ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИУДАИКИ

ST. PETERSBURG INSTITUTE OF JEWISH STUDIES

ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Выпуск 1

TRANSACTIONS ON JEWISH STUDIES

PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES

Issue 1

JEWISH AND EASTERN STUDIES

The Proceedings of the Academic Conference on the Jewish, Hebrew and Eastern studies

22 December 2011

ST. PETERSBURG
2012

ИУДАИКА
И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Материалы научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению
22 декабря 2011 г.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2012

ББК 81.2+83.3(0)9
УДК 72.1
И94

Издано при поддержке Санкт-Петербургского филиала Благотворительного фонда «Российский еврейский конгресс»

Научный редактор: *К.А. Битнер*

Ответственные редакторы:
К.А. Битнер, Л.А. Лукинцова

И94 **Иудаика** и востоковедение: Материалы научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению. / Отв. ред. К.А. Битнер, Л.А. Лукинцова; Петербургский ин-т иудаики. — СПб., 2012. — 192 с. (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 1)

ISBN 978-5-299-00522-6

Сборник содержит тексты докладов, прочитанных на научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению, прошедшей в Петербургском институте иудаики 22 декабря 2011 г. Статьи посвящены проблемам библеистики, кумранистики, филологии стран ближневосточного региона, еврейской культурологии и литературы.

Издание предназначено для филологов, историков, специалистов по древней и современной культуре.

ББК 81.2+83.3(0)9
УДК 72.1

ISBN 978-5-299-00522-6

© Авторы статей, 2012
© АНОО «Петербургский институт иудаики», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

А.А. Алексеев

«Шестоднев» в истории библейского текста 8

Н.О. Чехович

Об имени на остраконе из города Мицпа времени правления Гедалии 17

Д.Б. Крюкова

Силы хаоса в еврейской Библии 20

В.В. Данко

Проклятия в книге Бытия 29

В.А. Васько

Особенности перевода Торы Штейнберга 37

Т.В. Ткачева

Руфь. Библейская драма 47

В.А. Аликин

Влияние иудейской субботы на выбор дня проведения собраний в раннем христианстве 67

Е.А. Стрельникова

Особенности текста книги Товита в Синайском кодексе 80

А.В. Немировская

К интерпретации одного фрагмента апокрифа книги Бытия из 1-й кумранской пещеры (1Q apGen XXII, 30–32) 86

К.А. Битнер

К интерпретации пассажа Ис 52:14 в кумранском свитке 1QIsa A 91

А.А. Фарутин

К вопросу о прочтении עלו/עלי в еврейском тексте псалма 151 (11Q5 XXVIII 6) 98

А.Г. Маштакова

Термины «апокриф» и «псевдэпиграф» в научной традиции 111

В.А. Якобсон

История евреев и история древнего Ближнего Востока 123

М.М. Юнусов

«Путешествие Ун-Амуна в Библ» как источник по истории Восточного Средиземноморья в XI в. до н.э. 129

В.В. Ребрик

«Стела бури» Яхмоса и ее значение для датировки извержения вулкана на о. Фера и исхода 142

Г.М. Воробьев

«Ад и рай» Иммануэля Римского и «Божественная комедия» Данте 149

М.Г. Чамурлиева

О заговорно-заклинательной традиции в сиро-христианской среде по материалам рукописей из Курдистана 154

Т.Г. Апакидзе

Манихейские мотивы в «Повести о Варлааме и Иосафате» 163

С.В. Некрасов

Роль метафоры в поэзии Мани-Лейба (М.-Л. Брагинского) 168

Т.К. Никольская

Евреи в русском протестантизме..... 172

Е.В. Кузьмицкая

Библейские реминисценции в рассказе В. Инбер «Соловей и Роза» 181

И.Е. Гутман

Репрезентация образов Древа Жизни и Древа Познания в виртуальных компьютерных играх..... 184

***Список сокращений* 188**

***Сведения об авторах* 190**

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящем сборнике представлены материалы научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению, которая состоялась 22 декабря 2011 г. в Санкт-Петербурге и была организована Петербургским институтом иудаики. На конференции прозвучали доклады более двадцати специалистов — преподавателей Петербургского института иудаики, Санкт-Петербургского государственного университета, сотрудников Института восточных рукописей РАН, Российской национальной библиотеки, представителей других научных и образовательных центров.

Большинство статей, включенных в сборник, посвящены еврейской литературе — от Библии до Мани-Лейба (М.-Л. Брагинского), писавшего в XX столетии сонеты на идише. Авторы, в частности, обсуждают проблемы происхождения и истории библейского текста, его влияния на литературу и культуру позднейших эпох, проблемы кумранской текстологии, вопросы, касающиеся творчества еврейских авторов Средних веков и Нового времени.

Кроме того, ряд статей сборника посвящен культурному наследию стран и народов Ближнего Востока — региона, в котором зародилась и развивалась еврейская литература.

А.А. Алексеев

«ШЕСТОДНЕВ» В ИСТОРИИ БИБЛЕЙСКОГО ТЕКСТА

Существует несколько довольно сложных теорий происхождения текста Пятикнижия. В силу особенностей материала нередко эти теории охватывают также следующие за Пятикнижием книги Иисуса Навина, Судей, Самуила [= 1 и 2 Царств], Царей [= 3 и 4 Царств], которые в совокупности образуют единое целое и нередко называются Девятикнижием. Своим содержанием и, возможно, происхождением с Девятикнижием связаны следующие далее исторические книги Хроник (Паралипоменон) и Ездры—Неемии[1]. Документальная теория Графа—Велльгаузена в XIX в. выделила 12 этапов формирования текста Пятикнижия, древнейшие из которых датируются эпохой Соломона (970–930), а самые поздние относятся к 400 г. до н.э. Позже Мартин Нот (1902–1968) установил существование «девтерономической» редакции, которая была осуществлена в Вавилоне уже по окончании Плена и охватила весь объем Девятикнижия[2]. Это позволило дать богословскую характеристику двум главным этапам формирования текста, т. е. первому, осуществленному при Соломоне, и второму, отраженному в «девтерономической» редакции.

Сложность и взаимная противоречивость существующих теорий обусловлена отсутствием ясных внешних свидетельств, большинство выводов приходится строить на смысле библейского текста. При появлении внешних свидетельств такие умозаключения нередко рассыпаются. Так, поддерживая мнение Велльгаузена о том, что начало письменной фиксации библейского текста относится ко времени Соломона, Герхард фон Рад (1901–1971) отмечал, что эпоха объединенной монархии Давида—Соломона обеспечила экономическое и культурное процветание страны, вызвала появление развитого государственного аппарата, который оказался способен выдвинуть серьезные богословские концепции[3]. Однако археологические работы последних двух десятилетий привели исследователей к выводу, что никакого строительства в Иерусалиме в X в. не было, как не было и самой объединенной монархии. Историче-

---

[1] См. изложение некоторых из них в книге: Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера / Пер. с нем. К. Битнера, М. Паит, Е. Солодухиной. М., 2008. С. 114–173.

[2] *Noth M.* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart, 1948.

[3] *von Rad G.* Die formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. Stuttgart, 1938.

ская обстановка, которую приписывали эпохе Соломона, сложилась на два столетия позже, когда после разгрома Израильского царства в 722 г. за счет беглецов с севера выросло население пустынной прежде Иудеи и начался серьезный экономический рост[4].

И все же некоторые свидетельства самого библейского текста дают опорные точки, которые принимаются во внимание авторами всех теорий.

Согласно одному из них, в 622 г. при ремонте Храма был обнаружен свиток Закона (4 Цар 22:8–10). Поскольку речь идет об одном свитке, это мог быть только свиток Второзакония, ибо лишь он один предназначен непосредственно для царя как руководство к управлению (Втор 17:18–19); и действительно, следуя ему, царь Иосия провел тогда обширные религиозные реформы (4 Цар 23:1–25)[5]. Другое надежное свидетельство дают последние стихи 4 Цар 25:27–29, где сказано, что в 560 г. после 37 лет заключения царь Иехония был освобожден из темницы в Вавилоне и стал пользоваться всеми положенными ему привилегиями. Такая запись могла быть составлена только при жизни Иехонии, она доказывает факт возобновления в это время хронографической работы при царском дворе. Третье исторически зафиксированное событие — чтение Торы священником Эзрой у Водяных ворот в Иерусалиме в праздник Кущей 458 или 428 г. (Неем 8:1–8)[6].

Первое из приведенных свидетельств не дает почвы для решения вопроса о том, существовали ли в момент обретения свитка другие части Пятикнижия или же формирование Пятикнижия началось со свитка Второзакония. Зато второе и третье свидетельства дают опору для утверждения, что известный сегодня текст Библии не старше эпохи Плена.

---

[4] *Finkelstein I.* and *Silberman N.A.* The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York, 2001; *Schniedewind W.M.* How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel. Cambridge, 2004. P. 64–90.

[5] Аргументация связана с содержанием находки, ибо в принципе кожаный свиток мог содержать Пятикнижие целиком. Так, среди кумранских рукописей 8 свитков содержат части двух-трех книг Пятикнижия, в кодексе 4QRPc сохранились пассажи из всех пяти книг. См.: *Lange A.* Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd. 1. Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten. Tübingen, 2009. S. 35.

[6] Можно также датировать это событие 397 г., помещая в правление Артаксеркса II (404–358), ибо в середине V в. население Иерусалима было крайне малочисленно, что следует из Навин 1:3, 2:17, 7:4. См. Введение в Ветхий Завет. С. 354–359. Вообще, помещение Эзры хронологически впереди Неемии, как это сделано в разделе *Кетувим*, порождает трудности, которые остаются без научного разрешения. См.: *North R.* Ezra // The Anchor Bible Dictionary. V. 2. 1992. P. 726–728; *Klein R.W.* Ezra—Nehemiah, Books of // Ibid. P. 735–737. Завет Моисея о регулярном чтении Закона (Втор 31:9–13) едва ли исполнялся ранее времени Эзры.

Действительно, нет никаких признаков того, что в I Храме производилось чтение Писания, служба в нем ограничивалась пением Псалмов. Это значит, что прочие библейские тексты (для допленного времени речь может идти лишь о Пятикнижии, книгах Иисуса Навина, Судей и Самуила) не могли существовать в сколько-нибудь заметном количестве списков. Все, что было в наличии, хранилось при царском дворе вместе с книгой браней Господних (Числ 21:14–15, 17–18, 27–30), книгой деяний Соломона (3 Цар 11:41), летописями царей иудейских (3 Цар 14:29, 15:7, 23, 22:45, 4 Цар 8:23, 12:19, 14:18, 15:6, 36, 16:19, 20:20, 21:17, 25, 23:28, 24:5), летописями царей израильских (3 Цар 14:19, 15:31, 16:5, 14, 20, 27, 22:39, 4 Цар 1:18, 10:34, 13:8, 12, 14:15, 28, 15:11, 15, 21, 26, 31). Только в синагогальной практике сложился ритуал общественного чтения Писания, но синагога появилась после Плена и первоначально в диаспоре. Царь Иехония был уведен в вавилонский плен в 597 г. вместе с образованной элитой и ремесленниками, тогда же сокровища Храма и дворца были вывезены в Вавилон (4 Цар 24:10–17). При штурме города, который последовал десятилетием позже, новый царь, Седекия, не спасся (25:4–5), город, Храм и дворец были подвергнуты полному разрушению (25:9–10). И когда в 560 г. Иехония, все еще находившийся в плену, получил в Вавилоне привилегированное положение, только тогда и только при его дворе могла возобновиться литературная работа, о чем и свидетельствуют заключительные стихи книги Царств (4 Цар 25:27–30). Возрождение Писания в опустевшей Палестине не могло произойти.

Безусловно, основная масса использованных при составлении Девятикнижия источников, как исторических, так и законодательных, сама идеология сформировались гораздо раньше. Так, племенная концепция последовательно и полно представлена в книгах Иисуса Навина и Судей, отражающих эпоху первоначального освоения Ханаана, но не старше этого времени, ибо поставленные при Моисее старейшины числом 70 (Исх 18:21–27, 24:1; Числ 11:16–17, 24–25) не связаны с делением всего общества Израилева на 12 племен.

В недавние годы в исследованиях по истории синагоги было обращено внимание на то, что толчок к общественному чтению Писания исходил из внешней среды. Внутренняя политика Персии строилась на том, чтобы вошедшие в империю государства (сатрапии и их части) обладали определенной степенью автономии и для этого руководствовались собственным законодательством[7]. Этим, вероят-

[7] Литература о формировании и назначении синагогальной практики: *Binder D.D.* Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period. Atlanta, 1999;

но, и была вызвана деятельность еврейских книжников в Вавилоне по систематизации исторического наследия и выделения части его в законодательный блок, получивший именование закона Моисея (Торы). В действительности избранная тогда структура не соответствовала смыслу исторического повествования, заключающего в себе историю Спасения. В угоду этой структуре пришлось отделить книгу Иисуса Навина от предшествующего изложения, так что исполнение Обетования Аврааму о наследовании земли (Быт 12:1–3) было, вопреки логике, оторвано от Пятикнижия и вынесено в другой раздел. Со временем книга Иисуса Навина была объединена с сочинениями пророков в отдел Невиим, и «Тора завета» стала «Торой надежды», а Моисей — не столько спасителем, сколько законодателем[8].

О том, что литературная работа по созданию Девятикнижия была осуществлена в Вавилоне, с убедительностью говорит тот факт, что известный сегодня текст Библии написан арамейским письмом (так называемым квадратным, или ассирийским, шрифтом), каким пользовалась вавилонская и персидская канцелярия. Допленная еврейская графика, сохраненная, как известно, самарянами, могла быть заменена арамейской графикой только в случае полной переписки в Вавилоне библейского текста заново, в ходе которой была изготовлена новая редакция текста, рекомендованная к распространению взамен каких-то прежде бытовавших форм текста (если они существовали). Такова была тысячелетие спустя судьба масоретского текста: к консонантному письму была добавлена огласовка, что зримым образом отличало новый текст от прежнего, так что в результате он вытеснил все прежние неогласованные формы, в которых был известен в частности в Кумране. В Кумране обнаружено незначительное число рукописей, написанных старым древнееврейским письмом (из них 10 содержат части Пятикнижия и одна — Иова), однако нет возможности считать, что эта традиция восходит к допленным истокам, ибо в целом она находится в согласии с текстом Пятикнижия, написанным арамейским шрифтом[9].

Levine L.I. The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. New Haven: Yale Un-ty Press, 2000; *Runesson A.* The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study. Stockholm, 2001; The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, Oct. 14–17, 2001 / Ed. by B. Olsson and M. Zetterholm. Stockholm, 2003.

[8] *Sanders J.A.* Torah and Canon. Philadelphia, 1972. P. 91 и сл.

[9] Общую характеристику самарянского текста, статистику кумранских библейских рукописей по содержанию и графике см.: *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета / Пер. К. Бурмистрова, Г. Ястребова. М., 2001. С. 75–77, 79–87, 98–99. От представления о раннем

Мнение о том, что именно Эзра возобновил традицию Священного Писания в Палестине, господствует в Талмуде. И оно верно отражает состояние дел. Из рассказа книг Ездры—Неемии становится понятно, что персидский царь Артаксеркс I (465–424) предписал Эзре подготовить знатоков закона в послепленном Иерусалиме (Ездр 7:12, 21), и с этой целью Эзра принес с собой из Вавилона свиток Торы (Ездр 7:6).[10] Он читал его публично, но не в Храме, а на площади (Неем 8:1–8), что отвечало характеру его юридической миссии. Происходило это в дни осеннего праздника Кущей (Неем 8:13–18), и последующая синагогальная традиция чтения Торы именно в эти дни начинала и начинает годичный литургический цикл. Текст, который принес с собою и читал тогда Эзра, не мог быть чем-либо иным, кроме Пятикнижия или даже только Второзакония, написанного в Вавилоне арамейским письмом. В своих главных чертах это тот текст, который известен сегодня. Характерно, что внутри этого корпуса отсутствуют редакционные различия между еврейским текстом и греческим текстом Септуагинты, как это наблюдается за его пределами в книгах Иеремии, Даниила, Есфири, Притчей и Псалтыри, вошедших в корпус Младших пророков и Писаний (*кетувим*)[11]. Это значит, что в последующее время и в Палестине, и в рассеянии не предпринимались серьезные редактуры Пятикнижия и Девятикнижия.

Переходя от истории текста к содержанию «Шестоднева», т. е. рассказу о творении мира, в котором повествование распределено по шести дням (Быт 1:1–2:3), следует отметить, что в книге Бытия даны друг за другом две картины творения мира. На первый взгляд кажется, что второй рассказ о сотворении человека (Быт 2:4–25) служит дополнением и разъяснением в отношении собственно «Шестоднева». Однако начиная с Жана Астрюка (Jean Astruc, 1684–1766)[12] отмечалось различие в терминологии этих двух рассказов: первый пользуется термином Элогим, второй — Ягве. Это одно заставляет рассматривать их как два параллельные варианта и не считать второй рассказ разъяснением первого. Астрюк так и думал, что Моисей объединил в своем сочинении несколько доступных ему источников. Но между двумя рассказами есть и существен-

---

разрыве между самарянами и иудеями пришлось отказаться в связи с наличием самарянских рукописей в Кумране; вероятно, разрыв произошел лишь в Маккавейскую эпоху (там же, с. 77–78).

[10] См.: *Hoglund K.G.* Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah. Atlanta, 1992. См. пересказ этого труда: Введение в Ветхий Завет. С. 364.

[11] См. соответствующие сведения в книге: *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета.

[12] Conjectures sur les mémoires originaux, dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genése, sans nom d'auteur Bruxelles, 1753.

ные противоречия: в Быт 1 мужчина и женщина создаются одновременно (1:27) и получают одно и то же имя *адам* (ср. 5:2), в Быт 2 они создаются в разное время и имена у них разные; в Быт 1 мужчина и женщина создаются в шестой день, в Быт 2 — мужчина создается до животных, а женщина создается после животных; в Быт 1 всем созданиям своим имена дает Бог, в Быт 2 — Адам[13].

С рассказом о творении в Быт 2:4–25 органически связаны следующие далее сюжеты о грехопадении, в особенности проклятия змее, Еве и Адаму, о нечестии людей, о радуге, о вавилонской башне. Все это так называемые «этиологические легенды»[14], которые призваны объяснить происхождение явлений окружающей действительности. Человек происходит от земли, ибо человек и земля называются сходно *адам* и *адама* (2:7); женщина происходит от мужчины, ибо *ишша* «жена» восходит к *иш* «муж» (2:23b); змея лишилась ног и стала ползать на брюхе в результате проклятия (3:14); радуга является залогом того, что потоп не повторится (9:14); Вавилон (*бавел*) имеет название свое от того, что там были смешаны (*балал*) языки (11:9). Эти же сюжеты окрашены в цвета антропоморфизма и антропопатизма: Бог творит не словом, как в «Шестодневе», а физическими действиями вплоть до вдувания духа жизни в человека (2:7), женщину создает из ребра (2:21), ходит в раю «во время прохлады дня» (3:8), «и обонял Господь приятное благоухание» (8:21).

В результате открытия и расшифровки в 1872 г. вавилонского эпоса о творении мира стало ясно, что Быт 2 содержит рассказ, в большей или меньшей степени тождественный вавилонскому. Нередко его считают заимствованием из Вавилона[15], но с полным основанием его можно считать частью общесемитского легендарного фонда, имевшего локальные варианты. Что же касается Быт 1, то здесь дана монотеистическая концепция творения, вполне свободная от языческих рудиментов, натурализма и антропоморфизма. Даже там, где рассказ отражает семитскую мифологию, она очищена от языческой космогонии. Так, верхние и нижние воды (Быт 1:6–7) соответствуют двум половинам рассеченной

[13] Впервые на противоречие в двух картинах создания человека обращает внимание Филон Александрийский (20 г. до н.э.–50 г. н.э.) и древнейший мидраш Bereshit Rabbah. Оба источника склоняются к тому, что вначале человек был создан гермафродитом, а после разделен на мужчину и женщину. На это указывает *Ruzer S.* Reflections of Genesis 1–2 in the Old Syriac Gospels // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays / Ed. by J. Frishman and L. van Rompay. Leuven, 1997. P. 93.

[14] Термин Г. Гункеля. См.: *Алексеев А.А.* Библия как литература // Вода живая. 2010. 10/129. С. 44–47.

[15] Так думал первый исследователь вопроса Герман Гункель. См.: *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen, 1895. S. 15–27.

Мардуком богини Тиамат, как об этом повествует «Энума элиш», но политеистический элемент заменен здесь натурфилософским описанием[16]. «Шестоднев» основан на двух концепциях: (а) «Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес» (Иер 10:11) и (б) первичной материи не существовало, Бог творил из ничего (creatio ex nihilo). В составе Ветхого Завета первый тезис эксплицитно представлен лишь у пророка Иеремии между 622 и 587 гг. Пророк произнес его по-арамейски, что могло быть вызвано обращением к язычникам Вавилона или Ханаана и, во всяком случае, подчеркивало актуальность тезиса, его обращенность к самой широкой аудитории. Второй изложен лишь в 2 Макк 7:28 как бы некоторой скороговоркой, поскольку включен в повесть о мучениках за веру эпохи Селевкидов. Он оказался важен в условиях противостояния сирийскому язычеству. Отсутствие этой антиязыческой аргументации в других частях Ветхого Завета говорит о ее невысокой значимости для внутренней миссии, для которой более актуальной была борьба с языческим ритуалом, как это видно во всех антиязыческих пассажах у младших пророков и в законодательных и исторических книгах. Зато оба тезиса важны для литературы премудрости.

Итак, с точки зрения истории ветхозаветного текста, «Шестоднев» представляет собою богословский трактат, созданный в Вавилоне после 560 г. при редактировании книги Бытия и следующих за нею книг. Как всякое предисловие, трактат был написан после того, как весь корпус текста был составлен. Именно поэтому «Шестоднев» не цитируется в Пятикнижии, тогда как аллюзии к нему в других частях Библии тоже не могут быть признаны вполне надежными[17]. Материалом для трактата послужил рассказ о Творении в Быт 2 и других семитских источниках, восходящий к весьма древней легендарной эпохе. Поскольку за рассказом Быт 2 стоял авторитет большой и долгой традиции, редактор не исправил в нем всех следов древней легенды, обусловленных ее языческим происхождением, и сохранил те особенности, которые дают сюжетную мотивацию для каждого отдельного эпизода. В свою очередь «Шестоднев» как научный трактат обладает строгой формой: изложение ясно и последовательно; материал распределен в виде космической литургии

[16] Это же деление вод на верхние и нижние известно угаритской традиции, что препятствует считать этот материал простым заимствованием. См.: *Tsamura D.T.* Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction // I Studied Inscriptions from Before the Flood. Ancient New Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11 / Ed. by R.S. Hess and D.T. Tsamura. Winona Lake, 1994. P. 41.

[17] См.: *Hoffman Y.* The First Creation Story: Canonical and Diachronic Aspects // Creation in Jewish and Christian Tradition / Ed. by H.G. Reventlow and Y. Hoffman. Sheffield, 2002. P. 32–53. Гофман считает, что автором «Шестоднева» был сам Эзра.

по дням недели; светила представлены не как космические объекты, а как единицы счета времени (1:14); всякий акт творения описан набором одних и тех же формул; субботе придана особая значимость в связи с тем, что в Вавилоне у еврейских переселенцев не было храмового богослужения, синагогальная практика к тому времени еще не сложилась, так что религиозный ритуал сосредоточен был в семье (о семейной катихизации говорит Втор 6:20–25), и главным его элементом являлся субботний покой. Богословская оценка выражена рефреном *тов* «хорошо» (стихи 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31), который значит, что творение произошло в согласии с замыслом Творца.

Главы 1–11 книги Бытия являются предисловием ко всей Библии и находящейся в ней истории спасения. В их содержании можно выявить две главные темы: (а) происхождение мира как Божьего творения и (б) происхождение греха (зла, смерти) в нарушение Божьего творения. Тем самым указывается задача избавления от греха, т. е. намечается поиск пути спасения. История спасения начинается призванием Авраама (Быт 12:1–3), и она не принадлежит автору «Шестоднева», он имел с ней дело как с готовым материалом. Своей литературной формой «Шестоднев» связан с литературой премудрости, ибо возник в той же священнической и придворной среде, где существовала она.

Изложенная здесь точка зрения имеет мало общего с древней традицией считать все Пятикнижие сочинением пророка Моисея. Не вдаваясь в причины и обстоятельства возникновения этой традиции, следует отметить, что в самой Библии Моисею как автору приписывается Второзаконие (Втор 1:1–5, 29:1, 31:9, 24 и др.) или написание собственно закона (Исх 24:4), или же письменная фиксация отдельных эпизодов (Исх 17:14)[18]. Исследуя методами научной текстологии сочинения Пушкина, Ломоносова, русскую летопись и многое другое, невозможно при изучении Священного Писания отказаться от многократно оправдавшего себя подхода. Наше противоречие с традицией не должно пугать. Следует иметь в виду природу научного знания: оно всегда относительно. При отсутствии достоверных свидетельств (как в этом случае) об одном и том же предмете может быть высказано несколько несогласных между собою точек зрения. Эти гипотезы называются научными, поскольку получены тем же методом, который в других случаях доказал свою прак-

[18] Моисей мог почитаться изобретателем письма и алфавита. Так, грекоязычный еврейский автор Эвполем в своем трактате «О еврейских царях» в середине II в. сообщает, что Моисей открыл евреям буквенное письмо, которое затем перешло к финикийцам и грекам. См.: The Old Testament Pseudepigrapha. V. 2 / Ed. by J.H. Charlesworth. Garden City, 1986. P. 865.

тическую надежность. Он основан на трех принципах: (а) критическое отношение к источникам, в том числе ко всякой традиции, их проверка; (б) убеждение в том, что в прошлом действовали те же законы в природе и обществе, какие действуют сегодня (принцип аналогии); (в) рассмотрение всякого явления не в изоляции, а в системе, частью которой оно является (принцип корреляции). Эти принципы впервые сформулировал один из основателей школы сравнительного религиоведения Эрнст Трельч (Ernst Treultsch, 1865–1923). Научная истина относительна по своей природе, потому что она выясняется через внутренние отношения изучаемых объектов, которые образуют своего рода систему. В оценке всякой системы возможны сдвиги, зависящие от изменения точки зрения исследователя и выявления в системе новых, прежде не замеченных, элементов. В противоположность этому, истины религиозные, хотя и образуют систему, не подвержены таким сдвигам и не предполагают изменения позиции наблюдателя. Они абсолютны по своей природе, ибо обусловлены этической нормой, т. е. пониманием добра и зла.

И откровение, и богодухновение осуществляются в истории, они доступны как отдельным лицам, так и коллективному знанию, память об истоках которого забыта. Моисей Маймонид (1135–1204) считал одним из 13 принципов иудаизма, обязательных к принятию и исполнению, признание пророка Моисея автором Пятикнижия. В то время не было серьезных причин сомневаться в этом. Сегодня библейская наука ставит нас перед неприятной необходимостью выбора между двух противоположных точек зрения. Утешением нам служит то, что наука разрушает догматы, но не веру.

Н.О. Чехович

ОБ ИМЕНИ НА ОСТРАКОНЕ ИЗ ГОРОДА МИЦПА ВРЕМЕНИ ПРАВЛЕНИЯ ГЕДАЛИИ

Летом 2011 года в Сан-Франциско отмечали 85-летие начала раскопок в Иудее под руководством Уильяма Бадэ (William Frederic Badè, 1871–1936). Эти раскопки проводились с 1926 по 1935 г. на городище Телль эн-Нацбе (Tell en-Naṣbeh) в 12 км к северу от Иерусалима, на месте небольшого иудейского города, укрепленного мощными оборонительными стенами, облицованными тёсаными каменными блоками. Из-за смерти Бадэ и начавшейся Второй мировой войны публикация материалов раскопок осуществилась лишь в 1947 г. Уже к началу раскопок высказывалось предположение, что этот город-крепость — Мицпа Ветхого Завета. До сих пор прямого подтверждения этому нет. Но косвенные данные имеются[1]. Видимо, строительство этой крепости было связано с угрозой Иерусалиму с севера, со стороны Израильского царства, за 300 лет до вавилонского нашествия. После того как вавилоняне взяли Иерусалим и разрушили храм и город, в городке Мицпа поселили назначенного из Вавилона наместника, Гедалию (Гедальяху), сына Ахикама (4 Цар 25:22–26). В соответствующем этому времени слое были найдены нехарактерные для Палестины просторные четырехкомнатные здания, дома с внутренним двором, имеющие сходство с парадной месопотамской архитектурой. Сенсацией стала находка печати с надписью: «Йа'азания, слуга царя». Точно такое же имя сохранилось в Библии: так звали одного из военачальников-иудеев, поддерживавших Гедалию (Иер 40:8). Сам Гедалия, видимо, сочувственно относился к пророку Иеремии. Освобожденный из оков вавилонянами, Иеремия «пришел в Мицпу к Гедалии, сыну Ахикама, и жил при нем, среди людей, которые были оставлены в стране» (Иер 40:6). Судьба Гедалии была печальна. Его предупреждали о том, что на него готовится покушение, называли имя организатора заговора и предлагали убить заговорщиков (Иер 40:14–15). Гедалия отказался и даже пригласил заговорщиков на пир. Они убили на пиру Гедалию «и иудеев и халдеев, которые были с ним в Мицпе» (4 Цар 25:25; Иер 41:2–3).

[1] *Zorn J.R.* Tell en-Naṣbeh and the Material Culture of the Sixth Century // Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period / Ed. by O. Lipschitz, J. Blenkinsopp. Winona Lake, Eisenbrauns, 2003. P. 413–447.

Кажется, мы можем назвать имя одного из халдеев, то есть вавилонян, живших в Мицпе в это время. На фрагменте сосуда, найденном внутри одного из городских хранилищ воды — в цистерне 304 (при строении 143.02)[2] — сохранилась часть имени, которое уже на ранних стадиях исследования было опознано как, скорее всего, вавилонское[3]. Имя процарапано по еще влажной глине до обжига, письмо еврейско-финикийское. Скорее всего, сосуд был именным. Сохранились буквы NMRSRZR. Предлагалось чтение [B]N MĀR-ŠAR(RI)-UṢUR, что должно было означать: «сын Мар-шар(ри)-уцура(?)». Впрочем, ряд исследователей видит в предпоследней букве не *зайин*, а *цаде*, что лучше согласуется с обычной передачей вавилонских имен с конечным *–uṣur* в Ветхом Завете[4]. К сожалению, короткие вертикальные штрихи, имеющиеся по бокам от буквы, при элегантном стиле всей надписи трудно рассматривать иначе, чем помарки, и это основная трудность такой интерпретации: в Библии вавилонское *-uṣur* регулярно передается через אצר, то есть *алеф-цаде-реш*. Сочетание *-šar-uṣur*, что в переводе означает «царя оберегай», также встречается в именах, упоминаемых Библией: 4 Цар 19:37, Зах 7:2; в обоих случаях выписан *шин*. Но с передачей вавилонского *š*, пусть и в других сочетаниях, такой строгой регулярности не было. Так, выражение «глава евнухов» (аккадск. *rab ša rēš*) передается не с двумя ש, а с двумя ס: Иер 39:3; Дан 1:3. А. Лемэр указывает, что встречаются написания на штемпельных печатях NBSRṢR, BLSR(')ṢR[5], то есть аккадское *š* и в слове *šarru* «царь» вполне может давать в западно-семитской транскрипции *самех*.

Об имени на остраконе из Телль эн-Нацбе Лемэр пишет: «Можно было бы думать и о чтении [Š]NMRSRṢR[?], но такое имя не имеет параллелей, и его было бы трудно объяснить»[6]. На это хочется возразить: похожее имя ассириологам известно. Правда, первой буквой должен быть, скорее всего, *самех* (ср. имя ассирийского царя Синаххериба, 4 Цар 19:36). Человек с этим редким именем — Син-мар-шарри-уцур (Sîn-mār-šarri-uṣur), имя является обращением к божеству: «Син, оберегай царского сына!». Такое

---

[2] Ibid. P. 430.

[3] *McCown C.C.* Tell en-Naṣbeh. V. I. Berkeley, 1947. P. 135, 141; fig. 26:D. Более полная фотография остракона – у Цорна: *Zorn*. P. 439, fig. 20.

[4] *Lemaire A.* Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period // Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period / Ed. by O. Lipschitz, J. Blenkinsopp. Winona Lake, Eisenbrauns, 2003. P. 293. Предшествующая литература дана в кн.: *Renz J., Röllig W.* Handbuch der althebräischen Inschriften. Bd. 1. Darmstadt, 1995. S. 223–224.

[5] *Lemaire A.* P. 293, со ссылкой на издание печатей: *Avigad N., Sass B.* Corpus of West Semitic Stamp Seals. Jerusalem, Institute of Archaeology, 1997.

[6] *Lemaire A.* P. 293, n. 6.

имя не случайно, его обладатель был рабом одного из сыновей царя Навуходоносора по имени Мардук-надин-ахи. Раб царевича был, судя по всему, человеком не бедным, поскольку стал заимодавцем одного знатного вавилонянина во время военного похода, *ina madāktu*. У раба упоминается даже отец, Пасия — имя, кажется, не вавилонское. Клинописный документ о расчете по долгу[7] был оформлен уже после похода, в Вавилоне, 8-го числа вставного месяца улулу 41-го года Навуходоносора (начало осени 564 г. до н.э.)[8]. Из этого можно сделать вывод, что если этот раб царевича когда-то и жил в Мицпе и пользовался именной посудой (если, конечно, наше отождествление верно), то он не пострадал во время мятежа и убийства Гедалии. Традиционно считается, что мятеж произошел вскоре после разрушения Иерусалима. Однако библейский текст не дает точной даты, указан лишь месяц. Название города Мицпа пока ни в одном из клинописных текстов не обнаружено. Уточнение даты мятежа является делом будущего. К сожалению, ничего, кроме этого единственного документа, интересного и упоминанием неких военных действий, пока до нас от раба царевича не дошло. Но в Британском музее ведется работа по разбору нововавилонских табличек, и благодаря австрийскому исследователю М. Юрсе на одной табличке от 10-го года Навуходоносора нашелся уже упоминаемый в Библии в связи с захватом Иерусалима глава евнухов Неву-сар-сехим, в действительности Набу-шарруссу-укин (Иер 39:3)[9]. Работа ведется и в американских музеях, в частности в Йельском университете. Возможно, откроются новые сведения о событиях в Иудее, и, скорее всего, вновь подтвердятся данные книги Иеремии[10].

---

[7] *Strassmaier J.N.* Inschriften von Nabuchodonosor, Koenig von Babylon (604–561 v. Chr.) von den Thontafeln des Britischen Museums. Leipzig, 1889. Nbk. 382.

[8] Документ разобран в статье: *Ungnad A.* Babylonische Kriegsanleihen // Orientalia NS. № 6 (1937) S. 245–251.

[9] *Jursa M.* // Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires (NABU) № 5 (2008); www.diggingsonline.com/pages/rese/arts1/2008/sinshar.htm.

[10] Хочу принести свою благодарность К.А. Битнеру за ценные замечания в связи с докладом.

Д.Б. Крюкова

СИЛЫ ХАОСА В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

Ближний Восток — древнейший регион фиксации мифов. Корпус текстов, которыми располагают сегодня ученые, содержит огромный материал для изучения истории культуры и религии стран Междуречья (Шумера, Аккада, Вавилонии, Ассирии). Важнейшую роль здесь играет их мифологический компонент, поскольку мифология отражает черты реального мира, пытаясь объяснить существующий социальный и космический порядок в том его понимании, которое свойственно данной культуре. Общей для большинства древних космогонических концепций была идея о превращении первоначального хаоса, т. е. состояния неупорядоченности, в организованный, структурированный космос. Хаос (древнегреч. χάος от корня χα-, отсюда χάσκω или χαίνω — «зевать, разевать») означает, прежде всего, «зияние, разверстое пространство». Чаще всего он конкретизируется как тьма, мрак, пустота или бездна, первичные воды. Подавление водного хаоса нередко приобретает форму битвы с морским чудовищем. Следы этого архаического мифологического мотива присутствуют и в текстах Ветхого Завета, где упоминаются несколько хтонических чудовищ: Левиафан, Рахав и Таннин. Кроме того, есть основания рассматривать в том же качестве *Техом* и *Ям*[1], которые не являются чудовищами в собственном смысле этого слова, но имеют непосредственное отношение к сфере хаоса. Анализу именно этих образов посвящена данная статья.

Первичные воды, морская бездна, согласно весьма архаичной концепции, — одно из основных воплощений хаоса или даже сам хаос. Они существовали еще до сотворения мира, «в начале»; следы этой универсальной мифопоэтической традиции в корпусе библейских текстов впервые встречаются в первых стихах книги Бытия:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹ֫הִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃ וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹ֫הוּ וָבֹ֫הוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם׃

«В начале сотворения Богом неба и земли, — а земля тогда была безвидна и пуста, и тьма над бездной»[2]. (Здесь и далее переводы принадлежат автору статьи).

---

[1] В синодальном переводе *Техом* обычно переводится как «бездна», *Ям* — как «море».

[2] Существует несколько возможностей интерпретации и перевода Быт 1:1–3. Дискуссии по этому вопросу продолжаются по сей день. В данной работе мы будем придерживаться версии, предложенной средневековым библейским комментатором Раши. По его мнению, главное предложение начинается с третьего стиха, тогда как первые два являются парентезой. (см. *Westermann C.* Genesis. Kapitel 1-3. Neukirchener Verlag. 1999. S. 108–109.)

Слово «бездна» (евр. *təhōm*) как мифический элемент, олицетворяющий хаотические силы, представляет в данном отрывке особый интерес. Можно предположить, что это существительное восходит к общесемитскому *tihām[at][3], основным значением которого, судя по всему, является «море»[4]. Существует несколько версий происхождения данного слова. Наличие в вавилонском космогоническом эпосе «Энума элиш» персонажа Тиамат *ti'āmat*[5], олицетворяющего первобытный океан, способствовало тому, что некоторые исследователи попытались представить древнееврейское *təhōm* как аккадское заимствование[6]. Защитники этой гипотезы указывали на тот факт, что *təhōm* не имеет при себе артикля (кроме контекстов Пс 106:9[7], Ис 63:13, зафиксировавших форму множественного числа). Отсутствие артикля характерно для имен собственных[8], поэтому *təhōm* можно было бы считать передачей аккадского имени. Но в таком случае это имя в древнееврейском языке скорее всего имело бы форму **ti'āmā*[9]. К тому же слово *tiamtu*[*m*] (другая засвидетельствованная форма *tâmtu*[*m*]) является в аккадском языке нормативным для обозначения моря[10] и соответствует западно-семитскому *ym* (*yām* в древнееврейском языке). Опровергают версию об аккадском заимствовании также грамматические данные: в библейских текстах *təhōm* употребляется как в женском, так и в мужском роде. Все это свидетельствует о том, что *təhōm* относится к пласту исконной древнееврейской лексики и этимологически восходит к прасемитскому слову *tihām[at] [11].

Ближайшее родство с древнееврейским *təhōm* обнаруживает угаритское слово *thm* «глубина, море»[12]. Оно неоднократно встречается, например, в угаритском цикле текстов о Баале:

... 'm.'il.mbk.nhrm // qrb.'apq.thmtm[13]

«...к Илу, к устью обеих рек, к руслу двух океанов».

Значительный интерес при анализе мифологической основы образа *Техом* представляют шумерская и вавилонская космогонии; последняя, судя по всему, оказала влияние на библейскую концепцию мироздания. В эпосе «Энума элиш» представлена вавилонская кос-

[3] תהום // HALOT. P. 1690.
[4] təhōm // THAT 2. S. 1026.
[5] См. En. El. I.4.
[6] *Waschke A.* Tiamat // TWAT VIII. S. 564.
[7] Здесь и далее нумерация псалмов по еврейской Библии.
[8] *Meyer R.* Hebräische Grammatik, § 96, 2a. Halle, 1922. S. 26.
[9] *Tsumura D.T.* The Earth and Waters in Genesis 1 and 2. Scheffield, 1989. P. 46.
[10] tâmtu // CAD XVIII. P. 150; tâmtu // CDA. P. 405.
[11] təhōm // HALOT. P. 1690.
[12] thm // DUL. P. 864.
[13] KTU 1.4, IV, 20–22.

могоническая традиция, согласно которой вначале существовал первичный океан, персонифицированный в образах Апсу и Тиамат[14]. С Тиамат сражается Мардук — верховный бог вавилонского пантеона[15], демиург, творец вселенной и человечества. Победа Мардука в этом поединке знаменует выделение порядка из хаоса, который представлен здесь образом Тиамат. Мардук рассекает тело поверженной Тиамат на две части, из которых создает небо и землю[16]. Таким образом, вторая фаза битвы богов оказывается космогоничной. Данный эпизод содержит два универсальных сюжета. Во-первых, упорядочивание и устройство мира является результатом победы богов младшего поколения над богами старшего поколения (зачастую символизирующими силы хаоса); в ближневосточных мифологиях космогонический процесс тесно связан со сменой поколений богов и конфликтом между ними. Во-вторых, мир создается из тела антропоморфного первосущества, поверженного бога.

Библейский *Техом* символизирует первобытный океан. Практически все контексты, упоминающие *Техом* (а таковых в Ветхом Завете тридцать шесть, в основном это поэтические отрывки[17]), представляют его как грозные космические воды, постоянно угрожающие существующему порядку. Однако подобно вавилонской Тиамат, из глаз которой вытекают Тигр и Евфрат, питающие землю[18], первичный опасный океан может стать источником жизни. Наглядный пример этому представлен в тексте Пс 104:6–13:

«Океаном, как одеянием, ты покрыл ее, над горами стоят воды, // Они бегут от твоего наказания, от грома твоего спасаются. // Восходят на горы, спускаются в долины, туда, куда ты приказал. // Ты установил границу, которую они не перейдут и не покроют вновь землю. // Ты послал в долины источники, [что] текут между горами. // Поят всех полевых зверей; утоляют жажду дикие ослы. // [У источников] живут небесные птицы, поют среди ветвей. // Ты поишь горы со своих высот; плодами твоих деяний насыщается земля».

Вначале *Техом* покрывает землю, его воды стоят над горами (Пс 104:6) и угрожают потопом как возвращением к первобытному хаотическому состоянию. Однако созидательная сила Яхве устанавливает водам непреодолимые границы, направляя их в каналы и русла (Пс 104:9). Тот

[14] En. El. I 1–5.
[15] En. El. I 80–85.
[16] En. El. IV. 139.
[17] *Waschke A.* Tiamat // TWAT VIII. S. 565.
[18] En. El. V 55.

же мотив упорядочивания *Техом* звучит в Пс 33:7 и Притч 8:27–29: Яхве собирает первичные воды в хранилищах, устанавливает пределы, дабы обезопасить вновь созданный мир.

Учитывая специфику словоупотребления в контекстах Исх 15:8, Втор 8:7 и 33:13, Пс 33:7 и 104:6–13, Ам 7:4, Иона 2:6, Притч 8:27–29, Быт 1:2 и др., можно сделать вывод, что *Техом* является обезличенным, безымянным первичным океаном, не созданным, по всей видимости, силой творца, но положенным им глубоко в недра земли после устроения вселенной. Этим ограничивается мифологический смысл *Техом* в упомянутых выше фрагментах.

С другой стороны, *Техом* может представлять угрозу существующему порядку, спровоцировав потоп (поэтому неоднократно подчеркивается необходимость создания границ для первичных вод). В пассаже Быт 7:10–12 речь идет о всемирном потопе: «отворяются небесные окна», и воды первичного океана, очевидно, запертого и усмиренного после сотворения мира, изливаются на землю.

И все же, как правило, *Техом* аморфен и пассивен. Это обстоятельство противоречит аккадским мифологическим представлениям. Вавилонская Тиамат является активным действующим лицом в «Энума элиш». Лишь три библейских контекста из тридцати шести, в которых присутствует *Техом*, могут допустить его одушевленность и некую конкретику в образном проявлении: Быт 49:25, Пс 77:17, Авв 3:10. Здесь *Техом* «возвышает свой голос, поднимает свои руки, трепещет», его воды «приходят в смятение» после теофании Яхве. Не стоит отказываться от предположения, что в данных контекстах просвечивает мифологическая подоплека, однако вполне возможно, что эти примеры являются всего лишь поэтической метафорой, средством художественной выразительности.

Прямых указаний на то, что *Техом* является самостоятельной, функционирующей силой, в Ветхом Завете нет. Библейский вариант разработки этого образа, сохраняя элементы аккадских мифологических представлений, отступает от традиционной ближневосточной схемы. Он отказывается от чёткого противопоставления первичной бурной водной стихии богу-творцу; у Яхве нет равносильного антагониста. *Техом* подвергается демифологизации и в Библии существует в основном уже как элемент полумифического пространства; в тексте Пс 78:15–16 *Техом* обозначает обычные грунтовые воды, питающие наземные реки:

יְבַקַּע צֻרִים בַּמִּדְבָּר וַיַּשְׁקְ כִּתְה֑וֹם רַבָּה׃

וַיּוֹצִא נוֹזְלִים מִסֶּלַע וַיּוֹרֶד כַּנְּהָרוֹת מָיִם׃

«Рассек [Яхве] скалу в пустыне и напоил, как из огромной бездны, // И вывел из скалы потоки, и воды потекли, как реки».

Основываясь на рассмотренном выше материале, можно сделать некоторые выводы. В Ветхом Завете *Техом* обозначает первобытный океан. Такая символика объясняется мифологической основой данного образа; обращение к шумеро-аккадским текстам позволяет судить о связи, существовавшей между двумя мифологическими традициями. В обоих случаях первозданные воды олицетворяют хаос; они могут выступать как в роли исходного пункта космогонического процесса, так и стихией, угрожающей существующему, уже устроенному космосу. Однако библейская концепция, разрабатывая образ *Техом*, исключает некоторые элементы данной мифологемы. Ветхозаветный *Техом* предстает аморфной субстанцией, которая не противостоит Яхве, а подчиняется ему. Библейские тексты не содержат прямых указаний на противоборство Яхве и *Техом*: бог-творец полностью контролирует первичную морскую стихию.

Водная стихия может быть представлена в Ветхом Завете еще одной модификацией данной мифологемы. В параллели с образом *təhōm* появляется образ *yām*, обладающий значительно большей конкретикой и более развернутыми характеристиками.

Семантика слова *yām* в Библии различна. В частности, оно является географическим термином, обозначающим море в широком смысле (Ис 23:2, Ис 16:8 и др.). В таком значении корень **ym* присутствует в угаритском (*ym*)[19], арамейском (*yam*[*mā*'])[20] языках.

В псалмах и некоторых пророческих текстах *yām* фигурирует в значении, имеющем выраженную мифологическую окраску. Это некая сила, противостоящая богу-творцу[21], эквивалент первобытного хаоса. В отличие от *Техом*, который лишен самостоятельности, *Ям*, хотя и подчинен Яхве, все же является активно действующей стихией. Он находится на поверхности земли, представляя непосредственную угрозу существующему миропорядку, требует постоянного контроля, тогда как *Техом* закован и отделен от мира. Впервые об этом говорится в первой главе книги Бытия, когда бог-творец разделяет воды первичного океана:

וַיֹּ֣אמֶר אֱלֹהִ֗ים יְהִי רָקִ֤יעַ בְּתוֹךְ֙ הַמָּ֔יִם וִיהִ֖י מַבְדִּ֑יל בֵּ֣ין מַ֔יִם לָמָֽיִם׃ וַיַּעַשׂ֙ אֱלֹהִ֔ים אֶת־הָרָקִ֖יעַ וַיַּבְדֵּ֣ל בֵּ֣ין הַמַּ֔יִם אֲשֶׁ֥ר מִתַּ֖חַת לָרָקִ֑יעַ וּבֵ֣ין הַמַּ֔יִם אֲשֶׁ֥ר מֵעַ֖ל לָרָקִ֑יעַ וַיְהִי־כֵֽן׃

(Быт 1:6–7)

«И сказал Бог: Да будет небесный свод среди вод, и будет отделять воду от воды. // И создал Бог небесный свод, и отделил воду, которая под сводом, от воды, которая над сводом. И стало так».

---

[19] ym // DUL. P. 965.
[20] ים // AWb. P. 184; DNWSI. P. 458.
[21] *Petersen C.* Mythos im Alten Testament. Berlin, 1982. S. 132.

(Далее, в уже упоминавшемся ранее рассказе о всемирном потопе (Быт 7:11), воды первобытного океана, оказавшиеся «над твердью», т. е. воды небесного океана, изливаются на землю[22].)

После того как первичный океан *Техом* был разделен и упорядочен, «собрание вод под небом» стало называться морями[23] (Быт 1:9–10). Таким образом, согласно ветхозаветному рассказу о сотворении мира, *Ям* сформирован из вод *Техом*. Других намеков на мифическую природу *Ям*, кроме демонстрации связи с первичным океаном, в первой главе книги Бытия не прослеживается[24].

Несколько иной характер *Ям*, как образ, связанный с *враждебным* богу первичным водным хаосом, приобретает в поэтических библейских отрывках. Пс 89:10 описывает мощную, бушующую водную стихию:

אַתָּה מוֹשֵׁל בְּגֵאוּת הַיָּם בְּשׂוֹא גַלָּיו אַתָּה תְשַׁבְּחֵם׃

«Ты владычествуешь над бушующим морем; когда вздымаются его волны, ты усмиряешь их».

Ям — это подвижная, активная субстанция, которую необходимо сдерживать (Иер 5:22 говорит о том, что Бог «положил песок границей для моря, вечным пределом, который оно не преступит»). *Ям* может «греметь» (*rāʿam*[25] в Пс 96:11, Пс 98:7), «взрываться, вздыматься» (*sāʿar*[26] в Иона 1:11), «кипеть, пениться» (*rātaḥ*[27] в Иов 41:23), «бушевать» (*gāʿaš*[28] в Иер 5:22, 46:7).

Важным для интерпретации образа *Ям* является фрагмент Пс 74:13:

אַתָּה פוֹרַרְתָּ בְעֻזֶּךָ יָם שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמָּיִם׃

«Ты встревожил своей силой море, размозжил головы змеев в воде».

Данный фрагмент имеет ярко выраженную мифологическую окраску. Он намекает на мотив противостояния бога и морской стихии. При этом некоторые исследователи отмечают[29], что в приведенном отрывке слово *yām* употреблено без артикля и могло бы быть истолковано как имя соб-

---

[22] *von Soden W.* Als die Götter [auch noch] Mensch waren // Orientalia № 38. S. 418.
[23] *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Stuttgart, 1921. S. 46.
[24] *Müller H.-P.* Mythos – Kerygma – Wahrheit. Berlin, 1991. S. 57.
[25] רעם // HALOT. P. 1267.
[26] סער // HALOT. P. 762.
[27] רתח // HALOT. P. 1299.
[28] געש // HALOT. P. 200.
[29] *Kaiser O.* Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel. Leiden, 1962. S. 145; *Petersen.* S. 132; *Wakeman M.K.* God's Battle with the Monster. Oxford, 1973. P. 98; *Eißfeldt O.* Gott und das Meer in der Bibel. Rom, 1956. S. 259.

ственное[30]. Если принимать это истолкование, то можно соотнести библейский *Ям* с угаритским богом Ямму. Ямму — один из основных претендентов на власть над богами и миром, противник Баала. Ямму управляет всей водной стихией, морями и реками:

«zbl.ym.yʿ... ṯpṭ nhr»[31]

«Правитель Ямму... судья реки».

В угаритском цикле о Баале описан поединок Баала и Ямму. Он не является космогоничным, поскольку не предшествует сотворению мира (как, например, поединок Мардука и Тиамат в вавилонском эпосе «Энума элиш»). Наоборот, мир уже устроен, поэтому данную битву следует рассматривать как борьбу за господство над упорядоченным космосом[32].

Угаритского Ямму можно было бы отождествить с *Ям* в Пс 74:13, если понимать *yām* как имя собственное, не имеющее при себе артикля. Но случаи употребления данного слова без артикля известны по другим контекстам, не дающим оснований для интерпретации *yām* как имени некоего божества (Ис 16:8, 23:4, Исх 15:8).[33]

Ориентируясь на структуру и содержание следующего стиха (Пс 74:14), а также некоторых других фрагментов (Ис 51:9–10, Пс 68:23, Пс 89:10), можно сделать вывод, что *Ям* не является единственным противником бога. Он выделяет из себя персонифицированных обитателей, морских чудовищ, с которыми сражается Яхве. Проблема, по мнению исследователей, заключается в следующем: являются ли эти чудовища воплощением *Ям*, либо их нужно рассматривать как помощников *Ям* в противостоянии Яхве?[34] Но в любом случае, они символизируют силы хаоса в поединке с богом. Именно в образах морских чудовищ сохраняются следы универсального мотива битвы бога с морскими хтоническими существами.

В тексте Мих 7:19 речь идет о низвержении грехов в «глубины» (*mĕṣûlōt*[35]) *yām*. Таким образом, недра *Ям* оказываются сосредоточением зла. Сам *Ям* может не оказывать Яхве прямого противодействия: в приведенных выше примерах он полностью подчиняется воле Яхве, и его хаотическая сущность проявляется благодаря лексическому окружению и выводится из контекста. Но *Ям* является пространством, в кото-

---

[30] *Meyer R.* Hebräische Grammatik, § 96, 2a. S. 26.
[31] См. UT § 19:1106.
[32] *Ringgren H.* Yam // TWAT III. S. 649.
[33] *Petersen*. S. 132.
[34] *Driver G.R.* Mythical Monsters in the Old Testament. Rom, 1956. P. 234.
[35] מצולה // HALOT. P. 623.

ром существуют противники Яхве, и аккумулирует в себе зло и пороки (Мих 7:19). Стоит добавить, что изображение моря как враждебной стихии и средоточия зла имеет продолжение и в новозаветной традиции. В Откр 21:1 речь идет о Новом Иерусалиме, в котором моря уже не будет:

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.

«И увидел я новое небо и новую землю. Ибо прежнее небо и прежняя земля исчезли, и моря уже нет».

Библейский *Ям*, кроме случаев употребления в качестве географического термина, представляет собой вариант разработки образа первичной водной стихии, неоднократно коррелируя с образом первобытного океана *Техом*. От *Техом* он отличается, прежде всего, большей функциональностью и активностью, а также более четко обозначенными характеристиками. Кроме того, *Ям* может ассоциироваться с мировым, космическим океаном, огибающим землю. В контекстах, представляющих *Ям* как противника бога Яхве, *Ям* фигурирует в качестве активно действующей, опасной, но подчиненной и контролируемой Яхве водной субстанции. *Ям* в Библии не является антропоморфным божеством, но выделяет из себя олицетворенных обитателей — морских чудовищ. Поэтические ветхозаветные тексты содержат намеки на первобытную битву Яхве с *Ям* и морскими чудовищами. Намеченный мотив данного поединка является типичным для древневосточных мифологий; кроме того, образы водной стихии, морских чудовищ, поражаемых в Библии Яхве, известны в более архаичных угаритской и аккадской мифологиях[36]. Они символизируют силы хаоса, победа над которыми является условием защиты и сохранения упорядоченного космоса.

Анализ фрагментов, в которых упоминаются силы хаоса, а также обращение к соответствующим примерам из ближневосточной мифологической традиции позволяют сделать следующие выводы. В представленных фрагментах отчетливо проступают следы универсального мотива битвы бога-демиурга с силами хаоса. Библейский вариант разработки этого мотива, судя по всему, наиболее тесно связан с шумеро-аккадской и угаритской традициями. Однако он имеет свою специфику и опирается в основном на отчетливо богоборческое понимание хаоса. Воплощениями первичного водного хаоса в Ветхом Завете являются *Техом* и *Ям*, символизирующие первобытный океан. Основное различие между ними заключается в том воздействии, которое они могут оказывать на

[36] *Ringgren H.* Yam // TWAT III. S. 652.

существующий космический порядок. *Техом* олицетворяет пассивную водную субстанцию. С одной стороны, он выполняет функцию исходного пункта космогонического процесса. С другой стороны, *Техом* представляет опасность для уже сотворенного мира. *Ям* выступает в качестве активно действующей морской стихии, враждебной богу Яхве. Однако ни *Техом*, ни *Ям* не являются самостоятельными силами и полностью подчинены Яхве. Таким образом, концепция изображения сил хаоса несколько отличается от традиционных ближневосточных схем: библейские авторы адаптируют мифологические сюжеты, подчиняя их идее прославления бога Яхве.

В.В. Данко

ПРОКЛЯТИЯ В КНИГЕ БЫТИЯ

Во всех культурах понятие «проклятие» относилось и относится к числу общеизвестных, а слова, обозначающие это понятие, — к числу общеупотребительных во всех языках, при этом этимология слов может разительно отличаться. Так, например, немецкое «fluchen» восходит к древневерхненемецкому «fluohhon» — «бить / ударять (себя кулаком в грудь)»[1], английское «curse» — вероятно, к старофранцузскому «curuz» — «гнев»[2], алтайское «каргаар» — к «кара» — «чёрный»[3], русское «клясть» — вероятно, к «клонить», так как при произнесении клятв касались земли рукой (значение «клясться» возникло из «проклинать себя»)[4].

Сейчас мы называем проклятием «крайнее и бесповоротное осуждение»[5], «отвержение, сопровождаемое каким-либо зловещим пожеланием»[6] и влекущее за собой «полный разрыв, отторжение (от себя, от общества)»[7].

Мы знаем также, что в языческой древности проклятие рассматривалось как магическое действие, направленное на причинение кому-либо всевозможных бед. Такое понимание проклятия мы встречаем и сегодня в традиционных обществах и в обывательской среде.

В текстах Ветхого Завета для выражения проклятий используются шесть[8] (по мнению некоторых исследователей — четыре[9]) различных глаголов, изначально не совпадавших по лексическому значению и сфере употребления. Только один из этих глаголов — קבב (II) — означает собственно «проклинать», «призывать несчастья на чью-либо го-

---

[1] *Duden*. Deutsches Universalwörterbuch. 6 Auflage, 2007: eigentlich = mit der Hand auf die Brust schlagen (diese Bewegung hat wohl die Verwünschung begleitet; vergleiche altenglisch flocan = schlagen). S. 196.

[2] English online etymology dictionary. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=curse&searchmode=none

[3] Комментарий д.ф.н. главного специалиста Министерства культуры Республики Алтай Т.М. Садаловой.

[4] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986.

[5] *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1992. С. 531.

[6] *Ефремова Т.Ф.* Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. М., 2000.

[7] *Ушаков Д.Н.* Большой толковый словарь русского языка. М., 2007.

[8] *Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K.* Theological wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press, 1980.

[9] *Brichto H.C.* The Problem of «Curse» in the Hebrew Bible. Society of Biblical Literature and Exegesis Southport, 1963.

лову» (imprecate, curse)[10], причём корневой вариант этого глагола — נקב — имеет исходное значение «сверлить», «буравить», «делать отверстия», что обнаруживает связь слова со сферой симпатической магии (в данном случае — либо с магией трансмиссивной, когда при магической манипуляции производится только начало желаемого действия, а окончание его возлагается на магическую силу, либо с имитативной магией, основанной на принципе «подобное производит подобное»)[11].

Из 15 случаев употребления глагола קבב в Ветхом Завете 7 приходится на книгу Чисел — на эпизод с Валаамом, которого моавитский царь Валак призвал сделать с подступающими израильтянами нечто, что дало бы возможность ему, Валаку, одолеть их (Числ 22–24). Просьба Валака звучит дважды — в 6 и 11 стихе 22 главы: «...итак, приди, прокляни мне его; может быть, я тогда буду в состоянии сразиться с ним и выгнать его...»[12].

В 6-м стихе действие, о котором просит Валак, обозначено глаголом ארר, а второй раз используется уже קבב, о связи которого с симпатической магией говорилось выше. Можно предположить, что в первом случае речь идёт о результате действия, о некоем состоянии израильтян, очень желательном для Валака, а во втором случае — о самом магическом действии, о некоем обряде / ритуале.

Конечно, здесь нельзя не увидеть и синтаксическую «симметрию», параллелизм стихов, отстоящих на некотором расстоянии друг от друга, с варьированием глаголов-синонимов (ср. обычный синонимический параллелизм в пределах одного стиха, представленный, например, в Числ 23:7:

לְכָה אָרָה־לִּי יַעֲקֹב וּלְכָה זֹעֲמָה יִשְׂרָאֵל

«...приди, прокляни мне Иакова, приди, изреки зло на Израиля!»).

Так или иначе, в переводах эта вариативность — будь она смысловая или же чисто декоративная — исчезает совершенно, поскольку и ארר и קבב, и остальные глаголы этой семантической группы переводятся на языки-реципиенты преимущественно однообразно, общим техническим термином («curse», «fluchen», «проклинать» и т. д.) без учёта нюансов значений — и даже без постановки вопроса о том, актуаль-

[10] Ibid.

[11] *Фрэзер Д.Д.* Симпатическая магия // Золотая ветвь: исследование магии и религии. Москва, 1980. С. 20–60.

[12] Здесь и далее (за исключением случаев, которые будут оговорены отдельно) — синодальный перевод.

ны ли были эти нюансы для создателей и слушателей / читателей священных текстов.

Традиция такого нивелирующего перевода может быть возведена к Септуагинте, передающей эти глаголы преимущественно как ’αράομαι или, ещё чаще, как производные от него καταράομαι и ’επικαταράομαι. Исходное значение глагола ’αράομαι — «молиться», однако гораздо чаще это слово использовалось греками в значении «творить заклинания», «проклинать»[13]. Развитие значения шло, очевидно, таким путём: мольба (о помощи) > мольба о помощи против кого-либо > просьба о причинении вреда кому-либо / гибели кого-либо. Вероятно, к III веку до н.э. семантика мольбы была уже окончательно утрачена, ибо переводчики Септуагинты используют эти глаголы в случаях, когда субъектом действия является не только человек, но и сам Бог:

τί ἀράσωμαι ὃν μὴ καταρᾶται κύριος ἢ τί καταράσωμαι ὃν μὴ καταρᾶται ὁ θεός

«Как прокляну я? Бог не проклинает его. Как изреку зло? Господь не изрекает (на него) зла» (Числ 23:8).

Синодальный перевод здесь следует за еврейским текстом, где используются два глагола — קבב и זעם («негодовать», «гневаться», «угрожать»).

Мы можем предположить, что упрощение, нивелирование смыслов в греческом переводе было вызвано тремя возможными причинами: 1) отсутствием различия в значениях соответствующих еврейских глаголов ко времени начала перевода; 2) непониманием самими переводчиками ещё существовавшего (и, возможно, существенного) различия; 3) сознательной установкой создателей Септуагинты на «очищение» текста от магических элементов.

Как бы то ни было, более двух тысяч лет тому назад это упрощение было совершено, и сейчас реконструкция исходных смыслов вряд ли возможна и вряд ли уместна — за исключением, пожалуй, нескольких мест в Ветхом Завете.

Речь идёт об «этиологических легендах»[14] начальных глав книги Бытия, призванных объяснить происхождение явлений окружающей действительности. Человек происходит от земли, потому что человек и земля называются сходно: «*ада́м*» и «*адама́*» (2:7), женщина происходит от мужчины, потому что слово «*ишша́*» — «жена» созвучно слову «*иш*» — «муж» (2:23b), радуга является залогом того, что потоп не повторится

[13] The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon // http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj

[14] Термин Г. Гункеля. (Hermann Gunkel, 1862–1932). См.: *Алексеев А.А.* Библия как литература // Вода живая. 2010. 10/129. С. 44–47.

(9:14), Вавилон («бавел») называется так потому, что в нём были смешаны («балал») языки (11:9) и т. д.[15]

Ряд этиологических легенд включает в себя мотив проклятия. В 3-й главе Бытия Бог проклинает последовательно змея, женщину и землю, в 4-й главе — Каина, в 9-й главе Ной проклинает Ханаана за проступок его отца, Хама. Во всех этих случаях используется глагол ארר в форме пассивного причастия породы *Qal* — אָרוּר, традиционно переводимого как «проклят» («accursed», «verflucht» и т. д.).

Стоит, однако, отметить, что более полувека назад была выдвинута гипотеза об этимологии этого слова. Герберт Брихто, автор монографии «The Problem of “Curse” in the Hebrew Bible», вслед за своим учителем, американским ассирологом и библеистом Эфраимом Спейзером, автором комментариев к книге Бытия в серии «Anchor Bible», предлагает интерпретировать еврейское ארר на базе аккадского глагола «arāru» — «поймать в ловушку», «связать», а также существительного «irritu»[16] — «петля», «ловушка», «силок». Следуя за Э. Спейзером и Г. Брихто, мы можем предположить, что исходное значение этого глагола — «связывать», «заключать», «ограничивать», «стеснять»[17] и т. п.

При переводе этиологических легенд, изложенных в начальных главах книги Бытия, такая попытка актуализации этимологии может быть, на наш взгляд, использована в целях сохранения художественной целостности этих текстов, а также для выявления смысловых нюансов, исчезающих при нивелирующем переводе.

Основным принципом организации текста в этиологических легендах является повтор, о котором Г. Брихто, ссылаясь на исследования ещё одного американского исследователя, профессора еврейского языка и сравнительной литературы Калифорнийского университета Роберта Альтера[18], рассуждает в другой своей работе — «Toward a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets»[19]. В разделе «Достижение драматического эффекта в художественной литературе путём повтора»[20] Г. Брихто называет такие типы повторов, как повтор отдельного слова (ключевое слово), дублеты тем или историй, повторы мотивов, после-

---

[15] См. в этом же сборнике статью: *Алексеев А.А.* «Шестоднев» в истории библейского текста.

[16] Транслитерация дана по словарю: *Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K.* Theological wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press, 1980.

[17] *Brichto H.C.* The Problem of «Curse» in the Hebrew Bible. JBL Monograph Series. V. XIII, 1963.

[18] *Alter R.B.* The Art of Biblical Narrative. Basic Books, 1981.

[19] *Brichto H.C.* Toward a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets. N.Y.: Oxford University Press, 1992.

[20] Achieving Dramatic Effect in Literary Art and Repetition.

довательности действий и типовые сцены. Он приходит к выводу, что повторы могут быть средством создания драматического эффекта и что на восприятие повтора влияет контекст произведения.

В книге Яна де Ваарда и Юджина Найды «На новых языках заговорят»[21]в главе «Риторические приемы» авторы указывают на то, что повторы в тексте обеспечивают эмфазу, т. е. подчёркивание, выделение важной информации, а также используются для придания произведению единства и связности. Я. де Ваард и Ю. Найда выделяют два основных типа повторов: 1) внутритекстовой; 2) повтор, затрагивающий два или несколько различных текстов. Также они отмечают, что повторяться могут звуки, отдельные слова, словосочетания, синтаксические единицы, предложения и даже целые фрагменты текста.

Классификацию звуковых повторов мы можем найти в работе израильского учёного Шимона Бар-Эфрата «Narrative Art in the Bible»[22]. Автор относит к таковым парономазию (повтор слов сходных, но не идентичных по звучанию), рифму (повтор звуков в конце слов), аллитерацию (повтор согласных) и ассонанс (повтор гласных). Ш. Бар-Эфрат считает, что сходство звучания слов может содержать намёк на сходство или же, наоборот, — на противоположность значений этих слов.

В 3-й главе книги Бытия пассивное причастие глагола ארר вовлечено именно в такую лексико-фонетическую игру, начинающуюся с последнего стиха предыдущей главы (Быт 2:25), где мы встречаемся со словом עֲרֻמִּים — множественным числом от прилагательного עָרוֹם — «нагой», «обнажённый»:

וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ

(Перевод этого и следующих стихов предлагается в конце статьи.)

В следующем стихе (Быт 3:1) используется созвучное с ним слово עָרוּם — «хваткий», «хитрый», «сообразительный», «разумный»:

וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים <...>

В 7-м стихе 3-й главы нам снова встречается слово со значением «нагие» — עֵירֻמִּם (форма множественного числа синонима עֵירֹם):

וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה
תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת

[21] *де Ваард Я., Найда Ю.* На новых языках заговорят. Функциональная эквивалентность в библейских переводах. СПб.,1998. Оригинальное название – «From One Language to Another. Functional Equivalence in Bible Translating».

[22] *Bar-Efrat Sh.* Narrative Art in the Bible. T & T Clark International, 2004.

Эта же форма появится в 10 и 11-м стихах.

В 14-м стихе эту цепочку паронимов замыкает впервые появляющееся причастие אָרוּר, причём синтаксически фрагмент проклятия «симметричен» характеристике змея в 3:1 — с градацией, выраженной добавлением к диким животным ещё и скота:

<...> וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת אָרוּר אַתָּה
מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה

Помимо звуковых повторов, в этиологических легендах, объединённых темой проклятия, бросается в глаза повтор лексико-грамматический — в частности, использование предлога מִן, имеющего очень большой диапазон значений: «от», «из», «за», «из-за», «вследствие», «более чем» и др. Этот повтор, который очень трудно сохранить при переводе, образует отчётливую смысловую цепочку — своеобразную «реакцию замещения».

В анализируемых главах книги Бытия есть, наконец, и повторы более высокого уровня организации текста — повторы мотивов, в том числе и интересующего нас мотива проклятия (здесь предположительно: ограничения / связывания / стеснения / смыкания), а также связанного с ним мотива утéшения. В качестве иллюстрации к положениям нашей статьи мы предлагаем перевод фрагментов 2–8 глав книги Бытия, объединённых этими мотивами.

Быт 2:4. Вот рассказ о небе и земле по их сотворении[23].

Когда Господь Бог создал землю и небо, 5. не было ещё на земле ни куста ни былинки — ведь Господь Бог не давал земле дождя, да и возделывать её было некому. 6. Тогда из-под земли поднимался пар и пропитывал всю её поверхность — адамý. 7. Господь Бог сделал из комка земли земляную фигурку — адáма, вдохнул в её ноздри дыхание жизни, и адам ожил — «стал душою живою». <...> 25. Адам и его жена оба были наги, но не стыдились.

Быт 3:1. Змей был сметлив — в отличие от прочих зверей, созданных Господом Богом. Он сказал женщине:

— Разве не говорил вам Бог: «Не ешьте плодов ни с какого дерева в саду»?

2. — Нам можно есть с любого дерева, — сказала женщина, — 3. кроме того, что посреди сада. «С него не ешьте, и даже не прикасайтесь к нему, не то умрёте!» — сказал Бог.

[23] Перевод В.В. Данко.

4. — Нет, не умрёте! — сказал змей, — 5. Бог знает: как только вкусите — у вас раскроются глаза, и вы станете распознавать добро и зло, как боги.

6. Женщина взглянула на дерево: устам — услада, очам — отрада, разуму — соблазн. Она сорвала плод и съела, и мужу дала, и он съел. 7. Глаза у обоих раскрылись — и они увидели, что наги, скрепили смоковные листья и прикрылись ими.

8. Услышав Господа Бога в веянии дневного ветерка, мужчина и женщина спрятались за деревьями сада.

9. — Адам! — позвал Господь Бог. — Где ты?

10. — Я услышал Тебя, испугался и спрятался — ведь я наг, — ответил Адам.

11. — Кто тебе открыл, что ты наг? Или ты съел плод с дерева, с которого Я заповедал тебе есть?

12. — Жена, которую Ты мне дал, дала мне плод, и я съел.

13. — А ты? — спросил Господь Бог женщину.

— Змей сбил меня с толку, — ответила женщина, — и я съела.

14. Тогда Господь Бог проклял змея:

— Раз так, будь ты сомкнут — в отличие от прочих зверей и скота! На брюхе будешь ходить, прахом будешь питаться весь свой век. 15. А между тобою и женщиной, между твоими детьми и её детьми устрою рознь: тебя будут разить в голову, а ты — в пяту.

16. Женщине Господь Бог сказал:

— Мучительной сделаю твою тягость, и рожать будешь в муках. По мужу будешь томиться, а он — помыкать тобою.

17. Адаму Господь Бог сказал:

— Раз ты послушался жены и съел плод с дерева, о котором Я дал тебе заповедь: «Не ешь с него», — будь сомкнута за тебя земля! Мучась будешь кормиться с неё весь свой век. 18. Шипы и зубцы вырастит она тебе, и будешь питаться одним быльём. 19. В поте лица будешь есть свой хлеб, пока не обратишься в землю, из которой взят, ибо ты — прах, и станешь прахом. <...>

<...> Быт 4:3. Пришло время приносить дары Господу. Каин принёс то, что дала земля, 4. а Авель — лучший тук от первого приплода овец и коз. Дар Авеля оказался угоден Господу, 5. а дар Каина — неугоден. Каин вспыхнул от нестерпимой досады и спрятал взгляд.

6. — Что ты досадуешь? — сказал Господь Каину. — Что прячешь взгляд? 7. Доброму не всё ли в мочь, а до недоброго грех охоч. Он тебя томит, а ты им помыкай!

8. Но Каин зазвал Авеля, своего брата, в поле, напал там на него и убил.

9. — Где Авель? — спросил Господь у Каина. — Где твой брат?

— Не знаю, — ответил Каин. — Разве я сторож своему брату?

10. — Кровь твоего брата кричит Мне с земли, кто ты! — сказал Господь — и проклял Каина: — 11. Отныне сомкнут ты — за землю, которая разинулась, чтоб взять кровь твоего брата! Вот дело твоих рук! 12. Сколько ни возделывай землю — больше она не даст тебе ничего, и будешь мыкаться и скитаться по свету!

13. — Эта кара тяжела — мне не в мочь! — сказал Каин Господу. — 14. Ты гонишь меня с земли, и я буду, скрыт от Тебя, мыкаться и скитаться по свету! Пусть первый встречный убьёт меня! <...>

<...> Быт 5:28. Когда Ламеху было сто восемьдесят два года, у него родился сын. 29. Он стал звать его именем Ной — «утешение», — ибо сказал: «Он утешит нас в трудах и в муках наших рук на земле, которую сомкнул Господь». <...>

<...> Быт. 8:21. Вдохнув утешительный запах, Бог сказал Себе: «Никогда больше не накажу землю за человека, ибо зло — сызмала в помыслах его. Никогда больше не поражу всё живое. 22. Семя и колос, холод и зной, лето и зима, день и ночь будут на земле весь её век!»

В.А. Васько

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА ТОРЫ ШТЕЙНБЕРГА

Перевод Штейнберга издавался на рубеже XX века (первые две части были изданы в 1899 году)[1]. О.Н. Штейнберг — хорошо известный гебраист, автор еврейско-русского и русско-еврейско-немецкого словарей, «Полного курса еврейской грамматики», «Практических уроков древнееврейского языка», энциклопедии «Мишпат га-урим» (она же «Энциклопедия еврейского языка с пояснениями на русском и немецком языках»; переработанное издание под названием «Миллонха-Танах» — «Библейский словарь» — вышло в 1940 году). Популярностью среди современников Штейнберга пользовался сборник написанных им притч «Ор ла-иешарим» («Светоч праведным», 1861; вышел в 1871 году в переработанном виде под заглавием «Мишле Иехошуа» — «Притчи Иехошуа»). Кроме перевода Торы он опубликовал перевод книг Иисуса Навина, Судей, 2 Самуила и Исаии, также был автором ряда переводов еврейских поэтов: успехом пользовался его перевод на немецкий язык поэмы М.И. Лебенсона «Ширей бат Цион» («Песни дочери Сиона», 1859). «Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета» Штейнберга, изданный в Вильне в 1878 году, по сегодняшний день остаётся единственным русскоязычным пособием, содержащим практически полный объём ветхозаветной лексики.

О.Н. Штейнберг окончил Виленское раввинское училище и занял должность казённого раввина в Белостоке, а затем в самой Вильне. С 1864 года по день смерти — 11 марта 1908 года — он входил в Виленский цензурный комитет. Занимал пост инспектора единственного в Российской империи учительского еврейского института[2]. В своей служебной деятельности и в публицистических статьях, напечатанных в ряде еврейских периодических изданий[3], выходивших в России, Штейнберг проявил себя как верный последователь идей Хаскалы. Он настаивал на необходимости реформы еврейского образования и на введении в иешивах преподавания русского языка[4]. Но, возможно, правильнее было бы

---

[1] Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом О.Н. Штейнберга. Вильна, 1899.

[2] *Морозова О.В.* В тени собственного творения. (О.Н. Штейнберг и его этимологический словарь) // Relga № 9 [172] 30.06.2008: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=2203&level1=main&level2=articles

[3] *Штейнберг О.Н.* К еврейскому вопросу в России // Восход № 1–2. СПб., 1882.

[4] Штейнберг Иехошуа // КЕЭ. Т. 10, кол. 329–330.

говорить о стараниях Штейнберга как представителя власти наладить или сохранить контакты со сторонниками еврейского просвещения, привлечь их на сторону государства.

В предисловии к своему переводу Штейнберг обозначает цель своей работы: создание «точного, ясного и по возможности дословного» перевода, «насколько от этого не пострадают синтаксические законы языка, на который их переводят»[5]. Все необходимые пояснения он выносит в постишный комментарий: в русский — объяснение «предметов научной категории» (история, география, естествознание, археология, мифология и т. п.), а в еврейский — «объяснение прямого смысла (имеется в виду прямое значение слова или выражения — *В. В.*) встречающихся затруднительных слов и оборотов речи»[6]. Свои комментарии он часто аргументирует древними переводами (LXX, Вульгата, Самаритянский текст и пр.), объяснениями раввинистической литературы, а также результатами последних исследований археологии. Перевод предназначен для евреев.

К моменту создания этого перевода уже существуют опубликованные переводы не только Г.П. Павского, архимандрита Макария (хотя и выполненные с древнееврейского текста, тем не менее, практически не использовавшиеся в иудейской среде), синодальный, но и переводы, выполненные для евреев: 1) Тора, т. е. Закон, или Пятикнижие Моисеево. Буквальный перевод Л.И. Мандельштама. Берлин: тип. К. Шультце, 1862; 2) Библия. Ветхий завет. Библия: Тридцать одна книга Ветхого Завета. Лондон: тип. Гильберта и Ривингтона, 1874. Кроме того, в 1860 году в Лондоне был издан перевод В.И. Кельсиева, также выполненный с еврейского языка — Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета, переведенное с еврейского независимо от вставок в подлиннике и от его изменений, находящихся в греческом и славянском переводах. Ветхий Завет. Отдел первый, заключающий в себе Закон или Пятикнижие. Перевод Вадима. Лондон: Trubner Co, 1860.

Время создания перевода совпадает с проведением очередной попытки реформы по ассимиляции евреев в черте оседлости. Среди прочих мер было и введение обязательного изучения русского языка в иешивах. И в выборе учебного заведения, и в выборе карьерного пути Штейнберг оставался лояльным государственной политике относительно еврейства. Судя по всему, именно на государственного чиновника Штейнберга, служившего то по Министерству внутренних дел (казённый раввин, цензор), то по Министерству просвещения (инспектор раввинского учи-

[5] Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом О.Н. Штейнберга. Вильна: тип. Б. Ционсона, 1901. С. IV.

[6] Там же.

лища и учительского института), то по обоим ведомствам одновременно, была возложена основная задача русификации евреев как минимум Западного края. Это не могло не отразиться на переводе.

Перевод Штейнберга пытается занять место связующего звена между иудейской и православной традицией перевода. Прежде всего, это нашло отражение в передаче имен собственных. Еще при составлении этимологического словаря Штейнберг пишет в Предисловии, что «ономатика библейская, указываемая иными лексикографами, во многих частях ещё крайне сомнительна и разноречива, как основанная на личных предположениях и догадках». Он считает «совершенно бесплодным и весьма ненадёжным искусственно добиваться и допытываться основ для тёмных по своему коренному началу имён собственных» и обещает «истолковывать» лишь «те имена собственные, коих значение ясно и не лишено важности в лингвистическом или археологическом отношении»[7].

В вводной статье к своему переводу Штейнберг уточняет принцип передачи имен так: «Имена собственные переданы нами в форме, свойственной им в тексте еврейском, за исключением однако тех, которые уже слишком обжились в общем употреблении с формою, перешедшею к нам из давнишних переводов Библии по греческому толкованию Септуагинты»[8]. Остальные имена автор транслитерирует. Но в то же время имя первой женщины, Евы (которую можно смело отнести к выше обозначенным исключениям), было передано согласно еврейскому звучанию — *Хавва*.

Правила чтения, которых придерживался Штейнберг, при транслитерации максимально формализованы. Фонетические повторы — прием, широко распространенный в оригинальном тексте, — редко находит адекватное отражение в переводе. В основном имя собственное транслитерируется, а однокоренное слово, к которому восходит имя, просто переводится. При этом Штейнберг не пытается подобрать однокоренные слова для передачи фонетического повтора в переводе: например, в Быт 16:13 корень **ראה** («видеть») трижды употребляется в стихе: один раз при наречении имени (**רָאִי**֫ — «явление, вид»), два других — в глагольных формах при его объяснении (**רָאִיתִי**, **רֹאִי**). У Штейнберга использованы разные корни, что предполагает знакомство читателя с еврейским текстом.

---

[7] *Штейнберг О.Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. I. Еврейско-русский // Вильна, 1878. С. V.

[8] Пятикнижие Моисеево, с дословным русским переводом О.Н. Штейнберга. Вильна, 1901. С. V.

Особо стоит рассмотреть передачу слова אָדָם: с одной стороны — это результат творения, представитель вида — человек, с другой — конкретная личность — Адам. У Штейнберга Адам появляется только после убийства Авеля (Быт 4:25): *И познал Адам еще жену свою* (ср. Быт 4:1: *И познал человек Еву*. В переводе Штейнберга Быт 5:1 уровень абстракции выше (*родословие человека*), чем в синодальном переводе (*Вот родословие Адама*). Такое обобщение связано, прежде всего, с фразой בִּדְמוּת אֱלֹהִים — *по подобию Божию,* с которой начинается генеалогия: происхождение не столько Адама, сколько всего рода человеческого.

Имена собственные, связанные с непосредственным общением Бога и человека, включая случаи перемены или преобразования личных имен, у Штейнберга часто сопровождаются комментариями, поясняющими игру слов в еврейском языке, но комментарий не всегда отражает ее адекватно. Например, этимологию имени жены Авраама Штейнберг объясняет как Сарай (שָׂרַי) — от глагола שׂרה — *ссорливая* и Сарра (שָׂרָה) — от שׂרר — *княгиня* (в примечании к Быт 17:15). Тем не менее и Сарай, и Сарра являются, очевидно, двумя вариантами одного и того же имени[9] и имеют общую этимологию.

В выборе **лексических соответствий** переводчик стремился к сближению иудейской и православной культуры и поэтому старался использовать лексику, объединяющую православного читателя и иудея, — чтобы подчеркнуть существующую преемственность религиозного мировоззрения, связь между иудейским Танахом и Ветхим Заветом христиан. Так, Штейнберг сохраняет традиционные эквиваленты для библейских реалий: *ковчег, ангел, завет, агнец* и пр., привычный для русской традиции перевод имен Бога: *Господь Бог, Бог Всевышний, Бог Вседержитель* и пр.

Для передачи лексики, обозначающей национально-специфические реалии[10], связанные с общественной и религиозной жизнью, Штейнберг также старался найти языковые единицы, которые имели бы параллели в русской культуре. Иногда существовавшая параллель русской традиции настолько устаревала, что слово, ее обозначающее, перешло в разряд историзмов. Например, в Быт 34:12 Сихем говорит, что готов дать самые большие מֹהַר («выкуп за невесту») и מַתָּן («подарки при сватовстве»). Штейнберг переводит מֹהַר как *вено,* а מַתָּן — как *дары*. В случае, когда па-

[9] שׂרי // HALOT

[10] Под национально-специфическими реалиями мы понимаем безэквивалентную лексику, обозначающую «чисто местное явление, которому нет соответствия в быту и в понятиях другого народа». См.: *Федоров А.В.* Основы общей теории перевода. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2002. С. 199–215.

раллели обычая в культуре языка перевода нет, возможно, также целесообразен перифрастический перевод реалий[11]. Например, в Быт 38:8 глагол יבם обозначает обычай жениться на вдове брата, сохраняя родственную связь с ней. В русской культуре подобные традиции не были распространены. Объяснять значение этого глагола в тексте — значит прервать повествование. В переводах в качестве эквивалента подобрано словосочетание *женись на ней, как деверь* (Штейнберг), что в контексте сюжета понимается как некий обычай.

Некоторые действия ритуального характера особенно сложны для передачи. Перевод их, как правило, не проясняет ситуацию. Например, действие, сопровождающее клятву: שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי (Быт 24:2; 47:29). Если в Быт 24:2 за этой формулой следует продолжение (*И закляну я тебя...*), из которого ясен ритуальный смысл описанного действия, то в Быт 47:29 оно требует какого-то дополнительного комментария от автора (которого нет). Но благодаря переводу יָרֵךְ архаичным словом *стегно* (*положи руку под стегно мое*), которое за счет своей малоупотребительности в подобных контекстах, с одной стороны, делает фразу неясной, с другой — относясь к высокому стилю, создает соответствующий оттенок возвышенности речи и ее важности, описанное действие воспринимается как некий ритуал.

Стилистические оттенки выбранных эквивалентов являются иногда решающими для понимания читателем текста. Например, интерпретация Быт 47:31 неоднозначна. Израиль перед смертью призывает к себе Иосифа и просит похоронить его в земле Ханаанской. После того как Иосиф приносит клятву, говорится: וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה. Глагол חוה в аналогичной форме *Hištap'el* обычно переводится как *поклониться*, то есть «выразить почтение» (Быт 18:2; 19:1; 23:7, 12; 27:29; 33:3; 43:28; 48:12), при этом он используется и для обозначения некоего культового действа (Быт 24:26; 24:52) — *поклонился Господу*. Этот же эквивалент Штейнберг использует в переводе Быт 47:31: *И поклонился Израиль на изголовие постели*.

Устойчивые выражения еврейского текста в той или иной степени были калькированы. Наиболее употребительные фразеологизмы и сложные предлоги в еврейском языке связаны с частями тела. Например, предлоги с פָּנִים «лицо» (מִפְּנֵי, עַל־פְּנֵי и др.) Штейнберг чаще всего передает дословно, создавая нехарактерные для русского языка словосочетания: *пасть на лицо свое* (в значении «поклониться до земли» / «упасть на колени» — Быт 17:3, 17; 44:15), *пал на лицо отца своего* (в значении

[11] Там же. С. 207.

«склонился в отчаянии» — Быт 50:1), *поднялся с лица* («прервал горевание» в Быт 23:3), *сохранить семя на лицо / для лица всей земли* (лицо как поверхность — Быт 7:3).

При подборе эквивалентов к выражениям с עֵינַיִם (глаза), обозначающим симпатию или благосклонность, Штейнберг буквально передает конструкции древнееврейского языка. Например, в Быт 18:3: *было противно перед очами*. Иногда сохранение синтаксиса языка оригинала становится художественным приемом, служащим для архаизации фрагмента. Так, в Быт 13:14 שָׂא נָא עֵינֶיךָ мы видим пословный перевод: *подними глаза* (возможно, чтобы передать поэтичность восточного этикета и метафоричность речи), а в повествовании используется нейтральный глагол *посмотрел*.

Словосочетаниями со словом לֵב («сердце») переданы значения: «утолить голод» (וְסַעֲדוּ לִבְּכֶם — *подкрепить сердце* Быт 18:5), «испугаться» (וַיֵּצֵא לִבָּם — *обмерло сердце их*). Одно и то же выражение וַיִּגְנֹב אֶת־לֵב в Быт 31:20 Штейнберг переводит как *украл* (*Иаков украл сердце Лавана*), а в Быт 31:26 *облукавил* (*облукавил ты сердце мое*). Интерпретация калькированного выражения в 31:20, без знакомства с оригинальным текстом, неясна. И в примечании к данному стиху Штейнберг не приводит пояснения этого места, зато он обращает внимание читателя на определение *арамиец*, добавленное к имени Лавана: «Арамиец — эпитет этот прибавлен тут в смысле хитреца какими известны были Арамийцы издревле».

В целом лексика перевода Штейнберга выдержана стилистически: он последовательно использует архаизмы (*очи, дары, затворить, покрыть, вопрошать*), не использует вульгаризмов. В переводе Штейнберга разницы в выборе эквивалентов в зависимости от типа речи не наблюдается. Выбор лексем вне зависимости от типа речи происходит в диапазоне высокого стиля.

Говоря о **морфологических особенностях перевода,** можно отметить широкое использование Штейнбергом морфологических средств русского языка для интерпретации оригинала. Так, для форм pluralia tantum Штейнберг использует архаичную форму *небеса*, как стилистическое средство: в устойчивых выражениях (*до небес*) и фразах, требующих особой стилистической окраски — имя Бога (*Бог небес*), в остальных случаях употребляя немаркированную форму *небо*. Иногда авторская интерпретация не ясна: например, в Быт 31:30 и 31:32, в контексте, где говорится об идолах Лавана, форма אֱלֹהִים используется как показатель именно количества — *боги*. И можно допустить, что Лаван использует форму pluralis majestatis, говоря о своих богах (Быт 31:30), но вряд ли

Иаков относится к языческим богам с большим почтением, чем его тесть (Быт 31:32). Однако в переводе Штейнберга заглавное и строчное написания идут в обратном порядке: *...зачем украл ты богов моих? — У кого найдешь Богов твоих, тот да не живет!*

Способ образования множественного числа также может быть стилистическим средством. Например, в русском языке для существительного *сын* есть две формы множественного числа: поэтическая — *сыны* и немаркированная *сыновья*. Штейнберг использует форму *сыны* в диалогической речи (см. Быт 6:18; 19:12; 31:28) и поэтических фрагментах, а также относительно сыновей Иакова (12 колен Израиля).

При переводе глаголов Штейнберг часто старается передать не только их значение в данной породе, но и саму грамматическую форму, часто забывая, что «воспроизведение грамматических форм подлинника... не может служить целью перевода. Целью является передача мысли в ее целом, — мысли, выражению которой в оригинале могут соответствовать другие формальные средства»[12]. Иногда, пытаясь передать значение еврейской породы, переводчик только усложняет текст: לְהַחֲיוֹת (*Hif* от חיה в смысле сохранения жизни) в Быт 6:20 — *чтобы дать им жить* (Штейнберг). В переводах для субъектного имперсонала[13] обычно используются неопределенно-личные формы глагола (например, форма וַיֻּגַּד — Быт 22:2, 31:22, 38:24, 38:13, *Hof* от נגד). Штейнберг же эту форму переводит безличной конструкцией *сообщено было: сообщено было Фамари* (Быт 38:13); *сообщено было Иуде* (Быт 38:24) и пр. Такая конструкция не характерна для художественного текста, она не дает ничего нового для понимания, но осложняет восприятие фрагмента. Аналогичные формы с отрицанием לֹא не находят таких устойчивых грамматических эквивалентов. Глаголы אמר (говорить) и עשׂה(делать) с отрицанием в значении субъектного имперсонала чаще передаются безличными глаголами, и могут приобретать оттенок долженствования. Правда, сами конструкции с маркерами обязательности действия достаточно неуклюжи: לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ (Быт 32:29) — не *Иаков должно быть впредь имя твое;* וְכֵן לֹא יֵעָשֶׂה (Быт 34:7) — *так не должно быть поступлено* (аналогичная форма в Быт 29:26 переведена как *не делается*).

В плане **специфики типов речи** в переводе Штейнберга поэтические части полностью сливаются с остальным повествованием: *И сказал Лемех женам своим: Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Леме-*

[12] Там же. С. 234.

[13] *Коган Л.Е., Лёзов С.В.* Древнееврейский язык // Языки мира: Семитские языки. I. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М.: Academia, 2009. С. 340.

ховы! внимайте речи моей: мужа убил бы я за язву мне и отрока за рану мне. Если Каин отмщен будет всемеро, то Лемех — в семьдесят семь раз (Быт 4:23–24).

Прямая речь в переводе не заключается в кавычки, что довольно непривычно для текста на русском языке. Вместо пунктуационного выделения прямой речи Штейнберг переводит еврейскую форму, служащую для введения прямой речи в оригинале: וַיֹּאמֶר ... לֵאמֹר — *сказал... так; И сказал Бог Ною и сынам его так...* (Быт 9:8).

Реплики в переводе Штейнберга, несмотря на синтаксическую выделенность и даже экспрессию, в основном по стилю относятся к литературному, книжному языку, они не отражают особенностей разговорной речи, вообще не содержат лексических просторечий:

пусть не увижу я смерти ребенка (Быт 21:16aβ);

И она сказала: как порываешься ты на перерыв! и нарекли ему имя Фарес (Быт 38:29bα).

Диалогические реплики обычно достаточно лаконичны и синтаксически просты. В переводах элемент ситуативности, присущий диалогам, передан неполными синтаксическими конструкциями (опущение подлежащих и дополнений, понятных из контекста), актуализаторами речи (междометиями), обращениями:

— *позволь, войду к тебе.*

— *что дашь <u>ты мне,</u> если войдешь ко мне.*

— *пришлю козленка из стада.*

— *если дашь залог,* ***пока*** *пришлешь.*

— *какой* ***же*** *залог дать мне <u>тебе</u>?* (Быт 38:16–18)

Как правило, просьба представляет собой конструкцию с императивом и частицей נָא, которую Штейнберг передает частицей *же*. Часто в просьбах используются конструкции с הִנֵּה — они приводят аргументацию для убеждения адресата: описывают настоящее положение дел (Быт 13:8–10) или дополняют предположениями о будущем (Быт 12:11–13). Драматическое построение диалога в Быт 23:3–16 опирается именно на просьбы. Просьбы по своей структуре и языку ближе всего диалогу, и поэтому язык перевода просьб должен быть живым и убедительным. Штейнберг удачно передает логические связи в речи, но монологи-просьбы у него являются именно синтетической литературной формой, нехарактерной для живой речи: *я ведь знаю, что ты женщина красивая видом, и может быть, когда увидят тебя Египтяне и скажут: это его жена, то меня убьют, а тебя оставят в живых. Скажи же, что ты мне сестра, чтобы мне хорошо было ради тебя и чтобы душа моя жива была через тебя.*

При переводе повествования для Штейнберга характерно калькирование союзов. Именно это калькирование повествовательных *waw* относят к особенностям библейского стиля, уже в XIX веке глубоко проникшего в русскую литературу.

В переводе Штейнберга калькируется обычная для еврейского повествования конструкция с глаголом на первом месте. В русском языке последовательность сказуемое — подлежащее является инверсией, единственная функциональная роль которой в переводах — архаизация текста. В случаях, когда подлежащее в оригинале не выделено, переводчик использует личные местоимения, которые занимают место перед глаголом.

В повествовании (как в речи рассказчика, так и в монологах) וְהִנֵּה часто является художественным приемом, с помощью которого вводятся фрагменты зарисовок, запечатлевающие сюжетную картинку в статичном состоянии, — это своеобразный маркер репортажа. И в описании снов (Быт 41:5–6) Штейнберг очень точно использует настоящее время, характерное для данного типа речи в еврейском: *И заснул, и снилось опять ему: вот, семь колосьев всходят на одном стебле, тучных и хороших / И вот, семь колосьев, тощих и опаленных восточным ветром, вырастают позади их.*

Основываясь на результатах анализа, можно выделить характерные особенности перевода. Так, перевод Штейнберга попытался совместить в себе иудейскую и христианскую традицию. Для Штейнберга характерно сохранение нейтрально-торжественного стиля на протяжении всей книги: в его переводе отсутствуют просторечные выражения и вульгаризмы; диалоги и реплики переданы литературным языком, хотя синтаксически они ближе устной речи, чем основное повествование. Штейнберг не акцентирует внимание читателя на национальном своеобразии текста. Характерной чертой перевода можно назвать его литературную и стилистическую монотонность: в переводе нет выраженного деления на типы речи. Перевод Штейнберга, являясь довольно однородным с точки зрения стилистики, все же очень труден для восприятия. Во-первых, вследствие своего пунктуационного оформления, а во-вторых, из-за большого количества архаизмов.

И. Троицкий в статье, посвященной переводу Штейнберга, пишет: «перевод является далеко неизлишним и при существовании других вышеупомянутых переводов (имеются в виду переводы Л.О. Мандельштама, Вадима, Д.А. Хвольсона и синодальный перевод — *В. В.*), т. к. благодаря своей близости к еврейскому тексту, а также благодаря тому, что автор перевода во многих местах, видимо, находил-

ся под влиянием раввинистических взглядов, этот перевод дает возможность русскому читателю видеть такие детали, которые неясны из других переводов».[14]

Перевод Штейнберга пользовался достаточным авторитетом у религиозных евреев на территории СССР. Как отмечает Д. Конторер, «в застойные советские годы перевод Пятикнижия, выполненный Штейнбергом, был практически единственной религиозной книгой, продававшейся (в репринтном издании) Московской хоральной синагогой».[15]

---

[14] *Иван Троицкий* [Рец. на:] *Штейнберг О.Н.* Пятикнижие Моисеево с дословным русским переводом и комментариями – русским и еврейским, объясняющими текст, а также историю, географию и археологию библейской части мира // Христианское чтение. Т. III. СПб., 1902. С. 216—221.

[15] *Конторер Д.* История переводов Танаха // Вести (Израиль). 10 января 2002.

Т.В. Ткачева

РУФЬ. БИБЛЕЙСКАЯ ДРАМА

Книга Руфь — маленькая пастораль, идиллия — в еврейской Библии (Танах) относится к третьему разделу — Писаний (Кетувим) — и входит в число Мегиллот — свитков, предназначенных для синагогального чтения. А Септуагинта и Вульгата помещали её между Книгами Судий и Царств (евр. Самуила). В рукописной греко-славянской традиции книга входила в состав Восьмикнижия. Её место в каноне обусловлено первым стихом Пролога — «В те дни, когда судили судьи» — и последним стихом Эпилога, где приводится родословие (toledot) потомков Фареса вплоть до царя Давида. В эту генеалогию входит и Вооз, и его сын от Руфи — Овед (Obed). Руфь, таким образом, связана не только с последующими книгами (Самуила–Царей, а в LXX — Царств), но и с книгой Бытия, где Фарес входит в родословие его отца Иуды и подробно рассказана история Иуды и его невестки Фамари, родившей от него близнецов Фареса и Зара. Родословие связывает Руфь и с Новым Заветом, родословием Иисуса Христа (вернее, Иосифа-обручника) открывается Евангелие от Матфея, длинная череда предков Иисуса наряду с мужскими именами содержит и четыре женских, среди которых — Руфь.

Ставить вопрос о жанровой принадлежности Книги Руфь, видеть в ней **драматическое произведение** можно только условно. Диалог в книге преобладает над авторской речью. Диалогическая структура не является исключительной особенностью книги Руфь. Такую структуру имеет, например, Книга Иова, где автору принадлежат пролог, эпилог и ремарки, не говоря уже о том, что и в «Прологе на небесах» диалог тоже присутствует. Но стиль Книги Иова куда как более возвышен, её поэтическая природа более очевидна: плач главного героя, философские монологи его друзей и, наконец, торжественный псалом, восхваляющий мудрость и величие Творца, произнесённый от первого лица, — всё это вершины библейской поэзии.

Книга Руфь, на первый взгляд, не касается столь высоких материй: речь идет об устройстве судьбы вдов, оставшихся без потомства и покровительства. Тем не менее эта частная семейная история имеет продолжение, имеет значение для истории Израиля и Христианства. Кроме того, после трагического финала книги Судей, где мы видим крах института судейства, новый содом, братоубийственную войну, Руфь даёт читателю глоток свежего воздуха, даёт надежду, её герои добродетельны, и добродетель вознаграждается.

Практически во всех книгах Ветхого Завета присутствует поэзия, но в некоторых книгах она царит (Псалтирь, Песнь Песней, Плач Иеремии), в других господствует (Пророки), в третьи поэзия время от времени врывается. Таковы Судьи — с песнью Деборы, 1-я Самуила с песнью Анны. Не говоря уже о том, что все благословения и проклятия прозаических книг Библии тоже имеют поэтический, возвышенный (или, если угодно, промежуточный между поэзией и прозой) характер, а в книге Руфь, кстати, благословений несколько. Поэзия в прозаических книгах обычно принадлежит прямой речи персонажей (а не авторской речи). Книгу Руфь традиционно относят к прозаическим, но вот Эдвард Кемпбелл[1] видит в ней «поэзию, ставшую прозой» (или становящуюся, превращающуюся в прозу). Он считает, что письменной фиксации (900–750 гг. до н.э.) предшествовала долгая устная традиция, возможно, была мелодекламация и музыкальное сопровождение, декламатором могла выступать и женщина.

При отсутствии отчётливой ритмической организации и рифмы главным формообразующим элементом древнееврейской поэзии являются параллелизм и симметрия. Если мы видим в прозаическом тексте жёстко структурированные фрагменты, перед нами поэзия. Вот, к примеру, одно из первых поэтических высказываний книги Бытия, вложенное в уста Адама:

Вот кость от костей моих
И плоть от плоти моей.
Она будет называться женой,
Ибо от мужа взята она. (Быт 2:23)

(Здесь и далее перевод автора)

В книге Руфь и её интерпретациях если и выделяют поэтические фрагменты, то относят к их числу прежде всего клятву Руфи. Однако перевод Э. Кемпбелла поэтический по преимуществу (и предпринятый нами в данной работе — целиком поэтический). Параллелизм и симметрия присутствуют на всех уровнях книги: и в речах главных действующих лиц, и в авторской речи, и на уровне целой книги.

Если согласиться с Э. Кемпбеллом в том, что Руфь — это поэзия, переходящая в прозу, с неизбежностью встанет вопрос: что делает её прозой? Ответ прост: прозой её делают слова Рассказчика, вводящие прямую речь персонажей: «Сказала Наоми, свекровь её»; «сказал Вооз», «сказала Руфь» и т. д. Достаточно удалить эти конструкции, и мы получим драму

[1] *Campbell Edward F. Jr.* Ruth. A Tew Translation with Introduction, Notes and Commentary. (The Anchor Bible). N.Y., London, 1975. P. 22, 28.

в стихах, где кроме протагонистов (Наоми, Руфь, Вооз), займёт своё место Рассказчик, которому принадлежит фрейм — пролог и эпилог — начало и конец истории, а также ремарки по ходу «пьесы». Кроме главных действующих лиц присутствуют и второстепенные персонажи, которые произносят отдельные реплики: слуга Вооза и гоэль (безымянный родственник Элимелеха, отказавшийся взять Руфь в жены). И хоры: хор жителей Вифлеема, хор работников Вооза, хор старейшин Вифлеема, хор женщин. Наличие хора сближает Руфь с античной драмой.

Как уже было сказано выше, диалог в прозаических книгах Ветхого Завета может занимать большое место и играть важную роль, а поэтические книги могут целиком состоять из диалога (Песнь Песней), но только Руфь, компактная и совершенная по форме, представляется чистым образцом драмы, которую практически без всяких изменений можно ставить на сцене (или экранизировать).

В работе предпринята попытка нового переложения книги Руфь на русский язык. Наиболее адекватным для переложения поэтической драмы представляется белый стих, имеющий обширную традицию в русской драматургии[2].

В переводах многие особенности оригинала теряются — стираются. Надо сказать, что автор книги «скуп на слова». Одно и то же слово или образования от одного корня могут многократно повторяться. Приём повторения чрезвычайно важен для всех библейских книг, не только для поэтических. Например, «крыло» как метафора защиты, покровительства. «Крыло» Бога и «крыло» Вооза. Это одно из **ключевых** слов книги. Таким ключевым словом является и гоэль (мы сочли возможным позаимствовать его из древнееврейского). Гоэль — не просто родственник или свойственник, он родственник «ответственный», может быть, старший в роде-клане, покровитель оставшихся без попечения вдов и сирот; людей, попавших в долговую зависимость, в плен. Ключевым для книги является и неоднократно повторяемое противопоставление: *полный — пустой*.

Мы сделали попытку сохранить ключевые слова. В основе сюжета книги особые отношения, которые связывают Наоми и Руфь, свекровь и невестку (уникальные в мировой литературе). Выбор лексики, характеризующий их отношения: **прилепилась (dbq) — оставила отца и мать,** весьма специфичен и относится обычно к брачным отношениям: (Быт 2:24):

עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃

[2] Одним из примеров является драма-сказка А.Н. Островского «Снегурочка». Можно даже видеть в сказке Островского некое отражение сюжета Руфи, отражение с «обратным знаком»: молодая героиня, попадая в чуждую среду, гибнет.

Затем этот стих цитируется в Новом Завете у Мф 19:5:

...ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν;

Поэтому оставит человек своих отца и мать и прилепится к своей жене и будут плотью одной;

(и еще Мр 10:7, 8, 1 Кор 6:16, Ефес 5:31).

«*Только смерть разлучит нас*», — это последние слова из обета Руфи, данного Наоми. В данном случае Книга Руфь является источником формулы, вошедшей затем в брачный обряд.

Еще о трансформации формул. «Твой Бог — мой Бог, твой народ — мой народ» — слова из клятвы Руфи, соединяющие народ и Бога, являются трансформацией завета Бога с Авраамом, в чистом виде формула дважды повторяется у Иеремии 24:7 и 32:38.

וְהָיוּ־לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים

Они будут моим народом, и Я буду им Богом.

Структура книги:

A. Пролог. Дорога в Вифлеем.
B. Вифлеем.
C. Дом Наоми.
D. Поле Вооза.
E. Дом Наоми.
F. Гумно Вооза.
E' Дом Наоми.
D' Вифлеем. Площадь у городских ворот.
C' Дом Вооза (только в речи Рассказчика).
B' Вифлеем (спустя 9 месяцев).
A' Эпилог.

Структура симметрична. Мы видим почти полное повторение картин, но «D. Поле Вооза» соответствует также общественная сцена «D' Вифлеем. Площадь у городских ворот». Правда, «C' Дом Вооза» присутствует только в речи Рассказчика, но у Руфи и Наоми в последней главе нет речей, только действия, всё уже решено и сказано в 3-й главе — судьба решена.

Глава 1-я. ***A. Пролог.***

Рассказчик:

Во дни, когда судили судьи,
случился сильный голод на Земле.

Ушел тогда Элимилех
из Вифлеема,
из города, что в Иудее,
из Дома Хлеба удалился он,
чтоб чужестранцем жить
в Земле Моав.
И с ним ушла его жена Наоми
и двое сыновей.
Их имена Махлон и Хилион.
И вот семья из племени Иуды
ушла в Моав и поселилась там.
Элимелех скончался на чужбине.
А сыновья Махлон и Хилион
на девушках женились моавитских.
Моавитянок звали Руфь и Орфа.
Прошло лет десять,
и умерли Махлон и Хилион.
Тогда Наоми
и её невестки обе
решили возвратиться в Вифлеем.
Услышали они в земле Моав,
что *милостию* посетил Господь
народ свой
и что дал им хлеба.
И вот они пустились в путь
к земле Иуды.

Дорога в Вифлеем. Наоми, Орфа и Руфь.

Наоми, потерявшая на чужбине — на Поле Моав, — мужа и двух сыновей, решает вернуться домой в Вифлеем — Дом Хлеба. Три вдовы — свекровь и две её невестки — отправляются вместе. Вначале обе невестки полны решимости следовать за свекровью. Но Наоми рисует им печальную перспективу: она уже стара, она не сможет устроить их судьбу; даже если в эту ночь она вдруг паче чаяния окажется с мужчиной и родит сыновей, то ведь Орфа и Руфь не смогут ждать, пока её дети вырастут и достигнут брачного возраста — слишком долго.

Наоми:
Вернитесь каждая в дом матери своей.
Господь (Яхве) воздаст вам за добро,

что сделали вы умершим и мне.
И каждой в доме мужа своего
Он даст покой.

Орфа и Руфь:
Нет, мы с тобой вернёмся
к *народу твоему.*

Наоми:
Нет, дочери мои,
назад вернитесь.
Зачем со мною вам идти?
И разве есть
в моей утробе сыновья,
что вам могли бы стать мужьями?
Вернитесь, дочери мои,
идите.
Стара я стала,
чтобы быть с мужчиной.
И даже скажи я:
В эту ночь с мужчиной буду
и сыновей зачну,
вы будете ли разве ожидать,
покуда повзрослеют,
воздержитесь ли,
чтоб не быть с мужчиной?
Мне горше, дочери мои, чем вам.
Нашла рука Господня на меня.

Рассказчик:
Подняли вопль они,
заголосили.
И Орфа свою свекровь поцеловала,
А Руфь к своей свекрови *прилепилась.*

Орфа уходит, рыдая. У Орфы нет слов в этой сцене, кроме единственной реплики, которую они произносят дуэтом с Руфью.

Наоми (обращаясь к Руфи):
Гляди, твоя невестка

вернулася к народу своему,
к своим богам.
Вернись и ты вослед своей невестке.

Руфь прилепилась к свекрови, она произносит клятву.

Руфь:
Не принуждай меня тебя оставить,
вернуться, не идти тебе вослед.

Куда ты ни пойдешь, пойду и я.
И, где ты остановишься, останусь.
И твой народ — *отныне* мой народ,
твой Бог — мой Бог.

И там, где ты умрёшь, умру и я
и там погребена я буду.
Иначе пусть меня накажет Бог.
И только смерть нас разлучит с тобою.

Рассказчик:
Наоми поняла,
что твёрдо Руфь решила,
и прекратила речи.

Сцена вторая предельно кратка. Хор жительниц города удивлённо вопрошает: «И это Наоми?» А она кратко отвечает.
Интересно отметить замечательную параллель с Новым Заветом. Возвращение Наоми и Руфи в Вифлеем и вход Господень в Иерусалим (Мф 21:10) вызывают одну и ту же реакцию: весь город приходит в смятение и все спрашивают: «Кто это?»

Руфь 1:19
BHS: וַתֵּהֹם כָּל־הָעִיר
LXX: καὶ ἤχησεν πᾶσα ἡ πόλις
KJV: all the city was moved about them, and they said, Is this Naomi?

Ср. *Матф 21:10:* καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα τίς ἐστιν οὗτος;
KJV: all the city was moved, saying, Who is this?

В. Вифлеем. Женщины Вифлеема. Наоми.

Рассказчик:
И в Вифлеем вдвоём они пошли.
Когда они дошли до Вифлеема,
пришел в смятение весь город.

Женщины Вифлеема:
Это ли Наоми?

Наоми:
Зачем меня Приятною зовёте?
Я больше не Наоми.
Зовите меня Марой,
Мне нынче имя — Горечь.
Я полною ушла —
пустою возвратил меня Господь.
И горько огорчил меня Всевышний.

Рассказчик:
Итак, Наоми возвратилась в Вифлеем,
и с ней вернулась Руфь, её невестка.
Они вернулись из земли Моав
к началу жатвы ячменя.

Глава 2-я. ***С. Дом Наоми.*** Руфь и Наоми.

Рассказчик:
Был родственник
у мужа Наоми Элимелеха
по имени Вооз.
Он человек могущественный, знатный.

Руфь (Наоми):
Позволишь мне пойти
колосья собирать вослед жнецов
на поле,
где мне благоволит
его хозяин?

Наоми:
Пожалуй, дочь моя, пойди.

D. Поле Вооза. Работники, жницы (без речей), слуга Вооза (старший жнец), Руфь, Вооз.

Рассказчик:
И Руфь пошла колосья подбирать
вслед за жнецами.
Хозяином же поля был Вооз,
из племени Элимелеха.
Глядите! Вот сам Вооз идёт из Вифлеема.

Вооз (жнецам):
Б-г помощь!

Жнецы:
Благослови тебя Господь!

Вооз (старшему жнецу):
Чья это девушка?

Старший жнец:
Моавитянка Руфь.
Она с Наоми возвратилась
к нам из земли Моав.
Пришла и попросила позволенья
колосья за жнецами подбирать.
Работает без отдыха с утра.

Вооз (Руфи):
Послушай, дочь моя,
на поле на другое не ходи,
останься здесь,
колосья подбирай
за жницами моими.
Смотри, где жнут они,
за ними следуй.
Я слугам приказал,
чтобы никто не смел тебя обидеть.
Когда захочешь пить,

иди к кувшинам,
что слуги принесли,
и пей.

Рассказчик:
И Руфь пред ним склонилась до земли.

Руфь:
Как милость я у тебя нашла,
что ты меня, пришелицу, приветил?

Вооз:
Мне рассказали всё,
что сделала ты
для своей свекрови,
как после смерти мужа своего
оставила ты *мать* с *отцом*,
родную землю
и жить пришла к народу,
которого не знала прежде ты.
Да наградит Господь твои труды,
и пусть твоя награда будет полной
от Господа Израиля,
от Бога, к которому
пришла ты под *крыло*.

Руфь:
Нашла я милость у тебя,
мой господин,
меня ты успокоил,
сердечно
со своей служанкой говорил,
хоть я — не то,
не как одна из них,
твоих служанок.

Вооз:
В обеденное время
ты подходи сюда.
Ешь хлеб,

обмакивай свою лепёшку
в уксус.

Рассказчик:
И Руфь пошла,
и села рядом со жнецами,
и ела.
И жареных ей зёрен
дал Вооз.
Она наелась досыта,
ещё у ней осталось.
И вновь пошла
колосья подбирать.

Вооз (жнецам):
Пусть собирает
между скирдами,
не трогайте её.
И даже из снопов
выдёргивайте ей
колосья,
пусть подберёт.
А вы её не упрекайте.

Рассказчик:
И так она на поле подбирала
до вечера колосья.
И всё, что собрала, обмолотила.
И получилась ефа ячменя.
И Руфь взяла зерно
и в город двинулась.

Е. Дом Наоми. Наоми и Руфь.

Рассказчик:
Увидела её свекровь,
что принесла невестка.
Ещё дала ей Руфь
печёных зёрен,
что у неё остались от обеда.

Наоми:
Где ты сегодня собирала?
Где ты работала?
Благословен
приветивший тебя.

Руфь:
Имя человека,
с кем я работала сегодня,
Вооз.

Наоми:
Благословен Господь,
что не оставил милостью своей
живых и мёртвых!
Ведь этот человек нам близок,
он нам родня,
он из *гоэлей* наших.

Руфь:
Ещё он мне сказал:
Ты *прилепись*
к работникам моим,
пока они всю жатву
не закончат.

Наоми:
Как хорошо!
Ты, дочка, будешь в поле
с девицами Вооза
выходить.
Тогда другие
на поле на другом
тебя не тронут.

Рассказчик:
И *прилепилась* она
к девушкам Вооза,
колосья подбирала до тех пор,
покуда длилась жатва ячменя,
потом — пока не сжали и пшеницу.

Глава 3-я. ***Дом Наоми.*** Спустя время.

Наоми:
Послушай, дочь моя!
Уж я ли не ищу тебе покоя,
уж я ли не забочусь о тебе?
И не родня ли нам Вооз?
С его девицами на поле ты была.
Так вот. Сегодня вечером
зерно Вооз молотит на гумне.
Умойся, умастись и приоденься,
и на гумно ступай, но притаись,
пока он ест и пьёт,
чтобы никто тебя не увидал.
Когда же он ляжет спать,
ты место примечай его ночлега.
Потом иди, открой у ног его,
ложись и жди.
И сам тебе он скажет,
что делать дальше.

Руфь:
Я сделаю всё так,
как ты сказала.

F. Гумно Вооза. Вооз и Руфь.

Рассказчик:
И на гумно она пошла,
и сделала всё,
как свекровь велела.
Вооз поел и выпил
и, довольный, отправился он спать.
И лёг в амбаре,
где ссыпано зерно.
Пришла тихонько Руфь,
у ног его открыла
и улеглась.
И среди ночи
вздрогнул вдруг Вооз,
поворотился... Что же?

Вот женщина
у ног его лежит.

Вооз:
Ты *кто*?

Руфь:
Я Руфь — твоя раба.
Укрой рабу твою
своим *крылом*.
Ведь ты родня,
защитник, ты — *гоэль*.

Вооз:
Господь тебя благослови!
Ты, дочка, сделала благое дело,
и даже
последний твой поступок
лучше первых.
Ведь ты не погналась
за молодыми,
богатыми иль бедными,
людьми.
Итак, не бойся, дочка.
Всё, что ты просишь, сделаю тебе.
Ведь добрая молва идёт повсюду,
у всех ворот народа моего,
весь город знает
про доблести твои
и добродетель.
И правда то,
что я тебе родня.
Но есть один,
который даже ближе.
Ты здесь ночуй,
а утром мы решим:
захочет он тебе *гоэлем* быть
и взять тебя,
что ж, хорошо,
пусть так.

А не захочет,
вот тогда уж я
тебе *гоэлем* буду.
Б-г свидетель!
Приляг, спи до утра.

Рассказчик:
И Руфь легла у ног Вооза
спать до утра.
Но встала до рассвета,
пока темно
и не узнать друг друга.

Вооз (про себя):
Пусть никто не знает,
что эта женщина была здесь
на гумне.

(Руфи)
Давай сюда свою накидку,
да подержи её. Вот этак.

Рассказчик:
И он шесть мер отмерил ячменя,
отсыпал ей и на спину взвалил,
а Руфь с поклажей
в город возвратилась,
к своей свекрови.

Е'. Дом Наоми. Наоми и Руфь.

Наоми:
Кто ты, дочка?

Рассказчик:
И Руфь ей рассказала
обо всём, что сделал ей Вооз.

Руфь:
Вот эти
шесть полных мер ячменных

дал он мне, сказав,
чтобы к своей свекрови
не *возвращалась* я *пустой*.

Наоми:
Ты, дочка, подожди,
увидишь, чем дело кончится.
Ведь этот человек
не успокоится, пока не кончит дело
сегодня же.

D'. Городские ворота. Вооз, «гоэль», старейшины, жители Вифлеема.

В четвёртой главе у Руфи и Наоми нет речей.

Рассказчик:
Пошёл Вооз к воротам городским
и сел. Глядите! Вот родственник,
о ком он говорил, проходит мимо.

Вооз:
Эй, друг! Пойди сюда, присядь.

Рассказчик:
Он подошёл и сел.
Вооз же пригласил еще
из городских старейшин десятерых.

Вооз (старейшинам):
Садитесь, господа.

(гоэлю)
Наш покойный брат Элимелех имел надел земли.
Теперь его вдова Наоми,
что возвратилась из земли Моав,
надел свой продаёт.
Я и решил тебе сказать
пред горожанами,
пред старшими народа,
коль хочешь, — выкупи.
Коль нет, — скажи мне,

я выкуплю, черёд мой
за тобой.
А кроме нас с тобой
гоэлей нету.

Гоэль:
Я выкупаю.

Вооз:
В тот день,
когда ты купишь поле у Наоми,
тебе придётся взять с ним вместе
и Руфь, жену покойного Махлона,
дабы восстановить
в потомстве его имя.

Гоэль:
Я не могу принять. Иначе я имение своё
могу опасности подвергнуть.
Права гоэля уступлю тебе.
Ты выкупай.
Принять я не могу.

Рассказчик:
Был в оны дни в Израиле обычай
о передаче прав гоэля:
для подтвержденья своего отказа
снимал с ноги сандалью человек
и отдавал другому.
И это было в Израиле свидетельством.

Гоэль:
Купи себе (снимает с ноги сандалию)

Вооз (старейшинам и народу):
Вы все свидетели,
что я купил сегодня у Наоми
всё, что имели
Элимелех, Махлон и Хилион.
Еще и Руфь — моавитянку,
вдову покойного Махлона,

беру себе женой,
дабы его в потомстве имя
восстановить,
чтоб не отрезан был умерший
от братии, от места своего.
Вы все свидетели сегодня.

Старейшины и народ:
Пусть сделает Господь
жену, что в дом твой входит,
похожей на Рахиль и Лию,
обеих, дом Израиля создавших.
Да будешь во Ефрате ты могуч,
а имя твоё славно в Вифлееме.
И пусть твой дом
как дом Фареса будет,
которого Иуде родила
Фамарь.
Пусть это совершится чрез потомство,
что даст тебе Господь
от этой молодой жены.

(***С'. Дом Воза***)

Рассказчик:
Итак: Вооз взял Руфь,
она ему женою стала.
Он к ней вошёл,
и сделал так Господь,
что зачала и родила она
Воозу сына.

В' Вифлеем. Женщины Вифлеема. Наоми.

Женщины Вифлеема (Наоми):
Благословен Господь,
тебя Он не оставил
без гоэля, чьё имя
отныне в Вифлееме прослывёт.

Он жизнь вернёт твоей душе,
кормилец будет старости твоей.
Ведь родила его
твоя сноха,
она тебя так любит,
как семеро не могут сыновей.

Рассказчик:
Взяла дитя Наоми,
к своей груди прижала
и стала его лелеять.

Женщины Вифлеема:
Родился у Наоми сын!
Пусть назовут его Оведом.

A'. Эпилог

Рассказчик:
Овед — отец Иессея,
отца Давида.

Вот родословие Фареса:
Фарес родил Хецрона.
Хецрон родил Рама.
Рам родил Аминадава.
Аминадав родил Нашона.
Нашон родил Салмона.
Салмон родил Вооза.
Вооз родил Оведа.
Овед родил Иессея.
Иессей родил Давида.

Анонимный гоэль опасался за своё собственное наследие. Вероятно, у него были жена и дети. Действительно, его гипотетический ребёнок от Руфи должен был бы считаться сыном и наследником Махлона, тогда он бы и получил во владение поле Наоми. Таким образом, заботясь о своём собственном имени-наследии, он его утратил. История его имени не сохранила. В этом красноречивом умолчании авторское отношение к его поступку.

Что же Вооз? Богатый и знатный человек не опасается за свое наследие? А может быть, он тоже (как Наоми и Руфь) вдов и бездетен? А ведь он уже немолод. И для него встреча с Руфью, возникшая симпатия к ней — судьбоносны. Он поступил благородно, он готов восстановить в потомстве имя своего родственника Махлона. Но Овед, цари Давид и Соломон становятся потомками именно Вооза. Добродетель вознаграждается. Имя его славно в Вифлееме.

Почему восхваляются добродетели Руфи? Она последовала за свекровью, не только повинуясь голосу чувства, т. е. не только потому, что любила свою свекровь, а из чувства долга — нельзя оставлять без помощи одинокую вдову. Таким образом, происходит борьба двух благородств: Наоми (как старшая) хочет устроить жизнь своих невесток, а поскольку она не может из-за отсутствия сыновей выдать их замуж, она просит их вернуться под родительский кров. В 1-м раунде побеждает Руфь: она произнесла клятву, Наоми не может больше ей противоречить. Во 2-м раунде побеждает Наоми: она-таки нашла способ выдать Руфь замуж. И этот брак — не просто брак по расчету. Симпатия, возникшая между Руфью и Воозом во время уборки ячменя, — взаимна. Но ни Руфь, ни Вооз самостоятельно, без экстравагантного плана Наоми, не смогли бы соединить свои судьбы, — помешала бы природная скромность.

В конечном итоге побеждают Любовь, Добродетель, История и Промысел: у Наоми теперь есть гоэль, который станет ей защитником в старости, у Руфи есть муж, сын и няня-свекровь; у Вооза есть сын и наследник, а у Израиля будет царь Давид.

Вот как велики далеко идущие последствия одной частной женской инициативы!

В.А. Аликин

ВЛИЯНИЕ ИУДЕЙСКОЙ СУББОТЫ НА ВЫБОР ДНЯ ПРОВЕДЕНИЯ СОБРАНИЙ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Введение

Первые христиане начали проводить совместные собрания не позднее первой половины первого века нашей эры или двадцати лет после смерти Иисуса Христа.[1] По своей форме собрания первых христиан представляли собой совместные трапезы, аналогичные банкетам религиозных коллегий и клубов в греко-римском мире, которые проводились с определенной периодичностью. Располагая источниками о собраниях первых христиан, мы определенно можем сказать, по каким дням они проходили во втором веке и в последующие столетия. Однако и сегодня продолжается полемика относительно дня проведения христианских собраний в первом веке, что во многом связано с тем, с какого момента иудеи вели отсчет началу субботы, а также, каким образом проходило празднование иудеями субботнего дня.[2] Если принять ту точку зрения, что первые христиане собирались в первый день недели, то не вполне понятно, почему для этих собраний был выбран именно он.

В данной статье мы рассмотрим вопрос о том, каким образом празднование первыми иудео-христианами субботы оказало влияние на выбор ими первого дня недели, воскресенья, для своих совместных собраний. В первой части статьи описывается единая традиция проведения христианских собраний в воскресенье в первом и втором веках. Во второй части мы предложим ответ на вопрос о причине выбора именно воскресенья в качестве дня проведения христианских собраний, а также о том, каким образом на это оказала влияние иудейская суббота.

1. Единая традиция проведения христианских собраний в воскресенье в первом и втором веках

С социологической точки зрения собрания первых христиан можно сравнить с периодическими собраниями эллинистических коллегий и клубов, сущность которых заключалась в проведении пиров. Насколь-

---

1 *Llewelyn S.R.* The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament // Novum Testamentum № 43 (2001). P. 205—223.

2 *de Jonge H.J.* Zondag en sabbat. Over het ontstaan van de christelijke zondag. Leiden: Universiteit Leiden, 2006.

ко возможен предварительный вывод о дне проведения христианских собраний, то на основании дошедших до нас источников можно констатировать, что во второй половине первого века христиане собирались в воскресенье вечером. Существует несколько причин для того, чтобы утверждать, что подобная практика имеет корни в иудео-христианской среде в сороковых и тридцатых годах первого века. В Римской империи в первом веке воскресенье, или первый день недели, было рабочим днем.[3] Для христиан единственным отличием воскресенья от любого другого дня было то, что в этот день они собирались для проведения совместного ужина, за которым следовало социальное общение. Участники собрания рассматривали его как радостное событие и с большим желанием ожидали совместную трапезу.[4] В результате воскресенье, хотя и обычный рабочий день, стал для них особенным днем. Автор *Послания Варнавы* пишет: «Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых, и после того, как явился [верующим], вознесся на небо».[5]

К нашему удивлению, в текстах Нового Завета практически ничего не говорится о том, по каким дням первые христиане проводили свои собрания. В 1-м послании Коринфянам апостол Павел не упоминает о том, в какой день проходила вечеря Господня в Коринфской церкви. Однако отдавая указания о сборе пожертвований для бедных в Иерусалимской церкви, Павел советует откладывать деньги дома в первый день недели.[6] Самым вероятным объяснением этого упоминания первого дня является то, что этот день был уже важным для слушателей послания. И если этот день был важным для них как христиан, то, вероятно, потому, что это был день, в который они собирались для совместного ужина и общения в присутствии Господа.

Автор книги Деяний святых Апостолов сообщает о собрании христиан в Троаде в первый день недели: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи».[7]

---

[3] Согласно Кодексу Юстиниана, кн. 3, гл. 12, 3, воскресенье было узаконено императором Константином в качестве выходного дня в марте 321 года н.э.

[4] Основанием для радости была вера христиан во второе пришествие Иисуса Христа и понимание вечери Господней как эсхатологического банкета; см.: *du Toit A.B.* Der Aspect der Freude im urchristlichen Abendmahl. Winterthur: Keller, 1965. S. 116–118.

[5] Послание Варнавы 15.9.

[6] 1 Кор 16:2: «В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние, чтобы не делать сборов, когда я приду».

[7] Деян 20:7: Εν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον, ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου.

Довольно часто выражение «в первый день недели» понималось и понимается как указание на субботний вечер. Так как считается, что римляне определяли начало и окончание дня от восхода до заката или до восхода следующего дня, а иудеи от заката до заката, то автор книги Деяний, будучи знакомым с обеими практиками, использовал их в своем произведении. Это, однако, является маловероятным.[8] В Евангелии от Луки, в отличие от Евангелия от Марка, говорится, что ученики собрались в воскресенье вечером для проведения совместного ужина.[9] Лука, вероятно, отмечает это потому, что он был знаком с христианской традицией хлебопреломления и социального общения в воскресенье вечером. Евангелист Иоанн также повествует о собрании учеников в течение двух последующих воскресений после смерти Иисуса,[10] что наиболее вероятно отражает церковную практику воскресных собраний во время написания четвертого Евангелия.[11]

В связи с этим особое значение придавалось употреблению Лукой выражения τῇ ἐπαύριον (на следующий день) в Деяниях 20:7. Эта фраза понималась некоторыми исследователями как указание на то, что «первый день недели» в этом стихе означает субботу.[12] Ибо если τῇ ἐπαύριον понимается в прямом смысле слова «на следующее утро», то новый *день* не начался в тот момент, когда Павел покинул Троаду. Тогда Лука мог считать вечер, в который проходило собрание христиан, как принадлежащий следующему дню и поэтому обозначил его как «первый день недели». В таком случае собрание в Троаде должно было начаться в субботу вечером. Однако не существует особых причин предполагать, что Лука понимал выражение τῇ ἐπαύριον в буквальном смысле «следующее утро»; он использует эту фразу не менее десяти раз в книге Деяний, и ни в одном из этих случаев нет необходимости понимать ее как «на следую-

---

[8] Для более детального обсуждения этого отрывка см., *inter alios, Rordorf W.A.* Der Sonntag. Zürich: Zwingli, 1962. S. 198–199; *Klinghardt M.* Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. S. 328; *Barrett C.K.* The Acts of the Apostles, v. 2. London and New York: T & T Clark, 1998. P. 951–952; *Llewelyn S.R.* The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament. P. 205–223.

[9] Лк 24:33—43.

[10] Ин 20:19, 26.

[11] *de Jonge M.* Johannes: een praktische bijbelverklaring. Kampen: Kok, 1996. P. 242.

[12] См., например, The New English Bible. New Testament. Oxford and Cambridge: OUP and CUP, 1961: «в субботу вечером»; Bonnes nouvelles aujourd'hui. Le Nouveau Testament traduit en français courant. Paris: Alliance Biblique Universelle / Société biblique française, 1972: «в субботу вечером». В существующих переводах книги Деяний на русский язык фраза Εν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων переведена либо как «в воскресенье», либо как «в первый день недели». Исключением является перевод Церкви адвентистов седьмого дня под редакцией М.П. Кулакова: «в субботу вечером».

щее утро». Лука использует ее с очевидным, естественным и общепринятым значением «на следующий день».[13] Вульгата переводит все десять употреблений выражения τῇ ἐπαύριον в Деяниях с помощью фразы, означающей «на следующий день»,[14] и никогда со значением «на следующее утро». Все это, вероятнее всего, указывает на то, что для Луки день начинался с восходом солнца и заканчивался с закатом (при этом ночь являлась разграничительным элементом между днями).[15]

Согласно исследованию Иоханнеса Тромпа, посвященному изучению того, как иудеи вели отсчет начала и окончания дня в первом веке нашей эры, время распределялось на три категории: прошлое, настоящее и будущее, и более конкретно — вчера, сегодня и завтра.[16] Темное время суток считалось временем отдыха и не считалось днем. После заката люди зажигали лампы и ужинали. После ужина они общались и отдыхали. Для большинства людей в античности было бы весьма необычным сказать, что наступил новый день после окончания текущего. Сперва наступала ночь и время сна. (Древний мир не знал 24-часовой экономики. Это сегодня мы можем продлить наш день на сколько угодно, включив свет.) На основании многочисленных иудейских источников эллинистического периода И. Тромп показал, что в данный период иудеи, в связи с приближающейся субботой, желали сохранять вечер в пятницу свободным от работы, однако они не считали вечер пятницы частью наступившей субботы. Субботний день начинался с восходом солнца и заканчивался закатом.

Повсеместно в Новом Завете последующий день рассматривается как начинающийся следующим утром. Если что-либо необходимо было срочно сделать, то это делалось с раннего утра, а не в темные часы предыдущего дня.[17] Евангелист Марк сообщает: «И как уже настал вечер, — потому что была пятница, то есть *день* перед субботою». Суббота была у иудеев днем отдыха, и предписанный отдых повлиял на предыдущий день, пятницу (παρασκευή), который стал называться днем приготовления. В этот день иудеям необходимо было приготовить два ужина и обед,

[13] См., например, Деяния 10:9: «на другой день в полдень».

[14] Postera die (10:9; 14:20; 22:30; 23:22); altera die (10:24; 25:6; 25:23); sequenti die (10:23); in crastinum (20:7); alia die (21:8).

[15] См., например, Лк 6:12—13; 22:7. Лк 23:54 не противоречит этому; ἐπιφώσκειν здесь означает «приближаться», а не «восходить»; см. *Tromp J.* Night and Day. A propos Acts 20:7 // Jesus, Paul and Early Christianity / Ed. by R. Buitenwerf, H.W. Hollander, J. Tromp. Leiden: Brill, 2008. P. 363—375, особенно 370—371, сноска 28.

[16] *Tromp J.* Night and Day. A propos Acts 20:7 // Jesus, Paul and Early Christianity. P. 363—375.

[17] Мф 28:1: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб».

что делало этот день важным, однако нет никаких оснований полагать, что суббота, а также любой другой день начинались с закатом. Таким образом, можно прийти к заключению, что собрание, в котором Павел принял участие в Троаде в первый день недели, проходило, согласно автору Деяний, в воскресенье вечером.[18]

Автор Апокалипсиса говорит о том, что он получил свое откровение в «день Господень».[19] Это выражение понималось богословами поразному, но самым вероятным истолкованием является то, что оно указывает на воскресный день.[20] В таком случае воскресенье получило особое христианское наименование в результате того, что в этот день христиане проводили свои собрания. Обозначение воскресенья в качестве дня Господня (κυριακή) было использовано христианскими авторами во втором веке,[21] это же обозначение воскресенья сохранилось в греческом языке до сегодняшнего дня.

В начале второго века Плиний Младший в письме императору Траяну написал, что христиане собирались вместе для проведения общей трапезы в установленный день (*stato die*), но не указал в какой.[22] Вероятнее всего, этим днем было воскресенье, так как до Плиния нет никаких свидетельств о том, что христиане собирались в какой-либо другой день недели. Игнатий Антиохийский, написавший свои послания в то же время и практически там же, что и Плиний, говорит: «Итак, если жившие в древнем порядке дел [т. е. Иудеи] приближались к новому упованию и уже не субботствовали, но жили жизнью воскресенья».[23] В *Послании Варнавы* говорится, что христиане соби-

[18] *Tromp J.* Night and Day. A propos Acts 20:7. P. 373. Согласно И.А. Левинской, Лука, автор книги Деяний, считал начало дня от восхода солнца, и поэтому собрание в Троаде имело место в воскресенье вечером; *Левинская И.А.* Деяния апостолов. Главы 9–28. Историко-филологический комментарий. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. С. 412—414.

[19] Отк 1:10: «Я был в духе в день воскресный (Господень)...».

[20] *Llewelyn S.R.* The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament. P. 220—222.

[21] Дидахе 14.1; Игнатий Антиохийский, Магнезийцам 9.1; Послание апостолов 18; Евангелие от Петра 35, 50; Дионисий Коринфский, Послание Римлянам в: Евсевий Кесарийский, Церк. ист. 4.23.9; Климент Александрийский, Извлечения из Феодота 63.1; Строматы 5.106.2; Евсевий, Церк. ист. 3.27. Латинские авторы просто использовали латинский эквивалент κυριακή, dies dominicus, см., например, Тертуллиан, Об идолопоклонстве 14.7; О венце 3.4; ср. О посте 15.2.

[22] Плиний Младший, Посл. 10.96.7. В первом и втором веках собрания христиан проходили по воскресеньям вечером. В начале второго века, как это видно у Плиния, параллельно вечернему собранию возникло утреннее собрание. Это собрание постепенно распространилось на все дни недели.

[23] Игнатий Антиохийский, Магнезийцам 9.1. Ричард Бокхэм справедливо отмечает, что, вероятнее всего, Игнатий дает указание на воскресенье как на день, в который хри-

раются «в восьмой день», то есть в воскресенье.[24] Автор *Дидахе* сообщает, что христиане собирались для хлебопреломления и благодарения в «день Господень».[25] Автор *Евангелия от Петра* заменил выражение «в первый день недели» в повествованиях о воскресении Иисуса на выражение τῇ κυριακή. По-видимому, он сделал это потому, что в его время κυριακή, уже стало общепризнанным христианским термином для обозначения воскресенья.[26] В середине второго века Иустин ясно говорит о том, что еженедельное христианское собрание проходит по воскресеньям.[27] Во второй половине второго века епископ Коринфской церкви Дионисий пишет Римскому епископу Сотеру: «Сегодня — день Господень, который мы свято соблюдаем».[28] Согласно Евсевию Кесарийскому, эбиониты во втором веке также проводили собрания в память о воскресении Христовом в «день Господень».[29]

Как следует из представленных источников, имеется достаточное количество указаний на воскресенье как день проведения христианских собраний: у Дионисия Коринфского (170 г. н.э.), Иустина Мученика (150 г. н.э.), в *Евангелии от Петра* (130 г.), *Дидахе* (120 г. н.э.), у Игнатия Антиохийского (110 г. н.э.), в книге Откровения (примерно 110 г. н.э.)[30], Евангелии от Иоанна (примерно 90 г. н.э.), книге Деяний Апостолов (примерно 85 г. н.э.) и Евангелии от Луки (примерно 80 г. н.э.). Более того, существует независимое свидетельство относительно значимости у христиан первого дня недели в 1 Коринфянам 16:2 (55 н.э.). Представленные источники, указывающие на воскресенье как на день христианского собрания, отражают независимо друг от друга одну общую традицию. Эта традиция является настолько распространенной и постоянной,

---

стиане проводили свои собрания. См. *Bauckham R.J.* The Lord's Day // From Sabbath to Lord's Day / Ed. by D. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 1982. P. 228—229.

[24] Послание Варнавы 15.9: «Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых, и после того, как явился [верующим], вознесся на небо».

[25] Дидахе 14.1: «В день Господень собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедовав прежде грехи ваши, дабы чиста была ваша жертва».

[26] Евангелие от Петра 35, 50.

[27] Иустин, 1 Апология 67.3.

[28] Евсевий, Церк. ист. 4.23.11.

[29] Евсевий, Церк. ист. 3.27.5.

[30] Исследователи предлагают различные даты написания книги Откровения: последние годы правления Нерона (63—67 гг.), год четырех императоров (68—69 гг.), время правления императора Домициана (81—96 гг.) и правление императора Траяна (98—117 гг.). Автор данной статьи придерживается последней датировки, следуя *de Jonge H.J.* The Function of Religious Polemics: The Case of the Revelation of John versus the Imperial Cult // Religious Polemics in Context / Ed. by T.L. Hettema, A. van der Kooij. Assen: Van Gorcum, 2004. P. 276—290.

что ее возникновение можно наилучшим образом объяснить практикой одной раннехристианской общины. Вероятнее всего, это была практика христианской общины в Иерусалиме в сороковых и тридцатых годах первого века нашей эры.[31]

2. Выбор дня для богослужения в ранней церкви

Во второй части данной статьи мы попытаемся ответить на вопрос, почему христиане выбрали воскресенье в качестве дня проведения своих собраний. Таким образом, мы можем узнать, почему выходным днем для нас является воскресенье, а не вторник или четверг.

В XX веке исследователи предлагали различные ответы на данный вопрос. Некоторые объяснения пытаются обосновать выбор воскресенья, ссылаясь на важность культа солнца в некоторых языческих или иудейских кругах. Однако в начале нашей эры языческие группы, поклоняющиеся солнцу, не проводили свои ритуалы в воскресный день. Также ни в культе Митры,[32] ни в общине, представленной в Кумранских свитках, воскресенье не стало особенным днем для поклонения солнцу. Следовательно, христианское воскресенье не может являться адаптацией языческих или иудейских практик поклонения солнцу.

Самым распространенным объяснением выбора воскресного дня для христианских собраний является то, что первый день недели является днем воскресения Иисуса Христа. Однако это объяснение является довольно поздним. Впервые мы встречаем его у Игнатия Антиохийского. До начала второго века воскресение Христа в первый день недели не упоминается в качестве причины для христианских собраний в воскресенье.[33]

---

[31] Еженедельная периодичность проведения банкетов имеет аналогии в греко-римском мире. Авл Геллий (125–180), Аттические ночи 7.13.2—3; 15.2.3, говорит, что афинский философ Кальвиний Тавр проводил банкеты со своими учениками hebdomadibus lunae; то есть «в каждый седьмой день луны» (*Lewis and Short,* A Latin Dictionary, s.v. hebdomas), «в начале каждой недели» (Loeb Classical Library. V. 212, Aulus Gellius, Attic Nights, Books XIV–XX / Tr. John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1952. P. 63) или «каждый седьмой день лунного цикла» (*Glare P.G.W.* Oxford Latin Dictionary, 1973, s.v. hebdomas), что означает «еженедельно». Собрания состояли из ужина (cena) и последующего пира (convivium), во время которого проходили философские дискуссии.

[32] *Rordorf W.A.* Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif // Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques. Paris: Beauchesne, 1986, P. 38.

[33] Игнатий Антиохийский, Магнезийцам 9.1–2; Послание Варнавы 15.9; Иустин, 1 Апология 67.7.

Несомненно, евангелист Марк[34] и другие евангелия датируют воскресение Иисуса первым днем недели. Но сказать, что «Иисус воскрес в первый день недели» не является тем же самым, что сказать: «Первый день каждой недели является днем воскресения Иисуса». Первое выражение является историческим высказыванием, а последнее — литургическим. Чтобы прийти от одного к другому, требуется время. Более того, в течение первого века христианские собрания проходили в воскресенье вечером, а не рано утром, что является временем воскресения Иисуса Христа в евангелиях. Наиболее вероятно, что евангелист Марк датировал воскресение Иисуса первым днем недели потому, что этот день уже был днем христианских собраний, чем то, что первый день недели был выбран в качестве дня собраний вследствие воскресения Иисуса. Причина, по которой первое кажется более вероятным, заключается в том, что свидетельства существования воскресенья в качестве дня христианских собраний являются более ранними (общая независимая традиция отмечена в 1 Кор 16, Деян 20 и Откр 1), чем связь воскресения Иисуса с проведением христианских собраний в первый день недели (впервые упомянуто у Игнатия Антиохийского).[35]

Другое объяснение связывает воскресенье с первым днем творения в книге Бытия 1:3–5. Примерно в 150 году Иустин Мученик пишет, что христиане празднуют воскресенье, потому что это первый день творения, в который Бог превратил тьму в свет и сотворил материю: «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменив мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых».[36] Однако это объяснение является довольно поздним, и поэтому трудно предположить, что христиане выбрали первый день недели для своих собраний по этой причине.

Существует также теория, что первоначально христиане собирались в субботу вечером, а не в воскресенье вечером.[37] Согласно этой

---

[34] Мк 16:1–2: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый [день] недели, приходят ко гробу, при восходе солнца».

[35] К такому же заключению пришел Рудольф Бультман: *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 4te Auflage, 1958. S. 316.

[36] Иустин, 1 Апология 67.7. Другие свидетельства в пользу подобной точки зрения см. в *de Jonge H.J.* Zondag en schepping. De zondag als hernieuwing van de schepping en als nieuwe schepping in de vroegchristelijke traditie // Eredienstvaardig 24, № 5 (2008). P. 6—11.

[37] *Riesenfeld H.* The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity // The Gospel Tradition, essays by H. Riesenfeld. Philadelphia: Fortress Press, 1970. P. 111—138.

точке зрения, христиане собирались на свой ужин в воскресенье после захода солнца, после завершения иудейской субботы. Подобный ужин продолжался в течение всей ночи с субботы на воскресенье. Только во втором веке христианское собрание было перенесено на воскресное утро в память о воскресении Христа. Эта теория является наименее вероятной, потому что трудно поверить, что христиане бодрствовали еженедельно всю ночь с субботы на воскресенье. Особенно эта теория не учитывает свидетельства того, что христиане собирались на ужин в воскресенье вечером[38] и позднее, во втором веке, начали собираться в воскресенье утром.[39] Главный аргумент в пользу этой теории основывается на особой интерпретации Деяний 20:7,[40] фрагмента, который при естественном прочтении указывает на собрание, проводимое в воскресенье вечером.

Еще одна теория рассматривает христианские собрания по воскресеньям как продолжение встреч воскресшего Господа со своими учениками. Вилли Рордорф утверждает, что преломление хлеба в раннехристианской общине было продолжением встреч учеников с воскресшим Иисусом вечером в день Его воскресения.[41] Однако необходимо отметить, что ни один христианский источник не говорит об этом определенно. Более того, встречи за ужином воскресшего Иисуса с учениками в воскресенье вечером упоминаются только у Луки и Иоанна, а не у Павла и Марка. Повествования Луки и Иоанна, вероятно, более зависят от христианской традиции собраний по воскресеньям, чем от более ранней традиции ужина Иисуса с учениками в день воскресения.

В общем, ни одна из теорий, которые используются для объяснения выбора воскресенья для проведения общих собраний в ранней церкви, не дает удовлетворительного объяснения по данному вопросу. Для ответа на него полезно рассмотреть традицию празднования иудеями субботы в первом веке.

Всем известно, что иудеи соблюдали субботу, седьмой день недели, в качестве дня отдыха. Шестой день недели, παρασκευή (т. е. день приготовления), уделялся приготовлению пищи на следующий день. В суб-

[38] Дидахе 9–10, 14.1; эбиониты, согласно Евсевию, Церк. ист. 3.27; Иустин, 1 Апология 67. Эти распространенные свидетельства указывают на общую традицию в первом веке нашей эры. Главы в 1 Кор 11–14 вместе с 16:2 могут быть свидетельством этой традиции в первом веке.

[39] Плиний Младший, Послания 10.96; Тертуллиан, О венце 3.

[40] Деян 20:7: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи». См. первую часть данной статьи.

[41] *Rordorf W.A.* Der Sonntag... S. 238.

боту утром иудеи собирались в синагогах для чтения Закона и его толкования, а вечером праздновали субботний ужин дома в кругу семьи и друзей. Подобная практика упоминается в иудейских, языческих и христианских источниках. Автор *Книги Юбилеев* (100 год до н.э.) говорит, что суббота была днем, назначенным Богом для того, чтобы есть, пить и веселиться.[42] В первом веке Филон Александрийский отмечает, что терапевты, собиравшиеся в субботу днем на общее собрание, проводили вечер за праздничным столом в частных домах.[43]

Римский сатирик Персий (34–62 года н.э.) пишет об иудейском семейном ужине в субботу вечером,[44] и около 100 года н.э. историк Плутарх отмечает, что иудеи соблюдают субботу, приглашая друг друга на пир.[45] Под «субботой» Плутарх может подразумевать только субботу, а не пятницу. Несмотря на несовпадающие показания источников, не существует свидетельств, что в первом веке нашей эры иудеи имели праздничный ужин в пятницу.[46]

Что касается христианских авторов, то прислуживание тещи Петра в Мк 1:31[47] относится к ужину в субботу вечером после того, как Иисус учил в синагоге в субботний день (ст. 21).[48] Вечерний ужин в доме Ла-

---

[42] Книга Юбилеев 50.9–10: «Вы не должны делать никакого дела в субботу, которого вы не приготовили себе в шестой день, чтобы есть, и пить, и покоиться, и соблюдать субботу от всякого дела в этот день, и прославлять Господа Бога вашего, Который дал ее вам в праздник. И днем святым, и днем святого царства для всего Израиля должен быть этот день в вашей жизни непрестанно. Ибо велика честь, которой Господь удостоил Израиля, чтобы они ели, и пили, и насыщались в этот праздничный день, и отдыхали от всякого дела, которое относится к человеческим делам, кроме воскурения фимиама и принесения даров и жертв пред Господом в субботы».

[43] Филон, О созерцательной жизни 30; 36–37; 73.

[44] Персий 5.182–184: «at cum Herodis uenere dies unctaque fenestra dispositae pinguem nebulam uomuere lucernae portantes uiolas rubrumque amplexa catinum cauda natat thynni, tumet alba fidelia uino, labra moues tacitus recutitaque sabbata palles». Для Персия «sabbata» может означать только «празднование субботы» в субботу, а не в пятницу.

[45] Плутарх, Застольные беседы 4.6.672a: αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν ὅταν σάββατα τελῶσι μάλιστα μὲν πίνειν καί οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους.

[46] Возможно, в первые века нашей эры ужин, проводимый иудеями в пятницу, также получил важное значение и впоследствии получил особое название cena pura в иудейской диаспоре. См. *Horbury W.* Cena Pura and Lord's Supper // Herodian Judaism and New Testament Study / Ed. by William Horbury. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. P. 113–121.

[47] Мк 1:31: «Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им».

[48] «Служение, вероятнее всего, осуществлялось во время *субботнего* ужина». *Swete H.B.* The Gospel according to St. Mark. London: McMillan, 1909. P. 24; «Она служила им, т.е. за столом. Марк желает показать, что исцеление было быстрым и полным», *Nineham D.E.* The Gospel of St. Mark. Harmondsworth: Penguin Books, 1973. P. 81; «Горячка оставила ее, и для доказательства этого говорится, что она подала на стол Иисусу и ученикам (точный смысл διακονεῖν, можно сравнить Мк 1:13)», *Lührmann D.* Das Markusevangelium.

заря в Иоанна 12:1–2, несомненно, проходит в субботу.[49] В конце второго века Тертуллиан отмечает, что иудеи посвящают субботу отдыху и пиршеству;[50] он использует выражение *dies Saturni,* которое означает, что эти пиры проходили в субботу, а не в пятницу. Чуть позже Тертуллиана, автор *Наставлений апостольских* (примерно 230 г. н.э.) сообщает, что иудеи приготавливали субботний ужин «в предыдущий день».[51] Это может означать только то, что приготовление пищи имело место в пятницу, а ужин проходил в субботу.

Теперь становится ясно, почему иудео-христиане, желавшие праздновать общий ужин в своей христианской общине, не выбрали для этого субботний день. Субботний вечер уже был занят семейным ужином, в котором они продолжали принимать участие будучи иудеями. Следовательно, иудео-христианам необходимо было выбрать другой вечер для своих собраний. Для этого они выбрали ближайшую возможность — воскресенье вечером, после работы, поскольку, как известно, воскресенье становится выходным днем только в 321 г., благодаря императору Константину. Первые христиане стали проводить свои собрания как можно скорее после субботнего ужина. Они, вероятно, сделали это потому, что считали вечерю Господню более значимой, чем иудейский семейный ужин. Во время вечери Господней первые христиане переживали новую идентичность через свои взаимоотношения со Христом. На собраниях их объединяла общая вера и они предвкушали наступление идеального будущего в Царстве Божьем. Для первых христиан собрание и ужин их новой общины превосходили иудейский семейный ужин по значимости и ценности. Чтобы акцентировать это, их ужин должен был проходить как можно скорее после иудейского ужина. Так как для иудеохристиан воскресный ужин превосходил по значимости субботний ужин и, в своем роде, соперничал с ним, то для проведения своего ужина христиане выбрали ближайший вечер после субботы, то есть воскресенье.

Tübingen: Mohr (Siebeck), 1987. S. 52; «Она прислуживала им за столом», так *Hooker M.D.* The Gospel according to St. Mark. London: Black, 1991. P. 70. Значение διακονεῖν «прислуживать за столом» см. в: Лк 10:40; 17:8; 22:26–27; Деян 6:2.

[49] Ин 12:1–2: «За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежавших с Ним». Следующий за ужином день — вербное воскресенье (Ин 12:12–19).

[50] Тертуллиан, Апология 16.11. Эта же идея находится в сочинении Тертуллиана К язычникам 1.13.4.

[51] Наставления апостольские 5.20.

Примечательно, что первые христиане постоянно сравнивали свой воскресный ужин с иудейской субботой и в результате считали воскресенье днем, превосходящим субботу. Игнатий Антиохийский отмечал, что для христиан лучше праздновать воскресенье, чем субботу.[52] Автор *Послания Варнавы* называет воскресенье «восьмым днем».[53] Это наименование намекает на превосходство воскресенья над седьмым днем, или субботой.[54] Христианский автор, переписавший иудейскую молитву на субботний день, чтобы изменить ее в христианскую молитву на воскресный день, сохранившуюся в *Апостольских постановлениях,* прямо говорит, что воскресенье превосходит по важности субботу.[55] Эти свидетельства явно указывают на то, что христиане считали ужин своей общины улучшенным вариантом субботнего ужина. Подобная оценка, вероятно, побудила их выбрать воскресенье в качестве дня для проведения своего собрания.

Из всего вышесказанного становится очевидным, что у первых христиан церемония проведения воскресных собраний возникла как феномен независимый от иудейских церемоний в субботу и параллельный им. Христианское собрание в первый день недели не было продолжением иудейского собрания в субботу. Оно не развилось из иудейского синагогального собрания, которое не включало в себя ужин, тогда как ключевым событием христианского собрания был именно ужин. Также христианское собрание в воскресенье не было продолжением иудейского субботнего ужина, который был в сущности семейным ужином, тогда как вечеря Господня первых христиан была собранием религиозной общины. Христианское собрание в воскресенье вечером было новой инициативой, возникшей независимо от иудейского субботнего ужина, от которого оно унаследовало еженедельный цикл. Известно, что некоторые иудео-христиане принимали участие в обоих ужинах: в субботу и в воскресенье.[56]

Заключение

Еженедельные собрания христиан в первом веке возникли и развивались по аналогии с пирами эллинистических, как языческих, так и иудейских, коллегий во всем греко-римском мире. Христианские собрания проходили в воскресенье вечером и состояли из ужина и социально-

[52] Игнатий, Магнез. 9.1.
[53] Послание Варнавы 15.9.
[54] *Rordorf*. Der Sonntag... S. 271–280.
[55] Апостольские постановления 7.36.6: «Над всем этим имеет преимущество воскресенье».
[56] Евсевий, Церк. ист. 3.27.

го общения. Эта практика восходит к самым первым христианским общинам в Палестине в тридцатых и сороковых годах первого века. Выбор воскресенья для проведения собраний можно объяснить существованием субботнего семейного ужина иудеев. Первые иудео-христиане продолжали принимать участие в субботнем ужине в кругу семьи и друзей, что побудило их выбрать другой вечер для своего ужина. Они выбрали следующий за субботой день, потому что считали свой ужин более важным, чем иудейский семейный ужин в субботу. Таким образом, христианское воскресенье возникло как дополнение, а не как продолжение субботы.

Е.А. Стрельникова

ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТА КНИГИ ТОВИТА В СИНАЙСКОМ КОДЕКСЕ

В процессе работы над переводом текста Синайского кодекса на русский язык, выполняемой в рамках международного проекта Codex Sinaiticus, нами были замечены отдельные несоответствия текста книги Товита, представленного в Синайском кодексе, с имеющимися переводами этой книги на русский язык, в частности, с синодальным переводом Библии. Рассмотрению таких несоответствий будет посвящена данная статья.

Сначала следует сказать о самой книге и ее месте в истории иудео-христианской религиозной литературы. Книга Товита является поздним иудейским произведением, которое может быть названо «девтероканоническим», поскольку оно входило не в Палестинский канон, а в Александрийский. То, что евреи рассеяния принимали эту книгу как каноническую, подтверждается включением ее в состав Септуагинты. Безусловно, для палестинских евреев эта книга тоже была священной, о чем свидетельствуют переводы на арамейский язык.

У протестантов это произведение считается апокрифом, в то время как на Карфагенском соборе 397 г., а также на Тридентском соборе 1545–1563 гг. оно было провозглашено канонической книгой. В православии эта книга, согласно постановлению Карфагенского собора, включается в канон, о чем, собственно, говорит то, что ее текст входит в синодальную Библию.[1]

Большинство ученых согласны в том, что книга была написана во втором веке до н.э., поскольку в ней уделялось особое внимание такой добродетели, как раздача милостыни. Однако ни точное время, ни конкретное место ее создания определить не удается. События истории разворачиваются в VIII в до н.э. и, поскольку изложение в книге ведется от первого лица, в традиции считается, что и написана она была в это время.[2]

Названа книга по имени центрального героя Товита (Τωβειτ/Τωβειθ — по-гречески и טובי — в одной из поздних еврейских рукописей). История, излагаемая в книге, повествуется от первого лица, то есть от лица Товита, израильтянина из колена Неффалимова. Она представляет со-

[1] Catholic Encyclopedia. New York, 1912, V. 14. P. 150.
[2] Jewish Encyclopedia. New York, 1906, V. 12. P. 171–172.

бой рассказ о жизни праведника, о том, как он и его близкие, благодаря терпению и преданности Богу Израилеву, переносят многочисленные горести и обретают счастье и благоденствие.[3]

Текст дошел в греческом, латинском, сирийском и иудео-арамейском вариантах. Фрагменты ранних арамейского и еврейского текстов книги, найденные в Кумране, относятся к I веку н.э. Греческих версий четыре: одна из них (ее называют версией AB) представлена в Ватиканском (IV в.) и Александрийском (V в.) кодексах, другая — в Синайском кодексе, третью дают 44, 106 и 107 кодексы Холмса и Парсонса, а четвертую — текст, опубликованный в 8-м томе издания «Оксиринхские папирусы» (*Oxyrhyneus Papyri*) Гренфеллом и Хантом (1911).[4]

Существуют две латинских редакции: одна, старолатинская, в основном согласна с версией Синайского кодекса, перевод же Вульгаты, сделанный блаженным Иеронимом с арамейского текста (еврейский текст к тому времени был уже утрачен), хотя и сходен по существу с синайской версией, дает много расхождений.[5]

Сирийский текст, как правило, следует за ватиканской греческой версией, хотя представляет литературно более обработанный текст. Арамейский же текст, опубликованный Адольфом Нойбауэром, по большей части является представителем синайской редакции, но сам по себе он поздний, потому едва ли может считаться непосредственным потомком того арамейского текста, который был источником для Иеронима.[6]

Более или менее полные версии на еврейском языке относятся к позднему времени и не считаются авторитетными. В еврейской рукописи XIII в. HL (Hebrew Londinii) содержится часть текста книги Товита, переведенной, как считается, с источника, близкого к тому арамейскому, которым пользовался Иероним. HG (Hebrew Gasteri) — ныне утраченная рукопись, в которой текст книги Товита был согласен с арамейским текстом Нойбауэра.[7]

Наиболее ранними источниками текста Товита считаются две главенствующие греческие редакции (AB и Синайского кодекса), впрочем, латинские и сирийские версии также вносят свой вклад в исследование истории текста книги. Самая краткая из греческих версий — ватиканская (если не считать 4-ю главу), стиль ее довольно грубый и изобилует неточ-

[3] Ibid.
[4] Catholic Encyclopedia. V. 14. P. 150.
[5] Ibid.
[6] Ibid.
[7] Ibid.

ностями. В рукописи встречается много ошибок писцового характера. Однако такими исследователями, как Нёльдеке и Грумм, эта версия оценивалась выше, чем текст Синайского кодекса. Нестле, Эвальд и Харис же склонялись к тому, что это скорее конспект, краткое изложение сюжета, нежели самостоятельный перевод полного оригинального текста.[8]

Греческие кодексы 44, 106 и 107 обычно дают идентичные с Ватиканским и Александрийским кодексами чтения, в остальном же выглядят как попытка улучшить оригинальную версию. Есть в них и чтения, более близкие к сирийской и синайской греческой версиям, нежели к АВ.[9]

Вторая глава книги Товита достаточно оригинально представлена в Оксиринхском папирусе. Текст расходится со всеми известными редакциями произведения.[10]

Синайская версия очень пространная и неорганизованная, хотя часто дает более предпочтительные чтения.Тексты Ватиканского и Синайского кодексов, вероятно, опираются на один и тот же источник, который в Ватиканской версии был искажен, а в Синайской — расширен. Впрочем, вопрос общего источника этих кодексов довольно сложен, и однозначных ответов на него пока нет.[11]

Проблему представляет и установление оригинального языка книги. Формы личных имен, как и выражения вроде «χάριν καὶ μορφήν» (חן וחסד) говорят в пользу еврейского оригинала, так же, например, как и представленный в книге благочестивый образ жизни. С другой стороны, нужно отметить, что никакого указания на существование еврейского текста в ранний период не было, иначе Иероним, без сомнения, знал бы об этом. Формы Αθηρ (Ασουρ) и Αθουρειας (Ασουρειας) из Синайского кодекса, в свою очередь, указывают на арамейский источник. Однако превосходный греческий стиль Синайской версии, согласно некоторым теориям, свидетельствует о греческом оригинале. Собственно говоря, количество разнообразных и расходящихся редакций книги Товита показывает, как сложно было бы восстановить оригинальный текст и с какой легкостью текстуальные искажения могут вплетаться в структуру произведения, становясь неотделимыми от исходной идеи.[12]

Перейдем непосредственно к рассмотрению несоответствий между синайской версией и версией АВ, которой пользовались создатели сино-

[8] Ibid.
[9] Ibid.
[10] Ibid.
[11] Ibid.
[12] Jewish Encyclopedia. V. 12. P. 171–172.

дального перевода. Как правило, первая версия представляет более расширенный вариант текста. Часто эти добавления не несут в себе большой смысловой нагрузки; так, характерным можно назвать случай с третьим стихом второй главы, где версия AB дает καὶ ἐλθὼν εἶπεν πάτερ εἷς ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν ἐστραγγαλωμένος ἔρριπται ἐν τῇ ἀγορᾷ (И пришел он и сказал: «Отец *мой,* один из племени нашего, удавленный, брошен на площади»), а Синайский кодекс καὶ ἐπορεύθη Τωβιας ζητῆσαί τινα πτωχὸν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ ἐπιστρέψας λέγει πάτερ καὶ εἶπα αὐτῷ ἰδοὺ ἐγώ παιδίον καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν πάτερ ἰδοὺ εἷς ἐκ τοῦ ἔθνους ἡμῶν πεφόνευται καὶ ἔρριπται ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ αὐτόθι νῦν ἐστραγγάληται («И отправился Товия искать какого-нибудь бедного из братьев наших и, вернувшись, говорит: Отец! И сказал он ему: Вот я, дитя! И, отвечая, он сказал: Отец, вот, один из народа нашего убит и брошен на площади и тут же удавлен»).

Случаем ошибки писца, видимо, при диктовке можно считать восьмой стих шестой главы, где в AB представлено καὶ εἶπεν αὐτῷ ἡ καρδία καὶ τὸ ἧπαρ **ἐάν τινα** ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν ταῦτα δεῖ καπνίσαι ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ὀχληθῇ (Он отвечал: Если кого мучит демон или злой дух, то сердцем и печенью должно курить пред *таким* мужчиною или женщиною, и более уже не будет мучиться), а в Синайском кодексе καὶ εἶπεν αὐτῷ ἡ καρδία καὶ τὸ ἧπαρ τοῦ ἰχθύος κάπνισον ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός ᾧ **ἀπάντημα** δαιμονίου ἢ πνεύματος πονηροῦ καὶ φεύξεται ἀπ᾽ αὐτοῦ πᾶν **ἀπάντημα** καὶ οὐ μὴ μείνωσιν μετ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα (И он отвечал ему: Сердце и печень рыбьи воскуривают перед мужчиною или женщиною, у которых встречи с демоном или духом злым, и они избавляются от всяких встреч с ним, и не остаются при нем никогда более). Судя по всему, писец перепутал слова ἐάν τινα «кого-нибудь» и ἀπάντημα «встреча»; такая ошибка могла возникнуть во время диктовки.

В конце первой главы и в начале второй мы видим в Синайском кодексе интересные уточнения, которые помогают приурочить каждое из описываемых событий к времени правления того или иного царя: 2:22 τότε ἠξίωσεν Αχιχαρος περὶ ἐμοῦ καὶ κατῆλθον εἰς τὴν Νινευη Αχιχαρος γὰρ ἦν ὁ ἀρχιοινοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστῆς ἐπὶ Σενναχηριμ βασιλέως Ἀσσυρίων καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονος ἐκ δευτέρας ἦν δὲ ἐξάδελφός μου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας μου (И ходатайствовал Ахиахар за меня, и я возвратился в Ниневию. Ахиахар же был и виночерпий и хранитель перстня, и домоправитель и казначей при Сеннахириме, царе Ассирийском; и Сахердан поставил его вторым по себе; он был брат мой и из родства моего), 2:1 καὶ ἐπὶ Σαχερδονος βασιλέως κατῆλθον εἰς τὸν οἶκόν μου καὶ ἀπεδόθη μοι ἡ γυνή μου Αννα καὶ Τωβιας ὁ υἱός μου καὶ ἐν τῇ πεντηκοστῇ τῇ ἑορτῇ

ἡμῶν ἥ ἐστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων ἐγενήθη μοι ἄριστον καλόν καὶ ἀνέπεσα τοῦ ἀριστῆσαι (Когда при Сахердане-царе я возвратился в дом свой, и отданы мне были Анна, жена моя, и Товия, сын мой, в праздник пятидесятницы, в святую седмицу седмиц, приготовлен у меня был хороший обед, и я возлег есть).

Подобное пространное добавление мы видим и в конце книги (14:15), когда вместо короткого стиха καὶ ἤκουσεν πρὶν ἢ ἀποθανεῖν αὐτὸν τὴν ἀπώλειαν Νινευη ἣν ᾐχμαλώτισεν Ναβουχοδονοσορ καὶ Ασυηρος ἐχάρη πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ἐπὶ Νινευη (Но прежде нежели умер, он слышал о погибели Ниневии, которую пленил Навуходоносор и Асуир, и возрадовался пред смертью о Ниневии) в Синайском кодексе дается καὶ εἶδεν καὶ ἤκουσεν πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν αὐτὸν τὴν ἀπώλειαν Νινευη καὶ εἶδεν τὴν αἰχμαλωσίαν αὐτῆς ἀγομένην εἰς Μηδίαν ἣν ᾐχμαλώτισεν Αχιαχαρος ὁ βασιλεὺς τῆς Μηδίας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν ἐν πᾶσιν οἷς ἐποίησεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Νινευη καὶ Αθουριας ἐχάρη πρὶν τοῦ ἀποθανεῖν ἐπὶ Νινευη καὶ εὐλόγησεν κύριον τὸν θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αμην (И видел он и слышал, прежде нежели умер он, о погибели Ниневии. И видел пленение ее, как была уведенной в Мидию. Пленил ее Ахиахар, царь Мидии. И благословил он Бога во всем, что сотворил он над сынами Ниневии. И Афурия прежде возрадовался перед смертью о Ниневии и благословил Господа Бога во веки веков. Аминь). Несколькими стихами ранее (14:10), в рассказе о воздаянии царю за зло, причиненное Ахиахару, царь, называемый в версии АВ Аманом, в Синайском кодексе именуется Надавом, а в 4-м стихе этой же главы в Синайском кодексе говорится, что падение Ниневии предсказывал пророк Наум, в то время как в версии АВ речь идет о пророке Ионе.

Интересно также то, что большинство чисел, представленных в книге, в рассматриваемых нами версиях отличаются и Синайский кодекс всегда дает меньшие цифры, нежели версия АВ; например, согласно версии АВ, Товия прожил 127 лет, согласно же Синайскому кодексу — только 117. Таких случаев много, касаются они не только продолжительности жизни персонажей, но и промежутков времени, в течение которых происходило то или иное событие. Еще одно разночтение, которое кажется нам достойным отдельного упоминания, было обнаружено в 4-м стихе 11-й главы, где в версии АВ дается λαβὲ δὲ παρὰ χεῖρα τὴν χολὴν τοῦ ἰχθύος καὶ ἐπορεύθησαν καὶ συνῆλθεν ὁ κύων ὄπισθεν αὐτῶν (А ты возьми в руку и желчь рыбью. И пошли; за ними побежала и собака), а в Синайском кодексе καὶ ἐπορεύθησαν ἀμφότεροι κοινῶς καὶ εἶπεν αὐτῷ λαβὲ μετὰ χεῖρας τὴν χολήν καὶ συνῆλθεν αὐτοῖς ὁ κς ἐκ τῶν ὀπίσω αὐτοῦ καὶ υἱου αυτης (И пошли оба вместе, и сказал он ему: возьми в руку желчь. И сопро-

вождал их Господь, был позади него и сына ее (!)). Возможно, слово κύριος («Господь») на месте κύων («собака») в Синайском кодексе появилось из-за ошибки писца (так называемые ошибки диктанта), однако для того, чтобы утверждать это, пока нет достаточных оснований, и не исключена вероятность более серьезной причины появления этого слова в тексте.

Кроме того, нами было замечено, что лексеме ψυχή («душа») версии AB соответствует греческое καρδία («сердце») Синайского кодекса (см., например, 6:19).

В докладе рассмотрены только те разночтения, которые показались нам наиболее яркими или репрезентативными. По нашему мнению, эта тема, безусловно, требует более глубоких и длительных исследований.

А.В. Немировская

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО ФРАГМЕНТА АПОКРИФА КНИГИ БЫТИЯ ИЗ 1-й КУМРАНСКОЙ ПЕЩЕРЫ (1Q apGen XXII, 30–32)

«Апокриф книги Бытия» (1Q apGen), названный так первыми издателями памятника (editio princeps[1]), — наиболее протяженный из обнаруженных в пещерах Кумрана текстов на арамейском языке и одна из первых кумранских находок 1947 года[2]. Последняя (внутренняя) из сохранившихся, XXII колонка свитка содержит почти дословный перевод библейского фрагмента Быт 14:13–15:4. При этом арамейский текст несколько пространнее, чем оригинал, и представляет собой весьма характерный пример таргумической техники, заключающейся в совмещении перевода с толкованием, ср.: Быт. 15:1b *'al tīrå 'abråm 'ånokī mågen låk śəkårkå harbe mə'od* «...не бойся, Аврам, — Я щит тебе: награда твоя очень велика» и 1Q apGen XXII (30) *k'n 'l tdḥl 'nh 'mk w'hwh lk* (31)*'d wtqp w'nh mgn 'lyk w'**sprk** lk ltqyp br' mnk 'trk wnksyk* (32)*yśgwn lḥd'*[3]. «(30)теперь (же) не бойся, — Я с тобой и буду тебе (31)помощью и силой, и Я защитник тебе (букв. «защищающий тебя») и **когорта твоя,** тебе для (т. е. против) сильного извне. Богатство твое и имущество твое (32)очень увеличатся»[4].

Этому фрагменту Апокрифа посвящено немало публикаций и комментариев, прежде всего, из-за графического слова ***'sprk,*** получивше-

---

1 *Avigad N., Yadin Y.* A Genesis Apocryphon. A scroll from the wilderness of Judaea. Jerusalem, 1956. В этой первоначальной публикации были изданы только пять колонок (II, XIX–XXII), сохранившихся в хорошем состоянии; 20 лет спустя они же были переизданы с целым рядом исправлений и дополнений к первоначальной транскрипции: *Jongeling B., Labuschagne C., v.d. Woude A.S.* Aramaic texts from Qumran. With translations and annotations. Leiden, 1976.

2 Тексты Кумрана. Выпуск второй / Введ., перев. с др.-евр. и арам. и комм. А.А. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб., 1996. С. 332—347; *Fitzmyer J.* Genesis Apocryphon // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. by L.H. Schiffman, J.C. VanderKam. Oxford, 2000. P. 302—304.

3 *Beyer K.* Die Aramäischen Texte vom Toten Meer. Göttingen, 1984. S. 185: «(30)…Und jetzt *fürchte dich nicht!* (31)Hilfe und Kraft sein; und *ich beschütze dich* und werde einen (jeden?) Gewalttätigen von dir abwehren. Ohne dein Zutun werden dein Reichtum und dein Besitz (32)(weiter) *sehr zunehmen*». Также см. The Dead Sea Scrolls: Study edition. V. 1. / Ed. by F.G. Martínez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden, 1997. P. 48; The Dead Sea Scrolls Electronic Library. Texts and Images. 3rd ed. / Ed. by E. Tov. Leiden, 2005.

4 Мой перевод, предлагаемый на основании приводимых в этой статье доводов.

го всевозможные грамматические, лексические и графические интерпретации. В editio princeps: «I... will protect thee», вслед за которым Дж. Фицмайер рассматривает его как глагольную форму[5]. М.М. Елизарова дает обзор предложенных в свое время интерпретаций[6], среди которых и попытка рассматривать *'sprk* в качестве глагольной формы каузатива (*Saf*)[7] от корня PRK, и рассмотрение его в качестве существительного, заимствованного из греческого (< σφαῖρα «сфера, нимб») или из персидского (< spar/sipar/ispar — «большой четырехугольный щит»)[8]. К. Байер даже возводит ***'sprk*** к аккадскому *šapruku*[9], что уже совсем маловероятно. Некоторые исследователи, допуская ошибку переписчика, предлагали исправить[10] срединное *p: 'sbrk*[11] или *'skrk* «Я вознагражу тебя»[12]. В этой же статье М.М. Елизарова наглядно показала, что древние переводы Библии не переводят евр. någen «щит» в Быт 15:1b дословно, но передают смысл, фактически разъясняя метафору щита. Септуагинта: ἐγὼ ὑπερασπίζω σου (отыменный глагол от ἀσπίς «щит») «Я заслоняю тебя щитом»[13]; Вульгата: ego protector tuus sum «Я защитником твоим буду»; Таргум Он-

[5] *Fitzmyer J.* The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary // Biblica et Orientalia, 18A. Rome, 1966; 2nd rev. ed., 1971. P. 162—163.

[6] *Елизарова М.М.* Об одном неясном месте в «Апокрифе книги Бытия» (1Q Gen.Ap. XXII, 31) // Палестинский сборник 26 (89). Л., 1978. С. 133—135. Подготовленные М.М. Елизаровой (1938—1978) перевод Апокрифа кн. Бытия на русский язык и комментарии были опубликованы через много лет после ее ранней кончины в кн.: Тексты Кумрана. Выпуск второй. С. 332—383; развернутое примечание к строке 31, в частности к слову *'sprk*, — на с. 382.

[7] В принципе постулирование для арамейского языка факультативной каузативной породы *Šaf/Saf* вряд ли оправдано: имеется всего несколько подобных основ, явно представляющих собой заимствования в арамейский из аккадского языка вместе с аккадским показателем каузатива.

[8] Также см. *Jongeling B., Labuschagne C., v.d. Woude A.S.* Aramaic texts from Qumran... P. 117. Ср.: «I shall be your shield and your buckler» (The Dead Sea Scrolls: Study edition. V. 1. P. 49). То же в новейшем издании: «(30)So fear not, I am with you. I shall be your (31)support, your strength. I myself shall be your shield and buckler against any foe mightier than you. Your wealth and flocks (32)shall multiply exceedingly» (The Dead Sea Scrolls Electronic Library).

[9] «Böses ins Werk setzen gegen»: *Beyer K.* Die Aramäischen Texte... S. 648.

[10] В целом «ошибка переписчика» — аргумент допустимый и даже весьма распространенный в той же библеистике, но он представляется самым упрощенным, а потому наиболее слабым и приемлемым только в самом крайнем и/или очевидном случае.

[11] *Lignée H.* Concordance de 1Q Genesis Apocryphon // Revue de Qumran. V. 1. F. 2. № 2. Paris, 1958. P. 179. В этом конкордансе к Апокрифу автор указывает: «ou lire: 'sbrk?».

[12] *Елизарова М.М.* Об одном неясном месте в «Апокрифе книги Бытия»...

[13] Любопытно, что в таргумической традиции есть аналогичный пример передачи этого пассажа: *mymry trys lk «my memar* will shield you», TRS — denom. < trys «shield» См. DJPA P. 592 (ссылка на Фрагментарные таргумы Быт 15:1).

келос: *me(y)mərī təqop lāk*[14] «Моё Слово[15] — сила для тебя»; Пешитта: «Я поддержу тебя».

По моему предположению, *'spr-k* представляет собой существительное с притяжательным клитическим местоимением 2-го лица ед.ч. м.р. («когорта твоя» / «твоя личная охрана») и является греческим заимствованием: от σπεῖρα «изгиб»; мн.ч. «свитые канаты, снасти» — как военный термин имеет значение «боевая единица» и соответствует римско-латинскому «манипул», позже «когорта», что надежно засвидетельствовано в греческих источниках I в. до н.э. — II в. н.э. [16] Именно в такой форме с протетическим алефом это заимствование представлено в более поздних арамейских диалектах: иуд.-вав. *'aspar*[17]; сир. *'espi(y)r(ā)* «σπεῖρα, cohors, turma» [18].

Усредненная датировка Апокрифа — 2-я пол. I в. до н.э.[19] В Палестине на рубеже эр наряду с арамейским и еврейским языками в равной степени был распространен только греческий [20], засвидетельствованный и по текстам Кумрана. Персидское заимствование как не менее понятное, чем арамейское или еврейское слово, могло появиться здесь, будучи лишь старым (т. е. относящимся к эпохе Ахеменидов) персидским заимствованием в арамейский язык, каким *'spr,* очевидно, не является. Учитывая исторический контекст и, что называется, дух времени, уместно предположить, что именно общеизвестная греко-римская

---

[14] The Bible in Aramaic. V. I: The Pentateuch according to Targum Onkelos / Ed. by A. Sperber. Leiden, 1992. P. 20.

[15] «memar, a nominal substitute for God's name... (and frequently in Targumic texts)» (DJPA. P. 305); точнее не просто замена, а скорее богословский эквивалент: своего рода смысловой дублет греч. «логоса», ср. и сходную этимологию: арам. *memar* – имя действия (так называемый «инфинитив») от глаг. *'MR* «говорить, сказать».

[16] *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1958. P. 1625; *Mason H.J.* Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis. Toronto, 1974. P. 85, 163.

[17] *Levy J.* Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Berlin, Vienna, 1924. S. 129.

[18] Thesaurus Syriacus. 1879–1901 / Ed. by R. Payne Smith. V.1; репринтн. изд.: Hildesheim, N.Y., 1981. P. 313–314.

[19] По данным палеографии свиток датируют 2-й пол. I в. до н.э. или нач. I в. н.э. (см. *Jongeling B., Labuschagne C., v.d. Woude A.S.* Aramaic texts from Qumran...); почерк относят к «иродианскому типу» («Herodian style»), распространенному с сер. I в. до н.э. по прибл. 70 г. н.э. (*Avigad N.* The palaeography of the Dead Sea Scrolls and related documents // Scripta Heirosolymitana. Jerusalem, 1958. P. 58–59). Основываясь на филологическом анализе, сам текст Й. Кучер датировал самое позднее I в. н.э., больше склоняясь при этом к I в. до н.э. (*Kutscher E.Y.* The language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary study // Scripta Heirosolymitana. Jerusalem, 1958. P. 15–22; *Beyer K.* Die Aramäischen Texte... S. 165).

[20] *Lapide P.* Insights from Qumran into the language of Jesus // Revue de Qumran. V. 8. F. 4. N. 32. Paris, 1975. P. 498–499.

военная терминология, а не, к примеру, персидская, могла привлекаться автором Апокрифа в качестве актуальной и понятной метафоры защиты и защитника.

Поясним другие слова 31-й строки. Так, *mgn* — это, очевидно, не существительное «щит», что предполагало бы артикль, а каузативное причастие (корень *GNN,* порода *Af*), управляет предлогом *ʻl*[21]. Важно отметить, что ни один древний перевод Библии, начиная с Септуагинты, не передает здесь евр. *mågen* буквально как «щит», то есть описательный «глагольный» перевод имеет устойчивую тысячелетнюю традицию, ср. Таргум Неофити (2-я пол. I тыс. н.э.), где в этом случае употреблен перифрастический перфект (*hwh mgn lk* [22]). Заметим, что бытовое значение лат. *cohors* (семантическим эквивалентом которого в качестве военного термина выступает греч. σπεῖρα) — «огороженное место, двор, загон»[23].

Составной предлог *br(') mn-* «вне, за пределами» в таргумах часто встречается как эквивалент евр. *blʻdy* «за пределами, за исключением, помимо»[24], в том числе он дважды встречается в Апокрифе в XXII, 23 (в частности: *br' mn dy 'klw kbr* «за исключением того, что уже съели», что соответствует Быт 14:24 *bilʻåday raq 'ašär 'åkəlū*). В изданиях 1956 г. и 1976 г. этот предлог трактуется слишком вольно, судя по переводам, в качестве аналога предлога *mn* для выражения сравнения: «I... will protect thee (?) from him that is stronger than you» [25]; «I am... a screen to you against him that is stronger than you»[26]. Интерпретация данного места, предложенная М.М. Елизаровой, «сын от тебя», формально возможна, но абсолютно не соответствует содержанию. Дело в том, что колонка XXII почти буквально следует оригиналу на всем протяжении, и после «*trk wnksyk yśgwn lḥd*» (XXII. 31–32) идет ответ Авраама[27], полностью совпадающий по смыслу с Быт 15:2–3, где Авраам сетует на бессмысленность дарованного ему огромного имущества при его бездетности.

Из-за многообразия функций и значений предлога *l-* в арамейском языке разнообразны и переводы вводимого им прилагательного *tqyp*

---

[21] *Beyer K.* Die Aramäischen Texte... S. 544.
[22] см. DJPA. P. 134 (ссылка на Таргум Неофити Быт 15:1).
[23] *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 155.
[24] *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic... P. 110–111.
[25] *Avigad N., Yadin Y.* A Genesis Apocryphon...
[26] *Jongeling B., Labuschagne C., v.d. Woude A.S.* Aramaic texts from Qumran...
[27] (32)*w'mr 'brm mry 'lh' śgy ly 'tr wnksyn wlm' ly* (33)*kwl 'ln w'nh kdy 'mwt 'rtly 'hk dy l' bnyn* «И сказал Авраам: Господи Боже! Велико моё богатство и имущество (скот), но к чему мне всё это?! Ведь когда я умру, нагим уйду, без сыновей».

«сильный»[28]. Ср.: «против того, кто сильней»[29]; «разбить сильного» — *l* прямого объекта (Линье)[30]; «буду служить убежищем надежным» — *l* изменения состояния (Дюпон-Соммер); «чтобы укрепить» — *l* цели (Мюллер). Таким образом, в содержательном отношении, в одних переводах *tqyp* — это нечто положительное (божественная поддержка), в других — отрицательное (внешняя угроза).

---

[28] Отглагольное прилагательное *taqqīp* функционирует в арамейском и как атрибутив, и как субстантив (DJPA. P. 589).

[29] *Jongeling B., Labuschagne C., v.d. Woude A.S.* Aramaic texts from Qumran...

[30] Эти интерпретации Линье, Дюпон-Соммера и Мюллера приведены в статье: *Елизарова М.М.* Там же.

К.А. Битнер

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАССАЖА ИС 52:14 В КУМРАНСКОМ СВИТКЕ 1QIsa A

Предметом многочисленных дискуссий среди исследователей библейской книги пророка Исайи является вопрос отождествления анонимной персоны, выступающей под именем Раба Господня, о которой говорится во второй части книги (Ис 40–55). Ей, в частности, посвящены четыре так называемые «Песни Раба Господня» (Ис 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12), написанные, как полагает большинство исследователей, в VI веке до н.э. в нововавилонскую эпоху (или же в начале персидской).[1] Согласно тексту «Песен», Раб был избран Богом для совершения определенной миссии — «восстановления колен Израилевых и для возвращения остатков Израиля» (т. е. репатриации евреев). Впоследствии миссия расширяется, достигая прямо-таки вселенских масштабов: он должен стать «светом народов» и «распространить спасение Божие до пределов земли» (Ис 49:6). Осуществляя свое предназначение, Раб сталкивается с противодействием, претерпевает страдания и погибает (Ис 50:4–9; 52:13–53:13). Его смерть интерпретируется в «четвертой песне» как принесение искупительной жертвы за грехи народа (Ис 53:6, 8, 10). Кроме того, некоторые пассажи содержат указания на посмертный триумф Раба Господня (Ис 52:13; 53:10–12).

По всей видимости, первоначальный смысл данных текстов был утрачен еще в раннюю эпоху. Уже на рубеже христианской эры появилось несколько традиций их интерпретации. Эти традиции были зафиксированы в древних переводах Библии, а также в Новом Завете. Согласно одной из них, Раб Господень является грядущим Мессией, а тексты о Рабе — пророчествами о его пришествии. Данная концепция, появившаяся в иудаизме, была воспринята христианством на самой ранней фазе его развития и засвидетельствована в Новом Завете: 53-ю главу книги Исайи христиане рассматривали как предсказание смерти и воскресения Иисуса (1 Петр 2:21–22). Перевод пророческих книг Библии на арамейский язык, так называемый Таргум Ионафана

[1] Термин «Песни раба Господня» ввел в научный оборот немецкий исследователь Бернхард Дум в 1892 году. Большинство ученых используют его лишь как элемент научной традиции, так как в строгом смысле слова ни один из вышеупомянутых текстов не относится к литературному жанру «песни».

(II в. н.э.), также содержит «мессианскую» экзегезу Ис 53. В отличие от еврейского текста, в переводе ничего не говорится о страдании Раба, лишь о его триумфе. Раб недвусмысленно назван словом משיחא, то есть «Помазанник, Мессия». Страдания же, согласно Таргуму, претерпевает не Раб, а язычники. По всей видимости, подобный перевод отражает иудейско-христианскую полемику I–II столетий христианской эры. Другая традиция отождествляет Раба с народом Израиля. Она зафиксирована в наиболее древнем переводе Библии на греческий язык, т. е. в Септуагинте (Ис 42:1), а возможно, и в масоретском тексте Библии (Ис 49:3). В позднейший период она стала нормативной в иудаизме. Согласно данной концепции, текст Ис 53 содержит аллегорию страданий Израиля, незаслуженно претерпеваемых им от язычников. Кроме того, в некоторых ранних источниках (Деян 8:34) можно найти следы еще одной традиции: под именем Раба будто бы скрывается сам автор библейской книги, то есть пророк Исайя.

Для того чтобы получить более полное представление о том, как происходил процесс рецепции и интерпретации текстов о Рабе на рубеже христианской эры, необходимо понять, с кем отождествлялась персона Раба в кумранских свитках Исайи, в особенности в Большом свитке Исайи (1QIsa A)[2].

Отметим, данный свиток был найден в 1947 г., впервые опубликован в 1950 г.[3] На основании палеографического анализа его датируют примерно 100 г. до н.э.[4] Текст свитка обнаруживает многочисленные расхождения с масоретским, отличается особой орфографией. Так, например, в нем чаще, чем в масоретском тексте, используются *matres lectionis,* отсутствуют многие редкие слова и словоформы. Встречаются в тексте свитка и многочисленные арамеизмы, а также следы влияния еврейского языка послебиблейского периода. Израильский ученый Э.И. Кучер[5] показал, что целью писца было адаптировать текст книги пророка Исайи к язы-

---

[2] «Большим свитком» он назван вовсе не потому, что использовался в качестве «главного» в кумранской общине в отличие от других, которые были бы «второстепенными». В силу случайных обстоятельств свиток А, найденный в 1-й пещере, оказался единственным кумранским свитком, который сохранил практически полностью текст книги пророка Исайи.

[3] *Burrows M.* The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. V. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary / Ed. by M. Burrows with the assistance of J.C. Trever and W.H. Brownlee. New Haven: The American Schools of Oriental Research, 1950.

[4] *Flint P.W.* The Isaiah scrolls from the Judean desert // Writing and reading the scroll of Isaiah / Ed. by C.C. Broyles, C.A. Evans. Leiden: Brill, 1997. P. 483.

[5] *Kutscher E.Y.* The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsaa). Leiden: Brill, 1974. P. 1–89.

ку читателя, живущего в конце эпохи Второго храма. А. ван дер Коой[6] и П. Пуликоттиль[7] продемонстрировали, что книжник, переписывавший свиток, был еще и редактором. В некоторых случаях он гармонизировал текст, а также вносил в него разнообразные изменения, преследуя герменевтические цели: вводил пояснительные слова, заменял одни словоформы, местоименные суффиксы, служебные части речи на другие, а иногда и заменял имена и глаголы словами, не являющимися однокоренными.

На наш взгляд, есть все основания полагать, что книжник, редактировавший свиток 1QIsa A, воспринимал четвертую «Песнь Раба Господня» в мессианском ключе, отождествляя персону Раба с Мессией. К подобному выводу можно прийти на основании анализа пассажа Ис 52:14.

Свиток, в частности, содержит следующий вариант текста Ис 52:14:

1QIsa A: כן משחתי מאיש מראהו ותוארו מבני האדם

«Так *Я помазал* облик его более чем (облик) кого-либо, лик его более, чем (облик) других людей»[8].

Другие свидетели еврейского текста Исайи, в частности тексты масоретской традиции и кумранский свиток 1QIsa B, содержат иную версию Ис 52:14:

MT : כֵּן־מִשְׁחַת מֵאִישׁ מַרְאֵהוּ וְתֹ֫אָרוֹ מִבְּנֵי אָדָם

1QIsa B: כן משחת מאיש מראהו ותרו מבני האדם

«Так *изуродован* облик его, перестав быть человеческим, и вид его так, что утратил человеческое подобие».

Текст Септуагинты близок к варианту MT и 1QIsa B:

οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων

«Так *будет презираем* людьми образ твой, и слава твоя людьми».

Несложно заметить, что главным отличием 1QIsa A от других версий еврейского текста Ис 52:14 является наличие буквы «йод» в слове משחתי. MT и 1QIsa B содержат вариант без «йода», т. е. משחת. Слово משחת, используемое в MT, обычно понимается как абстрактное имя или пассивное причастие от глагола שחת «портить, искажать» в *status constructus*. Соответственно, пассаж Ис 52:14 (MT) переводят следующим образом: «...изуродован / обезображен облик его». Но как следует интерпретировать форму משחתי в кумранском свитке 1QIsa A? На этот счет существует несколько гипотез:

---

[6] *van der Kooij A.* Die alten Textzeugen des Jesajabuches: ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

[7] *Pulikottil P.* Transmission of biblical texts in Qumran. The case of the Large Isaiah Scroll 1Q Isa a. Sheffield: Academic Press, 2001.

[8] Перевод принадлежит автору статьи, основывается на приводимых в ней доводах.

1. В 1950 г. французский библеист-текстолог Д. Бартелеми[9] определил משחתי как форму 1-го лица перфекта глагола משח «помазывать». Он полагал, что пассаж Ис 52:14 изначально имел мессианское значение и кумранский свиток 1QIsa A сохранил раннюю форму текста. По его мнению, масоретский вариант является более поздним, так как писцы подвергли текст редактированию с целью устранения из него мессианских мотивов. В качестве параллели он приводит текст псалма, который в древности воспринимался в качестве мессианского:

Пс 44(45):8b:

אָהַבְתָּ צֶדֶק וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹ֫הִים אֱלֹ֫הֶיךָ שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ׃

«Ты возлюбил справедливость и возненавидел нечестие. Поэтому *помазал тебя* Бог, Бог твой, елеем радости более (или «а не»?) друзей твоих».

2. У.Х. Браунли[10], а затем и многие другие исследователи отвергли гипотезу Бартелеми о том, что вариант, представленный в Большом свитке Исайи, содержит оригинальный текст Ис 52:14. Тем не менее они согласились с тем, что משחתי необходимо интерпретировать как форму 1-го лица перфекта глагола משח «помазывать». Таким образом, по их мнению, текст Ис 52:14, изначально не имевший мессианского содержания, в Кумране стал пониматься в мессианском ключе.

3. Многие ученые объясняют форму משחתי следующим образом: данное слово является абстрактным именем или пассивным причастием глагола שחת «портить, искажать», стоящим в *status constructus*[11]. Буква «йод» является так называемым *yod paragogicum* (ср. Ос 10:11), который иногда используется для образования особой формы *status constructus*[12]. Таким образом, согласно этой гипотезе, в данном случае не существует никакого семантического различия между МТ и 1QIsa A. По мнению ее сторонников, первоначальный вариант представлен в МТ, а кумранское משחתי отражает стремление писца сопроводить текст различными *matres lectionis*.

---

[9] *Barthélemy D.* Le Grand Rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte // Revue Biblique № 57 (1950). P. 530–549.

[10] *Brownlee Wm.H.* The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls I // Bulletin of the American Schools of Oriental Research № 132 (1953). P. 8–5.

[11] Гипотеза впервые изложена в статье *Reider J.* On MŠHTY in the Qumran Scrolls // Bulletin of the American Schools of Oriental Research № 134 (1954). P. 27–28.

[12] Пример использования подобного «йода» в свитке А находят в Ис 49:7 в слове מתעבי «тот, кем гнушаются» (МТ: מתעב). См. *Rubinstein A.* Isaiah LII, 14 — מִשְׁחַת — and the DSIa Variant / Biblica № 35 (1954). P. 475–479.

4. В 1957 г. арабист и семитолог А. Гийом[13] предложил выделить в качестве отдельного еврейского корня משח III «обезображивать, искажать». Основанием послужило то обстоятельство, что в арабском языке присутствует корень مسخ «делать неузнаваемым, искажать, извращать». Таким образом, משחתי понималось им как форма перфекта 1-го лица от корня משח III. Он перевел пассаж Ис 52:14 следующим образом: «Так Я обезобразил его облик по сравнению с человеческим...».

5. Еще одну гипотезу выдвинул израильский ученый И. Комлош[14]. Учитывая тот факт, что в кумранских текстах буквы «вав» и «йод» не всегда легко отличить друг от друга, он предложил интерпретировать текст 1QIsa A не как משחתי, а как משחתו . При этом данное слово понималось им как существительное משחת с местоименным суффиксом м.р. ед.ч. В еврейском языке существует лексема משחת «доля, порция» (см. Лев 7:35) , но Комлош предложил расширить ее значение на основании арамейского משחא «рост, крупное телосложение». Пассаж Ис 52:14 он перевел так: «Его рост больше, чем рост любого человека, его вид и его внешность — не такие, как у других людей».

На наш взгляд, вариант משחתי, без всякого сомнения, не может отражать раннюю форму текста Ис 52:14. Он встречается лишь в Большом свитке Исайи, другие основные свидетели текста, в том числе кумранский свиток 1QIsa B, содержат משחת. Учитывая склонность переписчика 1QIsa A к внесению в текст разнообразных редакционных правок, уместно предположить, что буква «йод» была добавлена им с какой-то определенной целью. Кроме того, если допустить, что текст первоначально содержал идею божественного помазания, едва ли объектом «помазания», т. е. вполне конкретного действия, могли стать абстрактные существительные «облик» и «вид».

С другой стороны, ничто не мешает считать, что текст свитка A отразил богословские взгляды книжника, переписывавшего его (согласно гипотезе У.Х. Браунли). При этом добавление буквы «йод» могло обладать экспликативной функцией. Книжник, родным языком которого был, видимо, арамейский, мог принять слово משחת, содержавшееся в протографе, за форму 1-го лица перфекта глагола משח «помазывать», так как в арамейском языке перфект 1 л. ед. ч. не имеет «йода». Поэтому он, вероятно, решил привести текст в соответствие с требованиями еврейской грамматики, добавив «йод». Кроме того, целью внесения изме-

[13] *Guillaume A.* Some Readings in the Dead Sea Scroll of Isaiah // Journal of Biblical Literature. V. 76, № 1 (1957). P. 40–43.

[14] *Komlosh Y.* The countenance of the servant of the Lord, was it marred? // Jewish Quarterly Review № 65 (1975). P. 217–220.

нения в текст могла стать гармонизация пассажа с текстом Пс 44(45):8b. Подтолкнуть автора к подобному действию могло и то обстоятельство, что во второй половине книги Исайи присутствует мотив божественного помазания (Ис 61:1, 45:1). Благоприятствует данной интерпретации и непосредственный контекст Ис 52:14. Глагол הזה в следующем стихе (Ис 52:15) книжник мог понять как נזה I «окроплять». В этом случае Раб Господень, согласно 1QIsa A, мог являться священником, который был помазан. т. е. избран Богом для окропления, т. е. очищения народов (Ис 52:14–15: «...Я помазал облик его... он окропит народы»)[15].

Альтернативные объяснения представляются не вполне убедительными. Вряд ли «йод» в слове משחתי может являться так называемым *yod paragogicum*, так как использование имен в *status constructus* с *yod paragogicum* или *waw paragogicum* не характерно для 1QIsa A. В некоторых случаях книжник, ответственный за написание этого кумранского свитка, оставлял текст протографа, в котором встречались подобные окончания имен, неизменным (Ис 1:21), в других — редактировал его. Так, например, в Ис 56:9 он дважды заменил слово חיתו «животное» (ед.ч., st.cs.) на חיות «животные» (мн.ч.). Переместив «вав» из конца слова в его середину, он тем самым избавился от не вполне понятной ему конструкции с *waw paragogicum,* получив в итоге обычную форму множественного числа существительного. Единственный пример из свитка A, который приводят сторонники данной гипотезы — מתעבי «тот, кем гнушаются» (Ис 49:7, MT: מתעב) — является не вполне убедительным, поскольку «йод» в этом слове можно интерпретировать и как окончание множественного числа (то есть «те, кем гнушаются»). Кроме того, если допустить, что «йод» в слове משחתי является *yod paragogicum,* не ясна цель, которую преследовал книжник, снабдивший слово משחת этим «йодом». Едва ли он стремился запутать читателей: имена с *yod paragogicum* используются в еврейской Библии, в частности в книге Исайи, довольно редко, а слово משחתי читатели вполне могли принять за форму 1-го лица глагола משח «помазывать».

Вероятность того, что гипотезы Гийома и Комлоша верны, также не велика. Оба исследователя, пытаясь объяснить появление буквы «йод», имеющее единичный характер, в тексте одной-единственной рукописи, предлагают пойти на радикальные меры, допустив существование нового еврейского корня (Гийом) или же ранее не засвидетельствованного в еврейском языке значения лексемы (Комлош), несмотря на то что текст может быть удовлетворительно понят и без подобных ухищрений.

[15] см. *Barthélemy D.* P. 530–549.

С точкой зрения Комлоша невозможно согласиться и по другой причине: в рукописи 1QIsa A вполне прослеживается различие графических форм букв «йод» и «вав». Последняя же буква в обсуждаемом слове משחתי является «йодом», а не «вавом». Именно такое чтение отражено во всех изданиях свитка.

Таким образом, гипотеза о мессианском содержании текста Ис 52:14 в свитке 1QIsa A представляется наиболее убедительной.

Отметим, что Ис 52:14 является не единственным пассажем в 1QIsa A, который был интерпретирован кумранским книжником в мессианском духе и претерпел соответствующую редакцию. В частности, следы подобной редакции находят в Ис 51:5.[16]

1QIsa A:

קרוב צדקי יצא ישעי וזרועו עמים ישפוטו אילו איים יקוו ואל זרועו יוחילון

«Близка правда моя, пришло спасение мое, и руки *его* будут судить народы! На *него* будут уповать острова и на руку *его* надеяться!»

В MT пассаж выглядит следующим образом:

קָרוֹב צִדְקִי יָצָא יִשְׁעִי וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ אֵלַי אִיִּים יְקַוּוּ וְאֶל־זְרֹעִי יְיַחֲלוּן׃

«Близка правда моя, пришло спасение мое, и руки *мои* будут судить народы! На *Меня* будут уповать острова и на руку *Мою* надеяться!»

Другие свидетели текста, в частности кумранский свиток 1Q Isa B и перевод Септуагинты, представляют варианты, схожие с MT. Поэтому предпочтение должно быть отдано MT, а не 1QIsa A. Очевидно, книжник, переписывавший 1QIsa A, заменил суффиксы первого лица на суффиксы третьего. Таким образом «Правда» и «Спасение» персонифицировались, и текст в результате приобрел мессианское содержание.

Редактируя текст Ис 51:5, книжник использовал те же приемы, что и в Ис 52:14. Смысл пассажа «уточнялся» им при помощи манипуляций с буквами «йод» и «вав», которые используются в еврейском языке как *matres lectionis*.

Таким образом, свиток 1QIsa A является, наряду с Таргумом Ионафана и Новым Заветом, еще одним свидетельством того, что на рубеже христианской эры мессианская интерпретация текстов Ис 40–55, в частности четвертой «Песни Раба Господня», была довольно широко распространена.

[16] см. *Pulikottil*. P. 150–151.

А.А. Фарутин

К ВОПРОСУ О ПРОЧТЕНИИ עלו/עלי В ЕВРЕЙСКОМ ТЕКСТЕ ПСАЛМА 151 (11Q5 XXVIII 6)

Рукопись 11Q5 (11QPs[a]), содержащая около трети канонической Псалтыри и ряд апокрифических произведений, была впервые опубликована Д.А. Сандерсом в четвертом томе издания Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan) в 1965 г.[1] Публикация текста рукописи вызвала немало дискуссий, основными темами которых были вопрос каноничности представленной в свитке коллекции произведений[2] и правильность прочтения Сандерсом текста псалма 151. Текст указанного псалма был также предварительно опубликован в 1963 г.[3] Рукопись состоит из пяти основных листов, сшитых между собой, и пяти отдельных фрагментов, обозначенных латинскими буквами от A до E.[4]

---

[1] *Sanders J.A.* The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs[a]) (DJD 4). Oxford, 1965. Подробнее об истории находки и публикации текста рукописи см. в *Sanders J.A.* The Modern History of the Qumran Psalms Scroll and Its Relation to Canon Criticism // Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov (VTSup 94) / Ed. by S.M. Paul, R.A. Kraft et al. Leiden, 2003. P. 395–405.

[2] Среди основных работ, посвященных данной проблематике, можно назвать следующие: *Sanders J.A.*Variorum in the Psalms Scroll (11QPs[a]) // HTR № 59 (1966). P. 83–94; idem. The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) Reviewed // On Language, Culture and Religion. In Honour of Eugene A. Nida / Ed. by M. Black, W.A. Smalley. Paris, 1974. P. 79–99; idem, Cave 11 Surprises and the Question of Canon // New Directions of Biblical Archaeology / Ed. by D.N. Freedman, J.C. Greenfield. Garden City, 1969. P. 101–116; *Talmon Sh.* Pisqah be'emṣa' pasuq and 11QPs[a] // Textus № 5 (1966). P. 11–21; *Goshen-Gottstein M.H.* The Psalms Scroll (11QPs[a]): A Problem of Canon and Text // Textus № 5 (1966), P. 22–33; *Hoenig S.B.* Qumran Liturgic Psalms // JQR 57 (1966–1967). P. 327–332; *Skehan P.W.* A Liturgical Complex in 11QPs[a] // CBQ № 34 (1973). P. 195–205; *Beckwith R.T.* The Qumran Psalter: The Courses of the Levites and the Use of the Psalms at Qumran // Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies / Ed. by R.T. Beckwith (AGAJU 33). Leiden, 1996. P. 141–166; *Chyutin M.* The Redaction of the Qumranic and the Traditional Book of Psalms as a Calendar // RQ № 63 (1994). P. 367–395; *Wacholder B.Z.* David's Eschatological Psalter: 11QPsalms[a] // HUCA № 59 (1988). P. 23–72; *Wilson G.H.* The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) and the Canonical Psalter: Comparison of Editorial Shaping // CBQ № 59 (1997). P. 448–464; *Flint P.W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17). Leiden: Brill, 1997.

[3] *Sanders J.A.* Psalm 151 in 11QPss // ZAW № 75 (1963). P. 73–86.

[4] *Sanders J.A.* Psalms Scroll // EDSS. P. 715. Изначально принадлежность пятого фрагмента рукописи не была очевидна, поэтому фрагмент E не вошел в *editio princeps* в серии DJD, но позднее был издан отдельно (*Yadin Y.* Another Fragment (E) of the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPs[a]) // Textus № 5 (1966). P. 1–10) и вошел в популярное издание рукописи (*Sanders J.A.* The Dead Sea Psalms Scroll. Ithaca, 1967).

Общая длина свитка составляет 4 м 25,3 см.[5] Нижняя часть листов рукописи (около 1/3) не сохранилась: высота сохранившихся колонок текста составляет от 15 до 18 см, при том, что их изначальная высота реконструируется в пределах 25–26 см. Во фрагментах до нас дошло 6 колонок, в основной же части рукописи — еще 28.[6] Рукопись написана квадратным иродианским письмом и палеографически датируется серединой I в. н. э. В то же время для записи тетраграмматона писец использовал палеоеврейское письмо.[7]

Текст, записанный в 11Q5 XXVIII 3–14, был отождествлен издателем с псалмом 151, ранее известным по греческому,[8] сирийскому[9] и ряду других древних переводов.[10]

В рукописи псалом разделен на две части, о чем свидетельствует то, что строки 12 и 13 разделяет расстояние, практически равное высоте строки.[11] Вопрос о том, было ли данное разделение изначальным, является достаточно спорным.[12] Первая часть псалма (примерно соответ-

---

[5] *Sanders J.A.* Psalms Scroll // EDSS. P. 715. В издании DJD Сандерс указывает еще цифру, основанную на предварительных подсчетах: 3 м 89 см, см. DJD 4. P. 3.

[6] *Sanders J. A.* Psalms Scroll // EDSS. P. 715; DJD 4. P. 3–5.

[7] DJD 4. P. 6–9.

[8] См. в: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. by A. Rahlfs, V. 2, Stuttgart, 1965.

[9] См. в: *Noth M.* Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen // ZAW № 48 (1930). P. 1–23.

[10] См., например, *Viaud G.* Le psaume 151 dans la liturgie copte // BIFAO № 67 (1969). P. 1–8; *Strelcyn S.* Le psaume 151 dans la tradition ethiopienne // JSS № 23 (1978). P. 316–329; *Tryjarski E.* A Fragment of the Apocryphal Psalm 151 in its Armeno-Kipchak Version // JSS № 28 (1983). P. 297–302 и др.

[11] DJD 4. P. 60.

[12] Сандерс высказался в пользу оригинальности данного разделения (DJD 4, 61). Его точка зрения была подвергнута критике: обратное предположение поддержали Марк Смит, Б.Ц. Вахольдер, М. Сегаль и Р. Штихель: *Smith M.S.* How to Write a Poem: The Case of Psalm 151A in 11QPs[a] 28:3—12 // The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11—14 December 1995 / Ed. by T. Muraoka, J.F. Elwolde (STDJ 26). Leiden, 1997. P. 186; *Wacholder B.Z.* David's Eschatological Psalter... P. 60; *Segal M.* The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version // Textus № 21 (2002). P. 143; *Stichel R.* Beiträge zur frühen Geschichte des Psalters und zur Wirkungsgeschichte der Psalmen (ANWAW 116). Paderborn, 2007. S. 335. Поддержали же мнение Сандерса Д. Флюссер, П. Флинт, Ш. Талмон и И.Ш. Шифман: *Flusser D.* Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus / Ed. by M. Stone, Philadelphia, 1984. P. 562; *Flint P.W.* «Apocrypha», Other Previously-Known Writings, and «Pseudepigrapha» in the Dead Sea Scrolls // The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment / Ed. by P.W. Flint, J.C. VanderKam. Leiden, 1998–1999, V. 2. P. 38; *VanderKam J.C., Flint P.W.* The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity. San Francisco, 2002. P. 189; *Talmon Sh.* Pisqah be'emṣa' pasuq. P. 21; *Шиф-*

ствующая стихам 1–5 в греческом переводе) дошла до нас целиком, в то время как от второй сохранилось лишь неполных две строки.

Множество вопросов, связанных с еврейским текстом псалма, таких как его происхождение, датировка, экзегеза, до сих пор остаются неразрешенными. Одной из главных причин этого является отсутствие среди ученых согласия в прочтении дошедшего в единственной рукописи текста. Данная ситуация связана с двумя особенностями рукописи 11Q5: во-первых, содержащийся в ней текст, являясь, в основном, поэтическим,[13] написан без разбиения на строки, а во-вторых, буквы ו и י в почерке писца имеют схожее написание, что существенно затрудняет определение некоторых форм.[14]

Среди основных проблем, возникавших при исследовании текста псалма, необходимо выделить следующие:

1. прочтение двух слов לוא в 11Q5 XXVIII 5–6 как отрицания לוֹא[15] либо как восклицания לוּא;[16]

2. прочтение עלו/עלי в 11Q5 XXVIII 6 как עִלּוּ (перфект *Pi* от глагола עלה в значении «восхвалять»),[17] עֲלֵי (существительное עָלֶה — «лист» в сопряженной форме мн. ч.),[18] עָ לָו (неполное написание предло-

---

ман И.Ш. Псалом 151: Опыт текстологического исследования // Письменные памятники Востока 1978–1979 (1987). С. 147.

[13] Рукопись содержит только одно прозаическое произведение: так называемые «Сочинения Давида» («David's Compositions») в 11Q5 XXVII 2–11.

[14] DJD 4. P. 9; ש' טלמון, מזמורים חצוניים בלשון העברית מקומראן // Tarbiz № 35 (1966). P. 217; *Talmon Sh.* Extra-Canonical Hebrew Psalms from Qumran — Psalm 151 // The World of Qumran from Within: Collected Studies / Ed. by Sh. Talmon. Leiden, 1990. P. 248. *Segal M.* The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version // Textus № 21 (2002). P. 143. Все попытки определить правильное прочтение на основании палеографических данных оказываются неоправданными, поскольку приводят к совершенно различным результатам. Например, Р. Манчини утверждает, что в слове עלי/עלו возможны оба варианта: *Mancini R.* Note sul Salmo 151 // RSO № 65 (1991). P. 126. Старски распространяет данное утверждение на все местоименные суффиксы спорного фрагмента 11Q5 XXVIII 6: *Starcky J.* Le psaume 151 des Septante retrouvé à Qumrân // MB № 7 (1979). P. 10. Ж. Мань, проведя подробный палеографический анализ текста, приходит к результатам, совершенно несовпадающим с результатами анализа Сандерса: *Magne J.* Orphisme, pythagorisme, essénisme dans le texte hebreu du Psaume 151? // RQ № 32 (1975). P. 510—513.

[15] DJD 4. P. 55–56.

[16] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism of 11QPss 28 3–12 // ZAW № 76 (1964). P. 193; *Cross F.M.* David, Orpheus and Psalm 151:3–4 // BASOR № 231 (1978). P. 69; *Storfjell B.* The Chiastic Structure of Psalm 151 // AUSS № 25 (1987). P. 101.

[17] DJD 4, 55–56; *Storfjell B.* The Chiastic Structure. P. 101. Сторфьелль, однако, поддерживает Сандерса лишь в определении грамматической формы, придавая глаголу иное значение: «убирать, уносить» («to take away»).

[18] *Skehan P.W.* The Apocryphal Psalm 151 // CBQ 25 (1963). P. 407; *Talmon Sh.* Extra-Canonical Hebrew Psalms. P. 255.

га עַל с местоименным суффиксом 3 л. ед. ч. м. р.)[19] или עָלַי (предлог עַל с местоименным суффиксом 1 л. ед. ч.);[20]

3. прочтение местоименных суффиксов в דברו/י, לו/י и מעשו/י в 11Q5 XXVIII 6 как суффиксов 1[21] или 3 л.;[22]

4. разделение на синтагмы фрагмента 11Q5 XXVIII 7–8, вероятно, содержащего эпитет אדון הכול («*Господин вселенной*»).[23]

Данная статья будет посвящена разбору второй из указанных проблем, а именно пониманию слова עלו/עלי в 11Q5 XXVIII 6. Это слово содержится в следующем фрагменте текста:

ההרים לוא יעידו לו (לי?) והגבעות לוא יגידו עלו (עלי?) העצים את דברי והצואן את מעשי

(11Q5 XXVIII 5–6)

Поскольку палеография не дает абсолютной уверенности в правильности того или иного прочтения, к оценке дошедшего текста привлекались различные методы. Предпринимались, в частности, попытки трактовать עלו/עלי в 11Q5 XXVIII 6 как с применением лингвистических методов, так и на основании оценки роли содержащего это слово фрагмента в контексте всего произведения. В данном случае мы бы хотели остановиться, в первую очередь, на рассмотрении предложенных исследователями вариантов понимания עלו/עלי с точки зрения узуса. Такой анализ сам по себе не может, вероятно, служить достаточным аргументом в пользу какого-либо конкретного прочтения, поскольку охватывает лишь часть строки, но может быть дополнительным доводом в пользу той или иной основывающейся на толковании текста концепции.

Сандерс предложил понимать слово עלו/עלי в 11Q5 XXVIII 6 как глагол עלה в *Pi,* ссылаясь на подобное его употребление в позднем языке, зафиксированное в словаре Ястрова,[24] а также на две возможных аналогии

---

[19] *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 69.

[20] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism. P. 198 и др.

[21] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism; *Auffret P.* Structure littéraire et interprétation du psaume 151 de la grotte 11 de Qumran // RQ № 34 (1977). P. 163—188; ד' עמארה, מזמור קנא מקומראן והיחס בינו לבין מזמור 151 בתרגום השבעים // Textus 19 (1998). P. 1–35.

[22] *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 69. Несколько авторов, в том числе Сандерс, относят также часть суффиксов к 3 л., а часть — к 1 л.

[23] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism. P. 194; א' הורביץ, התואר הבתר-מקראי "אדון-הכול" – והופעתו במזמור קנא מקומראן // Tarbiz № 34 (1964–1965). P. 224–227; 218 ,ש' טלמון, מזמורים חצוניים ; idem, Extra-Canonical Hebrew Psalms. P. 251; *Smith M.* Psalm 151, David, Jesus, and Orpheus // ZAW № 93 (1981). P. 248; *Storfjell B.* The Chiastic Structure. P. 101; *Smith M.S.* How to Write a Poem, 192–193; *Stichel R.* Beiträge... S. 331; *Polzin R.* Notes on the Dating of the Non-Massoretic Psalms of 11QPs[a] // HTR № 60 (1967). P. 475.

[24] *Jastrow M.* Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. New York, 1903. P. 1081.

из Дамасского документа (CD).[25] Представляется необходимым рассмотреть правомерность его доводов. Обратимся сначала к раввинистическим источникам. Ястров приводит в качестве примеров употребления глагола עלה в *Pi* в предполагаемом Сандерсом значении («восхвалять») три фрагмента.

Указанные Ястровым контексты недвусмысленно указывают на то, что в раввинистическом языке глагол עלה действительно употреблялся в породе *Pi* (во всех случаях он записан с י как *mater lectionis*). Значение же его также достаточно близко к тому, которое предположил для псалма 151 Сандерс, и в двух случаях из трех[26] оно ясно выводится из контекста. В этих двух случаях очевидно, что речь идет именно о восхвалении,[27] при этом во фрагменте Вавилонского талмуда опущенное прямое дополнение мы, исходя из контекста, можем реконструировать и как מעשי האומה זו («д е я н и я этой власти»), что было бы крайне близко по употреблению к случаю псалма 151. Следует также подчеркнуть, что, поскольку все примеры взяты из разных источников, подобное употребление глагола не является, как кажется, чертой идиолекта отдельного автора, а вполне могло быть повсеместным.[28] Тем не менее существуют и некоторые трудности. В частности, наше понимание текста BT, Шаб. 33b основывается на реконструкции, и во всех трех примерах мы не встретили прямого дополнения, которое бы говорило нам, что «восхваляться» (עילה) могут не только люди, но и их дела. К тому же, непонятно, насколько правомерно привлекать к исследованию псалма свидетельства раввинистического языка, отношение которого к библейскому и кумранскому еврейскому остается не до конца изученным.[29]

---

[25] DJD 4. P. 57.

[26] В БР 15 мы можем лишь догадываться о значении слова: в данном толковании на Быт 2:8 сказано лишь: ר' יהודה א' עילה אותו: «Рабби Иуда сказал: он (Бог) возвеличил его (человека)» без каких-либо дополнительных комментариев и указаний на оттенок значения.

[27] BT, Шаб. 33b: יהודה שעילה יתעלה – «Иуде, который превозносил (римские власти), будут оказаны почести». В данном случае значение очевидно из контекста: перед этим Иуда в споре со своими оппонентами подчеркивает благодеяния римских властей (строительство мостов, бань и площадей), то есть объект глагола עילה можно реконструировать как *אומה זו — иносказательное обозначение римских властей, стоящее несколько выше в тексте. ИТ, Сан. X, 29c: שעילו אותי ונזבחו על שמי – «Те, которые восхваляли меня и принесли себя в жертву во имя мое». В данном отрезке Господь говорит о набожных (חסידים). В качестве прямого дополнения употреблено слитное местоимение, относящееся к Богу.

[28] При этом, то, что мы встречаем данный глагол и в BT, и в ИТ, свидетельствует об обширности территории, на которой подобная форма употреблялась.

[29] Также необходимо обратить внимание на достаточно малое количество подобных употреблений в столь обширном корпусе литературы. Следует прислушаться к замеча-

Обратимся теперь к кумранским свидетельствам, которые представляются гораздо более важными. В 2003 г. М. Абегг издал первый том последнего на данный момент конкорданса к рукописям Мертвого моря, охватывающий все кумранские неканонические тексты[30]. Следует, однако, помнить, что автор конкорданса основывался на том понимании текста, которое предлагали издатели учтенных им рукописей в серии DJD,[31] поэтому и случай 11Q5 XXVIII 6 без колебаний отнесен им к примерам употребления глагола עלה.[32] Поскольку для кумранского еврейского нехарактерно обозначение краткого /i/ при помощи *mater lectionis,*[33] необходимо учитывать все случаи употребления данного глагола, так как многие формы в породах *Qal* и *Pi* в консонантном тексте отображаются на письме одинаково.

Согласно конкордансу, глагол עלה употребляется в неканонических текстах Кумрана 98 раз, но за изначальную цифру мы примем 97, не включая в это число возможное употребление глагола в 11Q5 XXVIII 6. Необходимо сразу исключить 8 случаев, когда контекст не позволяет нам определить значение глагола из-за плохой сохранности рукописи[34] (следует отметить, что в PAM 43.680 47,2 глагол, очевидно, употреблен еще и в породе *Hif*). Поскольку в указанном томе конкорданса учтены, среди прочего, библейские цитаты, мы можем исключить и подобные примеры (всего их 10[35]). Помимо этого, в ряде случаев мы можем сразу определить по написанию, что глагол употреблен не в породе *Pi:* в *Qal* — 10 раз,[36] в *Nif* — 4 раза,[37] в *Hif* — 13 раз.[38] Из оставшихся 52 случаев 48 являются примерами употребления глагола в его библейском

нию Ш. Талмона, утверждающего, что подобное значение глагола в *Pi* как технического термина еще не развилось в раввинистическую эпоху: 214 ,ש' טלמון, מזמורים חצוניים

30 *Abegg M.* The Dead Sea Scrolls Concordance. V. 1. Leiden, 2003.

31 Ibid. P. ix.

32 Ibid. P. 575.

33 См., например, HDSS. P. 19.

34 4Q381 41,2; 4Q382 150,1; 4Q481 2,2; 4Q521 2 i + 3,11; PAM 43.680 38,1; PAM 43.680 47,2; PAM 43.689 34,1; PAM 43.696 84,2.

35 CD III,7 = Втор 9:23; 1QpHab X,13 = Авв 1:15; 4Q162 1,3 = Ис 5:6; 4Q165 4,2 = Ис 15:5; 4Q165 5,7 = Ис 21:2; 4Q169 3–4 ii 3 = Наум 3:3; 4Q252 IV,4 = Быт 49:4; 4Q252 IV,5 = Быт 49:4; 4Q381 24 a+b 10 = Пс 18:9; 4Q524 15–22,8 = Втор 25:7. Здесь и далее нумерация канонических псалмов масоретского текста дана по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. by K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1990.

36 עולה(ה) — CD IV,18; 4Q266 6 i 12; 4Q272 1 i 7; 4Q272 1 ii 1; 4Q390 1,5; 4Q391 56,4; 11Q19 XXX,10; עולים — 11Q19 XLII,8; 11Q19 XLII,15; 11Q19 XLVI,7.

37 נעלה(ו) — 4Q364 21 a–c 15; 4Q376 1 ii 2; 4Q396 1–2 iii 9; 4Q397 6–13,9.

38 העלות(ל)(ו) — 1QS V,24; 1QHa XIII,22; 4Q265 6,7; 4Q365 31 a–c 5; 4Q258 II,4; 4Q 437 2 i 11; 11Q19 XLII,16; העליתני — 1QHa XI,20; 4Q233–234 2 iv 32; העלהו(ו) — Q160 3–4 ii 2; 4Q200 6,1; 4Q225 2 i 12; והעלה — 11Q19 XXIII,11.

значении.[39] Еще два примера не связаны с предложенным Сандерсом значением: в 4Q275 3,2 речь идет о родословии (יעלו ביחוש — буквально «пусть они идут вверх по генеалогии»), а в 4Q325 1,2 — об обязанностях священника.[40] То есть, можно сказать, что изданные после 4-го тома DJD кумранские тексты не дают нам дополнительных свидетельств в пользу точки зрения Сандерса. Рассмотрим два оставшихся фрагмента CD, которые Сандерс привел некогда для обоснования своего прочтения.

1. CD III,2

אברהם לא הלך בה ויע[ל א]והב בשמרו מצות אל

«Авраам не следовал ей (строптивости) и ст[ал др]угом (Бога) за то, что хранил заповеди Бога»[41].

Как кажется, данный контекст не может служить убедительным доводом в пользу точки зрения Сандерса. Во-первых, текст памятника в данном фрагменте поврежден и может быть лишь с большей или меньшей вероятностью реконструирован. Во-вторых, не до конца ясно, как следует понимать дошедшее до нас выражение. Если אוהב обычно понимается как активное причастие *Qal* («любящий» или «друг»),[42] то во мнениях относительно ויעל исследователи расходятся. Обычно данное слово переводится либо глаголом действительного залога, отчасти близким к библейскому значению *Qal*,[43] либо глаголом пассивного залога (*Hof*? *Pu*?).[44]

---

[39] В значении перемещения в пространстве (*Qal*, *Hif*): CD XI,17; 1QpHab X,4; 1QM I,3; 1QM XIV,2; 1QHa XVI,25; 1Q22 1 i 2; 1Q29 2,4; 4Q161 5–6,11; 4Q163 2–3,1; 4Q200 6,6; 4Q216 V,13; 4Q223–224 1 i 4; 4Q265 6,5; 4Q270 6 v 20; 4Q271 5 i 1; 4Q364 11,5; 4Q364 14,3; 4Q364 14,5; 4Q364 21 a–k 18; 4Q364 26 bii + e 4; 4Q365 32,10; 4Q368 5,4; 4Q381 31,2; 4Q382 104,8; 4Q391 25,2; 4Q418 167 a+b 3; 4Q418b 1,3; 4Q422 II,7; 4Q481a 2,3; 4Q491 1–3,11; 11Q5 XXVI,5; 11Q19 XXXIII,14; 11Q19 LVI,2; 11Q19 LXI,14; в значении «совершать жертвоприношение» (*Qal*, *Hif*): CD XI,17; 4Q158 4,4; 4Q266 9 i 3; 4Q271 5 i 11; 11Q12 7a,2; 11Q19 XVIII,9; 11Q20 VII,22; в значении «расти, вырастать» (*Qal*): 4Q233–234 2 iv 7; 4Q385 2,6; 4Q386 1 i 7; в контексте возникновения каких-либо эмоций или мыслей (употребляется с אף («гнев»), מחשבה («мысль»)) (*Qal*, *Hif*): 1QS V,12; 4Q179 1 ii 1; 4Q266 6 i 15; в значении «выпадать» (о жребии) (*Qal*): 11Q19 XXVI,5.

[40] Следует отметить, что в данном случае в тексте можно увидеть и עליו, что представляется несколько более удачным решением. Такое прочтение см. в: The Dead Sea scrolls study edition / Ed. by F.G. Martinez, E.J.C. Tigchelaar, V. 2. Leiden, 1997—1998. P. 698—699.

[41] Перевод фрагмента дан по: Тексты Кумрана / Введен., пер. с древнеевр. и арамейск. и коммент. А.М. Газов-Гинзберг, М.М. Елизарова, К.Б. Старкова. Вып. 2. СПб., 1996. С. 37.

[42] На основании Ис 41:8: Тексты Кумрана... С. 61.

[43] Ср. приведенный выше перевод из «Текстов Кумрана» и «he rose up to be beloved» в *Wacholder B.Z.* The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary (STDJ 56). Leiden, 2006. P. 31.

[44] Ср. «was counted as a friend» в: The Dead Sea scrolls study edition. P. 555; «was accounted a friend of God» в: *Vermes G.* The Dead Sea Scrolls in English. Sheffield, 1995. P. 98.

2. CD V,5

ויעלו מעשי דויר מלבר דם אוריה

«И восхваляют дела Давида, кроме крови Урии».

Можно сказать, что, на первый взгляд, данный пример — лучшее подтверждение той точке зрения, которую высказал Сандерс. Глагол в данном случае имеет интересующее нас значение «восхвалять» и такое же, как в псалме, прямое дополнение מעשים. Тем не менее следует подчеркнуть, что, во-первых, это единственный действительно близкий тексту псалма контекст, а во-вторых, в данном случае предлагалось также прочитывать глагол не как *Pi*, а как *Qal* в значении «быть оцененным».[45]

В целом, можно сказать, что, рассмотрев свидетельства кумранских рукописей и раввинистические источники, мы нашли лишь один пример, могущий свидетельствовать о правомерности прочтения Сандерса (CD V,5). Несмотря на то, что, в сущности, точка зрения Сандерса имеет под собой некие основания и его понимание нельзя отвергнуть на основе лишь лексикологических данных, на основе тех же данных его нельзя и безоговорочно принять.[46] Если же в Дамасском документе глагол действительно употреблен в *Qal*, то следует сказать, что датировка псалма всегда была спорным вопросом, однако маловероятно, что он мог бы отражать столь позднее употребление, как в Вавилонском талмуде.

Трактовка Сандерсом данного контекста вызвала впоследствии немалую критику. Основным аргументом противников такого прочтения было то, что глагол עלה недостаточно засвидетельствован в значении «восхвалять»[47] или что он имеет несколько иную коннотацию.[48] Среди прочих разумных возражений можно вспомнить следующие:

• подобное прочтение не соответствует библейским мотивам,[49]

---

[45] См. *Delcor M.* Zum Psalter von Qumran, BZ № 10 (1966). P. 18. Эту точку зрения поддерживает и Р. Манчини. Тем не менее он считает, что в тексте псалма глагол действительно употреблен в *Pi* по аналогии с CD, просто это значение впоследствии не развилось: *Mancini R.* Note sul Salmo 151. P. 126.

[46] Тем не менее весьма скромное количество употреблений глагола в данном значении позволяет нам слегка усомниться в возможности его появления в тексте псалма.

[47] Ср. *Talmon Sh.* Extra-Canonical Hebrew Psalms. P. 255.

[48] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism. P. 198. Рабинович считает, что в CD глагол עלה в обоих случаях использован в породе *Qal* в значении «be reckoned», «be accounted as» («рассматриваться», «считаться») в противоположность «cherish» («восхвалять») у Сандерса.

[49] Ibid. P. 197–198, *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 69–70, *Dupont-Sommer A.* Le psaume CLI dans 11QPs[a] et le problème de son origine essénienne // Semitica № 14 (1964). P. 36. Дюпон-Соммер утверждает также, что идея, заключающаяся в том, что вся Вселенная поклоняется Богу, укоренена в кумранских произведениях. Доказывая свою точку зрения, он ссылается на фрагмент кумранских гимнов: 1QHa XIII,7 (нумерация Сукеника) (там же).

• то, что в данном случае между двумя противопоставленными предложениями отсутствует частица или союз (хотя бы ו), несколько странно,[50]

• подобное прочтение разбивает параллелизм псалма,[51]

• если мы принимаем данное прочтение, то последующий вопрос (со слов כי מי) оказывается несвязанным с предыдущим повествованием.[52]

Сандерс, однако, так и не принял эти возражения и уподобил тех, кто пытается прочитать данный фрагмент другим образом, древним ревизионистам, которые, по его мнению, сократили оригинальный еврейский текст псалма.[53]

Первое альтернативное прочтение интересующего нас фрагмента было предложено Патриком Скеэном[54]. Ученый понял интересующее нас слово как עלי, то есть существительное עלה («лист») в сопряженном состоянии мн. ч. Позже с ним согласился Ш. Талмон. При данной трактовке представляется, что лексикологическая проблема как раз не возникает: существительное עלה хорошо представлено не только в Ветхом Завете, но и в рукописях Мертвого моря.[55] Однако такое прочтение, во-первых, также разбивает параллелизм псалма, а во-вторых, если рассмотреть фрагмент более широко, представляет некоторые трудности в плане узуса. Дело в том, что в сопряженном сочетании или с местоименным суффиксом слово עלה («лист») используется лишь в двух случаях:

• когда необходимо уточнить, о листьях какого именно растения идет речь;[56]

---

[50] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism. P. 198; *Delcor M.* Zum Psalter... S. 19. Майер, отвечая на данное замечание, ссылается на точку зрения Сандерса, что ו в данном случае мог быть утерян в результате гаплографии, а также отмечает, что в архаизирующем стиле возможно бессоюзие: *Meyer R.* Die Septuaginta-Fassung von Psalm 151, 1–5 als Ergebnis einer dogmatischen Korrektur // Das ferne und nahe Wort. Festschrift für Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet // Ed. by F. Mass, (BZAW 105). Berlin, 1967. S. 169.

[51] *Smith M.S.* How to Write a Poem. P. 190.

[52] 4–5. ד' עמארה, מזמור קנא מקומראן, Дюпон-Соммер отметил также, что в данном случае неясно, почему Господь прислушивается ко всему, если вся Вселенная не славит его: *Dupont-Sommer A.* Le psaume CLI. P. 42.

[53] *Sanders J.A.* The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) Reviewed. P. 86. P. Манчини также считает, что отказ от прочтения Сандерса вызван «идеологическими», а не лингвистическими соображениями: *Mancini R.* Note sul Salmo 151. P. 126.

[54] *Skehan P.W.* The Apocryphal Psalm 151 // CBQ № 25 (1963). P. 407.

[55] 6 раз. См.: *Abegg M.* The Dead Sea Scrolls Concordance. P. 574. Однако из этих 6 случаев один (4Q252 I,16) является цитатой из Быт 8:11.

[56] Быт 3:7, 8:11; Неем 8:15; Ис 64:5; 4Q252 I,16 = Быт 8:11.

• когда ранее в тексте говорится о некотором растении или растениях, и позже посредством упоминания его или их листьев расширяется поэтический образ или указываются новые детали.[57]

Иначе говоря, листья деревьев, или עלי העצים, никогда в наиболее близких тексту псалма источниках не являются самостоятельным поэтическим образом, что несколько препятствует подобному пониманию 11Q5 XXVIII 6. Впрочем, всегда остается возможность отнестись к этому как к проявлению индивидуального стиля автора псалма.[58]

Наконец, третья точка зрения заключается в том, чтобы считать עלו/י предлогом с местоименным суффиксом. Фактически, ее следует рассмотреть в двух вариантах (то есть с двумя местоименными суффиксами).

Первым подобное решение предложил Рабинович, увидев в данном случае местоименный суффикс 1 л.[59] Если говорить о библейском языке, возникает следующая проблема: глагол הגיד (в *Qal* — נגד) употребляется в еврейской Библии с предлогом על достаточно редко. В трех случаях он используется в значении «донести на кого-л.», то есть имеет пейоративную коннотацию.[60] В единственном случае употребления в нейтральном значении (Иов 36:33) глагол имеет в качестве объекта неодушевленный предмет:[61] יגיד עליו רעו («дает знать о ней (молнии) грохот ее»).[62] Таким образом, в библейском тексте глагол הגיד с предлогом על не зафиксирован, как кажется, в значении «свидетельствовать о ком-л./в чью-л. пользу». В таком значении обычно используется прямое дополнение, придаточное предложение (чаще всего вводимое союзом כי) или прямая речь, вводимая לאמר. Прямое дополнение используется часто даже в тех пограничных случаях, когда носитель русского языка мог бы поставить предлог «о» вместо использования прямого дополнения.[63]

---

[57] Иер 17:8; Иез 47:12; Пс 1:3; 1QHa XVI,8; 1QHa XVI,26; 4Q433a 2,8; 11Q5 XXIV,13.

[58] Д. Амара подчеркивает, тем не менее, что неясно, почему автор псалма должен был упомянуть именно листья деревьев, а не сами деревья: 7 ד' עמארה, מזמור קנא מקומראן.

[59] *Rabinowitz I.* The Alleged Orphism. P. 198.

[60] 1Цар 27:11; 1Пар 19:5; Есф 6:2. Два последних случая Кросс приводит как параллели к тексту псалма (*Cross F.M.* David, Orpheus... P. 70), однако ясно, что значение конструкции в них несколько иное. Амара же отмечает, что изначально глагол имеет нейтральное значение и подобная пейоративная окраска связана лишь с контекстом: 10, ד' עמארה, מזמור קנא מקומראן.

[61] Тем не менее Ф.М. Кросс приводит этот контекст как параллельный: *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 70.

[62] Нельзя не добавить, что в Быт 26:32 глагол הגיד управляет при помощи сложного предлога על־אדות.

[63] Ср., например, Неем 2:18, 7:61; 2Пар 9:6; Эсф 2:10, 2:20, 4:7; Иов 36:9; Пс 9:12, 40:6, 64:10, 71:17, 18, 142:3, 145:4; Ис 44:7; Иер 5:20. Синодальный перевод, обычно старающийся сохранить грамматическую и синтаксическую структуру масоретского текста, чаще всего содержит в подобных случаях конструкции типа «объявлять что-л.», «про-

Теперь рассмотрим свидетельства рукописей Мертвого моря. В кумранских рукописях использование глагола הגיד зафиксировано 46 раз.[64] При этом в 44 случаях мы видим либо употребление глагола в его библейском значении,[65] либо слишком сильно фрагментированный текст. Интересно, что есть, например, один случай подобного использования и в 11Q5.[66] В этом случае глагол управляет прямым дополнением. Однако более важными представляются два свидетельства, не попадающие в указанное число. В этих двух случаях речь идет о людях, а не о неодушевленных предметах, в отличие от Ветхого Завета.[67] В обоих случаях местоименные суффиксы утрачены, однако контекст позволяет провести достаточно надежную реконструкцию. К тому же, в обоих случаях сам предлог על сохранился полностью. Эти два контекста убедительно доказывают, что глагол הגיד мог управлять при помощи предлога על в значении «рассказывать о ком-л.», по крайней мере, в текстах кумранских рукописей. Таким образом, прочтение Рабиновича не ставит перед нами никаких проблем с точки зрения языка.

Ф.М. Кросс согласился с тем, что в 11Q5 XXVIII 6 мы имеем дело с предлогом, однако прочитал данное место как עלו, «о нем (Боге)».[68] Кросс объяснил такое написание (вместо библейского עליו) тем, что в тексте псалма использована архаичная форма.[69] Действительно, такая форма несколько необычна. В еврейской Библии она встречается лишь один раз в 1Цар 2:10. Этот единственный случай часто вызывал споры. Масореты огласовали слово как предлог с местоименным суффиксом и в *qərē* отметили правильную форму: עליו. Однако такого понимания этого стиха придерживаются далеко не все. Высказывались разнообразные предложения по прочтению этого слова, например, как существительно-

---

возглашать что-л.», «возвещать что-л.». Но даже и он в некоторых из вышеперечисленных примеров не может обойтись без предлога «о».

64 *Abegg M.* The Dead Sea Scrolls Concordance. P. 503.

65 В том числе одна цитата из Быт 45:26 (4Q364 11,6) и один случай управления при помощи על в значении «донести» (11Q19 LV,18).

66 11Q5 XIX, 9.

67 В рукописи 4Q223–224, содержащей фрагменты книги Юбилеев, есть такой отрывок (4Q223–224 2 v 21): [ו]יגיד על[יו למלך] («[и] объявил (виночерпий) о [нем (Иосифе) царю]») — парафраз Быт 41:9–14. Другое свидетельство — в рукописи, содержащей текст Дамасского документа (4Q271 3,15): [ולוא] יגיד עלי[ה] («[и] пусть [не] рассказывает о [ней (женщине с дурной славой)]») — из фрагмента, регулирующего правила вступления в брак.

68 *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 69.

69 На основании подобных «рудиментов ранней орфографии» Кросс датирует псалом персидским периодом: *Cross F.M.* David, Orpheus... P. 70.

го, эпитета Господа.[70] В любом случае ясно, что подобное написание не было характерно для библейского языка. Однако в кумранском еврейском ситуация изменилась. И не только в том, что касается данного конкретного предлога. Подобное написание местоименного суффикса 3 л. (ו в тех случаях, когда мы могли бы ожидать יו) является одной из отличительных черт кумранской орфографии, а скорее, даже фонетики. Эта языковая черта настолько заметна в кумранских рукописях, что часто упоминается в работах, касающихся языка рукописей Мертвого моря.[71] Весьма показательны и примеры употребления в кумранских рукописях этого местоименного суффикса непосредственно с предлогом על. Из 89 зафиксированных случаев употребления[72] 9 (более 10%) представляют написание עלו. Этого достаточно, чтобы считать указанное явление присущей языку характерной чертой, а форму עלו — хотя и более редкой, но вполне возможной формой. Можно было бы сослаться на то, что такое произношение характеризует язык лишь некой определенной группы рукописей,[73] однако против такого предположения свидетельствуют рукописи 4Q394 и 1QpHab, в эту группу не входящие.[74] Таким образом, подобное прочтение также имеет под собой основания и не может быть отвергнуто на основе только лингвистических причин.

Рассмотрев предложенные исследователями варианты прочтения слова עלו/עלי в 11Q5 XXVIII 6 в контексте словоупотребления Ветхого Завета и рукописей Мертвого моря, мы приходим к следующим выводам. Наиболее вероятным, несомненно, следует считать понимание Рабиновича: עלי — «обо мне». Такое прочтение заключает в себе лишь одну незначительную трудность, а скорее даже оговорку: в значении «сообщать что-л. о ком-л.» глагол הגיד с предлогом על не засвидетельствован в еврейской Библии. Однако мы видели ранее, что он с таким управлением появляется уже в кумранских рукописях. При этом его употребление и значение в приведенных выше параллельных контекстах не подвергаются сомнению.

---

[70] Краткий обзор этих теорий см. в: *Pat-El N.* The Divine Title עֵלִי «The High One» in the Song of Hannah // VT № 58 (2008). P. 644–649.

[71] Обычно это явление объясняется стяжением дифтонга в /ō/. См.: HDSS. P. 33–34; *Morag Sh.* Qumran Hebrew. Some Typological Observations // VT № 38 (1988). P. 150–153; *Sáenz-Badillos A.* A History of Hebrew Language. Cambridge, 1993. P. 140; *Muchowski P.* Hebrajski qumrański jako język mówiony, Poznań, 2001. S. 46.

[72] *Abegg M.* The Dead Sea Scrolls Concordance. P. 562–573.

[73] В рукописи 4Q266 עלו встречается 3 раза (6 ii 2; 8 i 3; 8 i 5), עליו — 0. Подобным образом, 4Q270 содержит 2 формы עליו (6 ii 7; 6 v 15) и ни одной — עלו.

[74] В них употреблены обе формы, особенно важен случай 1QpHab. В одном из фрагментов рукописи две означенные формы употребляются на соседствующих строках (עליו — VIII, 6; עלו — VIII, 7).

Менее вероятным следует считать предположение, что мы видим в тексте предлог על с местоименным суффиксом 3 л. Здесь к упомянутой выше оговорке об управлении глагола הגיד присоединяется еще одна. Хотя написание עלו вместо библейского עליו относительно часто встречается среди рукописей Мертвого моря, оно, тем не менее, не является преобладающим, и вероятность нахождения в тексте עלו мы, исходя из приведенной выше статистики, оцениваем значительно ниже вероятности употребления нормативных форм, будь то עליו или עלי.

Значительно менее правдоподобной мы считаем гипотезу Сандерса. Его прочтение не поддерживается библейским словоупотреблением, а приводимые им кумранские контексты являются в действительности весьма неоднозначными и, как мы видели, вызывают некоторые разногласия в понимании. Первое использование глагола עלה в значении «восхвалять» в породе *Pi* следует отнести все же, как кажется, к раввинистической эпохе.

Столь же маловероятно, что в тексте псалма можно усмотреть употребление существительного עלה — «лист». Как мы увидели, использование его в сопряженном сочетании не согласуется ни с библейским, ни с кумранским словоупотреблением. Помимо этого, цель определения слова עצים («листья») существительным העצים («деревья») остается неясной.

Таким образом, представляется, что при анализе содержания еврейского текста псалма 151 следует опираться на прочтение, предложенное Рабиновичем (עלי как предлог с местоименным суффиксом 1 л.), как на наиболее вероятное.

А.Г. Маштакова

ТЕРМИНЫ «АПОКРИФ» И «ПСЕВДЭПИГРАФ» В НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Вопрос об апокрифических текстах тесно связан с проблемой формирования канона Писания, которое произошло не одномоментно, это был длительный и сложный процесс[1].

Кодификация канона еврейской Библии была окончательно завершена к концу I–началу II века. Таким образом, сочинения, созданные в период, когда границы канона еще не были четко определены, необязательно воспринимались как апокрифические[2]. Об этом может свидетельствовать, например, то обстоятельство, что на рубеже эр при переводе Библии на греческий язык для нужд еврейской диаспоры в Александрии в состав Библии были включены книги, не вошедшие впоследствии в Танах. Состав книг Септуагинты (греческого перевода Библии, осуществленного в Александрии) лег в основу канона Ветхого Завета, принятого впоследствии христианской церковью.

В православной традиции отдельные ветхозаветные книги и фрагменты книг (Товит, Иудифь, 1–3 Маккавейские книги, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса, сына Сирахова, книга Варуха, Послание Иеремии, 2–3 книги Ездры, 151 псалом, молитва Манассии, о которой упоминается во 2 книге Паралипоменон, дополнительные главы в книге Есфири и книге пророка Даниила) называются неканоническими,[3] в католической (за исключением отсутствующих в Вульгате книг 3–4 Ездры (= 2–3 Ездры в русской версии), молитвы Манассии, 151 псалма и 3 книги Маккавеев) — второканоническими, в протестантской — апокрифами.

Канон Нового Завета, составляющий 27 книг, сложился не ранее IV в., но «определить канонический статус некоторых книг Нового Завета стало возможным в результате продолжительного и постепенного процесса, в ходе которого ряд писаний, признанных авторитетными, был отделен от гораздо более обширного корпуса раннехристианской литературы»[4].

---

[1] См. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998.

[2] *Charlesworth J.H.* The Old Testament Pseudepigrapha. V. 1. N.Y., 1983. P. 23.

[3] Следует иметь в виду, что «неканонический» не подразумевает в данном случае отвержения этих книг церковью. Это определение восходит к 39 Пасхальному посланию Афанасия Александрийского. О нем см. ниже.

[4] *Мецгер Б.М.* С. 3.

Начало научного изучения апокрифической литературы в Европе приходится на начало XVIII в. В 1703 г. в Гамбурге немецкий филолог-классик и библиограф И.А. Фабриций публикует свод новозаветных апокрифических текстов в «Codex apocryphus Novi Testamenti, Collectus, Castigatus, Testimoniisque Censuris et Animadversionibus Illustratus». Он попытался собрать все изданные на тот момент неканонические повествования, принадлежащие к христианской традиции, вне зависимости от их древности, аутентичности и происхождения[5]. Спустя десять лет, в 1713 г., увидел свет первый, а в 1722 г. — второй том грандиозного труда И.А. Фабриция «Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, Collectus, Castigatus, Testimoniisque Censuris et Animadversionibus Illustratus». И.А. Фабриций заложил существующее сейчас деление апокрифов на ветхозаветные и новозаветные (посвященные лицам и событиям Ветхого и Нового Завета соответственно). Но в отличие от издания корпуса новозаветных апокрифов, осуществленного ученым, при публикации корпуса ветхозаветных апокрифических текстов И.А. Фабриций употребил термин «псевдэпиграф». Подобная традиция применения двух различных терминов для равнозначных по отношению к библейскому канону сочинений прочно закрепилась в протестантской науке, поскольку издания И.А. Фабриция послужили образцом для классических сводов апокрифических сочинений, составленных в начале XX в.

В 1823 г. И.К. Тило классифицировал новозаветные апокрифические тексты согласно литературным жанрам, обнаруживаемым в Новом Завете, на апокрифические евангелия, деяния, послания и апокалипсисы.

Находки новых греческих и латинских рукописей, относящиеся к этому периоду, побудили ученых вновь обратиться к уже известным древним текстам и подготовить их критические издания. В 1851 г. К. фон Тишендорф осуществил издание апокрифических деяний («Acta apostolorum apocrypha»), в 1853 г. апокрифических евангелий («Evangelia apocrypha») и в 1866 г. апокрифических апокалипсисов (Apocalypses apocryphae)[6].

Направления научного изучения апокрифических памятников в то время формировались вокруг проблем «восстановления первоначального текста памятника, определения богословской направленности текста, типа христианства, который в нем нашел отражение, и описания литературного характера сочинения»[7].

---

[5] The New Interpreter's Dictionary / Ed. by K.D. Sakenfeld. V. 1. Nashville, 2006. P. 200.
[6] Ibid. P. 200.
[7] *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов (Новозаветные апокрифы в сирийской литературе). М., 1997. С. 20.

Вопрос терминологии в этот период специально не поднимался, ученые и издатели следовали в этом вопросе за И.А. Фабрицием, оставшимся в рамках протестантской позиции.

Следующим этапом в исследовании апокрифической литературы стал изданный католическим аббатом Ж.-П. Минем в Париже в 1856–1858 гг. в 24 томе «Третьей и последней теологической энциклопедии» («Troisième et dernière encyclopédie theologique») словарь апокрифов «Dictionnaire des Apocryphes, ou, Collection de tous les livres Apocryphes relatifs a l'Ancien et au Nouveau Testament». Этот словарь состоит, в свою очередь, из двух томов, посвященных новозаветным и ветхозаветным апокрифам соответственно.

Ж.-П. Минь впервые осуществил перевод отдельных отрывков апокрифических сочинений на французский язык, предварив каждый из них источниковедческим комментарием. По собственному признанию Ж.-П. Миня, основой словаря апокрифов послужили изыскания И.А. Фабриция, однако аббат расположил их в более удобном для поиска порядке, освободил от излишних, по его мнению, деталей и дополнил новыми сведениями, почерпнутыми из современных ему работ[8].

Помимо И.А. Фабриция Ж.-П. Минь среди своих источников называет труды И.К. Тило и К. фон Тишендорфа: «Труды ученых И.К. Тило и Тишендорфа, опубликованные в Германии, послужили для нас хорошим источником. Обращаясь к сочинениям некатолических авторов, мы игнорируем те их черты, которые отдалились от ортодоксальных принципов. Мы довольствуемся фактами, доставляемыми нам этими изданиями, не пренебрегая, однако, указанием на используемый нами источник»[9].

Свой замысел создания словаря апокрифов Ж.-П. Минь объясняет следующим образом: «Чтение апокрифической литературы является полезным дополнением к чтению канонической, характерные черты, обнаруживающиеся в сочинениях людей, — есть явное доказательство богодухновенности книг, содержащих Божественное слово»[10].

Из этого пассажа мы можем заключить, что термин «апокриф» понимается Ж.-П. Минем строго в соотношении с понятием канона.

В конце XIX в. вышло в свет исследование немецкого богослова Р.А. Липсиуса, посвященное апокрифическим деяниям апостолов (Die Apokryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig. 1883–1890 гг.). Несколько позже вместе с М. Боннэ Р.А. Липсиус под-

[8] *Migne J.-P.* Dictionnaire des Apocryphes, ou, Collection de tous les livres Apocryphes relatifs a l'Ancien et au Nouveau Testament. V. 2. Paris, 1858. Col. 10.

[9] Ibid.

[10] Ibid. Col. 11.

готовил первое критическое издание текстов апокрифических деяний (Acta apostolorum apocrypha. Leipzig. 1891–1903 гг.). Работы Р.А. Липсиуса и М. Боннэ до сих пор являются фундаментальными исследованиями в области изучения апокрифических деяний.[11]

На вторую половину XIX в. приходится большая часть изданий и исследований апокрифов в России.

Апокрифическая литература изучалась в рамках славистики и изобразительного искусства, что не могло не повлиять на терминологию, сложившуюся в русской науке. Такое положение вещей определило научную ситуацию в России в XIX в.

Древнерусские апокрифы — литература по большей части переводная. Попадая на Русь, апокрифы включались в индексы отреченных книг. Однако многие произведения, будучи апокрифическими, продолжали переписываться как самостоятельно, так и в составе сборников. Таким образом, в рукописной истории славяно-русской литературы термина «апокриф» как такового не существовало, а термин «отреченная книга» по отношению к отдельным памятникам применялся непоследовательно.

В 1860–начале 1870 гг. появились первые исследования апокрифической литературы: труд Ф.И. Буслаева «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (1861 г.), обзорная работа Н.А. Лавровского «Обозрение ветхозаветных апокрифов» (1864 г.), исследования отдельных памятников: «Древняя русская литература; старинные апокрифы: “Хождение Богородицы по мукам”» А.Н. Пыпина (1857 г.), «Замечания по поводу русского народного сказания о пятницах» И.С. Некрасова (1870 г.).

Однако специального историко-литературного осмысления апокрифы не получили. Каждый из авторов, не давая теоретических комментариев, нередко исходил из своего индивидуального понимания апокрифа[12].

Первые попытки научного осмысления явления апокрифической литературы мы наблюдаем в трудах А.Н. Пыпина. Ему принадлежит целый ряд исследований в области древнерусской литературы, включая и литературу неканоническую.[13] В 1862 году под редакцией Пыпина вышел

[11] *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов (Новозаветные апокрифы в сирийской литературе). М., 1997. С. 20.

[12] *Макарова Н.И.* Переводная словесность и литературный процесс Руси X–XVII вв. в трудах профессора Казанской духовной академии И.Я. Порфирьева // Макарьевские чтения. Вып. № 2. Горно-Алтайск, 2004. С. 3.

[13] См.: *Пыпин А.Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий археографической комиссии. 1861. Вып. 1. С. 1–55; *Его же.* Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. Вып. 1. Отд. 2. С. 48–130.

первый том в серии «Памятники старинной русской литературы», издававшейся графом Григорием Кушелевым-Безбородко, посвященный апокрифическим произведениям («Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным»).

А.Н. Пыпин посвятил проблеме отреченной литературы отдельную главу своей «Истории русской литературы». По мнению А.Н. Пыпина, апокриф отражает «легендарное мировоззрение», являющееся характерным для эпохи средневековья, с распространением христианства такое мировоззрение проникало в национальные культуры, где получало новое осмысление. Тем не менее «единство тона и мысли» облегчало «международное распространение легенды»[14]. А.Н. Пыпин указал в этом труде на тесную связь апокрифической литературы с народным преданием, по сути дела впервые представив культурологическую оценку феномена апокрифической литературы. Кроме того, исследователь привел полную библиографию работ, посвященных славянским апокрифам, вышедших на момент написания его «Истории русской литературы», и обзор европейской научной традиции изучения апокрифической литературы.[15]

Работы А.Н. Пыпина заложили основу следующей классификации неканонической литературы: апокрифами назывались произведения, повествующие о лицах и событиях Священного Писания, не признанные церковью богодухновенными; к отреченной литературе относили сочинения, запрещенные церковью.[16]

Однако применение этой терминологии было непоследовательным. Нередко термином «апокриф» обозначались переводные сочинения, а отреченной литературой считали славяно-русские по происхождению памятники.[17]

Почти одновременно с А.Н. Пыпиным, в 1863 году, Н.С. Тихонравов издал тексты славянских ветхозаветных апокрифов в первом томе «Памятников отреченной русской литературы». Его издание подготовлено очень тщательно, хотя задачи текстологии в нем и не решались. В предисловии к изданию Тихонравов так определил принципы своей работы: «В настоящем издании я желал представить исследователям славянской старины один и тот же памятник в различных его редакциях

---

[14] *Пыпин А.Н.* История русской литературы. Т. I. СПб., 1898. С. 412.

[15] Там же. С. 470–482.

[16] *Пыпин А.Н.* Легенды и апокрифы в древнерусской письменности // Вестник Европы. 1894. С. 74.

[17] См., например: Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева. Т. 1. М., 1993. С. 97.

и в различные периоды его литературной истории. Если какая-нибудь отреченная статья мало была распространена на Руси и потому (или по другим причинам) не подвергалась особо важным изменениям, то я ограничивался изданием одного из ее списков, выбирая древнейший и правильнейший из известных мне. <...> Я предлагаю памятник, как нашел его в рукописи, не позволяя себе ни транскрипции, ни слияния нескольких списков разных веков в одно целое. Очевидные описки исправляю в тексте или в выносках, но всегда представляю и буквальное чтение рукописи».

Н.С. Тихонравов не использует термин «апокриф», причисляя всю неканоническую литературу к отреченной: и библейские апокрифы, и фольклорные колядники, громовники и т. д.

В 1870-е годы ветхозаветные апокрифы стали предметом изучения профессора Казанской духовной академии И.Я. Порфирьева. В 1872 году вышел его труд «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях», за который автору была присвоена степень доктора богословия. В 1877 году как приложение к диссертации ученым были изданы тексты славяно-русских апокрифов с краткими комментариями: «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки», а в 1890 году увидело свет комментированное издание новозаветных апокрифов: «Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки».

Определение апокрифа И.Я. Порфирьев дал в «Истории русской словесности»: «Апокрифическими сочинениями или апокрифами называются такие сочинения, которые составлены в подражание священным библейским книгам, о библейских лицах и событиях и большей частью от имени библейских лиц; но священные истины в этих сочинениях смешаны с разными вымыслами фантазии»[18]. Как мы видим, И.Я. Порфирьев рассматривал апокрифы прежде всего как художественную литературу, и этим объясняется определение апокрифа как «религиозного эпоса», которое исследователь вводит позднее в своей диссертации.[19]

Тем не менее немаловажную роль, с точки зрения И.Я. Порфирьева, апокрифы играют и как исторический источник, поскольку «для истории имеет значение не одна истинность событий, но и то, как события в разные времена были понимаемы народными массами, как

[18] *Порфирьев И.Я.* История русской словесности. Ч. 1. Устная народная и книжная словесность до Петра Великого. 8-е изд. Казань, 1909. С. 237.

[19] См.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 3–5.

они настраивали их воображение, какие воспитывали в них чувства и стремления»[20].

Замечательный обзор истории изучения славяно-русских апокрифов в XIX в. представлен в работе В.В. Милькова «Древнерусские апокрифы». Наиболее важное наблюдение исследователя состоит в том, что в русской науке в это время сформировалась классификация апокрифической литературы в соответствии с делением книг Библии и оформился историко-филологический подход к изучению этих памятников, который оказал существенное влияние на научную традицию изучения апокрифической литературы в России в XX в.[21]

Для начала XX века характерно появление многочисленных переводов корпуса неканонических книг на национальные языки. В связи с этим до середины XX века вопрос о термине «апокриф» в западной науке заменяется по сути дела вопросом о составе корпуса апокрифической литературы.

В 1900 году выходит первый немецкий перевод ветхозаветных апокрифов, подготовленный Е. Каучем «Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments». В этом издании Е. Кауч объединил неканонические книги Ветхого Завета с собственно апокрифическими сочинениями (псевдэпиграфами).

Первый английский перевод корпуса ветхозаветных апокрифов был осуществлен в 1913 году Р.Г. Чарльзом: «The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament». Его двухтомный труд также включает в себя и неканонические книги Библии (апокрифы), и апокрифические сочинения (псевдэпиграфы)[22].

Перевод свода новозаветных апокрифов на немецкий язык был подготовлен в 1904 году немецким богословом Э. Хеннеке («Neutestamentliche Apokryphen»), позднее он был переработан и дополнен В. Шнеемельхером («Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung»).

Работы Э. Хеннеке и, особенно, В. Шнеемельхера определили перспективы изучения новозаветных апокрифов. На протяжении XX в. вышло шесть изданий «Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung», последнее увидело свет в 1989 году и было переведено на английский язык.[23]

---

[20] Там же. С. 3.
[21] *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
[22] *Charlesworth J.H.* The Old Testament Pseudepigrapha. V. 1. P. 24.
[23] The New Interpreter's Dictionary. V. 1. P. 201.

В. Шнеемельхер классифицировал тексты по литературным жанрам, исключив из корпуса новозаветных апокрифов сочинения, написанные позднее III в. н.э.[24]

В 1983 году вышло фундаментальное издание Дж. Чарльзворта «The Old Testament Pseudepigrapha», являющееся на сегодняшний день классическим сводом апокрифических текстов[25].

В европейской науке XX века окончательно произошло разделение свода апокрифических сочинений на ветхозаветные и новозаветные. Для ветхозаветных апокрифов применяется термин — псевдэпиграфы, для новозаветных — апокрифы. Оба термина основываются на сегодняшний день на определении содержания корпуса апокрифической литературы.

Критический обзор определений термина «псевдэпиграф» осуществил во введении к своей работе Дж. Чарльзворт. Он отвергает традиционные определения апокрифических сочинений как «подложных», «неканонических» и «небогодухновенных», поскольку применение первого определения, по его мнению, является анахронизмом по отношению к этим текстам (в момент написания они не рассматривались как ложные), а применение второго вызывает вопрос, для кого и в какой момент времени эти сочинения являлись неканоническими. Кроме того, с точки зрения Дж. Чарльзворта, в таких определениях совершенно не учитывается тот факт, что термин «псевдэпиграф» используется учеными для обозначения некоторых раввинистических сочинений и является техническим термином в классической филологии для отдельных текстов пифагорейцев, написанных после смерти Платона. Вывод, к которому приходит Дж. Чарльзворт, можно сформулировать следующим образом: термин «псевдэпиграф» научной традицией унаследован из богословия, но он совершенно утратил значение «ложная, поддельная книга».

Таким образом, Дж. Чарльзворт приходит к уже сложившейся традиции давать определение псевдэпиграфической литературы с точки зрения состава ее корпуса. По мнению исследователя, к корпусу псевдэпиграфов относятся: 1) сочинения иудейского или христианского происхождения (за исключением «Повести об Ахикаре»); 2) сочинения, часто приписываемые персонажам Священного Писания; 3) сочинения, обычно претендующие на передачу Божественного слова; 4) сочинения, написанные по образцу ветхозаветных книг; 5) сочинения, время написа-

[24] Ibid.

[25] Помимо приведенных нами, существует целый ряд переводов апокрифических сочинений на другие языки — итальянский, французский, испанский и др. См.: *Charlesworth J.H.* The Old Testament Pseudepigrapha. V. 1. P. 25.

ния которых преимущественно относится к периоду между 200 г. до н.э. и 200 г. н.э.

Слабую сторону этого определения отметил сам Дж. Чарльзворт — многочисленные исключения и допущения («обычно», «как правило» и т. д.) не определяют термин «псевдэпиграф», а описывают особенности конкретного свода текстов, изданного Дж. Чарльзвортом.[26]

По этому пути пошли практически все западные исследователи. Ветхозаветные апокрифические тексты определяются как интертестаментальная литература, то есть литература, созданная, условно говоря, между временем сложения двух канонов — ветхозаветного и новозаветного; сочинения, обнаруженные в Кумране, однако, в число псевдэпиграфов не включаются[27]. Такое определение отражает тенденцию закрыть корпус ветхозаветных апокрифов по аналогии с неканоническими книгами Ветхого Завета. В словаре Anchor Bible эта тенденция доведена до логического конца: псевдэпиграфы непосредственно определяются как «современный корпус древних текстов»[28].

Понятие новозаветного апокрифа в западной науке сформировалось по аналогии с термином апокриф в значении «неканоническая книга Ветхого Завета», то есть первоначальное понимание новозаветных апокрифов отталкивалось от их неканоничности и неисторичности.

В. Шнеемельхер отметил, что рассматривать новозаветные апокрифы следует не только с той точки зрения, что они не были включены в канон Нового Завета, но что они могли бы занять место канонических книг или находиться в каноне рядом с ними.[29]

Е.Н. Мещерская суммировала критерии, применяемые к определению понятия «новозаветный апокриф» в современной науке: «во-первых, это должны быть тексты преобладающей христианской направленности; во-вторых, они должны содержать дополнительные сведения о персонажах и событиях, известных по каноническим книгам Нового Завета; в-третьих, по своей литературной форме, жанровой принадлежности и наименованию они должны соответствовать сочинениям, представленным в новозаветном каноне»[30]. Как отметила Е.Н. Мещерская, при таком подходе к новозаветным апокрифам не могут быть отнесены гностические тексты, хотя и соответствующие в жанровом отношении

[26] Ibid.
[27] The New Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 4. P. 681.
[28] The Anchor Bible Dictionary. V. 5. N.Y., 1992. P. 537.
[29] *Schneemelcher W.* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I. 1987. S. 27–28.
[30] *Мещерская Е.Н.* Новозаветные апокрифы // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 50.

книгам Нового Завета, но явно противоречащие христианским идеям. «Эти произведения подпадают под более широкое определение — христианская апокрифическая литература. Однако на практике, особенно применительно к средневековым национальным литературным традициям, это разграничение обычно не проводится последовательно, и весь комплекс их канонических текстов или отдельные входящие в него памятники рассматриваются как апокрифы»[31].

Как мы видим, в изучении новозаветных апокрифов также отмечается тенденция сузить значение определения «новозаветный апокриф» и тем самым ограничить круг текстов, подпадающих под это понятие.

В русской научной традиции понимание термина «апокриф» в XX веке основывалось на работах И.Я. Порфирьева, поскольку исследование этих текстов преимущественно оставалось в рамках изучения славяно-русской литературы. Апокрифы рассматривались прежде всего как сочинения, во-первых, отражающие так называемое «двоеверие» (термин Ф.И. Буслаева), во-вторых, дополняющие недосказанность (а на славяно-русской почве до 1499 г. отсутствие) библейских книг. В.П. Адрианова-Перетц полагала, что в апокрифической литературе формировался «особый вид христианства», смешение народной фантазии и канонических воззрений[32].

В 1976 г. польский исследователь А.Е. Наумов выработал в рамках структуралистского подхода определение понятия «церковнославянский апокриф»: «Церковнославянским апокрифом мы называем средневековое произведение на церковнославянском языке, развивающее диахронически и/или синхронически план библейского повествования в качестве его неправомочной конкретизации или выясняющее семантические акценты, входящие в противоречие с общепринятыми»[33].

Структурализм в науке обращался прежде всего к функциональной стороне явлений, и несмотря на отмежевание от структуралистских позиций, в современной славистике продолжает господствовать определение «апокрифа» с точки зрения функций этого типа текстов.

В целом в рамках такого взгляда остается М.В. Рождественская, которой принадлежат исследования, посвященные древнерусской апокрифической традиции. По мнению М.В. Рождественской, «при определении апокрифа лишь по степени его “неканоничности” существует опасность встать на строго богословскую точку зрения, учитывать которую

[31] Там же. С. 51.

[32] *Адрианова-Перетц В.П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 73.

[33] *Naumow A.E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej. Wrozlaw, 1976.

при изучении столь своеобразного материала необходимо, но с которой не слишком заметны особенности апокрифического памятника как литературного текста. <...> В древнерусской литературе апокрифы занимают двойственное положение: с одной стороны, они “внеположены” каноническим библейским текстам, а с другой, это та же священная литература, рассказывающая о библейских событиях и персонажах, но — иначе, и с дополнениями, отсутствующими в канонических текстах»[34]. Также М.В. Рождественская уточнила определение апокрифа, предложенное А.Е. Наумовым. С точки зрения исследовательницы, «неправомочная конкретизация и семантические акценты в апокрифах проявляются прежде всего в беллетризации текста»[35].

Несколько иной подход представлен в работах Н.А. Мещерского, рассматривавшего апокрифы как немаловажный исторический источник. Н.А. Мещерский дал развернутое определение термина «апокриф» и указал на критерии классификации таких текстов: «Апокрифы — это такие произведения древнееврейской и древнехристианской литературы, которые не предназначались для широкого общенародного чтения. Эти произведения не включались в число общепризнанных, канонических, ни иудейской синагогой, ни христианской церковью <...> Апокрифы принято подразделять на ветхозаветные и новозаветные. Такое разделение основывается на двух критериях: во-первых, имеется в виду эпоха создания памятника, во-вторых, принимается во внимание сюжет произведения: к ветхозаветным апокрифам может быть отнесено и более позднее по времени возникновения произведение, если оно рассказывает о лицах и событиях, известных по каноническим книгам Ветхого Завета»[36].

Вслед за Н.А. Мещерским исходя из понятия канона дает определение термина «апокриф» Е.Н. Мещерская: «Под апокрифическими подразумеваются неканонические книги, ставящие своей целью дать дополнительную внеканоническую информацию о персонажах и событиях, известных из канонических произведений Ветхого и Нового Завета»[37].

---

[34] *Рождественская М.В.* Библейские апокрифы в литературе и книжности Древней Руси: историко-литературное исследование. Диссертация в виде научного доклада на соискание уч. ст. д. филол. н. СПб., 2004. С. 18.

[35] Там же.

[36] *Мещерский Н.А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 181–182.

[37] *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. С. 19.

Таким образом, в современной русской научной традиции наметилось размежевание литературоведческого и источниковедческого подходов к исследованию апокрифической литературы: в рамках первого подхода изучаются преимущественно славяно-русские переводы апокрифических сочинений, в рамках второго — и оригинальные, и переводные тексты апокрифов.

Как мы видим, в современной науке четко прослеживается тенденция определять апокрифы (как ветхозаветные, так и новозаветные) как корпус текстов. Содержание и объем такого корпуса зависит от критериев, выбранных исследователем: будь то включение/невключение в канон, время и среда происхождения, литературная форма и т. д. Нужно отметить, что общей чертой разнообразных подходов к определению корпуса апокрифической литературы в библеистике является стремление сузить границы термина «апокриф» и в перспективе создать закрытый корпус этих сочинений по аналогии с неканоническими (второканоническими) книгами Ветхого Завета. Последнее, на наш взгляд, вряд ли осуществимо — всегда будет оставаться необходимость классификации и включения в историю литературного и богословского процесса новонайденных сочинений.

Кроме того, поскольку термины, связанные с кругом неканонической литературы, были заимствованы библейской наукой из богословской традиции, до сих пор сохраняются конфессиональные расхождения в терминологии. При этом в виду того, что библеистика родилась в недрах протестантизма, господствующим является разделение неканонической литературы на апокрифы (неканонические книги Ветхого Завета), новозаветные апокрифы и псевдэпиграфы. Такое разделение неудобно по той причине, что сочинения, равнозначные по статусу и замыслу относительно канона, определяются с помощью различных терминов. Тем не менее именно оно вошло в международный научный оборот.

В.А. Якобсон

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ И ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

История древних евреев нередко рассматривается в околонаучной и даже научной литературе как нечто совершенно особенное, никак или почти никак не связанное с историей других стран и народов древнего Ближнего Востока. Такой подход, разумеется, связан с представлением о евреях как о первом народе, принявшем монотеизм и вообще положившем начало всем монотеистическим религиям. Это представление верно лишь отчасти: монотеизм действительно впервые восторжествовал именно среди евреев, но движение в сторону монотеизма можно наблюдать у всех древних народов Ближнего Востока. Именно этим все культуры Древнего Востока отличаются от других древних культур, именно поэтому и можно говорить о Древнем Востоке как о единой цивилизации. Но сначала необходимо сказать несколько слов об основных понятиях, которые будут использоваться в этой работе, поскольку различия в понимании смысла самых часто упоминаемых и используемых терминов стали так велики, что необходимо признать: мы, историки Древнего мира, говорим на разных языках, но не отдаем себе в этом отчета. Обсуждение здесь всей этой проблематики и обоснование употребляемых здесь терминов заняло бы слишком много места в этой статье, поэтому оно дается в другой нашей работе, находящейся в печати. Здесь же автор вынужден ограничиться лишь кратким аподиктическим изложением.

Термин «культура» означает здесь (и везде у этого автора) систему материальных и культурных ценностей, присущих данному народу и отличающих его от других народов. Важнейшую роль здесь играют язык (не речь вообще, а именно конкретный язык), религия, образ жизни (оседлость или кочевничество), общественное и государственное устройство. Термин «народ» означает в этой работе исторически сложившуюся группу людей, считающих себя таковым. Причины того, что данная группа людей именно так считает, могут быть самыми различными, единого формального критерия здесь не существует, как не существует и единого формального критерия, различающего языки и диалекты. Все дело в самосознании, а оно, как уже сказано, определяется конкретной историей данной группы. Английские колонисты в Северной Америке объявили себя в XVIII веке народом Соединенных Штатов Америки и отстояли свою независимость в жестокой войне. Они, разумеется, сохра-

нили английский язык, и он довольно скоро превратился в американский диалект (а точнее, в американские диалекты) английского. А в последние примерно 20–30 лет на переводах произведений американских писателей на другие европейские языки стоит пометка «перевод с американского», т. е. речь идет уже об американском *языке* (на английский язык их, кажется, пока не переводят). Но, например, баварский диалект немецкого языка продолжает считаться диалектом, хотя он отличается от литературного немецкого, пожалуй, больше, чем американский от английского. Однако и в Баварии уже есть немало людей, полагающих, что баварцы — отдельный народ, а баварский — самостоятельный язык. Существует также и художественная литература на баварском, хотя широкого распространения она пока не получила (автор свидетельствует, что читать ее, даже при не очень плохом знании немецкого, очень трудно, а порой и вовсе невозможно). Проблемы подобного рода есть и у нас: русские националисты нередко заявляют, что украинцы и белорусы — часть русского народа, а их языки — лишь диалекты русского, а посему им надлежит быть в едином государстве. Логики тут, конечно, нет: на немецком языке говорят считающие себя отдельными народами вовсе не желающие объединяться немцы, австрийцы, швейцарцы, люксембуржцы... Среди русскоязычных казаков и поморов есть немало людей, которые считают себя представителями самостоятельных народов... Наконец, существует полтора-два десятка англоязычных народов во всех частях света, совсем не рвущихся объединяться, скорее — наоборот...

Это небольшое отступление от основной темы необходимо для того, чтобы стало ясно: единых формальных критериев для рассмотрения всех подобных вопросов нет, и никогда не было. Тенденции к объединению и тенденции к обособлению всегда причудливо перемешивались в сознании индивидуумов, кланов, племен и народов, чем и определялись этнические и культурные перемены, далеко не всегда осознаваемые и одобряемые. Результатом всех этих перемен в далекой древности было возникновение цивилизаций — совокупностей более или менее однотипных культур. Первоначально эти цивилизации были отделены друг от друга значительными пространствами, трудно проходимыми из-за географических условий и почти не заселенными или заселенными первобытными племенами. Последнее обстоятельство, понятно, делало эти пространства еще менее проходимыми, но никогда или почти никогда не делало их непроходимыми вообще. Доказывается это утверждение тем фактом, что каменные орудия делались почти исключительно из кремня и вулканического стекла — веществ, имеющихся далеко не везде и практически полностью отсутствовавших в излюблен-

ных местах обитания Homo sapiens sapiens. Но почти одинаковые орудия из этих материалов находят чаще всего именно в таких местах. Это значит, что уже очень рано существовала (по крайней мере в Старом Свете) всемирная система распространения материалов и технологий (автор не решается назвать ее торговлей). А человечество уже тогда стало своего рода информационной системой, о чем говорил академик С.П. Капица несколько лет назад в своем докладе в Институте истории РАН. Эту систему можно назвать также глобализацией, которая оказывается почти ровесницей современного человека.

Возвращаясь к вопросу о цивилизациях, заметим, что они расположены на земном шаре таким образом, как если бы кто-то ставил эксперимент. Всего цивилизаций, по мнению автора, было и имеется по сей день шесть: Европейская, Ближневосточная, Африканская, Южноазиатская, Дальневосточная и Американская. Из них Американская очень долго (до экспедиции Колумба?) не соприкасалась ни с кем, Европейская соприкасалась с Ближневосточной, Ближневосточная — с Европейской, Африканской и Южноазиатской (?), Южноазиатская — с Ближневосточной (?) и (значительно позднее) с Дальневосточной, Дальневосточная — с Южноазиатской (не раньше I тысячелетия до н.э.?). О последствиях всего этого будет рассказано в другой нашей работе, а сейчас мы займемся только Ближневосточной цивилизацией, к которой и принадлежали древние евреи.

Эта цивилизация не только является самой древней, но, что очень важно, ее хронология лучше всего изучена, и полученные при этом данные лежат, поэтому, в основе всех хронологических выкладок, касающихся других цивилизаций. Наиболее надежный способ датировки — установление синхронности с лицами и (или) событиями в одном или нескольких из государств древнего Ближнего Востока. Именно по этой причине изучение истории Древнего мира следует начинать с истории Ближнего Востока, но не с истории Египта, как это обычно делается, а с истории Месопотамии: египтяне уделяли мало внимания связной истории своей страны, а шумеры и аккадцы занимались историей очень усердно. Тезис о единстве культур этого региона может вызвать серьезные возражения. Моя статья и является попыткой доказать этот тезис. Для большего удобства читателей я воздержусь от подстрочных примечаний, ссылаясь непосредственно на тексты.

1. Как известно, на древнем Ближнем Востоке существовало несколько типов письменности: месопотамская клинопись с ее местными вариантами, египетская иероглифика (с ее продолжением — иератикой и демотикой), сиро-палестинское алфавитное письмо (западно-семитское

алфавитное письмо, в том числе два вида древнееврейского письма, а также и другие ответвления, в том числе «гибридные» — угаритская псевдоклинопись, древнеиранское псевдоклинописное письмо), а также лувийская иероглифика. Самым древним из них является клинопись (она была заимствована для ряда других языков, а псевдоклинописные письменности воспроизводят ее внешнюю форму, технику письма и писчий материал). К египетской письменности восходят, видимо, западносемитское письмо и его бесчисленные потомки (оно является предком почти всех алфавитных письменностей). Все связанные с этим истории захватывающе интересны, но главная проблема, на мой взгляд, — это проблема возможного родства между месопотамской клинописью и египетской иероглификой. Чем старше образцы этих двух письменностей, тем больше они похожи. Конечно, похожи все рисуночные письменности, но здесь мы видим стилистическое сходство и, что еще важнее, практически одинаковые методы стандартизации рисунка. Возможно, что в самом начале степень сходства была еще большей. Ведь даже самые ранние известные нам месопотамские документы уже написаны сильно стандартизированным письмом, что, видимо, свидетельствует о его уже тогда длительной жизни, но, может быть, на другом материале, не выдержавшем здешнего климата. Наконец, необходимо отметить, что внутренняя структура этих двух письменностей практически одинакова: каждый знак может быть идеограммой, т. е. передавать смысл, либо он может быть фонетическим (слоговым) знаком, либо, наконец, детерминативом (указывать на класс понятия). Различия же внешнего вида знаков и правил орфографии объясняются различиями языков (в египетском можно не выписывать гласные, в шумерском обойтись без них невозможно), писчих материалов (глина и папирус) и, соответственно, самой техники письма. Хочу сразу же ответить на напрашивающееся возражение: самые ранние сведения о месопотамско-египетских контактах относятся к XIV в. до н.э., но выглядят эти сведения так, будто контакты были всегда.

2. Примером удивительного сходства мифических сюжетов является сходство рассказов о потопе в текстах из Месопотамии (аккадские «Поэма о Гильгамеше» и «Атрахасис») и из Палестины (Быт 6:5 — 8:22). Хотя сам по себе миф о потопе относится к так называемым мифологическим универсалиям, т. е. встречается почти у всех народов мира, в нашем случае практически полное совпадение мелких, совершенно не обязательных деталей несомненно указывает на общий текстовый источник. Однако есть еще одно, гораздо менее известное, но еще более удивительное совпадение. В той же «Поэме о Гильгамеше»,

в ее Старовавилонской версии (около середины II тыс. до н.э., русский перевод И.М. Дьяконова[1]), Гильгамеш, скитающийся в поисках вечной жизни, беседует с «хозяйкой богов» Сидури и получает совет забыть о неизбежности смерти и наслаждаться всеми радостями жизни. Египетская «Песнь арфиста» (на несколько веков старше) в таких же выражениях рекомендует в такой же ситуации такое же поведение. Наконец, библейская книга Экклезиаста (датируется серединой III в. до н.э.) опять-таки рекомендует то же самое почти в тех же самых выражениях. Гедонистические мотивы почти не встречаются в других древних цивилизациях, разве что в Европейской на исходе древности. Эти почти текстуальные совпадения свидетельствуют о том, что многие тексты бытовали в устном фольклоре и в знаниях грамотеев на всем Ближнем Востоке. Известно, что средством международного общения были аккадский, а позднее и арамейский языки.

3. Главными хранителями и распространителями этой мудрости были, видимо, писцы, образовавшие нечто вроде особого «международного» сословия, не зафиксированного ни законами, ни обычаями. У них был свой «внутренний» фольклор, не предназначенный и непонятный для непосвященных, поскольку требовал обширных знаний. А невежды подвергались в этом фольклоре осмеянию. Жанровые и тематические совпадения во всех этих случаях поразительны, и количество их очень велико. Подробнее я хотел бы остановиться лишь на одном жанре, не встречающемся нигде, кроме Ближнего Востока. Это теодицея, в которой человек задает божеству непростой вопрос: почему, если боги всесильны, мудры и справедливы, в мире существует и нередко торжествует зло. Смелость этого вопроса (хотя ответ на него всегда один — «не твоего ума дело»), равно как и его последствия, трудно переоценить. Этих текстов до нас дошло несколько на аккадском языке, а в Библии их два: уже упоминавшийся Экклезиаст и Книга Иова. На египетском языке таких текстов сохранилось тоже два — «Беседа разочарованного со своим двойником» и «Красноречивый крестьянин». На аккадском языке существует также очень своеобразная «антитеодицея» — «Диалог господина с рабом» (мною опубликован перевод этого текста). Этот, как его еще называют, «Диалог о пессимизме» мог бы доставить большое удовольствие позднеантичному философу-кинику, но до киников оставалось еще лет 600. Смысл этого диалога — «жизнь не имеет смысла», и автор Экклезиаста сотни лет спустя подтверждает: «Суета сует, все — суета...»

[1] «Я открою тебе сокровенное слово». Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 175.

4. Последнее по времени, но первое по значению отличие Ближнего Востока от других цивилизаций — это монотеизм. Всем обучавшимся в школе известно, что первым монотеистом в истории человечества был египетский фараон Эхнатон. Но гораздо менее известно, что монотеистические тенденции имели место не только в Палестине, но и в других странах древнего Ближнего Востока (и больше — нигде). Эта тема слишком значительна и обширна, чтобы обсуждать ее здесь, и этому будет посвящена другая наша работа. Пока же заметим, что, когда говорят о монотеизме, обычно имеют в виду так называемые авраамические религии — иудаизм, христианство и ислам (в хронологическом порядке). Но в рассматриваемом регионе возникли также существующий до сих пор зороастризм и вымершее (или не совсем вымершее?) манихейство, а также несколько еще менее известных ныне религий. Важно знать, что именно на древнем Ближнем Востоке возникла и утвердилась идея единого трансцендентного Бога и противостоящего ему персонифицированного трансцендентного Зла (во всех других религиях зло не существует само по себе, но заключается в несовершенстве мира или самого человека). Монотеизм порожден всеми культурами древнего Ближнего Востока, все они готовились к его пришествию, оно было подготовлено всей историей этой цивилизации. Заратуштра был, скорее всего, современником первых еврейских пророков, а Эхнатон, как известно, был старше их всех. То, что именно наиболее развитые и богатые страны древнего Ближнего Востока — Египет и Вавилония — оказались в числе последних принявших монотеизм, объясняется громадным объемом культурных ценностей, уже созданных этими обществами. Эти культурные ценности отбросить было непросто. Когда же там начался культурный упадок, они очень быстро восприняли монотеизм. Монотеизм же способен уживаться с самыми разнообразными культурами.

М.М. Юнусов

«ПУТЕШЕСТВИЕ УН-АМУНА В БИБЛ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ВОСТОЧНОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ В XI в. до н.э.

Рассказ о путешествии Ун-Амуна в Библ является наиболее ценным источником по истории Восточного Средиземноморья конца II тыс. до н.э. Этот рассказ сохранился на египетском иератическом папирусе, который в настоящее время хранится в Государственном музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина в Москве. Сразу же после введения В.С. Голенищевым в научный оборот текста данного папируса среди исследователей начались споры о природе этого документа[1]. Сам издатель, а вслед за ним А. Эрман и Дж. Брестед, считали, что этот рассказ представляет собой подлинный отчет о поездке египетского эмиссара в Библ. Такого же мнения придерживались Я. Черный и В. Хельк. Напротив, А. Видеман, Дж. Масперо и, отчасти, А. Гардинер считали, что речь идет о литературном произведении с полностью вымышленным сюжетом приключенческого жанра, который не может служить историческим источником. Отечественные историки Б.А. Тураев, В.В. Струве и И.С. Кацнельсон, а также, с некоторыми оговорками, американец В.Ф. Олбрайт полагали, что в данном случае речь идет о литературной обработке реального отчета о поездке. Последнюю точку зрения разделял и М.А. Коростовцев, отмечавший: «Во всех исторических работах, где, так или иначе, затронуты вопросы взаимоотношений Египта со странами, расположенными на восточном побережье Средиземного моря, в конце XX династии и позже, всегда совершенно правильно использован отчет Ун-Амуна»[2]. Можно согласиться с В.Ф. Олбрайтом, что вплоть до времени Геродота больше не встретится ни одного документа, который бы так лаконично и ярко дал множество интереснейших подробностей о жизни и обычаях народов, к которым не принадлежал сам рассказчик[3].

[1] Гиератический папирус из коллекции В. Голенищева, содержащий отчет о путешествии египтянина Уну-Амона в Финикию // Сборник в честь В.Р. Розена. СПб., 1897. С. 45–52, 2 табл.; Papyrus hiératique de la collection W. Golénischeff, contenant la description du voyage de l'égyptien Ounou-Amon en Phénicie // Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes, 21. 1899. P. 74–102.

[2] *Коростовцев М.А.* Путешествие Ун-Амуна в Библ. М., 1960. С. 17. Там же, С. 8–17, подробно о дискуссии вокруг жанра рассказа.

[3] *Albright W.F.* The Eastern Mediterranean about 1060 B.C. // Studies presented to David Moore Robinson. Saint-Louis, 1951. P. 223.

Фабула повествования — это поездка египетского эмиссара Ун-Амуна в Библ за кедровым лесом для храмовой ладьи Амона в первой половине XI века до н.э. В тексте указана дата — «год 5-й, месяц 4-й лета, 16-е число», которая понимается исследователями по-разному. Одни считают, что поездка имела место на пятом году правления в Египте верховного жреца Херихора, т. е. приблизительно в 1066 г. до н.э., другие относят это событие к последним годам правления Рамсеса XI, примерно к 1076–1075 гг. до н.э.[4]

Поездка была совершена на фоне напряженной внутриполитической ситуации, сложившейся в Египте в то время. При Рамсесе XI верховный жрец Амона Херихор сосредоточил в своих руках функции верховного жреца, верховного командующего, а также стал ответственным за государственную житницу. Как пишут историки, с падением или со смертью последнего фараона XX династии Рамсеса XI, возможно, даже при нем, Херихор принял царскую титулатуру и воцарился в Верхнем Египте[5]. В Нижнем Египте к власти пришел Несубанебдед, имя которого также фигурирует в рассказе.

Эпоха распада Египта на две части стала временем окончательного крушения египетской власти в сиро-палестинском регионе и выхода финикийских городов из многовекового подчинения фараонам, что, однако, не означало прерывания связей между ними, хотя эти связи приобрели другие черты. Это обстоятельство наилучшим образом отразилось в рассказе египетского посланца.

Содержание текста на папирусе сводится к следующему.

Египетский эмиссар Ун-Амун отбывает из Таниса, располагавшегося в дельте Нила, в сторону Ливана за строительным лесом и по пути останавливается в порту города Дор, где проживал один из «народов моря» — зекерийцы, очевидно, для пополнения запаса продовольствия[6]. Здесь же один из членов команды египтянина похищает с судна золото и серебро. Просьба Ун-Амуна к Бедеру, правителю города Дор, найти похитителя и похищенное остается без ответа[7]. Примечателен ответ дор-

---

[4] *Коростовцев М.А.* Путешествие... С. 35; *Schipper B.* Die Erzählung des Wenamun: ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Fribourg, 2005. P. 164–168.

[5] *Перепелкин Ю.Я.* Глава X: Египет после солнцепоклоннического переворота // История Древнего Востока. Часть вторая: Передняя Азия. Египет. М., 1988. С. 571.; *Виноградов И.В.* Новое царство в Египте // История Древнего мира. Ранняя древность. М., 1989. С. 290–291.

[6] Ст. 1.9–10: «Бедер, его правитель, приказал доставить мне хлебов – 50, вина – 1 сосуд, ногу быка – 1». (Здесь и далее перевод М.А. Коростовцева.)

[7] Интересно, что Ун-Амун, обращаясь к Бедеру, называет его не только правителем, но и судьей. 1.13–14: «...ведь ты правитель этой страны; ведь ты (также) ее судья; сыщи мое серебро».

ского правителя: он не против того, чтобы Ун-Амун провел собственными силами поиски вора на территории города, но сам проводить расследование по делу египтянина на египетском судне отказывается. К сожалению, следующие несколько строк, 1.23–28, которые могли бы прояснить ситуацию, плохо сохранились. Далее вскользь упоминается о пребывании экипажа корабля в Тире, что, конечно, не означает, что Тир в то время был незначительным городом. Само посещение города египетским кораблем свидетельствует о его важном значении как промежуточной стоянки на пути из Египта в Библ[8]. Вероятно, Ун-Амун остановился в Тире на одну ночь для отдыха, оставив судно в спокойной гавани, в северо-восточной части острова[9].

Конечным пунктом плавания египтян был Библ, что указывает на то, что город в то время, как и многие столетия до этого, оставался важным партнером Египта. В это время правителем Библа был Чекер-Баал (егип. thkrb'r)[10]. Историчность такого имени подтверждается находкой двух наконечников стрел, на которых написано ḥṣ zkr b'l mlk 'mr — «стрела Закар-Баала, царя Амурру». Всего, из общего числа надписей на наконечниках стрел (более 30 штук), имя Закар-Баала встречается на двух. Надпись на наконечнике первой стрелы, которая была в свое время приобретена Бейрутским музеем, опубликована Дж. Старски[11]. Вторая надпись Закар-Баала опубликована Р. Дойчем и М. Гельцером[12]. Как считают авторы книги, оба наконечника относятся примерно ко второй половине XI в. до н.э. и принадлежат одному и тому же историческому лицу — правителю Амурру, сведения о котором до сих пор не удалось обнаружить[13]. Несмотря на точность египетской передачи thkrb'r семитского имени zkr b'l в рассказе Ун-Амуна, других оснований считать, что библский правитель и амурритский владелец этих стрел — одно и то же лицо, нет[14].

Обстоятельства первой встречи Закар-Баала и египтянина неясны, поскольку текст папируса в строках 1.29–33 частично поврежден.

---

[8] *Циркин Ю.Б.* От Ханаана до Карфагена. М., 2001. С. 96.

[9] *Katzenstein J.H.* The History of Tyre. Jerusalem, 1973. P. 71.

[10] Здесь сохраняем транскрипцию имени, принятую в работе М.А. Коростовцева.

[11] *Starcky J.* La fleche de Zakarbaal roi d'Amurru // Archéologie au Levant: Recueil à la mémoire de Roger Saidah. Lyon, 1982. P. 179–186.

[12] Надпись приобретена в Англии у частных торговцев.

[13] *Deutsch R., Heltzer M.* Forty new ancient West Semitic inscriptions. Tel Aviv, 1994. P. 12–13.

[14] Д. Барамки, Х. Кленгель и Б. Сасс считают возможным видеть в библском правителе из рассказа Ун-Амуна владельца найденных стрел (*Baramki D.* Phoenicia and the Phoenicians. Beyrouth, 1961. P. 26; *Klengel H.* Syria: 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History. Berlin, 1992. P. 186; *Sass B.* The alphabet at the turn of the third Millenium. The West Semitic alphabet ca. 1150–850 BCE. The antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian alphabets. Tel Aviv, 2005. P. 17).

По сохранившимся кускам можно понять, что их первый разговор прошел крайне недружелюбно и касался украденного серебра и, как кажется, найденной части его, а также какого-то ультиматума одной из сторон[15]. Б. Шиппер осторожно предполагает, что Ун-Амун, встретив в пути какое-то зекерийское судно, забрал с его борта серебро в залог до возвращения украденных у него средств[16]. Дж. Катценштейн же полагает, что Ун-Амун, отплывая из Дора, «прихватил» какие-то ценности зекерийцев в качестве компенсации за украденное[17].

Как бы то ни было, в ожидании развязки дела Ун-Амун разбил шатер на берегу моря у гавани Библа и установил в нем статую Амона Дорожного. В течение целого месяца библский правитель отказывался дать египетскому эмиссару аудиенцию, требуя от него ежедневно, через начальника гавани, оставить город. По совету одного из прорицателей Чекер-Баал все-таки пригласил Ун-Амуна во дворец для беседы в тот момент, когда египтянин решил возвратиться на родину. В ходе разговора выяснилось, что египетский эмиссар не только прибыл без денег, но и не имел соответствующих документов от верховного жреца для ведения деловых переговоров. Чекер-Баал напомнил, что его город состоит в торговом союзе (ḥubūr) с египтянами, в который входят 20 библских судов. Аналогичный ḥubūr объединял Сидон (50 судов) с неизвестным нам Уректером.

Как полагают исследователи, союз ḥubūr представлял собой определенную форму объединения сил и средств для проведения совместных торговых предприятий в условиях небезопасного в регионе мореплавания. Подобные коммерческие объединения создавались в бассейне Средиземного моря вплоть до Средних веков[18].

Семитский термин ḥubūr переводится исследователями как «in geschaeftlicher Verbindung» (A. Ermann, H. Grapov); «in Verbindung» (H. Ranke); «in Handelverbindung» (E. Edel); «partnership/syndicate»

---

[15] Ст. 1.28–33: «...Чекер-Баал, правитель Библа... [суд]но. Я нашел серебро в нем – дебенов 30. Я захватил его... ваше серебро (чье?). Оно будет лежать у меня (у кого?), [пока] вы найдете [мое серебро или?] укравшего его, вы не ук[рали], я возьму его... они ушли (кто?)».

[16] *Schipper B.* Die Erzählung... P. 179.

[17] *Katzenstein J.H.* The Phoenician term ḥubūr in the report of Wen-Amon // Atti del I Congresso internationale di studi fenici e punici. Roma, 5–10 Novembre 1979. Volume secundo. Roma, 1983. P. 602.

[18] *Циркин.* От Ханаана... С. 95–96; *Leclant J.* Les relations entre l'Egypt et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expedition d'Alexandre // The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean civilizations. Papers presented to the Archaeological Symposium at the American University of Beirut in March 1967. Beirouth, 1968. P. 10.

(W.F. Albright); «commercial relations» (J. Wilson); «do business with» (A. Gardiner); «in charter with» (H. Goedicke). Все варианты перевода сохраняют основной смысл «торговое партнерство», что отражает значение этого слова не только в финикийском, но и в других семитских языках[19].

Как пишет Дж. Катценштейн, товарищества по типу ḥubūr создавались с целью объединения материальных ресурсов для строительства и обслуживания торговых судов, покрытия убытков и потерь в форс-мажорных обстоятельствах: войны, пиратство, кораблекрушения и т.п. Это было, выражаясь современным языком, «страхование от всех рисков». Значимость ḥubūr возрастала в связи с тем, что во главе объединений стояли правители городов. Это обстоятельство ставило международную торговлю под государственный не только контроль, но и защиту[20].

В связи с ḥubūr Сидона крайне интересно упоминание Чекер-Баалом некоего Уректера (Wrktr). Как считает В. Хельк, это имя происходит из аккадского языка и звучало в оригинале как *wa-r-ka-t^el* — «позади Эля»[21]. В.Ф. Олбрайт предполагал его происхождение из одного из языков «народов моря» — «Warka-dara»[22]. М. Грин, опираясь на топографический список ханаанских городов Шешонка I, читает это слова из w-r-k-t и переводит как «Страна Бога»[23]. Э. Липински предлагает видеть в Уректере семитского торговца с именем аккадского происхождения Warkat-Ili, обосновавшегося в Танисе и ведущего торговлю с Сидоном[24].

Противоположные мнения высказывают исследователи и относительно статуса Уректера, соглашаясь при этом, что речь идет не о египтянине. В.Ф. Олбрайт считал, что Уректер — это один из филистимских правителей[25]. Б. Мазар полагает, что это правитель Ашкелона[26]. У. Рёслер-Кёлер считает, что это тирский царь[27]. Дж. Катценштейн, ко-

---

[19] *Tomback R.S.* A comparative semitic lexicon of the Phoenician and Punic languages. N.Y., 1978. P. 97; *Hoftijzer J., Jongeling K.* Dictionary of the north-west Semitic inscriptions, with appendices by R.C. Steiner, A. Mosak Moshavi and B. Porten. V. I. Leiden, 1995. P. 345–347.

[20] *Katzenstein.* The Phoenician term... P. 599–600.

[21] *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962. S. 373.

[22] *Albright.* The Eastern... P. 228.

[23] *Green M.* m-k-r-t und w-k-r-t- in der Wenamun-Geschichte // ZÄS 113. 1986. S. 116–119.

[24] *Lipinski E.* Dieux et déesses de l'Univers phenicien et punique. Leuven, 1995. P. 125.

[25] *Albright.* The Eastern... P. 330.

[26] *Mazar B.* The Philistines and the Rise of Israel and Tyre // Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities I., nos. 7. Tel Aviv, 1967. P. 4, note 7.

[27] *Rößler-Köhler U.* Die Reise nach Byblos // Dankesgabe für Heirich Schützinger. P. Nagel (Hg.). Halle, 2000. S. 140.

торый ранее склонялся к тому, чтобы видеть в Уректере финикийского или азиатского торговца, проживавшего временно в Египте[28], позднее пришел к выводу, что это — царь Сидона, «к дому» которого направлялись 50 судов[29]. По мнению автора, такая армада не могла не быть под непосредственным руководством и покровительством самого царя[30]. Впрочем, этот, как кажется, достаточно интересный аргумент убедил не всех. Так, Б. Шиппер, которому принадлежит последняя по времени значительная монография по теме, оставляет этот вопрос открытым[31]. Т. Бейл предложил рассматривать слово wrktr не как имя собственное, а как контаминацию египетского титула wr «правитель/владыка» и семитского прилагательного «великий», образованного от корня gdl. Такое обращение, с определенной долей неуважения, как полагает исследователь, относилось непосредственно к египетскому правителю Несубанебдеду (греч. Смендес)[32].

Возвращаясь к тексту рассказа, отметим, что Ун-Амун, оказавшийся без средств, предпринял попытку получить кедровый лес из Библа бесплатно, ссылаясь на то, что он нужен для строительства священной ладьи Амона-Ра, но получил резкую отповедь от Чекер-Баала. Библский правитель потребовал принести и продемонстрировать гостю многолетние записи торговых операций, которые связывали египтян с его предками на основе равноправия и взаимной выгоды. Чекер-Баал прямо заявил, что не считает себя подданным тех лиц, которые правят в Египте и, соответственно, послали Ун-Амуна, и готов поставлять лес лишь при условии оплаты.

В поисках компромисса Ун-Амун написал письмо в Египет на имя Несубанебдеда и его жены Тент-Амун с просьбой выслать необходимые средства и отправил его вместе с библским гонцом. Кроме того, на судно гонца, по указанию Чекер-Баала, было погружено несколько обтесанных бревен в качестве образца товара. «В первый месяц зимы» вся требуемая сумма, состоявшая из драгоценных металлов, дорогих тканей, папиру-

---

[28] *Katzenstein*. The History... P. 60–61.

[29] Ст. 1.59–2.2: «Что касается этого Сидона, другой (гавани), мимо которой ты прошел, разве нет других 50 судов там, которые (состоят) в товариществе с Уректером и которые направляются к его дому».

[30] *Katzenstein*. The Phoenician term... P. 601–602.

[31] «Um was für einen Stadtfürsten es sich bei Wrktr handelt, kann nur gemutmass werden. Jedoch wird er kaum der Stadtfürst von Sidon gewesen sein» – «Какой правитель имелся в виду под именем Wrktr, можно догадываться. Однако едва ли это мог быть правитель Сидона» (*Schipper B*. Die Erzählung... P. 191).

[32] *Beyl T*. Lost in Translation: A Proposal Regarding the Enigmatic WRKTR // Maarav, 16, № 2. 2009. P. 196–200.

са и продуктов питания, была доставлена в Библ[33]. Получив требуемое, Чекер-Баал отправил 300 мужчин и 300 быков для заготовки древесины. Примерно в это же время к берегам Библа подошла эскадра из 11 судов зекерийцев, которые потребовали от царя выдать им египетского эмиссара. Библский правитель не стал возражать против задержания Ун-Амуна, но только поставил условие, чтобы это произошло после отплытия последнего из города.

Получив кедровый лес, Ун-Амун отбыл из Библа и, по воле морского течения, оказался в Алашии (остров Кипр). Там его жизнь подверглась опасности уже со стороны жителей острова. Лишь вмешательство местной царицы Хетеб спасло ему жизнь. Далее рассказ прерывается, но судя по тому, что текст все-таки был написан, можно заключить, что Ун-Амун в конце концов благополучно вернулся в Египет.

Возвращаясь к условиям сделки египтянина с библскими властями, хотелось бы привести мнение М. Ливерани, указавшего на традиционную для того времени схему купли-продажи, которой следовали обе стороны. Так, исследователь выделяет несколько этапов этой операции:

1) Ун-Амун просит строительный лес, не давая плату — «ответные дары», и даже не обещая ее.

2) Чекер-Баал отказывается поставить бревна на таких условиях.

3) Ун-Амун заявляет, что «дары» могут прислать из Египта.

4) Чекер-Баал посылает в Египет запрос на оплату, а также «образцы» строительного леса.

5) «Дары» — плата поступает из Египта.

6) Чекер-Баал выражает свое удовлетворение и поставляет лес.

Ключевыми пунктами этой схемы, как пишет М. Ливерани, являются отказ предоставить лес бесплатно и последующая посылка в Египет «образцов» товара. Это указывает на то, что отказ не был окончательным и продавец ждал лишь адекватной цены за товар, и при условии предоплаты.

Намерение продавца поторговаться и повысить цену товара М. Ливерани видит в письме царя Алашии из амарнского архива EA 35 египетскому фараону[34]. Как отмечает итальянский ученый, в данном слу-

[33] Ст. 2. 40–41: «... золото (сосудов) t̲(;)b — 4, (сосуд) kkmn — 1; серебра (сосудов) t̲(;)b — 5; одежда из царского полотна — 10 штук; доброго верхнеегипетского полотна — кусков 10; папируса высшего качества — 500; шкур бычьих — 500; (судовых) канатов — 500; чечевицы — мешков 20; рыбы — корзин 30».

[34] EA 35: 10–15, 19–22; 43–48: «Посылаю тебе 500 шекелей меди в качестве подарка моему брату. Брат мой, не сердись, что меди мало. Это по причине того, что рука Нергала (чума) над моей страной. Он скосил все население моей страны, и нет (ни одного) рабочего (для добычи) меди (ēpiš eṛī)... Ты мой брат. Не мог бы ты послать мне серебро в большом количестве, дать мне серебро для богов, и (затем) я пошлю моему брату все,

чае эпидемия чумы служит лишь предлогом, чтобы затребовать адекватную сумму за свой товар. С этой целью он также посылает своему торговому партнеру небольшую партию (примерно 5 кг) меди в качестве образца товара[35].

Представляется, что в вышеприведенной схеме автор все же не принимает к сведению фактов, которые, как кажется, противоречат такой постановке вопроса (сознательное затягивание торговой сделки под предлогом эпидемии чумы). Прежде всего, в письме царя Алашии говорится, что посланник фараона пробыл у него три года. Этот промежуток времени чрезмерно большой, чтобы выжидать, когда торговый партнер «созреет» для выгодной сделки. Кроме того, и адресат, и отправитель находились в совершенно равном положении, и у них едва ли была необходимость проводить торговые операции таким образом. Утверждать, что чума была лишь предлогом для царя Алашии, также нет оснований, потому что примерно в то время в районе Восточного Средиземноморья действительно была эпидемия. Риб-Адди, царь Библа, в письме EA 96 сообщает, что из-за эпидемии он был вынужден ввести строгий карантин и запретить людям из других, северных районов средиземноморского побережья въезжать в город, даже несмотря на недовольство египетских властей.

В сделке Ун-Амуна с Чекер-Баалом мы имеем очевидный факт — египтянин, будучи ограбленным в Доре, действительно не имел средств на покупку леса, а его попытка получить товар даром может быть легко объяснима стремлением незадачливого коммерсанта любым способом выполнить свою задачу. Ун-Амун не мог не знать заранее, что его предшественники приобретали лес в Библе за деньги и что его попытки схитрить, используя религиозную мотивировку (необходимость получения леса для храмовой ладьи Амона-Ра), заранее обречены на провал. Может, это и подтолкнуло его, в свою очередь, на ответную кражу, чтобы хоть как-то компенсировать ущерб от потери казенных средств.

Более убедительно, как кажется, поведение Ун-Амуна объясняет Р. Лепроон, подсчитавший товарную стоимость леса и сумму украденных средств. Прежде всего, автор исходит из того, что этот рассказ предназначен для местной, египетской аудитории, хорошо знакомой как с

что мой брат хочет... Не беспокойся, что твой посланник 3 года оставался в моей стране, так как рука Нергала распростерлась над моей страной и над моим домом. Одна из моих молодых жен умерла... И еще, мой брат. Серебро, которое прошу, пошли в большом количестве, брат мой... и пусть исполнит брат мой все и я (также) исполню все слова (просьбы), которые ты мне обратил».

35 *Liverani M.* Prestige and interest. International Relations in the Near East ca. 1600–1100 B.C. Padova, 1990. P. 250–253.

реалиями торгово-рыночных отношений того времени, так и с примерной ценой товара. По подсчетам Р. Лепроона, пропавшие 5 дебенов золота и 31 дебен серебра (при соотношении 1 дебен золота =120 дебенам меди, 1 дебен золота = 2 дебенам серебра и 1 дебен серебра = 60 дебенов меди) равны 1860 дебенам меди. В рамессидское время этой суммы было достаточно для приобретения 24600 досок из дерева ‘š (кедр, сосна, ель?). Эта сумма была, в свою очередь, эквивалентна во времена Рамсеса XI стоимости 41 быка (= 61500 штук рыб = 9840 уток), или 1230 харам (93480 литрам) зерна. Средняя «зарплата» рабочего, например, в Дейр эль-Медине составляла 4 хара пшеницы в месяц (объем, достаточный для пропитания семьи из десяти человек), а служащего — 5,5 харов в месяц.

Как полагает исследователь, постоянное упоминание точного количества ценностей, а также различных товаров указывает на желание рассказчика усилить эффект воздействия на слушателей и читателей этой истории[36].

Совершенно очевидно, что Ун-Амун был крайне испуган пропажей денег и, вполне вероятно, опасался, что его самого в Египте могут заподозрить в мошенничестве. Отсюда и эта совершенно несуразная попытка взять в залог (по сути, украсть!) деньги у не причастных к краже зекерийцев и отсюда же бессмысленная попытка получить у Чекер-Баала товар бесплатно. Безусловно одно — симпатии египетской аудитории были на стороне Ун-Амуна, ставшего жертвой обстоятельств, потому что рядовой слушатель прекрасно осознавал, насколько громадна сумма, которую был бы обязан вернуть своим правителям их соотечественник для компенсации ущерба[37].

Таким образом, можно полагать, что основной целью написания этого рассказа было показать историю человека, попавшего в трудную ситуацию, из которой он сумел выбраться благодаря собственной смекалке, помощи богов и, не в последнюю очередь, милости своих правителей — Несубанебдеда и Тент-Амун, которые, что выглядит достаточно удивительно, без выяснения обстоятельств дела сразу же выделили вторично необходимые средства и обменный товар для приобретения леса. Был ли это литературный пропагандистский прием с целью показать отеческую

---

[36] *Leprohon R.* What Wenamun could have bought: the value of his stolen goods // Egypt, Israel and the ancient Mediterranean world. Studies in Honor of Donald B. Redford / Ed. by G.N. Knoppers, A.H. Hirsch. Leiden, Boston, 2004. P. 167–178.

[37] В сумму компенсации входила бы полная стоимость украденного (пропавшего), плюс ее двойной-тройной эквивалент (*Černy Y.J.* Restitution of, and Penalty Attaching to Stolen Property in RamessideTimes // JEA 23. 1937. P. 186–189.)

заботу правителей страны о своих подданных, справедливость и милосердие власть предержащих? Из основной сохранившейся части текста невозможно сделать однозначный вывод. Можно лишь предполагать, что в утерянном финале рассказа Ун-Амуна встретили в Египте как победителя и он удостоился особой милости своих правителей.

Помимо литературных достоинств, этот рассказ имеет и большое историческое значение, сохранив для нас мелкие, но важные детали, часть из которых рассмотрена выше, о политической и социально-экономической истории некоторых финикийских городов.

Остановка Ун-Амуна в Доре у зекерийцев показывает, что этот народ, один из основных из числа «народов моря», расселился к северу от филистимлян в Шаронской долине, тогда как шердану населяли северные равнины и долины Палестины[38]. Одним из занятий (основным?) зекерийцев было мореплавание. Ун-Амун сообщает об 11 кораблях зекерийцев, но это, скорее всего, не весь флот, находившийся в их распоряжении[39]. О том, находилось ли мореходство вдоль побережья под их контролем или нет, можно, казалось бы, судить по их вызывающему поведению в порту Библа, куда они прибыли в погоне за Ун-Амуном. Но ничего «пиратского» в поведении зекерийцев невозможно разглядеть, если учесть, что они по законам обычного права преследовали своего обидчика, укравшего у них деньги.

Поставки в Египет кедрового леса из Библа имели давнюю традицию. Отметим, что этот город был не единственным пунктом заготовки леса. Что касается объема товарооборота в последнем столетии II тыс. до н.э. в порту Библа по сравнению, например, с товарооборотом в Тире или Сидоне, то это напрямую зависело от размеров библской гавани (или двух?). В целом принято считать, что одной из экономических причин снижения значения Библа для торговой навигации в регионе в первые века I тыс. до н.э. стал, прежде всего, ограниченный размер его гавани, который не позволял справляться с возросшим объемом транзитных перевозок. Площадь внутренней гавани Библа с молами и долговременными средствами защиты никогда не превышала 1,5 га. Значительно благоприятнее на побережье были условия в гаванях Тира и Сидона. Так, в первом площадь Северной и Южной гаваней составляла 22 га, которые, кроме того, были защищены с юга волнорезом из гигантских каменных блоков[40]. Во всяком случае, во времена Ун-Амуна

[38] *Мазар А.* Археология библейской земли. Иерусалим, 1996. Т. I. С. 170.

[39] Всего в рассказе Ун-Амуна упоминаются 20 судов Библа и 50 Сидона. В Угарите, например, было 150 торговых судов.

[40] *Бернхардт К.-Х.* Древний Ливан. М., 1982. С. 105–106.

у тирян была на северо-востоке острова гавань, защищенная волнорезом[41].

С другой стороны, как предполагают археологи, известный нам сейчас порт, с севера примыкающий к Библу, не являлся основной гаванью, принимавшей торговые и военные суда. С южной стороны города находился гораздо больший порт, который в настоящее время засыпан песком — наносами реки Фидар, и используется как пляж. Именно под толстым слоем песка ливанский археолог И. Нуриддин рассчитывает найти не только следы древней гавани, но и остатки строительных верфей[42]. В качестве обоснования этой гипотезы исследователь приводит сообщения, сохранившиеся на Палермском камне эпохи Древнего царства, где сообщается о поставках при фараоне Снефру 40 судов, груженных кедровым лесом. Длина каждого судна составляла около 100 локтей (примерно 50 метров), поэтому невозможно представить, что нынешний северный порт мог обслуживать такие многотонажные суда[43]. Более того, глубина бухты в настоящее время составляет всего 2,8 метров, и 4,5 тысячи лет назад она не была глубже, так как дно гавани представляет собой твердую скальную породу.

В качестве документального подтверждения существования южного порта И. Нуриддин приводит фрагменты из повествования Ун-Амуна, где тот рассказывает, что при посещении резиденции Чекер-Баала через окна было видно море и, соответственно, гавань. В северной части города остатков царских дворцов не обнаружено, значит, царский дворец мог располагаться, как считает ливанский археолог, в южной части города, которая осталась не исследованной М. Дюнаном и другими археологами[44].

---

[41] *Katzenstein*. The History... P. 71.

[42] Сообщение о планируемых работах И. Нуриддин сделал весной 2004 года во Французском культурном центре в Бейруте. См. The Daily Star Regional. 01.06.2004 и http://www.dailystar.com.lb/article.asp?edition_id=10&categ_id=4 Article_id=4731. И. Нуриддин является одним из пионеров ливанской морской археологии. Исследователь работает в тесном сотрудничестве с Х. Фрост, крупным специалистом по истории мореплавания в древности, автором ряда работ по каменным якорям, найденным как на суше, в основаниях зданий, так и в море, у берегов Библа.

[43] В настоящее время библский порт представляет собой небольшую бухту в 120 м длиной и 60 м шириной. К сожалению, грунт, извлеченный в процессе раскопок города, покрывает бóльшую часть скалы, окружающей гавань, и невозможно точно определить ее размеры и связь с городом (*Saghieh M.* Byblos in the Third Millennium B.C.: A Reconstruction of the Stratigraphy and a Study of the Cultural Connections. Warminster, 1983. P. X).

[44] Кроме того, исследователь ставит общую задачу определить, велось ли в бронзовом веке строительство искусственных гаваней или использовались исключительно естественные бухты.

Французский археолог Ж.-К. Маргерон, известный своими выдающимися результатами раскопок в Мари, ранее высказывал предположение, что в южной части города, на берегу, в древности был протяженный лиман, ныне полностью занесенный илом и песком, который мог использоваться для якорной стоянки судов и их загрузки-разгрузки. Что касается резиденции правителя, то в настоящее время нет никаких данных о ее местоположении[45]. Парадоксально, но Библ, единственный полностью раскопанный финикийский город, не позволяет исследователям представить общий план постройки города, эволюцию урбанизации. Достоверно можно рассуждать лишь об акрополе, на котором находилось несколько храмов и священный источник с историей почти в 5 тысяч лет. Отсутствие в Библе каких-либо археологических следов амарнского периода и времени нашествия «народов моря» можно объяснить исключительно тем, что тогда административная жизнь сосредоточивалась в зданиях, располагавшихся на западном склоне холма, на котором находился Библ. Здесь же находились жилые дома и мастерские[46]. Приблизительно в начале I тыс. до н.э. эта часть города могла рухнуть в море как из-за оползня, так и по причине землетрясений, которые здесь происходили достаточно часто[47].

Таким образом, Ун-Амун проводил переговоры с Чекер-Баалом в административно-деловой, западной части города. Здесь же, очевидно, он и находился в ожидании выполнения своего заказа. Чекер-Баал послал в горы 300 мужчин и 300 быков. Всей работой руководили надсмотрщики. Значило ли, что вырубкой леса занимались подневольные люди (рабы?) или вольнонаемные рабочие — неясно. Заготовка леса состояла из трех этапов: рубка деревьев, затем их просушка в течение нескольких месяцев и после этого транспортировка стволов деревьев к морю.

Выбор египтянами именно библского леса можно объяснить не в последнюю очередь сакральным статусом этого города и, соответственно, его окрестных лесов, расположенных в «стране Бога». Представление о Ливане, или, точнее, об окрестностях Библа, как месте обитания Бога уходит своими корнями далеко в глубь веков. В период Древнего царства этот бог был известен как Хайтау[48].

---

[45] *Margueron J.-C.* L'urbanisme de Byblos: certitudes et problèmes // Biblo: una cittá e la sua cultura. Roma, 1994. P. 22–24.

[46] Ibid. P. 33, fig. 6.

[47] *Ciasca A.* Phénicie // Les Phéniciens. Paris, 1997. P. 173.

[48] Божество Хайтау упоминается в Текстах пирамид, относящихся к периоду Древнего царства, трижды. В одном из этих текстов указано даже место, где он пребывает, — страна Heray: «Я — Хайтау, который живет в Heray» (The Pyramid Texts in translation and commentary by S. Mercer. V. I–II. N.Y., 1952. V. II, p. 56, ut. 238, § 242; p. 85, ut. 282,

Проблема существования бога Хайтау интересна не только в связи с историей религиозных представлений жителей Восточного Средиземноморья, но и в связи с религиозно-идеологическим обоснованием претензий египтян на их политическое и экономическое присутствие на финикийском побережье, в частности в районе Библа, что имело место едва ли не со времени возникновения централизованного государства на берегах Нила.

На рубеже II и I тыс. до н.э. Египет окончательно потерял свое влияние в Восточном Средиземноморье, а финикийские и ханаанейские города остались без гарантий безопасности, что существенно обостряло их социально-экономические проблемы, вынуждало правителей этих городов искать способы выживания самостоятельно, уже вне рамок pax Aegyptia, который с небольшими перерывами продолжался почти 400 лет. Одновременно города Восточного Средиземноморья получили возможность начать самостоятельное существование и, в числе прочего, торговать на равных с Египтом, что нашло свое отражение в рассказе Ун-Амуна. Чекер-Баал не испытывал ни малейшего страха, ни тем более пиетета по отношению к египетским правителям, предоставляя защиту египетскому эмиссару от зекерийцев. Он руководствовался исключительно обычаем гостеприимства или, скорее, коммерческим интересом к выгодной сделке, но никак не страхом возможных ответных действий египтян.

В начале XV в. до н.э. египтяне, во главе с Тутмосом III, прошли победным маршем по всему Восточному Средиземноморью и утвердили свое политическое господство на всем финикийском побережье (а также в Ханаане и в южной Сирии). Через несколько столетий после этого триумфа подданный египетской короны в страхе покидает священный для египтян Библ, город Баалат Губль/Хатхор[49], спасаясь от преследования зекерийцев — пришельцев с севера, чтобы больше никогда не возвращаться обратно.

---

§ 423; p. 102, ut. 322, § 518; *Meurer G.* Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten. Wiesbaden, 2002. S. 297).

[49] *Юнусов М.М.* Баалат Губль и Хатхор: из истории отношений Библа и Египта в эпохи Старого и Среднего царств // ВДИ. 2005. № 2. С. 3–14.

В.В. Ребрик

«СТЕЛА БУРИ» ЯХМОСА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ДАТИРОВКИ ИЗВЕРЖЕНИЯ ВУЛКАНА НА о. ФЕРА И ИСХОДА

При раскопках третьего пилона Карнакского храма в 1947–1951 гг. французскими археологами А. Шеврие и П. Лако было найдено несколько фрагментов стелы эпохи Яхмоса (XVI в.). Стела была интересна прежде всего тем, что один и тот же текст оказался выгравирован на ее обеих сторонах, что облегчало реконструкцию. Тем не менее публикация текста стелы затянулась до 1967 г. Ее осуществил Клод Вандерслейен по фотографиям и копиям, сохранившимся в архиве П. Лако (оригинал стелы ему разыскать уже не удалось)[1]. В 1968 г. он опубликовал два новых фрагмента стелы, найденных в 1958–1959 гг. главным инспектором доктором Абдул-Кадером Мухаммадом[2]. Поиски остальных фрагментов, произведенные доктором Лабибом Хабаши, оказались безуспешными. Однако найденные фрагменты подтвердили реконструкцию текста, выполненную Вандерслейеном. Вандерслейен сопроводил свое издание французским переводом и комментарием. В 1975 г. новое издание текста подготовил В. Хельк.

Стела вызвала большой интерес в 90-е гг., прежде всего, среди исследователей знаменитого извержения вулкана на о. Фера (Санторини), происшедшего в середине 2 тыс. до Р.Х. и оказавшего, очевидно, воздействие не только на Крит и близлежащие острова, но и на Египет. О стеле писали Е. Дэйвис[3], Х. Гедике[4], С. Маннинг[5], К. Фостер и Р. Ритнер[6], последний сделал новый английский перевод стелы[7]. На русский язык стела не переводилась. Ввиду большого значения этого памятни-

---

[1] *Vandersleyen C.* Une Tempête sous le règne d'Amosis // Revue d'Égyptologie. T. 19. Paris, 1967. P. 123–159.

[2] *Vandersleyen C.* Deux nouveaux fragments de la stele d'Amosis relatant une tempête // Revue d'Égyptologie. T. 20. Paris, 1968. P. 127–134.

[3] *Davis E.N.* A Storm in Egypt during the Reign of Ahmose // Thera and the Aegean World III, V. 3 Chronology / Ed. by D.A. Hardy and A.C. Renfrew. London, 1990. P. 232–235.

[4] *Goedicke H.* The Chronology of the Thera/Santorini Explosion // Ägypten und Levant 3 (1992). P. 60–61.

[5] *Manning S.W.* The Absolute Chronology of the Aegean Early Bronze Age. Sheffield. 1995. Appendix 7. P. 200–216.

[6] *Foster K.P., Ritner R.K.* Texts, Storms and the Thera Eruption // Journal of Near Eastern Studies. January 1996. V. 55. Number 1. P. 1–14.

[7] Ibid. P. 11–12.

ка (неизвестного отечественному читателю и не упомянутому в истории Древнего Египта Ю.Я. Перепелкина[8]) мы предлагаем русский перевод текста стелы и комментарий к нему; содержание надписи, как нам кажется, проливает свет не только на датировку извержения вулкана на о. Фера (возможно, легшего в основу сказания о гибели Атлантиды), но и на датировку библейского исхода израильтян из Египта. Основу статьи составили доклады, сделанные автором в университетах Тюбингена и Мюнстера (Германия), Риги (Латвия) и Санкт-Петербурга. Перевод сделан по фотографиям и прорисовкам стелы Вандерслейена с учетом издания Хелька.

Подробное материальное описание стелы дано в работе Вандерслейена[9]. Стела написана на хорошем среднеегипетском языке, по типу начертания иероглифов она сходна со второй стелой Камоса и первой Яхмоса (Каир 34001), в особенности с последней. По написанию имени Яхмоса стелу можно датировать не позднее 22 года его правления (в последние три года иероглиф полумесяца обращен вниз, а не вверх, как ранее). Весьма вероятно, что стела создана после разрушения Яхмосом дворца гиксосов в Аварисе, происшедшего в 11–15 гг. его правления. Таким образом, стела была создана в промежутке между 11–15 и 22 гг. правления Яхмоса, т. е. в 1539 (1535)–1528 гг. до Р.Х. (если принять в качестве начала правления Яхмоса 1550 г.) или в 1529 (1525)–1518 гг. (при начале правления в 1540 г.[10]).

Найденные в 1958–1959 гг. фрагменты дают некоторое представление об изображении на стеле[11]. На лицевой стороне изображены две женщины, повернутые спинами друг к другу, приносящие жертвы — продукты питания («овощи») и «всякую вещь». Спереди одной из них изображено некое божество, вероятно, Амон с «анхом» в руке. На обратной стороне стелы сохранилось изображение божества (Амона) и одной женщины. Фрагмент стелы более подробен: кроме «продуктов питания» упомянуты «свежие овощи» (rnpt) и «то, что производит земля». С руки женщины, приносящей жертву, свисают два иероглифа šn, между которыми расположен знак, который Вандерслейен трактует как скипетр: w3s. Знак šn, вероятно, заменяет более привычный в такой ситуации «анх». Женщины, вероятно, персонифицируют номы (или Нил). Поскольку верх стелы утрачен, нельзя сказать ничего более определенного. Поэто-

[8] *Перепелкин Ю.Я.* История Древнего Египта. СПб.: Летний сад-Нева, 2000.
[9] *Vandersleyen.* Une Tempête... P. 124–126.
[10] *Foster, Ritner.* Texts... P. 9–10; *Vandersleyen.* Deux nouveaux fragments... P. 132.
[11] Ibid. P. 128–130.

му слишком смелым является утверждение Ритнера[12], что на стеле изображен сам царь в сопровождении женской фигуры.

Из разрозненных фрагментов удается реконструировать связный текст размером в 21 строку[13]. Смысловое деление текста таково:

I. Заглавие (1а строка).

II. Описание путешествия фараона и произведенных им религиозных церемоний (1б–7 строки).

III. Описание бури (8–12а строки).

IV. Возвращение фараона в Фивы (строки 12б–14а).

V. Первоначальные меры, предпринятые царем (строки 14б–16).

VI. Описание разрушений и восстановления фиванского некрополя (строки 17–21).

Приводим перевод текста.

1а. В заглавии перечислены имена Яхмоса: 1) Имя Хора не сохранилось, из других текстов оно известно как «Великий проявлениями»; 2) Имя двух владычиц: «Благородно (или: приятно) рожденный»; 3) Имя золотого Хора: «Объединивший (связавший) обе земли»; 4) Царь Верхнего и Нижнего Египта Неб-пехти-Ра; 5) Сын Ра, Яхмос, да живет он вовеки.

I. 1б. [Итак,] Его Величество пришел...

2а. [Сам] Ра назначил его царем [Верхнего и Нижнего Египта]...

2б. Итак, Его Величество пребывал в городе Седжефа-Тауи

3а. к югу от Дендеры (Иунет), в то время как... [Амон, владыка престолов обеих земель был] в Иуну Верхнего Египта (Фивах).

II. 3б. Его Величество отправился вниз по течению реки, чтобы принести жертвы — [хлеб, пиво, все доброе и]

4. чистое. После принесения этих жертв... он обратил внимание на

5. этот город. Итак, статуя [этого бога]...

6. ...В то время как его тело было установлено в этом храме, его члены радовались.

7. Итак, великий бог пожелал... Его Величество... Боги выразили свое несогласие.

III. 8. Боги [вынудили] небо прийти с бурей [и дождем]; тьма в западной области; небеса

[12] *Foster, Ritner.* Texts... P. 11.

[13] ср. *Vandersleyen.* Une Tempête... P. 130, Pl. 10.

9. разверзлись без [перерыва, громче, чем] вопли толп; мощно... [дождь свирепствовал] на горах, громче, чем шум

10. порога в Элефантине. Все группы людей, все жилища, достигнутые ими...

11. плавали на воде, как папирусные лодки; [снаружи] от царской резиденции, на протяжении [...] дней

12а. нельзя было зажечь факел в обеих землях.

IV. 12б. И было сказано Его Величеством: «Это более, чем мощь бога великого, чем замыслы богов!» И спустился

13. Его Величество в свою ладью, и его советники за ним. Группы людей на востоке и западе в молчании; нет одежд у них,

14а. после того как проявилась мощь Божья.

V. 14б. Затем Его Величество прибыл в Фивы; золото встретилось с [золотом] этой статуи; она получила то, что желала.

15. И начал Его Величество восстанавливать обе земли, отводить воды без его [людей], снабжать их серебром,

16. золотом, медью, маслом, одеждами, всеми желанными дарами. И отправился Его Величество на отдых в царский дворец (Да будет он жив, да здравствует, да будет он крепок).

VI. 17. И было доложено Его Величеству: «На территорию (кладбищ) вошли [воды], гробницы повреждены, [кладбищенские] постройки снесены, и даже пирамиды рухнули,

18. все, что было сделано, превратилось в еще не сделанное!» И повелел Его Величество: «Восстановить храмы, превратившиеся в руины во всей этой стране; отремонтировать

19. памятники, посвященные богам; возвести ограждающие их стены; поместить священные предметы в благородную погребальную камеру; замаскировать тайные места; внести

20. в святилища статуи, брошенные на землю; установить жаровни; поднять алтари; обеспечить их хлебными жертвами;

21. удвоить жалованье персонала; вернуть землю в ее прежнее состояние». И было сделано все так, как повелел Его Величество.

Стела вызывает немало вопросов, которые, возможно, заинтересуют других исследователей. Мы остановимся лишь на широко дискутируе-

мой в последние годы проблеме: о каком природном явлении (катастрофе) идет речь в стеле?

Вандерслейен предполагал, что речь идет о локальной буре. Поскольку в районе Фив бури с дождями весьма редки весной и летом, то это могла быть зимняя буря, пришедшая с северо-запада и связанная с холодным хамсином. Естественно, что в таком случае современная метеорология не может точно датировать феномен, описанный в стеле.

Однако внимательное чтение стелы приводит к другим выводам. Речь идет о какой-то гигантской катастрофе, имевшей не локальный, а общеегипетский характер и продолжавшейся, очевидно, несколько дней. Она сопровождалась мраком, мощным шумом, сильным ветром, дождем, вызвавшим наводнение, и, может быть, даже землетрясением, приведшим к большим разрушениям. Все это напоминает последствия извержения вулкана. Не является ли «Стела бури» Яхмоса свидетельством о знаменитом извержении вулкана на о. Фера (Санторин)? Извержение датируется многими исследователями ок. 1535–1525 гг., т. е. Яхмос должен быть его современником. Справедливости ради следует отметить, что существует и другая датировка извержения, почти на 100 лет раньше – 1630–1620 гг., также разделяемая многими исследователями. Однако раскопки в Аварисе (Телль эд-Даба‘а) и в Восточной Дельте показали, что в пост-гиксосском стратиграфическом горизонте встречаются вулканические материалы, близко соответствующие по возрасту, размеру, индексу рефракции и химическому составу выбросам вулкана на о. Фера. Раскопки свидетельствуют также о водных отложениях. Таким образом, существуют четкие археологические свидетельства последствий извержения для Египта. Поэтому гипотеза о том, что стела Яхмоса упоминает об этом извержении, пользуется все большей поддержкой современных ученых. В ее пользу высказались Гедике, Фостер и Ритнер, частично Дэйвис и Воррен. Лишь Маннинг поддерживает теорию Вандерслейена о локальной фиванской буре, а наводнение связывает со штормами в поясе экваториальных муссонов.

Возможно, что косвенное отношение к извержению имеют еще два древнеегипетских памятника. Заметки на обороте Математического папируса Ринд (87 задача, III колонка) упоминают о громе и дожде, продолжавшихся два дня подряд в необычное время в начале 11 года правления неназванного фараона. Если здесь имеется в виду Яхмос, то это упоминание можно связать со «Стелой бури». Еще одна возможная параллель содержится в стеле казначея Яхмоса Неферперета, посвященной открытию новой каменоломни для обширного храмового строительства по всему Египту. Возможно, что это строительство было вызвано

приказом Яхмоса восстанавливать храмы и гробницы («Стела бури», 18–20), пострадавшие от последствий извержения.

Не о том ли свидетельствует и библейский рассказ о «казнях египетских» (Исх 7–12)? Понятно, что в окончательном варианте он был литературно и теологически обработан. Тем не менее замечательны некоторые совпадения, в особенности седьмой (град, гром, молния и буря) и девятой (тьма) казней, со стелой Яхмоса. И Библия, и стела Яхмоса повествуют об общеегипетской катастрофе. Маловероятно, что авторам и редакторам книги Исход (окончательная редакция которой относится к VI–V вв. до Р.Х.) была известна стела Яхмоса. Не идет ли речь о независимом воспоминании о последствиях извержения вулкана на о. Фера, которое на протяжении тысячелетия успело обрасти менее вероятными подробностями? (Сказание Платона об Атлантиде тоже, вероятно, восходит к этому событию, но еще более фантастично.) Любопытно, что даже теологическое обоснование событий в стеле Яхмоса («Это более, чем мощь бога великого, чем замыслы богов») и в Библии (Бог «мощною рукой» осуществляет суд над всеми египетскими богами, ср. Исх 3:19 и 12:12) сходно.

За «казнями египетскими» в Библии следует исход евреев из Египта. Не является ли стела Яхмоса косвенным свидетельством об исходе? Действительно, трудно найти лучшее время для исхода, чем во время всеобщей паники, связанной с последствиями извержения вулкана, к тому же возможно, что большие потери понесла и египетская армия[14]. В это время Палестина еще не была завоевана Египтом, поэтому исход был возможен (в отличие от XV–XIII вв., когда Палестина подчинялась Египту и там стояли египетские гарнизоны). Датировка исхода эпохой Яхмоса (а точнее 1530 г.) согласуется с указаниями Манефона и Иосифа Флавия (Против Апиона I. 65–79, 84–90), помещавших исход в начало правления XVIII династии (впрочем, у Манефона было немало и других, противоречащих друг другу версий), после изгнания гиксосов. И внутрибиблейская хронология (например, книги Судей) показывает, что от исхода до Саула прошло примерно 500 лет, что дает дату, близкую к 1530 г. Проблематика исхода продолжает обсуждаться современными исследователями, многие из них скептичны, другие поддерживают различные даты для этого события — от XVI до XII в.[15]. Наименее вероят-

[14] *Foster, Ritner.* Texts... P. 9–10; *Vandersleyen.* Deux nouveaux fragments... P. 132.

[15] Различные версии исхода и его маршруты, египетские свидетельства, косвенно подтверждающие их, а также историю исследования см. в основополагающей книге: *Hoffmeier James K.* Israel and Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. Oxford University Press, Oxford-New York, 1997. Результаты раскопок М. Би-

на, по нашему мнению, как раз распространенная ранее идея об исходе в XIII в., в эпоху Рамсеса Второго или Мернептаха (в стеле которого упоминается, что Израиль повержен и семени его больше нет). Поэтому исход во время извержения вулкана на о. Фера вполне может рассматриваться в качестве рабочей гипотезы (трудности, возникающие в таком случае с описанием периода судей, не могут быть рассмотрены в данной статье, но немало их и у сторонников исхода в XII в., поскольку в таком случае период судей получается слишком коротким).

Таким образом, «Стела бури» Яхмоса является ценным источником сведений не только об устройстве храмов и некрополя рассматриваемой эпохи, но и, вероятно, о последствиях извержения вулкана на о. Фера для Египта и может косвенно прояснить условия и даже дату исхода израильтян из Египта.

така в Аварисе указывают на строительные работы в начале 18 династии, которые могли лечь в основу легенды о Яхмосе как фараоне — угнетателе евреев (Ibid. P. 122, n. 147, 148).

Г.М. Воробьев

«АД И РАЙ» ИММАНУЭЛЯ РИМСКОГО И «БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» ДАНТЕ

К началу XIV в., после расцвета еврейской поэзии в Испании, новым местом ее развития стала Италия, где евреи пользовались не только стихотворными формами, заимствованными из арабской литературы, но и достижениями европейского стихосложения. Еврейские поэты не только употребляли итальянские формы на своем материале, они писали и на самой *lingua volgare* — итальянском языке, который благодаря Данте в это время стал универсальным поэтическим средством[1].

Одним из наиболее ярких проявлений подобного взаимодействия еврейской и итальянской поэзии стало творчество Иммануэля Римского[2].

Иммануэль Римский (Иммануэль бен-Соломон, ок. 1260/70 — ок. 1330) принадлежал к богатой римской семье, был превосходно образован, сведущ как в талмудической традиции, так и в науках, занимался каббалой и считал себя последователем Маймонида[3]. Он занимал важное место в еврейской общине Рима, был известен и вне ее: Иммануэля знали как автора прекрасных итальянских сонетов[4].

Своеобразный *диван* Иммануэля, названный им *Machberot* и составленный в 1328 г.[5], представляет собой смесь разнородного литературного материала на еврейском языке[6]. Наряду с классическими арабскими стихотворными формами, здесь используются и европейские: сонет, мадригал, канцона, сирвента и др. — впервые в еврейской литературе[7].

---

[1] См. *Paur Theodor.* Immanuel und Dante // Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft. Bd. 3. Leipzig, 1871. S. 423–462.

[2] См. работы *Modona L.* Vita e opere di Immanuele Romano. Firenze, 1904; *Cassuto U.* Dante e Immanuello. Firenze, 1921; *Tchernichowsky S.* Immanuel haRomi. Berlin, 1925.

[3] Компактное изложение биографии Иммануэля см., напр., в: Еврейская энциклопедия. Т. 8. СПб., 1911. С. 156.

[4] Подробный анализ его итальянских сонетов см. в: *Alfie F.* Immanuel of Rome, Alias Manoello Giudeo: The Poetics of Jewish Identity in Fourteenth-Century Italy // Italica. V. 75 (1998), No. 3. P. 307–329.

[5] Подробности о структуре и об обстоятельствах создания *Machberot* см. в: *Lewis H.* Immanuel of Rome // Proceedings of the American Academy for Jewish Research, V. 6 (1934–1935). P. 277–308.

[6] О взглядах Иммануэля на предназначение поэзии см.: *Veltri G.* Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Leiden, 2008. P. 39–59. Считается, что именно Иммануэлю принадлежит введение сонетной формы в еврейскую поэзию. См. *Roth C.* New light on Dante's circle // The modern language review. V. 48 (1953), Iss. 1. P. 26–32.

[7] *Alfie F.* Idem. P. 309.

Одни из этих стихов пронизаны высоким религиозным чувством, другие весьма нескромны, одни полны шутки и сатиры, другие совершенно серьезны. Последняя, двадцать восьмая часть *Machberot* — это написанная ритмической прозой в форме макамы поэма «Ад и Рай»[8] (*ha-Tofet we-ha-Eden*), выбивающаяся по своему объему из общей структуры сборника. Поэма была создана в 1321 г. или вскоре после[9].

С.М. Дубнов называет «Ад и Рай» дидактическим произведением и почти полностью отрицает наличие в нем сатирического элемента[10]. Нам же гораздо ближе точка зрения других исследователей, например, Г.Я. Красного, который, напротив, видит в поэме острую сатиру. Есть в ней и самоирония: достаточно указать на ликование ветхозаветных отцов в Раю по случаю прибытия Иммануэля, чествование его и превознесение как лучшего поэта и толкователя Торы[11].

Неслучайно по сатирическому духу и фривольности Иммануэля сравнивали с Боккаччо[12]. Красный, несколько преувеличивая, не просто считает *Machberot* предтечей «Декамерона», но полагает, что Иммануэль, а не Боккаччо должен считаться творцом итальянской новеллы[13].

Видим ли мы в поэме еврейского автора скорее сатирические или нравоучительные черты, во всяком случае, «Ад и Рай» занимает особое место в средневековой еврейской литературе, и сопоставление с «Божественной комедией» Данте напрашивается само собой.

Образная перспектива произведения не столь широка, всеобъемлюща, как у Данте[14]. Нет в сочинении Иммануэля и строгой структуры «Божественной комедии»: в еврейской поэме встречи с душами в загробном мире просто примыкают друг к другу, не создавая дантовской выверенной стройной композиции. Нет ни той зрелищности и объем-

---

[8] Последнее издание (снабжено переводом на итальянский): *Immanuello Romano*. L'Inferno e il Paradiso / Ed. Giorgio Battistoni, trad. Weiss Levi. Firenze, 2000. Перечень рукописей и изданий сочинений Иммануэля см. в: *Van Bekkum W*. «The Emperor of Poets». Immanuel of Rome // Studies in Hebrew Language and Jewish Culture. Amsterdam, 2007. P. 212.

[9] Ibid. P. 28

[10] *Дубнов С.М.* (под инициалами «*С.Д.*»). Иммануил Римский // Восход. 1886, III–V. Вып. V. С. 11.

[11] См.: *Красный Г.Я.* Иммануил Римский и Данте // Книжки Восхода. 1906, I–III. Вып. V. С. 11.

[12] Напр., *Дубнов С.М.* Там же.

[13] *Красный Г.Я.* То же. С. 105.

[14] См. *Fishlov D*. From the Inferno of Dante to the Inferno of Immanuel: A Study of Linguistic Creation in the Machberoth // Bikkoret u-Parshanut, 27 (1991). P. 19–42; *Kahanov E*. Ha-Topheth we-ha-'Eden of Immanuel of Rome, Explained by the Divina Commedia of Dante // Ma'of u-Ma'aseh, 6 (2000). P. 31–43.

ности образов, которые присущи творению Данте. Все исследователи еврейской литературы сходятся на том, что Иммануэль — великий лирик, а «Ад и Рай» в его творчестве скорее второстепенное сочинение. Тем не менее его текстуальная связь с поэмой Данте представляет большой интерес.

Виды прегрешений, за которые души мучатся в Аду Иммануэля, часто те же, что описаны у Данте. Например, оба поэта осуждают философов, отрицавших сотворение мира: Аристотеля, Авиценну и др. Однако сам по себе этот факт еще не означал бы прямого заимствования Имануэлем из «Божественной комедии». Гораздо важнее, что в двух поэмах можно обнаружить ряд мелочей настолько схожих, что подозревать простое совпадение здесь невозможно: «Ад и Рай» был, безусловно, написан под сильным влиянием дантовской «Комедии». Бросается в глаза сходство начала и конца произведений: Иммануэль, как и Данте, указывает в зачине поэмы свой возраст, а в последних строках упоминает звезды. Однако если у Данте идея видения несколько завуалирована, то Иммануэль рассказывает о том, как, когда ему минуло шестьдесят лет, он задумался о загробной жизни и воззвал к пророку Даниилу. Тогда его охватила дремота, и пророк явился, вызвавшись провести поэта по царству теней.

Исследователи XIX в. полагали, что в обличии пророка Даниила, проводника Иммануэля в загробном царстве, изображен Данте, точно так же, как проводником Данте по Аду и Чистилищу «Комедии» был Вергилий[15], однако С. Рот убедительно опровергла это предположение[16]. Другие предпочитали видеть изображение Данте в другом Даниеле, которого Иммануэль встречает в Раю и называет своим братом, однако и эта точка зрения была признана ложной[17].

Начало видения в страхе и смятении, появление мудрого проводника, указание на потерю всякой надежды при входе в Ад, вопросы к повествователю и расспросы обитателей Ада, появление в Раю третьего спутника (у Данте это произойдет в Чистилище), описание загробной участи как известнейших персонажей всех времен, так и ближайших друзей и родственников поэта, его беседы с ними, в конце — поручение Иммануэлю записать историю на пользу будущих поколений — все это, очевидно, восходит напрямую к «Божественной комедии».

---

[15] См. *Paur T.* Ibid. *Дубнов С.М.* Там же.

[16] Тем не менее современный итальянский исследователь Дж. Баттистони придерживается старой точки зрения и склонен видеть в фигуре пророка Даниила Данте. См.: *Battistoni G.* Dante, Verona e la cultura ebraica. Firenze, 2004. P. 124–125.

[17] *Lewis H.* Idem. P. 295.

Сравнение прелюбодеек с голубками отсылает читателя к персонажам дантовского второго круга Ада Паоло и Франческе, которых поэт сравнивает с теми же птицами. Здесь вспоминаются и души других жертв страсти, чей полет и крики Данте уподобляет стае журавлей.

Не менее заметно сходство двух поэм в некоторых других сценах. Например, в Аду Иммануэль видит горящим в огне одного из своих друзей, некогда влиятельного человека в Анконе, который спрашивает поэта, неужели и он оказался в числе грешников. Затем поэт задает вопрос, из-за чего тот попал в ад, и получает развернутый ответ. На подобных диалогах построены многочисленные сцены и в Дантовом Аду.

Помимо схожего, в двух поэмах есть и принципиально различное. Так, примечательным отличием еврейской поэмы от «Комедии» является тот факт, что в Раю Иммануэля нашлось место для праведников и мудрецов всех вероисповеданий, в то время как певец Беатриче проявляет гораздо меньшую веротерпимость: у Данте ни один не христианин не может попасть на небеса[18]. Иммануэль же пишет про мудрецов в Раю, что они отрешились от всех вероисповеданий и признавали только само божественное начало, как его ни называй[19].

Как картина загробного мира, представленная в поэме, соотносится с талмудическим иудаизмом? Возможно, здесь ситуация подобна той, в которой оказался Данте по отношению к христианской традиции? Это достаточно сложный вопрос, и мы оставим его за скобками нашего небольшого исследования[20].

«Ад и Рай», несомненно, представляет большой интерес, но, конечно, не стоит преувеличивать значение Иммануэля Римского для истории литературы: оно несравнимо с величием Данте Алигьери. Впрочем, любопытно, что в жизни двух поэтов заметны явные параллели. Оба участвовали в общественной жизни (Данте во Флорентийской республике, Иммануэль в еврейской общине Рима), оба закончили жизнь в изгнании. И Данте, и Иммануэля характеризует необычный для их эпохи энциклопедический охват знаний, разносторонность[21].

Считается, что Иммануэль был лично знаком с Данте, хотя насколько близко — неясно. Об их знакомстве свидетельствует ряд сонетов: два, которыми обменялись поэт Бозоне да Губбио и Иммануэль по случаю

---

[18] См. *Ruffini F.* Dante e il problema della salvezza degli infedeli // Studi Danteschi XIV (1930). P. 79–82.

[19] *Roth C.* Idem. P. 29–30.

[20] См. об этом, например, в: *Lewis H.* Idem. P. 294.

[21] Очень интересна также перекличка третьей книги *Machberot* и «Новой жизни» Данте. Об этом см.: *Van Bekkum W.* Idem. P. 207–208.

смерти Данте, и позже еще два, представляющие собой стихотворную переписку Бозоне и друга Данте Чино да Пистойя по смерти Иммануэля[22].

Если Т. Паур говорит о факте их знакомства лишь как о возможном, а Г. Льюис считает встречу Данте и Иммануэля маловероятной[23], то многие другие исследователи придерживаются иного мнения. Д. Кауфманн полагает, что встреча двух поэтов могла произойти в доме их общего друга Бозоне в городке Губбио[24], этой же точки зрения придерживается С.М. Дубнов, ссылаясь на одну рукопись, где стихотворение Иммануэля подписано «Manoello Giudaeo da Gobbio», что может относить его написание к пребыванию еврейского поэта в Губбио (известно, что у Бозоне в Губбио одно время жил Данте)[25]. Другое мнение, очевидно, более близкое Г.Я. Красному[26], предлагают Фогельштейн и Ригер: Данте мог встретиться с еврейским поэтом, когда в 1300 г. приезжал в Рим[27]. Впрочем, сам Красный выдвигает иную точку зрения: он считает, что Данте и Иммануэль могли сблизиться при блестящем дворе Кан Гранде делла Скала в Вероне, в период его наибольшего могущества. Там Данте провел три года перед отъездом в Равенну, и неслучайно он посвятил «Рай» своему покровителю Кан Гранде. У Иммануэля также есть итальянское стихотворение (фроттола), посвященное этому славному веронскому правителю[28].

Учитывая диаметрально противоположные мнения исследователей, вопрос о знакомстве Данте и Иммануэля пока стоит считать открытым.

Итак, поэма «Ад и Рай» Иммануэля, сочетавшая традиции классической испано-еврейской поэтической школы с духом раннего итальянского Возрождения, представляет собой необычный литературный памятник, во многом эпигонского характера, дающий, впрочем, новаторский взгляд на некоторые проблемы (так, мы видим, что для Иммануэля мудрость и знание выше веры, для Данте — нет).

Это маленькое исследование — результат первых подступов автора к изучению влияния Данте на поэму Иммануэля Римского. Наша работа в этом направлении продолжается.

---

[22] Опубликованы все вместе в: *Roth C.* Idem. P. 32. (Авторство Чино да Пистойя не подтверждено.)

[23] *Paur T.* Idem. S. 461–462. *Lewis H.* Idem. P. 300.

[24] *Kaufmann D.* Dante et Manoello // Revue des études Juives. T. 37 (1898). P. 252.

[25] *Geiger A.* Der Dichter Immanuel, der Freund Dante's // Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Jg. V (Sonderabdruck). 1867. S. 295.

[26] *Красный Г. Я.* То же. С. 106.

[27] *Vogelstein H., Riege P.* Geschichte der Juden in Rom. Bd. 1. Berlin, 1896. S. 429–430.

[28] См. *Alfie F.* Idem. P. 314–315.

М.Г. Чамурлиева

О ЗАГОВОРНО-ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В СИРО-ХРИСТИАНСКОЙ СРЕДЕ ПО МАТЕРИАЛАМ РУКОПИСЕЙ ИЗ КУРДИСТАНА

Заклинательная традиция известна на Ближнем Востоке с середины третьего тысячелетия до нашей эры. Она берёт своё начало в первых литературных текстах, обнаруженных на территории Месопотамии, — шумерских (позднее шумеро-аккадских) заклинаниях[1], просуществовавших до первых веков до н.э. В V–VII вв. н.э. широкое распространение получила традиция использования глиняных магических чаш[2], прекратившая своё существование с арабским завоеванием. Новый этап развития ближневосточной заклинательной традиции, отразившийся в сирийских заклинательных текстах, известен нам по поздним сирийским рукописям XVIII–XX вв. из Курдистана.

Расцвет сирийской литературы пришёлся на IV–VIII вв. н.э., эпоху правления сасанидской династии[3]. Несмотря на гонения, Церковь укрепляла своё влияние на Востоке, а этот период стал эпохой расцвета сирийских школ. В первые века халифата (VII–XIII вв. н.э.) сирийцы-христиане всё ещё сохраняли высокое положение в обществе, но в IX–XI вв., времени распада Империи и прихода к власти тюрок, Церковь начала постепенно приходить в упадок, а христианское население подвергалось нападению мусульман. К XIV в., времени монгольского владычества и завоевания Азии Тамерланом, Восточная Церковь была крайне ослаблена и дезорганизована. Как утверждает предание, к XV в. территория обитания христианского населения сократилась до небольших христианских общин в Курдистане (местность Хаккяри) и прилежащей к нему Мосульской равнине, а также в районе озера Урмия (пограничные области современных северного Ирака и Ирана и юго-восточной Турции), эти территории и стали местом широкого распространения и использования сирийских заклинательных текстов. Как отмечает в сво-

[1] *Рудик Н.Г.* О месопотамской заклинательной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура / Под ред. Л.Г. Невской, Т.Н. Свешниковой. М.: Индрик, 2005. С. 52–73; *Cunningham G.* Deliver me from evil. Mesopotamian incantations 2500–1500 B.C. Roma, 1997.

[2] *Isbell C.D.* The story of Aramaic magical incantation bowls // Biblical Archeologist, 1978; *Hamilton V.P.* Syriac Incantation Bowls (Ph.D. dissertation; Brandeis University, 1971).

[3] *Райт* В. Краткий очерк истории сирийской литературы / Пер. К.А. Тураевой. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1902. С. 1.

ём очерке исследователь сирийской культуры Н.Н. Селезнёв, «церковное самосознание с этого времени (XIV–XV вв. — прим. *М.Ч.*) начинает сближаться с национальным, расцветают народные верования, магические элементы проникают в духовную жизнь»[4].

Строго говоря, никаких письменных свидетельств существования заклинательной традиции, зародившейся именно в сиро-христианской среде, ни от эпохи Сасанидов, ни от эпохи арабского владычества мы не имеем. Из известных нам ближневосточных заклинательных практик временем правления сасанидской династии датируются магические чаши[5], а также кожаные амулеты,[6] записанные сирийским письмом (VII в.), однако христианский характер этих текстов сомнителен, скорее всего, традиция их изготовления была заимствована сирийцами у евреев.

История исследования

Впервые внимание к заклинательной традиции в сиро-христианской среде привлёк английский миссионер и востоковед Джордж Перси Бэджер. В своей книге «Несториане и их обряды», изданной в 1852 г. после предпринятого им большого путешествия по Ближнему Востоку, он с неодобрением рассказывает о бытующей у христиан-сирийцев заклинательной практике[7]. Первое небольшое издание рукописи — свитка, содержащего заклинательные тексты, — из собрания Хьютоновской библиотеки в Гарварде было осуществлено в 1893 г. Уиллисом Хэзардом[8]. Спустя несколько лет, в 1897 году, на Международном конгрессе востоковедов в Париже британским учёным Германом Голланцем на суд публики были представлены две сирийские рукописи из личной коллекции (cod. A и cod. B), а в 1912 г. Голланцем была издана книга, включающая не только перевод и комментарий cod. A и cod. B, но также и текст рукописи из библиотеки Кембриджского университета (Ms. Syr. Add. 3086), ранее принадлежавшей Джорджу Бэджеру (cod. C)[9]. В этой книге автор особое внимание уделяет исследованию текстуальных параллелей

---

[4] *Селезнёв Н.Н.* Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: АЦВ, 2001. С. 61.
[5] *Hamilton V.P.* Syriac Incantation Bowls.
[6] *Gignoux Ph.* Incantations magiques syriaques (Collection de la Revue des Études Juives). Louvain: Peeters, 1987.
[7] *Badger P.* The Nestorians and their rituals. London, 1852. V. 1. P. 238.
[8] *Hazard W.H.* A Syriac Charm // Journal of the American Oriental Society № 15 (1893). P. 284–296.
[9] The Book of Protection, Being a Collection of Syriac Charms, Now Edited for the First Time from Syriac mss. / Ed. by H. Gollancz. London: H. Frowde, 1912.

и заимствований в сирийских текстах из еврейской магической практики. По-видимому, доклад Голланца на Международном конгрессе вызвал среди востоковедов некоторый интерес к заклинательным практикам в среде христиан-сирийцев. В 1908 г. французским учёным, специалистом по восточным языкам Фредериком Маклером была опубликована статья, посвящённая исследованию (с переводом на французский) сирийской заклинательной рукописи из личного собрания (Macler coll. MS. Syr.), а в 1917 г. его соотечественник Франсуа Но издал перевод анафемы мар Нестория из кодекса, хранящегося в собрании Национальной библиотеки в Париже (Анафема Нестория против мигреней)[10].

Серьёзным вкладом в изучение сиро-христианской заклинательной традиции стала представленная в 1924 г. диссертация немецкого специалиста Карла Кремера — «Исследование текстов восточно-сирийских заклинаний»[11]. В этой работе, оставшейся неопубликованной, впервые на материале семи рукописей рассмотрена проблема неоднородности текстов, а также предпринята попытка их жанровой классификации.

После появления работы Кремера исследователи снова вернулись к сиро-христианским заклинаниям лишь спустя пятьдесят лет. В период с 1987 по 1999 годы доктором Эрикой Хантер (Великобритания) было издано несколько статей, посвящённых проблемам дальнейшего изучения сирийской заклинательной традиции: роль святых в анафемах[12], новая жанровая классификация[13], структура текста. Также она издала два свитка с заклинаниями: «Свиток-амулет из Курдистана»[14] — из собрания Бодлеянской библиотеки (Оксфорд) и «Другой свиток-амулет из Курдистана»[15] — из коллекции Хьютоновской библиотеки (Гарвард). В настоящее время доктор Хантер занимается исследованием сирийских рукописей из Турфана (Китай).

---

[10] *Nau F.* Conjuration de Nestorius contre les migraines // Patrologia Orientalis t. XIII, fasc. 2, P. 317–320 (The Anathema of Mar Nestorius). 1917.

[11] *Krämer K.* Textstudien zu Ostsyrischen Beschwörungsgebeten. Diss. Friedrich Wilhelms. Berlin, 1924.

[12] *Hunter E.C.D.* Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role // Journal of Semitic Studies № 32/1 (1987). P. 83–104.

[13] *Hunter E.C.D.* Genres of Syriac Amulets: A Study of Cambridge Ms. Syr. 3086 // V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988 / Ed. by R. Lavenant (Orientalia Christiana Analecta 236). Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1990, P. 355–368.

[14] *Hunter E.* A Scroll Amulet from Kurdistan // ARAM № 5 (1993). P. 243–254.

[15] *Hunter E.* Another Scroll Amulet from Kurdistan // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers / Ed. by G.J. Reinink, A.C. Klugkist (Orientalia Lovaniensia Analecta 89). Louvain: Peeters, 1999. P. 161–172.

В работах отечественных учёных манускрипты с заклинательными текстами на сирийском впервые упоминаются в Каталоге сирийских рукописей Ленинграда (1960 г.), составленном выдающимся отечественным сирологом Н.В. Пигулевской. В 1981 г. сиролог Е.Н. Мещерская опубликовала небольшое исследование о четырёх заклинательных сборниках (два из них — свитки), хранящихся в Матенадаране (Армения)[16]. Новейшей работой в области изучения сиро-христианских заклинательных текстов является статья отечественного специалиста в области арамейских языков А.К. Лявданского — «Сирийские заговоры в ближневосточном контексте: о происхождении некоторых формул»[17]. Как отмечает А.К. Лявданский, основной проблемой исследования сирийских заклинательных текстов остаётся тот факт, что они известны, главным образом, учёным-востоковедам и практически не изучены в сравнительной и типологической перспективе.

Характеристика источников

Некоторые свидетельства существования сиро-христианской заклинательной традиции в монгольскую эпоху (XIII–XIV вв.) дошли до нас из Центральной Азии. Христианская миссия на Восток началась ещё в первые века нашей эры. Сирийская культурная традиция благодаря развитию образования, наук, связей и влиянию Церкви продвигалась вглубь Азии по торговым маршрутам. В разное время образованные христианские общины в Индии, Туркестане, Тибете, Китае переживали периоды расцвета и упадка, однако продолжали существовать. В 1902–1914 гг. в процессе работы археологической экспедиции в Китае, в местечке Турфан (Уйгурская автономная провинция) было найдено большое количество манускриптов (в IX–XIV вв. здесь был монастырь), написанных сирийским письмом, более пятисот из которых — сирийские рукописи. Многие из них представляют собой тексты литургического характера, но встречаются и фрагменты текстов, похожие на известные нам по рукописям XVIII–XX вв. из Курдистана

[16] *Мещерская Е.Н.* Сирийские заклинательные сборники из Матенадарана // Палестинский сборник № 27 (90). Ленинград: Наука, 1981.

[17] *Lyavdansky A.* Syriac Charms in Near Eastern Context: Tracing the Origin of Formulas // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming, 27–29 October, Moscow / Ed. by T.A. Mikhailova, J. Roper, A.L. Toporkov, D.S. Nikolayev. Moscow, 2011. P. 15–21. Статья является печатной версией доклада, прочитанного на Международной конференции Комиссии по вербальной магии Международного общества по изучению фольклорных нарративов в Москве в октябре 2011 г.

сиро-христианские заклинания[18]. Пока невозможно определить, были ли эти тексты написаны в Турфане или они попали туда из Месопотамии, но благодаря этим находкам мы можем говорить о том, что в IX–XIV вв. в сиро-христианской среде уже существовала заклинательная традиция, хотя на Ближнем Востоке подобных памяников от эпохи монгольского владычества не сохранилось.

Самые ранние дошедшие до нас из Курдистана рукописи с сиро-христианскими заклинаниями датируются началом XVIII в., а самые поздние — началом XX. Несмотря на то, что официальная Церковь никогда не признавала каноничность этой традиции, хотя и допускала её существование, именно представители духовенства являлись главными распространителями заклинательных текстов, а переписка и продажа их на заказ составляла статью их дохода. Это объясняется тем, что с упадком сирийской культуры общий уровень грамотности населения снизился, к XVIII в. зачастую единственными в сёлах людьми, получившими образование, оставались церковнослужители. Сами тексты заклинаний являются компиляцией элементов канонической литературы и народных суеверий, слившихся в единую заклинательную практику, и представляют собой вполне сложившуюся традицию — они охватывают различные сферы человеческой жизни, имеют определённую структуру, устоявшуюся систему помощников-святых[19].

Существуют два вида рукописей с заклинаниями: кодексы (небольшого формата книжки в обложке из кожи или обёрнутых кожей дощечек) и свитки. Кодексы представляют собой универсальные сборники большого количества различных заклинаний; по-видимому, священники-переписчики могли использовать их в качестве образцов для изготовления индивидуальных свитков. Свитки (длиной до трёх метров) содержали значительно меньше заклинаний, обычно 4–5, и предназначались для частного использования. Это подтверждают сами тексты: в тех местах, где в заклинаниях из кодексов встречается ܒܪ ܕ ܐ (PN сын/дочь PN), в свитках стоит имя владельца (того, для кого свиток и предназначался). И кодексы и свитки часто красочно оформлены и содержат цветные иллюстрации, выполненные в примитивной манере.

---

[18] Эти тексты пока не опубликованы. Доклад о сирийских заклинаниях из Турфана будет прочитан доктором Эрикой Хантер на конференции Symposium syriacum, которая состоится на Мальте летом 2012 г. В резюме доклада она отмечает, что в данных текстах упоминаются различные святые, в том числе Киприан и Тамсис.

[19] Специфической чертой сиро-христианских заклинаний является упоминание лишь святых, канонизированных в несторианской церкви.

Из-за низкого уровня грамотности среди населения, в какой-то момент текст, по-видимому, утратил свою актуальность, а кодексы и свитки стали использоваться в качестве цельных амулетов, что объясняет их небольшой формат (например, книжечки хранились под подушкой, а свитки оборачивались вокруг тела). Можно предположить, что заклинания в качестве разрешительной молитвы прочитывались священником и тем самым их эффект усиливался. В таком случае эта практика вставала в один ряд с каноническими действиями священника, а заклинательные тексты могли в этой связи быть осмыслены как продолжение канонической традиции, например, в качестве «дополнения» к Требнику.

В некоторых рукописях содержатся колофоны с указанием имени переписчика, места, а иногда и даты написания. Благодаря этому, например, мы знаем, что самая ранняя известная нам рукопись с заклинаниями была составлена в 1714 г. н.э. Примечательно, что все даты даются по селевкидскому исчислению — отсчёт ведётся с 311/312 г. до н.э.

Типы заговорных текстов

Все заклинания в рукописях озаглавлены. Тексты, открывающие рукописи-кодексы (не свитки), по названию и по сути своей являются каноническими *молитвами* (Трисвятое, Отче наш, ангельское славословие) — ܨܠܘܬܐ.

Среди самих заклинаний выделяются в первую очередь «*анафемы*[20]» (ܐܢܬܡܐ). Тексты анафем, в отличие от текстов других заклинаний, имеют наиболее упорядоченную структуру. В анафемах важная роль отводится святым, они призваны быть посредниками, через которых Господь являет свою божественную силу. Святые имеют свои постоянные эпитеты, закрепившиеся за ними в агиографической традиции и отсылающие нас к истории их христианского подвига. Например, святой Георгий (мар Гиваргис) называется славным мучеником — ܡܪܝ ܕܝܠܗ ܩܛܝܠܐ, мар Зайя — блаженным — ܡܒܪܟܐ, а мар Авдишо — отшельником и анахоретом — ܩܫܝܫܐ ܘܐܚܝܕܝܐ. Каждому святому приписывается способность избавлять от определённой напасти. Так, мар Гиваргис помогает при страхах, апостол Павел защищает тех, кто «стоит перед властителями», а раббан Хурмизд Агмайский охраняет от нападения диких живот-

[20] Термин «анафема» имеет чёткие церковно-канонические коннотации. Несмотря на это, его использование в терминологии заклинаний не бессмысленно. Церковная анафема — сильнейшее проклятие. Употребление церковного термина для обозначения мощнейшего вида заклинаний с целью усиления действенности последнего – естественная практика.

ных. Среди всех анафем особенно выделяется «Анафема Евангелия, действенная при различных болях и болезнях», в её тексте магическая сила приписывается отрывку из Священного Писания — начальным стихам из первой главы Евангелия от Иоанна[21], часть которых для усиления эффекта вписана в сетку[22]. По-видимому, считалось, что анафемы обладают большей силой, нежели другие заклинательные тексты, поэтому почти всегда они расположены в начале сборника.

Помимо анафем среди сиро-христианских заклинаний существует большое количество текстов, озаглавленных ܣܝܪܐ — «*связывание*», а также тексты, в которых просто указывается, в каких случаях они действенны[23]. Их внутренняя структура намного более вариативна, нежели структура анафем. Роль святых иногда сводится к простому упоминанию, они не действуют самостоятельно, а почти всегда в связи с подходящим эпизодом из своей биографии. Например, святой Киприан появляется в заклинаниях для женщин, в заклинаниях против демонов, вредящих детям, — известно, что до крещения он был могущественным чародеем, но не смог одолеть колдовством благочестивую девушку Иустину. Термин «связывание» имеет параллель в самом тексте заклинаний: сюжет о том, как пророк Илия «связал» небо и запретил дождю в течение трёх лет сходить на землю, очень популярен и часто вплетается в текст как пример нерушимого запрета.

В дошедших до нас заклинательных рукописях встречается также малое количество текстов, в которых содержатся указания на некоторые ритуальные действия. Возможно, наряду с чтением заклинания они были предназначены для совершения либо самим священнослужителем (это мог быть священник или дьякон), либо давались им человеку для личного исполнения. Также в текстах встречаются не имеющие смысла наборы букв[24] (как в заговоре на шатающиеся зубы). Термин «заговор» полностью отражает предполагаемую практику использования подобных текстов — механическое повторение бессмысленных на первый взгляд комбинаций букв с целью достижения желаемого результата.

---

[21] Встречаются рукописи и с текстом Евангелия от Матфея, но значительно реже.

[22] Подобная практика известна нам по еврейским рукописям. См.: *Kogman-Appel K.* Jewish Book Art Between Islam and Christianity. The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain. Leiden-Boston: Brill, 2004.

[23] Не всегда это избавление от той или иной беды, встречаются заклинания, призванные помочь в делах и улучшить обстоятельства, например, снискать удачу в торговле, хорошо поохотиться, жить в достатке и мире, сюда же относятся немногочисленные тексты, озаглавленные «благословение» — ܒܪܟܬܐ.

[24] Например, в собрании Института восточных рукописей РАН, Сир. 4, f. 27г.

Приложение

Список хранилищ, владеющих сирийскими заклинательными рукописями

На сегодняшний день нам известно по каталогам о существовании в собраниях музеев, библиотек и в частных коллекциях по всему миру немногим более сорока рукописей с сиро-христианскими заклинательными текстами. Несмотря на эту сравнительно небольшую цифру, достоверно известно[25], что современными ассирийцами подобные рукописи до сих пор бережно хранятся и передаются по наследству, а в некоторых сиро-христианских общинах в Азии (в Индии) и на Востоке заклинательная практика жива по сей день[26].

№	Хранилище	Количество и сиглы рукописей
1.	Центральная научная библиотека Казанского научного центра РАН (Казань, Россия)	1 Вост. фонд 14РР (Kazan Ms. Syr.)
2.	Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия)	1 Сир. 4 (IOM Spb. Syr. 4)
3.	Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург, Россия)	1 Сир. 18 (RNL Syr. NS № 18)
4.	Частная коллекция М.Ю. Садо (Санкт-Петербург, Россия)	более 10[27] (Sado coll. Ms. № 1 etc.)
5.	Институт древних рукописей Матенадаран им. св. Месропа Маштоца (Ереван, Армения)	4 № 10, 19, 72а, 72б (Matenadaran FLMC № 10 etc.)
6.	Рукописная коллекция Королевской библиотеки Берлина (Берлин, Германия)	2 Syr. 107, 345 (KB Berlin № 107 (Sachau 95); KB Berlin № 345 (Sachau Ms. Orient. Oct. 553))
7.	Коллекция Германа Голланца[28] (Великобритания)	2 Cod. A, B (Gollancz cod. A)

[25] Из беседы с Михаилом Юхановичем Садо, крупным коллекционером сирийских рукописей с заклинательными текстами.
[26] Из рассказа Н.Н. Селезнёва, специалиста в области сирийской культуры.
[27] Каталог этой коллекции еще не опубликован.
[28] В настоящий момент рукописи недоступны.

№	Хранилище	Количество и сиглы рукописей
8.	Библиотека Университета в Кембридже (Кембридж, Великобритания)	1 Syr. 3086 (Cambridge Ms. Syr. Add. 3086 (Gollancz cod. C))
9.	Коллекция Британского музея (Лондон, Великобритания)	1 Or. 6673 (British Museum Ms. Or. 6673)
10.	Бодлеянская библиотека (Оксфорд, Великобритания)	1 Syr. g 3 (Bodleian Ms. Syr. g 3 (R))
11.	Библиотека Джона Риланда (Манчестер, Великобритания)	1 № 52 (Rylands Ms. Syr 52)
12.	Коллекция рукописей А. Минганы (колледж Силли Оак, Бирмингем, Великобритания)	2 316, 583 (Mingana Ms. Syr. 316)
13.	Национальная библиотека (Париж, Франция)	1 Syr. 347 (BN Paris Ms. Syr. 347)
14.	Частная коллекция Фредерика Маклера (Франция)[29]	1 (Macler coll. Ms. Syr.)
15.	Медиатека Чеккано (Авиньон, Франция)	1 3858 (MC Avignon Ms. 3858)
16.	Нью-Йоркская публичная библиотека (Нью-Йорк, США)	3 Syr. 2, 3, 4 (New-York (NYPL) Ms. Syr. № 2 etc.)
17.	Библиотека Западной богословской семинарии Сибьюри (Эванстон, Иллинойс, США)	1 Syr. 1 (Seabury (SWTSL) Syr. Ms. 1)
18.	Библиотека колледжа в Гарварде (Хьютоновская библиотека, Кембридж, Массачусетс, США)	8 Syr. 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165 (Harvard (HL) Ms. Syr. 156 etc.)

[29] Местонахождение рукописи в настоящий момент неизвестно.

Т.Г. Апакидзе

МАНИХЕЙСКИЕ МОТИВЫ В «ПОВЕСТИ О ВАРЛААМЕ И ИОСАФАТЕ»

«Повесть о Варлааме и Иоасафате» — один из самых читаемых памятников агиографической литературы, своего рода средневековый бестселлер, пересекший языковые и культурные границы и занявший важное место в литературных традициях Востока и Запада. Повесть эта принадлежит к уникальному жанру поучительных сочинений, которые имели своим источником библейские книги Товита, Эсфири и Руфи и служили тройной цели: развлекать читателя, просвещать его и направлять на путь добродетельной жизни. Мало книг могло соперничать в популярности и влиянии с этой легендой, которая не только легла в основу более полусотни поэтических, драматических и прозаических памятников, но и явилась уникальным примером взаимодействия между религиями. Святые Варлаам и Иоасаф обрели свое место как в восточной, так и в западной традициях, поэтическая история их жизни объединила буддистов и христиан, мусульман, зороастрийцев и манихеев. И все же именно в христианской среде легенда сыграла важнейшую роль. Повествуя о крещении индийского царства, она в действительности представляет собой не что иное, как христианскую версию некоторых эпизодов из жизнеописания Будды. Благодаря этой поразительной метаморфозе Будда оказался в святцах под именем святого Иосафата, и теперь православная церковь отмечает его память 19 ноября, а католическая— 26 августа, и его мощам приписывались чудотворные свойства.[1]

Сравнительный анализ трех основных версий Легенды о Варлааме и Иоасафе позволяет установить сюжетную и идейную преемственность между редакциями: арабским текстом «Китаб Билаухар ва Будасаф» — грузинским «Балавариани» — греческой «Повестью о Варлааме и Иоасафе».

Арабский текст ближе всего к буддийскому первоисточнику, в нем сохранились утраченные в более поздних версиях буддийские мотивы, сам Будда выступает не только в образе царевича Будасафа, но и упоминается под именем аль-Будда, древнего пророка, возвестившего некогда истинное учение, которое царевич и проповедует.

[1] Так, в 1571 году дож Венеции преподнес португальскому королю частичку позвоночника св. Иосафата, которая затем оказалась в монастыре св. Сальватора в Антверпене.

Арабское переложение не затронуто воздействием ислама. Возвещается просто «истинная вера», некое абстрактное монотеистическое учение, аскетический и мироотрицающий характер которого свидетельствует о манихейском влиянии или даже происхождении.

Еще со времен немецких экспедиций в Турфан[2] стало очевидно, что корни нашей легенды уходят в регионы Центральной Азии, где на какое-то время соприкоснулись буддизм и манихейство[3]. Так, среди найденных там манихейских отрывков на древнетюркском есть два фрагмента, в которых принято видеть источники нашей легенды: это эпизод, описывающий встречу Бодисава (Бодхисатвы) с дряхлым стариком, и достаточно отталкивающая история про опьяневшего царевича, принявшего отвратительный труп за прекрасную девушку. Предполагается, что фрагменты эти имеют иранский, вероятно согдийский, источник. В свете упомянутых находок, немаловажно и то, что немецкие ученые также обнаружили в Турфане несколько отрывков из Буддачариты Асвагоши.[4] Кроме того, отмечалось, что в одной из манихейских богослужебных книг упоминается текст под названием «Царевич и сын...», который также мог быть одной из первоначальных форм нашей легенды. [5]

Следующей стадией миграции Повести стало появление нескольких арабских версий, начиная с VIII–IX вв. Согласно «Фихристу» Ибн ан-Надима[6] (987–988 гг.), хождение имела не только «Книга Балаухара и Будасафа», но также и «Книга Будды» (Kitab al-Budd), «Книга самого Будасафа» (Kitab Budhasaf mufrad). Последняя являлась частью «Nihayat al-arab fi akhbar al-Furs wa'l 'Arab», посвященной, среди прочего, легендарной истории персидских царей. Все эти арабские сочине-

---

[2] *von Le Qoq A.* Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan) // Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse. № XLVIII (1909); Ergebnisse der Koeniglichen Preussischen Turfan-Expeditionen. Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien von A. von Le Coq. Dritter Teil: Die Wandmalereien. Berlin, 1924. Vierter Teil: Atlas zu den Wandmalereien, Berlin, 1924; *Bang W.* Manichäische Erzähler // Le Museon, № XLIV (1931). S. 7–12.

[3] *Scott D.A.* Manichean Views of Buddhism // History of Religions, V. 25, № 2 (Nov. 1985); *Lieu S.N.C.* Manichaeism in Central Asia and China. Leiden, New-York, Köln: Brill, 1998; *Lieu S.N.C.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, Tuebingen, 1992.

[4] Опубликованные Ф. Веллером фрагменты датированы VI–VII веками. Данные отрывки на санскрите древностью своей превосходят что-либо сохранившееся в непальской традиции. *Weller F.* Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita // Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, № XLVI, 4 (1953).

[5] *Henning W.B.* Ein manichäisches Bet und Beichtbuch // Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, № 10 (1936). S. 46–47, 99; *Henning W.B.* Sogdian tales // BSOAS, № XI (1945). S. 487.

[6] Herausg. von G. Flügel. Leipzig, 1872. ا بو الفرج محمد بن إسحاق النديم, الكتاب الفهرست

ния имеют персидские первоисточники, а перевел их Ибн аль-Мукаффа' или его последователи. До нас не дошла ни оригинальная «Книга Балаухара и Будасафа», ни ее стихотворная версия, созданная Абаном аль-Лахики, современником Харуна аль Рашида, который, несмотря на популярность и благосклонность правителей, был обвинен в еретических, даже манихейских, воззрениях. [7]

Наиболее близкая к оригинальной версия сохранилась в «Книге Балаухара и Будасафа», напечатанной в Бомбее в 1888–1889 гг. Впрочем, высказывались предположения о том, что некоторые отрывки ее не принадлежат к изначальному тексту, но являются интерполяциями из утраченной «Kitab al-Budd»[8]. Но в остальном бомбейский текст может считаться наиболее полной версией арабской «Книги Балаухара и Будасафа». При этом до нас не дошло ни одной полной рукописи книги, неизвестно даже местонахождение индийской рукописи, с которой было литографировано бомбейское издание.

Между тем мы располагаем двумя сокращенными рукописями «Книги», одна из них находится в Халле, другая — в Каире. Тот же самый арабский текст послужил источником еврейской версии Абрахама ибн Хасадая, жившего в Испании в начале XIII века.[9]

Кроме того, пространные выдержки из утраченной арабской версии приводятся в сочинении автора X века Ибн Бабуя. Сюжетная канва мало чем отличается от бомбейской версии, но в нее включены некоторые неожиданные эпизоды, например — жутковатая притча о принце и трупе, знакомая нам по манихейским отрывкам из Турфана.

Поразительная черта всех арабских версий — полное отсутствие следов исламского влияния. Природа веры, которою проповедует царевич, остается неясной, она именуется «истинной религией», порой встречаются иные столь же общие определения. Имя Мухаммада появляется лишь в паре традиционных формул, очевидно вставленных в текст благочестивым переписчиком. Некоторые исследователи[10] усматривают в арабском тексте следы христианского влияния. Так, например, в него включена евангельская притча о сеятеле и известное рассуждение о

---

[7] *Крымский А.Е.* Абан Лыхыкый, манихействующий поэт (ок. 750–815). М., 1913 (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков.)

[8] *Berzin A.* Buddhist-Muslim Doctrinal Relations: Past, Present, and Future // Buddhist Attitudes toward Other Religions / Ed. by Perry Schmidt-Leukel. St. Ottilien: EOS Verlag, 2008.

[9] *Rehatsek E., Rhys Davids T.W.* Book of the King's Son and the Ascetic // Journal of the Royal Asiatic Society (January 1890). P. 119–155.

[10] *Conybeare F.C.* The Barlaam and Josaphat legend in the ancient Georgian and Armenian literatures // Folklore (VII June, 1896). P. 141.

безрассудстве идолопоклонников, вынужденных запирать своих богов, дабы их не похитили воры.

Нас не должна удивлять роль, которую арабская литературная традиция сыграла в распространении Повести. Во времена Харуна аль-Рашида Багдад был космополитическим городом, где царила известная религиозная терпимость, и манихеи, зороастрийцы, иудеи и христиане имели все возможности для культурной и духовной жизни. Любопытно, что составленный багдадским богословом трактат о мусульманских сектах[11] упоминает Юдасафа (т. е. Будасафа) в качестве лжепророка в одном ряду с Мани, Зороастром и Маркионом.

Грузинская версия, «Балавариани», занимает промежуточное положение между арабским текстом и греческой «Повестью». Будучи первым христианским вариантом легенды, она унаследовала от «Китаб Билаухар ва Будасаф» схему легкого и увлекательного повествования, за исключением целого ряда эпизодов, несовместимых с новой религиозной направленностью произведения. Основы христианской веры излагаются преимущественно в форме притч и нехитрых поучений, почти нет святоотеческих цитат или экскурсов в теологию.

Греческая редакция легенды сохраняет все сюжетные элементы (структуру) грузинской, но в результате сильной догматизации структура эта служит лишь рамкой для пространных богословских рассуждений и выдержек из Писания и отцов церкви.

Своеобразие греческой редакции Повести определяется тем, что в текст ее включена считавшаяся утраченной Апология Аристида. Это раннехристианское сочинение может считаться одной из первых попыток сравнительного анализа религий. На протяжении многих веков Апология считалась органичной частью Повести и именно в этом качестве вошла в западную традицию.

Проделанный анализ трех версий повести позволил выявить ряд примеров трансформации религиозно-философских представлений, что связано с переходом легенды в восточнохристианскую традицию.

Несмотря на то что Апология Аристида с ее подробным сравнением различных вер вошла лишь в греческую версию легенды, арабская и грузинская редакции повести также касаются вопроса о взаимодействии и соотношении между религиями. «Китаб Билаухар ва Будасф» представляет собой пример наибольшей толерантности. Как истинная, аскетическая вера царевича, так и языческая вера его отца восходят к древнему

[11] *Abu Mansur Abd-al-Qahir ibn Tahir al-Baghdadi.* Al-farq bain al-firaq (Moslem schisms and sects, being the history of the various philosophic systems developed in Islam, Pt. II / Translated by A.S. Halkin. Tel-Aviv, 1935.

учению аль-Будда, они имеют общий исток, только первая в точности следует заветам основателя, а вторая — несколько исказила их смысл. Между тем христианские редакции повести резко противопоставляют христианство как единственно истинную веру и язычество.

Постепенная догматизация Повести отразилась и на представлениях о спасении. Арабский текст еще сохраняет мотив просветления, сходного с опытом Будды под деревом Бодхи, и подчеркивает сотериологическое значение акта познания. Будасф сам совершает интеллектуальное усилие, прозревает бренность всего сущего и обретает спасительное знание. Между тем герой христианских версий Повести лишь пассивно принимает дарованное свыше спасение, действует теперь Бог, а человек только верит и смиренно принимает благодать. Отсюда и некоторые сюжетные изменения, приведшие к утрате ряда эпизодов.

С постепенным отказом от нехристианских мотивов связано и изменение представлений о ненасилии. Характерный пример данной трансформации — эпизод жертвенного заклания овцы из арабской версии Повести, почему-то исчезнувший из «Балавариани», первой известной христианской редакции легенды.

Арабский текст «Китаб Билаухар ва Будасф», точное происхождение которого остается неизвестным, явно несет печать манихейского влияния, а по мнению некоторых ученых, даже возник именно в манихейских кругах. Текст этот, с его поучительным и увлекательным сюжетом и множеством вставных новелл, был весьма действенным орудием манихейской проповеди. Именно таким путем мог он проникнуть и в Грузию, где учение Мани в определенный период вполне успешно конкурировало с христианством.

Желая предложить свою, христианскую версию популярного сюжета, грузинский автор «Балавариани» постарался очистить Повесть от всех сомнительных «еретических» мотивов и идей. Среди прочего исчез эпизод с жертвоприношением овцы, когда юный царевич отказывается заколоть животное.

Почему же популярный еще в древних актах мучеников мотив отказа от участия в языческом жертвоприношении оказался неуместен в христианском житии? Дело в том, что пролитие крови любого живого существа считалось у последователей Мани тяжким грехом. Зачастую тайных манихеев выявляли, принуждая их убить какое-нибудь животное. Такого рода испытания применялись зороастрийскими, мусульманскими и христианскими властями. Поэтому автор грузинской версии нашей Повести никак не мог сохранить эпизод с овцой, дабы не представить своего праведного героя опасным еретиком-манихеем.

С.В. Некрасов

РОЛЬ МЕТАФОРЫ В ПОЭЗИИ МАНИ-ЛЕЙБА (М.-Л. БРАГИНСКОГО)

Метафора, один из наиболее распространенных видов полисемии, выполняет в художественном тексте две основные функции.

Первая заключается в том, чтобы оказать на читателя эстетическое воздействие. Красота литературного произведения, особенно поэтического, во многом строится на красоте и оригинальности использованных в нем метафор. И наоборот, банальные метафоры, лежащие на границе между стилистическими и языковыми, обычно производят отрицательное впечатление. Как заметил Томашевский, «стилистическая метафора должна быть нова и неожиданна. <...> При анализе метафор всегда необходимо учитывать их относительную новизну или традиционность»[1].

Второе назначение метафоры в том, чтобы с ее помощью показать называемое с новой стороны, раскрыть читателю его свойства. Следовательно, для правильного понимания текста необходимо понять значения слов, употребленных метафорически, понять, что, с чем и по какому признаку сравнивается, так как метафора представляет собой скрытое сравнение. Говоря словами Б.А. Успенского, «метафорическая речь в принципе имеет, так сказать, криптолалический, зашифрованный характер, она всегда так или иначе нуждается в дешифровке, разгадке; самый процесс дешифровки может приобретать при этом эстетическую функцию»[2].

Произведем такую дешифровку метафор в одном из произведений еврейского поэта Мани-Лейба Брагинского, сонете «Ufshrift af mayn matseyve»[3] («Надпись на моем надгробии»).

Мани-Лейб Брагинский родился в 1883 году в Нежине, до одиннадцати лет учился в хедере, затем был отдан в ученики сапожнику, через пять лет открыл собственную мастерскую. Участвовал в революционном движении, в 1904 был арестован, затем эмигрировал в Англию, где впервые напечатался. В 1905 году переехал в США, поселился в Нью-Йорке. Вошел в поэтическое объединение «Ди юнге», печатался под псевдонимом Мани-Лейб. Уже будучи известным поэтом, много лет зарабатывал на жизнь трудом на обувной фабрике. Умер в 1953 году.

---

[1] *Томашевский Б.В.* Теория литературы. Поэтика. М., 1999.
[2] *Успенский Б.А.* Поэтика композиции. СПб.: Азбука, 2000. С. 291.
[3] Здесь и далее еврейский текст приводится в транскрипции латиницей.

Приведем текст сонета с подстрочным переводом[4].

Do ligt Hersh-Itsis zun mit sherblekh af di oygn,
Bagrobn in takhrikhim, vi a sheyner yid.
Er iz af undzer velt, vi af a yor-yarid,
Arop tsufus fun vaytn yishev nit-geshtoygn

Farkoyfn vint. Er hot af vogshol opgevoygn
Zayn hob-un-guts a soykher-moykher a yadid;
Un iz tsu likht-bentshn aheym gekumen mid,
Ven ershte shabes-shtern hobn shoyn fartsoygn

Dem himl af zayn yishev iber ale yidn.
Itst ligt er do. Zayn keyver-erd mit grinem mokh
Iz a mekhitse tsvishn im un groyer vokh
Un tsvishn tuml fun yarid un shabes-fridn.

Un hipshe reshtn vint, vos iz nokh im geblibn,
Hot er in zayn tsavoe kinder opgeshribn.

Здесь лежит сын Герша-Ици с черепками на глазах,
Похороненный в саване, как порядочный еврей.
Он на наш мир, как на ежегодную ярмарку,
Спустился пешком из дальнего поселения, которого нет,

Продавать ветер. Он на чаше весов отвесил
Свое имущество другу-перекупщику;
И к благословению свечей домой пришел устало,
Когда первые звезды уже затянули

Небо его поселения над всеми евреями.
Теперь лежит он здесь. Земля его могилы с зеленым мхом —
Завеса между ним и серыми буднями
И между шумом ярмарки и радостью субботы.

А немалые остатки ветра, который после него остался,
Он в завещании детям отписал.

[4] Текст сонета приводится по изданию: *Mani-Leyb*. Lider un baladn. N.Y., 1955.

Прежде чем приступить к анализу метафор, заметим, что это стихотворение — не шутка, не литературная игра. Сонет действительно был написан как эпитафия самому себе и высечен на надгробии поэта, Герш-Ици — имя отца Мани-Лейба. Можно сказать, это тот случай, когда лирический герой максимально близок автору.

Сразу же обращает на себя внимание необычное сочетание farkoyfn vint «продавать ветер», стоящее после анжамбмана в начале второго катрена. В устойчивом обороте farkoyfn luft «продавать воздух», то есть «не иметь постоянного заработка», «жить непонятно чем», слово luft заменено изометричным словом vint, очевидно, употребленным метафорически. Ключ к пониманию этой метафоры мы находим ниже:

Ven ershte shabes-shtern hobn shoyn fartsoygn
Dem himl <...>

«Звезды затянули небо» звучит по-еврейски так же странно, как и по-русски, в отличие от обычного оборота «облака/тучи затянули небо». Автор снова использует тот же прием: слово volkns «облака» или khmares «тучи» заменено изометричным словом shtern. Здесь возникает ассоциация с тучами, несущими дождь (на древнееврейском geshem, откуда происходит слово gashmies «материальность»), но их нет, они рассеяны ветром (на древнееврейском ruekh, откуда rukhnies «духовность»). Итак, лирический герой, alter ego автора, спускается в нижний, материальный мир, чтобы принести в него нечто, не обладающее, как и воздух, материальной ценностью, но обладающее ценностью духовной, благодаря чему обитатели нижнего мира, ale yidn, могут разглядеть звезды, знаменующие наступление субботы — границу между будничным и святым. Разумеется, это «нечто» — поэзия.

Теперь необходимо выяснить, кто подразумевается под другом-перекупщиком, которому поэт передал свой нераспроданный товар (торговля — одно из традиционных еврейских занятий). Вместо нейтральных высокочастотных слов fraynd «друг» или khaver «приятель», «товарищ» использовано малоупотребительное слово yadid. Предположение, что оно употреблено ради рифмы и не несет особой смысловой нагрузки, можно отбросить сразу. Словарь рифм Н. Стучкова[5] приводит десятки слов, оканчивающихся ударным -id/-it. Очевидно, что даже неопытный стихотворец смог бы найти подходящую рифму без большого труда. Высокое слово yadid созвучно имени Dovid — Давид, которое, веро-

[5] *Stutshkov N.* Yidisher gramen-leksikon. N.Y., 1931.

ятно, происходит от того же корня. Возможно, это намек на царя Давида, не только правителя и полководца, но также музыканта и поэта, может быть, величайшего еврейского поэта всех времен. Друг-перекупщик — некий поэт, в котором лирический герой видит своего преемника. При этом надо заметить, что слова a soykher-moykher a yadid употреблены с неопределенным артиклем, то есть «отвесил свое имущество любому, одному из друзей».

Следует обратить внимание еще на одну деталь. Nit-geshtoygn — усеченный оборот nit-geshtoygn, nit-gefloygn, дословно «не поднимался, не летал», то есть «ничуть не бывало», «невозможно», «не существует». При этом geshtoygn представляет собой причастную форму глагола shtaygn «подниматься», употребляющуюся только в этом обороте (обычная — geshtign). Однако в данном контексте ее можно понять и в прямом значении: «Спустился... не поднявшись», то есть поэт изначально является жителем горнего мира и спускается вниз как посланник Небес, как ангел, выполняющий определенное поручение (еврейское слово malekh означает и «посланник», и «ангел»).

При таком прочтении сонета финальное двустишие выглядит именно как завещание (tsavoe), наказ будущим поколениям сохранять и беречь духовность, которую поэты приносят в материальный мир. Слово kinder, употребленное в неопределенном состоянии, с нулевым артиклем, в данном случае означает «потомки, будущие поколения вообще».

К вышесказанному можно добавить, что рассмотренный сонет — лишь пример. Метафора лежит в основе большинства стихов Мани-Лейба, и понимание употребленных метафорически слов необходимо как для того, чтобы понять смысл его произведений, так и для того, чтобы в полной мере оценить красоту его поэзии.

Т.К. Никольская

ЕВРЕИ В РУССКОМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

В середине XIX века в Российской империи, как и других европейских странах, заметно возросло число евреев, принимающих христианство. В каждой отдельной губернии число прозелитов не было большим: в «черте оседлости» и столичных губерниях счет шел на десятки ежегодно, в «глубинной» России их могло быть несколько человек. Так, согласно отчету Киевского Свято-Владимирского Братства, за период с 1870 по 1889 годы при содействии Братства крестилось в православие 610 евреев.[1] В 1916 г. в Московской епархии крестилось 108 евреев,[2] в Харьковской — 73,[3] в Херсонской — 95,[4] в Новгородской — 3[5] и т. д. Вместе с тем в целом по стране цифры выглядели более внушительно, а крещеные евреи становились все более заметной частью российского общества.

Хотя государство поощряло крещение евреев разными льготами, нельзя сказать, что они были желанной паствой для православной церкви. С одной стороны, грядущее обращение в христианство еврейского народа входит в одно из новозаветных пророчеств.[6] Присоединение к православию иноверцев поднимало авторитет РПЦ, свидетельствовало в пользу ее всемирности и наднациональности. Пастырский долг также обязывал священников не отталкивать от церкви желающих креститься. В то же время для православных служителей крещение еврея оборачивалось трудным бременем, сулящим больше забот, чем прибыли. Родственники еврея противились его решению, после крещения он делался изгоем в прежней среде, что в той или иной степени создавало проблемы и для его православного окружения.

Кроме того, евреи имели ненадежную репутацию среди бывших и новых единоверцев. Считалось, что большинство их крестились по меркантильным соображениям: избежать ограничительных законов, всту-

---

[1] Киевские епархиальные ведомости. 1890. № 5–6. С. 67.

[2] РГИА. Ф. 796. Оп. 204. 3 ст. VI отд. 1917. Д. 33. Л. 35–38.

[3] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2768. Л. 72 (Отчет о состоянии Харьковской епархии за 1916 г.).

[4] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2769. Л. 19об (Отчет о состоянии Херсонской епархии за 1916 г.).

[5] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2757. Л. 103 (Отчет о состоянии Новгородской епархии за 1916 г.).

[6] «...ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников, И так весь Израиль спасется» (Рим 11:25–26).

пить в смешанный брак и т. д. Случались и курьезы. Так, в 1891 г. кишиневская полиция обвинила некоего Шлему Шварцмана в том, что он с корыстными целями дважды принял православие — сначала с именем Василий,[7] потом — Александр. Дело разбирал прокурор окружного суда. Выяснилось, однако, что после первого крещения Шлема не получил обещанных ему денежного пособия и билета на избрание рода жительства. Предприимчивый молодой человек, видимо, решил, что проще второй раз креститься, чем доказать свои права российским чиновникам. Таким образом, «бескорыстие» Шлемы-Василия-Александра было доказано, и дело о нем прекращено.[8] Массовое недоверие к крещеным евреям повсеместно проявлялось в обыденной жизни, нашло отражение в литературе и фольклоре, где они получили прозвище «выкресты» или — еще грубее — «моченые жиды».

Вместе с тем распространившийся негативный образ крещеного еврея нуждается в уточнении. Антисемиты в принципе не доверяли еврейской искренности, тогда как иудейские круги старались подчеркнуть, что традиционную религию покидают худшие представители нации, не желающие делить со своим народом страдания и будущую славу. Что же касается либеральной интеллигенции, то в этой среде крещеные евреи могли пользоваться большим уважением: например, экономист Михаил (до крещения — Меер-Шавель[9]) Герценштейн, лидер кадетской партии и депутат Государственной Думы от Москвы.[10] Однако это не означало уважения к их религиозному выбору. Интеллигенты начала XX века вообще не приветствовали религиозность. Интересно, что в газетной полемике, развернувшейся вокруг выступлений Герценштейна в Думе, его противники утверждали, что тот крестился ради карьеры, а сторонники оправдывали его крещение любовью к русской девушке, на которой он женился.[11] Парадоксально, что ни одна из сторон даже не предположила возможность крещения по вере (хотя этот мотив не исключен).

Одновременно в кругах русско-еврейской интеллигенции определился слой людей, которые, не принимая крещения, сочувствовали христианству. Симпатии к христианским идеям приписывают даже революцио-

---

[7] 18-летний мещанин Шлема Шварцман, нареченный Василием, упомянут среди евреев, крестившихся в 1887 г. в Кишиневской епархии (См. Кишиневские епархиальные ведомости. 1887. С. 524).

[8] Кишиневские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 290.

[9] Список студентов и посторонних слушателей Императорского Новороссийского университета за 1880–81 академический год. Одесса, б.г. С. 44–45.

[10] Подробнее о нем см.: *Никольская Т.К., Попов А.А.* Михаил Яковлевич Герценштейн (1859–1906) // Из глубины времен. Вып. 6. СПб., 1996. С. 86–93.

[11] Среди газет и журналов // Новое время. № 10851. 31 мая 1906.

неру Моисею Урицкому,[12] единственному из большевистской верхушки противнику смертной казни.[13]

С середины XIX века в России активизировалась деятельность иностранных протестантов, которым было разрешено проповедовать свое учение среди нехристианских народов. Особое внимание миссионеров привлекали евреи. Успехи евангелических пасторов на этом поприще иронически отмечал писатель Н.С. Лесков: «Б. выражал твердую уверенность, что эти проповедники будут у нас иметь огромный успех не среди одних евреев...» (рассказ «На краю света»).[14]

В начале XX века черносотенные издания, впрочем, склонные преувеличивать силы своих противников, отмечали активность лютеранских и евангелических пасторов в отношении иудеев, особенно в Прибалтийских губерниях.[15] В России самым знаменитым евреем-протестантом стал поэт Осип Мандельштам, крестившийся у методистов.[16] Но гораздо чаще евреи отдавали предпочтение лютеранству. Лютеранские священники были умелыми миссионерами, а требования к церковным чадам предъявлялись скромные и необременительные. Если в обязанности православных христиан входили многодневные посты, хотя бы одна ежегодная исповедь и другие церковные правила, то лютеране могли ограничиться номинальным членством. В евангелическо-лютеранской церкви разрешались смешанные браки с иудеями, что также было привлекательно для евреев.

Интересную характеристику лютеранству дал революционер Лев Троцкий. Когда в школе потребовалось указать вероисповедание его сына Левы, Троцкий и его жена Наталья (он формально принадлежал к иудаизму, она — к православию) записали ребенка лютеранином: «...мы выбрали для детей лютеранство, как такую религию, которая казалась нам все же более портативной для детских плеч и для детских душ».[17]

С конца XIX века, помимо православия, а также лютеранства и других так называемых иностранных исповеданий, некоторые евреи ста-

---

[12] Марк Алданов, написавший в 1923 г. очерк «Убийство Урицкого», отзывался о настроениях своего персонажа иронически: «В ту пору, когда по России прогремел «Конь бледный», он зачитывался книгой Ропшина-Савинкова и, вслед за гуманным автором, растроганно повторял: „Не убий...”».

[13] Так, во всяком случае, утверждали соратники Урицкого, не согласные с этой позицией. См.: *Уралов С.Г.* Моисей Урицкий. Л.: Красная газета, 1929. С. 116–117.

[14] *Лесков Н.* На краю света. Л.: Лениздат, 1985. С. 123.

[15] См., например: Письмо еврея к В.М. Скворцову // Колокол. № 1275. 1910. 22 июня.

[16] *Аверинцев С.* Судьба и весть Осипа Мандельштама // Осип Мандельштам. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 28–29.

[17] *Троцкий Л.Д.* Моя жизнь: Опыт автобиографии. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1991. С. 226–227.

ли избирать конфессии русского протестантизма — евангельское христианство, баптизм, адвентизм или пятидесятничество. В таких случаях даже противникам было трудно обвинить их в корысти: до 1917 года русские протестанты сами подвергались гонениям и дискриминации, а в советское время их постигла участь всех верующих. Статистические данные о переходе евреев в эти общины отсутствуют, однако сведения о евреях-протестантах, разбросанные по документам, позволяют определить некую парадигму. Евреи, как правило, искренне избирали конфессии русского протестантизма, становились там верными адептами, а нередко и активными служителями. Часть из них (сразу или через некоторое время) начинали проповедовать христианство среди своего народа.

Так, в Псковской губернии евангельские христиане появились около 1882 г. под влиянием проповедей латыша Гейде и еврея Шапиро.[18] В 1889 г. штундист Колесников «из евреев», житель г. Аккерман, посещал с христианской проповедью окрестные села, за что подвергся аресту.[19] Черносотенная газета «Русское знамя» в статье «Евреи и русское сектантство» упоминает баптистского проповедника Маломеда и диакона общины евангельских христиан Боруха Шапиро.[20] Владимир Блуштейн, из семьи богатых бессарабских евреев, обратился в христианство через проповедь немца-евангелиста, крестился в общине евангельских христиан г. Одессы, за свою религиозную деятельность был при царском режиме выслан в Енисейскую губернию, а при советской власти осужден дважды и умер в лагере в 1939 г. По свидетельству его детей, Блуштейн лично беседовал с наркомом внутренних дел Г. Ягодой, когда тот посетил лагерь, и призвал его к покаянию перед Богом.[21]

Присоединение евреев к конфессиям русского протестантизма продолжалось и в советское время. Многие протестанты тепло вспоминают своих собратьев еврейского происхождения. Например, в мемуарах пятидесятнического епископа Ивана Федотова упоминается Владимир Плотских, отсидевший в лагере 10 лет, «еврей, от которого отказались родители. [...] Кроме духовных даров, Володя отличался прекрасным знанием Ветхого Завета и его толкований».[22] В 1970–1980-е годы катакомбная церковь пятидесятников в Москве, где имелись верующие

[18] РГИА. Ф. 796, оп. 442, д. 1252, л. 28об.

[19] *Стадницкий А.* Состояние раскола и сектантства в Бессарабии по миссионерским отчетам за 1889 год // Кишиневские епархиальные ведомости. 1890. № 16. С. 688.

[20] Русское знамя. 1910. № 210. 18 сентября.

[21] *Коваленко Л.* Облако свидетелей Христовых для народов России в XIX–XX веках. Киев: Центр христианского сотрудничества, 1997. С. 176–179.

[22] *Федотов И.П.* Встать! Суд идет! М.: Титул, 2006. С. 43–44.

евреи (среди них бывшая коммунистка Фаина Годинер и Леонид Одесский, ныне проповедник в Израиле), даже организовала особую группу для молитвы за обращение еврейского народа. Позднее эта группа преобразовалась в общину евреев-христиан.[23]

Известны случаи религиозной и личной жертвенности евреев-протестантов. Например, в 1920 г. «от рук белогвардейцев» погиб евангельский проповедник среди евреев М. Шафран.[24] Пятидесятнический епископ Р. Циммерман приводит историю, рассказанную кем-то из пожилых верующих. Во время оккупации христианская семья укрыла двух еврейских девушек. Они прожили в этом доме длительное время, сами приняли христианство, после чего решили вернуться в гетто. По словам этих девушек, теперь, когда они получили спасение и жизнь вечную, умирать им не страшно, и они хотят разделить участь со своим народом. Попытки отговорить их остались безрезультатными.[25]

Что побуждало евреев становиться евангельскими христианами, баптистами, пятидесятниками или адвентистами седьмого дня? Думается, главной причиной было разочарование в традиционной религии при сохранении сильного религиозного чувства. Присоединение к гонимой церкви снимало с них обвинение в корысти, подчеркивало честность выбора. Общины русских протестантов носили надэтнический характер, что смягчало проблему «изменения национальности». Русские протестанты проповедовали идеи всеобщего братства. Антисемитизм здесь не приветствовался, скорее, воспитывалось уважительное отношение к евреям как народу Писания, что видно на примере работ евангелистов Ивана Каргеля[26] и особенно Владимира Марцинковского, который даже отстаивал право евреев «на самобытное религиозное творчество по вопросу о церкви», а последние годы жизни провел в Палестине.[27] Наконец, русские протестанты были активными миссионерами и стремились проповедовать среди всех народов Российской империи.

Особым явлением стали отдельные еврейские общины протестантского толка, куда, впрочем, принимались и прихожане других национальностей. Начало этому движению положил в 1880-е годы кишиневский адвокат Иосиф Рабинович, обратившийся в христианство во вре-

[23] Из истории московской церкви // Евангелист. 2003. № 6. С. 21.

[24] История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989. С. 185.

[25] Этот случай, который, видимо, произвел на Р. Циммермана сильное впечатление, он неоднократно приводил в своих проповедях.

[26] См., например: *Каргель И.В.* Руфь-моавитянка, или Межи мои прошли по прекрасным местам. Израиль, 2001.

[27] *Марцинковский В.* Христос и евреи. СПб., 1992. С. 55.

мя поездки в Палестину и открывший затем в Кишиневе молитвенный дом «Вифлеем», где выступал с проповедями.[28] Большинство кишиневских евреев восприняли его деятельность негативно, однако Рабиновичу удалось то, чего достигли лишь немногие из его последователей: о нем и его общине заговорили как о явлении именно еврейской жизни. После смерти Рабиновича в 1899 г. группа его последователей распалась. Однако сама идея сохранения еврейской идентичности при обращении в христианство оказалась жизнеспособной и послужила толчком для развития опыта. Появление новых еврейских христианских общин свидетельствовало о том, что все больше евреев осознавали себя как нацию, а не как иудейское религиозное сообщество.

В 1918 г. христианскую проповедь среди кишиневских евреев начал сотрудник протестантской миссии «Майлдмей» Леон Авербах,[29] по другим источникам Лев Авербух. По-видимому, он был уроженцем Одессы, присоединился к баптистской церкви, был регентом в Москве.[30] Верующий А. Лукинов запомнил выступление Авербуха на богослужении евангельских христиан г. Выборг в 1912 г.: «Один проповедник приехал из общины баптистов — Авербух (еврей), он же и регент и виртуоз скрипач».[31]

Через некоторое время Авербух стал проводить для кишиневских евреев отдельные собрания на древнееврейском языке с переводом на идиш. Число прихожан росло, причем среди новообращенных оказались староста синагоги Натан Фейгин и его семья. Фейгин сделался «духовным работником», а его сын Фроим — христианским книгоношей (он единственный из семьи Фейгиных уцелел после Второй мировой войны).[32] Позже евреи-христиане отделились от баптистов и в 1928 г. зарегистрировали собственную общину,[33] куда по разным причинам перешли и некоторые верующие других национальностей. Община в Кишиневе прекратила существование после 1940 г., во время немецко-румынской оккупации.

В Одессе в первые годы советской власти (до 1924 г.) баптистской церковью руководил пресвитер М.Н. Бронштейн. Кроме того, здесь еще в начале XX в., в результате деятельности миссионера Леона Розенберга, появилась община евреев-евангелистов. Во время Первой

[28] Подробнее об этом см.: *Кьер-Хансен К.* Иосиф Рабинович и мессианское движение. СПб.: Библия для всех, 1997.
[29] Там же. С. 145–146.
[30] История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 322.
[31] *Лукинов А.И.* Вехи. СПб., 2001. С. 9.
[32] История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 324–325.
[33] *Кьер-Хансен К.* Ук. соч. С. 145–152.

мировой войны их молитвенный дом был закрыт, как и церкви других протестантов, и возобновил работу после Февральской революции 1917 г.[34] Община существовала по меньшей мере до 1929 г., причем журнал «Безбожник» упоминает о возникшем в ней расколе на почве разногласий между проповедником Шапиро («прежде он был ярым приверженцем синагоги и носил звание раввина») и немецким миссионером Герингом.[35]

Таким образом, в конце 1920-х годов на территории бывшей Российской империи насчитывалось не менее пяти общин евреев-христиан: одна — в Кишиневе, три — на Украине[36] (Одесса, Киев и Екатеринослав[37]), одна — в с. Ачикулак (в документе — Арчикулак) Дагестанской АССР (ныне Ставропольский край). Кроме того, в Дагестане имелось не менее трех незарегистрированных групп евреев-христиан.[38] Дальнейшая судьба этих кавказских общин неизвестна. Вероятно, они исчезли в результате антирелигиозных гонений и гибели многих евреев в годы Великой Отечественной войны.

В послевоенную эпоху движение евреев-христиан, сторонников сохранения национальной идентичности внутри Церкви, получило название мессианское (от евр. «Машиах», или «Мессия» — греческое соответствие «Христос»). О появлении таких общин на территории СССР ничего не известно, кроме одной общины в Москве, которая действовала в 1970—80-е годы (не исключено, что это была упомянутая группа пятидесятников). В 1990-е гг. на постсоветском пространстве христианской проповедью среди евреев активно занялись многие иностранные миссии («Евреи за Иисуса», «Авайнсанома», «Свет на Востоке» и др.). В результате их деятельности, а также инициатив местных протестантов во многих городах появились мессианские общины (Москва, Одесса, Киев, Санкт-Петербург, Выборг, Нижний Новгород, Ростов-на-Дону и др.) или еврейские группы (служения) при протестантских церквях. На еврейскую тему имеется изобилие переводной протестантской литературы: для христиан (с призывами покаяться за грехи антисемитов);[39]

---

[34] История евангельских христиан-баптистов в СССР. С. 494.

[35] *Рещиков Н.* По сектантским молельням Одессы // Безбожник. 1929. № 7. С. 15.

[36] ГАРФ. Ф.Р-5407. Оп. 1. Д. 20. Л. 148 (Ответ на запрос ЦС СВБ СССР нач. адм. Управл. НКВД УССР Якимовича от 29 ноября 1929 г.)

[37] *Марцинковский В.* Христос и евреи. С. 53.

[38] ГАРФ. Ф.Р-5407. Оп. 1. Д. 20. Л. 141 (Список религиозных общин и групп в ДССР [1929 г.]).

[39] *Принс Д.* Будущее Израиля и Церкви. СПб., 1993; *Браун М.* Наши руки запятнаны кровью. Христианский центр «Новое поколение», б.г.; *Экман У.* Евреи — народ будущего. СПб., 1993 и др.

для евреев (миссионерской направленности);[40] для христианских миссионеров,[41] а также о проблемах еврейской идентичности внутри христианства.[42] Специальную брошюру для иудеев выпустили и Свидетели Иеговы.[43] Из работ соотечественников можно выделить всего две: «Христос и евреи» Владимира Марцинковского, написанную еще в 1920-е годы (СПб., 1992), и «Размышления над Посланием римлянам» Федора Конторовича[44] (СПб.: Свет на Востоке, 2004).

Большинство мессианских общин в России и странах СНГ в той или иной степени повторяют, с добавлением еврейского колорита, богословие, церковную структуру, традиции какой-либо протестантской церкви (баптистской, пятидесятнической или харизматической; предпринимались даже попытки создания адвентистских синагог). Состав общин многонационален: это евреи, люди с еврейскими «корнями», члены их семей, а также все желающие. Надо сказать, подчеркнутую симпатию к еврейскому народу и Израилю можно наблюдать и в «обычных» протестантских церквях. Среди верующих популярны еврейские праздники, на богослужениях нередко используются еврейские песни и музыка. Проповедники еврейского происхождения — желанные гости в церквях. Такие настроения объясняются отчасти традиционным интересом русских протестантов к «народу Книги», отчасти влиянием западной моды на еврейскую тему. С другой стороны, массовое увлечение протестантов еврейской культурой — это общемировая тенденция, одно из проявлений кризиса современного протестантизма, выражение тоски по внешним обрядам и традициям, которые почти изгнаны из протестантских церквей, а в мессианских общинах все же присутствуют (например, праздничные ритуалы).

---

[40] *Мелдоу Ф.Д.* Мессия в Ветхом и Новом Завете. США, 1990; *Вурмбранд Р.* Христос на еврейской улице. Издательство «Стефанус», 1993; *Фрухтенбаум А.* Иисус был еврей. СПб.: Библия для всех, 1997; *Хукендак Б.* Двенадцать евреев находят Мессию. Финляндия, 1994; *Якобсон С.* Дважды избранные. Заокский: Источник Жизни, 1997; и мн. др.

[41] Брошюры: «Вопросы и ответы от евреев за Иисуса», *Моррис П.* «Евреи и наше свидетельство им», *Надлер С.* «Даже ты можешь делиться верой в Еврейского Мессию»; и др.

[42] *Стерн Д.* Мессианский еврейский манифест. Москва: Силоам, 2005; *Его же.* Комментарий к еврейскому Новому Завету. Москва: Силоам, 2004; *Кьер-Хансен К.* Иосиф Рабинович и мессианское движение. СПб.: Библия для всех, 1997; и др.

[43] Будет ли когда-нибудь мир без войны? Издательство Общества Сторожевой Башни, 1994.

[44] Конторович Федор Самуилович (1935–2011) — кандидат химических наук, пресвитер петербургской церкви евангельских христиан-баптистов. Помимо других служений уделял особое внимание проповеди христианства среди евреев, входил в редколлегию мессианского журнала «Менора» и руководил клубом друзей журнала; был своеобразным неформальным лидером мессианского движения в С.-Петербурге.

На другом полюсе мессианского движения стоят верующие, которые стремятся максимально сблизиться с иудейской традицией и перенять от нее все, что прямо не противоречит христианскому вероучению. Известны также первые прецеденты так называемого мессианского гиюра на постсоветском пространстве. В настоящее время русскоязычные мессианские общины считаются в мире самыми многочисленными и перспективными после англоязычных. Вместе с тем можно сказать, что пока они остаются частью протестантского, а не еврейского сообщества.

Е.В. Кузьмицкая

БИБЛЕЙСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В РАССКАЗЕ В. ИНБЕР «СОЛОВЕЙ И РОЗА»

Рассказ «Соловей и Роза», созданный в 1924 году, наполнен разнообразными библейскими реминисценциями, под которыми понимается «намеренное или невольное воспроизведение... знакомой фразовой или образной конструкции из другого художественного произведения»[1]. Ссылки на Библию в тексте рассказа, состоящего из трех частей, распределены неравномерно. Наиболее часто такие ссылки встречаются в первой части: именно в ней сосредоточено четыре упоминания из пяти. Первое и второе упоминание библейского текста связано с книгой Бытия. Главный герой рассказа — Эммануил Соловей — сравнивается с евреем, плывущим в ковчеге: «Начинает казаться, что такой еврей всё ещё плывет в ковчеге и наблюдает мир с араратской высоты»[2]. Под словосочетанием «такой еврей» понимается еврей с голубыми глазами (что встречается редко), но в то же время это выражение становится указанием не только на особую внешность героя, но и указанием на некое особое восприятие жизни. Эммануил Соловей — портной — человек вроде бы незаметный, не самый красивый («состоит из тонких ног, сутулых плеч, рыжеватой лысины»[3]), но человек, несомненно, творческий, относящийся к своему делу как поэт: «И вот косная материя покорялась творцу, и из распластанного шерстяного хаоса возникала прекрасная плавная линия»[4]. В момент работы герой сравнивается с Богом, творящим космос, упорядоченность, гармонию из хаоса.

Далее в тексте встречается три цитаты из Песни Песней — одной из самых загадочных книг Библии, имеющей разные трактовки: это и изображение любви Бога к своему народу, и драматическое действие с конкретными образами, и сборник любовных песен[5]. В рассказе В. Инбер Песнь Песней как раз и становится воплощением любовного томления. Одна из цитат в рассказе встречается трижды — это слова Суламифи: «Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от

---

[1] *Квятковский А.П.* Школьный поэтический словарь. М.: Дрофа, 1998. С. 278.
[2] *Инбер В.* Смерть луны. М.: Текст: Книжники, 2011. С. 6.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] КЕЭ. Т. 6. Иерусалим, 1992. С. 457–458. *Яглом М.* Песнь Песней в еврейской традиции // Шолом-Алейхем. Песнь Песней. М., Иерусалим, 2005. С. 89–90.

любви»[6]. Но эти слова, повторяясь в тексте, имеют разное значение, отражающее изменения во внутреннем состоянии героя. Сначала эта фраза, к которой Соловей сам написал музыку, показывает, с одной стороны, гармоничный внутренний мир героя, но, с другой стороны, в его песне проявляется некоторое стремление к идеалу, желание оторваться от быта, не содержащего в себе ничего поэтического. Жена Роза, которую Эммануил Соловей, несомненно, любит, — обыденная, приземленная. В частности, Роза воспринимает фразу Соловья следующим образом. Обращаясь к сыну, она говорит: «Ты же слышишь, отец поёт “Я изнемогаю от любви”. Это значит — он приступился к рукавам»[7]. В этой трактовке отражается лишенный поэзии, бытовой взгляд на мир, но Эммануил Соловей видит мир иначе.

Принадлежность к разным мирам подчеркивается и именами: у него еврейское имя Эммануил — что в переводе значит «С нами Бог», у нее латинское имя — Роза. Рассмотренная фраза о любви в первой части рассказа сочетается с цитатой: «На ложе моем ночью искала я того, которого любит душа моя, искала его и не нашла его».[8] Все вместе это подчеркивает стремление героя к чему-то иному, чего он сам пока определить не может.

Во второй части рассказа фраза «...я изнемогаю от любви» звучит снова: в момент встречи Соловья с красавицей, пришедшей пошить себе галифе и френч, но в этом случае данные слова отражают смятение в душе героя: «“Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками”, — дрожащими губами шепчет Соловей и хватается обеими руками за сантиметр, висящий на шее, чтобы не упасть». Вспоминая красивую незнакомку («Прекрасны ланиты твои под подвесками, шея твоя в ожерельях»[9]), Соловей мечтает, и «ножницы летают, нежно щебеча, как ласточки».

И в последний раз слова о любви звучат уже не как цитата, а как обыденная бытовая фраза, в которой Эммануил Соловей говорит о своей земной любви к той женщине: «И, подойдя к ближайшему ларьку Моссельпрома, Соловей тихо говорит опаленным ртом: “Прошу вас, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви”».[10]

Таким образом, цитаты из Библии в тексте выполняют целый ряд функций: отражая поэтический, одухотворенный взгляд героя на мир, они становятся знаком прекрасной идеальной божественной любви.

Но связь рассказа с библейской тематикой можно проследить и на уровне сюжета. Весь рассказ можно расценить как ситуацию потерянно-

---

[6] *Инбер В.* С. 7, 10, 14.
[7] Там же. С. 7.
[8] Там же. С. 8.
[9] Там же. С. 11.
[10] Там же. С. 14.

го человеком рая. Как уже было отмечено, библейские цитаты и реминисценции собраны в основном в первой части рассказа, повествующей о довольно безмятежном, гармоничном мире, в котором живет Эммануил. Наверное, не случайно в рассказе появляется и имя Суламифи, которое связано с еврейским словом *шалом* — «мир», «благоденствие».[11] Образ упомянутого ковчега также воспринимается как символ спасения и присутствия Бога в жизни человека, который жил как в раю: хорошая жена, ребенок, спокойная жизнь, любимая работа. Но спокойная жизнь в раю не удовлетворяет человека, ему все время чего-то не хватает, человек не удовлетворен своим существованием, он все время чего-то ищет, хочет чего-то иного. В этом, наверное, и заключается загадка человеческой природы.

За работой Соловей перерождается, автор сравнивает его с заклинателем змей. Так в рассказе появляется мотив змея-искусителя, роль которого играет пришедшая актриса. В результате приходит любовь, о которой мечтал герой, но которая вносит только хаос и смятение в его душу. В третьей части автор пишет, что Соловей был ужален любовью. Герой сам покидает тот прекрасный мир, в котором он жил, он идет ночью один, перед ним на улице идут двое: «Они идут рука в руке, щека к щеке, они идут согласно, как один человек, но все же их двое и они счастливы»[12]. Речь в данном случае идет о гармоничных взаимоотношениях, которых нет в жизни Соловья.

Подводя итоги, можно сказать, что библейские реминисценции помогают читателю углубить восприятие изображенной в рассказе ситуации, помогают по-новому осветить образы Соловья и Розы, традиционно встречающиеся в художественной литературе. Так, произведения с названием «Соловей и Роза» можно встретить у А.С. Пушкина, А.А. Фета, О. Уайльда, А.А. Блока («Роза и Соловей») и др. Образы соловья и розы всегда связывались с темой любви, поэзии. В одних произведениях соловей и роза являются знаками любви (как у Г.Х. Андерсена в сказке «Свинопас»), в других произведениях соловей предстает символом жертвенной любви (как в притче О. Уайльда «Соловей и роза»). У А.С. Пушкина соловей и роза связаны с темой любви, а также с темой поэзии, когда поэт поет тем, кто не может понять его душевные порывы. У А.А. Фета соловей и роза любят друг друга, но им трудно найти взаимопонимание, хотя, благодаря чуду, происходит их общение. У В. Инбер Соловей и Роза — это люди со своими жизненными взглядами. А Библия в этом свете становится книгой, отражающей особый, философский и в то же время поэтический взгляд на мир.

[11] КЕЭ. Т. 6. С. 459.
[12] *Инбер В.* С. 14 .

И.Е. Гутман

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОБРАЗОВ ДРЕВА ЖИЗНИ И ДРЕВА ПОЗНАНИЯ В ВИРТУАЛЬНЫХ КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГРАХ

Многие виртуальные компьютерные игры, особенно ролевые игры, представленные в жанре фэнтези, репрезентируют реалии архаичного общества и мифологические представления, выступая в качестве агента ресакрализации мира в сознании реципиента — ответом на десакрализацию и расколдовывание мира.

Одной из основных особенностей репрезентации мифических реалий в виртуальных компьютерных играх является поклонение деревьям и священные деревья как таковые. Поклонение деревьям присутствует в играх «Warcraft» («Военное ремесло»), «World of Warcraft» («Мир Варкрафта» или «Мир военного ремесла»), «Морровинд», «Обливион» и многих других.

В игре «Морровинд» маги одной из фракций обитают в гигантских грибных деревьях. В игре «Обливион» символом одного из городов является дерево. В третьей игре из серии «в поисках славы» посреди джунглей растёт гигантское волшебное дерево — высотой в несколько километров. И на ветвях этого дерева произрастают все возможные растения. В играх вселенной «Warcraft» также присутствуют два священных дерева — Тельдрассиль и Нордрассиль, что является явной аллюзией на Иггдрассиль, мировое древо из реальной скандинавской мифологии. Нордрассиль растёт в регионе под названием Ясеневый лес, окружённом высокими ясенями. Оба этих дерева давали своим хозяевам — расе ночных эльфов — бессмертие. Согласно сюжету игры, первое дерево было уничтожено духами предков в то время, как один из демонов пытался пробраться по нему, чтобы осквернить расположенный в его корнях священный колодец. Духи предков уничтожили демона и само дерево. Народ ночных эльфов, в свою очередь, старался не навредить своим деревьям — и даже добывал древесину не традиционным, а магическим способом, не уничтожая деревья, — древесину добывали духи предков, «вселившись» в дерево, и магия переносила её в склады. Этот народ доходил в своём поклонении деревьям до фанатизма, объявив священную войну оркам, которые вырубали их леса ради древесины.

Почему в виртуальных компьютерных играх так много внимания уделяется священным деревьям? Потому что они успешно проявляют в

психике игрока мифическую реальность, подобно тому, как ее репрезентируют и реальные обряды. Ясеневый лес со своими вырезанными из дерева идолами и Лунная роща в серии игр «Warcraft» символизируют собой священные леса и рощи. Для религиозного сознания первобытного человека дерево представляло силу.[1] У германских народов древнейшими святилищами были естественные леса, а священные рощи были обычным явлением. Друиды поклонялись дубам, и слово, которым они обозначали святилище, по происхождению и по значению тождественно с латинским словом nemus «роща» или «лесная просека».[2] Что касается фанатизма выдуманной расы ночных эльфов и войны за вырубку лесов — эта виртуальная реалия также восстанавливает реалии архаичные: германцы казнили человека, осмелившегося содрать кору стоящего дерева. Добыча древесины магией вместо рубки деревьев — также не досужий вымысел. В архаичном обществе их порубка превращалась в тонкую операцию. В начале XX века в Австрии и Германии старые крестьяне, прежде чем срубить дерево, просили у него прощения, а индейцы оджибве «в очень редких случаях срубают зеленые живые деревья из боязни причинить им боль, а некоторые из их знахарей уверяют, что слышали жалобы деревьев под ударами топора».[3] Вселение духов предков в дерево — тоже элемент архаичной реальности: некоторые народы верят, что жизнь в деревья вдувают души умерших. Племя диери в центральной Австралии считает священными деревья, в которые, согласно преданию, превратились их предки. Часть жителей Филиппинских островов верят, что в определенных деревьях обитают духи их предков, и поэтому бережно относятся к ним.

Что же собой представляет священное дерево в третьей части игры «в поисках славы»? Это гигантское магическое дерево, охраняемое волшебными стражами, на нём произрастают абсолютно все растения, в том числе и магические — дар священного древа. Способное породить любое растение, это дерево носит в себе дух бога плодородия, а стражи священного дерева, испытывающие протагониста, — это стражи мифических деревьев, с которыми герой мифов должен сразиться или пройти их испытания. Также оно является архетипом космического древа, источника жизни для всех существ.[4]

Мировые деревья Тельдрассиль и Нордрассиль — это переложение в виртуальное пространство мирового дерева Иггдрассиль из скандинав-

---

[1] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 190.
[2] *Фрезер Д.Д.* Золотая ветвь. М.: АСТ. 2006. С. 112.
[3] Там же. С. 115.
[4] *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. С. 193.

ской мифологии вместе со всеми связанными с ним архетипами. Какова структура дерева Нордрассиль и прилегающего к нему региона? Древо Нордрассиль окружено Ясеневым лесом. Оно, обладая гигантской высотой в несколько километров, выросло из магического жёлудя, взятого из первичного священного дерева, Матери Деревьев. Жёлудь был посажен в Колодец Вечности, источник магической и жизненной силы. Мировое Древо, выражающее «саму сакральность мира, его плодовитость и извечность, связано с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое Древо становится, таким образом, Древом Жизни и Бессмертия».[5] Функция священного дерева двойная: оно придаёт народу ночных эльфов бессмертие и охраняет его от вторжения демонов из иных миров через Колодец Вечности. То есть дерево выступает в качестве Древа Жизни и в качестве древа-стража, защищающего мир от вторжения извне. Это и космическое древо, источник жизни, и межмировое древо, так как его корни касаются других миров. Восстанавливая образ мирового древа Иггдрассиль, Нордрассиль репрезентирует и образ связанного с ним священного источника — в его качестве в виртуальной вселенной «Warcraft» выступает Колодец Вечности, из которого и растут корни Мирового Древа. В скандинавской мифологии поблизости корней Иггдрассиля располагаются два сакральных источника — Мимир, источник мудрости, и Урд, где боги ежедневно держат совет и отправляют правосудие.

Колодец, на котором растёт Нордрассиль, расположен в священной горе Хиджал. Священная гора или мировая гора, допускающая связь земного мира с подземным миром или небесным, также является мифическим образом. Идея мировой горы присутствует у многих народов, как восточных, так и западных. Эта гора, согласно архаичным представлениям, расположена в центре мира. В серии игр «Warcraft» гора Хиджал расположена в центре северной части континента Калимдор, а народ ночных эльфов считает эту гору центром мира, что свойственно большинству ранних обществ.[6] В архаичных и традиционных обществах считалось, что дворцы и царские города располагаются в центре мира.[7] Иногда оба символа — Мировой Горы и Мирового Древа — совпадают, но чаще всего они дополняют друг друга, что видно и на примере виртуальной вселенной «Warcraft». Восхождение на гору всегда означало путешествие к центру мира, и на это, согласно архаичным представлениям, способны только шаманы и герои. Взбираясь на вершину Мировой Горы

[5] *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 2000. С. 201.
[6] См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1974. С. 25.
[7] *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. С. 199.

или Мирового Древа, шаман достигает вершины Вселенной, самого высокого неба.[8] Взбираясь на гору или на дерево в экстатическом состоянии, шаманы на символическом уровне достигали иных миров. Демон, пытающийся залезть на вершину священного дерева, пробраться к магическому колодцу, осквернить его и открыть своим слугам дверь из других миров, репрезентирует именно этот архаический обряд, только наполненный иной мотивацией.

Древо Иггдрассиль по своей сути гигантский ясень, и мировые древа мира Warcraft также являются по своей сути гигантскими ясенями. Ясени, растущие вокруг него, выступают его подобиями. Ясеневый лес, окружающий Нордрассиль, — не просто участок виртуального пространства, а репрезентированный на архетипическом уровне священный лес, где каждое дерево символизирует мировое Древо, а значит, тождественно ему.

[8] Там же. С. 200.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БР	— Берешит Рабба.
ВДИ	— Вестник древней истории.
ВТ	— Вавилонский Талмуд.
ГАРФ	— Государственный архив Российской Федерации.
евр.	— еврейский.
ИТ	— Иерусалимский Талмуд.
КЕЭ	— Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1976–2005.
МТ	— масоретский текст.
РГИА	— Российский государственный исторический архив.
Сан.	— трактат «Санхедрин».
СП	— синодальный перевод.
Церк. ист.	— Церковная история.
Шаб.	— трактат «Шаббат».
ABD	— The Anchor Bible Dictionary .
Af	— порода *'af'el*.
AGAJU	— Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums.
ANWAW	— Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.
AUSS	— Andrews University Seminary Studies.
AWb	— *Dalman G.* Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch. Repr. ed. Göttingen, 1938.
BASOR	— Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BHS	— Biblia Hebraica Stuttgartensia.
BIFAO	— Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale.
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
BZ	— Biblische Zeitschrift.
BZAW	— Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
CAD	— The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago-Glückstadt, 1956–2010.
CBQ	— Catholic Biblical Quarterly.
CDA	— *Black J., George A., Postgate N.* A concise dictionary of Akkadian. Wiesbaden, 2000.
DJD	— Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan).
DJD 4	— *J. A. Sanders,* The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs[a]). (DJD 4). Oxford, 1965.
DJPA	— *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period. Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Press, 1992 (2nd print.).
DNWSI	— *Hoftjizer J, Jongeling K.* Dictionary of the North-West Semitic inscriptions. Leiden, 1995.
DUL	— *del Olmo Lete G., Sanmartín J.* A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Leiden, 2003.

EA — Die El-Amarna-Tafeln, mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben von J.A. Knudtzon; Anmerkungen und Register bearbeitet von Otto Weber und Erich Ebeling. Erster Teil. Die Texte. Leipzig, 1907.

EDSS — Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. by L.H. Schiffman, J. VanderKam. Oxford, 2000.

En. El. — enūma eliš.

HALOT — *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, Boston, Köln, 2001.

HAR — Hebrew Annual Review.

HDSS — *Qimron E.* The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (HSS 29). Atlanta, 1986.

Hif — порода *hif'il.*

Hof — порода *hof'al.*

HTR — Harvard Theological Review.

HUCA — Hebrew Union College Annual.

JEA — The Journal of the Egyptian Archaeology.

JQR — Jewish Quarterly Review.

JSS — Journal of Semitic Studies.

KJV — the King James Version.

KTU — *Dietrich M., Loretz O., Sanmartín J.* Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil I Transkription. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1976.

LXX — Септуагинта.

MB — Monde de la Bible.

MUSJ — Mélanges de l'Université Sainte-Joseph. Beyrouth.

Nif — порода *nif'al.*

Pi — порода *pi'el*

pl. — множественное число.

PN — имя собственное.

RQ — Revue de Qumrân.

RSO — Rivista degli Studi Orientali.

Šaf — порода *šaf'el.*

Saf — порода *saf'el.*

sing. — единственное число.

st. cs. — status constructus.

STDJ — Studies on the Texts of the Desert of Judah.

THAT — *Jenni E., Westermann C.* Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. München, 1971–1976.

TWAT — Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart, 1973.

UT — *Gordon C.H.* Ugaritic textbook. Rome, 1965.

VT — Vetus Testamentum.

VTSup — Vetus Testamentum, Supplements.

ZÄS — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.

ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев Анатолий Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Аликин Валерий Александрович — доктор богословия (PHD), заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургского христианского университета.

Апакидзе Тамар Гудзаевна — старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Битнер Кирилл Андреевич — старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, декан филологического факультета Петербургского института иудаики, соискатель Института восточных рукописей Российской академии наук.

Васько Вера Алексеевна — магистрант кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Воробьев Григорий Михайлович — ассистент кафедры междисциплинарных исследований в области языков и литературы факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета, старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Гутман Илья Ефимович — кандидат философских наук, доцент Петербургского института иудаики.

Данко Виолетта Валерьевна — магистр лингвистики.

Крюкова Дарья Борисовна — научный сотрудник отдела редкой книги Российской национальной библиотеки, старший преподаватель Петербургского института иудаики, аспирант Института лингвистических исследований Российской академии наук.

Кузьмицкая Елена Валентиновна — кандидат филологических наук, доцент Петербургского института иудаики.

Маштакова Александра Геннадьевна — ассистент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, ответственный секретарь Совета по христианскому Востоку Государственного Эрмитажа, соискатель Института восточных рукописей Российской академии наук.

Немировская Адель Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Древнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Некрасов Сергей (Исроэл) Владимирович — старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Никольская Татьяна Кирилловна — кандидат исторических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского христианского университета, докторант Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук.

Ребрик Виктор Васильевич — PHD, преподаватель Санкт-Петербургского православного института религиоведения и церковных искусств.

Стрельникова Елена Александровна — старший преподаватель Петербургского института иудаики, библиотекарь отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

Ткачева Татьяна Владимировна — старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Фарутин Александр Алексеевич — старший преподаватель Петербургского института иудаики, библиотекарь отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

Чамурлиева Мария Георгадисовна — редактор Российского библейского общества.

Чехович Надежда Олеговна — младший научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

Юнусов Марат Мингалиевич — научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук, старший преподаватель Петербургского института иудаики.

Якобсон Владимир Аронович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук, профессор Петербургского института иудаики.

ИУДАИКА И ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Материалы научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению 22 декабря 2011 г.

Корректор *Л.А. Лукинцова*
Верстка *Е. Сальниковой*

Подписано в печать 10.07.12. Формат 60×84 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Петербург.
Печать офсетная. Печ. л. 12. Тираж 300 экз. Не для продажи.

Отпечатано в ООО «Галаника», СПб., Лесной пр., д. 94