

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (23)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2024



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Scientific Journal
of Biblical Studies, Patristics
and the History of Christian Thought

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 3 (23)
2024



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2024



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. — № 3 (23). — 308 с.

«Библия и христианская древность» (Bible and Christian Antiquity) — журнал, созданный на кафедре богословия Московской духовной академии, представляет собой одно из направлений научной деятельности «Центра изучения патристики и христианской древности». Издание предполагает публикации, ранее не издаваемых оригинальных текстов, на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, обзоры, хроники событий и научных изданий, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по библеистике, патристике, истории христианства на Востоке и Западе. В качестве основных целей и задач журнала — представление новых научных материалов по исследованиям и переводам, рецензий на публикации отечественных и западных исследователей, ознакомления русскоязычных читателей с проблематикой и публикациями на иностранных языках.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© Московская духовная академия, 2024

© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2024

© Кожухов С. А., 2024

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Учёного совета МДА, заведующий кафедрой богословия Москов-
ской духовной академии

Юрий Николаевич Аржанов, доктор философии (Dr. habil.), приват-до-
цент, научный сотрудник Зальцбургского университета (Австрия)

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Москов-
ской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент Москов-
ской духовной академии

Священник Андрей Выдрин, кандидат богословия, доцент кафедры
библейстики Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, заведующий аспи-
рантурой Московской духовной академии, профессор кафедры
филологии Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фило-
софских наук, доцент Московской духовной академии

Священник Сергей Ким, PhD по филологии, доцент кафедры бого-
словия Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук, про-
фессор, заведующий кафедрой филологии Московской духов-
ной академии

Мария Равильевна Ненарокова, доктор филологических наук, ве-
дущий научный сотрудник Института мировой литературы
им. А. М. Горького ИМЛИ РАН

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Себастьян Брок, доктор философских наук, профессор Оксфордского университета (сирийские исследования) (Англия)

Дэвид Брэдишоу, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки (США)

Протоиерей Иоанн Бэр, доктор богословия, Региус профессор гуманитарных наук Абердинского университета (Шотландия)

Илья Сергеевич Вевюрко, кандидат философских наук, старший преподаватель Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Ричард Гудрич, PhD по древней истории, доцент факультет истории Университета Гонзага (США)

Джордж А. Кираз, доктор философских наук, преподаватель ближневосточных исследований (сирийский язык), старший научный сотрудник Принстонского университета (США)

Ханс ван Лоон, PhD, старший научный сотрудник Центра святоотеческих исследований, Тилбург / Амстердам (Нидерланды)

Дмитрий Игоревич Макаров, доктор философских наук, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского

Священник Иоанн Никулин, кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Священник Александр Трейгер, доктор философии (PhD), профессор кафедры классических языков и религиоведения университета Дальхаузи (Канада)

Владимир Михайлович Тюленев, доктор исторических наук, профессор Ивановского государственного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council of Moscow Theological Academy, Head of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Yuri Nicholaevich Arzhanov, Doctor of Philosophy (Dr. habil.), Privatdozent, Researcher at the University of Salzburg (Austria)

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Head of Post-graduate Program of Moscow Theological Academy, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Priest Stephan Domuschi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Priest Sergey Kim, PhD in Theology, Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Vladimir Michaylovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

Maria Ravilievna Nenarokova, Doctor of Philology, Leading Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature at the Russian Academy of Sciences

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate of the Moscow Theological Academy

Priest Andrey Vydrin, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Regius Professor of Humanity at the University of Aberdeen (Scotland)

David Bradshaw, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Department of Philosophy at the Kentucky University (USA)

Sebastian Brock, Doctor of Philosophy, Professor of Oxford University (Syriac studies) (England)

Alexey Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Richard J. Goodrich, PhD in Ancient History, Assistant Professor at the Department of History at the Gonzaga University (USA)

George A. Kiraz, Doctor of Philosophy, Lecturer of the Near Eastern Studies (Syriac), Senior Researcher at the Princeton University (USA)

Hans van Loon, PhD, Senior Researcher at the Centre for Patristic Research, Tilburg / Amsterdam (Netherlands)

Dmitry Igorevich Makarov, Doctor of Philosophy, Head of the Department of General Humanities at the Urals Mussorgsky State Conservatoire

Priest Ioann Nikulin, PhD in Theology, PhD in History, Associate Professor at the Department of Church History and Humanities at the Yekaterinburg Theological Seminary

Alexey Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classics Philology at the Moscow State University

Vladimir Mikhailovich Tiulenev, Doctor of History, Professor of the Ivanovo State University

Priest Alexander Treiger, PhD in Philosophy, Professor at the Department of Classics with Religious Studies at the Dalhousie University (Canada)

Ilia Sergeevich Vevjurko, PhD in Philosophy, Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Священник Сергей Ким**

Новооткрытый греческий оригинал утерянной проповеди Севериана Гавальского «На вход Господень в Иерусалим» (CPG 4246 = CPG 4287) / издание древнегреческого текста и русский перевод

39 **Евгений Александрович Хвальков, иеромонах Феодор (Юлаев)**

Песнь песней / предисловие, перевод с древнегреческого и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

Литература Второго Храма

140 **Евгений Юрьевич Колодный**

Был ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (*Legum allegoriae* III, 79–82)?

Библейская текстология в разных традициях

163 **Диакон Николай Шаблевский**

Кто назовёт Его Еммануилом? Сирийские переводы Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23 в свете древних текстовых свидетельств

Библейская экзегеза

182 **Священник Александр Зиновкин**

Обзор некоторых ветхозаветных мессианских мест в современном русском переводе Российского библейского общества

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

196 **Алексей Александрович Морозов**

Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 2: Периодические издания (продолжение)

НОВЫЕ КНИГИ

- 209 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Новые книги издательств «Brill» и «Cambridge University Press» по библеистике и патристике (февраль 2023 — октябрь 2024 гг.)

РЕЦЕНЗИИ

- 225 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Евлампиев И. И.* Часть 1. Первоначальное христианство и его источники // *Евлампиев И. И.* Неисказённое христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. С. 5–344. ISBN 978-5-906623-66-9
- 253 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на: *Сикре Х. Л.* Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ, 2024. (Современная библеистика). XXVII, 691 с. ISBN 978-5-89647-427-2

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 282 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Хроника и обзоры некоторых зарубежных научных событий и конференций по патристике и христианской древности
- 289 **Диакон Николай Шаблевский**
Хроника V Всероссийской научно-практической конференции Николо-Угreshской духовной семинарии

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Priest Sergey Kim**

Newly Discovered Greek Original of the Lost Sermon «On the Entry of the Lord into Jerusalem» by Severian of Gabala (CPG 4246 = CPG 4287) / Edition of the Ancient Greek Text and Russian Translation

39 **Evgeny A. Khvalkov, hieromonk Theodore (Yulaev)**

Song of Songs / Preface, Translation from Ancient Greek and Notes

RESEARCHES

Second Temple Literature

140 **Eugene Y. Kolodniy**

Did Philo of Alexandria Consider Melchizedek to Be the Logos of God in Legum allegoriae III, 79–82?

Biblical textual criticism in different traditions

163 **Deacon Nicholay Shablevsky**

Who Will Call Him Emmanuel? Syriac Translations of Isa. 7, 14b and Matt. 1, 23 in the Light of Ancient Textual Evidence

Biblical exegesis

182 **Priest Alexander Zinovkin**

Analysis of Some Old Testament Messianic Passages in the Modern Russian Translation of the Russian Bible Society

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

196 **Alexey A. Morozov**

Review of Coptic Studies publications for 2021. Part 2: Periodicals (Continuation)

NEW BOOKS

209 **Aleksandr D. Ponomaryov**

New Books from «Brill» and «Cambridge University Press» in Biblical Studies and Patristics (February 2023 – October 2024)

REVIEWS

- 225 **Ilia S. Veviurko**
Review of: *Evlampiev I. I. Chast 1. Pervonachalnoe hristianstvo i ego istochniki* [Part. 1. Primitive Christianity and Its Sources] // *Evlampiev I. I. Neiskazhyonnoe hristianstvo i ego sudba v evropejskoj istorii* [Undistorted Christianity and Its Fate in European History]. St. Petersburg: CSO, 2024. P. 5–344. (In Russian). ISBN 978-5-906623-66-9
- 253 **Aleksey S. Kashkin**
Review of: *Sikre H. L. Vvedenie v biblejskoe prorochestvo* [An Introduction to Bible Prophecy] / transl. from Spanish by abbot Arsenij (Sokolov). Moscow: BBI Publishing House, 2024. (Sovremennaya bibleistika). XXVII, 691 p. (In Russian). ISBN 978-5-89647-427-2

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 282 **Aleksandr D. Ponomaryov**
Chronicle and Reviews of some Foreign Scholarly Events and Conferences on Patristics and Christian Antiquity
- 289 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Chronicle of the 5th All-Russian Scientific and Practical Conference of the Nikolo-Ugresh Theological Seminary

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЭ	Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
ACO	Acta conciliorum oecumenicorum / ed. E. Schwartz et J. Straub. Berolini: W. de Gruyter, 1914–.
CCSG	Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
CPG	Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin; Leipzig, 1897–.
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i> / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, H. Hoerner. Leiden: Brill, 1958–2014.
LCL	Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
PG	Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
PL	Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1841–1855. T. 1–217.
PTS	Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1963–.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

НОВООТКРЫТЫЙ
ГРЕЧЕСКИЙ ОРИГИНАЛ
УТЕРЯННОЙ
ПРОПОВЕДИ СЕВЕРИАНА
ГАВАЛЬСКОГО
«НА ВХОД ГОСПОДЕНЬ
В ИЕРУСАЛИМ» (CPG 4246 =
CPG 4287)*

ИЗДАНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТА
И РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Священник Сергей Ким

PhD in Philology
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
maître d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
kimserge@gmail.com

Для цитирования: Ким С., *свящ.* Новооткрытый греческий оригинал утерянной проповеди Севериана Гавальского «На вход Господень в Иерусалим» (CPG 4246 = CPG 4287) / издание древнегреческого текста и русский перевод // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 15–38. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.001

* Сердечно благодарим Г. М. Кесселя за предоставленные снимки и архимандрита Иустина, библиотекаря Синайского монастыря, за разрешение на публикацию текста и фотографий.

Аннотация

УДК 27-475

Статья вводит в научный оборот пространный фрагмент греческого оригинала проповеди Севериана Гавальского «На Вход Господень в Иерусалим» (CPG 4246 = CPG 4287), который ранее считался утерянным. До данной находки текст был известен только по древнеармянскому и древнегрузинскому переводам. Издание (editio princeps) греческого текста по маюскульной рукописи Sinai, New Finds, МГЗ предваряют вводные замечания палеографического и кодикологического характера, а также список других идентифицированных гомилетических текстов, сохранившихся в этой древней рукописи; предлагается ранняя датировка концом VIII в. Греческий текст сопровождается русским переводом в сравнительной таблице, где приводится русский перевод с древних армянской и грузинской версий.

Ключевые слова: Севериан Гавальский, гомилетика, Вход Господень в Иерусалим, синайские рукописи, восточные переводы святоотеческих сочинений.

**Newly Discovered Greek Original of the Lost Sermon
«On the Entry of the Lord into Jerusalem» by Severian
of Gabala (CPG 4246 = CPG 4287)**

Edition of the Ancient Greek Text and Russian Translation

Priest Sergey Kim

PhD in Philology

Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Maitre d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

kimserge@gmail.com

For citation: Kim, Sergey, priest. "Newly Discovered Greek Original of the Lost Sermon 'On the Entry of the Lord into Jerusalem' by Severian of Gabala (CPG 4246 = CPG 4287)". Edition of the Ancient Greek Text and Russian Translation. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 15–38 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.001

Abstract. The article brings to scholarly attention a large fragment of the Greek original of Severian of Gavalas's sermon «On the Entry of the Lord into Jerusalem» (CPG 4246 = CPG 4287), which was previously considered lost. Prior to this discovery, the text was known only from Old Armenian and Old Georgian translations. The edition (editio princeps) of the Greek text from the majuscule manuscript Sinai, New Finds, МГЗ is preceded by introductory remarks of palaeographical and codicological nature, as well as a list of other identified homiletic texts preserved in this ancient manuscript; an early dating of the end of the 8th century is suggested. The Greek text is accompanied by a Russian translation in a comparative table, where we juxtapose the Russian translations from the ancient Armenian and Georgian versions.

Keywords: Severian of Gavalas, Homiletics, Entry of the Lord into Jerusalem, Sinaitic Manuscripts, Oriental Translations of Patristic Texts.

Идентификация греческого оригинала для святоотеческого сочинения начала V в., которое долгое время было известно только благодаря переводам на языки христианского Востока, — событие довольно редкое. Когда исследователь неожиданно получает возможность работать с редкой и труднодоступной греческой рукописью и встречается там текст, знакомый ему по безыскусным армянскому и грузинскому переводам, он сначала не верит своим глазам, потом перепроверяет снова и снова и наконец оставляет все другие дела, чтобы переписать начисто драгоценные слова, едва-едва ускользнувшие от Кроноса, который в беспамятстве пожирает то, что рождает творческий дух человека...

1. Рукопись Sinai, New Finds, МГЗ

Рукопись Sinai, New Finds, МГЗ (ниже — МГЗ) была обнаружена в монастыре Святой Екатерины на горе Синай в 1975 г. при пожаре подсобного помещения, наряду с множеством других манускриптов и фрагментов на греческом языке и на языках христианского Востока¹. Ей был присвоен шифр «МГ 3», что расшифровывается как «Μ(εγαλο)γ(ράμμα-τος) (κώδικας) 3», то есть «Маюскульный кодекс 3». Рукопись была описана в числе других греческих манускриптов «Нового фонда» в каталоге 1998 г. в первом разделе, посвящённом «Рукописям, написанным маюскульом» («Α΄ Χειρόγραφοι κώδικες μεγαλογραμμάτων γραφής»). Ниже воспроизведём это лаконичное описание:

3. Μεμβρ., 235×185, φυλ. 30 + 2 ἡμίση, τετρ. 9 (H'–I', IB', IZ'–IH', K', KB'–KΓ'), Θ' αἰ.

Λόγοι Πατέρων (Σευηριανός Γαβάλων, Ἰωάννης Χρυσόστομος)².

- 1 О Синайских «новых находках» см.: *Politis L. Nouveaux manuscrits grecs découverts au Mont Sinai. Rapport préliminaire // Scriptorium. 1980. Vol. 34. P. 5–17; Charlesworth J. H., Zervos Th. The New Discoveries in St. Catherine's Monastery: A Preliminary Report on the Manuscripts. Cambridge (Mass.), 1981; Δαμιανός, μητρ. Εἰσήγησις ἐπὶ τῶν νεωστὶ εὗρεθέντων παλαιῶν χειρογράφων ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Σινᾶ // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1982. Bd. 32 (4). S. 105–116 (перепечатано в каталоге: Δαμιανός, μητρ., Σωφρόνιος, αρχ., Πελεκόγλου Β. Ι., Νικολόπουλος Π. Γ. Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ. Ἀθῆναι, 1998. Σ. 3–24); Géhin P., Frøyskov S. Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // Revue des études byzantines. 2000. Vol. 58. P. 167–184.*
- 2 Δαμιανός, μητρ., Σωφρόνιος, αρχ., Πελεκόγλου Β. Ι., Νικολόπουλος Π. Γ. Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ. Σ. 141.

[Рукопись] 3. Пергамент, 235×185 [мм], 30 листов + 2 половины листа, девять тетрадей ([сигнатуры тетрадей]: H'–I', IB', IZ'–IH', K', KB'–KG'), IX век.

Проповеди отцов Церкви (Севериан Гавальский, свт. Иоанн Златоуст).

1.1. Палеографические замечания

Письмо рукописи МГЗ — наклонённый маюскул³ (*majuscula ogivalis inclinata*), весьма близкий к письму рукописей Sinai gr. 491 и 492.

Наличие в нашей рукописи неполной диакритической системы, принадлежащей основной руке, над маюскульными буквами означает, что данный манускрипт нужно датировать периодом, близким ко времени распространения греческого минускула, к которому прилежит феномен диакритики как таковой⁴. Таким образом, нам представляется возможным поднять датировку до последней четверти VIII в.

Для иллюстрации диакритической системы приведём ниже дипломатическую транскрипцию нескольких строк (§ 34–35 публикуемого текста Севериана ниже):

(fol. 2v) τη οικονομία. οὐκ εἶπεν
αἰτησαι· ἃ γὰρ ἔχει τις. οὐ
καί τῃ: ὧν δεσπόζει. τοῦ
τῶν τὴν ἐξουσίαν οὐ λαμβάνει· οὐ γὰρ ἀφοῦ ἡ
ἦλθεν ὁ σὴρ εἰς τὸν κόσμον
ἔλαβεν τὴν ἐξουσίαν τοῦ
κόσμου: < ἄκουε γὰρ Ἰωαν
νου λέγοντος· ἐν τῷ κόσ
μῳ ἦν. καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτό
οὐκ ἔγνω: εἰς τὰ ἴδια ἦλθε—.

Полное палеографическое описание письма МГЗ ещё предстоит осуществить.

- 3 См.: Harlfinger D. Beispiele der Maiuscula ogivalis inclinata vom Sinai und aus Damaskus // Alethes Philia. Studi in onore di Giancarlo Prato / a cura di M. D'Agostino. Spoleto, 2010. (Collectanea; 23). P. 461–477. О возможной (дискутируемой) принадлежности МГЗ к рукописи Sin. gr. 491 см. также: Ibid. P. 471. N. 28.
- 4 О датировке поздних маюскульных рукописей см. работы Б. Л. Фонкича, в особенности: Фонкич Б. Л. Византийский маюскул VIII–IX вв.: К вопросу о датировке рукописей / отв. ред. М. А. Курышева. М., 2020. (Монфоко; 5).

1.2. Кодикологические замечания

Данное описание можно уточнить на основании фотографий, находящихся в нашем распоряжении. Сразу отметим, что количество листов рукописи на настоящий день — 33, а не 32, как отмечено в прежнем описании.

Остальные кодикологические замечания касаются структуры тетрадей и упорядочивания разрозненных листов.

Тетради представляют собой кватернионы.

Сигнатура тетради отмечается в правом верхнем углу на лицевой стороне первого листа тетради (см. тетради VIII, fol. 2r; IX, fol. 8r; X, fol. 16r; XII, fol. 17r; XVIII, fol. 22r; XX, fol. 23r; XXII, fol. 25r; XXIII, fol. 27r), а также в правом нижнем углу оборотной стороны последнего листа тетради (см. тетрадь XVII, fol. 21v; XX, fol. 24v; XXII, fol. 26v). Впрочем, сигнатуры не всегда отмечаются на последней странице тетради: например, они, отсутствуют на последней странице VIII-й (fol. 7v) и IX-й тетрадей (fol. 15v).

Из-за тонкости пергамента оборотные стороны некоторых листов оставлены без текста; действительно, чернила слишком сильно просвечивают на обороте.

Благодаря произведённой идентификации текстов (см. ниже), можно предложить следующую реконструкцию структуры тетрадей. Знаком × отмечены утраченные листы. Что касается листов 1, 33, то их местоположение невозможно определить с точностью; единственной зацепкой может являться тот факт, что текст 1, сохранившийся на fol. 1gv, должен предшествовать тексту 2 с листов 2, 32, 3–4. Лист 20 должен относиться к одной из тетрадей в промежутке между XIII-й и XVI-й, поскольку текст 6 должен предшествовать тексту 7.

1.3. Реконструированная структура тетрадей

IV–V (?)

1 (?)

VIII

2	32	3	4	5	6	×	7

IX

8	×	×	×	×	×	×	×

X

16	9	10	11	12	13	14	15

[XI]

XII

17	×	×	×	×	×	×	×

[XIII–XVI]

20 (?)

XVII

×	×	×	×	×	×	×	21

XVIII

22	×	×	×	×	×	×	×

XX

23	28	29	18	19	30	31	24

[XXI]

XXII

25	×	×	×	×	×	×	26

XXIII

27	×	×	×	×	×	×	×

(?)

33 (?)

2. Содержание рукописи

Несмотря на фрагментарную сохранность рукописи Sinai, N. F., МГЗ, можно уверенно предположить, что она принадлежит к панегирическому типу рукописей. В манускриптах такого рода проповеди разных авторов следуют друг за другом согласно церковному календарю. Исходя из содержания текстов и их расположения внутри тетрадей можно выдвинуть гипотезу, что рукопись МГЗ начиналась с чтений, относящихся к Великому посту; в этом она приближается к категории гомилетико-панегирических сборников, которые Альберт Эрхард определил как «der Typus B der Halbjahressammlungen»⁵.

5 См.: Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. T. 1: Überlieferung. Bd. 1. Leipzig, 1937. (Texte und Untersuchungen; 50). S. 271–285.

Из важных особенностей оформления текстов в рукописи необходимо отметить наличие конечных названий, *titulus finalis*, которые сохранились для двух проповедей:

- tit. fin. (fol. 4r): Σεηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων εἰς τὸν εὐλογημένον
- tit. fin. (fol. 9r): Τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὴν ζηρανθεῖσαν συκὴν.

Это явление сближает рукопись МГЗ с уже упомянутым маюскульным гомилиарием Sin. gr. 491, где название почти каждого текста приводится перед и после него в декоративном орнаменте. Этот феномен — *titulus finalis* — является показателем древности как самой рукописи, так и её протографа, поскольку его функциональность как таковая восходит к книжной эстетике свитков. В свитке обычно помещалось одно сочинение, а его название располагалось в обязательном порядке в начале и в конце свитка-книги, чтобы читатель мог идентифицировать сочинение вне зависимости от того, в каком направлении скручен свиток. Таким образом, перед нами рукопись, прототип которой в целом или каждого её текста в отдельности восходит к переходному периоду, когда оформительская эстетика свитков была ещё актуальна.

№ 1

fol. (lac.), 1rv, (lac.)

Псевдо-Иоанн Златоуст «На ваия» (CPG 4602)

Изд.: *Ps.-Johannes Chrysostomus*. In ramos palmarum // PG. 59. Col. 703–708.

Inc. mut. (fol. 1r): ...] παντοκράτωρ ἐκ παντοκράτορος υἱὸς <ἐν ὀνόματι πατρὸς> βασιλεὺς⁶.

Des. mut. (fol. 1v): καὶ εἰς τὸ διηνεκές [...]⁷

№ 2

fol. (lac.), 2rv, 32rv, 3rv, 4r

Северян Гавальский «На вход Господень в Иерусалим» (CPG 4246 = CPG 4287)

Не издано. См. editio princeps ниже.

Inc. mut. (fol. 2r): ...] βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰώνιος· καὶ ἡ δεσποτεία αὐτοῦ ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ.

Des. (fol. 4r): Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου βασιλεὺς τῶν αἰώνων, αὐτῷ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Tit. fin. (fol. 4r): Σεηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων εἰς τὸν εὐλογημένον.

6 *Ps.-Johannes Chrysostomus*. In ramos palmarum // Op. cit. Col. 706:68.

7 Ibid. // Op. cit. Col. 707:10.

№ 3

fol. 4v, 5rv, 6r, 6v vide, 7r, 7v vide, (lac. 1 fol.), 8rv, (lac. 7 fol.), 16rv, 9rv

Псевдо-Иоанн Златоуст «На притчу о смоковнице» (CPG 4588)

Изд.: *Ps.-Johannes Chrysostomus*. In parabolam de ficu // PG. 59. Col. 585–590.

Tit. (fol. 4v): Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν συκὴν.

Inc. (fol. 4v): Ὁφθαλμὸς μὲν ὄρων.

Lacunae:

des. (fol. 7r): τὸ ῥῆμα ἀνθρώπινον [...]

inc. denuo (fol. 8r): ...] αὐτῆς ὁ καιρὸς.

des. (fol. 8v): καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλὸς [...]

inc. denuo (fol. 16r): ...] Τοῦτο τὸ ξύλον μέμνηται καὶ ἡ σοφία.

Des. (fol. 9r): καὶ ἀπόστολοι κηρύττουσιν καὶ ἐκκλησίαι σε ὕμνουσιν τὸν ἐπ' αὐτοῦ σταυρωθέντα Χριστόν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Tit. fin. (fol. 9r): Τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν συκὴν.

№ 4

fol. 9v, 10rv, 11rv, 12rv, 13rv, 14rv, (lac.), 15rv, (lac.)

Свт. Иоанн Златоуст «На десять дев» (CPG 4580)

Изд.: *Johannes Chrysostomus*. In decem virgines // PG. 59. Col. 527–532.

Tit. (fol. 9v): Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὰς δέκα παρθένους.

Inc. (fol. 9v): Ὅταν τὸ εὐδαπάνητον τῆς ζωῆς ἐννοήσω.

Lacuna:

des. (fol. 14v): μὴ κτησάμεναι τοιούτου συναλλάγματος συνήθειαν [...]

inc. denuo (fol. 15r): ...] Οἱ ταῖς πύλαις τῶν ἐκκλησιῶν παρακαθήμενοι πένητες.

Des. mut. (fol. 15v): καὶ οὔτε δι' ἀγγέλου, ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ.

№ 5

fol. (lac.), 17rv, (lac.)

Свт. Иоанн Златоуст «Беседа 80-я на Евангелие от Матфея» (CPG 4424.80)

Изд.: *Johannes Chrysostomus*. Homiliarum in Matthaeum 80 // PG. 58.

Col. 723–730.

Inc. mut. (fol. 17r): ...] εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἅπασιν⁸.

Lacuna:

des. (fol. 17r): προσῆλθε ἡ γυνή, ἐπειδὴ γὰρ [...]⁹

inc. denuo (fol. 17v): ...] φησὶν τὴν Βηθάνιαν¹⁰.

Des. mut. (fol. 17v): καὶ τὸ θαρρεῖν λαβοῦσα ἐν[τεῦθεν...¹¹

8 *Johannes Chrysostomus*. Homiliarum in Matthaeum 80 // Op. cit. Col. 723:35.

9 Ibid. // Op. cit. Col. 723:41.

10 Ibid. // Op. cit. Col. 723:47.

11 Ibid. // Op. cit. Col. 723:52.

№ 6

fol. (lac.), 20rv, (lac.)

Φеофил Αλεξανδρικήσκη «Βеседа на Тайную вечерю» (CPG 2617)

Изд.: *Theophilus Alexandrinus. Homilia in mysticam coenam* // PG. 77. Col. 1016–1029.

Inc. mut. (fol. 20r): ...] ἀλλ' οὐχ ὡς [ἀκυροῦντε]ς καὶ (expunctum) ἡ [παρ-
λογιζό]μενοι τὰ θειωδῶς¹².

Des. mut. (fol. 20v): καὶ δοῦς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ [...]¹³

№ 7

fol. (lac.), 21rv, 22rv, (lac. 7 fol.), 23rv, 28rv, 29rv, 18rv, 19rv, 30rv, 31rv, 24rv, (lac.)

Свт. Иоанн Златоуст «На слова: *Отче, если возможно, пусть минует*» (CPG 4369)

Изд.: *Johannes Chrysostomus. In illud: Pater, si possibile est, transeat* // PG. 51. Col. 31–40.

Inc. (fol. 21r): ...] τὸ δὲ ποτήριον εἰ δυνατόν ἐστιν οὐ γινώσκεις.

Lacuna:

des. (fol. 22v): οὐαὶ τῷ λέγοντι [...]

inc. denuo (fol. 23r): ...] λέγων· Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός·

Des. mut. (fol. 24v): Ἡ ψυχὴ μου τετάρακται, καὶ περίλυπός [...]

№ 8

fol. (lac.), 25rv, (lac.)

Πсевдо-Ефрем Сирин («греческий Ефрем») «Слово о Страдании Спасителя» (CPG 4025, BHGn 450k).

Изд.: *Ps.-Ephraem Syrus. Sermo de passione Saluatoris* // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. / opera et studio J. Assemani. T. 3: Graece, et Latine. Romae, 1746. P. 244–248.*

Inc. mut. (fol. 25r): ...] Γαβριὴλ σὺν Μιχαὴλ τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν ἐκάλυσαν πτέρυξιν¹⁴.

Des. mut. (fol. 25v): μετὰ τῆς πράότητος καὶ πάσης εὐλαβείας [...]¹⁵

№ 9

fol. (lac.), 26r, (lac.)

Πсевдо-Иоанн Златоуст «На Воскресение Господне» (CPG 4996)

12 *Theophilus Alexandrinus. Homilia in mysticam coenam* // Op. cit. Col. 1021:49.

13 Ibid. // Op. cit. Col. 1024:20.

14 *Ps.-Ephraem Syrus. Sermo de passione Saluatoris* // Op. cit. P. 245:8.

15 Ibid. // Op. cit. P. 245:34.

Изд.: *Ps.-Johannes Chrysostomus. In resurrectionem domini* // Allen P., Datema C. *Leontius, Presbyter of Constantinople — a Compiler?* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1980. Bd. 29. S. 9–20¹⁶.

Inc. mut. (fol. 26r): ...] Πρώτη φωνὴ τῆς ἀναστάσεως χαίρετε¹⁷.

Des. mut. (fol. 27v): μὴ εἰς καπηλεῖα τρέχοντες ἀλλ' εἰς μαρτύρια...¹⁸

№ 10

fol. (lac.), 33rv, (lac.)

Свт. Епифаний Кипрский «Беседа в похвалу святой Марии Богородицы» (BHG 1143, CPG 3771). Заметим, что этот текст обычно читался на Благовещение и, возможно, должен был фигурировать в нашей рукописи перед последними великопостными и пасхальными чтениями, то есть перед № 1.

Изд.: *Epiphanius Salamiensis. Homilia in laudes s. Mariae deiparae* // PG. 43. Col. 485–501.

Inc. mut. (fol. 33r): ...] ἡ τὸν λόγον καὶ υἱὸν [τοῦ πατρὸς] τῷ κόσμῳ¹⁹.

Des. mut. (fol. 33v): βότρυν [βλαστή]σασα Χριστόν. [Πῶς οὖν ἐβ]λάστησας [...]²⁰

3. Проповедь Севериана Гавальского «На вход Господень в Иерусалим»

Второй текст в рукописи МГЗ является фрагментом проповеди Севериана Гавальского «На вход Господень в Иерусалим», греческий вариант которой до настоящего времени считался утерянным. Патрологам были известны две рецензии древнеармянского перевода, учтённого в «Ключе греческих отцов» под номером CPG 4246, а также древнего грузинского перевода CPG 4287.

Венецианский мхитарист Мкртич Авгерян²¹ (известный также под латинизированным именем Johannes-Baptista Aucher) основывает издание краткой армянской рецензии на венецианской рукописи Venetus, S. Lazari arm. 212 [olim 463] (1270–1271 гг.); армянский текст

16 См. также: *Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 94–97.

17 *Allen P., Datema C. Leontius, Presbyter of Constantinople — a Compiler?* // *Op. cit.* S. 12–13:5–6.

18 *Ibid.* S. 14:39.

19 *Epiphanius Salamiensis. Homilia in laudes s. Mariae deiparae* // *Op. cit.* Col. 496:29.

20 *Ibid.* // *Op. cit.* Col. 496:51.

21 *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis Homiliae nunc primum editae ex antiqua versione Armena in Latinum sermonem translatae per p. Jo. B. Aucher. Venetiis, 1827. P. 402–409.*

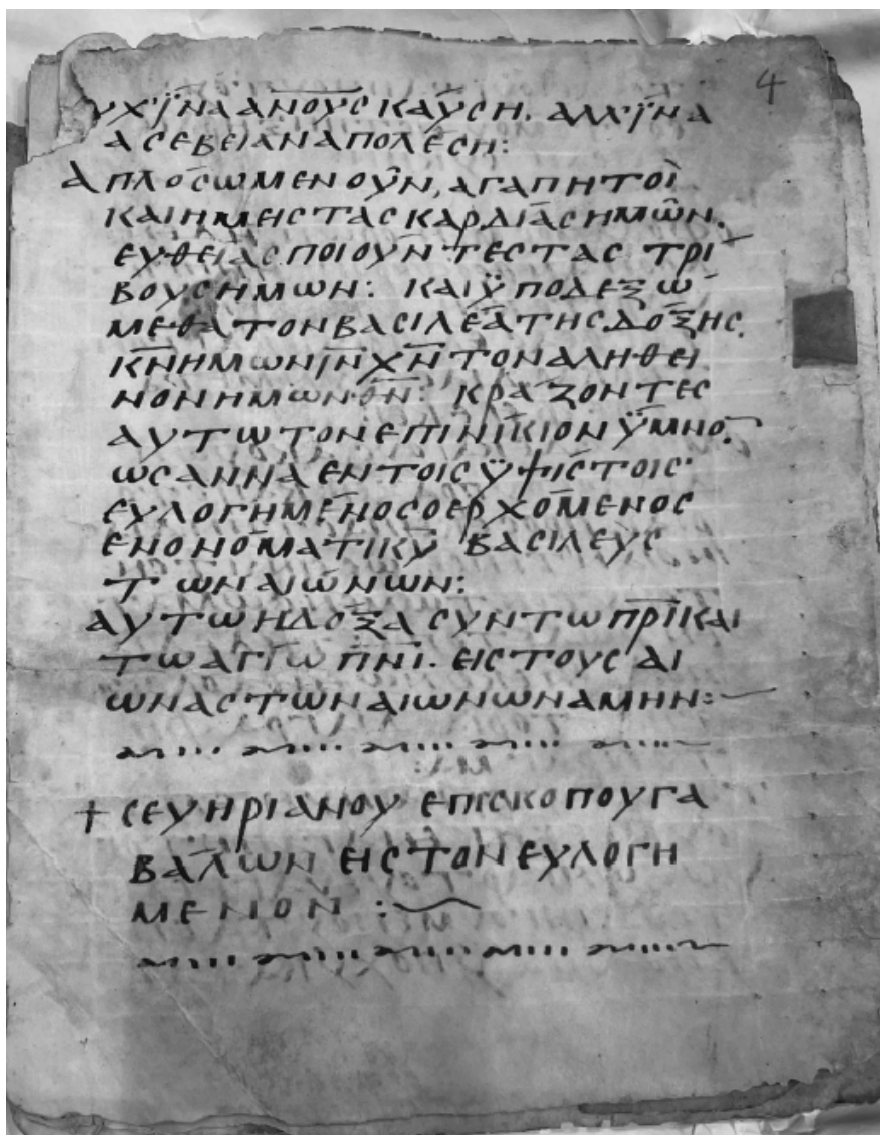
он сопровождает латинским переводом. В 1959 г. венский мхитарист Нерсес Акинян²² опубликовал текст пространной армянской рецензии по рукописи Isfahan, Nor Jugha, Surb Prkič, arm. 110 [395], приводя разночтения с текстом М. Авгеряна. Мишель ван Эсбрук в статье 1978 г.²³ опубликовал сводный французский перевод древнегрузинского текста проповеди на основании дипломатических изданий грузинского перевода, сделанных А. Шанидзе²⁴ и З. Чумбуридзе²⁵ по трём древним рукописям. Новое издание двух древних переводов в серии «Corpus christianorum» находится в печати²⁶. В публикуемом ниже новонайденном греческом тексте мы принимаем разбивку на параграфы из готовящегося издания.

Новонайденный греческий оригинал, к которому наиболее близок грузинский перевод, подтверждает гипотезу М. Ван Эсбрука об относительно большем авторитете грузинского текста²⁷.

Важным элементом настоящего открытия является тот факт, что проповедь сохранилась под именем её автора — Севериана Гавальского (см. фото), в отличие от десятков других, которые в древности были приписаны другим авторам. Данное авторство подтверждает атрибуцию в древних армянском и грузинском переводах.

Ниже мы публикуем новонайденный греческий текст, а также русский перевод с греческого языка наряду со сводным переводом армянского и грузинского текстов. Читатель отметит, что в конце текста, начиная с § 39, греческий текст и восточные версии расходятся; подробное изучение причин этого расхождения ещё предстоит произвести.

- 22 *Ազինեան Ն.* Եւսեբեայ եպիսկոպոսի Եմեսացոց ճառք // Հանդէս ամսորեայ. 1959. № 73. Էջ 321–360. [Akinian N. Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa // Zeitschrift für armenische Philologie. 1959. Bd. 73. Col. 321–360].
- 23 *Esbroeck M., van.* Deux homélies de Sévérien de Gabala (IV^e–V^e siècle) conservées en géorgien // Bédi Kartlisa. 1978. № 36. P. 71–91, здесь P. 80–90.
- 24 *შანიძე ა.* ხანმეტის მრავალთავი // თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე. 1927. № 7. გ. 98–159. [Шанидзе А. Мравалтав, написанный письмом ханмети // Вестник Тбилисского университета. 1927. № 7. С. 98–159]; *Idem.* სინური მრავალთავი 864 წლისა, 1959. (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები; 5). გ. 132–140. [Он же. Синайский многоглав 864-го года. Тбилиси, 1959. (Труды кафедры древнегрузинского языка; 5). С. 132–140].
- 25 *შანიძე ა., ჭუმბურიძე ზ.* უდაბნოს მრავალთავი. თბილისი, 1994. (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები; 28). გ. 157–158. [Шанидзе А., Чумбуридзе З. Многоглав из Удабно. Тбилиси, 1994. (Труды кафедры древнегрузинского языка; 28). С. 157–158].
- 26 В серии Corpus christianorum, Series graeca, vol. 96 (в печати).
- 27 *Esbroeck M., van.* Deux homélies de Sévérien de Gabala (IV^e–V^e siècle) conservées en géorgien // Op. cit.



Sinai, New Finds, MG3, fol. 4r

© Saint Catherine's Monastery, Sinai

4. Замечания к изданию текста

Отметим некоторое число ошибок, присутствующих в греческой рукописи. Мы посчитали необходимым их исправить.

Наиболее важными эмендациями по смыслу являются:

- § 35 ἐλάττω εἶναι (coniesi, cod. ἐλαττωσιν). Здесь необходимо предположить, что переписчик не понял строя фразы и невнимательно прочитал свой протограф: ΕΛΑΤΤΩΕΙΝΑΙ со затёртым или нечётко прописанным ΕΙΝΑΙ может быть прочитано ΕΛΑΤΤΩCΙΝ.
- § 35 αἰτουμένους (*scripsi*, αἰτοῦντας *cod.*). Здесь переписчик, очевидно, совершил *lapsus* под влиянием повторяющегося несколько раз ранее активного причастия:

ἄκουε καὶ τὸν θεὸν αἰτοῦντα παρὰ ἀνθρώπου. Ἐπειδὴ γὰρ θέλεις κατασκευάσαι διαφορὰν πατρὸς καὶ ἐλάττω εἶναι τοῦ μονογενοῦς ἐκ τοῦ αἰτεῖν παρὰ τοῦ πατρός, ἐὰν οὖν ἴδῃς τὸν θεὸν αἰτοῦντα παρὰ ἀνθρώπου, τί ποιήσεις; Ποιήσεις τὸν αἰτοῦντα ἐλάττωνα καὶ τοὺς αἰτοῦντας (!) μείζονας;

«...послушай, как Бог **просит** людей. Поскольку же ты желаешь добиться Его отличия от Отца и того, чтобы Единородный умалился из-за Своей просьбы к Отцу, то если ты увидишь, как Бог **просит** у человека, что ты будешь делать? Сделаешь Того, Кто **просит**, меньшим, а тех, кто **просит** (sic *cod.*!), вместо: «к кому обращена просьба»), бóльшими?»

Другие исправления касаются орфографических ошибок (а), описок (b) или неправильного падежного окончания — всё это появилось потому, что переписчик не понял смысла текста (с).

(a)

§ 35 ἄγη] *scripsi*, ἄγει *cod.*

§ 38 λεληθωμένας] *scripsi*, λεληθομένας *cod.*

§ 39Ε ἀπλώσωμεν] *scripsi*, ἀπλόσωμεν *cod.*

(b)

§ 36 κατὰ τὴν] *scripsi*, κατην *cod.*

§ 37 νομίζεται] *scripsi*, νομίζεται *cod.*

(с)

§ 37 ἡμετέρα] *scripsi*, ημετέραν *cod.*

§ 37 ἀλλοτρία] *scripsi*, αλλοτρίαν *cod.*

5. Греческий оригинал и русский перевод

fol. 2r **33.** <...> | βασιλεία αὐτοῦ βασιλεῖ<α> αἰώνιος· καὶ ἡ δεσποτεία αὐτοῦ ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ, <ἢ>τις οὐ παρελεύσεται. Καὶ ἔφθασεν ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτῷ ἐδόθη δόξα καὶ τιμή.

Τὸ μὲν ἐδόθη διὰ τὴν οἰκονομίαν τῆς σαρκός, τὸ δὲ ἔχειν διὰ τὴν ἀξίαν. Ἄ γὰρ εἶχεν κατὰ τὴν ἀξίαν, λαμβάνει δι' οἰκονομίαν, ὥς ἔλεγεν αὐτός· «Πάτερ, δόξασόν με τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι». Τὴν μὲν οὖν ἀρχαίαν δόξαν ἔχει, τὴν δὲ νέαν λαμβάνει διὰ τὸ τῆς σαρκός σχῆμα.

34. Αἰτῆσαι γὰρ παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοὶ ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου.

fol. 2v Αἰτῆσαι τίτιν λέγει; Ὅς εἶπεν· «Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ». Ἔως οὖν ὅτε κάτω ὤφθη | τῇ οἰκονομίᾳ, οὐκ εἶπεν αἰτῆσαι, ἃ γὰρ ἔχει τις, οὐκ αἰτεῖ· ὧν δεσπάζει, τούτων τὴν ἐξουσίαν οὐ λαμβάνει. Οὐ γὰρ ἀφοῦ ἡ ἦλθεν ὁ σωτὴρ εἰς τὸν κόσμον, ἔλαβεν τὴν ἐξουσίαν τοῦ κόσμου. Ἄκουε γὰρ Ἰωάννου λέγοντος· «Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον».

fol. 32r **35.** Ἀλλ' ἔχων ἅπαντα κατὰ τὴν ἀξίαν, λαμβάνει διὰ τὴν οἰκονομίαν. Εἰ δὲ τὸ αἰτῆσαι παρ' ἐμοῦ εἰς ὕβριν ἄγῃ (cod. ἄγει) τὸν μονογενῆ, ἄκουε καὶ τὸν θεὸν αἰτοῦντα παρὰ ἀνθρώπου. Ἐπειδὴ γὰρ θέλεις κατασκευάσαι διαφορὰν πατρὸς καὶ ἐλάττω εἶναι (coniesci, ελαττωσιν cod.) τοῦ μονογενοῦς ἐκ τοῦ αἰτεῖν παρὰ τοῦ πατρός, | ἐὰν οὖν ἴδῃς τὸν θεὸν αἰτοῦντα παρὰ ἀνθρώπου, τί ποιήσεις; Ποιήσεις τὸν αἰτοῦντα ἐλάττωνα καὶ τοὺς αἰτουμένους (scripsi, αἰτοῦντας cod.) μείζοντας; Ἄκουε οὖν τί φησιν ὁ νόμος, μάλλον δὲ ἡ παλαιὰ γραφή· «Καὶ νῦν Ἰσραὴλ, τί κύριος αἰτεῖ παρὰ σοῦ, ἀλλ' ἢ τοῦ φοβεῖσθαι αὐτόν». Εἰ τοίνυν ὕβριν φέρει τῷ αἰτοῦντι, πῶς ὁ θεὸς ἤτησεν παρὰ ἀνθρώπων φόβον; Ὡστε ἡ αἰτήσις οὐκ ἔστιν παρακλητική, ἀλλ' ἡ κατ' οἰκονομίαν κατασκευαζομένη χάρις.

Αἰτῆσαι καὶ δώσω σοι.

Ἄ γὰρ ἔχει κατὰ τὴν ἀξίαν, λαμβάνει κατὰ τὴν οἰκονομίαν.

fol. 32v **36.** Καὶ ὥσπερ ὁ προφήτης φησὶν τῷ θεῷ, ἃ εἶχεν κατὰ τὴν ἀξίαν, ἵνα λάβῃ κατὰ τὴν (scripsi, κατὴν cod.) κτῆσιν· «Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν κτῆσαι ἡμᾶς». Οὐχ ὅτι ἀλλότριοι αὐτοῦ ἦσαν, | πάντα γὰρ αὐτοῦ· «Τὰ γὰρ σύμπαντα δοῦλα σά»· οὕτω καὶ ὁ υἱὸς πάντων δεσπάζων αἰτεῖ διὰ τὴν οἰκονομίαν. Εἰ πάντα δοῦλα αὐτοῦ, πῶς λέγει· «Κτῆσαι ἡμᾶς»; Ἦγνοήθη; Κτῆσαι ἡμᾶς διὰ τῆς οἰκονομίας.

fol. 3r **37.** Καὶ ἵνα ὑποδείγματι χρῆσομαι, ὥσπερ ἐὰν ἀγρὸν ἔχωμεν ἔχοντα καὶ χερσὸν γῆν καὶ καρποφόρον· καὶ τὴν πεφυτευμένην, καρποὺς φέρουσαν, ἡμετέραν λέγομεν, τὴν δὲ χερσὸν γῆν καὶ πετρώδη κἂν ἡμετέρα (scripsi, ἡμετέραν cod.) ἢ τῇ κτήσει, ἀλλοτρία (scripsi, ἀλλοτρίαν cod.) νομίζεται (scripsi, νομίζεται cod.) διὰ τὴν ἀκαρπία. Οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ· πᾶσα μὲν ἡ γῆ αὐτοῦ ἦν κατὰ τὴν | δημιουργίαν, <ἀλ>λοτρία δὲ αὐτοῦ <διὰ> τὴν ἀποστασίαν. Ἐπ<εἰ

οὐ>ν ἄκαρπος ἦν, ὁ μέγα<ς γεωρ>γὸς τῆς ἀληθείας ἀποστέλλει τοὺς ἀροτῆρας, ἵνα τὴν ἄγροστιν ἀνασπᾶσωσιν, ἵνα τὰς πέτρας μεταστήσωσιν, ἵνα τὴν ἄκαρπον μεταβάλωσιν.

38. <Κα>ὶ τοῦτο οὐχ ἀπλῶς <οὐδ>ὲ ἀπολελυμένως, ἀλλ' ὥσπερ ἀροτῆράς τινας βοῦς ζεύγνυσιν ἀνὰ δύο δύο καὶ μέσον αὐτῶν τὸ κήρυγμα τοῦ σταυροῦ ἐπιτίθησιν. Ἡ οὖν συζυγία τῶν ἀποστόλων μέσον ἔλκουσα τὸν σταυρὸν ἀνέτρεπεν πέτρας, τὰς λεληθωμένας (*scripsi*, λεληθωμένας *cod.*) διανοίας. Ἀνέτρεπεν πέτρας, περὶ ὧν ἔλεγεν Ἰωάννης· «*Δύνатаи ὁ θεὸς | ἐκ τῶ<ν λί>θων τούτων τέκνα ἐ<γειρ>αι* (*coniecī*, ἐ<...>ε *cod.*) τῷ Ἀβραάμ».

fol. 3v

38*. Περιήει <τῇ>ν ἄγροστιν, ἀνασπ<ᾱ> τοῦ κυρίου προευμαρήσαντος· οὐ γὰρ ἂν ἴσχυσεν ζυγὸς ἀποστολικὸς ἐκτίλλειν πρόριζον τὴν ἄκανθαν, εἰ μὴ πρῶτον ὁ σωτὴρ ἐφλεξεν.

38A. Ὡσπερ γὰρ τὴν ὑλομανοῦσαν γῆν πρῶ<το>ν ὁ γεωργὸς τῷ πυρὶ ἀνα<βαλ>ὼν μετὰ ταῦτα τῷ ἀ<ρότρ>φ ἀνασπᾶ, οὕτως καὶ ὁ σωτὴρ εἰδὼς ὑλομανοῦσαν τὴν γῆν τῇ εἰδωλατρεία ἐξῆψεν τὸ πῦρ ὡς γεωργὸς ἄριστος, οὐ κατακαίων τὴν γῆν, ἀλλὰ τὴν ἐπιπολάζουσαν ἄκανθαν ἀφανίζων.

38.** Διὰ δὴ τοῦτο καὶ ἐβόα ὁ γεωργὸς τῆς εὐσεβείας· «*Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη ἀνήφθη*», | <ο>ὐχ ἵνα ἀνθρώπους καύσῃ, ἀλλ' ἵνα ἀσέβειαν ἀπολέσῃ.

fol. 4r

39E. Ἀπλώσωμεν (*scripsi*, ἀπλόσωμεν *cod.*) οὖν, ἀγαπητοί, καὶ ἡμεῖς τὰς καρδίας ἡμῶν, εὐθείας ποιοῦντες τὰς τρίβους ἡμῶν, καὶ ὑποδεξώμεθα τὸν βασιλέα τῆς δόξης, κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθεῖν ἡμῶν θεόν, κρίζοντες αὐτῷ τὸν ἐπινίκιον ὕμνον·

39F. «Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου βασιλεὺς τῶν αἰώνων, αὐτῷ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν».

Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων εἰς τὸν εὐλογημένον

Греческий текст	Армянский перевод	Грузинский перевод
33. <...> «Царство Его — царство вечное и власть Его в род и род, которое не прекратится» (Дан. 7, 13–14). «Дал» по причине Домостроительства	33. Да будет сказано Даниилом и о Сыне: «Видел я: с облаками небесными [ишл] как бы Сын человеческий ²⁸ . И дошёл до Ветхого днями.	33. И далее из Даниила о Сыне: «Видел я: вот, на облаках небесных шёл словно Сын человеческий и дошёл до Ветхого днями, и [Тот] дал Ему славу и власть и царство

28 Издатель армянского текста добавляет после этих слов: [И воздали Ему власть, славу и царство. Царство Его — царство веков и владычество Его в роды родов.]

по плоти, а «имел» — по причине достоинства. Ибо то, что он имел прежде по Своему достоинству, Он получает по причине воплощения, как Он Сам сказал: «*Отче, прославь Меня той славою, которую Я имел у Тебя прежде, чем мир начал быть*» (Ин. 17, 5). Ибо Он имеет древнюю славу, а новую получает по причине воплощения.

34. «*Проси у Меня и дам Тебе языки в наследие Тебе*» (Пс. 2, 8).

Кому Он говорит: «Проси»? Тому, кто сказал: «*Я был поставлен царём от Него*» (Пс. 2, 6). Ибо до того, как Он явился внизу по домостроительству, Он не говорил: «*Проси у Меня*», ибо не просят того, что имеют; не получают власти над тем, чем уже владеют. Ибо не так, что Спаситель получил власть над миром лишь тогда, когда пришёл в мир. Послушай Иоанна: «*В мире Он был, и мир через Него произошёл, и мир Его не познал; к Своим Он пришёл, и Свои Его не приняли*» (Ин. 1, 10–11).

И была Ему дарована власть, слава и царство» (Дан. 7, 13–14).

«Дарование» нужно понимать в смысле Его плотского Домостроительства, а «обладание» в смысле божественной чести, ибо то, что имел Он по божественной чести, то же принимает Он по плотскому Домостроительству, как Он Сам сказал: «*Отче, дай Мне славу, которую Я имел у Тебя прежде сотворения мира*» (Ин. 17, 5). Прежнюю [славу] имел и новую принимает по причине воплощения.

34. «*Проси*, — сказано, — *у Меня и дам Тебе языки в достояние Твоё*» (Пс. 2, 8). «*Я поставлен от Него царём*» (Пс. 2, 6), — это сказано до того, как Он явился в Домостроительстве воплощения. Никогда прежде Он не говорил: «*Проси у Меня*», ибо тот, кто имеет, не просит; кто имеет, тот сам есть господин. Никогда прежде Он не получал власти над ними²⁹, но не потому, что принял власть над миром лишь с того времени, как пришёл в мир, а [потому, что] Он по природе Господь, Владыка и Творец

Его — царство вечное и власть Его от рода до рода, которое никогда не прекращается» (Дан. 7, 13–14). «Дал» по причине воплощения, а «имел» — по причине [божественной] власти. Получает Он по причине воплощения, как Он сказал: «*Прославь Меня, Отче, той славою, которую Я имел у Тебя прежде сотворения мира*» (Ин. 17, 5). Ибо Он имеет и первую славу, и новую получает по причине воплощения.

34. Ибо сказано: «*Проси у Меня и дам Тебе языки*» (Пс. 2, 8). Кому Он говорит: «Проси»? Тому, кто сказал: «*Я поставлен царём*» (Пс. 2, 6). Это было написано пророком до того, как Он пришёл и воспринял плоть. Не [подумай], что Он говорит Ему до [принятия] плоти: «*Проси у Меня*», ибо Он имел у Него славу и власть. И не [подумай], что Он получил власть над миром лишь тогда, когда пришёл. Послушай Иоанна: «*В мире был и мир Его не познал; к Своим пришёл и Свои Его не приняли*» (Ин. 1, 10–11).

мира. Свидетельствует
и евангелист Иоанн:
*«В мире был, и мир
через Него произошёл,
и мир Его не познал;
к Своим пришёл,
и Свои Его не приняли»*
(Ин. 1, 10–11).

35. Но имея всё
по Своему достоинству,
Он *получает* по причине
Домостроительства. Если
же ты считаешь это
«проси» оскорблением
для Единородного,
то послушай, как Бог
просит людей. Поскольку
же ты желаешь добиться
Его отличия от Отца и того,
чтобы Единородный
умалился из-за Своей
просьбы к Отцу, то если ты
увидишь, как Бог просит
у человека, что ты будешь
делать?³⁰ Сделаешь Того,
Кто просит, меньшим,
а тех, к кому обращена
просьба, большими?
Послушай же, что говорит
Закон, а точнее Ветхий
Завет: *«И ныне Израиль,
что Господь просит
у тебя? Только чтобы ты
боялся Его»* (Втор. 10, 12).
Так что это прошение
не умоляющее, а есть дар,
приготавливаемый ради
Домостроительства.
«Проси у Меня и дам Тебе».

35. Ибо Он имел всё
по чести божественной,
а *получает* ради
Домостроительства
воплощения. Но не было
ли оскорбительным
для Единородного
просить у Отца? Если ты
услышишь из Писания
о том, что даже
Отец просил [нечто]
от людей, то считаешь,
что просьба была
оскорблением
для Бога, желая изобрести
о Единородном некое
изменение и унижение
из-за просьбы к Отцу?
Когда же ты услышишь,
что и Отец просит [нечто]
у людей, то неужели
унижение и умаление ты
станешь приписывать
также и Отцу? А о том,
что Он просит, послушай,
как Он говорит в Ветхом
Завете Израилю: *«Что
просит Господь Бог твой
у тебя? Только то, чтобы
ты боялся Господа
и творил*

35. Итак, Он имел
по [божественной] власти,
а *получил* по причине
воплощения. Если же тебе
покажется, что неким
унижением было сказанное
Единородному: *«Проси»*,
то вот послушай, как Бог
просит людей. Желаешь
услышать? И узнаешь
об унижении Сына из-за Его
просьбы к Отцу. Я покажу
тебе, как Бог просил
у людей, и тогда дерзнёшь
ли ты сказать: *«Ты сделал
того, к кому обращена
просьба, большим,
а Бога, Который просит,
меньшим»?* [139] Послушай
из Ветхого Завета, ибо там
сказано: *«Ныне Израиль,
что просит у тебя Господь?
Только то, чтобы ты
боялся Его»* (Втор. 10, 12).
Если просьба кажется
тебе оскорблением,
то как тогда Бог просит у людей
о страхе? Но это прошение
не низкопоклонство, а дар,
подаваемый ради Его
воплощения.

30 Ср. ту же мысль в проповеди Севериана «На вочеловечение Господа нашего Иисуса Христа, и что у каждой страны есть ангелы» (CPG 4204): «По-твоему, Сын унижается, раз просит о заступничестве у Отца? А вот если бы ты увидел, что Бог ищет заступничества у человека против неверующих, как бы ты поступил?» (*Severianus Gabalensis. In incarnationem Domini* // PG. 59. Col. 698. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 8. Кн. 2. СПб., 1898. С. 892).

То, что Он *имеет*
по Своему достоинству,
Он *получает* ради
Домостроительства.

36. И как пророк
говорит Богу, чтобы
то, что Он имеет
по Своему достоинству,
Он принял ради вхождения
во владение: «*Господи
Боже наш, приобрети нас!*»
(Ис. 26, 13), не потому
что они были чужими
Ему, ибо всё — Его:
«*Все вещи суть рабы
Твои*» (Пс. 118, 91). Так
и Сын, владея всем,
просит по причине
Домостроительства.
Если *все вещи суть
рабы* Его (Пс. 118, 91),
то почему Он говорит:
«*Приобрети нас*»
(Ис. 26, 13)? Не знаешь?
Приобрети нас по причине
Домостроительства.

правду» (Втор. 10, 12).
Если бы просьба
причиняла оскорбление
Едиnorodному, тогда
и просьба к людям
со стороны Отца
была бы достойна
порицания и должна
была бы причинять Ему
оскорбление?
Но [нет], Он *имеет*
по божественной
чести, а *просит* ради
домостроительного
Промысла.

36. Так же и пророк
говорил Богу, чтобы
то, что Он уже имел
и над чем владычествовал,
Он вновь принял
во владение: «*Господи
Боже наш, приобрети нас*»
(Ис. 26, 13). Они не были
словно чужие Ему,
ибо всё принадлежит
Ему, по сказанному:
«*Всё служит Тебе*»
(Пс. 118, 91); так
и Христос, Владыка
всяческих, владычествует
над всем, и имеет
всё, и просит ради
домостроительного
Промысла. И если *всё
служит* Ему (Пс. 118, 91),
почему ты говоришь:
«*Приобрети нас*»
(Ис. 26, 13)? Ты
сотворил нас,
но мы не познали Тебя,
поэтому *приобрети нас* вновь
по Твоему посещающему
человеколюбию.
Но приведём для этих
вещей какой-нибудь
схожий пример.

«*Проси у Меня*»:
Тот, Кто *имеет*
по [божественной] власти,
получает ради Своего
воплощения.

36. Как пророк говорит:
«*Господи, Господь
наш, приобрети нас*»
(Ис. 26, 13), не потому
что они принадлежат
кому-то другому, ведь *всё
служит Тебе* (Пс. 118, 91), —
так и Сын, Господь всего,
просит по причине
воплощения. Однако
если *всё служит Тебе*
(Пс. 118, 91), то почему ты
говоришь: «*Приобрети
нас*» (Ис. 26, 13)?

37. И приведём пример: как если у нас есть поле невспаханное, на котором есть и бесплодная земля, и плодоносная, то засаженную [землю], которая приносит плоды, мы называем своей, а ту, которая бесплодна и камениста, хотя она и наша, но считается словно чужой из-за её бесплодия. Так и у Бога: вся земля была Его по причине творения, но и чужой для Него из-за отступничества. Поскольку же она была бесплодной, то великий Земледелец истины послал волов, чтобы выкорчевать сорняки, чтобы выпахать камни, чтобы перевернуть бесплодную [землю].

38. И [Он сделал это] не безрассудно или как придётся, а Он запряг, как тягловых волов, по двое (ср. Лк. 10, 1) и закрепил между ними проповедь о Кресте. Таким образом, упряжь двух апостолов, таща между собою Крест,

37. Как если где-нибудь есть некое поле, и часть земли на поле — целинная или же неокультуренная для плодоношения, и другая — разработанная и плодоносная. И вот, [часть земли] невспаханная и непригодная хотя и принадлежит нам, но не наша по той причине, что не была введена в оборот и не достигла плодоносности. Когда же мы пустим её в дело, то становится плодоносной [эта земля], наша и не наша, словно вновь приобретённая. Так и Богу принадлежала вся земля по творению и была отчуждена от Него по самовластному восстанию. И поскольку земля [была] неплодородной, то Великий Пахарь истины посылал упряжи волов для обработки, дабы они вырвали сорняки, удалили камни, умягчили бесплодные поля и сделали их плодоносными.

38. И [Он сделал это] не безрассудно или как придётся, но употребил мощных тягловых волов, запряг их по двое (ср. Лк. 10, 1) и повесил между ними, словно плуг, проповедь Креста.

37. Здесь я приведу для Сына пример и скажу следующее. Если у кого-то есть невспаханное, бесплодное и тернистое поле, а, кроме этого, ещё хорошая и плодоносная земля, то ведь бесплодная, действительно, считается словно чужой. Так и у Бога: всё творение принадлежит Ему, но творения бесплодные являются для Него словно тем бесплодным [полем]. По этой причине Творец всего, Бог, увидев, что род человеческий на земле бесплоден, послал апостолов.

38. И как волов запрягают по двое и [кладут] между ними плуг, так и Господь послал апостолов по два (ср. Лк. 10, 1) и между ними [положил] Крест, чтобы вспахивать умы, [твёрдые], словно камни, и всех сделать сынами Божиими,

переворачивала камни,
то есть окаменевшие
умы. Она переворачивала
те камни, о которых
говорил Иоанн: *«Силен
Бог и из этих камней
воздвигнуть сыновей
Аврааму»* (Мф. 3, 9).

38*. Она [т. е. упряжь
апостолов — *о. С. К.*]
кружит вокруг сорняков,
пашет там, где прежде
облегчил работу Господь;
ибо у апостольской упряжи
не было бы достаточно сил
вырвать терние с корнем,
если бы Господь сначала
не пожёг его.

38А. Ибо как землю,
заросшую кустарником,
земледелец сначала
выжигает огнём,
а потом перепахивает
плугом, так и Спаситель,
видя, что земля
заросла кустарником
идолопоклонства,
разжёг огонь, словно
искусный земледелец,
не для того, чтобы сжечь
землю, а для того, чтобы
уничтожить терние,
которым она покрылась.

38.** Поэтому и взывал
Земледелец благочестия:
*«Огонь пришёл
Я ввергнуть на землю
и как желал бы, чтобы
он уже возгорелся»*

как говорит Иоанн:
*«Силен Бог и из камней
воздвигнуть сыновей
Аврааму»* (Мф. 3, 9).

38а. И таким образом
они, устремившись
против всей земли,
умягчали и обрабатывали
[её] для принятия
пшеничного чистого
семени Слова Истины.

38А. Как поле,
непригодное и засорённое,
работник сначала
выжигает огнём,
а потом с помощью плуга
выкорчёвывает и убирает
[камни], так и Бог, увидев,
что земля засорена
идолами, простёр огонь
и сжёг их, опаляя не землю,
а сорняки на ней, чтобы
погубить на ней неверие
и всех ревностными
представить Отцу.

(Лк. 12, 49) — не для того,
чтобы сжечь людей,
но чтобы уничтожить
нечестие.

39. Но чтобы
не утомиться из-за
того, что мы слишком
задержались на этом,

39. Но поскольку
мы слишком задержались
на этом слове, возвратимся
теперь для нашего
назидания к началу, когда
Иисус вошёл в смирении
в Иерусалим и снизошёл
к тому, чтобы сесть
на ослёнка.

39А. И хотя Он сидел
на ослёнке, однако
множество народа
расстилали одежды.
Прекрасны, желанны
и достойны уважения те,
кто могут почтить Его, ибо
Бог смотрит не на Своё
достоинство, а на силы тех,
кто приносит поклонение.

39В. Никто не способен
принести Ему поклонение
по достоинству,
как подобает. И даже
если бы небо, и земля,
и ангелы, и все творения
[140] имели язык,
то всё равно они не смогли
бы прославить Бога так,
как подобает.

39С. Теперь, чтобы
не согрешить ни с одной
из двух сторон и пройти
посередине, а тем более
не лишиться пользы
из-за глубины,
прославим Христа —
не так, как надлежит, а так,
как в наших силах, ибо
Бог смотрит не на слово,
а на помышление.

39D. Сел на ослёнка Тот,
Кто восседает на небесных

39Е. Расстелем же,
возлюбленные, и мы наши
сердца, сделаем прямыми
стеzi наши (см. Мф. 3, 3)
и встретим Царя славы,
Господа нашего Иисуса
Христа, истинного Бога
нашего, воспевая для Него
победную песнь.

39F. *«Осанна в вышних!*
Благословен грядущий
во имя Господне, Царь
веков» (Ин. 12, 13),
Которому слава со Отцом
и со Святым Духом во веки
веков. Аминь.

колесницах, а люди
расстилали перед Ним
одежды.

39Е. Теперь же нам
надлежит разостлать,
вместо одежды, наши умы
и души. Расстелем ныне
вместе с одеждами души
для Грядущего, сидящего
верхом на ослёнке.
Расстели Богу душу твою,
чтобы Он порадовался ей,
ибо сказал благовестник:
«Приготовьте пути Господу
и прямыми сделайте
стеzi Его» (Мф. 3, 3).
Надлежит нам вместо
путей разостлать наши
души перед Ним, и как те
дети, взять ваия и ветви
деревьев, и с радостью
идти перед Ним, и петь
ангельскую песнь, которую
пели дети, и произносить
сегодня слово пророка,
как и они [тогда].

39F. *«Осанна, — что значит*
“спаси нас”, — в вышних!
Благословен грядый во имя
Господне, Царь Израиля»
(Ин. 12, 13).

39G. Когда вошёл
Спаситель в храм, то всех
продающих и меняющих
деньги Он выгнал плетью.
Ныне же облечёмся
и мы в образ света
и начертаем в сердцах
наших крест, чтобы он стал
для нас плетью, и изгнал
из наших умов всякую
злобу, и сделал [их] храмом
Духа Святого, и все [мы]
прославили Отца

и Сына и Святого Духа,
ныне и присно и от века
и до века. Аминь.

40. Скажем
и о божественной
природе Сына,
и о Промысле,
призирающем
на человека: «Я, —
говорит Он, — *сотворил
небеса и десницею
Моею утвердил землю*»
(Ос. 13, 4).

41–67.

(продолжается
пространная часть текста
на другую тему)

Источники

- Allen P., Datema C. Leontius, Presbyter of Constantinople — a Compiler? // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1980. Bd. 29. S. 9–20.
- Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 94–97.
- Epiphanius Salamiensis. Homilia in laudes s. Mariae deiparae // PG. T. 43. Col. 485–501.
- Esbroeck M., van. Deux homélies de Sévérien de Gabala (IVe–Ve siècle) conservées en géorgien // *Bédi Kartlisa*. 1978. № 36. P. 71–91.
- Johannes Chrysostomus. Homiliarum in Matthaëum 80 // PG. T. 58. Col. 723–730.
- Johannes Chrysostomus. In decem virgines // PG. T. 59. Col. 527–532.
- Ps.-Johannes Chrysostomus. In parabolam de ficu // PG. T. 59. Col. 585–590.
- Ps.-Johannes Chrysostomus. In ramos palmarum // PG. T. 59. Col. 703–708.
- Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. / opera et studio J. Assemani. T. 3: Graece, et Latine. Romae: Ex typographia Pontificia Vaticana, 1746.
- Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis Homiliae nunc primum editae ex antiqua versione Armena in Latinum sermonem translatae per p. Jo. B. Aucher. Venetiis: Typis coenobii pp. Armenorum in insula S. Lazari, 1827.
- Severianus Gabalensis. In incarnationem Domini // PG. T. 59. Col. 687–700.
- Theophilus Alexandrinus. Homilia in mysticam coenam // PG. T. 77. Col. 1016–1029.
- Աղիմէաս Ն. ԵԼՍԵՐԵԱՅ ԵՊԻՍԿՈՍՈՍԻ ԵՄԵՍԱՅԸ ՆԱԽԵ // Հանդէս ամսորեայ. 1959. № 73. Էջ 321–360. [Akinian N. Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa // *Zeitschrift für armenische Philologie*. 1959. Bd. 73. Col. 321–360].

- შანიძე ა. ხანმეტი მრავალთავი // თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე. 1927. № 7. გ. 98–159. [Шанидзе А. Мравалтав, написанный письмом ханмети // Вестник Тбилисского университета. 1927. № 7. С. 98–159].
- შანიძე ა. სინური მრავალთავი 864 წლისა. თბილისი: თბილისის სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959. (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები; ტ. 5). [Шанидзе А. Синайский многоглав 864-го года. Тбилиси: Изд. Тбилисского государственного университета им. Сталина, 1959. (Труды кафедры древнегрузинского языка; т. 5)].
- შანიძე ა., ჭუმბურიძე ზ. უდაბნოს მრავალთავი. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის გამომცემლობა, 1994. (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები; ტ. 28). [Шанидзе А., Чумбуридзе З. Многоглав из Удабно. Тбилиси: Изд. Тбилисского государственного университета имени Ивана Джавахишвили, 1994. (Труды кафедры древнегрузинского языка; т. 28)].
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 8. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1898.

Литература

- Фонкич Б. Л. Византийский маюскул VIII–IX вв.: К вопросу о датировке рукописей / отв. ред. М. А. Курышева. М.: ЯСК, 2020. (Монфокон; вып. 5).
- Charlesworth J. H., Zervos Th. The New Discoveries in St. Catherine's Monastery: A Preliminary Report on the Manuscripts. Cambridge (Mass.): American Schools of Oriental Research, 1981.
- Δαμιανός, μητρ. Εισήγησις ἐπὶ τῶν νεωστὶ εὑρεθέντων παλαιῶν χειρογράφων ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Σινᾶ // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1982. Bd. 32 (4). S. 105–116.
- Δαμιανός, μητρ., Σωφρόνιος, αρχ., Πελεκόγλου Β. Ι., Νικολόπουλος Π. Γ. Τὰ νέα εὑρήματα τοῦ Σινᾶ. Ἀθῆναι: Ὑπουργεῖο πολιτισμοῦ; Ἰδρυμα Ὁρους Σινᾶ, 1998.
- Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. T. 1: Überlieferung. Bd. 1. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1937. (Texte und Untersuchungen; Bd. 50).
- Géhin P., Frøyshov S. Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // Revue des études byzantines. 2000. Vol. 58. P. 167–184.
- Harlfinger D. Beispiele der Maiuscula ogivalis inclinata vom Sinai und aus Damaskus // Alethes Philia. Studi in onore di Giancarlo Prato / a cura di M. D'Agostino. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2010. (Collectanea; vol. 23). P. 461–477.
- Politis L. Nouveaux manuscrits grecs découverts au Mont Sinaï. Rapport préliminaire // Scriptorium. 1980. Vol. 34. P. 5–17.

ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

ПРЕДИСЛОВИЕ, ПЕРЕВОД
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Евгений Александрович Хвальков

PhD in History and Civilization
преподаватель департамента истории НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург
190068, Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 123а
ekhvalkov@hse.ru; cosmadamian@mail.ru

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия
преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
ulaev.theodor@gmail.com

Для цитирования: *Хвальков Е. А., Феодор (Юлаев), иером. Песнь песней / предисловие, перевод с древнегреческого и комментарии // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 39–139. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.002*

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-243.6)

В настоящей публикации представлен новый перевод Песни песней Соломона на русский язык с древнегреческого текста Септуагинты. Во вступительной статье указывается на стоящую перед русской библеистикой задачу перевода на русский язык всех книг Ветхого Завета с Септуагинты. Рассматриваются особенности греческого текста Песни песней в переводе LXX, даётся обзор её рукописной традиции, печатных изданий, славянских и русских переводов. Наконец, отмечаются особенности настоящего перевода. Перевод сопровождается греческим текстом, который в ряде мест отходит от стандартного издания А. Ральфса, учитывая современные публикации и исследования. Даётся текстологический комментарий к переводу, цель которого состоит в том, чтобы, во-первых, дать представление об особенностях текста Септуагинты; во-вторых, обосновать выбор того или иного греческого чтения; далее, предложить объяснение редких слов и трудных мест; и, наконец, обосновать выбранный вариант русского перевода. При этом привлекаются

издания масоретского текста и других древних переводов, патристические сочинения и современная научная литература.

Ключевые слова: Песнь песней, Септуагинта, койне, патристическая экзегеза, библейский аллегоризм.

Song of Songs

Preface, Translation from Ancient Greek and Notes

Evgeny A. Khvalkov

PhD in History and Civilization

Lecturer at the Department of History at the National Research University

Higher School of Economics – St. Petersburg

123a Nab. Kanala Griboyedova, St. Petersburg 190068, Russia

ekhvalkov@hse.ru; cosmadamian@mail.ru

Hieromonk Theodore (Yulaev)

MA in Theology

Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Khvalkov, Evgeny A., Theodore (Yulaev), hieromonk. "Song of Songs". Preface, Translation from Ancient Greek and Notes. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 39–139 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.002

Abstract. This publication presents a new translation of the Song of Songs of Solomon into Russian from the Greek Septuagint text. The introductory article points out the task facing Russian biblical studies to translate into Russian all the books of the Old Testament from the Septuagint, considers the peculiarities of the Greek text of the Song of Songs in the LXX translation, gives an overview of its manuscript tradition, printed editions, Slavonic and Russian translations. Finally, the peculiarities of the present translation are noted. The translation is accompanied by the Greek text, which in a number of places departs from the standard edition of A. Ralphps, taking into account modern publications and studies. A textual commentary on the translation is given, the purpose of which is, first, to give an idea of the peculiarities of the Septuagint text; second, to justify the choice of this or that Greek reading; further, to offer an explanation of rare words and difficult passages; and, finally, to justify the chosen variant of the Russian translation. In doing so, editions of the Masoretic text and other ancient translations, patristic works, and modern scholarly literature are consulted.

Keywords: Song of Songs, Septuagint, Koine, Patristic exegesis, allegorical interpretation of the Bible.

Введение

Переводы Священного Писания Ветхого Завета на современные языки с греческого текста Септуагинты давно не редкость в мировой библеистике. Первый полный английский перевод (без второканонических книг) вышел в 1808 г.¹ и позднее пополнился целым рядом новых изданий², а первый полный французский перевод — в 1865 и 1872 гг.³ Среди самых значительных проектов Новейшего времени в первую очередь следует отметить начавшуюся в 1986 г. и продолжающуюся масштабную французскую серию «Александрийская Библия» (*La Bible d’Alexandrie*)⁴,

- 1 The Holy Bible, Containing the Old and New Covenant, Commonly Called the Old and New Testament / transl. by Ch. Thomson. Philadelphia (Pa.), 1808. Этот труд был отредактирован, дополнен и переиздан в 1854 г.
- 2 Перечислим их.
 - 1) Перевод Л. Брентона с второканоническими книгами: *The Septuagint Version of the Old Testament According to the Vatican Text: in 2 vols.* / transl. by L. Ch. Lee Brenton. London, 1844. Здесь напечатаны параллельно древнегреческий текст и перевод. Позднее этот труд многократно переиздавался, а в 2014 г. первым изданием вышла двухтомная *Brenton’s Septuagint, Restored Names Version*, основанная на переводе Л. Брентона с внесением «восстановленных» по Ленинградскому кодексу еврейских имён: *Brenton’s Septuagint: Restored Names Version in Modern English: in 2 vols.* [S. n.], 2014.
 - 2) *The Apostolic Bible Polyglot* / ed. by C. Van der Pool. Newport (Ore.), 2006. Без второканонических книг, содержит греческий текст и подстрочный английский перевод. Существует также в электронном виде.
 - 3) Издание Международной организации исследований Септуагинты и родственных ей текстов (The International Organization for Septuagint and Cognate Studies, IOSCS): *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford, 2007.
 - 4) *The Orthodox Study Bible*. Nashville (Tenn.), 2008. Основана на издании А. Ральфса, учитывает перевод Л. Брентона 1844 г. и содержит пространные комментарии в русле православной экзегетической традиции.
 - 5) Перевод П. Папуциса, изданный Православной Церковью Эллады: *The Holy Orthodox Bible* / transl. by P. Papoutsis. [S. n.], 2020.
 - 6) *The Lexham English Septuagint: A New Translation*. Bellingham (Wash.), 2019. Является самым современным английским переводом. Его первое издание выходило в 2012 г.
- 3 *La Sainte Bible. Traduction de l’Ancien Testament d’après les Septante par P. Giguët: en 4 t.* Paris, 1865–1872.
- 4 На сегодняшний день изданы 32 книги Септуагинты (из 50-ти): Бытие (1986); Левит (1988); Исход (1989); Второзаконие (1992); Числа (1994); Навин (1996); 1 Царств (1997); Судьи (1999); Иоиль, Авдий, Иона, Наум, Аввакум, Софония (1999); Притчи Соломона (2000); Екклесиаст (2002); Осия (2002); Варух, Плач, Послание Иеремии (2005); Аггей, Захария (2007); 3 Маккавейская (2008); Руфь (2009); Ездра-Неемия (2010); Малахия (2011); Есфирь (2012); Исаия (2014); Песнь песней (2019); Псалтирь. Псалмы 1–40 (2021).

задающую научный стандарт для такого рода изданий. Каждый том в ней предваряется подробным введением, в котором рассматриваются исагогические, текстологические и экзегетические вопросы. Перевод сопровождается и обосновывается обширным комментарием, в котором греческий текст Септуагинты сопоставляется с еврейским масоретским текстом и древними переводами, с привлечением ранних иудейских и христианских толкований. Уже завершена другая подобная серия: коллективный многоконфессиональный проект «Немецкая Септуагинта» (*Septuaginta Deutsch*), опубликованная в 2009–2011 гг. в трёх объёмистых томах. Первый том включает полный перевод книг Ветхого Завета с греческого текста на немецкий язык, выполненный в 1999–2008 гг. трудами восьмидесяти семи учёных⁵, а два последующих — филологический и экзегетический комментарий к нему⁶.

Стоящий на высоте современных требований перевод на русский литературный язык всего корпуса ветхозаветных писаний по освящённому православным церковным Преданием тексту «Семидесяти толковников» — задача не самого близкого будущего. «Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета» еп. Порфирия (Успенского)⁷ и даже многолетние труды профессора П. А. Юнгера, составившие, по выражению профессора Н. Н. Глубоковского, его «великий научно-церковный подвиг»⁸, являются только приближением к этой задаче. С кончины П. Юнгера прошло более ста лет, весьма неблагоприятных для русской церковной науки. Мировое же септуагинтоведение за это время обогатилось изданиями текстов и множеством исследований, которые в значительной степени изменили прежние представления о Септуагинте и должны учитываться теми, кто пожелает продолжить переводы ветхозаветных писаний с древнегреческого на русский язык. В последние годы вышел ряд публикаций, которые можно рассматривать как приглашение к этой работе. Во-первых, подготовленное А. Г. Дунаевым образцовое переиздание всех библейских переводов П. Юнгера с параллельным церковнославянским текстом

5 Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart, 2009.

6 Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare: in 2 Bd. Stuttgart, 2011.

7 Еп. Порфирий перевёл по тексту Септуагинты Быт. (гл. 1–18), Притч., Пс., Есф. и 1–4 Макк., а также паремии с греческого Паремийника. Переводы были напечатаны в «Трудах Киевской духовной академии» в 1869–1875 гг. (*Добыкин Д. Б.* Ветхозаветные переводы епископа Порфирия (Успенского) // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 25).

8 Дунаев А. Г. О церковном и научном значении переводов П. А. Юнгера // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006. С. 9.

Елизаветинской Библии⁹ и вводными статьями, в которых переводы рассматриваются в контексте отечественной библеистики и в перспективе современной науки, а также с дополнительными справочными материалами. Далее — специально посвящённая Септуагинте объёмистая монография И. С. Вевюрко с изложением текстологии и богословского содержания этого «крупнейшего переводного произведения Древнего мира»¹⁰. Отметим и составленные тем же автором регулярно публикуемые в нашем журнале библиографические обзоры бюллетеня (с 2011 г.) «Журнала международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов» (BIOSCS, JSCS) — ведущего периодического издания в этой области знаний с 1968 г. Обзоры знакомят русского читателя с новейшей научной проблематикой. Наконец, совсем недавно в приложении к нашему журналу был опубликован русский перевод коллективной монографии, отражающей достижения современных исследований, вводного тома вышеупомянутой серии «Александрийская Библия»¹¹, где рассматривается история Септуагинты в раннем иудаизме, её текстология и место в древнем иудаизме и раннем христианстве. Малый вклад в будущую «русскую Септуагинту» — наш опыт перевода с древнегреческого языка Песни песней царя Соломона, небольшой по объёму, но одной из самых знаменитых и, вероятно, самой комментируемой книги Священного Писания.

Песнь песней (евр. *שִׁיר הַשִּׁירִים*; др.-греч. *ᾠδὴ αἰσμάτων*; лат. *Canticum canticorum*) по свойству древнееврейского языка означает «песнь по преимуществу» или «превосходнейшая из всех песен». Историки литературы единогласно причисляют эту книгу к самым проникновенным поэтическим произведениям мировой словесности. Она входит в канон еврейской Библии (Танах), в раздел «Кетувим», то есть «Писания» (евр. *כְּתוּבִים*), и относится к категории пяти так называемых «мегиллот», то есть праздничных «свитков» (евр. *מגילת*), а также является частью канона Священного Писания христианских Церквей. По содержанию она занимает уникальное место среди других библейских книг. В ней

9 Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М., 2006; Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Пророк Даниил; Малые пророки. М., 2006; Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. М., 2012.

10 Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013.

11 Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. и предисл. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 6. Библейские тексты и исследования; Библеистика; 1 (1)).

нет законов или заповедей, она как будто не касается Завета Израиля с Богом и ничего не говорит об исторических судьбах богоизбранного народа, она не поднимает тему мудрости и научения ей. Мы не слышим здесь привычных молитв, и более того, здесь даже нет упоминания имени Божия¹². При буквальном прочтении — а именно оно доминирует среди современных исследователей — эта книга посвящена прославлению чувственной любви. Основные голоса в ней принадлежат двум влюблённым, восхваляющим друг друга, тоскующим друг по другу или наслаждающимся друг другом. Но такое её буквальное прочтение немыслимо для традиционного иудаизма и христианства, где её всегда толковали иносказательно, видя в описании чувств возлюбленных аллгорию отношения между Богом и Его народом, Его Церковью, или индивидуальной человеческой душой, аллгорию, изначально заложенную в книгу её автором. Так, знаменитый рабби Акива запрещал профанное использование Песни песней, то есть её исполнение на народных праздниках, в тавернах, вульгарных местах, и утверждал, что тот, кто поёт её вне религиозного контекста, лишается своей доли в грядущем мире; при этом он рьяно защищал её каноничность, утверждая, что вся вечность в совокупности не столь ценна и достойна, как тот день, в который Израилю была дарована Песнь песней, ибо «все Писания святы, а Песнь песней — Святая Святых»¹³. А согласно «Синопису Священного Писания», приписываемому свт. Афанасию Великому, в этой книге «всё от начала и до конца написано таинственно, с загадочным иносказанием. Ибо смысл содержащихся в ней учений совсем неявен, но сокрыт в неизреченном. Обретается же он при надлежащем исследовании, потому что разумным людям всю её следует читать иносказательно, чтобы из-за невежества неучей сказанное в ней не подверглось бесчестию»¹⁴. Эти слова резюмируют обычный христианский взгляд на эту книгу. Редчайшие исключения в виде позиции Феодора Мопсуэстийского, в сущности, только подтверждают это, ведь его высказывания, где он отрицал пророческий характер Песни песней и заявлял, что это лишь «застольная песня» с «описаниями бесстыдств», составленная Соломоном для утешения юной супруги-иноплеменницы¹⁵, приводились на 4-м деянии V Вселенского Собора как раз в числе

12 Если не считать возможного прочтения Песн. 8, 6 (см. ниже).

13 Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism / comp., ed. and introd. by L. H. Schiffman. New York (N. Y.), 1998. P. 119–120.

14 Athanasius Alexandrinus [Spuria]. Synopsis scripturae sacrae (CPG 2249) // PG. 28. Col. 349CD.

15 Concilium Constantinopolitanum II. Actio IV (CPG 9358) // ACO. 4/1. P. 68–70.

тех выписок из его сочинений, которые стали основанием для соборного осуждения этого знаменитого толкователя. Но если вся иудейская и христианская традиция предлагает непрерывный опыт осмысления Песни песней как дискурса о заветной любви между Богом и Его народом (Церковью или Израилем), выраженной в символах супружеской любви, то многие современные критические толкования решительно оспаривают уместность такого подхода. В XIX–XX вв. возобладало мнение, что Песнь песней представляет собой эротическое стихотворение. В ней видят то драматизацию любовного треугольника между царём Соломоном, целомудренным женским персонажем и её возлюбленным-пастырем, то серию фольклорных палестинских свадебных песен, или васфов, то сборник модифицированных фрагментов месопотамских сакральных свадебных гимнов, а то и «светскую» антологию любовной лирики в чистом виде. Впрочем, и в настоящее время даже в западной науке остаются сторонники традиционного аллегорического прочтения этой книги.

Рассмотрение всего многообразия гипотез относительно происхождения и датировки, единства, структуры и композиции Песни песней, экзегетических подходов к ней в современных исследованиях¹⁶ и в традиционной христианской¹⁷ и иудейской письменности потребовало бы исследования совсем иного объёма и не входит в наши задачи. Цель настоящей публикации — представить новый русский перевод Песни песней по Септуагинте, поэтому мы лишь кратко коснёмся её греческого текста, рукописной традиции, изданий, предшествующих славянских и русских переводов и скажем несколько слов о нашем переводе.

Греческий текст Песни песней

В рукописных источниках греческий текст Песни песней является довольно устойчивым. При общем соответствии масоретскому тексту переводчики LXX, вероятно, исходили из несколько отличающегося еврейского протографа. Большое значение для установления ранней формы

16 Укажем здесь только на монографию Я. Д. Эйделькинда (*Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3: в 2 ч. М., 2015. (Orientalia et Classica; 53)*) и на его же совсем недавнюю, написанную в соавторстве энциклопедическую статью (*Эйделькинд Я. Д. и др. Соломона Песнь песней // ПЭ. 2022. Т. 65. С. 40–59*).

17 Обзор толкований Песни песней в греческой и латинской патристике см.: *La Bible d’Alexandrie. T. 19: Le Cantique des cantiques / trad. du texte grec de la Septanta; introd. et notes par J.-M. Auwers. Paris, 2019. P. 127–158.*

перевода LXX имеют Сиро-Гекзаплы, то есть его сирийский перевод по Гекзаплам Оригена, выполненный в начале VII в. и сохранившийся в одной рукописи миланского собрания VIII–IX в.¹⁸ Как известно, Ориген при сверке греческого текста LXX с еврейским отмечал обелами места, дополнительные к еврейскому, а недостающие, сравнительно с еврейским, места в тексте LXX заимствовал из других греческих переводов, отмечая их астерисками¹⁹. В дошедшем до нас тексте LXX есть пятнадцать дополнительных слов и фраз сравнительно с масоретским текстом (1, 2¹; 1, 3¹; 1, 9¹; 2, 9²; 2, 10²; 2, 13³; 3, 1⁴; 5, 2³; 5, 8²; 5, 12³; 6, 7¹⁻²; 6, 12¹; 7, 1⁵; 8, 2²; 8, 4²)²⁰. Из них в двенадцати случаях эти фразы имеются в параллельных местах Песни песней и могли быть добавлены в перевод LXX или его еврейский протограф по гармонизации с ними (1, 2¹; 1, 3¹; 2, 9²; 2, 10²; 2, 13³; 3, 1⁴; 5, 8²; 5, 12³; 6, 7¹⁻²; 6, 12¹; 8, 2²; 8, 4²). Прибавки в оставшихся трёх случаях (1, 9¹; 5, 2³; 7, 1⁵), по-видимому, продиктованы стремлением более гладко изложить текст по-гречески или дать необходимое разъяснение. Обелы в Сиро-Гекзаплах поставлены семь раз из этих пятнадцати (2, 9²; 2, 10²; 2, 13³; 3, 1⁴; 5, 8²; 5, 12³; 8, 2²). Все отмеченные обелами места имеются в четырёх главных унциальных рукописях (см. ниже), за исключением 5, 12³, которого нет в Ватиканском кодексе. Имеются также дополнительные, в сравнении с текстом LXX (2, 15¹; 3, 11¹; 4, 13¹; 7, 2⁴; 8, 10²; 8, 12²), или альтернативные (2, 10²) чтения в масоретском тексте, из которых четыре отмечены астериском в Сиро-Гекзаплах (3, 11¹; 4, 13¹; 7, 2⁴; 8, 12²). Астерисками отмечены ещё два места (4, 6²⁻³; 7, 14³), но первое из них имеется во всех греческих источниках, а второе (редкое чтение греческих рукописей) отсутствует и в масоретском тексте. Отмеченные астерисками чтения нередко вносились переписчиками в греческие рукописи перевода LXX. По замечанию Дж.-К. Трита, данные рукописей свидетельствуют о том, что древнегреческий перевод Песни песней, будучи однородным

18 Имеется факсимильное издание содержащего Сиро-Гекзаплы кодекса миланского собрания: *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus Photolithographice editus* / ed. A. M. Ceriani. Milano, 1874. (*Monumenta Sacra et Profana*; 7). Песнь песней располагается в этой рукописи на fol. 70v–72r. Издание доступно он-лайн. URL: https://archive.org/details/CerianiCodexSyroHexaplarisAmbrosianusMonumentaSacraEtProfana7Milan1874_201312/page/n401/mode/2up.

19 *Origenes Alexandrinus*. *Commentarii in Matthaeum* (CPG 1450) XV, 14 // GCS. 40. S. 388:7–24.

20 Здесь и далее даём ссылки на места Песни песней по нумерации глав и стихов синодального перевода. Цифра в верхнем регистре — номер строки того или иного стиха в нашей публикации. Конкретное содержание отличий текста LXX и масоретского текста раскрывается в примечаниях к соответствующим местам нашего перевода.

по происхождению, постоянно подвергался пересмотру при его сравнении с многообразным и меняющимся еврейским текстом²¹.

В остальном перевод Песни песней — при сопоставлении с масоретским текстом с точки зрения сохранения порядка слов, количества исходных элементов, устойчивого использования одних и тех же греческих аналогов для передачи еврейских слов — принадлежит к числу наиболее последовательных (буквальных, «механических») переводов, уступая только книгам Руфь и Екклесиаст²². Это своего рода «атомистический» перевод, скорее перевод формальной лексической эквивалентности, нежели смысловой и учитывающий контекст.

По гипотезе Д. Бартелеми, Песнь песней принадлежит к редакции *кайге*-группы, то есть группы анонимных переводчиков (единственным известным представителем которой является Феодотион), деятельность которой проходила в I в. по Р. Х. в Палестине под сильным влиянием или прямо под руководством палестинских раввинов²³. Название эта группа получила из-за регулярной передачи еврейского союза ׀, «также», через καί γε вместо καί, что принято считать одной из примет этой группы переводчиков или редакторов. В Песни песней такое соответствие не проводится с полной последовательностью. Оно есть в 8, 1², но в 1, 15¹ καί γε передаёт γαρ, другой союз со значением «также», а в 7, 14² переводом для союза ׀ выбран предлог πρός. Ещё один признак редакции этой группы: передача еврейского существительного ׀, «муж», даже в том случае, когда оно употребляется в значении неопределённого местоимения, греческим ἀνὴρ, «муж». Такой перевод также встречается в Песни песней (3, 8³; 8, 7³; 8, 11³).

Дж. Трит, отмечая лишь частичное соответствие греческого текста Песни песней переводам *кайге*-группы, обращает внимание на достаточно ранние формы ταμεῖον (1, 4; 3, 4; 8, 2) и λελουμέναι (5, 12) вместо более поздних ταμεῖον и λελουσμέναι, которые могли бы свидетельствовать о времени до I в. до Р. Х. Но этот аргумент ослабляется тем, что и эти более поздние формы встречаются в рукописной традиции. Форма глагола ἐξουθενόω (8, 1; 8, 7) вместо более ранней ἐξουθενώω, по его мнению, свидетельствует о времени после 100 г. до Р. Х.²⁴ Ж.-М. Овер приводит аргументы других исследователей, датирующих на основании

21 Treat J. C. Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek «Song of Songs» and Its Earliest Manuscript Witnesses. PhD Thesis. Philadelphia (Pa.), 1996. P. 376–382.

22 Ibid. P. 374–376.

23 Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. С. 147–148.

24 Treat J. C. Lost Keys P. 384.

лексических форм перевод Песни песней I в. до Р. Х. или даже I в. по Р. Х. Но он же и задаётся вопросом: действительно ли известный по древнейшим унциальным рукописям текст Песни песней является её первым переводом, а не редакцией переводчиками *kaiige*-группы более раннего перевода? Сам он даёт аргументы в пользу египетского происхождения греческого текста: использование в египетской папирологической документации существительных ἀκρόβριον (4, 13; 4, 16; 7, 14) и φιάλη (5, 13; 6, 2) именно в том значении, которое присуще им в Песни песней. То, что переводчик не узнаёт топонимов Амана (4, 8), Тирца (6, 4) и Бат-Раббим (7, 5), раскрывая их этимологию, также могло бы свидетельствовать о непалестинском происхождении переводчика. Но этот аргумент ослабляется тем, что топоним Тирца этимологически переводят Акила, Симмах и Феодотион. Таким образом, вопрос о месте и времени перевода остаётся открытым²⁵.

Лексический состав греческого текста Песни песней по большей части является обычным для общего корпуса Септуагинты, но до тридцати слов используются только здесь. Из них одиннадцать соответствуют *hara* le *gomenon* масоретского текста, который в Песни песней также изобилует редкими словами. Ряд используемых греческих слов имеет семитские корни или является прямой транслитерацией с еврейского²⁶. Отдельные решения греческого переводчика Песни песней становятся объяснимы, если увидеть в нём носителя арамейского языка (см. 1, 7¹; 3, 2²; 4, 8¹; 7, 6³)²⁷.

Рукописная традиция

Прежде всего, это три знаменитых древнейших пергаментных унциальных кодекса IV–V вв.: Ватиканский, Синайский и Александрийский²⁸, которые с большими или меньшими лакунами сохранили все книги Ветхого и Нового Завета и являются основой научных изданий библейского текста (приводим их с сиглами по классификации А. Ральфса и отмечаем диапазон страниц или листов для Песни песней).

25 La Bible d'Alexandrie. T. 19. P. 78–79.

26 Ibid. P. 85–89.

27 Ibid. P. 109–110.

28 Общие сведения о них см.: Metzger B. M. Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography. Oxford, 1991. P. 74, 76–78, 86; Дунаев А. Г. Предисловие редактора // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. С. III–VIII; Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. С. 122–123.

- В** Ватиканский кодекс (Codex Vaticanus): Vat. gr. 1209 (IV в.), р. 763–769 — Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека (Biblioteca Apostolica Vaticana)²⁹. Песнь песней в этом кодексе записана в два столбца, с разделением на стихи, занимающие одну или две строки, и на главы, нумерация которых дана на полях и доходит до 40, но главы 12–15 не пронумерованы, а предпоследняя имеет двойную нумерацию 38/39 (8, 12). Кроме того, на полях даётся и более крупное деление книги на пять частей разного объёма, но, скорее всего, оно было добавлено в рукопись позже. Имеется небольшая правка; самое главное, восстановлена утраченная ввиду гомеотелевта строка (4, 10). Как и в других частях кодекса, выцветшие буквы древнего письма обведены позднейшим корректором, кроме тех, что он посчитал ошибочными, например оставив χῖλοι «тысяча» вместо изначального χεῖλοι (4, 4 и 8, 12), а также была внесена диакритика.
- С** Синайский кодекс (Codex Sinaiticus): Brit. Lib., Add. 43725 (вторая половина IV в.), fol. 148r–151r — Лондон, Британская библиотека (British Library)³⁰. Песнь песней здесь также записана в два столбца. Имеется деление на четыре части, нумерация которых приводится на полях, возможно тоже позднейшей рукой. Оно в точности совпадает с Ватиканским кодексом за вычетом того, что здесь начало пятой части не обозначено. Разбивка на стихи, занимающие от одной до трёх строк, в ряде случаев отличается от Ватиканского кодекса³¹. Кроме того, прямо в тексте рукой первого писца даются выделенные красным цветом многочисленные и подробные ремарки (дидаскалии). Они указывают, кому принадлежат и к кому обращены те или иные слова (Жених, Невеста, девушки и т. д.) и время от времени поясняют обстоятельства их произнесения. В двух местах они прямо отражают аллегорическую интерпретацию: Невеста обращается к «Жениху Христу» (1, 6) и «просит (Бога) Отца» о сошествии Жениха (4, 16). Эта рубрикация передаёт достаточно раннюю традицию прочтения Песни песней³² и, возможно, восходит к Оригену, который в числе лиц, представленных в ней, предполагал,

29 Имеется в открытом доступе. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/767.

30 Часть листов и фрагментов хранится в рукописных собраниях Лейпцига (Universitätsbibliothek gr. 1), Санкт-Петербурга (ОР РНБ. Ф. № 906. Gr. 2, 259, 843; Ф. № 536. Оп. 1) и монастыря Святой Екатерины на Синае (NE gr. МГ 1). Вся рукопись с полной расшифровкой имеется в открытом доступе. URL: <https://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx>.

В нашем распоряжении также был репринт факсимильного издания К. фон Тишендорфа: *Biblirum Codex Sinaiticus Petropolitanus: in 4 vols.* / ed. C. Tischendorf. Vol. 3. Hildesheim, 1969.

31 Отличия касаются Песн. 1, 4.15; 2, 5.8.14.15; 3, 1.11.17; 4, 1.2.8.16; 5, 2.5–6.15; 6, 1.4.6.10–12; 7, 2.7–8.11.13; 8, 1.12.13.

32 *Treat J. C. Lost Keys*. P. 439.

по образу брачного пира, жениха, невесту, группы девушек и друзей жениха³³, хотя о наличии каких-то ремарок в известных ему рукописях он не упоминает. Такая же рубрикация имеется в ряде позднейших греческих и латинских рукописей, причём последние добавляют к ремаркам Синайского кодекса ещё восемнадцать. Д. Де Брюин, обративший в своё время внимание на семейство этих рукописей, назвал эти ремарки наилучшей и наиболее детализированной интерпретацией Песни песней как драматического произведения³⁴. В тексте есть орфографические ошибки, связанные с итацизмом и написанием α вместо ε и наоборот. Разными корректорами и в разное время здесь вносились правка³⁵.

- A Александрийский кодекс (Codex Alexandrinus): Brit. Lib., Royal 1 D. VII (V в.), fol. 83r–85v — Лондон, Британская библиотека³⁶. Песнь песней записана в два

- 33 *Origenes Alexandrinus*. In *Canticum canticorum homiliae* (CPG 1432). Homilia I, 1 // GCS. 33. S. 28. В другом своём толковании на Песнь песней — в сохранившейся части комментария в переводе Руфина (Libri X in *Canticum canticorum* (CPG 1433)) — Ориген очень подробно описывает обстоятельства, мотивы и действия, в контексте которых, по его мнению, произносится каждая речь. И хотя ремарки Синайского кодекса (как и в других рукописях) не совпадают в точности с распределением «ролей» у Оригена, его влияние, хотя бы косвенное, на ремарки во всех известных формах весьма вероятно (*Treat J. C. Lost Keys*. P. 420–421).
- 34 *De Bruyne D.* Les anciennes versions latines du Cantique des cantiques // *Revue Bénédictine*. 1926. Vol. 38. P. 121. Дж. Трит называет эту рубрикацию синайской по имени старейшей рукописи, где она представлена. Текст Вульгаты, который даётся с этими ремарками в латинских рукописях, входит с ними в некоторое противоречие, откуда возникает вопрос о времени их перевода на латинский язык. Де Брюин полагал, что эти ремарки сопровождали старолатинскую версию до вмешательства в него блж. Иеронима, но Дж. Трит приводит убедительные аргументы в пользу того, что переводчик ремарок уже имел дело с ревизией старолатинского текста, осуществлённой блж. Иеронимом по Гекзаплам. По его выводам, они были переведены на латынь между 387 г. (приблизительное время составления блж. Иеронимом его гекзапларной версии) и VI в., временем повсеместного распространения Вульгаты (*Treat J. C. Lost Keys*. P. 440–441). В своей диссертации Дж. Трит опубликовал параллельно снабжённые ремарками греческий текст по Синайскому кодексу и латинский текст по трём важнейшим рукописям этого ряда (Op. cit. P. 445–473).
- 35 Тщательно изучившие рукопись сотрудники Британского музея Г. Милн и Т. Скит пришли к выводу, что Песнь песней была переписана писцом А, а затем исправлена писцами А и D прежде, чем кодекс покинул скрипторий. Два или три столетия спустя ряд других корректоров провели серьёзную ревизию, основанную на другой греческой текстуальной традиции (*Milne H. J. M., Skeat T. C. Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*. Oxford, 1938. P. 18–51). Цит. по: *Treat J. C. Lost Keys*. P. 441. N. 14.
- 36 Имеется факсимильное издание: *The Codex Alexandrinus* (Royal MS. 1 D. V–VIII) in *Reduced Photographia Facsimile. Old Testament: in 5 pts. Pt. 4: 1 Esdras — Ecclesiasticus*. London, 1957. Fol. 604–606. Оно доступно онлайн. URL: <https://archive.org/details/TheCodexAlexandrinusV4/page/n327/mode/2up>. К сожалению, очень низкое качество доступных в сети сканов этого издания делает чтение почти невозможным.

столбца с разделением на стихи, каждый из которых занимает по две строки с выделением начальной буквы стиха более крупным размером. Есть ремарки, но они намного лаконичнее, чем в Синайском кодексе: только семь раз указывается начало слов Невесты³⁷ и столько же — Жениха³⁸. При этом не всегда отмечается смена собеседников. Например, слова, обращённые к Невесте (1, 7–8), следуют за ремаркой, относящей слова к самой Невесте (1, 5), а ближайшая ремарка выше слов, явно произнесённых женщиной (1, 12–13), относит слова к Жениху (1, 11). В рукописи также имеется позднейшая правка.

Полный текст Песни песней имеется ещё в одной унциальной пергаментной рукописи:

- V** Венецианский кодекс (Codex Venetus): Venice, BNM gr. Z. 1 (VIII–IX в.), fol. 19r–20v — Венеция, Национальная библиотека Марциана (Biblioteca Nazionale Marciana)³⁹. Несмотря на сравнительно позднюю датировку и обилие орфографических ошибок, рукопись имеет свою ценность как свидетель гекзапларного текста. Песнь песней предваряется предисловием с аллегорическим толкованием имён и ссылками на другие древние переводы (Акилы, Симмаха и Квинту). Разделения на стихи нет, но есть отделы, которые отмечены отступом и написанием первой буквы более крупным размером. Имеются ремарки в особой форме. Орфографических ошибок в них ещё больше, чем в основном тексте, так что возникает впечатление, что переписчик не всегда хорошо понимал их содержание. Как и в Синайском кодексе, они частые и развёрнутые, указывают не только лица, произносящие речи, но и тех, к кому они обращены, а также действия, обстоятельства, мотивацию. Нередко они совпадают с ремарками Синайского кодекса, но в целом отражают иную традицию рубрикации Песни песней⁴⁰.

Ещё в одной унциальной рукописи Песнь песней сохранилась частично:

- C** Ефремов кодекс (Codex Ephraemi Rescriptus): Paris, BnF gr. 9 (V в.), fol. 1, 2 — Париж, Национальная библиотека Франции (Bibliothèque nationale de France)⁴¹.

37 Ремарка ἡ νύμφη (Невеста) стоит перед Песн. 1, 1.4.15; 2, 17²; 4, 16; 5, 3; 6, 10.

38 Ремарка ὁ νύμφιος (Жених) стоит перед Песн. 1, 2³.11²; 2, 10²; 3, 6; 5, 1; 6, 4; 8, 5³.

39 Имеется в открытом доступе. URL: <https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oa%3A193.206.197.121%3A18%3AVE0049%3ACSTOR.240.9592>. Сканы по ссылке не очень высокого качества, поэтому чтение затруднено.

40 *Treat J. C. Lost Keys*. P. 407–412. Здесь приводится и греческий текст ремарок по Венецианскому кодексу.

41 URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10867899x>. Имеется факсимильное издание рукописи, выполненное К. фон Тишендорфом: *Codex Ephraemi Syri rescriptus, sive fragmenta*

Палимпсест, получивший название из-за того, что поверх затёртого первоначального текста в нём в XII в. были записаны гомилии из корпуса «греческого Ефрема»⁴². Содержит Песн. 1, 3 — 3, 9 с утратами. Текст разделён на стихи, занимающие по одной строке.

Совсем небольшие фрагменты, от одного до полутора десятка стихов, сохранились ещё в нескольких унциальных папирусных и пергаментных рукописях III–IX вв.⁴³

Существует также огромное количество минускульных рукописей X–XVI вв. на пергаменте или бумаге с полным текстом Песни песней⁴⁴, в том числе в составе катен⁴⁵. Примечательна рукопись 161 (XIV в.) по нумерации Ральфса⁴⁶. Текст в ней сопровождается чтениями из Акилы, Симмаха и Феодотиона и ремарками в особой форме. Это четвёртая (после Синайского, Александрийского и Венецианского кодексов) и последняя из известных в греческих рукописях рубрикаций. Ремарки здесь столь же лаконичны, как и в Александрийском кодексе, с которым имеют ряд совпадений, но не тождественны ему. Их несколько больше, среди говорящих появляются друзья Жениха (φίλοι) и девушки (νεάνιδες), а распределение «ролей» не всегда совпадает с Александрийским кодексом⁴⁷.

utriusque testamenti e codice graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum seculi / ed. C. Tischendorf. Lipsiae, 1845. P. 72–76.

- 42 Псевдоэпиграфические греческие сочинения, надписанные именем прп. Ефрема Сирина.
- 43 См.: *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. 1/1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert / bearb. von D. Fraenkel. Göttingen, 2004. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum. Supplementum). S. 481; Treat J. C. Lost Keys. P. 26–30.*
- 44 *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Berlin, 1914. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; 2). S. 339–355. Здесь перечислено более ста двадцати пяти минускульных рукописей, содержащих Песнь песней.*
- 45 О катенах на Песнь песней см.: *Ткачёв Е. Катены // ПЭ. 2013. Т. 31. С. 718–721.*
- 46 РГАДА. Ф. 1607 07 (Dresden A 170). Л. 81–91.
- 47 Эти ремарки опубликованы: *Klostermann E. Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristic. Leipzig, 1895. S. 41–42. Дж. Трит приводит сводку всех четырёх рубрикаций греческих рукописей в сопоставлении с двумя толкованиями Оригена (Treat J. C. Lost Keys. P. 415–421). Несколько латинских рукописей со старолатинским переводом имеют ещё одну своеобразную рубрикацию, полностью аллегорическую, согласно которой речи в Песни песней произносят голоса Церкви, Христа, Марии Магдалины и Синагоги (De Bruyne D. Les anciennes versions latines du Cantique des cantiques // Op. cit. P. 98–104). Анализ известных в рукописях традиций ремарок (дидаскалий) см.: *Treat J. C. Lost Keys. P. 399–514; La Bible d'Alexandrie. T. 19. P. 158–186**

Сюда же необходимо добавить и патристические сочинения: прежде всего толкования свт. Григория Нисского⁴⁸, Филона Карпафийского⁴⁹, блж. Феодорита Кирского⁵⁰ и других авторов с их собственной рукописной традицией⁵¹. Свидетелями греческого текста Песни песней являются и древние переводы, выполненные с Септуагинты: старолатинский⁵² и его отредактированная по Гекзаплам версия блж. Иеронима⁵³, в том числе в сочинениях латинских авторов, опиравшихся на эти переводы⁵⁴, сирийский в Сиро-Гекзаплах, коптские, армянские.

Среди этих источников Дж. Трит выделяет группы свидетелей трёх текстуальных традиций Септуагинты для Песни песней.

- 1) Свидетели гекзапларных чтений: Венецианский кодекс, минускул 253, гекзапларная рецензия блж. Иеронима, Сиро-Гекзаплы, толкования Оригена в катене Прокопия Газского и в латинских переводах блж. Иеронима и Руфина;

48 *Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum homiliae XV (CPG 3158) // GNO. 6. В критическом аппарате этого издания отражены разночтения по рукописям, в том числе касающиеся самого текста Песни песней. См. также в базе греческих рукописей Pinakes. URL: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/7624/>.

49 *Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum (CPG 3810) // PG. 40. Col. 28–153. Рукописи см. в Pinakes. URL: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/4716/>.

50 *Theodoretus Cyrrhensis*. Explanatio in Canticum canticorum (CPG 6203) // PG. 80. Col. 28–213. Рукописи см. в Pinakes. URL: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/8793/>.

51 Перечень рукописей различных комментариев на Песнь песней даёт А. Ральфс: *Rahlf's A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*. S. 420–424.

52 Опубликован в упомянутой выше статье Д. Де Брюина: *De Bruyne D. Les anciennes versions latines du Cantique des cantiques* // Op. cit. P. 98–104.

53 *Cantici canticorum Vetustatissima latine a S. Hieronymo ad graecum textum hexapla rem emendata* / ed. A. Vaccari. Roma, 1959. В позднейшей статье были предложены дополнения и исправления к этому изданию: *Vaccari A. Cantici canticorum latine a s. Hieronymo emendatio* // Biblica. 1963. Vol. 44. P. 74–75.

54 Например, Епифаний Схоластик (VI в.) в своём латинском переводе толкования Филона Карпафийского, ошибочно приписывавшегося свт. Епифанию Кипрскому (*S. Epiphani Salaminis in Cypro episcopi Commentarium in Canticum canticorum* / ed. P.F. Foggini. Romae, 1750) использовал по большей части гекзапларную ревизию блж. Иеронима. Свт. Амвросий Медиоланский цитировал Песнь песней во многих своих творениях, но мнение, что его библейский текст является, по существу, старолатинским переводом, в настоящее время сочтено ошибочным. В действительности он пользовался разными латинскими и греческими источниками в своих экзегетических трудах (*Treat J. C. Lost Keys*. P. 37, 39). Что же касается толкований Оригена на Песнь песней в латинском переводе блж. Иеронима и Руфина, они являются свидетелями как греческой версии самого Оригена, то есть гекзапларной, так и старолатинской (догекзапларной), которую они приводят в подлежащих толкованию местах.

- 2) Свидетели догекзапларных чтений: Ватиканский кодекс, фаюмские папирусы, старолатинский перевод, толкования Оригена и Ипполита Римского, коптский саидский перевод, но в первую очередь — гекзапларные свидетели за вычетом отмеченных астериском мест;
- 3) Свидетели чтений Лукиановой рецензии: толкования свт. Григория Нисского, блж. Феодорита Кирского, сочинения свт. Иоанна Златоуста и большинство доступных Дж. Триту минускулов⁵⁵.

Издания

Песнь песней входит в печатные издания Септуагинты, начиная с Комплютенской полиглотты 1514–1517 г. и Альдинского издания 1518 г. Сикстинское издание 1587 г., выпущенное по повелению папы Сикста V, стало основой для позднейших критических изданий. Текст Песни песней в нём воспроизводится по Ватиканскому кодексу⁵⁶, только без сохранения разделения самого кодекса на стихи, главы и части. В сравнительно немногочисленных примечаниях даются варианты Акилы и Симмаха и чтения ряда других источников. Песнь песней вошла в 4-й том издания И.-Э. Граббе 1709 г.⁵⁷, которое основано на Александрийском кодексе и претендовало на то, чтобы быть его точным воспроизведением. Здесь удержано его разделение на стихи, начальная буква которых дана как заглавная, хотя ремарки опущены. Однако, ряд чтений самого кодекса напечатан на полях, а в основной текст внесены исправленные чтения (в том числе по Ватиканскому кодексу). Это привело к путанице в последующих изданиях, где внесённая И. Граббе правка стала считаться чтениями Александрийского кодекса⁵⁸, а его подлинные чтения — рукописными вариантами. Именно в таком виде (с правкой И. Граббе в основном тексте, но без разделения на стихи Александрийского

55 *Treat J. C. Lost Keys*. P. 51–53, 376–382.

56 *Vetus Testamentum iuxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum*. Romae, 1587. P. 515–518.

57 *Septuaginta interpretum tomus ultimus continens Psalmorum, Jobi ac tres Salomonis libros, cum Apocrypha ejusdem, nec non Siracidae Sapientia quos ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accurate descriptos* / ed. J. E. Grabbe. Oxonii, 1709. Пагинация в этом издании отсутствует.

58 Например, в издании Холмса — Парсона вариант ἀμόραις в Песн. 2, 5 указан как чтение Александрийского кодекса, хотя это — конъектура И. Граббе вместо μύροις самого кодекса.

кодекса) Песнь песней представлена в греческой Библии, выпущенной Синодальной типографией в Москве в 1821 г.⁵⁹ Она предназначалась для греков Константинополя и Эллады и была перепечатана без изменений в Афинах по благословению Элладского синода, получив тем самым значение официального греческого церковного текста⁶⁰.

В 1823 г. Дж. Парсон выпустил критическое издание Песни песней в составе начатого Р. Холмсом монументального пятитомного собрания — так называемой оксфордской Септуагинты⁶¹. Основной текст повторяет здесь Сикстинское издание, но он снабжён очень обширным критическим аппаратом. Даются разночтения по Александрийскому и Венецианскому кодексам, семнадцати минускульным рукописям⁶², цитатам древних церковных авторов⁶³, а также варианты из больших прежних изданий: Комплютенской полиглотты, Альдинского издания, издания И. Граббе и катены лейпцигского издания 1772–1773 гг., составленной иеромонахом Никифором Феотоки⁶⁴.

Более поздние издания минимизируют научный аппарат, сосредотачиваясь на древнейших рукописях. Таковы лейпцигские издания под редакцией К. фон Тишендорфа⁶⁵, «малое» кембриджское издание Г. Б. Свита⁶⁶ и издание А. Ральфа, впервые увидевшее свет в 1935 г.⁶⁷ Последнее ввиду того, что оно тиражируется библейскими обществами и вошло в электронные базы данных (Thesaurus Linguae Graecae,

59 Τὰ βιβλία, τουτέστιν, ἡ Θεία Γραφή τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης: σε ε' τ. Т. δ'. Μόσχα, 1821. Σ. 121–124.

60 Добыкин Д. Б. Ветхозаветные переводы епископа Порфирия (Успенского) // Указ. соч. С. 25.

61 Vetus Testamentum Graecum, cum variis lectionibus: in 5 vols. / ed. R. Holmes et J. Parsons. T. 3. Oxonii, 1823. Издание не имеет пагинации.

62 Рукописи 68, 106, 125, 147, 155, 157, 159, 161, 248, 252, 253, 254, 296, 297, 300, 311, 487 по нумерации А. Ральфа.

63 Оригена, Филона Карпайского, блж. Феодорита Кирского, свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Исидора Пелусиота, Кирилла Александрийского.

64 Σειρά ἐνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν: σε β' τ. / ἐπιμ. Νικηφόρου ἱερομ. τοῦ Θεοτόκου. Λειψία, 1772–1773. Это катена на Восьмикнижие и книги Царств, но в ней встречаются также цитаты из Песни песней, которые и учитываются в издании Холмса — Парсона.

65 Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes: in 2 t. / ed. C. Tischendorf et E. Nestle. T. 2. Leipzig, 1887. P. 148–152.

66 The Old Testament in Greek According to the Septuagint: in 3 vols. / ed. by H. B. Swete. Vol. 2: 1 Chronicles — Tobit. Cambridge, 1907. P. 506–518.

67 Septuaginta Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Vol. 2: Libri poetici et prophetici. Stuttgart, 1979. P. 260–271.

Bible Works), стало своего рода «стандартным» изданием Септуагинты. В 2006 г. оно вышло с рядом улучшений и исправлений⁶⁸. В основу текста Песни песней также положен Ватиканский кодекс и, за редкими исключениями, удержано его разделение на стихи. Его главы не пронумерованы, но их начальные стихи отмечаются отступом от полей⁶⁹. Критический аппарат издания лаконичный и даёт варианты Александрийского и Синайского кодексов⁷⁰, реже — Венецианского кодекса и Сиро-Гекзапл. В нескольких случаях чтения Ватиканского кодекса заменяются другими рукописными вариантами, а в одном месте даётся чтение, не засвидетельствованное в рукописях (конъектура И. Граббе ἀπόραις вместо ὑπόρις в 2, 5). В конце приведены ремарки Александрийского и Синайского кодексов⁷¹.

Многотомная «большая» кембриджская Септуагинта (1906–1940 гг.) остановилась на выпуске исторических и законодательных книг, а в составе новейшей гёттингенской Септуагинты выход Песни песней ещё только ожидается. Но в 1996 г. вышла диссертация Дж. Трита⁷², которая является в настоящее время лучшим критическим изданием этой библейской книги. Дж. Трит постарался охватить по возможности большое количество источников. Помимо главных унциальных кодексов, это ранние папирусные и пергаментные фрагменты. Из необъятного количества минускульных рукописей он учитывает девятнадцать⁷³. Также он привлекает выполненные с Септуагинты древние переводы (старолатинский, коптские, Сиро-Гекзаплы) и патристические сочинения либо по критическим изданиям, либо, за неимением таковых, по «Патрологии» Миня. В основном тексте⁷⁴ он последовательно удаляет чтения, которые по указанию Сиро-Гекзапл отсутствовали у LXX и принадлежали другим греческим переводам (были помечены астерисками). Вместе

68 Septuaginta Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; recogn. et emend. R. Hanhart. Stuttgart, 2006. Этого издания у нас под руками не было.

69 Г. Свит также сохранил разделение на стихи Ватиканского кодекса, а начало его глав он отмечает введением пустой строки. В издании К. Тишендорфа разделение на стихи Ватиканского кодекса не сохранено, а нумерация его глав приведена в аппарате.

70 В изданиях К. Тишендорфа и Г. Свита даются также разночтения по Ефремову кодексу.

71 В изданиях К. Тишендорфа и Г. Свита они даются в критическом аппарате.

72 Treat J. C. Lost Keys.

73 К минускулам, использованным в издании Холмса — Парсона, он добавляет ещё два (70 и 502 по нумерации А. Ральфа), главным образом опираясь на колляции издания Холмса — Парсона с учётом их исправлений, данных Е. Клостерманом (Klostermann E. Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristic. S. 18–19, 24).

74 Treat J. C. Lost Keys. P. 54–70.

с тем он оставляет конъектуру И. Граббе и А. Ральфа в 2, 5. У него несколько иная, чем у А. Ральфа, разбивка на стихи⁷⁵ и пунктуационное членение, которое он стремится приблизить к древней рукописной традиции. Он добавляет отсутствующую у А. Ральфа диакритику личных имён и топонимов, иногда давая их в другой орфографии (Δαυεῖδ вместо Δαυὶδ в Песн. 4, 4; Θαρσεῖς вместо θαρσις в Песн. 5, 14). Также он устраняет ошибки издания А. Ральфа (исправляет ταμίειον на ταμίειον в Песн. 1, 4; 3, 4; 8, 2 и εὐθύθητα на εὐθύτητα в Песн. 7, 10). В обширном аппарате⁷⁶ представлена исчерпывающая сводка разночтений по использованным источникам: не только иные лексемы, но и различия в пунктуации и разбивке текста. В особых примечаниях обосновываются выбранные издателем чтения⁷⁷. Из новейших научных изданий особо выделим комментированный перевод Песни песней в серии «Александрийская Библия», выполненный Ж.-М. Овером и опубликованный в 2019 г.⁷⁸

Славянские и русские переводы

Первый славянский перевод «Пѣния пѣнии, ѡже кѣтъ Соломѡнѣ» относится, вероятно, к IX в.; традиция приписывает этот перевод св. Мефодию, поэтому его сейчас именуют Мефодиевским. Другой перевод — «Пѣсьни Соломоуне», бытовавший в хорватских литургических книгах, существует в основном в глаголических отрывках и, видимо, выполнен также с греческого не позднее XIV в. с правками по латинской Вульгате. Толковый перевод дошёл в рукописях XII–XVII вв. и, строго говоря, должен быть отнесён скорее к переводам на древнерусский, чем на славянский. Чаще всего среди имён комментаторов встречается Филон Карпафийский (во многих рукописях сам текст озаглавлен «Филона Карпафиискаго тѣлкѣ в пѣснѣхъ пѣсни»), также указываются свт. Григорий Нисский, свт. Ипполит Римский и Ориген. Перевод был выполнен с греческого, но язык рукописей, как указывалось выше, приближен к разговорному древнерусскому / восточнославянскому. Известны два перевода с древнееврейского («Ширь гаширим ашир'ли шломо. Рекше: пѣсни пѣснем, ѡже къ Соломону»; «Пѣсн пѣсней»), по всей видимости

75 Отличия касаются Песн. 1, 15; 2, 5; 3, 1; 4, 6.8.16; 5, 8; 6, 12; 7, 13; 8, 1.2.12.13.

76 *Treat J. C. Lost Keys*. P. 71–353.

77 *Ibid.* P. 354–372.

78 *La Bible d'Alexandrie*. T. 19.

датируемые XVI в.; так называемые Музейный (хранится в Российской государственной библиотеке) и Виленский (хранится в Академии наук Литвы), а также перевод с древнегреческого, выполненный Константином Философом, представителем Тырновской книжной школы («Соломоу(н) пѣсне(м) пѣсны»). Следует также отметить чешские переводы с латыни, которые делались в XII в. и послужили исходником для западнорусских переводов, в том числе перевода Франциска Скорины, сделанного в 1518 г. («Книга премудраго царя саломона рекомаа песнь песнямъ»). Имеется перевод Песни песней в печатной Острожской Библии⁷⁹, изданной Иваном Фёдоровым в 1580–1581 гг., в основу которого легла Геннадиевская Библия XV в. (работа была окончена в 1499 г.), кодифицированная по инициативе и под руководством свт. Геннадия, архиепископа Новгородского, при участии Дмитрия Герасимова. Текст Песни песней в этом издании основывался на «Толковых переводах», Мефодиевском тексте и переводе Константина Философа, производилась сверка с древнееврейским, древнегреческим и латинским текстами⁸⁰. В основу Елизаветинской Библии⁸¹ лёг славянский текст Острожской Библии, сверенный с древнегреческим текстом Септуагинты по Лондонской Полиглотте и изданию Альда Мануция с учётом переводов древнееврейского текста на греческий (1578 г.) и на латинский (1588 г.).

Большинство переводов Песни песней на русский язык было выполнено с древнееврейского. Одним из первых был перевод алтайского миссионера прп. Макария (Глухарева)⁸², далее — синодальный перевод. Поэтический перевод Абрама Эфроса 1909 г.⁸³ был ориентирован на привычное переводчику ашкеназское произношение. В следующем 1910 г. вышло второе издание со статьёй о методе перевода и с комментариями. Первое издание вновь увидело свет в Тель-Авиве в 1969 г. с параллельным текстом на иврите. Затем последовало стихотворное переложение Л. Ярошевского под редакцией и с предисловием М. А. Кузмина (издавалось в 1917, 1919 и 1921 гг.), категорически

79 Библия сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.: Л., 1988.

80 Все вышеупомянутые тексты, снабжённые вступительными статьями, опубликованы в издании: Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.

81 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. СПб., 1900. С. 812–817.

82 Песнь песней. Опыт переложения на русский язык архим. Макария // Православное обозрение. 1863. № 1. С. 1–16.

83 Песнь Песней Соломона / пер. А. Эфроса. СПб., 1909.

порывающее с экзегетической традицией аллегорической интерпретации⁸⁴. Важной вехой стал изданный в серии «Библиотека Всемирной литературы» в 1973 г. перевод востоковеда И. М. Дьяконова⁸⁵, где Песнь песней рассматривается как сборник брачных песен древних евреев. Этот перевод был переиздан в существенно переработанном виде в 1999 г. с приложением метрического анализа еврейского текста и текстологического комментария⁸⁶. Ещё один стихотворный перевод выполнила И. Евса⁸⁷; переводы И. Дьяконова и А. Эфроса были переизданы в антологии⁸⁸. Стоит упомянуть версию, изданную Российским библейским обществом⁸⁹. Свой поэтический перевод с древнееврейского опубликовал и протоиерей Леонид Грилихес⁹⁰. Нельзя обойти вниманием и новейшие переводы Я. Эйделькинда (гл. 1–3)⁹¹ и М. Левинова⁹².

Первый русский перевод Песни песней с греческого текста Септуагинты принадлежит еп. Порфирию (Успенскому)⁹³, который являлся решительным противником перевода Ветхого Завета с «испорченной масоретами еврейской Библии»⁹⁴. Песнь песней он переводил по греческой Библии, напечатанной в Москве в 1821 г. в Синодальной

- 84 Ярошевский Л. Песнь песней: в стихотворном переложении с Библейского текста / под ред. и с предисл. М. А. Кузмина. Пг., 1917.
- 85 Библиотека всемирной литературы. Т. 1: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 625–638.
- 86 Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М., 1999.
- 87 Песнь песней / пер. И. Евса. М., 2001.
- 88 Песнь песней царя Соломона: Антология русских переводов. СПб., 2001.
- 89 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2012.
- 90 Песнь песней Соломона / пер. прот. Леонид Грилихеса // Сборник трудов кафедры библеистики МДА. № 5. Сергиев Посад, 2008. С. 7–19.
- 91 Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3. Эта монография содержит превосходный (вероятно, лучший на русском языке) филологический комментарий к Песни песней и остаётся жаль, что она охватывает только её первые три главы.
- 92 Свиток Песнь Песней / пер. с др.-евр. и коммент. под ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим, 2017. Помимо нового перевода, это издание даёт объяснение исторических, географических и этнологических реалий текста Песни песней и краткую, но содержательную сводку её традиционных иудейских толкований. В частности, здесь дан полный русский перевод аллегорического Таргума на Песнь песней.
- 93 Порфирий (Успенский), еп. Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 толковников. Образец четвертый. Песнь Песней // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 6. С. 103–118.
- 94 Добыкин Д. Б. Ветхозаветные переводы епископа Порфирия (Успенского) // Указ. соч. С. 23.

типографии. Из Синайского кодекса он внёс разделение книги на четыре части и ремарки с указанием действующих лиц. В своём переводе еп. Порфирий не связывал себя необходимостью сообразовываться с церковнославянским текстом и очень точно следовал греческому оригиналу, нередко в ущерб естественности русского языка.

Намного большую известность получил опубликованный в начале XX в. перевод профессора П. А. Юнгера⁹⁵. Он основан на кембриджском издании Г. Свита. Сам Юнгеров подчёркивал, что при толковании ориентировался на экзегетическую традицию свт. Григория Нисского и блж. Феодорита Кирского. Целью П. Юнгера было не только и даже не столько перевести книги Ветхого Завета по Септуагинте, сколько дать православному русскому читателю комментированное разъяснение церковнославянского текста, поэтому он нередко отходит от строгого следования греческому тексту, приближая свой перевод к церковнославянскому, а в ряде случаев и к синодальному переводу.

О настоящем издании

За основу публикуемого здесь греческого текста Песни песней взято издание А. Ральфа, в которое внесён ряд изменений с учётом издания Дж. Трита и замечаний Ж. Овера. Мы удерживаем разделение на стихи Ватиканского кодекса, в том числе и в тех случаях, когда от него отходят А. Ральф и Дж. Трит (5, 5–6; 7, 7–8). На левом поле даётся нумерация глав Ватиканского кодекса, а на правом поле — разделение на главы и стихи по нумерации синодального перевода. В сам текст вносится из Ватиканского кодекса деление книги на пять частей, а также ремарки Синайского кодекса (выделены курсивом). Как и у Дж. Трита, мы удаляем все фразы, отмеченные астериском в Сиро-Гекзаплах, по возможности восстанавливая догекзапларный вид текста. В то же время вместо конъектуры И. Граббе, удержанной в изданиях А. Ральфа и Дж. Трита, мы даём чтение рукописей (2, 5¹). Ещё в одном месте (8, 13²) даём чтение, отличающееся от основного текста этих изданий. В аппарате отмечаем важнейшие разночтения по унциальным рукописям (Ватиканскому,

95 Книги Екклесиаст и Песнь песней / пер. с греч. текста LXX, введ. и примеч. П. Юнгера. Казань, 1916. Этот перевод был воспроизведён с параллельным церковнославянским текстом в образцовом переиздании переводов П. А. Юнгера, дополненных новейшей библиографией и содержательной вступительной статьёй о текстологии Септуагинты и особенностях переводов Юнгера: Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. С. 657–685.

Синайскому, Александрийскому, Венецианскому кодексу и кодексу Ефрема) и по изданиям Холмса — Парсона, А. Ральфа и Дж. Трита. Такое же разделение на стихи, указание глав и частей Ватиканского кодекса, как и ремарки Синайского кодекса внесены и в русский перевод. Перевод сопровождается примечаниями, в которых даётся сравнение с древнееврейским масоретским текстом⁹⁶, Вульгатой⁹⁷, Пешиттой⁹⁸, другими греческими переводами⁹⁹, время от времени со старолатинским переводом, гекзапларной версией блж. Иеронима, Сиро-Гекзаплами. Также мы привлекаем толкования свт. Григория Нисского, Филона Карпайского, блж. Феодорита Кирского, прп. Нила Анкирского, Прокопия Газского и др. При этом мы не стремимся к сколько-нибудь подробному изложению экзегетических вопросов, обращаясь к этим авторам лишь в той мере, в какой это способствует цели комментария. А его цель состоит в том, чтобы, во-первых, дать представление об особенностях текста Септуагинты, во-вторых, аргументировать выбор того или иного греческого чтения, далее, предложить объяснение редких слов и трудных мест и, наконец, обосновать выбранный вариант русского перевода¹⁰⁰.

- 96 Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, 1997. Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth / ed. A. Schenker [et al.] (BHQ 18). Stuttgart, 2004.
- 97 Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / recens. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, 2007. Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Lfg. 18: General Introduction and Megilloth: Ruth, Canticles, Qohelet, Lamentations, Esther / ed. by J. de Waard, P. B. Dirksen, Y. A. P. Goldman, R. Schäfer, M. Sæbø. Stuttgart, 2004.
- 98 The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden. Pt. 2/5: Proverbs; Wisdom of Solomon; Ecclesiastes; Song of Songs. Leiden, 1979.
- 99 То есть переводами Акилы, Симмаха, Феодотиона и двумя анонимными, 5-м и 6-м, которые принято называть Квинта и Секста, по Гекзаплам Оригена: *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t.* / ed. Fr. Field. T. 2: Jobus — Malachias; Auctarium et indices. Oxonii, 1875. P. 407–424.
- 100 Эти примечания подготовлены диаконом Н. Шаблевским (гл. 1, частично) и иером. Феодором (Юлаевым). При их составлении, помимо указанных критических изданий, а также словарей древнегреческого (A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961 (далее — PGL); A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell and R. Scott; rev. and augment. by H. S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with the coop. of many scholars; with a rev. suppl. Oxford, 1996 (далее — LSI); A Greek-English Lexicon of the Septuagint: in 2 pts. / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 1992–1996 (далее — LEH); *Muraoka T.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.), 2009 (далее — MLS)) и древнееврейского языков (*Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix, Containing the Biblical Aramaic. Oxford, 1907 (далее — BDB); The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. /

В самом переводе мы стремились отразить особенности древнегреческого языка (эллинистического койне); книги Септуагинты воспринимаются в первую очередь как культурные и лингвистические продукты эпохи эллинизма, в языковую плоть которого облёкся изначально данный на древнееврейском языке текст Писания. Поскольку «главной особенностью языка Септуагинты, которая надёжно отличает его от литературного греческого койне любой эпохи, является то, что в целом ряде случаев его грамматический строй может быть объяснён только из еврейского текста и это системный, а не спорадически возникающий признак»¹⁰¹, древнегреческий текст Септуагинты сверяется с еврейским для прояснения тёмных мест, обусловленных буквализмом древнегреческого перевода LXX, либо несколько иным, сравнительно с масоретским текстом, вариантом еврейского оригинала. Однако основная переводческая интуиция здесь заключается всё же не в реконструкции исходного звучания древнееврейского текста, а в фокусировании на том, как он бытовал в грекоязычной среде в Античности. Поэтому нередко мы оставляем «темноватое» чтение греческого текста даже там, где его может прояснить обращение к еврейскому оригиналу, особенно если такое чтение становится предметом аллегорического толкования у древних церковных экзегетов. Но при этом мы стараемся не забывать и о том, что наша задача состоит не в том, чтобы дать подстрочный перевод LXX, а в том, чтобы осуществить перевод Септуагинты на современный русский литературный язык.

ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; transl. and ed. under the superv. of M. E. J. Richardson. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1994–2000 (далее — HALOT); *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019 (далее — А. Графов)), использовались следующие комментарии: *Joÿon P.* *Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique.* Paris, 1909 (далее — П. Жуон); *Порфирий (Успенский), еп.* Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 толковников. Образец четвертый. Песнь Песней // Указ. соч. (далее — еп. Порфирий); *Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней* (далее — Дьяконов-Коган); *La Bible d'Alexandrie.* T. 19 (далее — Ж. Овер); *Treat J. C.* *Lost Keys* (далее — Дж. Трит); *Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней (далее — Я. Эйделькинд); *Свиток Песнь Песней* (далее — Свиток).

101 *Вевюрко И. С.* Септуагинта. С. 150.

Сиглы

B	Vat. gr. 1209, saec. IV
S	Brit. Lib., Add. 43725, saec. IV
A	Brit. Lib., Royal 1 D. VII, saec. V
C	Paris, BnF gr. 9, saec. V
V	Venice, BNM gr. Z. 1, saec. VIII
Auw	La Bible d'Alexandrie. T. 19: Le Cantique des cantiques / trad. du texte grec de la Septanta; inrod. et notes par J.-M. Auwers. Paris, 2019.
Hlm	Vetus Testamentum Graecum, cum variis lectionibus: in 5 t. / ed. R. Holmes et J. Parsons. T. 3. Oxonii, 1823.
MT	Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, ⁵ 1997.
Pšt	The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 2/5: Proverbs; Wisdom of Solomon; Ecclesiastes; Song of Songs. Leiden, 1979.
Rlf	Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. Rahlfs. Stuttgart, ² 2006.
Trt	<i>Treat J. C. Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek «Song of Songs» and Its Earliest Manuscript Witnesses.</i> PhD Thesis. Philadelphia (Pa.), 1996.
Vulg	Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / recens. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, ⁵ 2007.
Елиз	Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. СПб., 1900.
Острп	Библія сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., ¹ 1988.
Син	Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2012.
Юнг	Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. М., 2012.

Обозначения в аппарате

а) в примечаниях к греческому тексту

<i>add.</i>	addidit — добавлено
<i>om.</i>	omittit — пропущено
<i>praem.</i>	praemittit — добавлено перед леммой
<i>a.corr.</i>	ante correctionem — чтение до исправления в рукописи
<i>p.corr.</i>	post correctionem — чтение после исправления в рукописи
<i>trsp.</i>	transposuit — перестановка двух слов или выражений
<i>scripsi</i>	исправление явной ошибки в рукописи

б) в примечаниях к русскому переводу

+	добавлено
<	опущено

ΑΣΜΑⁱ ΑΣΜΑΤΩΝⁱⁱΑ⁻Ἰσµαⁱⁱⁱ ἄσµάτων, ὃ ἐστὶν τῷ Σαλωμών.*Ἡ νύμφη*

Φιλησάτω με ἀπὸ φίλημάτων στόματος αὐτοῦ, (1) 1

ὅτι ἀγαθοὶ µαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον,

καὶ ὁσµὴ µύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώµατα. 2

Μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου^{iv},

διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε,

β' εἴλκυσάν σε, 3

ὀπίσω σου εἰς ὁσµὴν µύρων σου δραµοῦµεν.

Ταῖς νεάνισιν ἡ νύμφη διηγεῖται τὰ περὶ τοῦ νυμφίου ἃ ἐχαρίσατο αὐτῇ·

γ' Εἰσήνεγκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταµεῖον αὐτοῦ.

Τῆς νύμφης διηγησαμένης· αἱ δὲ εἶπαν·

δ' Ἀγαλλιασώµεθα καὶ εὐφρανθῶµεν ἐν σοί,

ἀγαπήσοµεν^v µαστούς σου ὑπὲρ οἶνον.*Αἱ νεάνιδες τῷ νυμφίῳ βοῶσιν τὸ ὄνομα τῆς νύμφης· εὐθύτης ἠγάπησέν σε·*

Εὐθύτης ἠγάπησέν σε.

*Ἡ νύμφη·*ε' Μέλαινά εἰµι καὶ καλὴ, θυγατέρες Ἱερουσαλήµ^{vi}, 4ὥς σκηνώµατα Κηδάρ, ὡς δέρρεις^{vii} Σαλωμών.Μὴ βλέψητέ µε^{viii}, ὅτι ἐγὼ εἰµι µεµελανωµένη, 5

ὅτι παρέβλεψέν µε ὁ ἥλιος.

Υἱοὶ μητρὸς µου ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί,

ἔθεντό µε φυλάκισσαν ἐν ἀµπελῶσιν·

ἀµπελῶνα ἐµὸν οὐκ ἐφύλαξα^{ix}.*Πρὸς τὸν νύμφιον Χριστόν·*

Ἀπάγγελόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ µου, 6

ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν µεσηµβρίᾳ,

μήποτε γένωµαι ὡς περιβαλλοµένη ἐπ' ἀγέλαις ἐταίρων σου.

i ἄσµα] ἄσµατα **A** ii ἄσμάτων] *om.* **B** iii ἄσµα] ἄσµατα **V** iv σου] σοι **A** v ἀγαπήσοµεν] ἀγαπήσωµεν **B C** vi Ἱερουσαλήµ] Ἰσραήλ **B** vii δέρρεις] δέρρις **B A** viii µε] μοι **S** ix ἐφύλαξα] ἐφύλαξαν **A**

Песньⁱ песнейⁱⁱ

I

Песньⁱⁱⁱ песней, что есть у Соломона.

Невеста:

- Да лобзает он меня лобзаниями уст своих, (1) 1
ведь лучше вина твои груди¹,
и запах благовоний² твоих лучше всех ароматов³. 2
Разлитое⁴ миро⁵ — имя твоё^{iv},
поэтому девушки полюбили тебя.
2 Увлекли тебя⁶: 3
«За тобой побежим мы, на запах благовоний твоих!»⁷

- Невеста рассказывает девушкам о Женихе, чем он одарил её:*
3 Ввёл меня⁸ царь в горницу свою⁹.

- Это Невеста сообщила девушкам; они же сказали:*
4 Возрадуемся и возвеселимся о тебе,
возлюбим^v твои груди больше вина¹⁰.

И девушки объявляют Жениху имя Невесты: «Правота возлюбила тебя»
Правота возлюбила тебя¹¹.

Невеста:

- 5 Я черна и красива, дочери Иерусалима!^{vi} 4
Как шатры Кидара¹², как завесы^{vii} Соломона.
Не смотрите на меня, что я почернела, 5
потому что взглянуло на меня¹³ солнце:
сыновья моей матери спорили со мной¹⁴,
виноградники поставили меня стеречь,
а своего виноградника не устерегла я^{viii}.

Жениху Христу:

- Возвести мне, ты, кого полюбила душа моя, 6
где ты пасёшь, где устраиваешь загон в полдень,
чтобы не покрываться мне¹⁵ при стадах друзей твоих¹⁶.

i песнь] песни **A** ii песней < **B** iii песнь] песни **V** iv твоё] тебе **A** v возлюбим] возлюбим же **B C** vi Иерусалима] Израила **B** vii завесы] завеса **B A** viii своего виноградника не устерегла я] моего виноградника не устерегли они **A**

Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·

- ζ´ Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτὴν, ἢ καλὴ ἐν γυναιξίν, 7
 ἐξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων
 καὶⁱ ποιμαίνει τὰς ἐρίφους σου
 ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένωνⁱⁱ.
 Τῇ ἵππῳ μου ἐνⁱⁱⁱ ἄρμασιν Φαραώ 8
 ὁμοίωσά σε, ἢ πλησίον μου.

Αἱ νεανίδες πρὸς τὴν νύμφην·

- Τί ὠραιώθησαν σιαγόνες σου ὥς τρυγόνες, 9
 τράχηλός σου ὥς ὀρμίσκοι^{iv}.
 ζ´ ὁμοιώματα^v χρυσοῦ ποιήσομέν σοι 10
 μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου,
 ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ. 11

Ἡ νύμφη πρὸς ἑαυτὴν καὶ πρὸς τὸν νύμφιον·

- η´ Νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ. 12
 Ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς ἀδελφιδός μου ἐμοί,
 ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν^{vi} μου αὐλισθήσεται·
 βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοὶ 13
 ἐν ἀμπελῶσιν Ἑγγαδδί.

Β*Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·*

- θ´ Ἴδου εἰ καλὴ, ἢ πλησίον μου, ἰδοὺ εἰ καλὴ, 14
 ὀφθαλμοί σου περιστεραί.

Ἡ νύμφη πρὸς τὸν νύμφιον·

- ι´ Ἴδου εἰ καλός, ὁ ἀδελφιδός μου, καὶ γε ὠραῖος· 15
 πρὸς^{vii} κλίνη^{viii} ἡμῶν σύσκιος,
 δοκοὶ οἰκῶν^{ix} ἡμῶν κέδροι, 16
 φατνώματα^x ἡμῶν κυπάρισσοι.

ἰ καὶ] *om.* **S** ii ποιμένων] σοῦ *add.* **A** iii ἐν] ἐπ' **A** iv ὀρμίσκοι] ὀρμίσκος **A** v ὁμοιώματα]
 ὁμοίωμα *a corr.* **S** vi μαστῶν] μαθητῶν **V** vii πρὸς] *om.* **C** viii κλίνη] κλίνη **A** ix οἰκῶν] *om.*
a corr. **S** x φατνώματα] πατνώματα **S**

Жених — Невесте:

- 6 Если ты не познаешь себя¹⁷, красивейшая из женщин¹⁸, 7
то иди по следам стад
иⁱ паси твоих козлят¹⁹
у шатров пастушьих.
Кобылице моей²⁰ вⁱⁱ колесницах фараона 8
уподобил я тебя, ближняя моя.

Девушки — Невесте:

- До чего²¹ похорошели щёки твои — как горлицы²², 9
и шея твоя — как подвески!^{iii,23}
7 Украшения золотые сделаем мы тебе^{iv} 10
с серебряной резьбой²⁴,
пока царь на ложе²⁵ своём²⁶. 11

Невеста — себе и Жениху:

- 8 Мой нард разливал аромат свой.
Для меня братик мой²⁷ — мирровый пучок, 12
между грудями^v моими он заночует²⁸,
Для меня братик мой — соцветие кипрея 13
в виноградниках Энгадди²⁹.

II

Жених — Невесте:

- 9 Как³⁰ хороша ты, ближняя моя³¹, 14
как хороша ты, глаза твои — голубицы!^{a,32}

Невеста — Жениху:

- 10 Как хорош ты, братик мой, и как же³³ ты прекрасен! 15
Да и³⁴ ложе наше осенено,
Перекладыны домов^{vi} наших — кедры, 16
потолки у нас — кипарисы³⁵.

а Песн. 4, 1

i и < S ii в] при A iii подвески] подвеска A iv украшения золотые] украшение золотое
a corr. S v между грудями] между учениками V vi домов < S^{a corr.}

- Ὁ νύμφιος πρὸς ἑαυτόν·*
- ια' Ἐγὼ ἄνθος τοῦ πεδίου,
κρίνον τῶν κοιλάδων. (2) 1
- Καὶ πρὸς τὴν νύμφην·*
- Ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν,
οὕτως ἡ πλησίον μου ἀνὰ μέσον τῶν θυγατέρων. 2
- Ἡ νύμφη πρὸς τὸν νύμφιον·*
- ιβ' Ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ,
οὕτως ἀδελφιδὸς μου ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν·
ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα,
καὶ καρπὸς αὐτοῦ γλυκὺς ἐν λάρυγγί μου. 3
- Ταῖς νεανίσιν ἡ νύμφη φησὶν·*
- Εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου,
τάξατε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην. 4
- στηρίσατέ με ἐν μύροιςⁱ, 5
- στοιβάσατέ μεⁱⁱ ἐν μήλοις,
ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ.
- Πρὸς τὸν νύμφιον ἡ νύμφη·*
- Εὐώνυμος αὐτοῦ ὑπὸ τὴν κεφαλὴν μου,
καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ περιλήμψεται με. 6
- Ταῖς νεανίσιν ἡ νύμφη·*
- Ὡρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ,
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἄγροῦ,
ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗⁱⁱⁱ θελήσῃ. 7
- Ἀκήκοεν τοῦ νυμφίου ἡ νύμφη·*
- Φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου· 8
- ἰδοὺ οὗτος ἦκει πηδῶν ἐπὶ τὰ ὄρη
διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς.
Ὅμοιός ἐστιν ἀδελφιδός μου τῇ δορκάδι 9
- ἡ νεβρῶ ἐλάφων ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθήλ.

i μύροις] ἀμόραις **Rlf Trt** ii με] *om.* **A** iii οὗ] ἄν **S**

Жених — себе:

- 11 Я — цветок³⁶ полевой³⁷, (2) 1
я — лилия долины.

И Невесте:

- Как лилия среди колючек — 2
так ближняя моя среди девиц³⁸.

Невеста — Жениху:

- 12 Как яблоня среди лесных деревьев — 3
так мой братик среди юношей³⁹.
В тени его я захотела и села⁴⁰,
и его плод сладок в гортани моей.

Девушкам Невеста говорит:

- Введите меня⁴¹ в дом вина, 4
вчините⁴² на мне любовь.
Подкрепите меня благовониями^{i,43}, 5
положите меняⁱⁱ среди яблок⁴⁴, ибо ранена я любовью^a.

Жениху — Невеста:

- Его левая рука — под моей головой, 6
а правая рука его меня обнимает^b.

Девушкам — Невеста:

- Закляла я вас, дочери Иерусалима 7
силами и крепостями⁴⁵ полевыми,
что⁴⁶ вы не разбудите и не поднимете любовь, покаⁱⁱⁱ она не захочет^{c,47}.

Невеста услышала Жениха:

- Голос братика моего! 8
Вот пришёл он, скача по горам,
перепрыгивая через холмы.
Мой братик подобен серне или юному оленю^d на горах Вефиля⁴⁸. 9

а Песн. 5, 8 б Песн. 8, 3 с Песн. 3, 5; 5, 8; 8, 4 d Песн. 2, 17; 8, 14

i благовониями] сладкой выпечкой *Rlf Trt* ii меня < **A** iii пока] если **S**

Ἡ νύμφη πρὸς τὰς νεάνιδας σημαίνουσα αὐταῖς τὸν νύμφιον·
 Ἴδου οὗτος ἔστηκενⁱ ὀπίσω τοῦ τοίχου ἡμῶν
 παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων
 ἐκκύπτων διὰ τῶν δικτύων.
 Ἀποκρίνεται ἀδελφιδός μου καὶ λέγει μοιⁱⁱ 10
 Ἀνάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστερά μου,
 ὅτι ἰδούⁱⁱⁱ ὁ χειμὼν παρῆλθεν, 11
 ὁ ὑετὸς ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἐαυτῷ,
 τὰ ἄνθη ὥφθη ἐν τῇ γῇ, 12
 καὶ ῥὸς τῆς τομῆς ἔφθακεν,
 φωνὴ τοῦ τρυγόνος^{iv} ἠκούσθη ἐν τῇ γῇ ἡμῶν,
 ἡ συκὴ ἐξήνεγκεν ὀλύνθους αὐτῆς, 13
 αἱ ἄμπελοι κυπρίζουσιν, ἔδωκαν ὁσμήν.
 Ἀνάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστερά μου,
 καὶ ἐλθέ σύ, περιστερά μου ἐν σκέπῃ τῆς πέτρας 14
 ἐχόμενα τοῦ προτειχίσματος,
 δεῖξόν μοι τὴν ὄψιν σου
 καὶ ἀκούτισόν με τὴν φωνήν σου,
 ὅτι ἡ φωνὴ σου ἠδεῖα, καὶ ἡ ὄψις σου ὡραία.

Τοῖς νεανίαις ὁ νύμφιος τάδε·
 Πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας 15
 μικροὺς ἀφανίζοντας ἄμπελῶνας,
 καὶ^v αἱ ἄμπελοι ἡμῶν κυπρίζουσιν^{vi}.

Ἡ νύμφη τάδε·
 Ἀδελφιδός μου ἐμοί, καὶ γὰρ αὐτῷ, 16
 ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις,
 ἕως οὗ διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα καὶ κινηθῶσιν αἱ σκιαί. 17
 Ἀπόστρεψον ὁμοιώθητι σύ, ἀδελφιδέ μου^{vii},
 τῷ δόρκωνι ἢ νεβρῷ ἐλάφῳ
 ἐπὶ ὄρη κοιλωμάτων.
 Ἐπὶ κοίτην μου ἐν νυξίν (3) 1
 ἐζήτησα ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου.
 Ἐζήτησα αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν,
 ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου.
 Ἀναστήσομαι δὴ καὶ^{viii} κυκλώσω ἐν τῇ πόλει 2

i ἔστηκεν] *om.* **B S** ii μοι] *om.* **S** iii ἰδού] *om.* **S** iv τοῦ τρυγόνος] τῆς τρυγόνος **S C** v καὶ]
om. **S** vi κυπρίζουσιν] κυπρίζουσαι **B** vii μου] *om.* **B** viii καὶ] *om.* **A**

Невеста — девушкам, указывая им на Жениха:

Вот сталⁱ он за нашей стеной,
 всматриваясь в окошки, заглядывая сквозь решётки.
 Говорит братик мой мнеⁱⁱ в ответ⁴⁹: 10
 «Встань, приди⁵⁰, ближняя моя, прекрасная моя, голубка моя!⁵¹
 Ибо вотⁱⁱⁱ зима миновала,
 дождь⁵² кончился, ушёл себе, 11
 цветы появились на земле, 12
 время обрезывания⁵³ наступило,
 голос горлика^{iv} в земле нашей слышен,
 смоковница принесла ранние ягоды свои, 13
 виноградные лозы цветут⁵⁴, издали благоухание.
 Встань, приди⁵⁵, ближняя моя, прекрасная моя, голубка моя⁵⁶.
 И приходи ты⁵⁷, голубка моя, в укрытие скалы⁵⁸, 14
 близ передней стены⁵⁹.
 Покажи мне лицо твоё,
 дай мне услышать твой голос,
 ибо голос твой сладок и лицо твоё прекрасно!»

Юношам Жених говорит так:

Поймайте нам лис 15
 малых⁶⁰, портящих виноградники,
 а^v наши виноградники цветут.

Невеста говорит так:

Братик мой — у меня, а я — у него, 16
 он пасёт среди лилий,
 пока не повеет день⁶¹ и не двинутся⁶² тени^{a, 63}. 17
 Возвратись, стань подобен⁶⁴, братик мой^{vi},
 самцу серны или юному оленю^b
 на горах ущелий!^{c, 65}.
 На ложе моём ночами (3) 1
 искала я того, кого полюбила душа моя.
 Искала его, но не нашла его,
 звала его, но он не ответил мне^{d, 66}.
 Встану-ка я и^{vii} обойду город⁶⁷ 2

а Песн. 4, 6 b Песн. 2, 9; 8, 14 c Песн. 8, 14 d Песн. 5, 6

i стал < **BS** ii мне < **S** iii вот < **S** iv горлика] горлицы **SC** v а < **S** vi мой < **B** vii и < **A**

ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ ἐν ταῖς πλατείαις
καὶ ζητήσω ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου.
Ἐξήτησα αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόνⁱ.
Εὗροσάν με οἱ τηροῦντες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει. 3

Ἡ νόμφη τοῖς φύλαξιν εἶπεν·

Μὴ ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἶδετε;
Ὡς μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ' αὐτῶν, 4
ἕως οὗ εὔρον ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου·

Εὐροῦσα τὸν νόμφιον εἶπεν·

ἐκράτησαⁱⁱ αὐτόν καὶ οὐκ ἀφήσωⁱⁱⁱ αὐτόν,
ἕως οὗ εἰσήγαγον αὐτόν εἰς οἶκον μητρός μου
καὶ εἰς ταμεῖον τῆς συλλαβούσης με.

Τὰς νεάνιδας ὀρκίζει ἡ νόμφη τοῦτο δεύτερον·

Ὁρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἰερουσαλήμ, 5
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,
ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως ἂν θελήσῃ.

Γ'

Ὁ νόμφιος πρὸς τὴν νόμφιν·

ις' Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα ἀπὸ τῆς ἐρήμου 6
ὥς στελέχη καπνοῦ τεθυμιαμένη
σμύρναν καὶ λίβανον ἀπὸ πάντων κονιορτῶν μυρεψοῦ^{iv};
Ἰδοὺ ἡ κλίνη τοῦ Σαλωμών, 7
ἐξήκοντα δυνατοὶ κύκλω αὐτῆς
ἀπὸ δυνατῶν Ἰσραὴλ,
πάντες κατέχοντες ῥομφαίαν 8
δεδιδραγμένοι πόλεμον,
ἀνὴρ ῥομφαία αὐτοῦ ἐπὶ μηρὸν αὐτοῦ
ἀπὸ θάμβους ἐν νυξίν.
Φορεῖον ἐποίησεν ἑαυτῷ ὁ βασιλεὺς Σαλωμών 9
ἀπὸ ξύλων^v τοῦ Λιβάνου,

i αὐτόν] ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου *add. A C V* ii ἐκράτησα] εὐροῦσα αὐτόν *praem. S*

iii ἀφήσω] ἀφήκα **B S V Hlm Trt** iv μυρεψοῦ] μυρεψμικοῦ **S** v ξύλων] ξύλου **S**

на рынках⁶⁸ и на площадях
и поищу того, кого возлюбила душа моя.
Искала его, но не нашла егоⁱ.
Нашли меня сторожа, обходящие город:^a

3

Стражникам Невеста сказала:

«Того, кого полюбила душа моя, не видали ли вы?»
Едва отошла я от них, как нашла того, кого полюбила душа моя.

4

Найдя Жениха, она сказала:

Я схватила егоⁱⁱ и не отпущу⁶⁹ его,
пока не введуⁱⁱⁱ его в дом матери моей
и в горницу зачавшей меня^b.

Невеста так закликает девушек во второй раз:

Закляла я вас, дочери Иерусалима,
силами и крепостями полевыми,
что вы не разбудите и не поднимете любовь, пока она не захочет^c.

5

III

Жених — Невесте:

16 Кто она, восходящая^d из пустыни,
как столб⁷⁰ дыма, курящаяся⁷¹
смирной и ладаном из всех порошков⁷² мироварника?^{iv,73}
Вот ложе Соломона:
шестьдесят сильных вокруг него
из сильных Израиля.
Все они держат⁷⁴ меч,
обучены к войне,
у каждого меч его на бедре его⁷⁵
из-за страха ночного⁷⁶.
Паланкин⁷⁷ изготовил себе царь Соломон
из деревьев ливанских^v.

6

7

8

9

a Песн. 5, 7 b Песн. 8, 2 c Песн. 2, 7; 5, 8; 8, 4 d Песн. 8, 5

i + звала его, но он не ответил мне **A C V** ii я схватила] найдя его, я схватила его **S** iii отпущу—веду] отпустила его, пока не ввела **B S V Hlm Trt** iv мироварника] благовонного **S** v деревьев ливанских] дерева ливанского **S**

	στύλους αὐτοῦ ἐποίησεν ἀργύριον καὶ ἀνάκλιτον αὐτοῦ χρύσειονⁱ, ἐπίβασις αὐτοῦ πορφυρᾷ, ἐντὸς αὐτοῦ λιθόστρωτον, ἀγάπην ἀπὸ θυγατέρων Ἱερουσαλήμ. Ἐξέλθατεⁱⁱ καὶ ἴδετεⁱⁱⁱ ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμών^{iv} ἐν τῷ στεφάνῳ ᾧ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ. Ἰδοὺ εἰ καλὴ, ἡ πλησίόν μου, ἴδοὺ εἰ καλὴ. ὀφθαλμοί σου περιστεραὶ ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου. τρίχωμά σου ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀπεκαλύφθησαν ἀπὸ^v τοῦ Γαλααδ. Ὀδόντες σου ὡς ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων, αἱ ἀνέβησαν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ, αἱ πᾶσαι διδυμεύουσαι, καὶ ἀτεκνοῦσα οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς. ὡς σπαρτίον τὸ κόκκινον χεῖλῃ σου, καὶ ἡ λαλιά σου ὡραία. ὡς λέπυρον τῆς ρόας μῆλόν σου ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου. ὡς πύργος Δαυὶδ τράχηλός σου ὁ ᾠκοδομημένος εἰς^{vi} Θαλπιώθ^{vii}. χίλιοι θυρεοὶ κρέμανται ἐπ' αὐτόν, πᾶσαι βολίδες τῶν δυνατῶν. Δύο μαστοὶ σου ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος οἱ νεμόμενοι ἐν κρίνοισι, ἕως οὗ^{viii} διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα καὶ κινηθῶσιν αἱ σκιαί. Πορεύσομαι ἐμαντῷ πρὸς τὸ ὄρος τῆς σμύρνης καὶ πρὸς τὸν βουνὸν τοῦ λιβάνου^{ix}. Ὅλη καλὴ εἶ, ἡ πλησίόν μου, καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί. Δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου, νύμφη, δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου.	10 11 (4) 1 2 3 4 5 6 7 8

i χρύσειον] χρύσιον **S** ii ἐξέλθατε] θυγατέρες Σιών *praem. Hlm* iii ἴδετε] θυγατέρες Σιών *add. A*
iv Σαλωμών] θυγατέρες Σιών *add. S^{p.corr.} V* v ἀπὸ] ἐκ **S** vi εἰς] ἐν **S** vii θαλπιώθ] θαλπιώθ **A**
viii οὗ] *om. A* ix λιβάνου] Λιβάνου **Rlf**

	Столпы его сделал серебром,	10
	а спинку его — золотую ⁱ ,	
	ступени ⁷⁸ его — пурпуровыми,	
	внутри его — мозаичное покрытие ⁷⁹ ,	
	любовь дочерей Иерусалима ⁸⁰ .	
	Выходите ⁱⁱ и посмотрите ^{iii,81}	11
	на царя Соломона ^{iv}	
	в венце, которым венчала его мать его	
	в день свадьбы его,	
	в день радости сердца его.	
17	Как ты хороша, ближняя моя, как ты хороша,	(4) 1
	глаза твои — голубицы ^a ,	
	помимо молчания твоего ^{b,82} ,	
	твои волосы — как стада коз,	
	что показались ⁸³ с Галаада ^{c,84} .	
	Твои зубы — как стада остриженных овец,	2
	что поднялись из купальни,	
	все они носят двойню	
	и бесплодной нет среди них ^d .	
	Как багряная нить губы твои,	3
	и речь твоя прекрасна,	
	как корка граната щека твоя ^e ,	
	помимо молчания твоего ^f .	
	Как башня Давида шея твоя,	4
	возведённая в Фалпиофе ⁸⁵ ,	
	тысяча щитов висит на ней,	
	все копыта сильных.	
	Две груди твои — как два близнеца-олёнёнка серны ^g ,	5
	пасущиеся среди лилий ⁸⁶ ,	
	пока не повеет день и не двинутся тени ^{h,87} .	6
	Пойду я себе к горе смиренны	
	и к холму ладана ⁸⁸ .	
	Вся ты, ближняя моя, прекрасна, и нет в тебе изъяна.	7
	Гряди ⁸⁹ с Ливана, невеста, гряди с Ливана!	8

a Песн. 1, 14 b Песн. 4, 3; 6, 7 c Песн. 6, 5 d Песн. 6, 6 e Песн. 6, 7 f Песн. 4, 1; 6, 7
g Песн. 7, 4 h Песн. 2, 17

i золотую] золотом **S** ii выходите] дочери Сиона, выходите **Hlm** iii + дочери Сиона **A** iv + дочери Сиона **S^{p.corr.} V**

- ἐλεύση καὶ διελεύση ἀπὸ Ἀρχῆς πίστεως,
ἀπὸ κεφαλῆς Σανίρⁱ καὶ Ἑρμώνⁱⁱ,
ἀπὸ μανδρῶν λεόντων, ἀπὸ ὀρέων παρδάλων.
Ἑκαρδίωσας ἡμᾶς, ἀδελφή μου νύμφη, 9
ἐκαρδίωσας ἡμᾶς ἐνὶ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου,
ἐν μιᾷⁱⁱⁱ ἐνθέματι τραχήλων^{iv} σου.
Τί ἐκαλλιώθησαν μαστοὶ σου, ἀδελφή μου νύμφη, 10
τί^v ἐκαλλιώθησαν μαστοὶ σου^{vi} ἀπὸ οἴνου,
καὶ ὁσμὴ ἱματίων^{vii} σου ὑπὲρ πάντα τὰ^{viii} ἀρώματα.
Κηρίον ἀποστάζουσιν χεῖλι σου, νύμφη, 11
μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου,
καὶ ὁσμὴ ἱματίων σου ὡς ὁσμὴ Λιβάνου^{ix}.
Κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη, 12
κῆπος κεκλεισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη.
Ἀποστολαί σου παράδεισος^x μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων,
κύπροι μετὰ νάρδων, 13
νάρδος καὶ κρόκος, 14
κάλαμος καὶ κιννάμωμον
μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου,
σμύρνα^{xi} αλώθ^{xii} μετὰ πάντων πρώτων^{xiii} μύρων,
πηγὴ κήπων, φρέαρ ὕδατος ζῶντος 15
καὶ ροιζούντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου.
ιθ' Ἐξεγέρθητι, βορρά, καὶ ἔρχου, νότε, 16
διάπνευσον^{xiv} κῆπὸν μου, καὶ ῥευσάτωσαν ἀρώματά μου.

Ἡ νύμφη αἰτεῖται τὸν πατέρα ἵνα καταβῇ ὁ νύμφιος αὐτοῦ·
Καταβήτω ἀδελφιδὸς μου εἰς κῆπον αὐτοῦ
καὶ φαγέτω καρπὸν ἀκροδρύων αὐτοῦ^{xv}.

- Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·*
ιθ' Εἰσῆλθον εἰς κῆπὸν μου^{xvi}, ἀδελφή μου νύμφη, (5) 1
ἐτρύγησα σμύρναν^{xvii} μου μετὰ ἀρωμάτων μου,
ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου,
ἔπιον οἶνον μου μετὰ γάλακτός μου.

i Σανίρ] Σανεῖρ **S** ii Ἑρμών] Ἀερμών **S A** iii μιᾷ] ἐνὶ **S^{p.corr.} V** iv τραχήλων] τραχήλου **S A**
v τί] ὅτι **S** vi ἀδελφή μου–μαστοὶ σου] *om. a.corr. B* vii ἱματίων] μύρων **S** viii τὰ] *om. B*
ix Λιβάνου] λιβάνου **Hlm** x παράδεισος] ῥοῶν *add. S^{p.corr.} A^{p.corr.} V Hlm Rlf* xi σμύρνα] καὶ *add. S*
xii αλώθ] ἁλόη **S** xiii πρώτων] τῶν **A** xiv διάπνευσον] καὶ *praem. S* xv αὐτοῦ] μου **A** xvi μου]
om. B S xvii σμύρναν] σταφυλὴν **S**

- Приди и перейди от Начала веры⁹⁰,
с вершины Сенира и Ермона⁹¹,
от логовищ львов, с гор леопардов!
Восхитила ты нас⁹², сестра моя, невеста, 9
восхитила ты нас одним из глаз своих⁹³,
одним украшением шеи твоей!⁹⁴
До чего похорошели груди твои⁹⁵, сестра моя, невеста! 10
До чегоⁱ похорошелиⁱⁱ груди твои, лучше вина⁹⁶,
и благоухание одежд твоихⁱⁱⁱ,⁹⁷ лучше всех ароматов!
Сотовый мёд⁹⁸ источают уста твои, невеста, 11
мёд и молоко — под твоим языком,
и благоухание одежд твоих⁹⁹ — как благоухание Ливана¹⁰⁰.
Запертый сад — сестра моя, невеста, 12
запертый сад, запечатанный источник.
Послания твои¹⁰¹ — рай^{iv},¹⁰² с плодами фруктов¹⁰³, 13
кипрей с нардом,
Нард и шафран¹⁰⁴, 14
тростник¹⁰⁵ и корица
со всеми деревьями Ливана¹⁰⁶,
смирна, алой^v,¹⁰⁷ со всеми наилучшими¹⁰⁸ благовониями.
Садовый источник — родник живой воды, 15
текущей с Ливана.
18 Поднимись, ветер северный, и приди, ветер южный, 16
обвей мой сад и да струятся мои ароматы!

Невеста просит Отца, чтобы сошёл его Жених:

Пусть сойдёт мой братик в свой сад
и поест его^{vi} фруктов!

Жених — Невесте:

- 19 Вошёл я в сад мой^{vii}, сестра моя, невеста, (5) 1
сорвал смирны моей^{viii} с ароматами моими,
поел хлеба моего¹⁰⁹ с мёдом моим,
выпил вина моего с молоком моим.

i как] ведь **S** ii груди твои <...> похорошели < **B**^{a.corr.} iii одежд твоих] благовоний твоих **S**
iv + гранатовый **S**^{p.corr.} **A**^{p.corr.} **V Hlm Rlf** v алоэ] и алоэ **S** vi его] моих **A** vii мой < **B S** viii смир-
ны моей] виноградную гроздь мою **S**

Τοῖς πλησίον ὁ νόμφιος·

Φάγετε, πλησίοιⁱ, καὶ πῖετε καὶ μεθύσθητε, ἀδελφοί.

κ' Ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ.

2

Ἡ νόμφη αἰσθεταιⁱⁱ τὸν νόμφιον κρούοντα ἐπὶ τὴν θύραν·

Φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν·

Ἡ νόμφη τάδε· ὁ νόμφιος·

κα' Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου,
περιστερά μου, τελεία μου,
ὅτι ἡ κεφαλὴ μου ἐπλήσθη δρόσου
καὶ οἱ βόστρυχοί μου ψεκάδων νυκτός.

Ἡ νόμφη τάδε·

κβ' Ἐξεδυσάμην τὸν χιτῶνά μου, πῶς ἐνδύσωμαι αὐτόν;

3

Ἐνιψάμην τοὺς πόδας μου, πῶς μολυνῶ αὐτούς;

Ἀδελφιδός μου ἀπέστειλεν χεῖρα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀπῆς,
καὶ ἡ κοιλία μου ἐθροήθη ἐπ' αὐτόν.

4

Ἀνέστην ἐγὼ ἀνοίξαι τῷ ἀδελφιδῷ μου,

5

χεῖρές μου ἔσταξαν σμύρναν,

δάκτυλοί μου σμύρναν πλήρη.

Ἐπὶ χεῖρας τοῦ κλείθρου | ἤνοιξα ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου,

6

ἀδελφιδός μου παρῆλθενⁱⁱⁱ.

Ψυχὴ μου ἐξῆλθεν ἐν λόγῳ αὐτοῦ,

ἐζήτησα αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν,

ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν^{iv} μου.

Εὔροσάν με οἱ φύλακες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει,

7

ἐπάταζάν με, ἐτραυμάτισάν με,

ἦραν τὸ θέριστρόν μου^v ἀπ' ἐμοῦ φύλακες τῶν τειχέων.

Ὁρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ,

8

ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,

ἐὰν εὔρητε τὸν ἀδελφιδόν^{vi} μου, τί ἀπαγγείλητε^{vii} αὐτῷ;

Ὅτι τετρωμένη ἀγάπης εἰμι ἐγώ.

i πλησίοι] οἱ πλησίον **A**, οἱ πλησίον μου **S^{p.corr.} V** ii αἰσθεται] *scripsi*, ἔσθετε **S** iii παρῆλθεν] ἀπῆλθεν **S** iv οὐχ ὑπήκουσέν] οὐκ ἐπήκουσεν **A** v μου] *om.* **S** vi ἀδελφιδόν] ἀδελφόν **S** vii τί ἀπαγγείλητε] ἀπαγγείλατε **S**

Ближним — Жених:

- Ешьте, ближние¹¹⁰, и пейте, и напивайтесь, братья!
 20 Я сплю, а сердце моё бодрствует. 2

Невеста слышит Жениха, стучащего в дверь:

Голос братика моего! Он стучится в дверь¹¹¹.

Так говорит Невеста. Жених:

- 21 Отвори мне, сестра моя, ближняя моя,
 голубка моя, совершенная моя!^{a, 112}
 Ибо голова моя наполнилась росой
 и кудри мои — ночными каплями.

Невеста говорит так:

- 22 Сняла я хитон¹¹³ мой — как надену его? 3
 Омыла я ноги мои — как испачкаю¹¹⁴ их?
 Братик мой протянул руку свою сквозь щель, 4
 и утроба моя затрепетала¹¹⁵ из-за него¹¹⁶.
 Встала я открыть братику моему, 5
 руки мои источали смирену,
 пальцы мои — чистую смирену^{b, 117}.
 За ручки засова (взявшись), | отворила я братику моему¹¹⁸, 6
 а братик мой прошёл мимо^{i, 119}.
 Душа моя вышла¹²⁰ по слову его¹²¹,
 искала я его, но не нашла его^c,
 звала его, но он не ответилⁱⁱ мне^{d, 122}.
 Нашли меня стражники¹²³, обходящие город^e, 7
 избili меня, изранили меня¹²⁴,
 сняли с меня покрывало¹²⁵ моёⁱⁱⁱ стражники стен.
 Закляла я вас, дочери Иерусалима, 8
 силами и крепостями полевыми:^{f, 126}
 если найдёте братика^{iv} моего, что возвестите ему?
 Ибо я ранена любовью^g.

a Песн. 6, 9 b Песн. 5, 13 c Песн. 3, 1–2 d Песн. 3, 1 e Песн. 3, 3 f Песн. 2, 7; 3, 5; 8, 4
 g Песн. 2, 5

i прошёл мимо] ушёл **S** ii не ответил] не внял **A** iii моё < **S** iv братика] брата **S**

- Αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ φύλακες σὺνⁱ
τῶν τυχαίωνⁱⁱ πυνθάνονται τῆς νύμφης·*
- κγ'** Τί ἀδελφιδός σουⁱⁱⁱ ἀπὸ ἀδελφιδοῦ^{iv}, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν,
τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδοῦ, ὅτι οὕτως ὥρκισας ἡμᾶς; 9
- Ἡ νύμφη σημαίνει^v τὸν ἀδελφιδὸν ὁποῖος ἐστίν·*
- κδ'** Ἀδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρὸς, 10
ἐκλελοχισμένος ἀπὸ^{vi} μυριάδων·
κεφαλὴ αὐτοῦ χρυσίον καὶ φάζ^{vii}, 11
βόστρυχοι αὐτοῦ ἐλάται, μέλανες ὡς κόραξ,
ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς περιστεραὶ ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων 12
λελουσμένοι ἐν γάλακτι
καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων^{viii},
σιαγόνες αὐτοῦ ὡς φιάλα τοῦ ἀρώματος φύουσαι μυρεψικά, 13
χεῖλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη,
χεῖρες αὐτοῦ τορευταὶ χρυσαῖ πεπληρωμένοι θαρσίς, 14
κοιλία αὐτοῦ πυξίον ἐλεφάντινον ἐπὶ λίθου σαπφείρου,
κνήμαι αὐτοῦ στῦλοι μαρμάρινοι 15
τεθεμελιωμένοι ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς,
εἶδος αὐτοῦ ὡς Λίβανος, ἐκλεκτὸς ὡς κέδροι,
φάρυγξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὅλος ἐπιθυμία· 16
οὗτος ἀδελφιδός μου,
καὶ οὗτος πλησίον μου, θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ.
- Πυνθάνονται τῆς νύμφης αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ
ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδὸς αὐτῆς·*
- κε'** Ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδός σου, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν; (6) 1
Ποῦ ἀπέβλεψεν ὁ ἀδελφιδός σου;
Καὶ ζητήσομεν αὐτὸν μετὰ σοῦ.
- Ἡ δε νύμφη ἀποκρίνεται·*
- κς'** Ἀδελφιδός^{ix} μου κατέβη εἰς κήπον αὐτοῦ^x 2
εἰς φιάλας τοῦ ἀρώματος
ποιμαίνειν ἐν κήποις καὶ συλλέγειν κρίνα.
Ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, καὶ ἀδελφιδός^{xi} μου ἔμοι 3
ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις.

i σὺν] *scripsi*, πυν **S** ii τυχαίων] *scripsi*, τιχεων **S** iii σου] μου **S** iv ἀδελφιδοῦ] μου *add. S*
v σημαίνει] σημεινι **S** vi ἀπὸ] ἐκ **S** vii καὶ φάζ] *Κεφάζ S, Καιφάζ p. corr. V* viii ὑδάτων] *om. B*
ix ἀδελφιδός] ἀδελφός **B** x αὐτοῦ] μου **A** xi ἀδελφιδός] ὁ ἀδελφιδός **SA**

*Дочери Иерусалима и стражники вместе со встречными
расспрашивают Невесту:*

- 23 Чем братик твойⁱ лучше другого^{ii,127}, прекраснейшая из женщин? 9
Чем братик твой лучше другого, что ты так закляла нас?

Невеста указывает на Жениха, каков он:

- 24 Братик мой белый¹²⁸ и огненно-красный¹²⁹, 10
выделяется¹³⁰ из мириад.
Голова его — золото и фаз^{iii,131}, 11
кудри его — верхушки пальм¹³², чёрные как ворон.
Глаза его — как голубки у разлива вод¹³³, 12
вымытые в молоке,
сидящие у разлива вод^{iv,134}.
Щёки его — как цветники ароматные¹³⁵, растящие¹³⁶ благовония, 13
губы его — лилии, источающие чистую смирну^{a,137}.
Руки его — чеканные¹³⁸ золотые, наполнены фарсисом¹³⁹, 14
живот его — дощечка слоновой кости на камне сапфировом¹⁴⁰.
Голени его — мраморные столпы¹⁴¹, 15
утверждённые на золотых основаниях¹⁴².
Облик его — как Ливан, отборный, как кедры.
Гортань его — сладости, и весь он — желание. 16
Таков братик мой,
и таков ближний мой, дочери Иерусалима.

*Дочери Иерусалима расспрашивают Невесту,
куда отошёл её братик:*

- 25 Куда ушёл братик твой, прекраснейшая из женщин? (6) 1
Куда обратился братик твой?
И мы поищем его с тобой!

Невеста же отвечает:

- 26 Братик^v мой спустился в сад свой^{vi}, 2
к цветникам ароматным¹⁴³,
пасти в садах и собрать лилий.
Я — для братика моего, а братик мой — для меня, 3
он пасёт среди лилий^{b,144}.

а Песн. 5, 5 б Песн. 2, 16

i твой] мой **S** ii лучше другого] лучше братика моего **S** iii золото и фаз] золото кефаз **S**
Vp.corr. iv вод < **B** v братик] брат **B** vi свой] мой **A**

Δ

Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·

- κζ'** Καλὴ εἶⁱ, ἡ πλησίον μου, ὡς εὐδοκία, 4
 ὠραία ὡς Ἱερουσαλήμ,
 θάμβος ὡς τεταγμένοι.
- Ἀπόστρεψον ὀφθαλμούς σου ἀπεναντίον μουⁱⁱ, 5
 ὅτι αὐτοὶ ἀνεπτέρωσάν με.
 Τρίχωμά σου ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν,
 αἱ ἀνεφάνησανⁱⁱⁱ ἀπὸ τοῦ Γαλαάδ.
 Ὀδόντες σου ὡς ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων, 6
 αἱ ἀνέβησαν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ,
 αἱ πᾶσαι διδυμεύουσαι,
 καὶ ἀτεκνοῦσα οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς.
 Ὡς σπαρτίον τὸ κόκκινον χεῖλῃ σου, 7
 καὶ ἡ λαλιά σου ὠραία.
 Ὡς λέπυρον τῆς ρόας μῆλόν σου
 ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου.
 Ἐξήκοντά εἰσιν βασιλίσσαι, καὶ ὀγδοήκοντα παλλακαί, 8
 καὶ νεάνιδες ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός.
 Μία ἐστὶν περιστέρα μου, τελεία μου, 9
 μία ἐστὶν τῇ μητρὶ αὐτῆς,
 ἐκλεκτὴ ἐστὶν^{iv} τῇ τεκούσῃ αὐτῆς.
 Εἶδον αὐτὴν θυγατέρες καὶ μακαριοῦσιν αὐτήν,
 βασιλίσσαι καὶ^v παλλακαὶ καὶ^{vi} αἰνέσουσιν αὐτήν.
- Θυγατέρες καὶ βασιλίσσαι εἶδον τὴν νύμφην καὶ ἐμακάρισαν αὐτήν·*
- Τίς αὕτη ἡ ἐκκύπτουσα ὡσεὶ ὄρθρος, 10
 καλὴ ὡς σελήνη, ἐκλεκτὴ ὡς ὁ^{vii} ἥλιος,
 θάμβος ὡς τεταγμένοι^{viii},
- Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·*
- Εἰς κῆπον καρύας κατέβην ἰδεῖν ἐν γενήμασιν^{ix} τοῦ χειμάρρου, 11
κη' ἰδεῖν εἰ ἦνθησεν ἡ ἄμπελος,
 ἐξήνθησαν^x αἱ ρόαι.

i εἶ] *om.* **S** ii ὀφθαλμούς σου | ἀπεναντίον μου] *trsp.* **S** iii ἀνεφάνησαν] ἀνέβησαν **S** iv ἐστὶν] *om.* **S** v καὶ] γε *add.* **B S** vi καὶ] *om.* **S** vii ὁ] *om.* **S** viii τεταγμένοι] τεταγμένη **B** ix γενή-
 μασιν] γενήματι **S A** x ἐξήνθησαν] εἰ ἦνθησαν **A**

IV

Жених — Невесте:

- 27 Хороша тыⁱ, ближняя моя, как благоволение¹⁴⁵, 4
прекрасна как Иерусалим,
грозна¹⁴⁶ как ополчения¹⁴⁷.
Отверни глаза твои прочь от меня¹⁴⁸, 5
потому что они взволновали меня¹⁴⁹,
твои волосы — как стада коз, что явилисьⁱⁱ с Галаада^a.
Твои зубы — как стада остриженных овец, 6
что поднялись из купальни,
все они носят двойню
и бесплодной нет среди них^b,
Как багряная нить губы твои, 7
и речь твоя прекрасна¹⁵⁰,
как корка граната щека твоя^c,
помимо молчания твоего^d.
Есть шестьдесят цариц, и восемьдесят наложниц, 8
и девушки, которым нет числа.
Одна — голубка моя, совершенная моя^e, 9
единственная она у матери своей,
несравненная¹⁵¹ онаⁱⁱⁱ у родившей её.
Увидели её дочери — и признали её блаженной,
царицы и наложницы — и^{iv} восхвалили её:

Дочери и царицы увидели Невесту и прославили её:

- Кто она, выглядывающая как заря, 10
красивая как луна, несравненная¹⁵² как солнце,
грозная как ополчения?^{f,v}

Жених — Невесте:

- Я спустился в ореховый сад посмотреть на поросли^{vi} лошины¹⁵³, 11
28 увидеть, зацвёл ли виноград,
расцвели^{vii} ли гранаты?

a Песн. 4, 1 b Песн. 4, 2 c Песн. 4, 3 d Песн. 4, 1.3 e Песн. 5, 2 f Песн. 6, 4

i ты < S ii явились] поднялись S iii она < S iv и < S v ополчения] ополчение B vi по-
росли] поросль SA vii расцвели] зацвели A

Ἡ νύμφη τάδε πρὸς τὸν νύμφην·

Ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστοὺς μου σοί. 12
Οὐκ ἔγνω ἡ ψυχὴ μου· ἔθετό με ἄρματα Ἀμιναδάβ.

Ὁ νύμφιος πρὸς τὴν νύμφην·

κθ' Ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, ἡ Σουλαμίτιςⁱ, (7) 1
ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, καὶ ὀνόμεθα ἐν σοί.

Ταῖς βασίλισσαις καὶ ταῖς θυγατέρες ὁ νύμφιος τάδε·

λ' Τίⁱⁱ ὤψεσθε ἐν τῇ Σουλαμίτιδιⁱⁱⁱ;
λα' Ἡ ἐρχομένη ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν.
Τί^{iv} ὠραιώθησαν διαβήματά σου ἐν ὑποδήμασιν, 2
θύγατερ Ναδάβ^v.
Ῥυθμοὶ μηρῶν σου ὅμοιοι ὀρμίσκοις
ἔργον^{vi} χειρῶν^{vii} τεχνίτου·
ὀμφαλός σου κρατὴρ τορευτός 3
μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα^{viii}.
κοιλία σου θιμωνιά σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις·
δύο μαστοὶ σου ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος· 4
τράχηλός σου ὡς πύργος ἐλεφάντινος· 5
ὀφθαλμοὶ σου ὡς λίμναι ἐν Ἑσεβῶν
ἐν πύλαις Θυγατρὸς πολλῶν·
μυκτὴρ σου ὡς πύργος τοῦ Λιβάνου
σκοπεύων πρόσωπον Δαμασκοῦ·
κεφαλὴ σου ἐπὶ σὲ ὡς Κάρμηλος, 6
καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα,
βασίλειος δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς.
Τί ὠραιώθης καὶ τί ἠδύνθης 7
ἀγάπη ἐν τρυφαῖς σου· τοῦτο μέγεθός σου. 8
Ὁμοιώθης^{ix} τῷ φοίνικι
καὶ οἱ μαστοὶ σου τοῖς βότρυσιν.
λβ' Εἶπα· Ἀναβήσομαι ἐπὶ^x τῷ φοίνικι, 9
κρατήσω^{xi} τῶν ὕψεων αὐτοῦ,
λγ' καὶ^{xii} ἔσονται διὰ μαστοὶ σου ὡς βότρυες τῆς ἀμπέλου,

i Σουλαμίτις] Σουμανεϊτις **B** ii τί] *om.* **BS** iii Σουλαμίτιδι] Σουμανεϊτιδι **B** iv τί] *om.* **S** v Να-
δάβ] Ἀμιναδάβ **A** vi ἔργον] ἔργων **S**, ἔργω **A Rlf**, χειρῶν *add.* **A V Rlf** vii χειρῶν] *om.* **B S Trt**
viii κρᾶμα] κράματος **S A** ix ὁμοιώθης] ὁμοιώθητι **S**, ὁμοιώθη **A** x ἐπὶ] ἐν **A Rlf Trt** xi κρα-
τήσω] καὶ *praem.* **S** xii καὶ] *om.* **S**

Невеста так говорит Жениху:

Там дам я груди мои тебе^{a, 154}. 12
 Не узнала душа моя, он сделал¹⁵⁵ меня колесницами Аминадава¹⁵⁶.

Жених — Невесте:

29 Вернись¹⁵⁷, вернись, Суламита^{i, 158}, (7) 1
 вернись, вернись, и мы взглянем на тебя!

Царицам и дочерям Жених говорит так:

30 Что смотреть вамⁱⁱ на Суламиту?ⁱⁱⁱ
 31 Она идёт¹⁵⁹ как хороводы воинских станов¹⁶⁰.
 До чего^{iv} украсились шаги твои в сандалиях, 2
 дочь Надава!^{v, 161}
 Стройные очертания¹⁶² бёдер твоих подобны ожерельям,
 дело^{vi, 163} художника.
 Твой пупок — чеканная чаша¹⁶⁴, 3
 где растворение вина не иссякает,
 твой живот — стог пшеницы, окаймлённый лилиями.
 Две груди твои — как два близнеца-олёнёнка серны^b. 4
 Твоя шея — как башня слоновой кости, 5
 Глаза твои — как озёра в Есевоне¹⁶⁵,
 во вратах Дочери многих¹⁶⁶,
 твой нос — как башня Ливана,
 наблюдающая лицо Дамаска¹⁶⁷.
 Голова твоя на тебе — как Кармил¹⁶⁸, 6
 и плетение главы твоей¹⁶⁹ — как пурпур:
 царь, связанный в переходах¹⁷⁰.
 Как ты стала прекрасна и как сладка, 7
 любовь, в усадках твоих¹⁷¹, | это рост твой!¹⁷² 8
 Ты стала подобна^{vii} пальме¹⁷³,
 и груди твои — гроздьям.
 32 Я сказал: «Поднимусь на пальму, 9
 ухвачусь за её верхушки,
 33 и^{viii} будут уж¹⁷⁴ твои груди как виноградные гроздья,

а Песн. 7, 13 б Песн. 4, 5

i Суламита] Суманита **B** ii что смотреть вам] посмотрите **B S** iii Суламиту] Суманиту **B**
 iv до чего < **S** v Надава] Аминадава **A** vi дело] из дел **S**, делу **A Rlf** + рук **A V Rlf** vii ты стала подобна] стань подобной **S**, (эта статья твоя) уподобилась **A V Auw Rlf Trt** viii и < **S**

καὶ ὁσμή ρίνός σου ὡς μῆλα,
καὶ λάρυγξ σου ὡς οἶνος ὁ ἀγαθός. 10

Ἡ νόμφη·

λδ' Πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου εἰς εὐθύτητα,
ἱκανούμενος χεῖλεσίνⁱ μου καὶ ὁδοῦσιν.
Ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, 11
καὶ ἐπ' ἐμὲ ἡ ἐπιστροφή αὐτοῦ.
Ἐλθέ, ἀδελφιδέ μου, ἐξέλθωμεν εἰς ἀγρόν,
12
αὐλισθῶμεν ἐν κώμαις·
ὀρθρίσωμεν εἰς ἀμπελῶνας, 13
ἴδωμεν εἰ ἦνθησεν ἡ ἄμπελος,
ἦνθησεν ὁ κυπρισμός, ἦνθησαν αἱ ρόαι·
ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστούς μου σοί.
Οἱ μανδραγόραι ἔδωκαν ὁσμήνⁱⁱ, 14
καὶ ἐπὶ θύραις ἡμῶν πάντα ἀκρόδρνα,
νέα πρὸς παλαιάⁱⁱⁱ, ἀδελφιδέ μου, ἐτήρησά σοι.
Τίς δόψῃ σε ἀδελφιδόν^{iv} μου θηλάζοντα μαστοὺς μητρός μου; (8) 1
Εὐρουσά σε ἔξω φιλήσω σε, καὶ γε οὐκ ἐξουδενώσουσίν μοι.
παραλήμψομαί σε, εἰσάξω σε^v εἰς οἶκον μητρός μου 2
καὶ^{vi} εἰς ταμιεῖον τῆς συλλαβούσης με^{vii}.
ποτιῶ σε ἀπὸ οἴνου τοῦ μυρεψικοῦ,
ἀπὸ νάματος ροῶν μου^{viii}.
Εὐώνυμος αὐτοῦ ὑπὸ τὴν κεφαλὴν μου, 3
καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ περιλήμψεται με.
Ὡρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, 4
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,
τί ἐγείριτε καὶ τί ἐξεγείριτε^{ix} τὴν ἀγάπην, ἕως ἂν θελήσῃ;

Αἱ θυγατέρες καὶ βασίλισσαι καὶ οἱ τοῦ νομφίου εἵπαν·

λε' Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα λελευκανθισμένη^x 5
ἐπιστηριζομένη ἐπὶ τὸν ἀδελφιδὸν αὐτῆς;

i χεῖλεσίν] ἐν *praem.* A ii ὁσμήν] αὐτῶν *add.* S iii παλαιά] ὅσα ἔδωκεν μοι ἡ μήτηρ μου *add.* V
iv ἀδελφιδόν] ἀδελφιδέ A, ἀδελφιδοῦν V v εἰσάξω σε] *om.* S vi εἰσάξω σε] *add.* S^{p.corr.} vii με]
διδάξεις με *add.* V viii μου] σου *a.corr.* B ix τί ἐγείριτε–ἐξεγείριτε] ἐάν ἐγείριτε καὶ ἐξεγεί-
ριτε B x λελευκανθισμένη] λελευκαθισμένη B

а благоуханье ноздрей твоих — как яблоки,
и гортань твоя — как доброе вино». 10

Невеста:

- 34** Текущее прямо к братику моему,
достаёт его устам моимⁱ и зубам¹⁷⁵.
Я — для братика моего, 11
и ко мне — стремление его.
Иди, братик мой, выйдем в поле, 12
заночуем в сёлах.
Утро встретим в виноградниках, 13
посмотрим, зацвела ли лоза,
распустился ли цвет её¹⁷⁶, расцвели¹⁷⁷ ли гранаты?
Там я дам груди мои¹⁷⁸ тебе^a.
Мандрагоры издали благоуханьеⁱⁱ, 14
и у ворот наших все фрукты,
новые, а также¹⁷⁹ старые^{iii, 180}, братик мой, сберегла я тебе¹⁸¹.
Кто бы дал тебя братиком моим^{iv, 182}, питавшимся от сосцов матери моей? **(8) 1**
Найдя тебя снаружи¹⁸³, поцелую тебя, и уж¹⁸⁴ не будут унижать меня¹⁸⁵.
Возьму тебя с собой, введу тебя в дом матери моей 2
и в горницу зачавшей меня^{b, v, 186}.
Напою я тебя вином пряным¹⁸⁷,
соком гранатов моих^{vi}.
Его левая рука под моей головой, 3
а правая рука его меня обнимает^c.
Закляла я вас, дочери Иерусалима, 4
силами и крепостями полевыми¹⁸⁸:
зачем вам будить и зачем поднимать^{vii} любовь¹⁸⁹, пока она не захочет?^d

Дочери, царицы и друзья Жениха сказали:

- 35** Кто она, восходящая^e убелённой¹⁹⁰, 5
опираясь¹⁹¹ на братика своего?

а Песн. 6, 12 б Песн. 3, 4 с Песн. 2, 6 d Песн. 2, 7; 3, 5; 5, 8 e Песн. 3, 6

i устам моим] в устах моих **A** ii + своё **S** iii + все, какие дала мне мать моя **V** iv братиком моим] братик мой **A**, племянником моим **V** v меня] + ты научишь меня **V** vi моих] твоих *a. corr.* **B** vii зачем вам – воздвигать] что вы не разбудите и не поднимете **B**

Ὁ νύμφιος τάδε πρὸς τὴν νύμφην·

- λς' Ὑπὸ μῆλον ἐξήγειρά σε·
 ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ μήτηρ σου,
 ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ τεκοῦσά σουⁱ.
 Θές με ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, 6
 ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου·
 ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη,
 σκληρὸς ὡς ᾄδης ζῆλος,
 περίπτεραⁱⁱ αὐτῆς περίπτερα πυρόςⁱⁱⁱ, φλόγες^{iv} αὐτῆς.
 Ὑδωρ πολὺ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην, 7
 καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτήν·
 ἐὰν δῷ ἀνὴρ τὸν πάντα βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ,
 ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν αὐτόν.
 Ἀδελφὴ ἡμῖν^v μικρὰ καὶ μαστοὺς οὐκ ἔχει· 8
 τί ποιήσωμεν τῇ ἀδελφῇ ἡμῶν
 ἐν ἡμέρᾳ, ἥ ἐὰν λαληθῇ ἐν αὐτῇ;
 Εἰ τεῖχος ἐστίν, οἰκοδομήσωμεν ἐπ' αὐτήν ἐπάλλξεις ἀργυρᾶς· 9
 καὶ εἰ θύρα ἐστίν, διαγράψωμεν ἐπ' αὐτήν σανίδα κεδρίνην.

Ἡ νύμφη παρρησιάζεται·

- λς' Ἐγὼ τεῖχος, καὶ μαστοὶ μου ὡς^{vi} πύργοι· 10
 ἐγὼ ἡμην ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ^{vii} ὡς^{viii} εὐρίσκουσα εἰρήνην^{ix}.

Ε'

- Ἀμπελὼν ἐγενήθη^x τῷ Σαλωμών ἐν Βεελαμών^{xi}. 11
 ἔδωκεν τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ τοῖς τηροῦσιν,
 ἀνὴρ οἶσει ἐν καρπῷ αὐτοῦ χιλίους ἀργυρίου^{xii}.
 λη'(θ) Ἀμπελῶν μου ἐμὸς ἐνώπιόν μου· 12
 οἱ χίλιοι^{xiii} Σαλωμών, καὶ οἱ διακόσιοι^{xiv}
 τοῖς τηροῦσι τὸν καρπὸν αὐτοῦ.

i σου] σε **A V** ii περίπτερα] περιστερά **V** iii πυρός] ἄνθρακες πυρός *add.* **S^{p.corr.} V** iv φλόγες] φλογός *a.corr.* **S** v ἡμῖν] ἡμῶν **A V** vi ὡς] *om.* **B** vii αὐτοῦ] αὐτῶν **B** viii ὡς] *om.* **A** ix εἰρήνην] χάριν **S** x ἐγενήθη] ἐγενήθη **A** xi Βεελαμών] Βεελαμών **S**, Βεεθλαμών **B** xii ἀργυρίου] ἀργυρίου αὐτοῦ **S** xiii χίλιοι] τῷ *add.* **S**, σοί *add.* **V Rlf** xiv διακόσιοι] δισχίλιοι *a.corr.* **S**

Жених так говорит Невесте:

- 36 Под яблоней разбудил я тебя,
там в муках родила¹⁹² тебя мать твоя,
там болела тобой родительница твоя^{i, 193}.
Положи меня как печать на сердце своём, 6
как печать на руку свою!
Ибо сильна¹⁹⁴ как смерть любовь,
жестока¹⁹⁵ как ад ревность,
искры^{ii, 196} её — искры огняⁱⁱⁱ, пламя её^{iv, 197}.
Не сможет большая вода погасить любви, 7
и реки её не затопят;
если кто¹⁹⁸ даст всё состоянье своё¹⁹⁹ за любовь²⁰⁰,
то с презреньем уничтожат его²⁰¹.
Сестра у нас^v мала, и груди нет у неё²⁰², 8
что сделать нам для сестры нашей
в день, когда пойдёт речь о ней?²⁰³
Будь она стеной — возведём на ней серебряные бойницы,²⁰⁴ 9
будь она дверью — распишем на ней кедровую доску²⁰⁵.

Невеста говорит с дерзновением:

- 37 Я — стена, мои груди как^{vi} башни, 10
я была²⁰⁶ в глазах его^{vii} как^{viii} обретающая мир^{ix}.

V

- Виноградник был^x у Соломона в Вееламоне^{xi, 207}, 11
он отдал виноградник свой сторожам.
Каждый²⁰⁸ принесёт за плоды его²⁰⁹ тысячу серебром^{xii}.
38 (39) Виноградник мой у меня²¹⁰ предо мной: 12
тысяча — Соломону^{xiii, 211} и двести^{xiv} —
стерегушим плоды его.

i родительница твоя] родившая тебя **A V** ii искры] голубка **V** iii огненные] + угли огненные **S^{a, corr.}** **V** iv искры огня–её] искры огня пламени её **S^{a, corr.}** v у нас] наша **A V** vi как < **B** vii его] их **B** viii как < **A** ix мир] благодать **S** x виноградник был] виноградником была **A** xi в Вееламоне] в Веелламоне **S**, в Веефламоне **B** xii серебром] серебра своего **S** xiii Соломону] тебе, Соломон **V Rlf** xiv двести] две тысячи **S^{a, corr.}**

Ἡ νόμφη·

μ'	Ὁ καθήμενος ἐν κήποις,	13
	ἐταῖροι προσέχοντες· τὴν φωνήν ⁱ σου ἀκούτισόν με.	
	Φύγε ⁱⁱ , ἀδελφιδέ μου ⁱⁱⁱ , καὶ ὁμοιώθητι τῇ δορκάδι	14
	ἣ τῷ νεβρῷ τῶν ἐλάφων ἐπὶ ὄρη ἀρωμάτων ^{iv} .	

i τὴν φωνήν] τῇ φωνῇ **B A V Hlm Rlf Trt** ii φύγε] φεῦγε **A** iii μου] *om. a.corr.* **S** iv ἀρωμά-
των] κοιλωμάτων **S^{a.corr.} A**

Невеста:

40	Сидящий ²¹² в садах, друзья внимающие; ²¹³ голос твой дай мне услышать! ^{i,214}	13
	Беги, братик мой ⁱⁱ , стань подобен серне или юному оленю ^a , на горах ароматов! ^{b,iii,215}	14

а Песн. 2, 9; 2, 17 б Песн. 2, 17

i друзья–услышать] друзья, внимающие голосу твоему; дай мне (его) услышать **B A V Hlm Rlf**
 ii мой < **S^{a.corr.}** iii ароматов] ущелий **S^{a.corr.} A**

Примечания

- 1 «лучше вина твои груди» (*ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον*). В **MT** написано: מִיָּיִן דִּדִּיךְ טוֹבִים כִּי־טוֹבִים, «ибо твои ласки лучше, чем вино». Эту версию огласовки поддерживает **Pšt**: ܡܝܝܢ ܕܕܝܚܐ ܬܘܒܝܢ ܕܝܚܐ ܬܘܒܝܢ. Однако если огласовать דִּדִּיךְ как דִּדִּיךְ, «твои груди», то такое чтение совпадёт с LXX (*μαστοὶ σου*) и **Vulg** (*ubera tua*).
- 2 «благовоний» (*μύρων*). Соответствует мн. ч. существительного מִשְׁחָה в **MT** («маслá, умащения»).
- 3 «и запах благовоний твоих лучше всех ароматов» (*καὶ ὁσμή μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα*). Версия LXX здесь заметно отходит от **MT**, где вместо этого стиха стоит: לְרִיחַ שְׂמֹנֶיךָ טוֹבִים, «по запаху прекрасных твоих умащений». **Vulg** — близко к **MT**: «по запаху наилучших умащений» (*fragrantia unguentis optimis*). Вероятно, чтение LXX сложилось под влиянием сходного места в 4, 10 (Дьяконов-Коган).
- 4 «разлитое» (*ἐκκενωθέν*). Букв.: «опустошившееся, истощившееся», что в точности соответствует главному значению употреблённого в **MT** глагола רָקַע, «опустошать». У Акилы и в Квинте «выливающееся» (*ἐκχεόμενον*), в **Vulg** «вылившееся» (*effusum*). В **Pšt** же это причастие вовсе опущено: «мировое масло — имя твоё» (ܡܝܬܬܐ ܕܡܝܪܐ ܕܝܚܐ). Так как תּוֹרַק (имперфект глагола רָקַע породы Ruʕṣal 3 л. ед. ч. ж. р.) не согласуется с существительным מִשְׁחָה м. р., здесь для **MT** предлагаются эмендации. Вместо этой глагольной формы читается либо причастие той же породы מוֹרַק, «опустошившийся, вылитый», что соответствует древним переводам, либо существительное תְּמָרוֹק, «натираание» (от корня מָרַק).
- 5 «миро» (*μύρον*). Другие версии переводят здесь евр. מִשְׁחָה как «оливковое масло, елей»: ἔλαιον (Акила и Симмах), *oleum* (**Vulg**).
- 6 «увлекли тебя» (*ἐῖλκυσάν σε*). В **MT** здесь императив с объектным суффиксом 1 л. ед. ч. מְשַׁכֵּנִי, «влеки меня», то есть обращение к возлюбленному, как это и переведено у Акилы (ἔλκυσόν με), Симмаха (ἔλκε με) и в **Vulg** (*trahe me*) и **Pšt** (ܬܪܗܝܢܝ). В Квинте: «ты увлёл меня» (*ἐῖλκυσάς με*).
- 7 «на запах благовоний твоих» (*εἰς ὁσμὴν μύρων σου*). Соответствует евр. 2, 1) לְרִיחַ שְׂמֹנֶיךָ. Но здесь этой фразы нет ни в **MT**, ни в **Vulg** и **Pšt**.
- 8 «ввёл меня» (*εἰσήνεγκέν με*). У Симмаха здесь также императив: «пусть введёт меня» (*εἰσαγάγέτω με*). То есть вместо перфекта מְבִיאֵנִי в **MT** он читал имперфект מְבִיאֵנִי, истолкованный как юссив.

- 9 «в горницу свою» (εἰς τὸ ταμειῖον αὐτοῦ). Вариант: «в свою опочивальню». ταμειῖον здесь: «находящаяся в глубине дома, скрытая комната». Как и Дж. Трит, исправляем ошибочную диакритику издания А. Ральфа (ταμίειον). Соответствующее слово תַּרְחָנָה, «комната», в **MT** дано во мн. ч. (תַּרְחָנִים), как это переведено у Акилы (в Сиро-Гекзаплах). Сиро-Гекзаплы также указывают вариант Квинты: «в спальни» (לַחֲפָצִים = εἰς τοὺς κοιτῶνας) — и Симмаха: «во внутренние потаённые места» (לַחֲפָצִים חֲסִיּוֹת = εἰς τὰ ἀπόκρυφα τὰ ἐσωτέρα).
- 10 «возлюбим твои груди больше вина» (ἀγαπήσομεν μαστοὺς σου ὑπὲρ οἶνον). Вариант LXX «возлюбим» объяснить трудно. В **MT** читаем: מִן־חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה, «мы вспомним твои ласки больше, чем вино». Но иная огласовка даёт вместо ласк «твои груди» (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ). В **Pšt**: «вспомнится любовь твоя больше, чем вино» (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה), а в **Vulg**: «ты вспомнишь твои груди больше, чем вино» (memores uberum tuorum super vinum). В Квинте (по Сиро-Гекзаплам) перевод своеобразный: «я буду помнить истинные твои беседы» (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה = μνησθήσομαι ὁμιλίας σου ἀληθοῦς).
- 11 «Правота возлюбила тебя» (εὐθύτης ἠγάπησέν σε). LXX дают точный перевод евр. מִן־חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ, делая подлежащим существительное мн. ч. מִן־חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ — «ровное место» а также «правость, справедливость». Но здесь оно может выступать в качестве наречия «по справедливости», как это и истолковано в **Pšt** (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה). В **Vulg**: «правые любят тебя» (recti diligunt te). То есть вместо מִן־חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ здесь читается חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ. Так же у Акилы (по Сиро-Гекзаплам), только с ж. р. подлежащего (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה = εὐθεΐα ἠγάπησάν σε). У Симмаха: «правы любящие тебя» (εὐθεῖς οἱ ἀγαπῶντες σε), что предполагает чтение חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ вместо חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ (Дьяконов-Коган). Своеобразную интерпретацию даёт Квинта (по Сиро-Гекзаплам): «истинна мудрость твоя» (חֶמֶר־רַחֲמֶיךָ־נִזְכֹּרֶנָּה = ἀληθὴς ἡ σοφία σου).
- 12 «шатры Кидара» (σκηνώματα Κηδάρ). Подразумеваются шатры бедуинов. Кидар (Кедар) (קֶדָר) — второй сын Измаила, двоюродный брат Исава и Иакова, а также эпоним бедуинского племени кедаритов. Соответствующий глагол קָדַר означает «потемнеть», поэтому в оригинальном тексте можно усмотреть игру слов (Дьяконов-Коган).
- 13 «взглянуло на меня» (παρέβλεψέν με). В LXX, как и в Сексте, даётся буквальный перевод глагола הִשָּׁה, использованного в **MT**. Другие переводы, исходя из контекста, отходят от такого буквализма: συνέκαυσέ με, «сожгло меня» (Акила); καθήψατό με, «коснулось меня» (Симмах); ἔφρουξέ με, «поджарило меня» (Квинта); ὀσφύσθη, «очернило

меня» (*Pšř*); decolorauit me, «лишило меня цвета», то есть «покрыло загаром» (*Vulg*).

- 14 «спорили со мной» (*ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί*). Необычное управление при глаголе μάχομαι с помощью предлога ἐν — калька с еврейского оригинала, где соответствующий глагол, значение которого чаще всего определяют как «ссориться, ненавидеть», вводит дополнение посредством предлога בּ (= ἐν). То есть в *MT* — «ссорились со мной», «ненавидели меня» (בָּרִיבִּי). Ср. в *Vulg* и *Pšř*: «сражались со мной (против меня)» (pugnauerunt contra me / כּוֹנְנִים כּוֹנְנִים). Симмах даёт более естественный для греческого перевод этой фразы: διεμαχέσαντό μοι.
- 15 «чтобы не покрываться мне» (*μήποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη*). Букв. «чтобы не была я как покрывающаяся». Соответствует *MT* הָיִיתִי כְּעֹרֶת. Многие комментаторы предпочитают эмендацию *MT*, заменяя הָיִיתִי на הָיִיתִי, «как блуждающая» (Дьяконов-Коган). Такое исправление поддерживает *Pšř* (כְּעֹרֶת הָיִיתִי) и *Vulg* (ne vagari incipiam), а также варианты Акилы по Сиро-Гекзаплам כְּעֹרֶת (= «отверженная», ἐκβεβημένη, или «отпущенная», ἀπολυμένη) и Симмаха ῥεμβομένη («блуждающая»). Но не исключено, что еврейский глагол הָיִיתִי, как и поддерживающий его вариант LXX, является реминисценцией к Быт. 38, 14–23, то есть к истории о Фамари, которая, покрывшись как блудница, соблазнила своего свёкра — Иуду.
- 16 «при стадах друзей твоих» (*ἐπ' ἀγέλαις ἐταίρων σου*). В местах перегона скота часто бродили блудницы (ср. Быт. 28, 14–26). В *MT*, как и в LXX, «стада твоих друзей» (עֲדָתֵי דְּבָרִי), что поддерживает версия *Vulg* (greges sodalium tuorum), но в *Pšř* несколько неожиданно: «стадо твоих овец» (כְּעֹרֶת הָיִיתִי).
- 17 «если ты не познаешь себя» (*ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν*). В *MT* הָיִיתִי כְּעֹרֶת, «если ты не знаешь (себе)». Греческое «себя» (σεαυτήν) — это перевод формы הָיִיתִי, которая представляет собой сочетание слитного предлога הָ с местоименным суффиксом ж. р. ед. ч., то есть эта форма истолкована в LXX как прямое дополнение. Но в древнееврейском языке прямое дополнение вводится с помощью специальной частицы לָ, а предлог הָ в сочетании с местоименным суффиксом того же лица, что и субъект глагола, несёт функцию «дательный заинтересованности» (dat. commodi) и подчёркивает важность выполняемого действия для субъекта (Я. Эйделькинд). По-русски это уместнее оставить без перевода. Но в арамейских языках тем же предлогом הָ может вводиться и прямое дополнение, поэтому такой

перевод может быть приметой того, что переводчик Песни песней был носителем арамейского языка (Ж. Овер). Вольно или невольно он дал здесь аллюзию к знаменитой сентенции «познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν). Такой же перевод в **Vulg** (si ignoras te) и в **Pšt** (ܠܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ). Примечательно, что в сирийском языке (как арамейском) прямое дополнение также обычно вводится предлогом ܐ, аналогичным древнееврейскому предлогу ܐ, поэтому переводчики **Pšt** вполне могли дать здесь прямую кальку с оригинала. Однако вместо этого они использовали архаическую частицу ܐܢܐ, полный аналог маркирующей прямое дополнение древнееврейской частицы ܐܢܐ, по-видимому подчеркнув тем самым интерпретацию LXX. В христианской экзегезе это место в интерпретации LXX воспринималось как библейское обоснование античной максимы «познай самого себя» и её важности на пути познания Бога. См.: Дионисий (Шленов), *изум.* Принцип «Познай себя» у преподобного Никиты Стифата в контексте византийской традиции // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 114–117.

- 18 «прекраснейшая из женщин» (ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν). Букв. «прекрасная в женщинах», что является калькой с оригинала (הַיָּפִיָּה בְּנִשְׁיָהּ). В древнееврейском языке отсутствуют степени сравнения прилагательных, а превосходная степень сравнения выражается с помощью такого рода конструкций.
- 19 «твоих козлят» (τὰς ἐρίφους σου). В **MT** ἡριφους σου. Что это именно козлята, свидетельствует как **Vulg** (hedos tuos), так и особенно **Pšt**, где употреблено однокоренное слово: ܠܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ.
- 20 «кобылице моей» (τῇ ἵππῳ μου). Возможен вариант перевода: «коннице моей». Именно так понимает **Vulg** (equitatuī meo). Но в **MT** и **Pšt** читается «кобылице моей» (ܠܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ / ܠܥܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ).
- 21 «до чего» (τί). Соответствует евр. ܐ (ср. 4, 10 и 7, 2), которое здесь в **MT** отсутствует, с чем согласны **Vulg** и **Pšt**. Пунктуация издания А. Ральфа здесь, как и в 7, 2, предполагают, что это вопросительное местоимение, но правильное истолковать его во всех этих случаях как восклицание (исправляем пунктуацию и в греческом тексте).
- 22 «как горлицы» (ὡς τρυγόνες). В **MT** ܐܠܝܢܐ. То есть LXX читали здесь, как и ниже, вместо предлога ܐ, который означает «в» или задаёт функцию творительного падежа, предлог ܐ, «как». Обычное же значение существительного ܐܠܝܢܐ — «горлица», как его и поняли переводчики LXX. Но здесь использован его омоним в значении «чёрёд», «очередь», а отсюда — «верёвка», «плетёнка», «цепочка». Поскольку

- речь идёт об украшении щёк, это уместно понимать как «в серьгах (подвесках)» или «серьгами». Ср.: «Прекрасны ланиты твои под подвесками» (**Сун**). Согласно **МТ** переводит Симмах: «в украшениях», «украшениями» (ἐν κοσμήμασιν) и **Pšt**: «плетёными украшениями», «цепочками» (ⲉⲗⲁⲕⲁⲥ). **Vulg** же следует LXX: «как горлицы» (sicut turturis).
- 23 «как подвески» (ὡς ὀρμίσκοι). **Vulg** и здесь согласна с LXX (sicut monilia), а **МТ** и **Pšt** дают: «в подвесках», «подвесками». Согласно пунктуации Холмса-Парсона и А. Ральфса, здесь стоит вопросительный знак.
- 24 «с серебряной резьбой» (μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου). В **МТ** здесь выражение, которое является *haraḥ legomenon*: ⲏⲣⲉⲣⲏ ⲛⲓⲧⲣⲁ, «серебряные капли». В **Pšt** это выражение переведено тоже посредством *haraḥ legomenon* — ⲉⲗⲁⲕⲁⲥ ⲛⲓⲧⲣⲁ, «серебряные блюда». Учитывая, что перевод **Pšt** в случае с Песнею песней явно ориентирован на текст, ставший впоследствии масоретским, то сирийский этимон всё же отсылает к украшениям в форме капель или шариков. В то же время в **Vulg** перевод в данном стихе ближе к версии LXX: *vermiculatas argento*, то есть резьба по серебру в виде червей.
- 25 «на ложе» (ἐν ἀνακλίσει). Букв.: «в возлежании, в лежащем положении». Так же переводит и **Vulg**: *in accubitu*. У Симмаха: «в отдохновении» (ἐν ἀναπαύσει). Соответствующее слово в **МТ** — ⲉⲣⲣ, производное от глагольного корня ⲉⲣⲣ, «поворачивать, окружать», засвидетельствовано в Писании как наречие «вокруг» и как существительное «окрестности» (во мн. ч.). Но в раввинистической литературе оно выступает в значении «ложе для трапезы». **Pšt** также переводит его словом ⲉⲗⲁⲕⲁⲥ, которое означает «пир» или «место на пиру», то есть место для возлежания на трапезе.
- 26 В издании А. Ральфса здесь стоит запятая, а точка — в конце предыдущего стиха. Это соответствует пунктуации **МТ**. То же самое у **Юнг**, в **Остр** и **Елиз**. Но это противоречит чтению Оригена и большинства греческих свидетельств, в том числе древнейших рукописей: следующий стих обозначается как начало новой главы в Ватиканском кодексе и предваряется очередной ремаркой в Синайском. Несмотря на это, Дж. Трит удерживает пунктуацию А. Ральфса. Ж. Овер ставит здесь точку в согласии с рукописями, чему следуем и мы в своей пунктуации.
- 27 «братик мой» (ἀδελφιδός μου). Варианты: «возлюбленный мой», «родной мой». В **МТ** этому соответствует ⲁⲧⲓⲧ, что может означать

и «мой возлюбленный», и «мой дядя». В первом значении его принимает Симмах (ἀγαπητός μου) и **Vulg** (dilectus meus) и Квинта: «друг мой» (ὁ ἐταῖρός μου), а во втором значении Акила: «брат моего отца, дядя по отцу» (πατράδελφός μου). В **Pšt** в данном стихе יְיִי перевели как «любящий меня» (אֲנִי אֶהְיֶה לְךָ), а в следующих стихах первой главы (14, 16) — однокоренным словом с еврейским, которое в сирийском тоже означает и «мой дядя», и «мой возлюбленный» (ܐܬܝܐ).

- 28 «он заночует» (ἀυλίσθήσεται). В **Vulg** просто «останется» (commorabitur). Но, как и в LXX, в **MT** и в **Pšt** глаголы со значением оставаться, но со смысловым нюансом — «он останется на ночь» (לָחַם / לַיְלָה).
- 29 «Энгадди» (Ἐγγαδδί). Эйн-геди, букв.: «источник козлёнка» (עֵין גִּדִּי) — оазис на западном побережье Мёртвого моря (Дьяконов-Коган).
- 30 «как» (ἰδοὺ). Букв. «вот». Это слово встречается девять раз в Песни песней. Оно всегда соответствует древнееврейскому הִנֵּה с суффиксом или без, обычно выражая восхищение красотой возлюбленного (возлюбленной) или реакцию на его внезапное появление (Ж. Овер).
- 31 «ближняя моя» (ἡ πλησίον μου). То есть «возлюбленная». Акила переводит: «любимая моя» (φίλη μου), а Симмах: «подруга моя» (ἐταίρα μου).
- 32 «глаза твои — голубицы» (ὀφθαλμοί σου περιστεραί). LXX буквально повторяет **MT** (עֵינֶיךָ הֵן דּוֹלִבִּיּוֹת). По другим переводам — «глаза твои — голубиные», οἱ ὀφθαλμοί σου περιστερῶν (Акила), oculi tui columbarum (**Vulg**), حَتَّيْنِ حُلَمَى (**Pšt**). А у Феодотиона несколько неожиданно: «глаза твои немощны» (ὀφθαλμοί σου ἀσθενέστεροι).
- 33 «и (как) же» (καί γε). В данном случае это перевод евр. הֲ, «также».
- 34 «да и ложе» (πρὸς κλίνην). Стоящее перед существительным «ложе» в им. п. слово πρὸς является здесь не предлогом, а наречной частицей в значении «в придачу, к тому же». Перевод того же евр. הֲ, «также», что в предыдущей строке переведено καί γε. Греческие переписчики явно затруднялись, видя сочетание слова πρὸς (которое обычно воспринимается как предлог) с им. п. Отсюда такие варианты, как употребление слова «ложе» в дат. пад. κλίνῃ (Александрийский кодекс) или в вин. пад. κλίνην (*Theodoretus Cyrrhensis*. Explanatio in Canticum canticorum I // Op. cit. Col. 84C), либо чтение как одного слова προσκλίνην в значении «ложе», отсюда acclinatio в переводе гомилий Оригена блж. Иеронимом (*Origenes Alexandrinus*. In Canticum canticorum homiliae. Homilia II, 4 // Op. cit.

- S. 49:12). Последнее у Филона Карпафийского читается как *προκλί-
νῃ* (*Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum 32 // Op. cit.
Col. 57B).
- 35 «кипарисы» (*κυπάρισσοι*). По Акиле и Симмаху, «можжевельники»
(βοράτιναι, *borátinai*), что точнее передаёт значение существитель-
ного *לִרְבֵּץ* в *MT*.
- 36 «цветок» (*ἄνθος*). То же самое в *Vulg* (*flos*). Перевод соответству-
ющего существительного в *MT* (*הַבְּצִיץ*), предположительно озна-
чающего «шафран» или «асфodelь». Но, по объяснению Раши, это
синоним для *הַשִּׁשִּׁי*, «лилия», которое идёт следом в этом же стихе,
и именно как «лилия» (*לִילִי*) оно переведено здесь в *Pšt*. Причём
в другом месте (Ис. 35, 1) в LXX и *Vulg* это слово также переведе-
но как «лилия» (*κρίνον, lilium*).
- 37 «цветок полевой» (*ἄνθος τοῦ πεδίου*). Букв. «цветок равнины», «це-
ток поля». В *MT* *הַבְּצִיץ הַשִּׁשִּׁי*. Слово *הַשִּׁשִּׁי*, производное от глагольного
корня *שׁשׁ* и однокоренное с прилагательным *שֶׁשׁ*, «прямой», может
или означать собственно «равнина», или восприниматься как то-
поним, то есть Шарон (Сарон) — равнинная область на средизем-
номорском побережье. Первое понимание, кроме LXX, отражено
в *Vulg* (*flos campi*), а второе — в *Pšt* (*לְבַיִת לְבַיִת*). Ср.: «нарцисс
Саронский» (*Сун*).
- 38 «девушек» (*τῶν θυγατέρων*). Букв. «дочерей».
- 39 «юношей» (*τῶν υἱῶν*). Букв. «среди сынов» или «сыновей».
- 40 «я захотела и села» (*ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα*). Букв. перевод евр. *הִתְחַלֵּץ
וַיִּשְׁבֵּתִי*. Точный смысл этого оборота неизвестен (Дьяконов-Коган).
Вероятно, означает «люблю сидеть» (А. Графов), как и переведе-
но в *Сун* и у *Юнг*.
- 41 «введите меня» (*εἰσαγάγετέ με*). В *MT* «он ввёл меня» (*הִבִּיטָנִי*), чему сле-
дует *Vulg* (*introduxit me*). *Pšt* поддерживает вариант LXX (*הִבִּיטָנִי*).
- 42 «вчините» (*τάξατε*). В *MT* «и знамя его» (*וְדָגְלוֹ*), то есть существи-
тельное *דָּגַל* с соединительным союзом и местоименным суффик-
сом. В Книге Чисел оно используется в значении «боевой значок,
штандарт» или воинское подразделение. Но иная огласовка фор-
мы *דָּגְלוּ* даёт императив мн. ч. породы Qal с тем же корнем (*דָּגְלוּ*),
что вполне соответствует переводу LXX. Отымённый глагол с кор-
нем *דָּגַל* засвидетельствован в породе Qal в Пс. 20, 6 в значении
«поднять боевые значки», а также в 6, 4.10 как причастие поро-
ды Niph'al (*הִדָּגְלוּ*), означающее предположительно «поставлен-
ные под знамёна», «боевые отряды». Там оно оба раза переведено

в LXX причастной формой всё того же глагола τάσσω (τεταγμένοι). В **Vulg**: «он устроил (упорядочил, “вчинил”)» (ordinavit = 𐤔𐤓𐤕). **Pšt** же в точности повторяет LXX, причём с глагольным корнем, заимствованным из греческого τάξате (ἑτάξατε).

- 43 «благовониями» (ἐν μύροις). Удерживаем чтение, которое представлено во всех известных рукописях, а также у свт. Григория Нисского (*Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum IV // GNO. 6. P. 99:20, 119:5), Филона Карпафийского (*Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum 42 // Op. cit. Col. 61D), блж. Феодорита Кирского (*Theodoretus Cyrrhensis*. Explanatio in Canticum canticorum I // Op. cit. Col. 89CD), в катене Прокопия (*Procopius Gazaeus*. Catena in Canticum canticorum. Lemma 28. Scholia 92–93 (CPG 7431) // CCSG. 67. P. 101–103). В **MT**: 𐤍𐤕𐤔𐤕𐤔𐤕, мн. ч. существительного 𐤍𐤕𐤔𐤕𐤔𐤕, значение которого не вполне ясно. В современных словарях и комментариях его обычно понимают как «плитка прессованного изюма», но вероятнее, речь идёт о какой-то сладкой выпечке. В значении «лепёшка, пирожок» это слово переводится в LXX в других местах: 2 Цар. 6, 19 (λάγανον), Ос. 3, 1 (λέμμα). Отсюда предложенная ещё И. Граббе конъектура для ἐν μύροις — ἐν ἀμόραις, «сладкой выпечкой». Она стала основным чтением в изданиях А. Ралфса и Дж. Трита; её принимает и Ж. Овер. На сходное чтение в известных ему рукописях указывает Ориген (ἀμόροις, amouris). В **Pšt**: «удовольствиями, лакомствами» (صحائف). Раши также считает, что речь идёт о выпечке. В средневековой иудейской экзегезе встречается и понимание слова 𐤍𐤕𐤔𐤕𐤔𐤕 как «сосуд, чаша», то есть возлюбленная просит подкрепить её сосудом вина, что нашло отражение в **Син**: «подкрепите меня вином». Но эта интерпретация сомнительна. В **Vulg** — «цветами» (floribus), а у Симмаха — «цветом виноградной лозы» (οἶανθη). Вероятно, вместо 𐤍𐤕𐤔𐤕𐤔𐤕 они читали здесь созвучное слово 𐤍𐤕𐤔𐤕 — мн. ч. существительного 𐤍𐤕𐤔𐤕, «цветок» (П. Жуон). Правда, засвидетельствованная форма мн. ч. этого существительного образуется по другой модели — 𐤍𐤕𐤔𐤕.

- 44 «положите меня среди яблوك» (στοιβάσατέ με ἐν μήλοις). Глагол στοιβά-ζω имеет значение «собирать в кучу», отсюда и наш перевод, который соответствует **Остр** и **Елиз**, а также толкованиям свт. Григория Нисского (*Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum IV // Op. cit. P. 124–127) и блж. Феодорита Кирского (*Theodoretus Cyrrhensis*. Explanatio in Canticum canticorum I // Op. cit. Col. 89C). Ср. **Vulg**: «завалите меня яблоками» (stipate me malis) и **Pšt**: «окружите меня

яблоками» (כחכחכח חכחכח). **Юнг:** «накормите меня яблоками». Употреблённому в **MT** глаголу תָּרַ в породе Pīṣṣēl только в этом месте словари присваивают значение «подкреплять, восстанавливать». В породе Pīṣṣēl он встречается в Иов. 17, 13 в значении «расстилать (ложе)» (στρώννύω в LXX), а в породе Qal — в Иов. 41, 22, «волочить». В 3, 10 в описании ложа Соломона имеется однокоренное существительное תָּרַר (haraḥ legomenon), означающее, по-видимому, спинку сиденья или его основание (ἀνάκλιτον в LXX), поэтому глагол תָּרַ мог получить производное значение «давать опору», а отсюда и «подкреплять». В пользу такого понимания — значение однокоренного арабского глагола «помогать, поддерживать». В средневековой иудейской экзегезе здесь принимается буквальное значение глагола: «большая любовью» Суламифь просит постелить ей яблоки для приятного запаха (Раши). В катене Никифора Феотоки, в схолии анонимного автора, здесь читается «среди книг» (ἐν βίβλοις) вместо «среди яблок» (ἐν μήλοις). (Σειρὰ ἐνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν: σε β' τ. / ἐπιμ. Νικηφόρου ἱερομ. τοῦ Θεοτόκου. Τ. β'. Λειψία, 1773. Σ. 269).

- 45 «силами и крепостями» (ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν). В **MT** собственно: «газелями или ланями» (תִּלְדָּרִים וְלָנִים). То же самое в **Vulg**: «сернами и оленями» (per capreas cervosque), в **Pšf**: «ланями или газелями» (لحاف و حاف) и других греческих переводах (Акила, Симмах и Квинта): «сернами или оленями» (ἐν δорκάσιν ἢ ἐν ἐλάφοις). Однако священный писатель выбрал в формуле клятвы слова: «газели» и «лани» — не случайно, но по их созвучию с именами Божиими. Первое из них совпадает со мн. ч. существительного «войско» (קָצָר), которое употребляется во фразеологизме «Господь воинств» (תִּלְדָּרִים תְּהִי), или «Господь Саваоф». Второе же созвучно с существительным לָח, которое означает «Бог» или языческое божество, а также «сила, мощь».

- 46 «что» (ἐάν). Греческий союз ἐάν — калька еврейского союза אִם, «если», который при клятве означает «(пусть случится то-то и то-то), если», обычно с опущением первой части клятвенной формулы, то есть «клянусь (заклинаю), что не».

- 47 «пока она не захочет» (ἕως οὗ θελήσῃ). Допустимый по тексту LXX вариант прочтения (и толкования): «пока он не захочет» (то есть возлюбленный). Но в древнееврейском оригинале и в других версиях здесь однозначно «она», то есть любовь: רָצְוּתָּהּ תִּזְ (MT), quoadusque ipsa velit (**Vulg**), כִּי אֶלֶּהָ אֶחָד (Pšf).

- 48 «на горах Вефиля» (ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθήλ). Эти слова добавлены только в LXX (в **MT**, **Vulg** и **Pšt** они отсутствуют) и отмечены обелом в Сиро-Гекзаплах.
- 49 «говорит <...> в ответ» (ἀποκρίνεται <...> καὶ λέγει). Букв. «отвечает <...> и говорит». «Ответил и сказал» — устойчивый фразеологизм в библейском иврите, который калькируют переводчики LXX. Он вводит прямую речь, даже тогда, когда она не является «ответом» в собственном смысле (как в этом месте). У Симмаха: «вслух сказав мне» (φθεγγόμενος εἰπὼν μοι).
- 50 «приди» (ἐλθέ). То есть форму ἔλ, которая в **MT** является «дательным заинтересованности» (см. 1, 8) при глаголе «встань» (קום), переводчики LXX прочитали как императив от глагола «идти» (הלך), хотя правильная форма императива ж. р. — לֵךְ (ср. 1, 10 и 1, 13). Перевод в **Vulg** и в **Pšt** согласен с **MT**.
- 51 «голубка моя» (περιστερά μου). Эта фраза отмечена обелом в Сиро-Гекзаплах. Вместо неё в **MT**, **Vulg** и **Pšt** стоит: «и иди (себе)» (וְלֵךְ / et veni / اِذْهَبِي), что имеется также в 2, 14.
- 52 Речь идёт о сезонных зимних дождях, идущих в Палестине с октября до апреля (Я. Эйделькинд).
- 53 «обрезывания» (τομής). Синонимично переводят Симмах и Акила (κλάδεύσεως), **Vulg** (putationis) и **Pšt** (حَصْر). Соответствующую форму в **MT** יָצַח обычно производят от глагола יָצַח в значении «петь», понимая под этим пение птиц, или, реже, человеческие любовные песни, или священные песнопения. Так и в **Сун**: «время пения». Однако целый ряд комментаторов связывает יָצַח с омонимичным глаголом יָצַח в значении «подрезать виноградник». На первый взгляд, это противоречит ст. 13 и 15, где говорится лишь о цветении винограда (Я. Эйделькинд). Но, вероятно, имеется в виду не основная подрезка лоз в конце лета, а ранняя (Свиток).
- 54 «цветут» (κυπρίζουσιν). Глагол κυπρίζω — неологизм LXX. Так же переводит **Vulg**: vineae florent. В **MT** здесь сочетание двух существительных без соединительного союза (וְהַכִּנּוֹת וְהַפְּרָדִּים), буквально: «и виноградные лозы — цветки винограда», то есть в LXX и **Vulg** второе существительное истолковано как сказуемое к первому, с заменой его глаголом. Несколько иная интерпретация в **Pšt**, где между этими существительными поставлен соединительный союз: «виноградные лозы и цветки винограда» (וְהַכִּנּוֹת וְהַפְּרָדִּים), так что оба они выступают подлежащим к сказуемому «издали благоухание».

- 55 «*приди*» (ἐλθε). В отличие от ст. 10 в самом консонантном тексте **MT** (Kātib) читается императив ж. р. יָבֹ («иди»), что соответствует переводу LXX. Но масоретское примечание (Qārê) предлагает читать и здесь, как в ст. 10, «дательный заинтересованности» יָבֹ, с чем согласен перевод **Vulg** и **Pšt**.
- 56 «голубка моя» (περιστέρα μου). Как и в ст. 10, этих слов нет в **MT**, **Vulg** и **Pšt**. Отмечена обелом в Сиро-Гекзаплах Эта фраза отмечена обелом в Сиро-Гекзаплах, а вместо неё в **MT**, **Vulg** и **Pšt** стоит: «и иди (себе)». Но последняя фраза также имеется в LXX, только она открывает следующий стих (см. ниже).
- 57 «И приходи ты» (καὶ ἐλθε σύ). Местоимением σύ в LXX передан «дательный заинтересованности» (יָבֹ) еврейского оригинала (см. выше). В **MT** соответствующая фраза: «и иди (себе)» (יָבֹ יָבֹ) — читается как окончание предыдущего стиха. К предыдущему стиху эти слова относят также **Vulg**, **Pšt**, **Елиз**, **Син** и **Юнг**. Но в **Остр**, как и в **Hlm** и **Rlf**, они полагаются началом этого стиха, что соответствует членению текста в основных рукописях.
- 58 «Голубка моя — в укрытии скалы» (если считать это началом стиха). Вместо «в укрытии скалы» у Симмаха «внутри выступа скалы» (ἕσω τῆς ἐξοχῆς τῆς πέτρας).
- 59 «близ передней стены» (ἐχόμενα τοῦ προτείχισματος). Использование ἐχόμενα, причастной формы от глагола ἔχω («иметь»), в качестве предлога «перед» засвидетельствовано и в других местах LXX. Это соответствует выражению «в укрытии» (ἑλκ) в **MT**, точный перевод которого даёт Акила: «в скрытых (местах)» (ἐν ἀποκρύφοις). προτείσμα — перевод древнееврейского מִן הַמִּסְתָּר, которое встречается в **MT** лишь дважды, но, судя по раввинистическим контекстам, означает «терраса, ступень». **Vulg** и **Pšt** переводят это слово сходно с LXX: «стена, ограда» (maceria / مَسْرِيَة), вероятно ассоциируя его с другим глагольным корнем — רָגַל, «ограждать».
- 60 «лис малых» (ἀλώπεκας). В **MT**, **Vulg** и **Pšt** слово «лис» повторяется дважды: «лис, лис малых». Примечание на полях в Сиро-Гекзаплах сообщает, что, согласно Оригену, как LXX, так и другие переводы также читали здесь слово «лис» дважды. Но в одной из кумранских рукописей (4QCant) и в ряде рукописей **Vulg** такого повтора нет; вероятно, чтение LXX «лис» без удвоения было изначальным (Дж. Трит).
- 61 «пока не повеет день» (ἕως οὗ διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα). То есть до наступления прохладного ветра, что бывает или утром, или вечером.

В пользу последнего говорит упоминаемое ниже исчезновение теней, а также перевод Акилы: «пока (день) не уймётся», букв. «утомится» или «пойдёт на убыль» (ἕως κοπάσῃ). Перевод же LXX здесь в точности повторяет **MT**.

- 62 «и не двинутся» (καὶ κινήθῳσιν). В **MT**: «и убегут», «и исчезнут» (וַיָּנֻסוּ). Симмах, **Vulg** и **Pšř** согласно переводят: «и они склонятся, преклонятся» (καὶ κλιθῳσιν / et inclinetur / وَيَسْجُدُونَ).
- 63 По пунктуации **MT** здесь остановки нет, и эта строка связывается с последующей. Но по греческим источникам и Сиро-Гекзаплам, эта строка связывается с предыдущей, а здесь поставлена точка. См., например, в катене Прокопия (*Procopius Gazaеus*. Catena in Canticum canticorum. Lemma 39 // Op. cit. P. 151). Это и отражено в пунктуации издания А. Ральфса, которую согласно принимают Дж. Трит и Ж. Овер. Ср. в 4, 6.
- 64 «возвертись, стань подобен» (ἀπόστρεψον ὁμοιῳθήτι). В **MT**: בְּחָזְקָתְךָ; и как бессоюзное сочетание двух императивов сходно с LXX; так же переводят **Vulg** и **Pšř** (revertere similis esto / وَارْجِعْ وَتَكُنْ كَمَا كُنْتَ). Но, вероятно, первую форму следует принять в значении «делать снова», и тогда перевод этой фразы будет: «снова стань подобен».
- 65 «на горах ущелий» (ἐπὶ ὄρη κοιλωμάτων). В **MT**: עַל-הַרֵּי בְּתָר. Слово בְּתָר, как производное от глагола בָּתַר, «отрезать», может означать «ущелье», то есть «перерезающая горы долина». Сходное значение отражает Квинта (по Сиро-Гекзаплам): «на горах рассечений» (δὶ χυτομημάτων). Но **Vulg**, Акила и Симмах читают его как топоним, давая транслитерацию (Bether / Βαθήρ / Βαιθήρ), то есть «на горах Вефира». Вероятно, подразумевается Бетар близ Вифлеема, особенно известный как последний оплот восстания Бар-Кохбы (Я. Эйделькинд). Феодотион же даёт здесь «на горах благоуханий» (θυμιαμάτων), очевидно, отсылая к параллельному месту 8, 14.
- 66 «звала его, но он не ответил мне» (ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου). Эти слова здесь (как и в следующем стихе по нескольким рукописям) имеются только в LXX; в **MT**, **Vulg** и **Pšř** их нет. Отмечены обелом в Сиро-Гекзаплах. Глагол ὑπακούω может означать как «прислушиваться, внимать», так и «откликаться, отвечать». В первом значении его передаёт старолатинский перевод (obaudit), а блж. Иероним в своей гекзапларной версии даёт просто: «услышал» (audivit). В Сиро-Гекзаплах же: «и он не ответил мне» (وَلَمْ يَجِبْ). Выбираем второе значение; в параллельном месте в **MT** (5, 6) именно так — וַיַּעֲנֵהוּ. То же самое в **Vulg** (et non respondit mihi) и в **Pšř** (وَلَمْ يَجِبْ).

- 67 «город» (ἐν τῇ πόλει). Букв. «в городе». LXX калькирует глагольное управление еврейского глагола בבו в породе Pòlèl, вводящего дополнение с помощью предлога ב (= ἐν).
- 68 «на рынках» (ἐν ταῖς ἀγοραῖς). В **MT**: אֶרְצֵי־שָׁמַיִם — собственно «на улицах», чему соответствует **Vulg** (per vicos). Такой перевод также может быть приметой того, что греческий переводчик Песни песней являлся носителем арамейского языка и потому по-арамейски прочитал евр. אֶרֶץ как «рынок, рыночная площадь». В **Pšt**, где удержан тот же корень, также получается «на рынках» (ܐܪܥܐ).
- 69 «не отпускаю» (οὐκ ἀφήσω). Чтение Александрийского кодекса, предпочтённое А. Ральфсом, точно соответствует имперфекту глагола פָּרַח в породе Hiphʿîl, употреблённому здесь в **MT**. Имперфект употреблён здесь и в Сиро-Гекзапле: ܡܠܬܝܬܐ ܕܥܝܪܐ, «и я не отпускаю его». Сходно переводит и Симмах: οὐκ ἀνήσω, «не отпускаю». Вариант других рукописей: οὐκ ἀφήκα, «не отпустила». То же самое в **Pšt**: ܐܪܐ ܡܠܬܝܬܐ, «и я не отпустила его»; у Акилы и в Квинте по Сиро-Гекзаплам: ܡܠܬܝܬܐ ܕܥܝܪܐ = οὐκ ἀνήκα / εἶασα αὐτόν, «я не отпустила / оставила его». Вероятно, все они исправляют возникшее рассогласование по времени с глаголом εἰσήγαγον («ввела») в аористе, помещая всю фразу в прошедшее время: «и я не отпустила его, пока не ввела его» (как в **Остр, Елиз, Син, Юнг**). Но перфект глагола פָּרַח породы Hiphʿîl в **MT**, который передан аористом εἰσήγαγον в LXX, в данном случае можно истолковать не как прошедшее время, а как futurum exactum (Я. Эйделькинд). Так понимает это и **Vulg**: «и я не отпускаю (его), пока не введу его» (nec dimittam donec introducā illum). В своём переводе мы следуем такому пониманию, оставляя чтение Александрийского кодекса, хотя следует признать, что функция futurum exactum для индикатива аориста греческого глагола весьма необычна.
- 70 «как столб» (ὡς στελέχη). Букв.: «как столбы» (ср. **Син**), точное повторение мн. ч. в **MT** (סְטֵלִים). Однако возлюбленная уподобляется не многим столбам, а одному, и мн. ч. здесь имеет характер обобщения: «словно любой из столбов» (Я. Эйделькинд). Ед. ч. также в **Остр, Елиз** и у **Юнг**.
- 71 «курящаяся» (τεθυμιαμένη). Букв.: «оваянная курениями». Ср. «кадящее» (**Остр, Елиз**). LXX вполне соответствует причастию породы Puʿṣal в **MT** (מְקַטְּרִים). Но с другой огласовкой читается однокоренное существительное מִקְרָן, «жертвенный дым», с предлогом מִן, «от», «из» (מִמֶּנּוּ). Видимо, так и читал Акила: «как подобие дыма

от курения» (ὡς ὁμοίωσις καπνοῦ ἀπὸ θυμιάματος). У Симмаха: «как воскурение дыма» (ὡς ἀναθυμίασις καπνοῦ). В **Vulg** и **Pšt** подчёркивается неотъемлемый аспект каждения, приятный запах: «как струйка дыма из благовоний» (sicut virgula fumi ex aromatibus), «как струйка дыма, благоухающая» (כַּחַסְמָלָה אֲרֻחָה). Ср. «благоухающая» (**Юнг**).

- 72 «порошков» (κοινωρτῶν). В **MT**, **Vulg** и **Pšt** существительное с таким же точно значением, только в ед. ч. Но **Юнг** вслед за **Остр** и **Елиз** уточняет: «из всех благовоний».
- 73 «мироварника» (μυρεψοῦ). В **MT**: «купца, торговца» (כֹּרֶן). Так переводит и **Vulg**, уточняя, что речь идёт о торговце снадобьями (pigmentarii). Вариант **Pšt** כַּחַסְמָלָה в зависимости от огласовки можно понять и как «благовоний», и как «изготовителей благовоний» (мн. ч.).
- 74 «держат» (κατέχοντες). Или: «имеют» (**Остр**, **Елиз**, **Юнг**). LXX передаёт этимологию соответствующего глагола ἵπκ, обычное значение которого «держаться, схватиться». Но употреблённое здесь в **MT** пассивное причастие ἵπκ/ἵπκς, скорее всего, надо понимать как «быть препоясанным, вооружённым» (Я. Эйделькинд, А. Графов), то есть «все препоясаны (вооружены) мечом».
- 75 «у каждого меч его на бедре его» (ἀνὴρ ῥομφαία αὐτοῦ ἐπὶ μηρὸν αὐτοῦ). Букв.: «муж — меч его на бедре». Гебраизм. В древнееврейском языке слово «муж» (אִישׁ) нередко выступает в качестве неопределённого местоимения «кто-то» или «каждый». Его буквальный перевод в таком контексте вместо обычного перевода Септуагинты «каждый» (ἕκαστος) считается одной из примет переводов *kaišge*-группы.
- 76 «ночного» (ἐν νυκτίν). Букв.: «во (время) ночей, по ночам».
- 77 «паланкин» (φορεῖον). Букв.: «носилки» (от глагола φορέω «носить»). То же и в **Vulg** (ferculum от fero «носить»). В **MT** здесь נֶחֱמֶה legomenon נֶחֱמֶה. Дать его семитскую этимологию затруднительно; вероятнее всего, это производное именно от φορεῖον (с добавлением приставного κ), которое и «узнали» переводчики LXX, редчайший в библейском иврите случай греческого заимствования (Я. Эйделькинд). Выдвигаются также гипотезы о его санскритском или аккадском происхождении (Свиток).
- 78 «ступени» (ἐπίβασις). Употреблено ед. ч.: «подступ», то есть ступенька для подъёма. Так же переводит **Vulg** (ascensum). Квинта — так же, только во мн. ч.: «ступени» (ἐπιβάσεις). Однако в **MT** здесь הִרְבֵּה от глагола כָּבַד, «сидеть верхом», которое может означать либо

- «колесница», либо всякую вещь, на которой можно сидеть. Вероятно, речь идёт о подушках и покрывалах, полагавшихся поверх жёсткого каркаса (Я. Эйделькинд). Ср.: «седалище» (**Син**); ~~ἵματιον~~, «и одевание его» (**Pšř**); *παράετασμα* αὐτοῦ, «занавески у него» (Симмах).
- 79 «*внутри его — мозаичное покрытие*» (ἐντὸς αὐτοῦ λιθόστρωτον). В Квинте: «середину его он выстлал мозаикой» (τὸ μέσον αὐτοῦ ἐψηφολόγησεν).
- 80 «*внутри его — мозаичное покрытие, любовь дочерей Иерусалима*» (ἐντὸς αὐτοῦ λιθόστρωτον, ἀγάπην ἀπὸ θυγατέρων Ἱερουσαλήμ). В **MT**: *הַרְחֵק מִן־הַבְּרִיחַ הַזֶּה הָיָה לְהַרְחֵק מִן־הַבְּרִיחַ*, где *הָיָה* — *haraḥ legomenon*, пассивное причастие от корня *הִרָחַק*. Его обычно принимают в значении «мостить, выстилать», отсюда — «отделявать, инкрустировать». Комментаторы иногда предлагают замену слова *הָיָה*, «любовь», другим, подходящим в качестве обозначения отделочного материала («камни», «эбеновое дерево»), либо допускают, что само оно используется здесь в особом значении «кожа». Но всё это является натянутым и излишним. Причастие же *הָיָה* можно принять в значении «застланный», применительно к постели или спальне, как и однокоренное причастие *הָיָה* в **Pšř** (Я. Эйделькинд). Тогда в **MT** читается: «середина его застлана любовью дочерьми Иерусалима», чему соответствует и **Pšř** (*הָיָה מִן־הַבְּרִיחַ הַזֶּה הָיָה מִן־הַבְּרִיחַ*). Ср. **Vulg**: «середину его он устлал любовью ради дочерей Иерусалима» (*media caritate constravit propter filias Hierusalem*).
- 81 Фраза: «дочери Сиона» (θυγατέρες Σιών), добавленная далее в Александрийском кодексе в ряде минускулов (а также у свт. Григория Нисского, Филона Карпафийского, блж. Феодорита, прп. Нила Анкирского и в катене Прокопия), имеется здесь в **MT**, **Vulg** и **Pšř**. В других рукописях она же ставится или перед глаголом «выходите» (как в издании Холмса-Парсона), или в следующем стихе после «Соломона» (в Синайском кодексе после исправления и в Венецианском кодексе). Но её нет в Ватиканском кодексе, в исходном чтении Синайского кодекса и в старолатинском переводе, а в Сиро-Гекзплах она отмечена астериском, поэтому исключаем её из нашего текста, как это сделано в изданиях А. Ральфса и Дж. Трита.
- 82 «*помимо молчания твоего*» (ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου). Допустимый перевод: «помимо молчания о тебе», то есть: «кроме тех твоих твоих достоинств, о которых не сказано». Фраза повторяется ещё дважды (4, 3 и 6, 7). Существительное *σιωπήσις* буквально означает «молчание», но именно в Песни песней словари предлагают

принимать его в переносном значении: «покрыв, вуаль, фата» (LSJ, LEX, MLS). При этом ориентируются на значение соответствующего существительного פָּז (в **MT** оно всегда стоит с местоимённым суффиксом 2 л. ж. р. תְּפֹזָה). Кроме Песни песней, оно встречается только в Ис. 47, 2, где из контекста видно, что оно означает «покрыв, вуаль», как и переведено там в LXX (κατακάλυμμα) и в **Pšt** (כַּסְמָה). То есть в **MT**: «сквозь твою фату» или «из-под твоей фаты» (תַּעֲבִיר תְּפֹזָה). Квинта переводит эту фразу: «от множества красы твоей» (ἀπὸ πλῆθους τοῦ κάλλους σου). Возможно, здесь переводчики LXX ошибочно связали существительное פָּז с глаголом פָּזַח, «положить конец, уничтожить», одно из значений которого — «заставить замолчать» (П. Жуон). Ж. Овер видит здесь пример «атомистического» перевода без учёта контекста. Тем не менее оставляем буквальный перевод, как в **Остр** и **Елиз**, что также соответствует **Pšt** (כַּסְמָה) и толкованиям свт. Григория Нисского, блж. Феодорита и прп. Нила Анкирского. Ср.: «без покрыва твоего» (**Юнг**).

- 83 «показались» (ἀπεκαλύφθησαν). Букв.: «открылись». У Симмаха: «явились» (ἀνεφάνησαν). Соответствующий глагол פָּלַח в **MT** встречается только в Песни песней (ещё один раз при повторе этого стиха в 6, 5) и, предположительно, означает либо «прыгать», либо «спускаться» (HALOT). **Vulg** и **Pšt** читают здесь «подниматься»: greges caprarum quae ascenderunt, «стада коз, которые поднялись», и פָּלַח כִּזְמָה, «стадо коз, которое поднялось».
- 84 «с Галаада» (ἀπὸ τοῦ Γαλααδ). В **MT**: «с горы Галаада» (מִהַר גִּלְעָד), что в точности передают Симмах (ἐξ ὄρους τοῦ Γαλααδ), **Vulg** (de monte Galaad) и **Pšt** (מִהַר גִּלְעָד).
- 85 «в Фалпиофе» (εἰς Θαλπιώθ). Переводчики LXX ограничились транслитерацией соответствующего еврейского слова, которая, в свою очередь, калькируется в **Остр** и **Елиз**. Другие переводы стараются выразить его значение. Акила: «для оборонительных сооружений (крепостных зубцов)» (εἰς ἐπάλξεις) или по другим рукописям «выше оборонительных сооружений» (ἐπάνω ἐπάλξεις). Сходно в **Vulg**: башня «с укреплениями» (cum propugnaculis). Симмах: «для высот» (εἰς ὕψη), то есть высокая оборонительная или наблюдательная постройка. Квинта: «для повелений» (εἰς ἐντολάς), то есть башня, как командный пункт. В **Pšt**: «в плетениях» или «в ожерельях» (כַּסְמָה), то есть витая башня (но, вероятно, это отнесено не к башне, а к шее возлюбленной). По другому чтению: «в окончаниях» (כַּסְמָה), под которыми могут подразумеваться оборонительные

выступы. Значение самого употреблённого в **MT** слова לִיָּזָד является очень дискуссионным. Ибн-Эзра производил его от глагола יָלַח, «учить», и понимал всё выражение как «башня Давида в военном училище». Гезениус видел этимологическое родство с арабским глаголом «губить» и переводил как «оружие», чему следуют **Син**: «столп Давидов, сооружённый для оружй» — и **Юнг**: «башня Давида, построенная для хранения оружия». Современные исследователи чаще всего указывают на другой его арабский аналог, означающий «ряд», то есть понимают это выражение как «башня, построенная рядами» из тёсанных камней, или «ступенчатая башня» (Свиток; HALOT).

- 86 «пасущиеся среди лилий» (οἱ νεμόμενοι ἐν κρίνοις). По Симмаху: «пасущие цветы» (οἱ νέμοντες τὰ ἄνθη). Перевод LXX точно соответствует **MT**.
- 87 Здесь пунктуация А. Ральфса, которую принимает и Дж. Трит, в отличие от параллельного места (2, 17) соответствует пунктуации масоретского текста, где эта строка связывается с последующей. Но, как и в 2, 17, греческие источники и толкования связывают эту строку с предыдущей. См., например, в катене Прокопия (*Procopius Gzaeus. Catena in Canticum canticorum. Lemma 53 // Op. cit. P. 221*). Поэтому Ж. Овер предлагает согласовать пунктуацию с 2, 17, поставив здесь точку. Мы следуем его решению.
- 88 «к холму ладана» (πρὸς τὸν βουνὸν τοῦ λιβάνου). Или: «к холму Ливана», как предлагает А. Ральфс, давший это слово с заглавной буквы. Ливан — горный хребет в Финикии и Келесирии, известный кедровыми лесами. Греческое слово может иметь оба значения, но в **MT** здесь стоит именно לָבַד, «ладан», а не сходное графически и фонетически לִבְנָה, «Ливан». Так переводит **Vulg** (ad collem turis) и **Pšt**: «к холмам ладана» (כּוּלְמֵי לִבְנָה). В значении «ладан» по параллели со смирной это слово принимается здесь также у свт. Григория Нисского и блж. Феодорита. В Сиро-Гекзаплах два стиха: «пойду я себе к горе смирны / и к холму ладана» — отмечены астериском, как отсутствующие в LXX, а на полях дано примечание, что этих двух стихов не было у Феодотиона. В одной же греческой рукописи сообщается, что они были заимствованы из перевода Акилы. Однако они имеются не только в большинстве греческих источников, но и в старолатинском переводе, свидетеле догекзапларных чтений. Возможно, у Оригена была рукопись, где эти строки были пропущены по ошибке, и он взял

их у Акилы, либо этот пропуск был ошибочно отмечен уже в Сиро-Гекзаплах, как подозревал Де Брюин (*De Bruyne D. Les anciennes versions latines du Cantique des cantiques* // *Op. cit.* P. 106.). Но не исключено, что в данном случае астериском были отмечены стихи отсутствующие не в LXX, а у Феодотиона, чтобы подчеркнуть, что они являются законной частью текста (Дж. Трит).

- 89 «*гряди*» (*δεῦρο*). Букв.: «сюда!» Вариант **MT**: *יָבֹא*, «со мной», делает текст затруднительным синтаксически и тёмным для понимания (П. Жуон, Дьяконов-Коган). По-видимому, переводчики LXX прочитали эту форму как *יָבֹא*, то есть императив от редкого в библейском иврите, но обычного в арамейском глагола *בָּא* со значением «приходить». Вероятно, это ещё один признак того, что переводчик Песни песней был носителем арамейского языка, поскольку предлога *בָּ*, «с, вместе с», нет в арамейском языке (Ж. Овер). Но с LXX единодушны также **Vulg** (*veni*) и **Pšt**, которая даёт императив от того же, что и в **MT**, корня (*בָּ*).
- 90 «от Начала веры» (*ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως*). В **MT**: «с вершины Аманá» (*מִרְאֵשׁ אֲמָנָה*). Аманá — библейское название горы Нур, южной вершины горной цепи Антиливан. Переводчики LXX попытались передать этимологию этого названия. Как топоним это передано у Акилы (Αμανά), в **Vulg** (*de capite Amana*) и в **Pšt** (*من قمة عمان*).
- 91 «Ермона» (*Ἑρμών*). Хермон (Ермон) — южный отрог Антиливана. Сенир — другое название Хермона или название его северного пика (Дьяконов-Коган).
- 92 «*восхитила ты нас*» (*ἐκαρδίωσας ἡμᾶς*). Дополнение «нас» в LXX, но в **MT** и большинстве других версий: «меня», что лучше соответствует речи от лица одного Жениха. Глагол *καρδίω* — неологизм LXX. Он передаёт этимологию производного от существительного *לֵב/לֵבָב*, «сердце», глагола *לבב* в породе Pīššēl (*haph legomenon*). Его принимают или в значении «ободрять, поощрять» (BDB), или в значении «пленить сердце, очаровать» (HALOT, П. Жуон, А. Графов). Те же значения в словарях закрепляются и за греческим глаголом (LSJ, LEH). Древние авторы и переводы предлагают его разное понимание. У Симмаха: *ἐθάρσυνάς με*, «воодушевила ты меня». То же самое в **Pšt**, где употреблён глагол *לבב* (однокоренной с еврейским *לבב*) в породе Paššēl «ободрять, воодушевлять». Св. Мефодий Патарский понимает его как «окрылить» (*ἀναπτερῶω*), то есть побудить сердце к любви (*Methodius Olympius. Convivium decem virginum* VII, 2 (CPG 1810) // SC. 95. P. 182). Свт. Григорий Нисский — «наделить

сердцем, душой или разумом» (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum VIII // Op. cit. P. 254, 257*). То же самое в старолатинской версии: *corde nos instruxisti*, «ты наделила нас сердцем». **Vulg** же даёт: *vulnerasti cor meum*, «ты ранила сердце моё», следуя анонимному переводу из Гекзапл: *τὴν καρδίαν ἡμῶν ἔτρωσας*, «сердце наше ты ранила» (Ж. Овер). Ср.: «усердны нас сотвори» (**Остр**); «сердце наше привлекла еси» (**Елиз**); «пленила ты сердце моё» (**Син**); «пленила ты сердце наше» (**Юнг**).

- 93 «одним из глаз твоих» (*ἐνὶ ἑκτῷ ὀφθαλμῶν σου*). Перевод LXX буквально соответствует **MT**, **Vulg** и **Pšt** и так же буквально читается в толкованиях свт. Григория Нисского и блж. Феодорита и у св. Мефодия Патарского (в указанном месте), которые дают соответствующее толкование «двух глаз» души. Отсюда и наш перевод. Ср.: «одним взглядом своим» (**Син**, **Юнг**); «одним глазом твоим» (еп. Порфирий).
- 94 «одним украшением шеи твоей» (*ἐν μιᾷ ἐνθέματι τραχήλων σου*). Существительное *ἐνθέμα* (букв. «накладка») в этом месте в словарях принимается в значении «украшение» (LSJ, LEH), и в этом следует за старолатинской версией: *in ornamento ceruicis tuae*, «украшением шеи твоей». В **MT** употреблено существительное *רֶצֶף* в ед. ч. В других местах (Притч. 1, 9; Суд. 8, 26) оно встречается во мн. ч. в значении «ожерелье» (*κλοιόν* в переводе LXX), поэтому его ед. ч. может означать или элемент ожерелья, «цепочку» (П. Жуон), или просто «ожерелье». Ср. у Симмаха: «одним из ожерелий шеи твоей» (*δι' ἑνὸς τῶν ὀρμίσκων τοῦ τραχήλου σου*) — и в **Pšt**: «одним ожерельем с шеи твоей» (*حبل واحد من حبال عنقك*). Перевод же Акилы: «одним локоном с шеи твоей» (*ἐν ἐνὶ πλοκάμῳ ἀπὸ τραχήλου σου*) — и аналогичный **Vulg**: «одним волоском шеи твоей» (*in uno crine colli tui*) — объяснить трудно. То, что в LXX присутствует рассогласование по роду числительного ж. р. *μία*, «одна», с существительным ср. р. *ἐνθέμα* формально не позволяет считать его определением к этому существительному, поэтому свт. Григорий Нисский видит здесь фигуру умолчания (паралипсис), предлагая читать: «одной душой» (*ἐν μιᾷ ψυχῇ*) — и ставя это в соответствие с выражением: «одним взором твоим», а фразу: «украшением (*ἐνθέματι*) шеи твоей» — читать далее отдельно (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum VIII // Op. cit. P. 259*). По той же логике Ж.-М. Овер переводит: *en un instant*, «одним мановением» (= *ἐν μιᾷ στιγμή*). Но такого рассогласования по роду нет ни в **MT**, ни в других версиях. Выражение: «(с) шеи твоей» — соответствует *רֶצֶף* в **MT**: существительное *רֶצֶף* во мн. ч. с предлогом

ן и местоимённым суффиксом. Это *haraḥ legomenon*, однокоренной с תָּהָה, «шея». Оно принимается или в том же самом значении, или в значении «ожерелье», так что **MT** допускает перевод или: «одной цепочкой из ожерелий твоих», или: «одной цепочкой (одним ожерельем) с шеи твоей». В последнем случае мн. ч. употребляется в значении ед. ч. Существительное «шея» в Ватиканском кодексе, как и в **MT**, стоит во мн. ч. (основное чтение у А. Ральфа), но в других рукописях и в других переводах — в ед. ч.

- 95 «грудь твою» (*μαστοί σου*). По огласовке **MT**: «ласки твои», но консонантный текст допускает и прочтение «грудь твои». См. выше примеч. к 1, 2. Причём в отличие от указанного места здесь перевод «грудь твои» даёт не только **Vulg** (*mammae tuae*), но и **Pšt** (אֶמְתָּח).
 96 «лучше вина» (*ἀπὸ οἴνου*). Вариант LXX можно было бы понять и как указание на причину или средство действия («стали красивы из-за вина»), но Симмах уточняет: «более вина» (*ὕλῃρ οἴνου*), точно передавая функцию еврейского предлога ׀, в данном случае выражающего степень сравнения.
 97 «благоухание одежд твоих» (*ὁσμὴ ἱματίων σου*). — В **MT** здесь: «благоухание умашений твоих» (תְּרִמָּה), что повторяет и **Vulg** (*odor unguentorum tuorum*). Такова же версия **Pšt**: «благоухание ароматов твоих» (אֶסְמִיחַ) — и Синайского кодекса: «благоний (μύρον) твоих». Дж. Трит обращает внимание, что последнее чтение совсем не исправлялось древними корректорами этого кодекса. Вариант же: «одежд твоих», засвидетельствованный в других унциальных кодексах, соответствует еврейскому תְּרִמָּה, употреблённому в следующем стихе.
 98 «сотовый мёд» (*κηρίον*). Это слово означает собственно «пчелиные соты», точно так же, как חֲכִיל в **Pšt** и *favus* в **Vulg**. Но здесь это слово соответствует еврейскому תְּרִי, означающему «девственный» мёд, текущий прямо из сот. Акила переводит «сладость» (γλυκασμός), а Симмах — просто «мёд» (μέλι).
 99 «благоухание одежд твоих» (*ὁσμὴ ἱματίων σου*). В отличие от предыдущего стиха, чтение LXX здесь согласно с **MT**, **Vulg** и **Pšt**.
 100 «благоухание Ливана» (*ὁσμὴ Λιβάνου*). Или: «благоухание ладана», как понимает **Vulg** (*odor turis*), свт. Григорий Нисский (*Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum IX // Op. cit. P. 272) и прп. Нил Анкирский (*Nilus Ancyranus*. Commentarii in Canticum canticorum 49, 8 (CPG 6051) // PTS. 57. S. 142). Но в **MT** (תְּרִי), как и в **Pšt** (חֲכִיל), здесь топоним.

- 101 «*послания твои*» (*ἀποστολαί σου*). Вариант: «поросли твои». Точно так же, как в **Vulg** (*emissiones*) и в **Pšt** (עלסעסע), в LXX даётся этимологический перевод существительного פִּלְשָׁ (от глагола פִּלַּשׁ «посылать»). В других местах это еврейское слово означает «копье, дротик», а здесь обычно принимается в значении «отрасль, побег» (BDB, HALOT, А. Графов). Но иногда его связывают с упомянутым выше «источником» и понимают как «отводной канал» (П. Жуон, Свиток). Греческие словари (LEH, MLS) предлагают понимать ἀποστολή, только в этом месте, как «отрасль, побег». Но ἀποστολαί в Писании нередко означает «посылки», посланные дары (1 Макк. 2, 18; 2 Макк. 3, 2; 2 Езд. 9, 51), а в папирологической документации засвидетельствованы подарки в виде выращенных плодов (Ж. Овер). Прп. Нил Анкирский и блж. Феодорит также видели в этих «посылках» свадебные дары Невесты для её Жениха (*Nilus Ancyranus. Commentarii in Canticum canticorum* 51, 1 // *Op. cit.* S. 146; *Theodoreus Cyrrhensis. Explanatio in Canticum canticorum* IV, 8 // *Op. cit.* Col. 144C). Поэтому даём здесь буквальный перевод LXX, совпадающий с **Vulg** и **Pšt**. Ср.: «послания» (**Осип**), «леторасли» (**Елиз**), «отрасли» (**Юнг**).
- 102 «рай» (*παράδεισος*). В **MT**: עֵדֶן, «закрытый сад, парк», «парадиз»; это персидское по происхождению слово, удержано с тем же корнем в LXX, **Vulg** (*paradisus*) и **Pšt** (حديقة). В Песни песней употреблено только в этом месте. Прибавка «гранатовый», букв. «гранатов» (ρόδον), которая имеется здесь в подавляющем большинстве греческих источников и вошла в основной текст изданий Холмса-Парсона и А. Ральфса, соответствует **MT** (רומנין). Её включает в свой текст и Ж. Овер, по-видимому ориентируясь на греческие толкования. Но Сиро-Гекзаплы отмечают её астериском, как отсутствующую в LXX. Её нет в Ватиканском и Синайском (до исправления) кодексах, поэтому Дж. Трит исключает её из основного текста. Следуем здесь его решению.
- 103 «с плодами фруктов» (*μετὰ καρπῶν ἀκροδρύων*). Существительное τὰ ἀκρόδρυα ниже встречается ещё дважды (4, 16; 7, 14). Обычно оно означает плоды, растущие на верхушках деревьев, особенно с твёрдой кожурой, в противоположность плодам, собираемым внизу (ὀπάρα — вариант, предложенный здесь Симмахом), либо деревья, приносящие такие плоды (LSJ). В папирологической документации так назывались особо ценные фруктовые деревья, которые облагались налогом, поэтому Ж. Овер предлагает перевод: avec le fruit

- des arbres de luxe, «с плодами роскошных деревьев». Это вполне соответствует **MT**, где употреблено существительное תָּרֵךְ с абстрактным значением «наилучшее», обычно понимаемое как «наилучшие, самые сочные плоды» (П. Жуон). **Острп** здесь этимологически связывает существительное ἀκρόδρυα с δρῦς, «дуб», — «ветви дуба», как и в 4, 16 — «верх дуба», но в 7, 14 — «плоды». Ср. **Елиз**: «плоды яблочные» (здесь); «плоды овощей» (4, 16); «плоды» (7, 14).
- 104 «шафран» (κρόκος). Евр. סַחָבֵר. Жёлтый пахучий порошок, получаемый из рылец растения *Crocus sativus* (Дьяконов-Коган). В Писании встречается только здесь.
- 105 «тростник» (κάλαμος). LXX буквально точно передаёт евр. תָּרֵךְ, «стебель, тростник»; то же в **Vulg**: fistula. Имеется в виду аир, ароматический тростник, *Acorus calamus* (Дьяконов-Коган), или *Symborogon Martini*, или *Andropogon nardus* (Свиток).
- 106 «Ливана» (τοῦ Λιβάνου). А. Ральфс и Дж. Трит полагают, что здесь это топоним, и дают с заглавной буквы, как и **Vulg** (cum universis lignis Libani). Но в **MT**: לְבָנָן, «ладан», как и в **Pšt** (لبنان), пониманию которых следует в своём переводе Ж. Овер.
- 107 «алой» (αλώθ). Евр. אֵילָנֹת — пахучая древесина растений *Aloexyllon agallochum* или *Aquilaria agallocha*, оба из Индии (Дьяконов-Коган). Симмах переводит: «и благовония» (καὶ θυμίαμα).
- 108 «наилучшими» (πρώτων). Букв. «первыми».
- 109 «хлеба моего» (ἄρτον μου). В **MT**: «пчелиный сот мой» (יָצַדִּי), то же в **Vulg** (favum); сходно в **Pšt** «сладость мою» (سلاطوني).
- 110 «ближние» (πλησίοι). У Акилы и Симмаха — «друзья» (ἐταῖροι).
- 111 «Голос братика моего! Он стучится в дверь» (Φωνὴ ἀδελφίδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν). Слова: «в дверь» — имеются только в LXX, но они могут быть простым разъяснением, не предполагающим другого еврейского протографа (Ж. Овер). В **Vulg** и **Pšt**: «голос возлюбленного моего, стучащего» (vox dilecti mei pulsantis / ,גלל מלל). Как и LXX, эти переводы буквально точны, но евр. קוֹל, «голос», здесь указывает не на сам голос возлюбленного, а на его стук (П. Жуон). Это существительное неоднократно употребляется в Библии как междометие, вводящее восклицательное предложение, так что с еврейского оригинала вернее было бы перевести примерно так: «Чу! Любимый мой стучится» (Дьяконов-Коган) — или: «Я слышу — любимый мой стучится» (Свиток).
- 112 «совершенная моя» (τελεία μου). Симмах: «непорочная моя» (ἀκεραία μου), как и в **Vulg** (inmaculata mea).

- 113 «хитон» (χιτών). Однокоренное с евр. חִטָּן, «хитон, туника»; оба слова восходят к шумерскому «лён, льняная ткань». Через аккадский язык это слово перешло в западносемитские языки, а в числе ближневосточных заимствований достаточно рано попало и в греческие диалекты (Дьяконов-Коган).
- 114 «испачкаю» (μολύνω). В **MT**: глагол חָטַם породы Piʿʿel, harax legomepon, заимствованный из арамейского (П. Жуон); в **Pšt**: глагол с тем же корнем חָטַם породы Paʿʿel.
- 115 «затрепетала» (ἐθροήθη). Феодотион: «распалилась» (ἐθερμάνθη). Симмах: «внутренности мои пришли в смятение» (τὰ ἔντερα μου ἐταράχθη). В LXX употреблён глагол θροέω в пассивном залоге; он же в активном залоге означает «кричать», так что представляется очень удачным его выбор для перевода евр. חָטַם с обычным значением «стонать, реветь», который здесь означает «содрогаться».
- 116 «из-за него» (ἐπ' αὐτόν). Букв. «на нём» или «о нём», как и в **Pšt** (מֵעָלָיו). В **Vulg**: «из-за его прикосновения» (ad tactum eius). В **MT** во многих рукописях здесь читается не יָחַט, «о нём», а יָחַט, «обо мне». Если принять последнее чтение, то его можно истолковать как «дательный заинтересованности» (dat. commodi) и лучше оставить без перевода (П. Жуон).
- 117 «чистую» (πλήρη). Букв. «полную смирну». В том же выражении ниже (5, 13) сохранились варианты Акилы: «избранную» (ἐκλεκτήν) — и Симмаха: «первую» (πρωτείαν). В **MT** стоит חֹמֶה מִן הַיָּד, то есть миро «текущее, каплющее», или потому, что лучшее миро сочится через поверхность сосуда, или потому, что оно получается с помощью фильтрации (П. Жуон).
- 118 Фраза: ἐπὶ χεῖρας τοῦ κλείθρου — по пунктуации изданий Холмса-Парсона, А. Ральфа и Дж. Трита, присоединяется к предыдущей строке, а после неё поставлена точка, как в Александрийском и Венецианском кодексах. При таком понимании перевод следующий:

«...пальцы мои [источали] чистую смирну на ручки засова.

Отворила я братику моему...»

Это вполне соответствует пунктуации **MT**. Такое членение текста принимают и Ж.-М. Овер, и все наши переводы (**Остр**, **Елиз**, **Син**, **Юнг**). Но в Ватиканском и Синайском кодексах, как и в Сиро-Гекзаплах, нет никакого разделения на стихи между ἐπὶ χεῖρας τοῦ κλείθρου (5, 5) и ἦνοιξα ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου (5, 6). Эти фразы читаются как одно предложение также у свт. Григория Нисского,

Филона Карпафийского и в катене Прокопия (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum XII // Op. cit. P. 340, 352; Philo Carpasinus. Enarratio in Canticum canticorum 135 // Op. cit. Col. 104AB; Procopius Gazaesus. Catena in Canticum canticorum. Lemma 72 // Op. cit. P. 285*). Такому чтению следуем и мы, отмечая редчайший случай, когда А. Ральфс в своём издании отходит от деления на стихи Ватиканского кодекса.

- 119 В **MT** перед глаголом **פָּרַח** («прошёл мимо») стоит глагол **פָּקַח**. Он встречается ещё только раз в Иер. 31, 22 в породе Hithpaʿʿel, а в 7, 2 имеется однокоренное существительное **פָּקִיחַ** в выражении **פָּקִיחַ יָרֵכֶיךָ**, «изгибы бёдер» (ῥυθμοὶ μηρῶν в LXX). Его значение предположительно определяют как: «отвернуться, повернуться, уйти». В LXX этот глагол опущен; вероятно, переводчики восприняли сочетание двух глаголов как плеоназм (гендиадис). Но в других переводах оба глагола присутствуют. Акила: «уклонился, прошёл мимо» (ἐκκλινεν, παρῆλθεν), Симмах: «отвернувшись, прошёл мимо» (ἀπονεύσας παρῆλθεν), **Vulg**: «отклонился и прошёл мимо» (declinaverat atque transierat), **Pšt**: «наклонился, прошёл мимо» (כָּחַן וַיֵּצֵא).
 120 «душа моя вышла» (ψυχή μου ἐξῆλθεν). Здесь, как и в других версиях (Симмах, **Pšt**), буквальный перевод с **MT**. Ср. **Vulg**: «душа моя расслабилась», букв. «расплавилась» (anima mea liquefacta est); **Син**: «души во мне не стало».
 121 «по слову его» (ἐν λόγῳ αὐτοῦ). В **MT** здесь **יִרְבֵּךְ**, характерная для библейского иврита конструкция: сочетание инфинитива глагола **רָבַח** породы Piʿʿel, «говорить», с предлогом **בְּ** и местоимённым суффиксом 3 л. ед. ч. м. р. Эта же конструкция, означающая: «когда он говорил», по свойству сирийского языка в точности повторена в **Pšt**: **ܠܗܠܠܐ**. Именно так это передано у Симмаха (λαλοῦντος αὐτοῦ) и в **Vulg** (ut locutus est). В LXX букв.: «в слове его» (ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ). Возможно, переводчики читали с другой огласовкой: **יִרְבֵּךְ** (Ж. Овер), то есть как существительное **רֶבֶךְ**, «слово», с предлогом **בְּ** и местоимённым суффиксом. Свт. Григорий Нисский так и понимает это выражение: «...душа Невесты выходит, следуя за словом Жениха» (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum XII // Op. cit. P. 353–354*). Ср. «в слово его» (**Остр, Елиз**). В нашем переводе отражаем особенность текста LXX.
 122 См. примеч. к 3, 1.
 123 В **MT** здесь то же слово, что и в 3, 3 (причастие от глагола **שָׁמַר**, «охранять, сторожить»), но если в 3, 3 LXX передали его причастием

- от глагола τηρέω с тем же значением, то здесь — существительным φύλαξ, «страж».
- 124 «изранили меня» (ἐτραυμάτισάν με). У Акилы синонимичное: ἐμωλόπισάν με.
- 125 «покрывало» (θήριστρον). Собственно «летняя одежда». В **MT**: תיָרָה. Это редкое слово (встречается ещё только в Ис. 3, 23), которое определяют как «покрывало для головы, шаль, широкая накидка». В **Pšř** стоит однокоренное כַּלִּיק (כַּלִּי), «лёгкая накидка». У Акилы: «покров, завеса» (τὸ κάλυμμα). Свт. Григорий Нисский полагает, что речь идёт о брачном покрывале невесты, ссылаясь на то, что словом θήριστρον названо покрывало, которое набросила на себя Ревекка при встрече с Исааком (см. Быт. 24, 65) (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum XII // Op. cit. P. 359–360*). Но там в **MT** употреблено другое еврейское слово — חֲוֶזֶת, «покрывало».
- 126 «силами и крепостями полевыми» (ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ). В этом месте в **MT**, **Vulg** и **Pšř** соответствующей фразы нет, и она отмечена обелом в Сиро-Гекзаплах.
- 127 «лучше другого» (ἀπὸ ἀδελφίδου). Букв. «от (лучше) братика». Ср.: «что брат твой от брата» (**Осип**).
- 128 «белый» (λευκός). Евр. пз в других местах означает «прозрачный» — о воздухе (Ис. 18, 4), «палящий» — о ветре (Иер. 18, 4), «ясное произношение» — во мн. ч. (Ис. 32, 4). Как «белый» его здесь кроме LXX переводят **Vulg** (candidus) и **Pšř** (יָאֵן). У Симмаха: «блистательный» (λαμπρός).
- 129 «огненно-красный» (πυρρός). Прилагательное, однокоренное с πῦρ, «огонь». В **MT** דָּהָב/דִּהָב, «красный, рыжий». Этим прилагательным определяется цвет крови (4 Цар. 3, 22), виноградного сока (Ис. 63, 2), рыжей телицы (Числ. 19, 2), коней (Зах. 1, 8; 6, 2). Также это цвет кушанья, за которое Исава продал первородство Иакову и получил прозвище Едом (דִּהָב) (Быт. 25, 30). Обычно с **MT** его здесь переводят «розовый, румяный», видя указание на то, что лицо возлюбленного одновременно чистое и светлое и пышет здоровьем — он «бел и румян» (Ж. Овер). Но применительно к человеку и животным прилагательное דָּהָב в Библии описывает исключительно цвет волос (масть) и никогда — румянец лица, поэтому здесь естественно было бы видеть описание огненно-рыжих волос возлюбленного, если бы в следующем стихе не говорилось об их чёрном цвете (Дьяконов-Коган).
- 130 «выделяется» (ἐκλελογισμένος). Букв.: «выбранный из отрядов». В **MT** здесь пассивное причастие בְּחִירָא, которое предположительно

означает «выставленный напоказ», а отсюда — «легко отличимый, заметный» (П. Жуон). Вариант LXX подчёркивает этимологическое родство с существительным $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$ со значением боевое знамя или воинское подразделение (см. примеч. к 2, 4). У Акилы и Симмаха перевод синонимичный: «избранный» ($\epsilon\kappa\lambda\epsilon\lambda\epsilon\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\epsilon\pi\acute{\iota}\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$).

- 131 «золото и фаз» ($\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$ καὶ $\phi\acute{\alpha}\zeta$). В **MT** бессоюзное сочетание двух существительных זָהָב , «золото», и זָהָב , «очищенное золото». В LXX второе слово просто транскрибировано как $\phi\acute{\alpha}\zeta$ (или $\kappa\alpha\iota\phi\acute{\alpha}\zeta$ / $\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\zeta$, где соединительный союз $\kappa\alpha\iota$ стал восприниматься как часть слова), что мы и удерживаем в нашем переводе. Согласно свт. Григорию Нисскому, LXX оставили еврейское слово без перевода, потому что не нашли греческого аналога, в точности передающего его смысл, которое сам он определяет как золото чистое, неподдельное, беспримесное (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum XIII // Op. cit. P. 390*). В других древних переводах сочетание этих двух существительных передано по-разному. **Vulg**: «наилучшее золото» (*aureum optimum*). Симмах: «как драгоценный камень» ($\omega\varsigma \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma \tau\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$). Феодотион и Квинта: «отмечена золотом» ($\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\varsigma$ ($\epsilon\nu$) $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\varphi$). В **Pšt** и у Акилы — «золотой камень», то есть хризолит ($\text{כֶּהָאֶבֶן הַזָּהָב} / \lambda\iota\theta\acute{\epsilon}\alpha \tau\omicron\upsilon \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\upsilon$); или в версии Симмаха по Сиро-Гекзаплам: «отмечена золотыми камнями (хризолитами)» ($\text{כֶּהָאֶבֶן הַזָּהָב} = \epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\varsigma \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\iota\varsigma \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\upsilon$).
- 132 «верхушки пальм» ($\epsilon\lambda\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$). $\epsilon\lambda\acute{\alpha}\tau\eta$ может означать серебристую пихту, но здесь, по-видимому, речь идёт о побегах финиковой пальмы (LSJ). В **MT**: עֲנָבִיּוֹת , *harax legomenon*, среди предлагаемых значений которого «тычинка финиковой пальмы», «пальмовые ветви», «побеги пальмы» (HALOT). Также: волосы «вьющиеся» (Свиток). **Vulg**: «как верхушки пальм» (*sicut elatae palmarum*). **Pšt**: «кудри его простёрты» ($\text{וְהַשֵּׁעָרָא שְׂרָפָה}$). Ср.: «власы его широки» (**Осип**), «волосы его кудрявы» (**Елиз, Юнз**).
- 133 «у разлива вод» ($\epsilon\pi\acute{\iota} \pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \upsilon\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$). Букв.: «у полноты вод». В **MT**: $\text{מִן הַמַּיִם הַרְבֵּי}$, где מִן הַמַּיִם (мн. ч.) означает место, содержащее воду, и иногда это понимают как водные резервуары (П. Жуон), но чаще видят указание на проточную воду. Например, LXX в Пс. 18, 2 и 42, 2 переводят это выражение как «источники» ($\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota}$), а в Пс. 126, 2 — как водные потоки ($\chi\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\rho\rho\omicron\iota$). Сходно переводят его в этом месте и другие древние версии. **Vulg**: «над ручьями воды» (*super rivulos aquarum*); **Pšt**: «над потоками воды» (עַל הַנְּחָלִים); Акила: при «излияниях» ($\epsilon\kappa\chi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) вод. Похоже, что LXX здесь читали

не סִרְיָא , а לִאֲמַר , которое идёт в этом же стихе чуть ниже (Ж. Овер). В Сиро-Гекзаплах слово «вод» здесь отмечено обелом, как отсутствующее в еврейском тексте. Видимо, это ошибка, и обел должен быть поставлен не здесь, а не двумя строками ниже, где для слова «вод» действительно нет соответствия в **MT**.

- 134 «у разлива вод» ($\epsilon\pi\iota\ \pi\lambda\eta\rho\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\delta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$). Повторяется предыдущая фраза, но слову «вод» в **MT** и других версиях соответствия нет (см. выше). Вероятно, LXX дали не перевод особого чтения бывшего у них под руками еврейского текста, но разъяснение, подсказанное выражением: «разлив вод» — двумя строками выше (Ж. Овер). В **MT** здесь стоит לִאֲמַר , где לִאֲמַר — *harax legomenon* от глагола $\text{לָמַל$ со значением «наполнять, наполняться», которое и отражено в переводе LXX. То же в **Vulg**: «у полноводнейших потоков» (*iuxta fluentia plenissima*). **Pšt** же переводит его словом, однокоренным с לָמַל , но в несколько неожиданном для данного контекста значении: «совершенство» (כִּלְכִּל). Возможно, что לִאֲמַר означает край водного резервуара, у которого сидят голубицы, или берег водного канала (П. Жуон).
- 135 «цветники ароматные» ($\phi\iota\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$). Вариант: «фиалы аромата». Обычное значение $\phi\iota\acute{\alpha}\lambda\eta$ — «ваза, чаша, сосуд», в каком его и принимает здесь свт. Григорий Нисский. Для его толкования было важно отметить форму этого сосуда (*Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum XIV // Op. cit. P. 401–402*). Ср.: «сосуды ароматные» (**Юн2**). Старолатинский перевод и гекзапларная версия блж. Иеронима, а также Сиро-Гекзаплы дают кальку с греческого слова в значении «ваза, плоская чаша» (*fialae* / فِيَال). Однако здесь, как и ниже (6, 2), этим словом передаётся евр. גִּרְדָּקָה , «грядка, земледельческая терраса». Употребление $\phi\iota\acute{\alpha}\lambda\eta$ в таком значении подтверждается фаюмскими документами, касающимися земледелия (Ж. Овер). То есть LXX подразумевают благоухающие клумбы, в полном согласии с **MT**. Ср. у Акилы и Симмаха: «грядки, клумбы» (πρασιαί); то же самое в **Vulg** (*areolae*) и в **Pšt** (مَحْصَلَات).
- 136 «растящие» ($\phi\rho\upsilon\sigma\alpha\iota$). По огласовке **MT**: לִיִּלְלָהּ , «башни», но следует читать здесь לִיִּלְלָהּ , то есть причастие глагола לָלַל («растить») породы Piššēl , что вполне соответствует переводу LXX. Вариант **Vulg**: «засаженные торговцами снадобий» (*consitae a pigmentariis*) — предполагает другую огласовку: לִיִּלְלָהּ , причастие породы Piššal того же глагольного корня (Дьяконов-Коган).
- 137 См. примеч. к 5, 5.

- 138 «чеканные» (*τορευταί*). В одном минускуле (155 по классификации А. Ральфа) здесь вместо прилагательного «чеканный» (*τορευτός*) читается «точёный, округлый» (*τορνευτός*) от глагола *τορνεύω*, «вращать, вытачивать». Такой перевод ближе к прилагательному לָלִי (*MT*), производному от глагола לָלַל, «катить, вращать», значение которого здесь определяют как «цилиндр» (*HALOT*), «кольцо» (П. Жуон), «стержень» (А. Графов), «обруч» (Дьяконов-Коган). Отсюда допускают, что здесь, как и в 7, 3, обычное чтение *τορευτός* является искажением исходного *τορνευτός* (Ж. Овер).
- 139 «фарсисом» (*θαρσίς*). Переводчики LXX транслитерировали евр. פֶּרֶשֶׁת — название драгоценного камня, вероятно как-то связанное с одноимённым топонимом (Дьяконов-Коган). Другие версии по-разному идентифицируют его. Симмах: «полны гиацинтов» (*πλήρεις ὑακίνθων*), что поддерживает *Vulg* (*plenae hyacinthis*); Квинта и Секста: «хризолитов» (*χρυσολίθων*), как и *Pšf* (פֶּרֶשֶׁת פְּרָפֶרֶת). LXX в других местах либо также просто транслитерируют его, либо переводят как хризолит или карбункул (Ж. Овер).
- 140 «на камне сапфировом» (*ἐπὶ λίθου σαπφείρου*). В *MT*: פֶּרֶשֶׁת סַפִּירִים, «покрытый (украшенный) сапфирами», где פֶּרֶשֶׁת — причастие глагола פָּרַשׁ в породе פִּזְצָל, что поддерживает и *Vulg* (*distinctus sapphyris*). Предполагают, что LXX читали здесь פֶּרֶשֶׁת, но существительное פֶּרֶשׁ засвидетельствовано только в значении «кусочек хлеба» (Ж. Овер).
- 141 «мраморные столпы» (*στῦλοι μαρμάρينوι*). В *MT*: «алебастровые столпы» (פֶּרֶשֶׁת מַרְמָרִים); Акила и Феодотион: «из паросского (мрамора)» (*πάρρινοι*). В *Vulg* как и у LXX (*columnae marmoreae*).
- 142 «на золотых основаниях» (*ἐπὶ βάσεις χρυσᾶς*). В отличие от 5, 11 (см. примеч.), LXX перевели здесь евр. слово יָזָה как «очищенное золото».
- 143 См. примеч. к 5, 13.
- 144 «он пасёт среди лилий» (*ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις*). Симмах: «он пасёт цветы» (*ὁ ποιμαίνων τὰ ἄνθη*); Секста: «(для него), пасущегося среди лилий» (*τῷ νεμομένῳ ἐν τοῖς κρίνοις*).
- 145 «благоволение» (*εὐδοκία*). В *MT* здесь стоит топоним פֶּרְצָה, «как Фирца». Фирца (Тирца) — город в Самарии, столица Северного Израильского царства от Иеровоама I до построения Самарии Амврием. Фирца играла значительную роль в X в. до н. э., но с IX в. до н. э. уже не упоминается в источниках, что может свидетельствовать о значительной древности текста. Как и LXX, другие переводы дают смысловой перевод этого слова, этимологически связывая его с глаголом פָּרַח, «быть благосклонным, одобрять, желать,

- наслаждаться». Акила: «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν); Симмах: «как вызывающая благоволение, желанная» (ὥς εὐδοκίητη); Феодотион: «поскольку я (тебе) благоволю» (ὥς εὐδοκῶ); **Pšt**: «как благоволение» (כִּי־אֶחְבֵּד); **Vulg**: «сладкая» (suavis).
- 146 «грозна» (θάμβος). Букв.: «ужас». В **MT**: прилагательное ж. р. תַּמְבֹּס, «ужасная, внушающая трепет». Как прилагательное с этим же значением оно переведено у Симмаха (ἐπίφοβος), в **Vulg** (terribilis) и в **Pšt** (سَلَاب). Переводчики LXX могли читать его с другой огласовкой как существительное תַּמְבֹּס, «страх, ужас».
- 147 «как ополчения» (ὥς τεταγμένα). Букв.: «как построенные» — подразумеваются воинские отряды. Симмах даёт более определённо: «как построения войск» (ὥς τάγματα περιβολῶν). В **MT**: תִּתְּנֵנִי, причастие породы Niphʕal от корня לנ (см. выше примеч. к 2, 4).
- 148 «от меня» (ἀπεναντίον μου). Букв.: «напротив меня»; именно так это удержано и в старолатинской версии: «поверни глаза твои против меня» (converte oculos tuos contra me). В **MT** здесь сложный предлог תַּנְתִּי, который Акила передаёт с ещё большим, чем LXX, буквализмом: «от-против-меня» (ἀπὸ κατέναντί μου), как и **Pšt** (مِنْ عِنْدِي). **Vulg** же даёт точный смысловой перевод: «от меня» (a me).
- 149 «взволновали меня» (ἀνεπτέρωσάν με). Букв.: «окрылили меня», как это и передано в **Остр** и **Елиз**. В **MT** употреблён глагол תַּנְתִּי в породе Niphʕil, точное значение неясно: «осаждать, беспокоить» (П. Жуон); «поражать, завораживать» (А. Графов); «повергать в трепет» (Дьяконов-Коган). В **Pšt**: «они устрашили меня» (מִן־עֲלִי). Версия же **Vulg** связана с тем же кругом значений: «крыло», «летать», что и в LXX: «они заставили меня удалиться», букв. «улететь» (ipsi me avolare fecerunt).
- 150 «как багряная нить губы твои, / и речь твоя прекрасна». Эти два стиха отсутствуют в **MT**, **Vulg** и **Pšt**; вероятно, они добавлены по гармонизации к параллельному месту в 4, 3 (Ж. Овер). В Сиро-Гекзплах они здесь не отмечены обелом, то есть могли быть в еврейском тексте, которым пользовался Ориген.
- 151 «несравненная» (ἐκλεκτή). Букв.: «избранная, отборная»; то же самое в **Vulg** (electa) и в **Pšt** (בְּחִירָה). Обычное значение употреблённого в **MT** прилагательного תְּהִירָה — «чистая» (BDB, HALOT, А. Графов). Но у него могут быть и производные значения: «превосходная, несравненная». Это даёт хорошую параллель к вышесказанному — «единственная» — и очень подходит к его употреблению в следующем стихе (П. Жуон).

- 152 «несравненная» (ἐκλεκτή). Симмах: «чистая» (καθαρά). В этом же значении, в отличие от предыдущего стиха, переводит здесь прилагательное כָּתִיבָה и **Pšt** (כָּתִיבָה).
- 153 «на поросли лощины» (ἐν γενήμασιν τοῦ χειμάρρου). Как и евр. לָחָל, а также употреблённое здесь в **Pšt** однокоренное حَلَل, греч. χειμάρρος (собственно «горный ручей, наполняющийся водой в зимнее время от дождей и талого снега») обычно означает «ручей, поток», но может иметь и значение «лощина, ущелье, долина», в котором его удобнее принять здесь. Симмах понимает так же, переводя לָחָל как φάραγξ («ущелье, обрыв»): «осмотреть плоды ущелья» (καταμαθεῖν τὰς ὁπώρας τῆς φάραγγος). То же самое **Vulg**: «чтобы увидеть плоды долины» (ut viderem roma convallis) Ср.: «посмотреть на зелень долины» (**Син**), «посмотреть плоды при потоке» (**Юнг**).
- 154 «там дам я груди мои тебе» (ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστοὺς μου σοί.). В **MT**, **Vulg** и **Pšt** эта строка здесь отсутствует. Пропуск не отмечен обелом в Гекзаплах, поэтому весьма вероятно, что Ориген и эту фразу читал здесь в своём еврейском тексте.
- 155 «сделал» (ἔθετο). Букв.: «положил».
- 156 «не узнала душа моя, он сделал меня колесницами Аминадава» (Οὐκ ἔγνων ἡ ψυχὴ μου ἔθετό με ἄρματα Αμινάδαβ). Допустимые варианты перевода: «она (душа моя) сделала меня колесницами Аминадава»; «сделал меня колесницами Аминадава». Ср.: «Не узнала душа моя, (как) он положил меня на колесницу Аминадава» (**Юнг** вслед за **Остр** и **Елиз**); «Но, сверх чаяния души моей, увезли меня колесницы Аминадава» (еп. Порфирий). Этот стих труден для понимания как в **MT**, так и в переводе LXX, который просто калькирует оригинал. Только если в **MT** глагол 1 л. ед. ч.: «не узнала я» (לֹא יָדַעְתִּי), то в LXX подлежащим этого глагола сделано выражение: «душа моя» (ἡ ψυχὴ μου = נַפְשִׁי) — видимо, потому, что оно в библейских текстах регулярно заменяет по смыслу личное местоимение «я». А во-вторых, выражение נַפְשִׁי стало у LXX именем собственным, которое носят несколько библейских персонажей. То же самое в **Vulg**: quadrigas Aminadab. Другие версии стараются дать его перевод, отражая оба значения прилагательного נָתַן — «добровольно дающий» и «знатный». Акила и **Pšt**: «народа добровольного (свободного)» (λαοῦ ἐκουσιαζομένου / حُرِّمِ). То же самое Феодотион, только он точнее отражает נַפְשִׁי: «народа моего» (λαοῦ μου). Симмах и Квинта: «народа предводительствующего» (λαοῦ ἡγουμένου). Вариант Симмаха и **Vulg**: «душа моя смутила

меня из-за колесниц» (ἡ ψυχὴ μου ἠπόρησέ με ἀπὸ ἀρμάτων / anima mea conturbavit me propter quadrigas) — объясняют тем, что вместо שׁוּׁ, «положить», они имели в виду какую-то форму от корня שׁוּׁ, «быть смущённым» (П. Жуон).

- 157 «вернись» (ἐπίστρεφε). Глагол допускает перевод «обратись, обернись» (как в *Остр, Елиз* и у *Юнг*). Но в *МТ* — «вернись» (שׁוּב); то же в *Vulg* (revertere) и в *Pšt* (שׁוּב). Даём такое же значение и для глагола ἐπιστρέφω.
- 158 «Суламита» (Σουλαμίτις). Калька слова שׁוּלַמִּיטָה, имеющегося в *МТ*. Оно стало восприниматься как личное имя возлюбленной (Sulamitis в *Vulg*, شولاميت في *Pšt*), хотя личные имена, как правило, не употребляются с артиклем. По-видимому, евр. слово отражает какой-то топоним. Обычно называют местечко Шунем на севере Изреельской долины, что сходно с чтением Ватиканского кодекса, где это имя представлено в форме Σουμανεῖτις, «Суманита» (Дьяконов-Коган). Оно же отсылает к библейскому рассказу о прекрасной сунамитянке Ависаге (3 Цар. 1, 3–4). В обычной форме, Суламита, это слово связывают с именем Соломон (שׁלֹמֹן), как его женский аналог от того же корня שׁוּׁ с общим значением: «быть цельным, здоровым, мирным» (П. Жуон). Исходя из этого значения, Акила и Квинта переводят: «живущая в мире» или «хранящая мир» (εἰρηνεύουσα). Видимо, та же мысль и в переводе Симмаха: «лишённая оружия, доспехов» (ἡ ἐσकुλευμένη). У Филона Карпафийского это место (как и чуть ниже) цитируется с именем женского персонажа Одолламита (Οδολλαμίτις) вместо Суламита (*Philo Carpasianus*. Enarratio in Canticum canticorum 241–243 // Op. cit. Col. 121BC). Это уникальное чтение неожиданно заставляет увидеть в героине Песни песней Фамарь, мнимую блудницу и невестку патриарха Иуды, который сносился с ней через своего друга Одолламитянина (Быт. 38, 20) (Ж. Овер). Причём это, возможно, уже вторая аллюзия на историю Фамари (см. примеч. к 1, 6).
- 159 «она идёт» (ἡ ἐρχομένη). Букв.: «идушая». Для этой фразы нет параллели в *МТ*. Скорее всего, переводчики LXX исходили не из другого еврейского протографа, но пожелали дать разъяснение для нижеследующего выражения: «хороводы воинских станов» (Ж. Овер).
- 160 «как хороводы воинских станов» (ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν). В *МТ*: שׁוּבַיִם לַחַיִּל, где שׁוּבַיִם — «танец», а שׁוּבַיִם — двойственное число существительного «военный лагерь, стан», так что букв. можно перевести: «как танец двух станов». Но שׁוּבַיִם нередко отождествляют

и с одноимённым топонимом из Быт. 32, 3 «Маханаим» (греч. Παρεμβολαί). Например, еп. Порфирий со ссылкой на это место переводит: «как хоровод паремволонский». Симмах: «среди ранений» (ἐν τρώσεσι) воинских станов». По-видимому, он производит первое слово от корня ללп со значением «пронзать, ранить». Поскольку в **MT** нет фразы: «она идёт», добавленной в LXX, его текст можно перевести: «что увидите вы в Суманите, как не танец воинских станов?» Именно так его передаёт **Vulg** (quid videbis in Sulamiten nisi choros castrorum).

- 161 «дочь Надава» (θύγατερ Ναδάβ). Переводчики LXX и здесь предлагают видеть личное имя. Но в **MT** — «дочь благородного» (בת־נָדָב), что повторяет **Vulg** (filia principis) и **Pšt** (בת־נָדָב). То же в других греческих версиях. Акила: дочь «начальника» (ἄρχοντος) или «свободного» (ἐλευθερίου). Симмах: дочь «правителя» (ἡγεμόνος).
- 162 «стройные очертания» (ῥυθμοί). В **MT**: רָמָה, harax legomenon, который обычно переводят как «изгибы». Акила: «составы» (σύνθετοι).
- 163 «дело» (ἔργον). В **MT**: «дело рук художника» (מַעֲשֵׂה יָד הַחָכָם), что в точности повторяет и **Pšt** (مَعْمُودِيَّة). Слово «рука» отражено и в переводе **Vulg**: подвески, «которые изготовлены рукой художника» (quae fabricata sunt manu artificis). Существительное «рук» (χειρῶν) имеется здесь в Александрийском и Венецианском кодексах, ряде минускулов, у Филона Карпафийского и в катене Прокопия, а также (по указаниям Сиро-Гекзапл) во всех других греческих переводах. Но оно отсутствует в Ватиканском и Синайском кодексах и отмечено астериском в Сиро-Гекзаплах, поэтому Дж. Трит исключает его из основного текста.
- 164 «чеканная чаша» (κρατήρ τορευτός). В **MT** «округлая чаша» (כַּסֵּה עָגוּל), что в точности передано в **Vulg** (crater tornatilis) и **Pšt** (كاس عجل). Возможно и здесь, как в 5, 14, изначальной формой было прилагательное τορευτός, «точёный, округлый», — такое чтение встречается в одной из поздних рукописей катены Прокопия (*Procopius Gazaeus*. Catena in Canticum canticorum. Lemma 100 (in apparatu) // Op. cit. P. 372), а обычное чтение τορευτός — его искажённая форма (Ж. Овер).
- 165 Есевон (Хешбон) — моавитский город в 34 км к северу от Иерихона (Дьяконов-Коган).
- 166 «Дочери многих» (θυγατρες πολλων). בת־רבים в **MT** — топоним Бат-Раббим. Это или эпитет города Хешбон, или название одних из его ворот (Дьяконов-Коган). Другие древние версии также переводят

его, исходя из этимологии. Симмах: «дочерей множества» (θηγατέρων πλήθους); **Vulg**: «дочери множества» (filiae multitudinis); **Pšt**: «дочери многих» (כַּתְּלָת בָּתִּי).

- 167 «Дамаска» (*Δαμασκὸν*). Акила даёт значение этого топонима: «отверженных» (ἀποβλήτων), что объяснить трудно. Возможно, тут искажённое чтение причастия «взирающий» (ἀποβλέπων), которым он переводил не имя Дамаск, а причастие פִּרְיָא, «наблюдающий» (Ж. Овер).
- 168 Кармил (Кармель) — горный кряж к западу от долины Изреель с видом на побережье Средиземного моря.
- 169 «плетение главы твоей» (πλόκιον κεφαλῆς σου). πλόκιον — от πλέω, «заплетать, скручивать». Ср.: «заплетение» (**Остр, Елиз**); «косы» (**Юнг**); «повязка» (ЛЕН, Ж. Овер). Однокоренное ἐμπλόκιον у Акилы также может означать либо головной убор, либо род женской причёски. Симмах: «украшение» (διακόσμησις). В **MT** даётся производное от глагола לָלַךְ, «свисать», существительное לָלַךְ, букв.: «не-что свисающее». Обычно под этим понимают «волосы» или «пряди, локоны», что поддерживают версии **Vulg** (comaе capitis tui) и **Pšt** (حَبْلُ رَأْسِ). Даём этимологический перевод, который, как кажется, может соответствовать всем описанным значениям.
- 170 «царь, связанный в переходах» (βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς). Вариант: «царь, связанный в своём беге». Ещё одно очень непростое место, главная сложность которого — неопределённость евр. существительного פִּרְיָא (параδρομαῖ у LXX). В других местах (Быт. 30, 38–41; Исх. 2, 16) им обозначены поилки для скота в виде углубления в земле. В постбиблейских текстах и аккадском это «жёлоб, канал». Такое понимание даёт и **Vulg**: «как порфира царя, связанная каналами» (sicut purpura regis vincata canalibus). Допускают также, что в 7,6 оно означает «локоны, волосы» (А. Графов). Ср.: «царь увлечён (твоими) кудрями» (**Сун**); «царь увлечён (сими) прядями» (**Юнг**). Акила вовсе оставляет его без перевода, давая транслитерацию: βερατείμ. Симмах: «и украшение твоё как пурпур царя, обвязанный покрывалами» (περιδεδεμένη εἰλήμασι). Значение выбранного в LXX παραδρομή тоже не вполне ясно. В этом месте словари его определяют как «галерея, переход» (ЛЕН), или «водопровод, канал» (MLS). Оно же встречается в 2 Макк. 3, 28 в значении «свита, кортеж». Обычное же его значение — «бегание» возле, мимоходом или сквозь что-то, «пробегание». Примечательно, что корень פִּרְיָא в арамейском также означает «бежать», откуда и перевод

Pšf: «во время бега», «в (своём) беге» (𐤀𐤓𐤕), поэтому и здесь усматривают доказательство того, что греческий переводчик Песни песней был носителем арамейского языка. Два последних значения представлены у древних церковных толкователей. Прп. Нил Анкирский видит здесь неудачную попытку бегства: пророки «плетением царских слов» связывают того, кто пытается убежать от спасительной проповеди (*Nilus Ancyranus. Commentarii in Canticum canticorum* 72, 17 // Op. cit. S. 180). Филон Карпафийский также понимает это как «бег»: «Слово связывается узами добровольной любви к человеческому роду в Своём спасительном беге» (*Philo Carpasianus. Enarratio in Canticum canticorum* 203 // Op. cit. Col. 128D). Но в надписанном его же именем фрагменте катены Прокопия понятие *παράδρομή* отождествляется с *πομπή*, «торжественная процессия», и здесь усматривается указание на триумфальное шествие царя Христа, увенчанного победой над смертью (*Procopius Gazaus. Catena in Canticum canticorum. Scholium* 321 // Op. cit. P. 385).

- 171 «в уладах твоих» (ἐν τρυφαῖς σου). Вариант LXX соответствует **MT**: 𐤒𐤓𐤕𐤕𐤔, «в наслаждениях». Но можно прочесть эту форму иначе: 𐤒𐤓𐤕𐤕𐤔 𐤕𐤔, «дочь наслаждений» (Дьяконов-Коган), как это и поняли Акила (θυγάτηρ τρυφῶν) и **Pšf** (ܠܒܢܐ ܕܠܒܐ). Вместо: «любовь, в уладах твоих» — Симмах переводит: «возлюблённая в роскошествах» (ἀγαπητὴ ἐν σπατάλαις).
- 172 «это рост твой» (τοῦτο μέγεθος σου). Ср.: «величество» (**Остр, Елиз**), «стан» (**Юнг**). Акила переводит: «это восстание твоё» (αὕτη ἀνάστασις σου), передавая этимологическое родство евр. 𐤓𐤕𐤕 — 𐤓𐤕, «высота, рост», с однокоренным глаголом 𐤓𐤕 — 𐤓𐤕, «вставать». Симмах синонимично с LXX: «это рост твой» (αὕτη ἡλικία σου).
- 173 А. Ральфс здесь, как и в 5, 5–6, отходит от разделения на стихи Ватиканского кодекса, принимая чтение Александрийского кодекса. Оно соответствует пунктуации **MT** и употреблённой у него глагольной форме глагола 𐤓𐤕𐤕, «быть подобным», а также **Vulg** и **Pšf**:

«Как ты стала прекрасна и как сладка,
любовь, в уладах твоих!
Эта статья твоя уподобилась пальме...».

Такой вариант принимается в изданиях Дж. Трита и Ж. Овера, в **Остр** и у **Юнг**, а также соответствует толкованиям прп. Нила Анкирского и Филона Карпафийского (*Nilus Ancyranus. Commentarii*

in Canticum canticorum 83, 4 // Op. cit. S. 182; *Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum 205 // Op. cit. Col. 129AB). Мы всё же позволяем себе удержатъ несколько необычное чтение Ватиканского кодекса, в полном согласии с которым здесь пребывает Синайский кодекс (за исключением того, что у него другая форма глагола «уподобиться» — императив), Сиро-Гекзаплы, а также издание Холмса-Парсона и **Елиз**.

- 174 «уж» (*δη*). Эта частица калькирует здесь евр. *כִּי* — частицу, добавляемую к глагольной форме для выражения побуждения или просьбы.
- 175 «доставѣт его устам моим и зубам» (*ἱκανοῦμενος χεῖλεσίν μου καὶ ὀδοῦσιν*). В **MT**: דִּבֶּר שְׁפָתַי יְשִׁים, «льющееся (?) по устам спящих». Глагол דִּבֶּר — *harax legomenon*. Его понимают обычно как «литься, струиться, скользить», что составляет хорошую параллель к употребленному выше причастию «текущее» («идущее»). Но иногда связывают с аккадским глагольным корнем в значении «говорить», отражённом в евр. существительном דִּבְרָה, «сплетня, молва». Тогда допустим такой перевод: «(вино), говорящее устами спящих» (Дьяконов-Коган). Вероятно, LXX вместо דִּבֶּר читали графически близкий глагол רָבַר, «быть многочисленным», откуда и их перевод причастием *ἱκανοῦμενος* («достаточный»). Его значение здесь определяют из контекста как «подходящее» устам, «вкусное» (LEH). Ср.: «успокаивающее мои уста» (**Юнг**). **Pšt** переводит: «которое возбуждает» (ܠܒܝܬܐ), а **Vulg**: «достойное для <...> вкушения», букв. «для пережёвывания» (*dignum ad <...> ruminandum*). Наконец, как и LXX, другие древние версии видят в последнем слове не прилагательное יָשָׁם, «спящий», а существительное יָשָׁם, «зуб». Акила и **Vulg**: «устам и зубам» (*χεῖλεσι καὶ ὀδοῦσι* / *labiisque et dentibus*); а **Pšt** как и LXX: «уста мои и зубы мои». По-видимому, они читали здесь: יְשִׁים תְּרָפִשׁ или יְשִׁים תְּרָפִשׁ.
- 176 «цвет (её)» (*κυπρίσιμος*). Неологизм Септуагинты, производное от глагола κυπρίζω и перевод евр. תְּרָפִשׁ, «виноградный цвет» (см. примеч. к 2, 13).
- 177 В LXX три раза повторяется один тот же глагол ἀνθέω, «цвести, вырастать», но в **MT** это три разных глагола с близким значением: лоза «зацвела» (תִּפְּחַ), виноградный цвет «раскрылся» (תִּפְּחַ), гранаты «расцвели» (תִּפְּחַ). Другие версии также дифференцируют эти глаголы. Лоза у Акилы и Симмаха «проросла» (ἐβλάστησεν), а гранаты у Акилы «раскрылись» (ἤνοιξαν).
- 178 По огласовке **MT**: «ласки мои» (см. примеч. к 1, 2). В **Vulg** и **Pšt** здесь также: «груди мои» (*ubera mea* / ܐܬܬܐ)

- 179 «а также» (πρός). Этот предлог здесь является переводом союза כִּי, «также, тоже, и», и употребляется в наречном значении, как и в 1, 17.
- 180 Добавленные в Венецианском кодексе слова: «все, какие дала мне мать моя» (ὅσα ἔδωκεν μοι ἡ μήτηρ μου) — имеются и у Симмаха. В Сиро-Гекзаплах они отмечены астериском, что должно означать их наличие в еврейском тексте, который был под руками Оригена; они также представлены в гекзапларной версии блж. Иеронима и в минускуле 253. Однако этих слов нет ни в *MT*, ни в *Vulg*, ни в *Pšt*, как и в большинстве греческих источников.
- 181 «сберегла я тебе» (ἐτήρησά σοι). Акила и Симмах переводят: «спрятала я для тебя» (ἀπέκρυψά σοι), оттеняя несколько иное значение евр. глагола יָצַח, «спрятать, сохранить».
- 182 «кто бы дал тебя братиком моим» (τίς δώσει σε ἀδελφιδόν μου). Версия Акилы: «кто даст тебя как брата мне» (τίς δώσει σε ὡς ἀδελφὸν ἐμοί) — с буквальной точностью повторяет *MT* (לֹא יִתֶּנְךָ אֶחָד מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבְּרָתוֹ).
- 183 «снаружи» (ἔξω). Квинта уточняет: «в поле» (ἐν ἀγρῷ), а другой анонимный перевод: «на рыночной площади» (ἐν ἀγορᾷ). Последний вариант соответствует *Pšt* (ܠܡܕܢܐܝܐ).
- 184 καὶ γέ здесь передаёт евр. союз כִּי, «также, даже». Сходно в *Vulg*: «и уже» (et iam).
- 185 «и уж не будут уничивать меня» (καὶ γέ οὐκ ἐξουθενώσουσίν μοι). Симмах: «и никто не унизит меня» (καὶ μηδεὶς ἐξευτελίσει με). Квинта: «и уже не будут насмехаться надо мной» (καὶ οὐκέτι μωκτιήσουσί με).
- 186 «и в горницу зачавшей меня» (καὶ εἰς ταμιεῖον τῆς συλλαβούσης με). Вместо этой строки в *MT* стоит יִתְּנָהּ (имперфект глагола נָתַן породы Piʿʕʕel «обучать» ед. ч. или 3 л. ж. р., или 2 л. м. р. с объектным суффиксом 1 л. ед. ч.). Аутентичность такого чтения сомнительна (П. Жуон, Дьяконов-Коган). Его можно перевести: или «она (мать) обучит меня», или «ты обучишь меня». В первом случае это означало бы: (матери моей), «которая обучает меня», или «воспитавшей меня». Но *Vulg* относит эти слова к возлюбленному, дополнительно читая תַּם, «там», перед ними: «там ты меня научишь» (ibi me docebis). Эти же слова: «ты научишь меня» (διδάξεις με) — добавлены к обычному чтению LXX в Венецианском кодексе, а также в Сиро-Гекзаплах, где отмечены астериском, и у блж. Феодорита (*Theodoretus Cyrrhensis*. *Explanatio in Canticum canticorum* IV, 8 // Op. cit. Col. 209BC); скорее всего, они являются позднейшей коррекцией по еврейскому тексту (П. Жуон). *Pšt* же повторяет вариант LXX (ܠܡܕܢܐܝܐ), который вообще выглядит

предпочтительнее, давая точное соответствие к параллельному месту (3, 4).

- 187 «вином пряным» (*ἀπὸ οἴνου τοῦ μυρεψικοῦ*). Вариант: «благоухающим, ароматным». В **MT**: *הַרָחֵק*, *haraḥ legomenon*, производное от глагола *הָרַחֵק*, «готовить благовонную смесь», существительное, которое понимают как «специи, пряности». То есть в **MT** букв.: «вином — пряностью». По-видимому, речь идёт о выдержанном вине, уже получившем свой вкус и аромат, в отличие от *בַּיָּצֵר*, вина свежавыжатого и ещё не перебродившего (П. Жуон). Это точнее передаёт Симмах: «вином приготовленным» (*ἡρτομένον*).
- 188 «силами и крепостями полевыми» (*ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ*). Фраза отсутствует в **MT**, **Vulg** и в **Pšt** и отмечена обелом в Сиро-Гекзаплах.
- 189 «зачем вам будить, и зачем поднимать любовь» (*τί ἐγείριτε καὶ τί ἐξεγείριτε τὴν ἀγάπην*). Здесь LXX полностью соответствует **MT**, где вместо употреблённого в параллельных местах (2, 7 и 3, 5) союза *וְ* (см. примеч. к 2, 7) дважды стоит вопросительное местоимение *מָה* (= *τί*). Но, как и в Ватиканском кодексе, в ряде еврейских манускриптов формула клятвы здесь в точности такая же, как в указанных местах, с повторением союза *וְ* (= *ἐάν*).
- 190 «убелённой» (*λελευκανθισμένη*). В **MT** здесь, как и в параллельном месте (3, 6), вместо «убелённая» читается «из пустыни» (*מִן־הַמִּדְבָּר*). То же самое в версиях Акилы, Симмаха и Феодотиона (*ἐκ τῆς ἐρήμου*), равно как и в **Vulg** и в **Pšt**. Исходным чтением для LXX могло быть *הִתְהַרְוֶה* — причастие ж. р. глагола *הָרַח* породы *Hithpaʿʿel* «очищенная, убелённая» (Дьяконов-Коган). Кроме того, **Vulg** добавляет: «изобилующая наслаждением» (*deliciis affluens*).
- 191 «опираясь» (*ἐπιστηριζόμενη*). В **MT**: *הִתְהַרְוֶה*, *haraḥ legomenon*, единственная засвидетельствованная в библейских текстах форма глагола *הָרַח* (причастие породы *Hithpaʿʿel*), который обычно переводят как «опираться». Такое значение, кроме LXX, подтверждают и другие древние версии: Симмах (где употреблено синонимичное причастие *ἐλπευδομένη*), **Vulg** (*nixa super dilectum suum*) и **Pšt** (*הָרַח לְעַלְיוֹתָא*).
- 192 «в муках родила» (*ὠδίνυσεν*). В **MT** здесь дважды употреблён глагол *הָרַח* породы *Piʿʿel*. Считается, что есть два разных омонимичных глагола в такой форме: более распространённый в значении «уничтожать, разрушать» и более редкий в значении «родить, зачать». Ещё раз он засвидетельствован в Пс. 7, 15; также неоднократно

встречается производное от него существительное ܠܕܐ, «родовые муки». Другие древние версии понимают его в первом, более распространённом значении. **Vulg**: «повреждена была, растлилась» (*corrupta est*), и в следующей строке: «претерпела насилие, вред» (*violata est*). Акила: «разрушилась, растлилась» (διδεφθάρη). Вероятно, они читали этот глагол с огласовкой пассивной породы Ριζζαl. Переводчики же LXX оба раза передают его глаголом ὀδίνω, «мучиться в родах», «тяжело страдать», который в определённом смысле соединяет оба значения: и рождение, и сопровождающее его сильное страдание, «разрушение». Употреблённый в **Pšt** глагол ܠܕܐ (однокоренной с евр. לדה) в породе Ραζζel также может иметь оба значения: «рожать» и «мучиться».

- 193 «родительница твоя» (ή τεκοῦσά σου). В **MT**: ܩܕܝܬܐ, «родила тебя». Но другая огласовка этой формы даёт ܩܕܝܬܐ, «родительница твоя» (Дьяконов-Коган), как это и читается в LXX и в **Vulg** (*genetrix tua*).
- 194 «сильна» (κρταιά). Симмах: «непобедима» (ἀκαταμάχητος).
- 195 «жестока» (σκληρός). Евр. прилагательное ܫܠܕܐ, «сильный» (= κρταιά), употребляется также в значении «ненасытный» (Ис. 56, 11), которое хорошо подошло бы к этому месту. Так как здесь явный параллелизм («смерть» — «ад»), то и прилагательное ܫܪܕܐ, «суровый, жестокий» (= σκληρός), можно принять в сходном значении. Тогда перевод по **MT** будет такой: «ненасытна как смерть любовь, / неутолима как ад ревность» (П. Жуон).
- 196 «искры» (περίπτερα). Вариант: «крылья», «стрелы». Прилагательное περίπτερος — однокоренное с πτερόν, «перо, крыло», букв. «летающее вокруг» (LSJ). Основываясь на этой этимологии, старолатинская версия переводит: «окрест перьев» (*circa pinnas*), а свт. Амвросий Медиоланский (*Ambrosius Mediolanensis. Commentarius in Cantica canticorum* // PL. 15. Col. 1955D): «крылья» (*alae*), как и Сиро-Гекзаплы (ܩܦܠܐ). Ср.: «крила» (**Остр, Елиз**). Исходя из этого же значения, **Юнг** переводит: «стрелы». Но прилагательное περίπτερος употребляется также в архитектуре применительно к зданию, окружённому колоннами (LSJ). Видимо, поэтому св. Кирилл Александрийский отождествляет здесь περίπτερα со «стенами» (τὰ τείχη) (*Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Canticum canticorum* // PG. 69. Col. 1292C), а блж. Иероним в гекзапларной версии даёт: «ограждения» (*circumsepta (circumsaepta)*). Ср.: «столбы вокруг неё» (еп. Порфирий). Однако византийские лексиконы (Исихий, Фотий, Суда, Зонара) определяют περίπτερα как «искры» (ἀλοσπινθρίσμοι), в каком

значении оно и закреплено для 8, 6 в словарях (LSJ, LEX, MLS). У Акилы: «светильники» (λαμπάδες), что совпадает с переводом **Vulg** (lampades) и **Pšt** (لَمْبَادَة). У Симмаха: «пыл», букв.: «порывы» (ὄρμαί). Секста даёт: «искры» (σπίνθρακες). Этимология соответствующего евр. слова חֲשִׁי неясна. Возможно, оно происходит от личного имени грозного вавилонского или угаритского божества. Обычно дают его значение: «огонь, пламя», но из употребления в других местах Писания видно, что оно может обозначать искры, молнии, стрелы, эпидемии (HALOT, А. Графов). В ряде рукописей далее добавлено: «угли огненные» (ἄνθρακες πυρός). Эта же прибавка читается у Филона Карпафийского и блж. Феодорита, а также в **Остр** и **Елиз**.

- 197 «пламя её» (φλόγες αὐτῆς). Букв. «пламена её» (мн. ч.). В **MT**: הַתְּהִי הַתְּהִי. Рукописная традиция допускает читать это как два слова: הַתְּהִי הַתְּהִי, где הַ — сокращённая форма священной тетраграммы (יהוה). Тогда перевод будет: «пламя Господне», что могло бы указывать на молнии (П. Жуон), и это единственное место в Песни песней с упоминанием имени Божия. Но в наиболее авторитетных рукописях здесь одно слово, а конечное הַ считается усилительным окончанием: «очень сильное пламя» (Свиток). Впрочем, такое же значение может быть и в том случае, если видеть здесь имя Божие, поскольку ещё средневековые грамматики отмечали, что добавление той или иной формы имени Божия придавало слову экстраординарное качество (Дьяконов-Коган). Издатели **MT** предлагают также читать здесь целую фразу: הַתְּהִי הַתְּהִי הַתְּהִי, «пламя её (мн. ч.) — пламя Господне» (или «очень сильное пламя»). Перевод LXX полностью соответствует первой части этой фразы (הַתְּהִי הַתְּהִי). То есть конечный элемент הַ истолкован у них как местоименный суффикс ж. р. ед. ч. В **Vulg** же и в **Pšt** этот элемент никак не отражён и стоит просто «пламя» без притяжательного местоимения.

- 198 «кто» (ἀνὴρ). Букв. «муж». См. примеч. к 3, 8.

- 199 «всё состояние своё» (τὸν πάντα βίον αὐτοῦ). Букв.: «всю жизнь свою», то есть средства к жизни. В **MT**: «всё богатство (достояние) дома своего» (הַכָּל הַבַּיִת הַזֶּה), что с дословной точностью переведено в **Vulg** (omnem substantiam domus suae), в **Pšt** (כָּל הַבַּיִת הַזֶּה) и у Акилы (σύμπασαν ὑπαρξιν τοῦ οἴκου αὐτοῦ).

- 200 «за любовь» (ἐν τῇ ἀγάπῃ). Букв.: «в любви». LXX механически калькирует глагольное управление еврейского глагола с помощью предлога עַל (= ἐν), который здесь является עַל pretii, «цены» (П. Жуон). Симмах же даёт точный смысловой перевод: «за любовь» (ὕπερ τῆς ἀγάπης).

- 201 «с презрением уничтожат его» (ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν αὐτόν). У Симмаха это передано синонимичным глаголом в сочетании с однокоренным причастием: «презираемый, он будет презираться» (ἐξευτελιζόμενος ἐξευτελισθήσεται). В обеих версиях отражается *figura ethymologica* (сочетание инфинитива и личной формы того же глагола) евр. оригинала: בְּבוֹז בְּבוֹז, «неужели станут его презирать?»
- 202 «сестра у нас мала, и грудей нет у неё» (ἀδελφή ἡμῶν μικρά καὶ μαστοὺς οὐκ ἔχει). В переводе Квинты здесь обращение к сестре: «сестра наша, ты мала, и грудей нет у тебя» (εἰ μικρά καὶ μαστοὺς οὐκ ἔχεις).
- 203 «в день, когда пойдёт речь о ней» (ἐν ἡμέρᾳ, ἣ ἐὰν λαληθῇ ἐν αὐτῇ). В **MT**: בְּיוֹם שֶׁיִּדְבַּר בָּהֶּן. Переводчики LXX и здесь механически калькируют предлог ἐν (ἐν αὐτῇ, букв. «в ней» = בָּהֶּן). По-видимому, фраза означает: «в день, когда будут свататься к ней». Такое значение глагола דָּבַר в породе Puʿſal в сочетании с предлогом בָּ засвидетельствовано в 1 Цар. 25, 39, где идёт речь о сватовстве Давида к Авигее (Дьяконов-Коган). Это же подразумевает в своём толковании и блж. Феодорит (*Theodoretus Cyrrhensis. Explanatio in Canticum canticorum* IV, 8 // Op. cit. Col. 208D–209A). В раввинистической литературе имеется другое понимание: «когда будут говорить против неё», в чём видят указание на вражду народов против Иерусалима (П. Жуон). Такое словоупотребление также встречается в Писании. Например, предложение: «и говорили Мариам и Аарон против Моисея» (Чис. 12, 1) — передано тем же глаголом דָּבַר в породе Piʿſel в сочетании с предлогом בָּ.
- 204 «бойницы» (ἐπάλλξεις). То есть оборонительные сооружения, крепостные зубцы.
- 205 «распишем на ней кедровую доску» (διαγράψωμεν ἐπ’ αὐτὴν σανίδα κεδρίνην). В **MT** здесь глагол יָצַח в значении «завязывать, ограждать, притеснять» (его однокоренное существительное — יָצַח «стена»). Так его и понял Симмах: «сдавим её со всех сторон кедровыми досками» (περισφίξωμεν αὐτὴν σανίσι κεδρίναις). Переводчики LXX прочитали здесь омонимичный глагол יָצַח в значении «придавать форму», так же как **Vulg** (conpingamus) и **Pšt** (יָצַח).
- 206 «я была» (ἐγὼ ἦμην). Соответствующая форма **MT** הָיִיתִי предваряется наречием מָה, «тогда, в таком случае», которое переведено в **Vulg** и **Pšt** как «затем» (ex quo / מֵעַתָּה), у Акилы — «тогда» (τότε), но отсутствует в LXX.

- 207 «в Вееламоне» (ἐν Βεελαμών). В **MT**: רִמְזָ לְזָב. Этот топоним в Писании больше не встречается. Другие версии дают его перевод, раскрывая значение каждого слова (לְזָב — «хозяин, владелец», רִמְזָ — «толпа, множество»). Акила: «в (месте), имеющем множества» (ἐν ἔχοντι πλῆθῃ). Симмах: «во владении толпы» (ἐν κατοχῇ ὄχλου). **Vulg**: «в (городе), который имеет народы» (in ea quae habet populos). **Pšt** же отдаляется от такого понимания, давая: «и плоды его многочисленны» (וְפִרְיָהּ מְרִבָּרָה).
- 208 Букв. «муж» (ἀνὴρ = שָׂרָא). См. примеч. к 3, 8.
- 209 «за плоды его» (ἐν καρπῷ αὐτοῦ). Букв.: «в плоде его». LXX и здесь механически калькирует предлог ᾗ pretii — см. 8, 7. Симмах даёт точный смысловой перевод: «за плод его» (ὕπερ καρποῦ αὐτοῦ).
- 210 «виноградник мой у меня» (ἀμπελών μου ἐμός). Повторение двух притяжательных местоимений в тексте LXX калькирует еврейский оригинал: לְשִׁי מִיָּדִי, букв.: «виноградник мой, который мой (который у меня)».
- 211 «тысяча — Соломону» (οἱ χίλιοι Σαλωμών). По Венецианскому кодексу и изданию А. Ральфса: «тысяча — тебе, Соломон», где местоимение «тебе» (σοί) соответствует תְּךָ **MT**, а также **Vulg** (tui) и **Pšt** (אֲנִי). Его нет в основных рукописях, у Филона Карпафийского, блж. Феодорита, прп. Нила Анкирского, в катене Прокопия (*Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum 245 // Op. cit. Col. 152AB; *Theodoretus Cyrrhensis*. Explanatio in Canticum canticorum IV // Op. cit. Col. 212A; *Nilus Ancyranus*. Commentarii in Canticum canticorum 86, 1 // Op. cit. S. 207; *Procopius Gazaeus*. Catena in Canticum canticorum. Lemma 122 // Op. cit. P. 431), равно как в **Освр**, **Елиз** и у **Юнг**. Они все читают: «тысяча — Соломону». Синайский кодекс с помощью артикля (τῷ) уточняет, что здесь стоит именно дательный падеж неизменяемого имени Соломон. А. Ральфс включил местоимение σοί в основной текст, полагая, что оно утрачено в рукописях вследствие гаплографии (два слова подряд, оканчивающихся на -οί). Но, по указанию Сиро-Гекзапл, местоимения σοί не было в LXX (отмечено астериском), и оно было добавлено у Акилы и Симмаха. **Vulg** в этом месте даёт перевод имени Соломон: «Миротворец» (Pacifice).
- 212 «сидящий» (ὁ καθήμενος). В **MT** здесь причастие ж. р. (קַיִּישִׁי). То же самое у Акилы: «сидящая» (καθήμενη), у Симмаха: «обитающая» (κατοικοῦσα) и в **Vulg**: «ты, которая обитаешь» (quae habitas). Феодотион и Квинта переводят так же, как и LXX: в м. р. «сидящий»

(ὁ καθήμενος). В старолатинском переводе и в *Pšt* тоже м. р, но мн. ч.: «те, которые сидят» (qui sedent / ܩܝܨܕܝܢܬܝܐ).

- 213 «внимающие» (*προσέχοντες*). В *MT*: причастие глагола ܥܫܪ поро-
ды *Hiphʿîl* в значении «внимать, слышать». Сиро-Гекзаплы более
определённо соотносят это «внимание» со зрением: «видящие»
(ܠܗܝܬܝܢ). Симмах же — со слышанием: «внимающие (слухом), слу-
шающие» (ἀκροούμενοι = ܠܗܝܬܝܢ), точно так же, как *Vulg*: «слуша-
ют» (*auscultant*) и *Pšt*: «и слушают» (ܠܗܝܬܝܢ). Гекзапларная же вер-
сия блж. Иеронима в точности удерживает значение греческого
глагола: «внимающие» (*attendentes*).
- 214 «друзья внимающие; голос твой дай мне услышать» (*ἑταῖροι προσέχο-
ντες· τὴν φωνήν σου ἀκούτισόν με*). Вариант: «друзья внимающие го-
лосу твоему; дай мне (его) услышать» (*ἑταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ
σου· ἀκούτισόν με*) — является обычным чтением печатных изда-
ний (Холмс-Парсон, К. Тишендорф, Г. Свит, А. Ральфс). Дж. Трит
принимает такое чтение, но меняет пунктуацию, считая *τῇ φωνῇ*
(в дат. пад.) дополнением не к причастию *προσέχοντες*, а к глаго-
лу *ἀκούτισόν*: «друзья внимают; голос твой дай мне услышать»
(*ἑταῖροι προσέχοντες· τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με*). В Ватиканском ко-
дексе, как и в Сиро-Гекзаплах, это даётся одним стихом без знаков
пунктуации, что допускает то и другое пунктуационное деление.
Но в Синайском и Александрийском кодексах слова: «голос твой»
и «дай мне услышать» — даются с новой строки; вместе эти слова
читаются у Филона Карпафийского и прп. Нила Анкирского (*Philo
Carpasius*. Enarratio in Canticum canticorum 248 // Op. cit. Col. 152CD;
Nilus Ancyranus. Commentarii in Canticum canticorum 87, 7 // Op. cit.
S. 211). На основании этого Дж. Трит исправляет пунктуацию из-
дания А. Ральфса согласно этим древним свидетельствам, сохра-
няя форму дат. пад. существительного «голос» (*τῇ φωνῇ*). Такая же,
как у него, пунктуация в *Остр, Елиз* и у *Юнг*. Гипотеза Дж. Трита
нуждается в поправке. Во-первых, свидетельство Александрий-
ского кодекса (с формой *τῇ φωνῇ*) нельзя считать доказательством
выбранной им пунктуации. Это предложение занимает здесь один
стих, а в этой рукописи все стихи записаны в две строки и перенос
слова на следующую строку не означает пунктуационного деления.
Во-вторых, дат. пад. плохо подходит в качестве дополнения к глаго-
лу *ἀκούτιζω* (неологизм Септуагинты, передающий глагол ܥܫܪ в по-
роде *Hiphʿîl*). Во всех других местах он употребляется либо с в вин.
пад. (асс. *personaе*, асс. *rei*), либо с род. пад. (*gen. rei*) дополнения

(MLS). И в приведённых Дж. Тритом свидетельствах, где существительное «голос» однозначно читается вместе с глаголом ἀκού- τίζω (Синайский кодекс, Филон Карпафийский, прп. Нил Анкирский), «голос» стоит в вин. пад. (τὴν φωνήν). В ряде минускульных рукописей встречается также форма род. пад. (τῆς φωνῆς), поэтому при сохранении дат. пад. τῇ φωνῇ (чтение Ватиканского, Александрийского и Венецианского кодексов) необходимо сохранять и пунктуацию прежних изданий либо ставить «голос» в вин. пад. Какую форму нужно считать изначальной? С одной стороны, ответ кажется очевидным: дат. пад. τῇ φωνῇ σου в точности соответствует קוֹלְךָ **MT**, который мог быть изменён на вин. или род. позднейшими переписчиками, согласовавшими его с управлением глагола ἀκού- τίζω. Но с другой стороны, переводчик мог «по-арамейски» истолковать евр. предлог ל как показатель прямого дополнения (ср. 1, 8), поставив «голос» в вин. пад. В таком случае это является ещё одним свидетельством того, что он был носителем арамейского языка, а появление дат. пад. стало следствием согласования его с еврейским текстом или было заимствовано из других переводов. В старолатинском переводе употреблён дат. пад.: «друзья твои, внимающие голосу твоему» (*amici tui, intendentes voci tuae*), а оставшаяся часть предложения ошибочно переведена как «услыши меня», букв.: «предоставь мне слух твой» (*auditum mihi praesta*). Но в гекзапларной рецензии блж. Иеронима стоит вин. пад.: «голос твой дай мне услышать» (*vocem tuam auditam fac*), как и в **Vulg** (*fac me audire vocem tuam*). «Голос твой» в Сиро-Гекзаплах (ܠܠܗܝܠܐ) как и в **Pšt** (ܠܠܗܝܠܐ) может быть дополнением к тому и другому глаголу. Мы выбираем вариант с вин. пад. существительного «голос», полагая его дополнением к глаголу ἀκού- τίζω.

- 215 «на горах ароматов» (ἐπὶ ὄρη ἀρωμάτων). В Синайском (до исправления) и Александрийском кодексах здесь читается так же, как и в 2, 17: «на горах ущелий» (κοιλώματων). В **MT**: «на горах ароматов» (עַל הַרֵּי מִיַּם). То же в **Vulg** (*super montes aromatum*) и в **Pšt** (ܠܠܗܝܠܐ, ܠܠܗܝܠܐ). У Симмаха синонимично: ἡδυσμάτων, «приправ, пряностей». Филон Карпафийский знает оба варианта чтения: ἐπὶ τὰ ὄρη τῶν ἀρωμάτων ἢ τῶν κοιλώματων, «на горах ароматов, или ущелий» (*Philo Carpasinus. Enarratio in Canticum canticorum 249 // Op. cit. Col. 153AB*).

Источники

Издания Песни песней

- Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Lfg. 18: General Introduction and Megilloth: Ruth, Canticles, Qohelet, Lamentations, Esther / ed. by J. de Waard, P. B. Dirksen, Y. A. P. Goldman, R. Schäfer, M. Sæbø. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / recens. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007.
- Biblorum Codex Sinaiticus Petropolitanus: in 4 vols. / ed. C. Tischendorf. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olms, ¹1969.
- Cantici canticorum Vetus latina translatio a S. Hieronymo ad graecum textum hexapla rem emendata / ed. A. Vaccari. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1959.
- Codex Ephraemi Syri rescriptus, sive fragmenta utriusque testamenti e codice graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum seculi / ed. C. Tischendorf. Lipsiae: Sumtibus et Typis Bernh. Taughnitz Jun., 1845.
- Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus Photolithographice editus / ed. A. M. Ceriani. Milano: Bibliotheca Ambrosiana, 1874. (Monumenta Sacra et Profana; t. 7).
- Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t.* / ed. Fr. Field. T. 2: Jobus — Malachias; Auctarium et indices. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Septuaginta interpretum tomus ultimus continens Psalmorum, Jobi ac tres Salomonis libros, cum Apocrypha ejusdam, nec non Siracidae Sapientia quos ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accurate descriptos / ed. J. E. Grabbe. Oxonii; Londini: E Theatro Sheldoniano; Sumptibus Henrici Clementis, 1709.
- The Codex Alexandrinus (Royal MS. 1 D. V–VIII) in Reduced Photographia Facsimile. Old Testament: in 5 pts. Pt. 4: 1 Esdras — Ecclesiasticus. London: British Museum, 1957.
- The Old Testament in Greek According to the Septuagint: in 3 vols. / ed. by H. B. Swete. Vol. 2: 1 Chronicles — Tobit. Cambridge: Cambridge University Press, ³1907.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 2/5: Proverbs; Wisdom of Solomon; Ecclesiastes; Song of Songs. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Treat J. C. Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek «Song of Songs» and Its Earliest Manuscript Witnesses.* PhD Thesis. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania, 1996.
- Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes: in 2 t. / ed. C. Tischendorf et E. Nestle. Lipsiae: F. A. Brockhaus, ⁷1887.
- Vetus Testamentum iuxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum. Romae: Ex Typographia Francisci Zannetti, 1587.
- Vetus Testamentum Graecum, cum variis lectionibus: in 5 vols. / ed. R. Holmes et J. Parsons. T. 3. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1823.

Σειρά ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν: σε β' τ. / ἐπιμ. Νικηφόρου ἱερομ. τοῦ Θεοτόκου. Λειψία: Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρείτκοφ, 1772–1773.
Τὰ βιβλία, τουτέστιν, ἡ Θεία Γραφή τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης: σε ε' τ. Τ. δ'. Μόσχα: Ἐν τῷ τῆς Ἀγιωτάτης Συνόδου Τυπογραφείῳ, 1821.

Переводы Песни песней

- La Bible d'Alexandrie. T. 19: Le Cantique des cantiques / trad. du texte grec de la Septanta; introd. et notes par J.-M. Auwers. Paris: Cerf, 2019.
- Septuaginta Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs; recogn. et emend. R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Septuaginta Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Vol. 2: Libri poetici et prophetici. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.
- Библиотека всемирной литературы. Т. 1: Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. СПб.: Синодальная типография, 1900.
- Библија сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского; Печ. Иван Федоров, 1581; М.; Л.: Слово-Арт, 1988.
- Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь песней / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М.: РГГУ, 1999.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. М.: ИС РПЦ, 2012.
- Книги Экклесиаст и Песнь песней / пер. с греч. текста LXX, введ. и примеч. П. Юнгера. Казань: Центральная типография, 1916.
- Песнь песней. Опыт переложения на русский язык архим. Макария // Православное обозрение. 1863. № 1. С. 1–16.
- Песнь песней / пер. И. Евса. М.: Эксмо-Пресс, 2001.
- Песнь Песней Соломона / пер. А. Эфроса. СПб.: Пантеон, 1909.
- Песнь песней Соломона / пер. прот. Леонида Грилихеса // Сборник трудов кафедры библистики МДА. № 5. Сергиев Посад: МДА, 2008. С. 7–19.
- Песнь песней царя Соломона: Антология русских переводов. СПб.: Искусство-СПБ, 2001.
- Порфирий (Успенский), еп. Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 толковников. Образец четвертый. Песнь Песней // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 6. С. 103–118.
- Свиток Песнь Песней / пер. с др.-евр. и коммент. под ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2017.
- Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3: в 2 ч. М.: РГГУ, 2015. (Orientalia et Classica; вып. 53).

Ярошевский Л. Песнь песней: в стихотворном переложении с Библейского текста / под ред. и с предисл. М. А. Кузмина. Пг.: Петроградское книгоиздательство, 1917.

Переводы Септуагинты

- A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title / ed. by A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Brenton's Septuagint: Restored Names Version in Modern English: in 2 vols. [S. n.]: Lulu Print Inc., 2014.
- La Sainte Bible. Traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante par P. Giguët: en 4 t. Paris: Poussielgue et Fils, 1865–1872.
- Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare: in 2 Bd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- The Apostolic Bible Polyglot / ed. by C. Van der Pool. Newport (Ore.): The Apostolic Press, 2006.
- The Holy Bible, Containing the Old and New Covenant, Commonly Called the Old and New Testament / transl. by Ch. Thomson. Philadelphia (Pa.): Jane Aitken, 1808.
- The Holy Orthodox Bible / transl. by P. Papoutsis. [S. n.]: Papoutsis Publishing, 2020.
- The Lexham English Septuagint: A New Translation. Bellingham (Wash.): Lexham Press, 2019.
- The Orthodox Study Bible. Nashville (Tenn.): Thomas Nelson, 2008.
- The Septuagint Version of the Old Testament According to the Vatican Text: in 2 vols. / transl. by L. Ch. Lee Brenton. London: Samuel Bagster & Sons, 1844.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М.: ИС РПЦ, 2006.
- Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Пророк Даниил; Малые пророки. М.: ИС РПЦ, 2006.

Толкования Песни песней

- Ambrosius Mediolanensis*. Commentarius in Cantica canticorum // PL. T. 15. Col. 1851C–1962B.
- Athanasius Alexandrinus* [Sp.]. Synopsis scripturae sacrae // PG. T. 40. Col. 284–437.
- Cyrillus Alexandrinus*. Fragmenta in Canticum canticorum // PG. T. 69. Col. 1277–1293.
- Gregorii Nysseni* In Canticum canticorum / ed. H. Langerbeck. Leiden: E. J. Brill, 1960. (GNO; vol. 6).
- Nilus von Ancyra*. Schriften. Bd. 1: Kommentar zum Hohelied / hrsg. H. Ringshausen; bearb. H.-U. Rosenbaum. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 2004. (PTS; Bd. 57).
- Origenes Werke*. Bd. 8: Homilien zu Samuel I, zu Hohenlied und zu den Propheten; Kommentar zum Hohenlied; In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen / hrsg. von W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925. (GCS; Bd. 33).
- Philo Carpasinus*. Enarratio in Canticum canticorum // PG. T. 40. Col. 28–153.

Procopii Gazaei Epitome in Canticum canticorum / ed. J.-M. Auwers, M.-G. Guérard. Turnhout: Brepols, 2011. (CCSG; vol. 67).

S. Epiphani Salaminis in Cypro episcopi Commentarium in Canticum canticorum / ed. P. F. Foggini. Romae: Typis Palarinianis, 1750

Theodoretus Cyrrhensis. Explanatio in Canticum canticorum // PG. T. 81. Col. 27–215.

Сочинения древних авторов

Athanasius Alexandrinus [Dubia]. Synopsis scripturae sacrae // PG. T. 28. Col. 284–437.

Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano Habitum. Vol. 1: Concilii actiones VIII; Appendices Graecae; Indices / ed. J. Straub. Berolini: In Aedibus W. de Gruyter, 1971. (ACO; t. 4/1).

Méthode d'Olympe. Le banquet / introd. et texte crit. par H. Musurillo, trad. et notes par V.-H. Debidour. Paris: Cerf, 1963. (SC; vol. 95).

Origenes Werke. Bd. 10: Origenes Matthäuseklärung. T. 1: Die griechisch erhaltenen tomoi / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GCS; Bd. 40).

Литература

Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: МГУ, 2013.

Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.

Добыкин Д. Б. Ветхозаветные переводы епископа Порфирия (Успенского) // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 21–34.

Дионисий (Шлёнов), игум. Принцип «Познай себя» у преподобного Никиты Стифата в контексте византийской традиции // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 96–126.

Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. и предисл. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад: МДА, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 6. Библейские тексты и исследования; Библистика; т. 1 (1)).

Дунаев А. Г. О церковном и научном значении переводов П. А. Юнгера // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Большие пророки. М.: ИС РПЦ, 2006. С. 3–10.

Дунаев А. Г. Предисловие редактора // Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера: Учительные книги. М.: ИС РПЦ, 2012. С. III–XXXIII.

Ткачёв Е. Катены // ПЭ. 2013. Т. 31. С. 696–750.

Эйделькинд Я. Д. и др. Соломона Песнь песней // ПЭ. 2022. Т. 65. С. 40–59.

A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell and R. Scott; rev. and augment. by H. S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with the coop. of many scholars; with a rev. suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- A Greek-English Lexicon of the Septuagint: in 2 pts. / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992–1996.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix, Containing the Biblical Aramaic. Oxford: At the Clarendon Press, 1907.
- De Bruyne D.* Les anciennes versions latines du Cantique des cantiques // *Revue Bénédictine*. 1926. Vol. 38. P. 97–122.
- Joüon P.* Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. Paris: Beauchesne, 1909.
- Klostermann E.* Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristic. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), 1895.
- Metzger B. M.* Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Milne H. J. M., Skeat T. C.* Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus. Oxford: The University Press, 1938.
- Muraoka T.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2009.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 5 vols. / ed. by L. Köhler, W. Baumgartner; subseq. rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assist. from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, E. Y. Kutscher, P. Reymond; transl. and ed. under the supervis. of M. E. J. Richardson. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1994–2000.
- Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Bd. 2).
- Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. 1/1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert / bearb. von D. Fraenkel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Supplementum).
- Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism / comp., ed. and inrod. by L. H. Schiffman. New York (N. Y.): KTAV, 1998.
- Vaccari A.* Cantici canticorum latine a s. Hieronymo emendatio // *Biblica*. 1963. Vol. 44. P. 74–75.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИТЕРАТУРА ВТОРОГО ХРАМА

БЫЛ ЛИ МЕЛХИСЕДЕК БОЖЕСТВЕННЫМ ЛОГОСОМ В ТРАКТОВКЕ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (LEGUM ALLEGORIAE III, 79–82)?

Евгений Юрьевич Колодный

магистр теологии

аспирант кафедры библеистики

Санкт-Петербургской духовной академии

191167, Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 17

e.kolodnyy@gmail.com

Для цитирования: Колодный Е. Ю. Был ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филон Александрийского (Legum allegoriae III, 79–82)? // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 140–162. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.003

Аннотация

УДК 27-277.2

В настоящей статье изучается интерпретация образа Мелхиседека как божественного Логоса в фрагменте Legum allegoriae III, 79–82. В этом фрагменте Филон Александрийский дважды именует Мелхиседека логосом (λόγος), из чего, однако, ещё не следует, что речь идёт именно о божественном Логосе. Тем не менее не позднее середины XVII в. в европейской науке фиксируется тенденция интерпретировать образ Мелхиседека в этом фрагменте как аллереорию божественного Логоса. В настоящее время эта интерпретация является наиболее распространённой. Однако обращение к доводам, приводимым в её пользу, показывает, что она покоится не на вполне прочных основаниях и обнаруживает серьёзные противоречия с внутренней логикой рассуждения, частью которого является

данный фрагмент. В данном исследовании мы представим критический взгляд на истоки интерпретации образа Мелхиседека как божественного Логоса в Legum allegoriae III 79–82; продемонстрируем протекающие из неё противоречия с общей логикой рассуждения Филона в более широком контексте этого фрагмента, а также предложим наше видение значения образа Мелхиседека в этом отрывке на основе анализа особенностей интерпретации Филоном фигур ветхозаветных священников и использования понятия μέθη νηφαλία («трезвенное опьянение») по отношению к ним.

Ключевые слова: Ветхий Завет, герменевтика, логос, Мелхиседек, Послание к Евреям, Филон Александрийский, экзегеза, аллегорическое толкование.

Did Philo of Alexandria Consider Melchizedek to Be the Logos of God in Legum allegoriae III, 79–82?

Eugene Y. Kolodniy

MA in Theology

Post-Graduate student at the Department of Biblical Studies

at the Saint-Petersburg Theological Academy

17 Naberezhnaya Obvodnogo Kanala, Saint-Petersburg 191167, Russia

e.kolodniy@gmail.com

For citation: Kolodniy, Eugene Y. "Did Philo of Alexandria Consider Melchizedek to Be the Logos of God in Legum allegoriae III, 79–82?" *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 140–162 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.003

Abstract. The present article is dedicated to the investigation problem of the interpretation of Melchizedek as the divine logos in one of Philo of Alexandria fragments namely Legum allegoriae III, 79–82. In this fragment Philo uses the word λόγος twice as a designation of Melchizedek. Since this word have multiple meanings, it doesn't necessary means that Philo considered him to be the divine logos. Nevertheless, since the middle of the XVII century one can trace the trend in European scholarship to interpret the figure of Melchizedek in the fragment as the allegory of the divine logos. Nowadays this is a mainstream interpretation. However, the critical examinations of its basics shows that they are highly problematic. Moreover, it contradicts the inner logic of the whole discussion, that has our fragment as its part. In the current article I am going to give a critical view on the origins of the interpretation Melchizedek as a divine logos in Legum allegoriae III, 79–82; to show its contradictions to the general logic of Philo's discussion; to provide my own interpretation based on the analysis of allegorical interpretation of Old Testament priests by Philo and his use of the term μέθη νηφαλία (sober intoxication) regarding priestly figures.

Keywords: allegorical interpretation, divine logos, Epistle to the Hebrews, exegesis, hermeneutics, Melchizedek, Old Testament, Philo of Alexandria.

Введение

Таинственная фигура салимского царя и священника Мелхиседека неоднократно привлекала внимание раннеиудейских экзегетов. Среди них был и Филон Александрийский, в трудах которого сохранились четыре фрагмента¹, содержащие упоминание об этом ветхозаветном праотце. В одном из них (*Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 79–82²) Мелхиседек дважды именуется логосом³. При этом если интерпретация этого понятия в L. A. III, 80 чаще всего бывает корректной, то общепринятый подход к толкованию L. A. III, 82, в котором большинство исследователей видит указание на Филонов божественный Логос, представляется нам проблематичной. Обращение к доводам, приводимым сторонниками этого подхода, показывает, что он покоится не на вполне прочных основаниях и обнаруживает серьезные противоречия с внутренней логикой рассуждения, частью которого является данный фрагмент. Ниже мы представим анализ отрывка L. A. III, 79–82 и подходов к его интерпретации, а также рассмотрим имеющиеся доводы в их пользу и оценим их релевантность.

Интересующий нас отрывок (L. A. III, 79–82) входит в состав раздела L. A. III, 65–106⁴, с которым он неразрывно связан логически. Отправной точкой экзегетического рассуждения, содержащегося в этом разделе, служат стихи Быт. 3, 14–15, посвященные проклятию змея. Рассуждение начинается с постановки вопроса: почему Бог проклял змея (символизирующего удовольствие / ἡδονή), не дав ему возможности оправдаться, хотя, с одной стороны, во Втор. 19, 15–18 Он заповедал выслушивать каждую из тяжущихся сторон, а с другой — позволил сделать это Адаму (уму / νοῦς) и Еве (чувству / αἰσθησις)?⁵ Дело в том, поясняет Филон, что чувство по своей природе нейтрально и может быть направлено как на благо, так и на зло в зависимости от склонностей конкретного человека⁶, а удовольствие порочно само по себе (ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρά), поэтому Бог и проклинает змея, не давая ему

1 *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 79–82 // LCL. 226. P. 352–355; *Idem. De congressu eruditionis gratia* 99 // LCL. 264. P. 506–509; *Idem. De Abrahamo* 235 // LCL. 289. P. 114–115; *Idem. Quaestiones in Genesim. Fragmenta* // *Fragments of Philo Jedaes* / ed. by J. R. Harris. Cambridge, 1886. P. 72.

2 Далее в тексте — L. A. III

3 См.: *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 80; III, 82 // *Op. cit.* P. 352–355.

4 См.: *Ibid.* III, 65–106 // *Op. cit.* P. 344–373.

5 См.: *Ibid.* III, 65 // *Op. cit.* P. 344–345.

6 См.: *Ibid.* III, 67 // *Op. cit.* P. 344–345.

возможности для защиты⁷. Подобным образом Бог умерщвляет Ира⁸ (тело / σῶμα) «без какой-либо явной причины для осуждения»⁹, ибо тело тоже «зло по природе» (πονηρὸν φύσει)¹⁰. Союз с ним лишает ум возвышенных помыслов и делает невозможным исследование божественных вещей (τῆς τῶν θεῶν ἐρεύνης)¹¹.

Наряду с ἡδονή и σῶμα, которые предосудительны сами по себе, у каждого человека есть определённые природные свойства (φύσεις), которые сами по себе благи и достохвальны¹².

77. Как удовольствие (ἡδονή) и тело (σῶμα) ненавидимы Богом без какой-либо причины (ἄνευ αἰτιῶν), так и благородные натуры (φύσεις ἀστείας) Он превозносит без видимой на то причины (χωρὶς περιφανοῦς αἰτίας), не поведая, прежде чем (πρὸ) их восхвалить, ни об одном из их деяний (ἔργον οὐδὲν <...> ὁμολογήσας)¹³.

Для доказательства этого тезиса Филон обращается к образам трёх ветхозаветных патриархов: Ноя, Мелхиседека и Авраама, каждый из которых символизирует один из добродетельных образов поведения или мысли (τρόποι), которые сами по себе благи. Библейским основанием для этого служит то, что каждый из этих трёх патриархов был превознесён Богом ещё до того, как они прославились какими-либо делами (L. A. III, 77–83)¹⁴. Рассмотрим отрывок, посвящённый интерпретации образа Мелхиседека, более подробно.

79. И Мелхиседека сделал Бог и царём мира (βασιλέα τῆς εἰρήνης) — так переводится «Салим», — и своим священником (см. Быт. 14, 18)¹⁵, не предобравив прежде (προδιατυπώσας) ни одного из его деяний (οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ),

7 См.: Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 68 // Op. cit. P. 346–347.

8 Быт. 38, 7.

9 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 69; III, 75 // Op. cit. P. 344–345, 350–351.

10 Ibid. III, 71 // Op. cit. P. 346–347.

11 См.: Ibid. // Op. cit. P. 346–347.

12 См.: Ibid. III, 75 // Op. cit. P. 350–351.

13 Ibid. III, 77 // Op. cit. P. 350–351.

14 См.: Ibid. III, 77 // Op. cit. P. 350–353: «Если бы кто-нибудь спросил, почему [Моисей] говорит, что Ной обрёл благодать пред Господом Богом (Быт. 6, 8), не сделав, насколько нам известно, ничего прежде, (μηδὲν πρότερον ἐργασάμενον), то нам бы надлежащим образом ответили, что он был назван достохвальным ещё со времени своего появления и рождения»; Ibid. III, 83 // Op. cit. P. 354–357: «Что же благого уже успел совершить (εἰργάσατο) Аврам, что [Он] повелел ему, чтобы тот, сделавшись чуждым отечества и сего рода, поселился в земле, которую Бог даст ему (Быт. 12, 1)? <...> Но и таковой образ (τρόπον) Он сделал образом, достойным внимательного рассмотрения».

15 Καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλὴμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου (И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино, — он был священник Бога Всевышнего).

но с самого начала (πρῶτον) сделав (ἐργασάμενος) его царём и мирным, и достойным Его собственного священства; ибо он именуется «царём праведным» (βασιλεὺς δίκαιος), а царь [есть нечто] враждебное тирану, потому что один устанавливает законы, а другой учиняет беззаконие.

80. Итак, тиранический ум (νοῦς) даёт и душе (τῇ ψυχῇ), и телу (τῷ σώματι) насильственные и вредные повеления, доставляющие [им] великие скорби, под которыми я разумею порочные дела и страстные наслаждения. Царь же [то есть царский ум — Е. К.], прежде всего, не повелевает, но убеждает, а затем даёт только такие [повеления], благодаря которым живое существо благополучно совершает свой жизненный путь, подобно кораблю, управляемому благим и искусным кормчим, то есть правильным разумом (ὁ ὀρθὸς λόγος).

81. Итак, пусть тиран именуется правителем войны, а царь — вождём мира, Салима, и пусть он приносит душе пищу, исполненную веселия (εὐφροσύνης) и радости (χαρᾶς). Ибо он приносит хлеб и вино — то, что аммонитяне и моавитяне не пожелали принести зрящему [Бога], почему они и исключены из божественного общества и собрания. Ведь аммонитяне, происходящие от матери, чувства (αἰσθήσεως), а моавитяне — от отца, ума (νοῦ), [суть] образы мысли (τρόποι), которые полагают, что эти две [вещи] — ум и чувство — являются основными причинами [всего] сущего (δύο ταῦτα τῶν ὄντων συνεκτικά), а о Боге не помышляют (θεοῦ δὲ μὴ λαμβάνοντες ἔννοιαν). «Они не во-
йдут, — говорит Моисей, — в общество Господне, <...> ибо они не встретили нас с хлебом и водой (Втор. 23, 3–4), когда мы вышли от страстей (ἐκ τῶν παθῶν) [земли] Египетской».

82. Но Мелхиседек вместо воды да принесёт вино и да напоит души неразбавленным вином, чтобы объяло их (κατάσχετοι) божественное опьянение, которое трезвее самой трезвости (θεία μέθη νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς). Ибо священник есть разум (ιερεὺς γάρ ἐστι λόγος), имеющий своим уделом Сущего (τὸν ὄντα) и помышляющий (λογιζόμενος) о Нём возвышенно (ὕψηλως), величественно и преизрядно, ибо он — священник Бога Вышнего (τοῦ ὑψίστου) (см. Быт. 14, 18). Не то чтобы был какой-то другой, не Вышний, ибо есть только один Бог на небе наверху и на земле внизу, нет иного кроме Него (Втор. 4, 39), но не низкое и земное помышление о Боге (τὸ νοεῖν περὶ θεοῦ), а превысокое и свободное от всякой вещественности (ὑπεραῶλως) пробуждает представление о Вышнем¹⁶.

Для того чтобы лучше понять логику процитированного отрывка, разделим его на смысловые части и проанализируем значение каждой из них в отдельности. Таких частей здесь можно выделить четыре:

16 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 79–82 // Op. cit. P. 352–355.

- 1) введение (обоснование обращения к библейскому образу Мелхиседека (L. A. III, 79);
- 2) раскрытие аллегорического значения образа Мелхиседека как царя (L. A. III, 80–81);
- 3) раскрытие аллегорического значения приношения Мелхиседека (L. A. III, 81);
- 4) раскрытие аллегорического значения образа Мелхиседека как священника (L. A. III, 82).

1. Введение: L. A. III, 79

Итак, отрывок L. A. III, 79 содержит продолжение рассуждения о свойствах человеческой природы или об образах мысли, благих самих по себе. Филон обращается к стиху Быт. 14, 18, прочитывая его сквозь призму «аргумента от молчания»¹⁷: из той особенности Писания, что Мелхиседек удостоился высоких титулов царя и священника Бога Вышнего ещё до того, как что-либо стало известно о его заслугах, делается вывод, что этих предшествующих заслуг никогда не было и, следовательно, Мелхиседек — один из тех, кого Бог превозносит «без видимой на то причины»¹⁸, «с самого начала»¹⁹, то есть (как в случае с Ноем и Авраомом) с самого первого момента его появления в священной истории. В контексте рассуждения об изначально благих образах мысли²⁰ это значит, что тот образ мысли, символом которого является Мелхиседек и значение которого Филон раскроет ниже, является благом и достохвальным сам по себе²¹. Цель отрывка L. A. III, 79, таким образом, состоит в обосновании того, как библейский образ Мелхиседека соотносится с основной темой рассуждения о душевных устройствах благих самих по себе.

Ряд исследователей²² усматривает в L. A. III, 79 основания для утверждения о том, что Мелхиседек не имел предшественников.

17 Более подробно об «аргументе от молчания» см.: Колодный Е. Ю. Послание к Евреям 7, 3: *argumentum ex silentio* в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110.

18 *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 77 // Op. cit. P. 350–351.

19 *Ibid.* III, 79 // Op. cit. P. 352–353.

20 См.: *Ibid.* III, 77–83 // Op. cit. P. 350–357.

21 См.: *Ibid.* III, 75 // Op. cit. P. 350–351.

22 *Goodenough E. R. By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam, 1969. P. 151; *Horton F. L. The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge, 1976. P. 57–58; *Longenecker R.*

Это, как они думают, позволяет говорить о его тождестве с божественным Логосом, который, согласно Филону, также не имеет предшественников, будучи старейшим (πρεσβύτατος), наиболее общим (γενικώτατος) и первородным (πρωτόγονος)²³. Утверждение об отсутствии предшественников выводится из разных аспектов рассматриваемого фрагмента.

Так, Ф. Хортон приходит к этому выводу на основании того, что Бог не сказал ни об одном из его деяний, сделав его священником и царём «с самого начала» (πρῶτον)²⁴. Он соотносит это начало с «моментом» возникновения божественного Логоса, что позволяет ему отождествить Логос с Мелхиседеком. Эта логическая цепочка, однако, представляется нам неверной в самой своей основе, поскольку из «молчания» о деяниях никак не следует, что Мелхиседек не имел предшественников²⁵. Это «молчание», как мы показали выше, служит доказательством исходного тезиса об изначальной ценности добродетельных натур и не подразумевает наличия или отсутствия предшественников. Соотнесение фразы «с самого начала» с моментом рождения божественного Логоса также кажется нам проблематичным, поскольку оно лишает весь отрывок логической связи с исходным тезисом об изначальности благих образах человеческой мысли. Если попытаться интегрировать выводы Хортона в рассуждение Филона, то получится, что последний раскрывает свой тезис об особенностях человеческой природы, апеллируя к божественной реальности, в результате чего логика получается следующей: среди людей есть те, чей образ мыслей благ сам по себе; один из них — божественный Логос.

Р. Лонгенэкер расставляет акценты несколько иначе. С его точки зрения, отрывок L. A. III, 79–82 строится на представлении о том, что Мелхиседек — самый первый священник в Писании, а, следовательно,

The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // *Unity and diversity in New Testament theology: Essays in honor of George E. Ladd* / ed. by G. Eldon. Grand Rapids (Mich.), 1978. P. 169; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской и апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 11; *Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston (Mass.), 2008. (Studies on the Text of the Desert of Judah; 74). P. 162.

23 *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. P. 58–60.

24 *Ibid.* P. 57; И. Р. Тантлевский также акцентирует внимание на слове «изначально», не делая при этом акцента на «молчании» о деяниях, но приходит к аналогичному выводу (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской и апокалиптической традиции. С. 11).

25 Точно так же Филон говорит об отсутствии деяний Ноя (см.: *Philo Alexandrinus.* Legum allegoriarum III, 77 // *Op. cit.* P. 350–351) и Авраама (см.: *Ibid.* III, 83 // *Op. cit.* P. 354–357), но никто не рассматривает это как довод в пользу их тождества с божественным Логосом.

у него не может быть предшественников²⁶. Это представление действительно существовало в конце периода Второго храма²⁷. Проблема, однако, заключается в том, что, во-первых, в Л. А. III, 79–82 отсутствуют какие-либо указания на то, что Мелхиседек был самым первым священником, а во-вторых, из него никак не следует тождество с божественным Логосом.

Итак, в обоих случаях мы сталкиваемся с утверждением об отсутствии предков, которое не имеет почти никаких оснований в Л. А. III, 79. Каковы же его истоки? Тот факт, что единственным древним экзегетическим текстом, содержащим такое утверждение, является Евр. 7, 3а²⁸, подводит нас к неизбежному выводу, что оно было заимствовано исследователями именно оттуда. Однако допустимость такого заимствования кажется нам сомнительной, поскольку, помимо внешнего сходства, между двумя этими отрывками наблюдаются и существенные внутренние различия, связанные с тем, что Евр. 7 и Л. А. III, 75–83²⁹ посвящены совершенно разным проблемам. Так, если цель Евр. 7 состоит в доказательстве того, что Сын обладает вневременным священством, превосходящим левитское, то цель Л. А. III, 75–83, как мы показали выше, состоит в раскрытии тезиса об изначально благих натурах. Различие целей обуславливает и выбор различных экзегетических средств. Так, в Евр. 7 доказательство того, что Сын обладает вечным священством, неразрывно связано с доказательством его божественности, которая усматривается, в частности, в «молчании» Писания о предках Мелхиседека. В Л. А. III, 75–83 раскрытие тезиса об изначально благих натурах достигается через обращение к библейским отрывкам, свидетельствующим о «молчании» Писания о заслугах (деяниях) Мелхиседека и других лиц библейской истории. Таким образом, если в Евр. 7, 3а утверждение об отсутствии предков является неотъемлемой частью соответствующего доказательства, то в контексте Л. А. III, 79–82 оно оказывается чужеродным элементом, который не только не позволяет раскрыть исходный тезис, но и лишает весь отрывок смысловой связи с центральной линией рассуждения.

26 Longenecker R. The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // Op. cit. P. 169.

27 Об этом прямо говорит Иосиф Флавий (см.: *Josephus Flavius*. De bello Judaico VI, 10, 1 // LCL. 490. P. 500–503), и вероятно, из этого исходит сам Филон, говоря в другом месте, что Мелхиседек обладал священством, которому сам научился и которое он сам себе преподал (см.: *Philo Alexandrinus*. De congressu eruditionis gratia 99b // Op. cit. P. 506–509).

28 Ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος (без отца, без матери, без родословия).

29 См.: *Philo Alexandrinus*. Legum allegoriae III, 75–83 // Op. cit. P. 350–357.

В свете вышесказанного нам представляется, что отрывок L. A. III, 79 не содержит достаточных оснований для утверждения об отсутствии у Мелхиседека предшественников, а следовательно, построенное на его основе доказательство тождества Мелхиседека с божественным Логосом должно быть отвергнуто.

2. Мелхиседек как царь (L. A. III, 80–81)

Обосновав причину обращения к Быт. 14, 18, Филон переходит к интерпретации значения имени Мелхиседека. Мелхиседек означает «царь мира» и «царь праведный». Как праведный царь, Мелхиседек символизирует «царский» человеческий ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), управляющий своими душой и телом ненасильственно, то есть не подвергая их действию страстей и пороков. Жизненный путь человека, руководствующегося таким умонастроением, подобен благополучному шествию корабля, управляемому искусным кормчим, то есть «правильным разумом» ($\delta\ \acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$)³⁰. Понятие $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, распространённое в античной философии, у Филона может пониматься по-разному, и не всегда можно сказать однозначно, в каком именно значении оно употреблено³¹. В зависимости от того, как исследователи осмысливают значение этого понятия в данном отрывке, можно выделить три основных подхода к его интерпретации.

Часть авторов интерпретируют $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ антропологически: как правильное состояние человеческого разума, тождественное «царскому» состоянию ума, символизируемому Мелхиседеком³². В соответствии

30 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 80 // Op. cit. P. 352–355.

31 Подробнее о возможных значениях этого понятия в античной философии и у Филона: Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М., 2000. С. 146, 248, 298, 302; Leisegang H. Logos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / neue bearb. begonnen von G. Wissowa. Stuttgart, 1926. Bd. 131 (25. und 26. Halbband). S. 1058–1059; Bärthlein K. Orhos logos // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart, 1984. Bd. 6: Mo–O. S. 1389–1393.

32 По-видимому, так можно понять уже Б. Карпцова (Carpzov I. B. Sacrae exercitationes in s. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Helmstadii, 1750. P. 305–306). В явном виде эта интерпретация встречается в следующих работах: Drummond J. Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion: in 2 vols. Vol. 2. London, 1888. P. 311 («Некоторые виды душевного устройства (dispositions) сами по себе достохвальны и не должны сопровождаться каким-либо действием, прежде чем их достоинство не станет известным; и мужи, которые были названы, суть символы добродетельных душевных устройств (typical of virtuous dispositions) <...> Мелхиседек, “царь мира”, правильный разум (right reason), который управляет душой без тирании»); Иваницкий В. Ф.

с этой интерпретацией фрагмент можно понять следующим образом: Мелхиседек тождествен ὁρθὸς λόγος и служит символом правильного человеческого разума, благодаря которому человек благополучно совершает жизненный путь.

В соответствии с другим подходом, ὁρθὸς λόγος следует интерпретировать в духе стоической этики: как «правильный мировой разум» (die gerade Weltvernunft)³³ или «закон природы» (Naturgesetz)³⁴. Из интерпретации Г. Вуттке следует, что Мелхиседек не тождествен этому закону природы и что он символизирует «царский» ум, действующий в соответствии с ним. Как антропологическая, так и этическая интерпретации достаточно близки по смыслу: в обоих случаях Мелхиседек оказывается

Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 127 («Точно так же [т. е. без указания причин — Е. К.] и Мелхиседек называется здравым разумом, влекущим душу к добродетели, доставляющим ей радость (царь мира)...»); Wuttke G. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese. Gießen, 1927. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; 5). S. 14 («Мелхиседек — это манера поведения души, образ мыслей [Вуттке считал, что здесь уместно было бы использовать слово «τρόπος» — Е. К.], ум, достигший царской власти...»); Spicq C. L'Épître aux Hébreux. Paris, 1952. P. 61 («Если Послание к Евр. в действительности изображает Мелхиседека как некий прообраз Христа и уподобляет Последнему, то Филон здесь видит символ правильного разума, который преподносит человеку правду и радости (душевного) мира, сообщая об истине» [De leg. Alleg. III, 79 и далее]); Mason E. F. 'You Are a Priest Forever'. P. 162.

- 33 Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung: in 7 Bd. Bd. 3. Berlin, 1962. S. 111. Если в немецком переводе предпочтение отдаётся однозначно этико-физической интерпретации рассматриваемого понятия, то в большинстве других переводов оно передаётся более нейтрально. Ср. «recta ratio» («правильный разум») в издании Т. Манджея (*Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὐρισκόμενα ἅπαντα. Philonis Judæi opera quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum MSS, contulit, quamplurima etiam è Codd. Vaticano, Mediceo, & Bodleiano, Scriptoribus item vetustis, necnon Catenis Graecis ineditis, adjecit, Interpretationemque emendavit, universa Notis & Observationibus illustravit / ed. T. Mangey. Vol. 1. [S. n.], 1742. P. 103); «right reason» (правильный разум / причина) в переводе Ч. Йонга (Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus: in 4 vols. / transl. by C. D. Yonge. Vol. 1. London, 1854. P. 128), и «right principle» («правильный принцип») в переводе Ф. Колсона и Г. Уйтакера (Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 1. London; Cambridge (Mass.), 1981. (LCL; 226). P. 355) или «la droite raison» (правильный разум / причина) во французских переводах Э. Брейе и К. Мондесера (Philon. Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours / texte grec, trad. franç., introd. et index par É. Bréhier. Paris, 1909. P. 201; Œuvres de Philon d'Alexandrie: en 37 vol. Vol. 2: Legum Allegoriae I–III / introd., trad. et notes par C. Mondesert. Paris, 1962. P. 215).*
- 34 Согласно Г. Вуттке, понятие λόγος здесь используется в этическом смысле как «вечный закон природы в мире и человеке, исполняя который каждый реализует свою внутреннюю сущность» (Wuttke G. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. S. 15).

символом правильного человеческого разума, живущего в соответствии с ὁρθὸς λόγος. Обе эти интерпретации представляются нам корректными.

Отдельно следует сказать о третьем подходе, который представляет особый интерес с точки зрения истории интерпретации Л. А. III, 80, поскольку, по всей видимости, именно в связи с ним впервые в Новое время зазвучала идея о тождестве Мелхиседека и божественного Логоса. Для этого подхода характерно, с одной стороны, то, что ὁ ὁρθὸς λόγος понимается как божественный Логос (при этом речь может идти как о христианском Логосе, так и Логосе Филона), а с другой — то, что этот Логос отождествляется с Мелхиседеком. Насколько мы можем судить по доступным нам источникам, первым, кто высказал эту мысль, был нидерландский мыслитель Гуго Гроций. Комментируя Евр. 7, 3а³⁵ в своих «Примечаниях к Новому Завету», он отмечал, что «через Мелхиседека изображается τὸν ἀληθῆ λόγον [«истинный Логос» — Е. К.]³⁶, который не имеет ни отца νοῦν (ума), ни матери τὴν αἴσθησιν (чувства), но ведёт происхождение от самого Бога»³⁷. Замечание Гроция предельно

35 Ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (без отца, без матери, без родословия).

36 Чтение ὁ ἀληθῆς λόγος (вместо ὁ ὁρθὸς λόγος) в Л. А. III, 80, отвергнутое издателями Филона ещё в сер. XVIII в., встречается в рукописях семейств **А** и **Н**. Наиболее ранняя из доступных нам рукописей, содержащих это чтение, — Monacensis gr. 459, fol. 54r (семья **А**), датируется XIII в. Именно это чтение попало в первый печатный сборник сочинений Филона, изданный в 1552 г. Адрианом Турнебом, имевшим в распоряжении лишь одну рукопись, содержащую Л. А. III (Parisinus gr. 434; семья **Н**): *Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλα. Philonis Judaei in libros Mosis De Mundi opificio, historicos, De legibus. Eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia. Parisiis, 1552.* Об editio princeps А. Турнеба см.: *Sterling G. E. From Editio Princeps to Editio Maior: the History of Editions of Philo // The Studia Philonica Annual. 2021. Vol. 33. P. 126.* Список известных рукописей Филона и описание их содержания см. в: *Goodenough E. R. The Politics of Philo Judaeus: With a General Bibliography of Philo by H. L. Goodhart and E. R. Goodenough. New Haven (Conn.), 1938. P. 137–186.* На протяжении последующих двухсот лет издание А. Турнеба было основным источником, по которому исследователи знакомились с текстом сочинений alexandрийского философа. Оно неоднократно переиздавалось и дополнялось, однако чтение ὁ ἀληθῆς λόγος оставалось неизменным (одним из этих изданий должен был пользоваться Гроций). Лишь в первом критическом издании Т. Манджея, опубликованном в 1754 г., чтение ἀληθῆς было заменено на ὁρθός (впоследствии это чтение было принято также составителями основного критического издания Л. Коном и П. Вендламом). Не исключено, что именно чтение ὁ ἀληθῆς λόγος вызывало у Гроция ассоциации с христианским истинным Логосом и подтолкнуло его к «возвышенному» толкованию Л. А. III, 80. А если это так, то был ли Гроций первым, в чьём уме возникла такая ассоциация, и не является ли само появление чтения ὁ ἀληθῆς λόγος отражением этой интерпретации?

37 *Grotius H. Annotationum in Novum Testamentum: in 3 t. T. 2. Parisiis, 1646. P. 828.*

лаконично, поэтому не вполне ясно, что именно он имеет в виду, говоря об истинном Логосе. Согласно известному немецкому теологу XVIII в. Йохану Бенедикту Карпцову (1720–1803), в процитированном отрывке Гроций фактически отождествляет этот истинный Логос с Сыном Божиим³⁸. Б. Карпцов обращает внимание на сложности, связанные с интерпретацией Гроция. Признавая отрывок достаточно «тёмным», он отмечает, что в нём Филон стремился выразить скорее нравственное значение Писания и, будучи иудеем, едва ли мог говорить о Логосе как о Сыне³⁹. Это критическое замечание Б. Карпцова было воспринято по крайней мере некоторыми исследователями. Так, автор крупной монографии, посвящённой экзегезе Филона, К. Зигфрид, который, несомненно, был знаком с трудами и Гроция, и Б. Карпцова, уже не рассматривал Л. А. III, 80 в связи с учением Филона о божественном Логосе⁴⁰. Однако доводы Б. Карпцова были восприняты не всеми: сторонников интерпретации Гроция Л. А. III, 80 можно встретить как среди авторов XIX в.⁴¹, так и среди исследователей XX–XXI вв.⁴² Трудность

38 *Carpzov I. B. Sacrae exercitationes in s. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. P. 305–306.*

39 *Ibid.*

40 *Siegfried C. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. An sich selbst und seinem Geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchung über die Graecitaeet Philo's. Jena, 1875.*

41 Кажется, так можно понять А. Гфрөпера (*Gfrörer A. F. Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments: in 2 Bd. Bd. 1. Stuttgart, 1831. S. 296–297*), и Дж. Драммона (*Drummond J. Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion. Vol. 2. P. 225–227*). Учитывая, что в другом месте (*Ibid. P. 311*) Дж. Драммон вполне однозначно говорит о том, что Мелхиседек в Л. А. III, 80 служит символом определённого душевного устройства, вероятно, идею о тождестве Мелхиседека и божественного Логоса он выводит не из самого отрывка, а из представления о том, что человеческий логос служит отражением божественного. Вполне однозначно об этом говорили Ф. Кеферштайн (*Keferstein F. Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Zugleich eine kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig, 1846. S. 131*) и Й. Бушманн (*Buschmann J. Die Persönlichkeit des philonischen Λόγος. Eine exegetische Studie über Philo's Λόγος unter Zugrundlegung seiner eigenen Schriften. Aachen, 1873. S. 30*).

42 *Longenecker R. The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // Op. cit. P. 169; Davila J. R. Liturgical Works. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2000. P. 165.* Указанные авторы ссылаются не на Л. А. III, 80 в отдельности, а на весь отрывок Л. А. III, 79–82, не предлагая при этом сколь-нибудь подробного анализа Л. А. III, 80. В силу этого у нас нет полной уверенности в том, что они отождествляли с божественным Логосом и Мелхиседеком именно ὁρθός λόγος, а не логоса-священника из Л. А. III, 82.

критики этого подхода состоит в том, что никто из известных нам его сторонников не приводит каких-либо доводов в его пользу. На наш взгляд, решающим аргументом против этой интерпретации является соображение, высказанное нами выше: если Мелхиседек — это божественный Логос, то рассуждение Филона лишается связи с его исходным тезисом об априорной ценности некоторых типов душевного устройства. В связи с этим мы полагаем, что единственной корректной интерпретацией аллегорического образа Мелхиседека в L. A. III, 80 следует признать ту, при которой он служит символом разума, руководствующегося имманентным миру этическим законом. Идея тождества ὁρθὸς λόγος, как божественного Логоса, и Мелхиседека входит в противоречие с логикой Филонова рассуждения и едва ли может быть признана верной.

3. Приношение Мелхиседека (L. A. III, 81)

Раскрыв аллегорическое значение Мелхиседека как царя, Филон переходит к изъяснению смысла его приношения Авраму. Как вождь мира, Мелхиседек приносит душе пищу (τροφάς), «исполненную веселия (εὐφροσύνης) и радости» (χαρᾶς)⁴³. Этим он отличается от Аммона и Моавы, которые во время исхода не встретили израильтян даже хлебом и водой (см. Втор. 23, 3.4). Два этих народа суть два ложных образа мыслей (τρόποι)⁴⁴, которые «происходят» от отца (ума) и матери (чувства)⁴⁵. Происхождение от таких родителей аллегорически означает их обожествление. (Первые, по-видимому, тождественны стоикам⁴⁶,

43 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 81 // Op. cit. P. 354–355.

44 Их сущность подробно раскрывается Филоном в: Philo Alexandrinus. De specialibus legibus I, 333–344 // LCL. 320. P. 292–303.

45 Заслуживает внимания параллель с Евр. 7, 3, подмеченная ещё Гроцием (см. выше). Противопоставляя Мелхиседека Аммону и Моаву, происходящим от матери и отца, Филон, в сущности, утверждает, что Мелхиседек не происходит от них, то есть в каком-то смысле является ἀπάτωρ и ἀμήτωρ (ср. Евр. 7, 3а). Гроций идёт дальше, утверждая, что Мелхиседек происходит от Самого Бога и, следовательно, является божественным Логосом. Однако в контексте данного отрывка происхождение от отца и матери понимается как их обожествление. Мелхиседек, следовательно, действительно происходит от Бога, но не как Сын, а как тот, кто исповедует Его истинно.

46 Так, Зенон Итийский утверждал, что «не следует строить храмы богам, но иметь божество в уме или, скорее, что богом следует считать ум» (Zeno. Fragmentum 146 // Stoikorum Veterum Fragmenta: in 4 vols./ colleg. I. ab Arnim. Vol. 1: Zeno et zenonis discipuli. Stuttgartiae, 1964. P. 40).

а вторые — эпикурейцам или людям, несведущим в философии⁴⁷.) Не зная истинного Бога, они не могут быть частью божественного собрания (см. Втор. 23, 3–4; Л. А. III, 81), то есть тех, кто живёт в соответствии с верными теологическими представлениями. Будучи противоположным Аммону и Моаву, Мелхиседек, следовательно, символизирует того, кто, исповедуя Единого Бога, мыслит о Причине всего сущего истинно⁴⁸.

Истолковав смысл приношения Мелхиседека как царя, Филон без какого-либо формального перехода описывает приношение Мелхиседека-священника, который вместо воды напояет души неразбавленным вином (ἀκρατίζω), которое охватывает их божественным опьянением, «ибо священник есть разум (ἱερεὺς γὰρ ἐστὶ λόγος), имеющий своим уделом Сущего и помышляющий (λογιζόμενος) о Нём возвышенно (ὕψηλῶς)⁴⁹.

Итак, в качестве царя Мелхиседек приносит душе «пищу (τροφὰς), исполненную веселия (εὐφροσύνης) и радости» (χαρὰς), а в качестве священника — неразбавленное вино (ἀκρατίζω), охватывающее (κατέχω) души божественным опьянением. В обоих случаях Филон использует лексику⁵⁰, характерную для описания особого мистического состояния, именуемого им «трезвенным опьянением» (νηφαλία μέθη)⁵¹, которое, согласно Х. Леви, посвятившему исследованию этого понятия целую монографию⁵², состоит в слиянии «чисто духовных элементов в человеке с божественной сущностью. Оно предполагает строго аскетический образ жизни (βίος νήφων [«трезвенную

47 Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 3. S. 103.

48 Довольно похожее противопоставление двух ложных теологических представлений одному истинному представлено в более развёрнутом виде см. в: Philo Alexandrinus. De specialibus legibus I, 344–345 // Op. cit. P. 292–303 (далее — Spec. I). При этом сторонники ума и чувства противопоставляются не Мелхиседеку, а ученикам Моисея. Согласно этому фрагменту, обожествление ума и чувства происходит от своеволия и самомнения, которые служат причиной забвения истинного Бога. Души сторонников подобных представлений мертвы. В отличие от них, ученики Моисея никогда не прекращают исследовать природу Сущего (τὴν τοῦ ὄντος ζήτησιν), ибо находят в этой науке (ἐπιστήμῃν) величайшее блаженство и обретают вечную жизнь. Таким образом, в основе Л. А. III, 81 и Spec. I, 344–345, по-видимому, лежит общая схема, в которой сторонники ложной философии противопоставляются последователям истинной философии — иудеям.

49 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 81–82 // Op. cit. P. 354–355.

50 Εὐφροσύνη, χαρά, ἀκρατίζω / ἄκρατος, κατέχω.

51 Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 82 // Op. cit. P. 354–355.

52 Lewy H. Sobria Ebritas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen, 1929. S. 3–41.

жизнь» — Е. К.]), посвящённый исключительно познанию, и происходит по благоволению Бога, который открывает Себя избранным смертным или непосредственно⁵³, или через Логос⁵⁴ и Премудрость⁵⁵, находящиеся между Ним и человеком»⁵⁶. Приношение Мелхиседека как царя и священника, таким образом, мыслится как нечто единое и аллегорически означает достижение человеком, руководствующимся истинной теологией и ведущим соответствующий ей аскетический образ жизни, состояния боговидения. Ложные теологические представления стоиков и эпикурейцев, напротив, не способны принести душе никакой пользы.

4. Мелхиседек как священник (Л. А. III, 82)

Рассмотрев аллегорическое значение приношения Мелхиседека, обратимся к интерпретации его образа как священника. Благодаря его приношению души достигают трезвенного опьянения, ибо как священник он — разум (λόγος), имеющий своим уделом Сущего и помышляющий (λογίζομαι) о Нём возвышенно (ὕψηλως), поскольку именно такой способ мышления о Боге (τὸ νοεῖν περὶ θεοῦ), свободный от всякой вещественности (ὕπεραύτως), порождает верное представление о Нём⁵⁷. Таким образом, причина трезвенного опьянения, доставляемого Мелхиседком-священником, состоит в том, что помышления разума (λόγος) возвышенны и лишены всего того, что не приличествует представлению о Боге Вышнем, то есть всего низкого (ταπεινός) и земного (χαμαιζήλως). В этом противопоставлении высоких и низких помыслов мы видим продолжение линии противопоставления истинной теологии иудеев и ложных представлений о Боге стоиков и эпикурейцев. В свете такого прочтения образ Мелхиседека-священника можно истолковать как символ человеческого разума, мыслящего о Боге подобающим образом и возвышающим душу до созерцания божественной природы. Однако лишь немногие исследователи видят в Мелхиседеке-священнике

53 Ср.: *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi 69–71 // LCL. 226. P. 54–57; *Idem*. De ebrietate 143–150; 152 // LCL. 247. P. 393–399; *Idem*. De vita contemplativa 85; 89 // LCL. 363. P. 164–169. В перечисленных случаях «трезвенное опьянение» ассоциируется с богопознанием и достигается без участия божественного Логоса.

54 Ср.: *Philo Alexandrinus*. De somniis II, 248–249 // LCL. 275. P. 554–555.

55 Ср.: *Philo Alexandrinus*. De fuga et inventione 166 // LCL. 275. P. 100–101.

56 Lewy H. *Sobria Ebritas*. S. 40.

57 См.: *Philo Alexandrinus*. *Legum allegoriae* III, 82 // Op. cit. P. 354–355.

человеческий разум⁵⁸. Большая же часть исследователей усматривает здесь указание на Логос божественный⁵⁹, действующий на душу как некая внешняя по отношению к человеку сила. Несмотря на почти полный

58 Так, согласно М. Д. Муретову, «Логос <...> прямо отождествляется с *практическим разумом* человека <...> В качестве практического разума и совести этот Логос-первосвященник, по чину Мельхиседекову, напояет людей мудростью и добродетелями...» (Муретов М. Д. *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе*. М., 1885. С. 160). См. также: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. С. 127; *Spicq C.* L'Épître aux Hébreux. P. 61. В переводах XVI–XX вв., за исключением тех, которые будут указаны ниже, фраза: ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος — передаётся вполне нейтрально и допускает вышеуказанное прочтение.

59 Если говорить об отражении этой интерпретации в переводах L. A. III, 82 на другие языки, то она постепенно начинает проникать в них уже в XVIII в. Так, в исправленном Т. Манджеем латинском переводе С. Геления фраза: ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος — переводится как: sacerdos enim est verbum («священник же есть слово») вместо прежнего sacerdos enim est ratio («священник же есть разум») (Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὐρισκόμενα ἅπαντα. *Philonis Iudaei opera quae reperiri potuerunt omnia*. P. 103; *Philonis Iudaei, scriptoris eloquentissimi, ac philosophi summi, lucubrationes omnes quotquot haberi potuerunt, nunc primum latinae ex Graecis factae, per Sigismundum Gelenium, additio in fine rerum memorandarum Indice foecundissimo*. Basileae, 1558. P. 49). Издание Т. Манджея, наряду с его позднейшими редакциями, было одним из основных вплоть до конца XIX в. Не исключено, что перевод Т. Манджея оказал определённое влияние на интерпретацию L. A. III, 82 исследователями XVIII–XIX вв. Среди переводов XX в. данное толкование нашло отражение в английском переводе, вышедшем в серии «Loeb Classical Library» («for he is a priest, even Reason», «ибо он — священник и даже Разум» (*Philo*. Vol. 1. P. 355)), и во французском переводе, вышедшем в издательстве «Les Éditions du Cerf» («en effet, il est le Logos-petre», «в действительности, он — священник-Логос» (*Œuvres de Philon d'Alexandrie*. Vol. 2. P. 217)). Сторонники этой интерпретации подходят к рассмотрению L. A. III, 82 с разных точек зрения:

1) в связи с Посланием к Евреям: *Grotius H.* Annotationum in Novum Testamentum. T. 2. P. 828; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. S. 326; *Windisch H.* Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 4: Der Hebräerbrief. Tübingen, 1913. S. 57, 59; *Schröger F.* Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. Regensburg, 1968. S. 303–304; *Williamson R.* Philo and the Epistle to the Hebrews. Leiden, 1970. P. 435–436; *Longenecker R.* The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // *Op. cit.* P. 169; *Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever'. P. 162–163;

2) в контексте рассмотрения аллегорических связей, проводимых Филоном между лицами ветхозаветной истории и божественным Логосом: *Gfrörer A. F.* Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments. Bd. 1. S. 298; *Keferstein F.* Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. S. 130–131; *Leisegang H.* Logos // *Op. cit.* S. 1077;

3) в контексте изложения Филонова учения о божественном Логосе: *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. S. 229; *Drummond J.* Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion. Vol. 2. P. 225–227;

консенсус по поводу интерпретации этого фрагмента, нам представляется, что она строится на не вполне прочных основаниях. Их критика, однако, представляет некоторую трудность, поскольку сторонники этого подхода, как правило, не сопровождают его доказательствами. Тем не менее можно указать на три основных довода, приводимых в пользу того, что священник-логос тождествен божественному Логосу.

I. Ключевым доводом является апелляция к отсутствию у Мелхиседека предшественников, которое рассматривается как атрибут божественного Логоса⁶⁰. Этот довод, однако, следует признать ошибочным, поскольку, как мы показали выше, он строится на неверном понимании логики «аргумента от молчания», смысл которого состоит в отсутствии у Мелхиседека заслуг, а не предшественников. В действительности, в Л. А. III, 79–82 ничего об этом не сказано.

II. Некоторые исследователи⁶¹, по-видимому, исходят из того факта, что иногда Филон называет божественный Логос священником или первосвященником⁶². Однако этот довод не может считаться решающим,

Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. Т. 1. М., 1900. С. 137;

4) в контексте представлений о Мелхиседеке в древних источниках: *Wuttke G.* Melchisedech der Priesterkönig von Salem. S. 14–15; *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. P. 58–60; *Longenecker R.* The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // *Op. cit.* P. 169; *Davila J. R.* Liturgical Works. P. 165; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской и апокалиптической традиции. С. 11; *Он же.* Как Мелхиседек «стал подобным Сыну Бога»: фигура ханаанейского царя Шалема и священника Бога Всевышнего в иудейской и раннехристианской традициях // *Вестник РХГА.* 2018. Т. 19 (2). С. 143; *Прокопчук А., свящ.* Богословие Послания к Евреям. М., 2008. С. 52; *Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever'. P. 162–163; *Сомов А. Б.* Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // *Вестник Свято-Филаретовского института.* 2020. Вып. 36. С. 215;

5) в контексте исследования Филоновой мистики: *Lewy H.* Sobria Ebritas. S. 21–22;

6) в контексте рассмотрения философии Филона в целом: *Goodenough E. R.* By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. P. 151.

Примечательно, что в перечисленных трудах Л. А. III, 82, как правило, рассматривается в отрыве от общего контекста Филонова рассуждения.

60 См. соответствующую литературу выше, в разделе «введение».

61 *Gfrörer A. F.* Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments. Bd. 1. S. 298; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. S. 326–327; *Lewy H.* Sobria Ebritas. S. 21; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской и апокалиптической традиции. С. 11, 77.

62 Так, символом божественного Логоса у Филона служат: иудейский священник (см.: *Philo Alexandrinus.* Quod Deus sit immutabilis 131–135 // LCL. 247. P. 74–79); первосвященник

поскольку фигура ветхозаветного священника у Филона символизирует не только божественный Логос, но и человеческий разум⁶³. Значит, из самого по себе именованная Мелхиседека священником-логосом ещё не следует, что Филон имел в виду именно Логос божественный.

III. Имеется довольно близкое сходство между описанием трезвеного опьянения в L. A. III 82 и De somniis II, 249, где о божественном Логосе говорится как о виночерпии (οἰνοχόος), наполняющем разум (λογισμός) блаженной души божественным снадобьем радости (χαρά) и веселия (εὐφροσύνη)⁶⁴. Эти отрывки действительно довольно близки как содержательно, так и лексически: действующий субъект в обоих случаях — λόγος, объект действия — душа, а средство воздействия — неразбавленное питье, доставляющее радость и веселие⁶⁵. Однако самого по себе сходства в описании воздействия логоса на душу ещё недостаточно, чтобы сделать выбор в пользу этой интерпретации. Во-первых, иногда Филон описывает божественный Логос и человеческий разум, используя очень похожие выражения⁶⁶. Во-вторых, среди отрывков, описывающих трезвенное опьянение, нетрудно найти и такие, в которых достижение разумом этого состояния происходит без участия

(см.: *Idem*. De migratione Abrahami 102–104 // LCL. 264. P. 190–193; *Idem*. De somniis I, 215; II, 183–190 // Op. cit. P. 412–413, 524–529; *Idem*. De fuga et inventione 108–109 // Op. cit. P. 68–69), Аарон (см.: *Idem*. De somniis II, 183–190 // Op. cit. P. 524–529), а также тесть Моисея Рагуил (см.: *Idem*. De mutatione nominum 114–116 // LCL. 275. P. 200–203).

- 63 Аарон как λόγος (см.: *Philo Alexandrinus*. Legum allegoriae III, 45; III, 103 // Op. cit. P. 330–331, 370–371; *Idem*. De Cherubim 17 // LCL. 227. P. 18–19; *Idem*. De mutatione nominum 208 // Op. cit. P. 248–251), λογισμός / разум (см.: *Idem*. De ebrietate 128–130 // Op. cit. P. 386–387), ἐνδιάθετος λόγος / внутренний логос (см.: *Idem*. De gigantibus 52 // LCL. 227. P. 470–471; см. также комментарий к этому фрагменту: *Winston D., Dillon J.* Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on *De Gigantibus* and *Quod Deus sit Immutabilis*. Chico (Calif.), 2020. P. 264), νοῦς / ум (см.: *Philo Alexandrinus*. De somniis II, 231–232 // Op. cit. P. 546–547); первосвященник как ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος / истинный человек, то есть идея человеческого ума (см.: *Philo Alexandrinus*. De somniis I, 215 // Op. cit. P. 412–413; см. также: *Leisegang H.* Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der Mystisch-Intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Bd. 1/1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren von Πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig; Berlin, 1919. S. 79); священник Иофор как νοῦς (см.: *Philo Alexandrinus*. De mutatione nominum 111 // Op. cit. P. 198–199).

- 64 *Lewy H.* Sobria Ebrietas. S. 22.

- 65 Заметим, однако, что полного сходства между отрывками нет: так, если в L. A. III, 82 логосом называется священник, то в другом месте — виночерпий (см.: *Philo Alexandrinus*. De somniis II, 249 // Op. cit. P. 554–555).

- 66 Ср. описания ума мудреца, достигающего возвышенных созерцаний (см.: *Ibid.* II, 231–234 // Op. cit. P. 546–549), и божественного Логоса (см.: *Ibid.* II, 183–190 // Op. cit. P. 524–529).

божественного Логоса⁶⁷. Наиболее примечательный из них — *De ebrietate* 128–130⁶⁸, в котором священник Аарон символизирует трезвенный разум (λογισμός), размышляющий (φρονῶν) о высоком и возвышенном (ὕψηλά), и вздымающий свою мысль (φρόνημα) выше неба, и не помышляющий (λογίζεσθαι) ни о чём низком (ταπεινόν). Хотя здесь и отсутствует часть элементов, характеризующих трезвенное опьянение в L. A. III, 82⁶⁹, в целом описанное в нём состояние разума совпадает с L. A. III, 79–83⁷⁰.

Итак, если первый — и ключевой — довод (отсутствие предков) не имеет достаточных оснований, то второй и третий вполне допустимы. В толкованиях Филона фигура священника действительно может символизировать божественный Логос, а последний действительно может доставлять душе трезвенное опьянение. Следовательно, интерпретация Мелхиседека-священника как божественного Логоса не лишена оснований. В то же время ветхозаветный священник у Филона нередко становится аллегорией человеческого разума, а человек может достигать мистического созерцания и без непосредственного участия божественного Логоса. В связи с этим интерпретацию Мелхиседека-священника как человеческого разума тоже нельзя исключить. Таким образом, обе интерпретации в принципе возможны. Но как понять, какая из них является верной?

Нам представляется, что наиболее подходящей интерпретацией следует признать ту, которая лучше всего согласуется с внутренней логикой фрагмента L. A. III, 75–83. Утверждение, что Мелхиседек-священник является божественным Логосом, с нашей точки зрения, эту логику нарушает. Во-первых, оно не согласуется с основной линией рассуждения Филона, который обращается к фигуре Мелхиседека исключительно для иллюстрации своего исходного тезиса об изначальной ценности некоторых душевных качеств или человеческих натур. Этот тезис никак не подтверждается данным утверждением. Во-вторых, если мы правы в том, что Мелхиседек противопоставляется Аммону и Моаву (ложным

67 Ср.: *Philo Alexandrinus. De opificio mundi* 69–71 // *Op. cit.* P. 54–57; *Idem. De vita contemplativa* 85; 89 // *Op. cit.* P. 164–169.

68 *Philo Alexandrinus. De ebrietate* 128–130 // *Op. cit.* P. 386–387.

69 Субъект не λόγος, а λογισμός; не упоминается душа, несмешанное питье и происходящие от него радость и веселие.

70 В обоих случаях разум-священник достигает мистического созерцания божественной природы посредством трезвения; он мыслит о высоком/возвышенно (ὕψηλά / ὑψηλῶς) и избегает низкого (ταπεινόν); процесс размышления описывается с помощью глагола λογίζομαι. Ср.: *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 71; III, 83 // *Op. cit.* P. 346–349, 354–357.

теологическим представлениям) не только как царь, но и как священник, то это утверждение также теряет смысл, поскольку противоположностью ложных представлений о Боге одних людей могут быть только истинные представления других.

В свете вышесказанного аллегорический смысл фигуры Мелхиседека в Л. А. III, 79–82 может быть истолкован следующим образом. Как царь он есть символ ума, берегущего душу и тело от страстей и пороков; как царь он также символизирует правильный человеческий разум, управляющий душой и телом в соответствии с мировым этическим законом. Как царь и священник он есть разум, который мыслит о Боге истинно и возвышенно, чем доставляет душе истинную радость мистического единения с Ним.

Архивные материалы

Philo Alexandrinus. Legum allegoriae // Monacensis gr. 459. Fol. 54r.

Источники

Josephus: In 9 vols. / with an Engl. transl. by H. St. J. Thackeray. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁵1961. (LCL; vol. 490).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 1. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁶1981. (LCL; vol. 226).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 2. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁶1994. (LCL; vol. 227).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁵1988. (LCL; vol. 247).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 4. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁶1985. (LCL; vol. 264).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 5. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁵1988. (LCL; vol. 275).

Philo: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 6. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁵1984. (LCL; vol. 289).

- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 7. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁶1998. (LCL; vol. 320).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 9. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, ⁵1985. (LCL; vol. 363).
- Philo von Alexandria*. Die Werke in deutscher Übersetzung: in 7 Bd. Bd. 3. Berlin: W. de Gruyter, 1962.
- Philon*. Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours / texte grec, trad. franç., introd. et index par É. Bréhier. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909.
- Philonis Iudaei*, scriptoris eloquentissimi, ac philosophi summi, lucubrationes omnes quotquot haberi potuerunt, nunc primum latinae ex Graecis factae, per Sigismundum Gelenium, additio in fine rerum memorandarum Indice foecundissimo. Basileae: apud Nic. Episcopium iun., 1558.
- Stoikorum Veterum Fragmenta*: in 4 vols. / colleg. I. ab Arnim. Vol. 1: Zeno et zenonis discipuli. Stutgardiae: In Aedibus B. G. Tuebneri, ²1964.
- Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*: in 4 vols. / transl. by C. D. Yonge. Vol. 1. London: Henry G. Bohn, 1854.
- Œuvres de Philon d'Alexandrie*: en 37 vol. Vol. 2: Legum Allegoriae I–III / introd., trad. et notes par C. Mondesert. Paris: Cerf, 1962.
- Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὐρισκόμενα ἅπαντα*. *Philonis Iudæi opera* quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum MSS, contulit, quamplurima etiam è Codd. Vaticano, Mediceo, & Bodleinao, Scriptoribus item vetustis, necnon Catenis Graecis ineditis, adjecit, Interpretationemque emendavit, universa Notis & Observationibus illustravit / ed. T. Mangey. Vol. 1. [S. n.]: Typis Gulielmi Bowyer, 1742.
- Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά*. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλου. *Philonis Iudaei* in libros Mosis De Mundi opificio, historicos, De legibus. Eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia. Parisiis: Ex officina A. Turnebi, 1552.
- Филон Александрийский*. Толкование Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

Литература

- Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев: Типография акционерного общества «Петр Барский в Киеве», 1911.
- Колодный Е. Ю. Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110.
- Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М.: Университетская типография М. Каткова, 1885.
- Сомов А. Б. Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 209–229.

- Прокопчук А., свящ.* Богословие Послания к Евреям. М.: Изд. храма Трёх Святителей на Кулишках, 2008.
- Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской и апокалиптической традиции. СПб.: СПбГУ, 2007.
- Тантлевский И. Р.* Как Мелхиседек «стал подобным Сыну Бога»: фигура ханаанейского царя Шалема и священника Бога Всевышнего» в иудейской и раннехристианской традициях // Вестник РХГА. 2018. Т. 19 (2). С. 136–146.
- Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. Т. 1. М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900.
- Bärthlein K.* Orhos logos // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. AG, 1984. Bd. 6: Mo–O. S. 1389–1393.
- Buschmann J.* Die Persönlichkeit des philonischen Λόγος. Eine exegetische Studie über Philo's Λόγος unter Zugrundlegung seiner eigenen Schriften. Aachen: M. Urlichs Sohn, 1873.
- Carpzov I. B.* Sacrae exercitationes in s. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Helmstadii: Ex officina Weygandiana, 1750.
- Davila J. R.* Liturgical Works. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2000.
- Drummond J.* Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion: in 2 vols. Vol. 2. London: Williams and Norgate, 1888.
- Fragments of Philo Jedaues / ed. by J. R. Harris. Cambridge: At the University Press, 1886.
- Gfrörer A. F.* Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments: in 2 Bd. Bd. 1. Stuttgart: E. Schweizerbart's Verlagshandlung, 1831.
- Goodenough E. R.* The Politics of Philo Judaeus: With a General Bibliography of Philo by H. L. Goodhart and E. R. Goodenough. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1938.
- Goodenough E. R.* By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam: Philo Press Publishers, 1969.
- Grotius H.* Annotationum in Novum Testamentum: in 3 t. T. 2. Parisiis: Apud vid. G. Pele et I. Duval, 1646.
- Horton F. L.* The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Keferstein F.* Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Zugleich eine kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig: Wilhelm Jurany, 1846.
- Leisegang H.* Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der Mystisch-Intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Bd. 1/1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren von Πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1919.
- Leisegang H.* Logos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / neue bearb. begonen von G. Wissowa. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1926. Bd. 131 (25. und 26. Halbband). S. 1035–1081.
- Lewy H.* Sobria Ebritas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1929.

- Longenecker R.* The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // Unity and diversity in New Testament theology: Essays in honor of George E. Ladd / ed. by G. Eldon. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1978. P. 161–185.
- Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (Studies on the Text of the Desert of Judah; vol. 74).
- Schröger F.* Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1968.
- Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. An sich selbst und seinem Geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchung über die Graecitaet Philo's. Jena: Verlag von Hermann Dufft, 1875.
- Spicq C.* L'Épître aux Hébreux. Paris: J. Gabalda et Cie, 1952.
- Sterling G. E.* From Editio Princeps to Editio Maior: the History of Editions of Philo // The Studia Philonica Annual. 2021. Vol. 33. P. 125–131.
- Williamson R.* Philo and the Epistle to the Hebrews. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Windisch H.* Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 4: Der Hebräerbrief. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1913.
- Winston D., Dillon J.* Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on *De Gigantibus* and *Quod Deus sit Immutabilis*. Chico (Calif.): Scholars Press, 2020.
- Wuttke G.* Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1927. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; Bd. 5).

КТО НАЗОВЁТ ЕГО ЕММАНУИЛОМ? СИРИЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ Ис. 7, 14b И Мф. 1, 23 В СВЕТЕ ДРЕВНИХ ТЕКСТОВЫХ СВИДЕТЕЛЬСТВ*

Диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
независимый исследователь
nikolay.mda@yandex.ru

Для цитирования: Шаблевский Н., диак. Кто назовёт Его Еммануилом? Сирийские переводы Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23 в свете древних текстовых свидетельств // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 163–181. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.004

Аннотация

УДК 27-275 (27-277)

При исследовании мессианской цитаты из Ис. 7, 14b и её передачи в Мф. 1, 23 основное внимание обычно уделялось анализу семантики слова «Дева» и текстологическим расхождениям относительно него. В настоящей публикации мы изучили вариативность передачи глагола «звать/называть» как в Ветхом, так и в Новом Завете. При этом сирийские переводы Ис. 7, 14b (Пешитта и Сиро-Гексаплы) и Мф. 1, 23 (Куретонская версия и Синайский палимпсест, Пешитта) изучались в свете Масоретского текста, Большого свитка Исаии, Септуагинты, таргума Ионафана бен-Уззиэля, Вульгаты и греческого текста Нового Завета. Отметим, что при анализе указанных версий Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23 учитывались и все известные благодаря критическим аппаратам текстуальные свидетельства/расхождения. Для понимания разночтений в сирийских переводах мессианской цитаты мы обратились к компилятивному экзегетическому наследию Ишо'дада Мервского. В результате пришли к выводу, что корень сложившейся проблематики произрастает

* Отчасти материалы статьи были апробированы мной на конференции «Христианское наследие Востока», проходившей в МДА 31 октября 2023 г.

из вариативности дефиниции глагола ܠܩܪܐ (Масоретский текст) и наличия другого варианта из еврейского прототипа — ִקראו.

Ключевые слова: глагол «звать/называть», текстология, Еммануил, Масоретский текст, Большой свиток Исайи, Септуагинта, Пешитта, таргум Ионафана бен-Уззиэля, Вульгата, греческий текст Нового Завета, Куретонская версия и Синайский палимпсест, Ишо'дад Мервский.

Who Will Call Him Emmanuel? Syriac Translations of Isa. 7, 14b and Matt. 1, 23 in the Light of Ancient Textual Evidence

Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Independent Researcher

nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholay, deacon. "Who Will Call Him Emmanuel? Syriac Translations of Isa. 7, 14b and Matt. 1, 23 in the Light of Ancient Textual Evidence". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 163–181 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.004

Abstract. In examining the Messianic quotation from Isa. 7, 14b and its transmission in Matt. 1, 23, the main attention was usually paid to the analysis of the semantics of the word «Virgo» and textual discrepancies regarding it. In this publication we have studied the variability of the rendering of the verb «to call» in both the Old and New Testaments. At the same time, the Syriac translations of Isa. 7, 14b (Peshiṭta and Syro-Hexaples) and Matt. 1, 23 (Cureton Version and Sinaitic Palimpsest, Peshiṭta) have been studied in the light of the Masoretic text, the Great Scroll of Isaiah, the Septuagint, the Targum of Jonathan ben Uzziel, the Vulgate and the Greek text of the New Testament. Note that when analyzing these versions of Isa. 7, 14b and Matt. 1, 23, all textual evidence/discrepancies known through critical apparatuses were also taken into account. To understand the discrepancies in the Syriac translations of the messianic quotation, we turned to the compilation exegetical heritage of Isho'dad of Merv. As a result, we came to the conclusion that the root of the current problem stems from the variability in the definition of the verb ܠܩܪܐ (Masoretic text) and the presence of another variant from the Hebrew prototype — וִקראו.

Keywords: verb «to call», textual criticism, Emmanuel, Masoretic text, The Great Scroll of Isaiah, Septuagint, Peshiṭta, Targum of Jonathan ben Uzziel, Vulgate, Greek text of the New Testament, Curetonian version and Sinaitic palimpsest, Isho'dad of Merv.

Введение

В стихе Мф. 1, 23 приведена знаменитая мессианская цитата из Ис. 7, 14b, весьма проблематичная в экзегетическом осмыслении. Известный библиист священник Леонид Грилихес в своём исследовании обращает внимание на то, что евангелист Матфей цитирует не произвольные слова из Ветхого Завета, но «именно те, которые уже в эпоху Второго Храма считались мессианскими, то есть традиционно интерпретировались как пророческие указания о грядущем Мессии»¹. Разумеется, что и сам евангелист, и его целевая аудитория (традиционно считается, что еврейская, для которой Евангелие изначально могло быть написано на еврейском раввинистическом языке) могли знать эти цитаты напрямую из Писания и из своеобразных цитатников: «существовали специальные подборки мессианских пророчеств, так называемые Тестимонии, примеры которых мы находим среди кумранских рукописей»².

Первой среди этих мессианских пророчеств (Мф. 1, 23) является цитата из Ис. 7, 14b. В настоящей публикации мы обратим внимание на известные нам сирийские переводы этих цитат: ветхозаветную Пешитту и Сиро-Гексаплу, новозаветные старосирийские переводы и Пешитту. Указанные ветхозаветные переводы ориентированы как на Масоретский текст (далее — МТ), так и на Септуагинту (LXX). Ещё одним свидетелем еврейского текста в определённой мере является Вульгата. На новозаветные сирийские переводы с греческого существенное влияние оказала ветхозаветная Пешитта, особенно это касается цитирования Книги Исайи³. Также в качестве свидетелей текста привлекаются греческие ревизии-переводы Ветхого Завета и таргум Ионафана бен-Уззиэля.

Для удобства изложения и восприятия материала проанализируем сначала тексты, излагающие лишь Ветхий Завет (МТ, таргум, LXX и другие переводы-ревизии, Сиро-Гексаплу), затем обратим внимание на сирийские и латинские переводы Ветхого и Нового Завета, чтобы сопоставить Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23. Учитывая то, что в центре нашего внимания именно сирийские переводы, то для их лучшего понимания, а также прояснения текстологических проблем, обратимся к экзегетическому наследию епископа Церкви Востока Ишо'дада Мервского (ܝܫܘܥܕܕܐ; † после 850), который, как отмечает священник Александр

1 Грилихес Л., *прот.* Дом Иисуса. М., 2022. С. 172.

2 Там же.

3 См. об этом подробнее: Bodor A. The Use of the Peshitta of Isaiah in Rendering Isaiah Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels // *Aramaic Studies*. 2018. Vol. 16. P. 20–41.

Зиновкин, «составил толкование ко всем книгам Библии на основе большого количества экзегетических выдержек из сочинений сирийских, греческих, латинских, иудейских, персидских писателей, многие из которых не сохранились либо до сих пор остаются неизвестными. Особенно это касается творений Феодора Мопсуестийского»⁴. Учитывая, что Ишо'дад толковал, в частности, Книгу Исаяи и Евангелие от Матфея, а также то огромное экзегетическое наследие, которое легло в основу его, по большей части, компилятивных интерпретаций, его труды логически венчают процесс настоящего исследования.

1. Еврейские и арамейские текстовые свидетели Ис. 7, 14b

Для начала приведём цитату из МТ по критическому изданию BHS⁵:

הָיָה הַעֲלֵמָה הָרִה וַיֵּלֶדֶת בֵּן וַתִּקְרָאֵת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:

«Вот Дева беременна, и рождает Сына, и Она назовёт Его именем Еммануил».

Отметим сразу, что поскольку наше внимание сфокусировано на том, кому предстоит назвать родившегося Еммануилом, мы сосредоточимся лишь на особенностях передачи ключевого глагола «звать», на его версиях. Данный глагол (קָרָא) представляет собой существенную проблему. Дело в том, что потенциальные варианты огласовок (а значит, и значений) у этого глагола следующие: קָרָאָה и קָרָאָה. Относительно первого варианта (קָרָאָה) в морфемно-семантическом плане всё однозначно: сочетание *wāw*-последовательности с суффиксальным спряжением глагола (порода Pāʿal, 2 л. ед. ч. м. р.) — «и ты позовёшь, назовёшь». Со вторым вариантом — קָרָאָה — всё не так просто. Морфемно это сочетание *wāw*-последовательности с суффиксальным спряжением глагола (порода Pāʿal, 2 л. ед. ч. ж. р.) — семантика та же, но только род имени другой («и ты назовёшь»). Для 3 л. ед. ч. ж. р. той же породы и сочетания с *wāw*-последовательностью есть свой вариант — קָרָאָה, «и она назовёт». Однако дефиниция קָרָאָה как 2 л. ж. р. представляется проблематичной. Дело в том, что в ещё одном случае (помимо Ис. 7, 14b) анализируемая форма глагола

4 Зиновкин А. Ю., *свящ.* К истории изучения библейского комментария Ишоода Мервского (IX в.). Библиографический очерк // Библия и христианская древность. 2022. № 4 (16). С. 73.

5 Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart, 1997. S. 685.

может быть переведена лишь как 3 л. ж. р.: *וְהָרָאָה אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים* («настигнет вас беда в последние дни»; Втор. 31, 29). Очевидно, поэтому такие словари, как, например, Уильяма Холладея⁶, BDB⁷ и HALOT⁸, определяют *וְהָרָאָה* в Ис. 7, 14b как форму 3 л. ж. р. ед. ч.⁹: «и Она назовёт», а не 2 л. того же рода и числа. Во всех остальных случаях¹⁰ слово *וְהָרָאָה* определяют как 2 л. ед. ч. ж. р.: «и ты назовёшь». Кстати, отметим, что вариант *וְהָרָאָה* нам не встретился в МТ, в то время как та же форма без *wāw*-последовательности — *וְהָרָאָה* — всего лишь три раза¹¹, и все они кодируют именование матерью своего ребёнка.

Учитывая проблематичность стиха, обратимся к другим свидетельствам древнееврейского текста Книги Исайи. Так, Ленинградская рукопись XI в. полностью соответствует приведённой цитате¹². Между тем в кумранской рукописи встречается существенное отличие, а именно в Большом свитке Исайи¹³ из 1-й пещеры этот стих (1QIs^a VI) представлен следующим образом:

6 Holladay W. L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1985. P. 323.

7 A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1907. P. 894.

8 Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 2 vols. Leiden, 2001 // Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition). № 8492.

9 Аналогичное определение предлагает модуль «Analysis» из Bible Works 10.

10 וַיֹּאמֶר לָהּ מֶלֶאכֶּה יְהוָה הִנֵּה הָרָה וְיֵלֶדֶת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־עֲבָדָהּ:
«И сказал ей ангел Господень: „Вот ты беременная, и родишь сына, и назовёшь его именем Измаил, ведь внял Господь твоей беде“» (Быт. 16, 11);

וְלֹא־יִשְׁמַע עוֹד חֶמֶס בְּאַרְצָהּ שֶׁד שָׁרָה בְּגְבוּלָהּ וְקָרָאת יִשׁוּעָה חוֹמַתֶּיךָ וְשַׁעֲרֶיךָ תִּהְיֶה:
«Более не будет слышно насилия (*hāmās*) в твоей земле, [Иерусалиме], угнетения (*šbd*) и разрушения (*šeber*) в твоих границах, и ты назовёшь спасением твои стены, а твои врата — торжеством» (Ис. 60, 18).

11 Быт. 29, 35; 30, 6; 1 Пар. 4, 9.

12 Фотокопия рукописи доступна в следующей программе: Codex Leningradensis, fol. 223r // Bible Works 10. К сожалению, Алеппский кодекс X в., с помощью которого можно было бы провести сравнение, мне недоступен. В дальнейшем ситуация несколько изменится, поскольку на данный момент готовится публикация Книги Исайи в проекте Biblia Hebraica Quinta. В нём Ленинградская рукопись, как наиболее полная, будет взята за основу (дипломатический принцип), но также будут учитываться свидетельства Алеппского кодекса, Кембриджского манускрипта (Cambridge Add. 1753), а вместе с тем других еврейских текстов, особенно свитков Мёртвого моря (Кумран, Иудейская пустыня). См. подробнее об этом предприятии: <https://www.die-bibel.de/en/biblia-hebraica-quinta-bhq>.

13 Создан ок. 100 г. до Р. Х., а обнаружен в 1947 г. Его главная особенность состоит в том, что он полностью отразил Книгу Исайи. Его длина (сшит из семнадцати полос кожи) составляет 7,3 м. В отличие от него, «Малый свиток Исайи» (1QIs^b) нас в данном случае

הנה העלמה הרה וילדת בן וקרא שמו עמנואל¹⁵

«Вот Дева беременная, и рождает Сына, и он назовёт Его именем Еммануил».

Морфемным, но не семантическим различием с МТ является слитное написание имени нарицательного עמנואל, и это не может быть кажущимся, поскольку между словами в этой рукописи отчётливо видны промежутки. В то же время в упомянутом выше Ленинградском кодексе весьма затруднительно констатировать однозначно принятый в критическом издании факт: עמנואל пишется раздельно. Насколько я вижу, данные морфемы написаны скорее слитно, что, впрочем, текстологически неважно для настоящей публикации.

Существенное различие в цитате из 1QIs^a VI — глагол с wāw-последовательностью וקרא, суффиксальное спряжение 3 л. ед. ч. м. р. порождает Pāʿal: «и он назовёт». Согласно критическому аппарату МТ (BHS¹⁶), Синайский манускрипт (S, IV в.) тоже поддерживает именно такое чтение. Однако это не совсем верно, поскольку глагол καλέσει можно переводить не только 3 лицом м. р., но тем же лицом ж. р. («она назовёт»). В последнем случае S подтверждает либо МТ (קראָה), либо реконструируемую грамматически правильную форму קראָה. Таким образом, точнее было бы написать в критическом аппарате МТ, что S свидетельствует как в пользу 1QIs^a VI, так и МТ.

При этом совершенно непонятно, кто именно должен наименовать новорождённого Еммануилом. Из ближайшего контекста следует, что это предстояло сделать царю Ахазу. Вместе с тем не стоит исключать того, что переписчик просто не дописал к глаголу букву л (что в консонантном варианте полностью соответствовало бы МТ), или же л, что было бы куда логичнее с точки зрения грамматики древнееврейского языка. Это вполне возможно, поскольку расстояние между словами позволяет дописать букву. Посему перед нами вполне может быть

не интересует, поскольку в нём стих Ис. 7, 14b не сохранился. В нём содержатся следующие главы из пророческой книги: 37–41 и 43–66, что представляет собой около 70 процентов всего текста.

- 14 Это частица дописана на месте лакуны, где и должно было быть написано первое слово в начале последней строки пергамента. Частица написана явно другим, более современным шрифтом и чернилами (точно так же, как и другие пропущенные слова и номера строк), при этом она огласована неправильно — пропущен *сильный дагеш* (הָהָה).
- 15 Текст 1QIs^a процитирован по фотокопии манускрипта, которая находится в свободном доступе на следующем сайте: http://khazarzar.skeptik.net/books/qumran/1q_isa/index.htm.
- 16 Biblia Hebraica Stuttgartensia. S. 685.

результат невнимательности копииста. С другой стороны, все «проблемы» между словами в Ис. 7, 14b в этом свитке представляют собой приблизительно одинаковые отступления, поэтому гипотеза о недописанной букве выглядит весьма сомнительной.

Наконец, здесь стоит привести таргум Ионафана бен-Уззиэля¹⁷ как перевод древнееврейского текста. В нём мы читаем:

הָא עוֹלִימָתָא מְעַדָּנָא וְתִלִּיד בֶּר וְתַקְרִי שְׁמִיָּה עֲמָנָא אֵל

«Вот Дева беременная, и родит Сына, и Она назовёт Его именем Еммануил».

Здесь вполне возможен вариант перевода слова וְתַקְרִי как: «и ты [очевидно, царь. — Н. III.] назовёшь». Однако стилистически распознавание рода этого глагола префиксального спряжения породы Pʿal как женского 3-го лица, а не мужского 2-го лица представляется более логичным (хотя последний вариант поддерживается LXX, что мы увидим ниже) и поэтому тоже возможным.

Следовательно, МТ, подтверждаемый Ленинградским кодексом и поддерживаемый таргумом (וְתַקְרִי)¹⁸, предлагает нам глагол וְקָרָא (вопреки формальным признакам распознаваемый как 3 л. ж. р.: «и Она [очевидно, Мать. — Н. III.] назовёт»), в то время как 1QIs^a, верифицируемый Синайским кодексом, предлагает иной вариант: וְקָרָא (3 л. м. р.: «и он [вероятно, царь. — Н. III.] назовёт»).

2. Греческие и сирийские текстовые свидетели Ис. 7, 14b

Обратимся прежде всего к Септуагинте по критическим изданиям¹⁹:

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουήλ

«Вот Дева в чреве воспримет и родит Сына, и ты назовёшь Его именем Еммануил».

- 17 Настоящий таргум цитируется из сайта <https://cal.huc.edu/>; огласовка по техническим причинам представляет собой вавилонскую версию, выполненную тивериадскими символами.
- 18 Но если эту форму понимать как префиксальное спряжение 2 л. ед. ч. м. р. («ты назовёшь»), то поддерживается LXX.
- 19 Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum / ed. J. Ziegler. Vol. 14: Isaias. Göttingen, 1939. S. 147; Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979. S. 575.

Учитывая, что в греческом языке, в отличие от семитских языков, глаголы морфемно не различаются по родам, то слово καλέσεις («ты назовёшь») можно переводить как мужским, так и женским родом. При этом контекст повествования — речь пророка Исаии обращена к Ахазу, а не к Деве — сподвигает переводить этот глагол как 2 л. м. р. В критических аппаратах LXX приводится внушительное количество разночтений данного глагола, а также сравнения с новозаветными текстами. Начнём с параллельных мест: Мф. 1, 21а и Лк. 1, 31²⁰, которые процитируем в обозначенной последовательности:

τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν

«...родит же Сына, и ты [Иосиф] назовёшь Его именем Иисус».

Как мы видим, подлежащим при глаголе καλέσεις является Иосиф. Между тем в Евангелии от Луки подлежащим при том же глаголе будет Богородица, которая по благовещению архангела Гавриила исполнит следующее:

καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν

«И вот Ты в чреве воспримешь и родишь Сына, и назовёшь Его именем Иисус».

Приведённые цитаты не являются прямыми относительно Книги Исаии, но семантически очень близки к ней. Важным для настоящего исследования представляется то, что используется ключевой глагол καλέσεις, как и в основном тексте LXX Ис. 7, 14b. При этом подлежащими при нём являются лица как мужского, так и женского родов.

Относительно разночтений обратимся сначала к изданию Йозефа Георга Циглера²¹. В нём написано, что Синайский кодекс (**S**) передаёт этот глагол как καλέσει («он/она назовёт»). Мархалианский кодекс (**Q**, VI в.) и рецензия Лукиана (**L**) предлагают чтение καλέσετε («вы назовёте»). Также отмечено, что во многих минускульных рукописях, а также в коптском (**Bo**, бохайрском) и сиро-палестинском (**Syr**) переводах форма глагола согласована с Мф. 1, 23 — καλέσουσι(v) («они назовут»).

20 Новозаветный текст приводится по следующему изданию: Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, ²⁸2012.

21 Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. S. 147.

При этом переводы-ревизии Акилы, Симмаха и Феодотиона (α', σ' и θ' соответственно) сохраняют ту же форму глагола, которая вошла в основной текст критического издания: καλέσεις («ты назовёшь»). В критическом издании Альфреда Ральфа²² отмечено, что такие кодексы как Ватиканский (В, IV в.) и Александрийский (А, V в.), а также рецензия в Больших катенах на книги пророков (С) поддерживают основное чтение: καλέσεις («ты назовёшь»). Все разночтения и их кодировка полностью совпадает с теми, которые приведены в указанном выше издании Й. Г. Циглера.

Ещё в одном текстовом свидетеле LXX — Сиро-Гексаплах²³ — Ис. 7, 14b выглядит следующим образом:

לִכְלֹאֵהָ מִלִּבָּא בְּחֶמֶר רִיבְהָא . רִיבְהָא אֲמַרְתָּ וְיִלְדָּהּ בְּחֶמֶר רִיבְהָא אֲמַרְתָּ

«Вот Дева в чреве воспримет и родит Сына, и ты назовёшь Его именем Еммануил».

Судя по точке подписной в ключевом глаголе — רִיבְהָא — перед нами его префиксальное спряжение в породе Pʕal, 2 л. ед. ч. м. р. («и ты назовёшь») Эту же дефиницию подтверждает контекст — обращённая речь пророка Исайи к царю Ахазу. Либо же это 3 л. ед. ч. ж. р. — «и она назовёт», а значит, поддерживается МТ. Однако, учитывая то, что данный буквальный перевод ориентировался на LXX в редакции Гексапл Оригена, то можно с осторожностью утверждать, что Сиро-Гексаплы поддерживают версию Ватиканского и Александрийского манускриптов, Лукиановскую рецензию, ревизии-переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона, а также процитированный текст критических изданий LXX (то есть «ты, царь, назовёшь»).

Таким образом, основной текст LXX отличается от МТ: καλέσεις («ты назовёшь») vs. לִכְלֹאֵהָ («и она назовёт»), хотя формально еврейский глагол при такой огласовке стоит переводить именно как «и ты (ж. р.) назовёшь», то есть агенсом действия выступает Мать Еммануила. Однако пониманию глагола לִכְלֹאֵהָ как 2 л. ж. р. противоречит контекстуальная и фразовая стилистика. Между тем версию таргума (רִיבְהָא) можно переводить либо как «и она назовёт», так и «ты, царь, назовёшь». Кумранская версия (1QIs^a VI) наполовину совпадает с Синайским кодексом: וְרָא vs. καλέσει («и он назовёт»); καλέσει может соответствовать и МТ: וְרָא («и она назовёт»). Наряду с этим версия Мархалианского кодекса и Лукиановской рецензии — καλέσετε («вы назовёте») — не имеет подтверждения в еврейском

22 Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. S. 575.

23 Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus / ed. photolithographice, curante et adnotante ab A. M. Ceriani. Mediolani, 1874. (Monumenta sacra et profana; 7). Fol. 175v.

Vorlage. При этом вариант чтения большинства сравнительно поздних рукописей, а также христианских переводов — καλέσουσι(v) («они назовут») — представляется гармонизацией с Мф. 1, 23. Осмелюсь высказать предположение, что основное чтение LXX обусловлено пониманием неогласованного еврейского глагола לָקָרָךְ, засвидетельствованного МТ, как לָקָרָךְ, — «и ты (м. р.! очевидно, имеется в виду царь Ахаз) назовёшь».

3. Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23 в Вульгате

Перевод блж. Иеронима для нас ценен прежде всего тем, что автору были известны старолатинские переводы, ориентированные на LXX, версии Акилы, Симмаха и Феодотиона, а также еврейский текст (скорее всего, протомасоретский) его эпохи. Поскольку он поддерживал максимуму *hebraica veritas*²⁴, то ветхозаветная Вульгата должна быть по преимуществу свидетелем древнееврейского текста. Разумеется, поскольку текст Вульгаты постоянно редактировался (возможно, и Ветхий Завет гармонизировался с Новым), то мы не можем знать, что именно принадлежит перу блж. Иеронима.

Итак, в ветхозаветной Вульгате²⁵ читаем следующую версию:

ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel

«Вот Дева забеременеет, и родит Сына, и вы назовёте Его именем Еммануил».

Мы видим, что основной текст Вульгаты поддерживает такие версии LXX, как Мархалианский кодекс и Лукиановскую рецензию — vocabitis vs. καλέσετε («вы назовёте»). Однако встречаются и разночтения. Так, кодексы Кавенсис (С, IX в.) и Толедский (Σ, X в.) предлагают чтение vocabitur («Он назовётся»), а в рукописи из библиотеки монастыря Святого Галла (S, VIII в.) и в кодексах по версии Алкуина (Φ) написано vocabis («ты назовёшь»). Относительно vocabitur («Он назовётся») будет написано нами ниже, а вот vocabis («ты назовёшь») вполне соответствует основным версиям LXX, но из-за понимания לָקָרָךְ как «она назовёт» противоречит МТ.

24 Буквально с латинского означает «еврейская истина», то есть концепция, согласно которой древнееврейский текст Священного Писания представляется первичным и имеет непререкаемый авторитет.

25 Текст ветхозаветной и новозаветной Вульгаты приводится по следующему критическому изданию: *Biblia Sacra Vulgata: iuxta Vulgatam versionem* / hrsg. von R. Weber, R. Gryson. Stuttgart, 2007.

В новозаветной Вульгате (Мф. 1, 23) написано следующее:

ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen eius
Emmanuel quod est interpretatum Nobiscum Deus

*«Вот Дева в чреве воспримет и родит Сына, и они назовут Его
именем Еммануил, которое переводится как “с нами Бог”».*

Как мы видим, в Новом Завете глагол приобретает нехарактерное для ветхозаветных версий Книги Исайи 3 лицо мн. ч.: *«они назовут»*. В критическом аппарате не отмечено никаких расхождений применительно к этому стиху. Более того, он семантически соответствует основному тексту критического издания Нестле-Аланда:

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός

*«Вот Дева в чреве воспримет и родит Сына, и они назовут Его
именем Еммануил, которое переводится как “с нами Бог”».*

В критическом аппарате Нестле-Аланда отмечено, что в Кембриджском манускрипте (D, V в.) и в коптском (bo, бохайрском) переводе предлагается чтение, которое, очевидно, гармонизируется с Септуагинтой Книги Исайи (7, 14b): καλέσεις (*«ты назовёшь»*).

Для того чтобы увидеть древнее подтверждение версии vocabitur (*«Он назовётся»*), нам надо посмотреть на сирийские переводы Священного Писания.

4. Ис. 7, 14b и Мф. 1, 23 в Пешитте и других сирийских версиях

Итак, приведём цитату из Ис. 7, 14b по версии Пешитты²⁶:

ܐܬܝܬܐ ܡܪܝܝܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܡܡܐ

*«Вот Дева беременеет и рождает Сына, и Он назовётся именем
Еммануил».*

Интересующий нас глагол (ܥܡܡܐ, *«и Он назовётся»*) не имеет никаких засвидетельствованных рукописных расхождений. В то же время

26 The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. 3/1: Isaiah / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute; prep. by S. P. Brock. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1993. (Peshitta. The Old Testament in Syriac). P. 12.

*праведности и городом веры*⁴², хотя он не был назван таким образом, но продолжал называться Иерусалимом. Ведь то, что свершалось в нём, больше его имени, известного кому-либо, или же определилось для него [имя] тем свершением, которое соответствует его истинной сущности взамен имени собственного. То же и с Еммануилом. Ведь Еммануил — Бог и человек, [этим именем] обозначается, что с нами есть Бог. В этом всё: и в том, что Он соответствует нам природой, и в том, что Он Посредник и Первосвященник нашего исповедания Бога, и в том, что посредством Него⁴³ мы приблизились к Богу воплотившемуся. И если кто беспокоится, почему Он выше⁴⁴ был наречён Иисусом, а здесь⁴⁵ — Еммануилом, то да узнает это: пятьюдесятью двумя именами наименован наш Господь. Одни из них соответствуют Его Божеству, другие — Его человечеству, иные — Лицу единения. Также и [имя] Иисус формально⁴⁶ обозначает то, что относится к Его человечеству, а действием — то, что относится к Его Божеству. Еммануил же обозначает Лицо единения, Которое [состоит] из Божества и человечества.

41 *Ishodad Merwensis*. Commentarius in Matthaem 1, 23 // The Commentaries of Isho'dad
of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A. D.), in Syriac and English: in 5 vols. / ed. and transl.
by M. D. Gibson; introd. by J. R. Harris. Vol. 2: Matthew and Mark in Syriac. Cambridge, 1911.
(Horae Semiticae; 6). P. 23–24.

42 Ис. 1, 26.

43 Досл. «Его руками» (ܒܝܕܝܗܝܗ).
44 То есть в Мф. 1, 21.
45 То есть в Мф. 1, 23.

46 О том, что *syāmā*, помимо основной семантики («положение, основание»), имеет ещё и та-
кие значения, как «форма, вид, очертание», см.: *Sokoloff M. A Syriac Lexicon: A Translation*
from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*. Winona
Lake (Ind.); Piscataway (N. J.), 2009. P. 1003–1004.

единения» (كذبه كذبه)», но не употребляет тяжело переводимого на русский язык термина **נחמה**. По вопросам текстологии мы видим, что хотя Ишо'дад не цитировал ключевой глагол при толковании Ис. 7, 14b и поэтому был свободен при цитировании этого библейского фрагмента в новозаветном толковании, он тем не менее склоняется к версии ветхозаветной Пешитты, а также к Куретонской версии: слово **נחמה** («именуется») является причастием Gt-породы, а значит, поддерживает и ветхозаветный вариант *vocabitur* («Он назовётся»). При этом отметим, что Ишо'дад, акцентирует внимание на том, что в Писании нам сообщаются имена нарицательные, которые фиксируют события и особое служение именуемых, что семантически превосходит их имена собственные.

Итак, с позиции текстологии представляется очевидным, что Ишо'дад здесь не опирается на новозаветную Пешитту. Знал ли он Куретонскую версию? Хороший вопрос. С учётом того, что в упомянутой ранее статье о. Александра Зиновкина утверждается, что тем или иным способом Ишо'дад цитировал «Диатессарон» (скорее всего, из более ранних сирийских комментариев)⁴⁷, такая форма глагола могла быть приведена из не полностью сохранившегося труда Татиана, предшествовавшего указанным старосирийским переводам (*Vetus Syra*). Также вполне возможно, что сирийский комментатор просто гармонизировал ветхозаветную Пешитту с новозаветной. И ему это получилось довольно-таки легко в силу того, что он не приводил цитату целиком ни в одном из рассмотренных нами комментариях.

Заключение

Подводя итоги, попытаемся определиться с агенсом действия, а именно с тем, кому предстояло назвать родившегося Еммануилом. МТ (תקרא), таргум Ионафана бен-Уззиэля (תקרא) и, как вариант понимания, Сиро-Гексаплы (ܬܩܪܐ), а также, как вариант перевода, Синайская рукопись (καλέσει) предлагают чтение: «и Она назовёт». Кумранская 1QIs^a (תקרא) и Синайская рукописи (καλέσει) свидетельствуют, что это «он [скорее всего, царь. — Н. Ш.] назовёт». LXX (καλέσεις), Сиро-Гексаплы (ܬܩܪܐ), как вариант идентификации, а также таргум Ионафана бен-Уззиэля (תקרא), опять же как вариант перевода данного глагола, вместе

47 См.: Зиновкин А. Ю., *свящ.* К истории изучения библейского комментария Ишоода Мервского (IX в.). Библиографический очерк // Указ. соч. С. 77 и далее.

с рукописями из библиотеки монастыря Святого Галла, кодексами по версии Алкуина (vocabis), вкупе с версиями Кембриджского манускрипта и коптского перевода Нового Завета передают ключевой глагол как: «*ты* [очевидно, царь Ахаз. — Н. III.] *назовёшь*». Мархалианский кодекс и рецензия Лукиана (καλέσεις), а также основная версия ветхозаветной Вульгаты (vocabitis) предлагают чтение: «*вы* [возможно, очевидцы чуда. — Н. III.] *назовёте*». Многие обозначенные выше более поздние версии LXX (καλέσουσιν), а также греческий новозаветный текст (καλέσουσιν), новозаветная Пешитта и Синайский палимпсест (עֲמַנְיָא), новозаветная Вульгата (vocabunt) говорят о том, что, вероятно, наименование произведут очевидцы: «*они назовут*». Наконец, в ветхозаветной Пешитте (עֲמַנְיָא), в ветхозаветной Вульгате по кодексам Кавенсис и Толедскому (vocabitur), в Куретонской версии (עֲמַנְיָא) переводчики уходят от проблемы определения того, кто должен именовать Его Еммануилом: «*и Он назовётся*».

Относительно толкований Ишо'дада отметим, что он, скорее всего, поддерживает версию ветхозаветной Пешитты — עֲמַנְיָא («*Он называется*»). Вполне возможно, что на его экзегезу Нового Завета, а именно там, где встречается интересующий нас глагол, оказали влияние и «Диатессарон» Татиана, и Куретонская версия (или подобные неизвестные нам рукописи сирийского перевода Нового Завета, согласные с ней). Также он мог увидеть приведённый им глагол в одной из написанных до него интерпретаций Нового Завета. В любом случае, он в данном толковании не поддерживает новозаветную Пешитту, а с ней и Синайский палимпсест, если последний был ему известен.

Итак, проведённый нами анализ обнаруживает существенные текстологические проблемы в передаче и восприятии ветхозаветных мессианских пророчеств, демонстрируя их многообразие и даже противоречивость, а также актуализирует изучение экзегетического наследия Ишо'дада с позиции, в том числе, текстологии Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета. При этом главная цель настоящей публикации состояла не просто в том, чтобы показать варианты понимания и передачи ключевого глагола, а в том, чтобы привлечь внимание читателей на следующий факт: в МТ встречаются, помимо всего прочего, грамматические проблематики, которые вызывали затруднения у переводчиков, вынуждая их предлагать множество вариантов решения. Ситуация усугубляется и тем, что кроме МТ были и другие версии еврейской Библии, которые в том или ином виде могли лечь в основу Септуагинты, Пешитты, таргума и Вульгаты. Для того чтобы хоть как-то

решить обнаруживающиеся затруднения, необходимо сначала зафиксировать все текстовые свидетельства/варианты, а затем уже попытаться посредством филологического, семантического, исторического, экзегетического, богословского и им подобных анализов пролить свет на тёмные места или хотя бы определить первопричину проблемы. В данном случае, как мне видится, все затруднения обусловлены дефиницией לַקְרָא как 3 л. ж. р., хотя формально это 2 л. ж. р., а без огласовки — 2 л. м. р., а также наличием другого варианта из еврейского прототипа — לִקְרָא.

Архивные материалы

1QIs^a. [Электронный ресурс]. URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/qumran/1q_isa/index.htm (дата обращения 29.10.2023).

Codex Leningradensis // Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).

Источники

Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes / ed. I. Parisot. Parisiis: Firmin-Didot, 1894. (Patrologia Syriaca; t. 1, pars 1).

Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.

Biblia Sacra Vulgata: iuxta Vulgatam versionem / hrsg. von R. Weber, R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007.

Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus / ed. photolithographice, curante et adnotante ab A. M. Ceriani. Mediolani: Impensis et impresserunt typis Bibliothecae Ambrosianae, 1874. (Monumenta sacra et profana; t. 7).

Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Pt. 4: Isaïe et les Douze / éd. par C. van den Eynde. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1969. (CSCO; vol. 303. Scriptores syri; t. 128).

Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.

Peshitta New Testament. Dukhrana Biblical Research. [Электронный ресурс]. URL: <http://dukhrana.com/peshitta/index.php> (дата обращения 29.10.2023).

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum / ed. J. Ziegler. Vol. 14: Isaias. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.

- Targum of Jonathan to Isaiah. [Электронный ресурс]. URL: <https://cal.huc.edu/> (дата обращения 29.10.2023).
- The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A. D.), in Syriac and English: in 5 vols. / ed. and transl. by M. D. Gibson; introd. by J. R. Harris. Vol. 2: Matthew and Mark in Syriac. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. (Horae Semiticae; vol. 6).
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Pt. 3/1: Isaiah / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute; prep. by S. P. Brock. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, ²1993. (Peshiṭta. The Old Testament in Syriac).
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические: в русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: РБО, 2000.

Литература

- Гриликес Л., прот. Дом Иисуса. М.: Никея, 2022.
- Зиновкин А. Ю., свящ. К истории изучения библейского комментария Ишодада Мервского (IX в.). Библиографический очерк // Библия и христианская древность. 2022. № 4 (16). С. 71–92.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Biblia Hebraica Quinta. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.die-bibel.de/en/biblia-hebraica-quinta-bhq> (дата обращения 13.08.2024).
- Bodor A. The Use of the Peshitta of Isaiah in Rendering Isaiah Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels // Aramaic Studies. 2018. Vol. 16. P. 20–41.
- Holladay W. L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1985.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 2 vols. Leiden: Brill, 2001 // Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Sokoloff M. A Syriac Lexicon: A Translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*. Winona Lake (Ind.); Piscataway (N. J.): Eisenbrauns; Gorgias Press, 2009.

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

ОБЗОР НЕКОТОРЫХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ МЕССИАНСКИХ МЕСТ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ РОССИЙСКОГО БИБЛЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Священник Александр Зиновкин

кандидат богословия, кандидат филологических наук
заведующий кафедрой древних языков
Санкт-Петербургской духовной академии
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 17
zinovkinpds@mail.ru

Для цитирования: *Зиновкин А., священник.* Обзор некоторых ветхозаветных мессианских мест в современном русском переводе Российского библейского общества // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 182–195. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.005

Аннотация

УДК 27-23 (82-97) (82-96)

В настоящей статье рассматриваются особенности современного перевода Российского библейского общества (2017 г.) на примере двух фрагментов Втор. 28, 66 и Дан. 9, 26, которые, в силу своего лаконичного и двусмысленного оригинального текста, могут рассматриваться как ветхозаветные библейские мессианизмы. Подробный анализ этих отрывков позволяет отнести современный русский перевод Библии к функциональному типу перевода, который, как выясняется, может привести к устранению мессианизмов в пользу однобокого описания исторических событий, современных автору библейской книги.

Ключевые слова: мессианизмы, Ветхий Завет, Новый Завет, Библия, перевод Российского библейского общества.

Analysis of Some Old Testament Messianic Passages in the Modern Russian Translation of the Russian Bible Society

Priest Alexander Zinovkin

PhD in Theology

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Ancient Languages

at the Saint Petersburg Theological Academy

17 Embankment of Obvodnoy Canal, Saint Petersburg 191167, Russia

zinovkinpds@mail.ru

For citation: Zinovkin, Alexander, priest. "Analysis of Some Old Testament Messianic Passages in the Modern Russian Translation of the Russian Bible Society". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 182–195 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.005

Abstract. This article discusses the features of the modern translation of the Russian Bible Society (2017) on the example of two passages Deut. 28, 66 and Dan. 9, 26 which, due to their laconic and ambiguous original text, can be considered as Old Testament biblical messianisms. A detailed analysis of these passages allows us to attribute the modern Russian translation of the Bible to a functional type of translation, which, as it turns out, can lead to the elimination of messianisms in favor of a one-sided description of historical events that are modern for the author of the Bible book.

Keywords: Messianisms, Old Testament, New Testament, Bible, translation of the Russian Bible Society.

Введение

Вера в то, что Иисус Христос, Спаситель человечества, является обещанным Мессией, которому надлежало пострадать, умереть и в третий день воскреснуть, — является неотъемлемой частью церковного Предания. Собственно, именно об этом Иисус и говорит Своим ученикам, идущим в Эммаус: *«Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нём во всём Писании»* (Лк. 24, 26–27). В этом фрагменте ясно сказано, что Иисус и есть тот Мессия, страдания которого были предсказаны пророками в Ветхом Завете. Отцы первых двух Вселенских Соборов выразили эту веру в следующих словах: «Распятого же за ны при понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день, по Писаниям»¹. Однако в современной русской библеистике мы можем встретить противоположный взгляд. Например, в 45-м томе «Православной энциклопедии» написано следующее: «В ВЗ и в текстах эпохи Второго храма распространена тема “страдающего праведника”. Однако ни в одном тексте до НЗ не подразумевается, что “страдающий праведник” это и есть Мессия. Таким образом, центральный для христианства образ Мессии как обречённого на смерть праведника не является продолжением иудейской мессианской традиции»². Из этого высказывания следует заключить, что (1) тема страдающего праведника была популярна в библейской и постбиблейской литературе, (2) ни один текст до Нового Завета не подразумевает тему страдания обещанного Мессии, (3) христианское предание идёт вразрез с традицией библейского и межзаветного иудаизма, когда проповедует о страждущем Мессии.

В этой связи нам представляется необходимым провести филологический и богословский анализ тех некоторых библейских и постбиблейских пассажей, на которые обычно христиане ссылались, когда проповедовали о страждущем Мессии и полемизировали по этому поводу с раввинистическим иудаизмом. Кроме того, мы сконцентрируем внимание и на особенностях современного перевода Российского библейского общества (РБО)³. Это поможет понять, насколько русский переводчик отклонился от оригинала, привнося свои интерпретации в лаконичный оригинал.

1 Филарет Московский (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной Церкви. М., 2013. С. 22.

2 Юровицкая М. М. и др. Мессия // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 51.

3 В 2011 г. появилось первое издание Библии в современном переводе Российского библейского общества, в 2017 г. — второе издание, исправленное и дополненное. С особенностями

1. Свидетельства Ветхого Завета о страдающем Мессии

Для наглядности библейское свидетельство рассматривается в разных древних и современных переводах. Это сопоставление призвано продемонстрировать различия в методах перевода Священного Писания.

1.1. Свидетельство Втор. 28, 66 и Втор. 21, 22–23

Моисей и старейшины народа Израильского произносят различные заповеди и предписания, необходимые для исполнения и соблюдения на все времена. В противном случае слава Божия может отступить от народа, и последний будет безрадостно блуждать на стезях своих и постоянно испытывать угрозу смерти от окружающего мира⁴: וְהָיוּ חַיֵּיךָ תְּלָאִים לְךָ מִכָּל יוֹמְךָ וּפְחַדְתָּ לַיְלָה׃ וְיָוִם לָא תִּשְׂמִיךְ בְּתַיִךְ׃ Этот еврейский фрагмент Втор. 28, 66 можно буквально перевести следующим образом: «**Жизнь твоя будет повешена вдали от тебя**, ты будешь опасаться ночи и дня, ты не будешь уверен в жизни твоей». Еврейское слово תְּלָאִים является причастием страдательного залога породы *Па'аль*. Причастие образовано от корня תָּלַה/תָּלָה, который имеет значения «вешать», «вывешивать»⁵. В Септуагинте первая часть стиха имеет следующий перевод⁶: καὶ ἔσται ἡ ζωὴ σου **κρεμαμένη** ἀλέωντι τῶν ὀφθαλμῶν σου. Словоформа *κρεμαμένη* — причастие пассивного залога, которое можно перевести на русский язык как «повешенная»⁷, то есть «и будет жизнь твоя повешена перед глазами твоими». В греческой версии встречается вариант «перед глазами твоими». К сожалению, он не может быть подтверждён кумранскими рукописями, поскольку этот стих не сохранился⁸. В этой связи можно полагать, что здесь идёт речь о таргумизме, благодаря которому греческий переводчик «хотел сделать еврейский текст более

этого перевода можно ознакомиться в предисловии ко второму изданию. См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. Современный русский перевод, учебное издание. М., 2017. С. 7–8.

- 4 Еврейский масоретский текст Библии цитируется по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart, ⁵1997.
- 5 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 4 vols. / ed. by L. Koehler, W. Baumgartner and H.-M. Stamm. Vol. 4. Leiden; New York (N. Y.), 2000. P. 1117.
- 6 Греческий текст Септуагинты цитируется по изданию: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, ⁷1979.
- 7 A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell, R. Scott. Oxford, 1996. P. 993.
- 8 The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.), 2010. (Vetus Testamentum, Supplements; 134). P. 233.

понятным»⁹. В сирийской Пешитте также встречается вариант по отношению к масоретскому тексту¹⁰: *וְהָיָה חַיִּיךָ כְּחַיִּי הָאֲדָמִי*, «и будет жизнь твоя повешена вдали». То есть в конце выражения отсутствует «от тебя» (= *מִלְּךָ*). В русских переводах (в Синодальном¹¹ и Российского библейского общества) еврейский стих Втор. 28, 66 переведён следующим образом:

РБО	Синодальный перевод (СИН)
«Твоя жизнь будет висеть на волоске, ты станешь дрожать от ужаса и днём и ночью, ты не будешь знать, останешься ли жив».	«Жизнь твоя будет висеть пред тобою, и будешь трепетать ночью и днём, и не будешь уверен в жизни твоей».

Оба перевода практически схожи между собою, однако синодальный перевод имеет бо́льшую эквивалентность, чем перевод РБО, в котором переводчик даёт «толкование» лаконичному оригиналу: «висеть на волоске» вместо буквального «будет повешена от тебя вдали». Оправданна ли в данном месте интерпретация переводчика, который, как и переводчик Септуагинты, хотел внести ясность в лаконичный текст еврейского оригинала? Возможно, в еврейском тексте и в приведённых переводах состояние, при котором «жизнь твоя будет повешена вдали от тебя», можно сравнить с тем состоянием, которое на русском языке выражается словами «находиться в подвешенном состоянии», то есть иметь некую неопределённость. Это вполне согласуется с контекстом о напуганном народе, отказавшемся жить согласно Закону. Однако именно лаконичный текст еврейской и даже греческой и сирийской версий позволил христианам увидеть здесь аллюзию на распятие Мессии, жизнь которого «будет повешена» на древе, то есть на Кресте! Например, свт. Афанасий Великий пишет по этому поводу следующее: «Но, может быть, слыша пророчества о смерти, пожелаешь узнать и указания на Крест? И это не умолчано, но весьма явственно выражено Святыми. Моисей первый и велегласно предвозвещает, говоря: узрите живот ваш *висяц пред очима* вашима, и не будете веры яти (Втор. 28, 66)»¹². Таким образом, этот христианский автор видел

9 Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris, 1994. P. 212–213.

10 Сирийский текст Пешитты согласно изданию лейденского Института Пешитты: The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. 1/2: Leviticus; Numbers; Deuteronomy. Pt. 2/1b: Joshua / ed. on behalf of the International Organisation for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden, 1991.

11 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М., 2006.

12 Athanasius Alexandrinus. De incarnatione verbi 6, 36 // Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского: в 4 ч. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 234.

в лаконичном греческом тексте Втор. 28, 66 указание на Страсти Иисуса Христа. В этой связи может ли «интерпретативный» перевод РБО: «твоя жизнь будет висеть на волоске» — быть общепризнанным? Ответ вполне очевиден: он не вписывается в церковную традицию, для которой указанный стих является мессианским, указывающим на Распятие Иисуса. В переводе РБО это мессианское место заменено метафорой.

Если сравнить фрагменты Втор. 28, 66 и Втор. 21, 22–23, то толкование Афанасия Великого может найти подтверждение и в самом тексте Библии: כִּי קָלַל אֶתְּהוֹם עַל־עֵץ <...> וְהָלַכְתָּ אֹתוֹ עַל־עֵץ, «и ты повесишь его на древе <...> ибо проклят от/пред Богом повешенный». Греческий перевод Септуагинты практически буквален: καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου <...> ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, «и (если) повесите его на древе <...> ибо проклят от Бога всякий повешенный на древе»¹³. В отличие от еврейского текста, греческая версия содержит дополнительные слова «всякий» и «на древе». Между Втор. 28, 66 и Втор. 21, 22–23 наблюдаются сходства. В еврейском тексте: 1) один и тот же глагол הָלַךְ/לָךְ, «висеть»; 2) пассивное причастие מְלָכָה, «повешенная (жизнь)», и מְלָכָה, «повешенный». В греческом тексте: еврейский глагол הָלַךְ/לָךְ передаётся одним и тем же греческим глаголом κρεμάννυμι, «вешать» или κρέμαμαι, «висеть».

Таким образом, свидетельства Втор. 28, 66 и Втор. 21, 22–23 дали повод древним христианам говорить о страждущем Мессии, повешенном на древе крестном. Можно предположить, что это церковное понимание вытекает из богословия апостола Павла, который в Послании к Галатам говорит, что *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: “проклят всяк, висящий на древе”* (Гал. 3, 13). Связано ли в данном случае богословие апостола Павла с межзаветным богословием? Возможно, это подразумевается.

1.2. Свидетельство Дан. 9, 26

Книга Даниила содержит предсказания о падении Селевкидской державы Антиоха IV Епифана (215–164 гг. до Р. Х.) и о наступлении вечно-го правления Яхве в мессианский век¹⁴. Эта библейская апокалиптическая книга оказала большое влияние и на христианство, и на иудаизм.

13 Текст Втор. 21, 22–23 практически не сохранился в кумранской рукописи 4QDeuti 3 I, 4, 5 i. См.: The Biblical Qumran Scrolls. P. 220.

14 Sweeney M. The End of Eschatology in Daniel? Theological and Socio-Political Ramifications of the Changing Contexts of Interpretation // Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches. 2001. Vol. 9 (2). P. 123.

Первые видели в ней предсказания о Христе, о Его страданиях, смерти и будущем славном царстве. Для настоящей статьи особого внимания заслуживает фрагмент Дан. 9, 26, где после пророчества о седми-нах говорится о Помазаннике-Мессии:

וְאַחֲרֵי הַשְּׁבַעִים שָׁשִׁים וּשְׁנָיִם יָבֹרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יִשָּׁחִית עִם נָגִיד הָבָא וְקִצּוֹ
בְּשָׁטָף וְעַד קֵץ מַלְחָמָה נִתְרַצֶּת שְׁמֹמֹת

«И после 62 седми́н **будет истреблён Мессия, и не будет у него.**
И (этот) город и (это) святилище будут разрушены народом грядущего вождя. И конец его будет как от потопа, и до конца войны будут опустошения»

Первая часть этого стиха двусмысленна. Еврейское выражение וְאַחֲרֵי הַשְּׁבַעִים יָבֹרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ может пониматься по-разному. Словоформа יָבֹרֵת является имперфектом 3-го лица мужского рода единственного числа поро-ды *Ниф'аль*. В словаре В. Баумгартена и Л. Кёлера глагол в этой поро-де имеет значения «to be exterminated», «to be cut off», «to disappear»¹⁵. Схожая словоформа встречается несколько раз в Библии.

וְהָקֵמְתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־יָבֹרֵת כָּל־בָּשָׂר עוֹד מִמִּי הַמָּבוּל Быт. 9, 11
«И установлю Завет Мой с вами, и никакая плоть больше **не будет истреблена** водами потопа».

וְלֹא־יָבֹרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל 3 Цар. 2, 4
«**Не будет истреблён** у тебя никто, кто будет на троне Израйля».

וְלֹא־יָבֹרֵת וְלֹא־יִשְׁמַד שְׁמוֹ מִלְּפָנַי Ис. 48, 19
«**Не истребится** и не уничтожится имя его перед лицом Моим».

כִּי־כֵן אָמַר יְהוָה לֹא־יָבֹרֵת לְדָוִד אִישׁ יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵּית־יִשְׂרָאֵל Иер. 33, 17–18a
«Ибо так говорит ГОСПОДЬ: **не истребится** у Давида никто, кто будет сидеть на троне дома Израилева».

Из этих примеров можно сделать вывод, что Даниилово выражение וְאַחֲרֵי הַשְּׁבַעִים следует переводить на русский язык так: «Мессия **будет истреблён**».

Что касается конструкции וְאֵין לוֹ, то в Библии есть ряд аналогичных форм, которые встречаются в схожем контексте. Рассмотрим два примера:

וְאֶל־בָּנָיו יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי־יָמוּת וּבָנָיו אֵין לוֹ וְהָעֵצָבֹתָם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ: Чис. 27, 8–10
וְאֶבְרָאִין לוֹ בָּת <...> וְאֶבְרָאִין לוֹ אֲחִים

«И к сынам Израилевым ты должен обратиться, говоря: если человек умрёт, а у **него нет сына**, то вы имеете право передать его наследство дочери его; если же у **него нет дочери** <...> если же у **него нет братьев**...».

15 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 4 vols. / ed. by L. Koehler, W. Baumgartner and H.-M. Stamm. Vol. 2. Leiden; New York (N. Y.), 1999. P. 777.

הוּי כָּל־צֶמָא לְכוּ לַמַּיִם וְאַשֶׁר אֵין־לּוֹ כֶּסֶף Ис. 55, 1

«О жаждущие! Идите к водам; и тот, у **кого нет** серебра...».

Таким образом, выражение לֹא אֵין следует понимать как отсутствие у кого-либо кого/чего-нибудь.

Учитывая вышесказанное, еврейское выражение לֹא יִהְיֶה מָשִׁיחַ יְיָ следует понимать так: «Мессия будет истреблён, и не будет у него». Однако этот перевод отличается и от синодального перевода, и от современного перевода Российского библейского общества:

СИН

«И по истечении шестидесяти двух
седмин **предан будет смерти Христос,
и не будет...**».

РБО

«Когда минут шестьдесят две седмицы,
**отторгнут будет Помазанник,
и никого у него не останется...**».

В синодальном переводе ясно говорится о Мессии, которому надлежит умереть от рук убийц. В комментарии Брюссельской Библии, перепечатанном в издании Российского библейского общества 2006 г., о фрагменте Дан. 9, 24–27 (пророчестве о седмицах) сказано следующее: «Это пророчество (ср. парал. места) относится к событиям, происшедшим в период гонений Антиоха Епифана. Выражено оно в загадочной форме (имена собственные отсутствуют, числа имеют условное значение). Окончательное осуществление этого пророчества, как и пророчества, возвестившего о мессианском царстве, произойдёт в эпоху Христа и Церкви. Предсказывается не только эра длительного устойчивого мира, но и наступление вечной правды. Подробности, данные в 9, 25–27, описывающие предшествующие периоды, остаются таинственными»¹⁶. Из этого замечания следует, что пророчество о седмицах имеет отношение и к периоду правления Антиоха IV Епифана, и ко времени Христа. Однако в переводе РБО подразумеваются только те события, которые связаны с сирийским басилевсом и первосвященником Онией III, низложенным в 175 г. до Р. Х.¹⁷ Иными словами, пророчество о Мессии затемняется из-за интерпретативного перевода. Следует отметить, что в греческих версиях Дан. 9, 26 также не идёт речи о Мессии. В Септуагинте говорится о том, что «помазание отнимется и не будет» (ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται), а в версии Феодотиона — «будет истреблено помазание и нет суда» (ἐξολεθρευθήσεται χρίσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν).

16 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. С. 1244.

17 См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. Современный русский перевод, учебное издание. С. 1749.

В этой связи свт. Иоанн Златоуст говорит в толковании на Дан. 9, 26 не о Мессии, а о «бедствиях» и «прискорбных событиях», постигших евреев во время и после войны с римлянами¹⁸. Пешитта даёт следующий текст: $\text{לֹא יִהְיֶה מָשִׁיחַ וְלֹא יִהְיֶה עִמּוֹ}$, «будет убит Мессия и не будет его». Еврейское слово מָשִׁיחַ , «будет истреблён» передано сирийским словом ܡܫܝܚܐ , которое является имперфектом 3-го лица мужского рода единственного числа породы *Этпэ'эл* либо *Этна'ал* и образовано от корня ܡܫܚ , «убивать». П. Тейлор пишет по этому поводу следующее: «Вероятно, сирийский переводчик хотел просто уточнить то, что, по его мнению, имплицитно было выражено через глагол ܡܫܚ . Идёт ли здесь речь об иудее или христианине? Исходя из выбранных слов, невозможно быть уверенным в этом»¹⁹. Как уже было выше отмечено, слово מָשִׁיחַ используется в некоторых библейских текстах в значении «истреблять», «уничтожать». Если свт. Иоанн Златоуст не увидел в греческом тексте пророчество о Мессии, то св. Ефрем Сирин, основываясь на Пешитте, говорит о страждущем Мессии: «И как сооружение города продолжится семь седмин, так “и по седминах шестидесяти двух потребится Мессия” и не будет уже для вас Мессии. “Град же и святой рассыплется с царем грядущим”, то есть с Царём Христом, Который придёт и будет распят»²⁰.

Таким образом, следует признать, что Дан. 9, 26 в переводе РБО не является удачно переданным на русский язык. Как кажется, переводчик должен был сохранить двусмысленность оригинального еврейского текста. Возможно, автор произведения специально хотел зашифровать послание для своих читателей: они должны были увидеть в реальной истории таинственный Промысл о настоящем и будущем своего народа. Настоящие трагические события, связанные с бедствиями еврейского народа, прекратятся, и окончательная *предопределённая гибель постигнет опустошителя* (Дан. 9, 27). Будущие времена, прообразованные прошедшими событиями, будут отмечены смертью Мессии, но далее — Его победой.

- 18 *Johannes Chrysostomus. Commentarius in Daniele IX // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 2. СПб., 1900. С. 539.*
- 19 *Taylor R. A. The Peshitta of Daniel. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1994. (Monographs of the Peshitta Institute; 7). P. 244.*
- 20 *Ephraem Syrus. Commentarius in Daniele IX // Ефрем Сирин, св. Творения: в 8 т. Т. 6. М., 1995. С. 75.*

Выводы

Наблюдается ли в Септуагинте «акцентуация мессианизмов», то есть желание выразить в переводе мессианское учение иудаизма Второго храма? Современные исследователи не могут прийти к консенсусу в решении этой проблемы. Согласно Г. Бертраму, переводчики Септуагинты стремились отразить в переводе веру в Мессию²¹. Однако Й. Люст полагает, что тенденция к мессианизации не столь ярко выражена в греческом переводе, как это полагали его предшественники. Так, например, Септуагинта буквально переводит те места, которые в targumim получают мессианскую интерпретацию. Кроме того, эти «мессианизмы» не имели в эллинистическом иудаизме того значения, которое впоследствии они получили в христианской экзегезе²². И действительно, сравнивая Септуагинту с масоретским текстом, можно отметить, что в первой мессианские места иногда затемняются. Например, если в масоретском тексте Ос. 11, 16 говорится: וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבָנִי, «из Египта я призвал сына моего», то в Септуагинте читаем: ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ, «из Египта я призвал детей его». Масоретский вариант встречается в Мф. 2, 15²³. Аналогичная ситуация наблюдается в стихе Ис. 42, 1а, который в масоретском тексте является следующим: הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבֹוּ בְּחִירִי רָצָה נַפְשִׁי, «вот, раб мой, которого я держу/поддержу, избранный мой, которого душа моя возжелала». Септуагинта содержит другое чтение: Ἰακωβ ὁ παῖς μου, ἀντλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου, «Иаков, отрок мой, я поддерживаю его; Израиль, избранный мой, которому душа моя благоволяет». В Мф. 12, 18 и Кумране (4QIs^a) этот ветхозаветный стих цитируется без имён Иаков и Израиль. Подобные примеры могут косвенно свидетельствовать о том, что в Александрии тема богоизбранного народа имела важное значение. По словам К. Х. Джобса и М. Сильвы, мессианизм Септуагинты «не столь ярко выражен, особенно по сравнению с мессианизмом семитских палестинских текстов того же периода»²⁴. И в самом деле, Кумран и иудейские апокрифы являются свидетелями ярко выраженного мессианского учения палестинских евреев Второго храма²⁵.

21 Bertram G. Praeparatio Evangelica in der Septuaginta // Vetus Testamentum. 1957. Vol. 7. P. 232.

22 Lust J. Messianism and Septuagint // Congress Volume Salamanca 1983 / ed. by J. A. Emerton. Leiden, 1985. (Vetus Testamentum, Supplements; 36) P. 174–191.

23 В кумранском фрагменте (4QXIIg frg. 15–16a, 17–19a, 20r–26) стих Ос. 11, 1 не сохранился.

24 Jobes K. H., Silva M. Invitation to the Septuagint. Grand Rapids (Mich.); Carlisle, 2000. P. 300.

25 См.: Юревич Д., *прот.* Ветхозаветные пророчества о Мессии в кумранских рукописях // Христианское чтение. 2005. № 24. С. 128–191; Зиновкин А., *свящ.* Перцепция термина

Таким образом, если для Филона Александрийского и его окружения тема богоизбранного израильского народа имела важное значение²⁶, то для учеников Иисуса Христа проповедь об обещанном Мессии, возможно, больше соответствовала их чаяниям. Как они, так и их палестинские современники, особенно зилоты, ессеи и фарисеи, надеялись на грядущего Мессию-царя, призванного освободить угнетённый еврейский народ от римских оккупантов. Из Евангелия мы видим, как ученики не понимают проповеди своего Учителя о страждущем Мессии. «Если наиболее духовные среди Израиля (во времена Иисуса Христа) и видели в Грядущем, — отмечает Н. Н. Глубоковский, — избавителя от грехов и бедствий, то отсюда никак не следует, что, по их мнению, источниками спасения будут Голгофа и Крест. Скорее, напротив, что красноречиво подтверждают нам и новозаветные писания в рассказах о самих апостолах, которым нужно было для этого *отверзать ум* (Лк. 24, 45–47). Самое большее, у иудеев были смутные гадания о “рабе Иеговы”, но и то, кажется, в смысле слуги Израиля во славу его»²⁷. Таким образом, следует полагать, что даже апостолам проповедь о страданиях Мессии была не совсем понятной (ср. Лк. 18, 31–34). Неужели в таком случае Страсти, о которых говорит Иисус Христос, никак «не подразумеваются» в библейской и постбиблейской ветхозаветной литературе?²⁸ Чтобы ответить на данный вопрос, следует исследовать бóльшее количество текстов, особенно те, которые являются рецепцией гимнов о Рабе Господнем: Ис. 42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13 — 53, 12). Однако, возможно, будет уместно привести здесь высказывание протоиерея Дмитрия Юревича, который, рассуждая на тему ветхозаветных пророчеств, говорит о «пророчествах двойного исполнения»: «Это пророчества, произнесённые в конкретной исторической обстановке по отношению к конкретным лицам (израильским царям), содержание и значение которых значительно превосходило те ближайшие события, в преддверии которых они были произнесены. Данное наблюдение позволило позже, в после пленную эпоху, предположить, что ближайшее их исполнение было несовершенным, и ожидать, что в полноте своей они исполнятся

bar 'ēnoš, «Сын человеческий» (Дан 7:13) в поздней литературе второго Храма // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 203–228.

26 Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante. P. 220.

27 Глубоковский Н. Н. К вопросу о пасхальной вечер Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства (по поводу немецкого исследования проф. Д. А. Хвольсона) // Христианское Чтение. 1893. № 9–10. С. 306.

28 «Однако ни в одном тексте до НЗ не подразумевается, что “страдающий праведник” это и есть Мессия» (Юровицкая М. М. и др. Мессия // Указ. соч. С. 51).

в пришествие Мессии»²⁹. Учитывая эту особенность, следует полагать, что ветхозаветная часть Библии имеет **зашифрованный код**, покрывало которого *снимается Христом* (2 Кор. 3, 14). Показательным примером этого «кода» является диалог Иисуса Христа со Своими учениками о смерти Лазаря: *«Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер»* (Ин. 11, 11–14). Подобную аналогию можно провести и с ветхозаветными пророчествами о Мессии: Бог говорит об одном, но народ думает о другом. Но для того, чтобы этот народ не забыл откровения или не понял его превратно, Бог *многократно и многообразно* (Евр. 1, 1а) посылает знамения (ср. Ис. 7, 14), которые призваны быть детоводителями ко Христу (ср. Гал. 3, 24–25).

Лингвисты выделяют разные уровни библейского перевода³⁰. Так, буквальный перевод отождествляется с богослужебным переводом, когда строй оригинального предложения практически полностью сохраняется. Что касается современных переводов, выделяется так называемый функциональный тип перевода, ярким представителем которого является американский лингвист Юджин Найда (1914–2011). Согласно последнему, «цель библейского перевода определяется как оказание на современного слушателя или читателя того воздействия, какое оказывал оригинальный библейский текст на своих первых слушателей и читателей»³¹. Если принять во внимание перевод Втор. 28, 66 и Дан. 9, 26 в современном переводе Российского библейского общества, то становится очевидно, что в этих случаях была использована концепция Ю. Найды. Буквальный двусмысленный текст (особенно Дан. 9, 26) рассматривается переводчиком через призму одного исторического слоя. Специфика пророчества двойного исполнения не передаётся, поскольку переводчик отражает только то событие, которое ему кажется наиболее подходящим. Однако оригинальный еврейский текст может быть понят и иначе, о чём свидетельствуют древние переводы (например, Пешитта). Как кажется, буквальный перевод был принят Церковью для своего богослужения именно по той причине, что он не затемняется научными

29 Юревич Д., *прот.* Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 132.

30 Алексеев А. А. Функциональные типы библейского перевода // Studia Petropolitana Biblica I (SPb. I) / отв. ред. А. А. Алексеев. СПб., 2015. С. 461–472.

31 Там же. С. 465.

и богословскими знаниями переводчика, который живёт в другое время и в другой культуре. В этой связи хотелось бы пожелать деятелям Российского библейского общества осторожнее подходить к переводу лаконичного, двусмысленного и символического оригинального еврейского текста Священного Писания Ветхого Завета. В противном случае он никогда не будет признан не только Церковью, но и образованными людьми, которые изучают либо профессионально, либо любительски историю и культуру Древнего мира.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. 1/2: Leviticus; Numbers; Deuteronomy. Pt. 2/1b: Joshua / ed. on behalf of the International Organisation for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden: Brill, 1991.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2006.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. Современный русский перевод, учебное издание. М.: РБО, 2017.
- Ефрем Сирин, св.* Творения: в 8 т. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995.
- Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского: в 4 ч. Ч. 1. Сергиев Посад: СТСЛ, ²1902.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1900.
- Филарет Московский (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2013.

Литература

- Алексеев А. А. Функциональные типы библейского перевода // *Studia Petropolitana Biblica I* (СПВ I) / отв. ред. А. А. Алексеев. СПб.: Контраст, 2015. С. 461–472.
- Глубоковский Н. Н. К вопросу о пасхальной вечер Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства (по поводу немецкого исследования проф. Д. А. Хвольсона) // *Христианское Чтение*. 1893. № 9–10. С. 289–320.
- Зиновкин А., свящ. Перцепция термина *bar 'énoš*, «Сын человеческий» (Дан 7:13) в поздней литературе второго Храма // *Христианское чтение*. 2013. № 2. С. 203–228.

- Юревич Д., *прот.* Ветхозаветные пророчества о Мессии в кумранских рукописях // Христианское чтение. 2005. № 24. С. 128–191
- Юревич Д., *прот.* Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 127–146.
- Юровицкая М. М. и др. Мессия // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 37–53.
- A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell, R. Scott. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.
- Bertram G. Praeparatio Evangelica in der Septuaginta // Vetus Testamentum. 1957. Vol. 7. P. 225–249.
- Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris: Cerf; Editions du CNRS, 1994. P. 212–213.
- Jobes K. H., Silva M. Invitation to the Septuagint. Grand Rapids (Mich.); Carlisle: Baker Academic; Paternoster, 2000.
- Lust J. Messianism and Septuagint // Congress Volume Salamanca 1983 / ed. by J. A. Emerton. Leiden: E. J. Brill, 1985. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 36) P. 174–191.
- Sweeney M. The End of Eschatology in Daniel? Theological and Socio-Political Ramifications of the Changing Contexts of Interpretation // Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches. 2001. Vol. 9 (2). P. 123–140.
- Taylor R. A. The Peshitta of Daniel. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1994. (Monographs of the Peshitta Institute; vol. 7).
- The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 134).
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: in 4 vols. / ed. by L. Koehler, W. Baumgartner and H.-M. Stamm. Leiden; New York (N. Y.): E. J. Brill, 1994–2000.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПО КОПТСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ЗА 2021 ГОД

ЧАСТЬ 2: ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ
(ПРОДОЛЖЕНИЕ)

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)
доктор теологии
преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)
alexey.morozov@unifr.ch

Для цитирования: Морозов А. А. Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 2: Периодические издания (продолжение) // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 196–208. DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.006

Аннотация

УДК 82-96 (82.091) (811.412)

Во второй части обзора публикаций по коптским исследованиям представлены материалы, опубликованные в одиннадцати журналах за 2021 г.: «Αποσφύρη» (одна статья), «Archiv für Papyrusforschung» (одна статья), «Bulletin of the American Society of Papyrologists» (одна статья), «Church History» (одна статья), «Harvard Theological Review» (одна статья), «IKON» (одна статья), «Le Muséon» (две статьи), «Religion in the Roman Empire» (одна статья), «Revue de l'histoire des religions» (одна статья), «Trends in Classics» (одна статья) и «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» (одна статья). Две публикации посвящены текстам апокрифического содержания (статьи Бишара Эбейда и Кристиана Аскеланда). Две содержат анализ аскетического корпуса текстов (статьи Бенджамина Хансена и Кристиана Бартель). Три публикации представляют собой исследования агиографического характера (статьи Фредерика Крюгера, Небойши Тумара и Штефана Бойовальда). Четыре посвящены магическим текстам (статьи Линкольна Х. Блумелла вместе с Корши Досу, а также три других статьи Корши Досу). Наконец, в одной из публикаций

изучается грамматический род в коптском языке (статья Сабрины Бенджабаллы и Криса Х. Рейнтгеса).

Ключевые слова: коптский язык, коптская литература, коптская агиография, «Евангелие Иуды», «Aporphthegmata Patrum», апокрифы, коптские магические тексты, «Пророчества Чарура».

Review of Coptic Studies publications for 2021

Part 2: Periodicals (Continuation)

Alexey A. Morozov

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

Lecturer-Assistant at the Department of Patrology
and History of the Church at the Faculty of Theology
of Fribourg University (Switzerland)
alexey.morozov@unifr.ch

For citation: Morozov, Alexey A. "Review of Coptic Studies publications for 2021. Part 2: Periodicals (Continuation)". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (23), 2024, pp. 196–208 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.006

Abstract. The second part of the review of Coptic Studies publications presents contributions published in eleven journals for 2021: «Апокрыфа» (one paper), «Archiv für Papyrusforschung» (one paper), «Bulletin of the American Society of Papyrologists» (one paper), «Church History» (one paper), «Harvard Theological Review» (one paper), «IKON» (one paper), «Le Muséon» (two papers), «Religion in the Roman Empire» (one paper), «Revue de l'histoire des religions» (one paper), «Trends in Classics» (one paper) and «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» (one paper). Two papers deal with apocryphal texts (papers by Bishara Ebeid and Christian Askeland). Two papers analyse the ascetic corpus of texts (papers by Benjamin Hansen and Christian Barthel). Three papers contain the hagiographic studies (papers by Frederic Krueger, Nebojsa Tumara and Stefan Bojowald). Four articles focus on magical texts (papers by Lincoln H. Blumell with Korshi Dosoo, as well as three other papers by Korshi Dosoo). Finally, one publication focuses on grammatical gender in Coptic (paper by Sabrina Bendjaballah and Chris H. Reintges).

Keywords: Coptic language, Coptic literature, Coptic hagiography, «Gospel of Judas», «Aporphthegmata Patrum», Apocrypha, Coptic magical texts, «Apocalypse of Carur».

«Апоскрыфа». Том 32 (2021)

Ebeid B. Virgin Mary Apostola Apostolorum in Arabo-Coptic Apocryphal Texts Under the Fatimids. The Case of the Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate. P. 203–230.

В данном номере журнала «Апоскрыфа» одна из публикаций посвящена личности Девы Марии в арабо-коптских апокрифических текстах периода Фатимидов. Статья, написанная Бишаром Эбейдом из Университета Ка' Фоскари в Венеции, исследует роль Девы Марии в двух апокрифических произведениях: «Плач Девы», также известный как «Арабское Евангелие Гамалиила», и «Мученичество Пилата», созданных в Египте в XI–XII вв.

В кратком введении автор описывает важное место Девы Марии в коптской литературе, литургии и богословии. Однако мариология в арабо-коптской литературе, особенно в апокрифических и псевдо-эпиграфических патристических произведениях, до сих пор остаётся недостаточно изученной областью.

В первой части статьи исследуются особенности традиции Марии, апостола апостолов, согласно которой Дева Мария была первой, кто встретил воскресшего Христа. Эта традиция возрождается в арабо-коптской литературе как ответ исламским нападениям на христианские догматы, особенно на воскресение Христа. Дева Мария представлена защитницей христианской веры от исламских обвинений.

Во второй части рассматриваются два арабо-коптских апокрифа, в которых присутствует Дева Мария: «Плач Девы» и «Мученичество Пилата». Автор анализирует, как мариологический материал был включён в тексты, первоначально сосредоточенные на фигуре Понтия Пилата. Эта интеграция послужила укреплению христианской позиции в период исламского господства.

В заключении статьи автор подчёркивает важность личности Девы Марии в арабо-коптской апокрифической литературе и объясняет, как её образ использовался для защиты христианских догматов в сложные для коптских христиан времена в Египте периода Фатимидов.

«Archiv für Papyrusforschung». Том 67/1 (2021)

Krueger F. The Monastery of Apa Posidonios at Hermonthis and an Alleged Local Cult of «Poseidon» (with Notes on «Kothos» and the Supposed Fish-Cult at Latopolis). P. 110–137.

Статья Фредерика Крюгера из Свободного университета Берлина посвящена монастырю Апы Посидониоса в Гермонтесе и предполагаемому местному культу Посейдона. В кратком введении описываются основные данные об обители Апы Посидониоса и допускается, что его святым покровителем мог быть египетский отшельник Посидониос, упомянутый в «Лавсаике». В первой части статьи автор анализирует аскетическую деятельность Посидониоса, его путешествия по Египту и Палестине, а также предполагаемую связь с монастырём в Гермонтесе. Во второй части рассматривается коптский текст «*Vita Pisentii er. Keft*», в котором упоминается местный культ Посейдона в Гермонтесе. Автор аргументирует, что такие ссылки в коптских агиографических текстах часто отражают литературные конструкции, основанные на библейской и классической греческой литературе, а не реальную историческую действительность.

Документально и эпиграфически существования монастыря подтверждается с помощью различных папирологических и эпиграфических источников, хотя его точное местоположение до сих пор неизвестно. В статье детально анализируются граффити и надписи, связанные с монастырём и его монахами, что позволяет получить новые данные о монашеском круге в Гермонтесе.

Критический обзор агиографических конструкций включает в себя обсуждение тенденции изображать древние языческие практики. Она была присуща коптским агиографическим произведениям как часть внутрехристианской полемики. Ф. Крюгер поддерживает следующую точку зрения: эти изображения в значительной степени вымышлены и предназначены для дискредитации эллинизированных элементов византийского египетского общества.

Последняя часть исследования посвящена монашеским и религиозным общинам. В ней подчёркивается взаимосвязанность различных обителей в регионе Гермонтеса, а также экономические и социальные связи, документированные на остраках и иным образом.

В заключение автор анализирует все стороны жизни монастыря Апы Посидониоса, ставя под сомнение историческую точность некоторых ссылок на языческие культы в коптской литературе и подчёркивая значимость монашеских общин в позднеантичном Египте.

«Bulletin of the American Society of Papyrologists».
Том 58 (2021)

Askeland Ch. Carbon Dating and the Tchacos Codex. P. 299–314.

Статья Кристиана Аскеланда посвящена обсуждению радиоуглеродного датирования кодекса Чакас. К. Аскеланд, представитель общества американских друзей Тиндальского Дома (Кембридж), анализирует методы датировки, которые были применены к этому известному манускрипту, содержащему «Евангелие Иуды».

В кратком введении автор описывает предысторию рукописи, обнаруженной в 1983 г. и проанализированной Гербертом Кросни в 2007 г. Г. Кросни предположил, что кодекс датируется примерно 280 г. н. э. плюс-минус 60 лет. В первой части статьи К. Аскеланд критикует интерпретацию Г. Кросни, отмечая, что не все результаты радиоуглеродного анализа учтены корректно.

Во второй части автор предлагает альтернативные подходы к интерпретации данных радиоуглеродного анализа. Он разделяет результаты на две группы, что позволяет более точно определить даты изготовления папируса и кожаной обложки. К. Аскеланд подчёркивает, что необходимо учитывать возможные ошибки и резервуарный эффект, характерный для папирусов Нила.

Последняя часть исследования посвящена контексту христианизации Египта и развитию коптского монашества в IV в. К. Аскеланд утверждает, что наиболее вероятная дата создания кодекса Чакас — IV в., хотя не исключено, что возможно датировать документ III или началом V в.

В заключении статьи автор указывает, насколько важен критический подход к интерпретации данных радиоуглеродного анализа и насколько необходимо учитывать широкий спектр факторов, дабы точно определить возраст рукописей.

«Church History». Том 90 (2021)

Hansen B. Bread in the Desert: The Politics and Practicalities of Food in Early Egyptian Monasticism. P. 286–303.

Бенджамин Хансен из Университета Миннесоты исследует роль пищи в повседневной жизни ранних египетских монахов. Исследование основано на анализе «Aprophthegmata Patrum», которые дают литературное представление о повседневной жизни монашеских общин Египта.

Статья делится на две основные части. В первой части Б. Хансен помещает многочисленные упоминания хлеба, соли, масла и фруктов в контекст диетических возможностей позднеантичного Египта. Во второй части он более широко освещает роль питания в отношении к духовному благополучию монахов.

Питание монахов включало сухие хлебцы, которые можно было хранить в течение длительного времени и восстанавливать, обмакивая в воду. Диета также включала сухофрукты, масло, горох и другие простые продукты. Б. Хансен отмечает, что простота питания соответствовала монашеским идеалам умеренности и воздержания.

Еда служила не только источником питания, но и ареной для проявления аскетических добродетелей. Общие трапезы монахов могли стать поводом для скандалов или подтверждением духовной стойкости. Например, строгие посты могли вызывать восхищение, но также и напряжение среди братьев.

Б. Хансен делает вывод, что питание играло важную роль в формировании религиозной идентичности и культуры раннеегипетского монашества. Простота и аскетизм в питании подчёркивали стремление к духовному совершенству и служили средством поддержания внутренней дисциплины и общинных связей.

«Harvard Theological Review». Том 114/1 (2021)

Blumell L. H., Dosoo K. A Coptic Magical Text for Virginity in Marriage: A Witness to «Celibate Marriage» from Christian Egypt. P. 118–142.

В статье, опубликованной в журнале «Harvard Theological Review», Линкольн Х. Блумелл (Университет Бригама Янга) и Корши Досу (Вюрцбургский университет) исследуют уникальный коптский магический текст, обнаруженный в Египетском музее Розенкрейцеров в Сан-Хосе (Калифорния). Этот текст вызывает особый интерес, поскольку он посвящён защите девственности и чистоты женщины в браке.

Текст представляет собой заклинание, в котором практикующий призывает неназванную женскую персону помочь женщине сохранить чистоту, девственность и брак. Хотя контекст составления текста остаётся неясным, авторы предполагают, что он может быть связан с практикой целомудренного брака, когда мужчина и женщина вступают в брак без сексуальных отношений.

Папирус, на котором написан текст, датируется IX–X вв. н. э. Текст написан тёмно-коричневыми чернилами на светло-коричневом

папирусе и состоит из пяти строк. Авторы приводят детальное описание папируса и его состояния, отмечая, что текст, возможно, был амулетом, что подтверждается его сложением.

В статье также издаётся коптский текст, сопровождаемый английским переводом и комментарием. Текст начинается с характерной для магических заклинаний фразы: «Я заклинаю тебя» — и включает общее обозначение имени, типичное для греческих и коптских магических формул. В тексте используется несколько нестандартных орфографических форм, что может указывать на его происхождение из Верхнего Египта. Особое внимание уделено словам «девственность», «чистота» и «брак», которые встречаются в тексте.

«IKON». Том 14 (2021)

Tumara N. «21 Martyrs of Libya»: Presenting Holiness in the Contemporary Coptic Church. P. 347–356.

В данном номере журнала одна из публикаций посвящена канонизации и визуальному представлению двадцати одного коптского христианина — мученикам, убитым боевиками ИГИЛ в Ливии в 2015 г. Речь идёт о статье, написанной Небойшей Тумара из Мельбурнского университета Дивинити.

В кратком введении описываются обстоятельства канонизации этих мучеников Патриархом Коптской Церкви Тавадросом II в феврале 2015 г., через неделю после публикации видео их казни. Видео стало основой для создания икон, представляющих подвиг этих людей.

В первой части статьи автор рассматривает историю Коптской Церкви, отмечая её древние корни, восходящие к первым векам христианства. Особое внимание уделено деятельности Исаака Фануса, основателя Неокоптской школы иконографии, который внёс значительный вклад в развитие этой традиции.

Во второй части статьи исследуется иконографическое представление святости и мученичества в коптской иконографии. Н. Тумара анализирует работы таких иконописцев, как Тони Резк, создатель одного из первых образов этих мучеников, и обсуждает использование цифровых технологий в создании икон, что вызвало споры среди традиционных коптских иконописцев.

Последняя часть исследования посвящена политическому и культурному контексту современной коптской иконографии. Автор рассматривает, как визуальное искусство отражает опыт коптского сообщества

в условиях преследований и социально-политических изменений в Египте.

В заключение подчёркивается важность визуального искусства в представлении святости и мученичества в современной Коптской Церкви. Н. Тумара показывает, что взаимодействие традиции и современности в коптской иконографии играет ключевую роль в формировании религиозной идентичности и культурного наследия коптской общины.

«Le Muséon». Том 134/1–2 (2021)

Barthel Ch. Die Prophezeiung des Karour (Charour). Krise, Kommunikation und Kohäsionsstrategien im pachomianischen Mönchtum. P. 35–77.

Первый выпуск журнала «Le Muséon» за 2021 г. содержит одну статью, посвящённую коптскому тексту. Её автор — Кристиан Бартель из Потсдамского университета. Речь идёт об исследовании феномена кризисов и стратегии их преодоления в монашеских общинах прп. Пахомия. В центре внимания находится текст, известный как «Пророчества Чарура», который критически описывает недостатки и ошибки внутри монашеской общины.

Пахомианское монашество, возникшее в Египте, характеризуется успешным распространением и адаптацией новых религиозных идеалов и общинных форм жизни. Несмотря на это, исследователи отмечают, что кризисы и вызовы были неотъемлемой частью развития этих сообществ. В статье обсуждаются методы, с помощью которых монашеские общины стабилизировались и преодолевали кризисы.

Сочинение «Пророчества Чарура» выделяется на фоне других пахомианских документов своей критической направленностью. В нём используются метафоры и аллегории для описания конкретных проблем и недостатков в монашеской жизни. В статье представлено издание коптского текста, а также его немецкий перевод с комментарием.

Основой для исследования стали две рукописи, содержащие текст коптского памятника: кодекс М 586 из Нью-Йоркской библиотеки Дж. П. Моргана и один лист, хранящийся в Коптском музее в Каире.

К. Бартель подчёркивает, что «Пророчества Чарура» представляет собой уникальный документ, который позволяет глубже понять внутренние механизмы стабилизации и коммуникации в пахомианских монашеских общинах. Текст демонстрирует, как монахи использовали религиозные и литературные инструменты для преодоления кризисов и поддержания единства общины.

«Le Muséon». Том 134/3–4 (2021)

Bojowald S. Zu einem weiteren Survival in den koptischen Märtyrertexten: der Vergleich von normalen Sterblichen mit Löwen. P. 227–233.

Штефан Бойовальд из Боннского университета рассматривает в своей статье феномен «выживания» (survival) в коптской литературе, который обозначает перенесение элементов древнеегипетской культуры в коптские тексты. Автор сосредотачивается на сравнении солдат со львами в коптских текстах о мучениках, подчёркивая физическую и духовную силу как основное средство сравнения.

Ш. Бойовальд анализирует коптские тексты о мучениках, посвящённые, в частности, мученичеству свв. Феодора Анатолийца, Леонтия Аравийца и Панигера Перса. Эти тексты сохранились в рукописи М 583, датируемой 848 г. н. э. и хранящейся в Нью-Йоркской библиотеке Дж. П. Моргана. В одном из них упоминается мобилизация солдат, которых сравнивают со львами по силе и храбрости. Этот мотив, по мнению автора статьи, создаёт параллели между указанными христианскими мученичествами и двумя древнеегипетскими текстами. Первое сравнение проводится с древнеегипетским «Сказанием о потерпевшем кораблекрушение», где матросы тоже сравниваются со львами благодаря их внимательности и умственным способностям. Второе сравнение относится к надписи, датируемой восьмым годом правления Рамсеса III, в которой египетские воины называются львами за мужество и боевые качества.

Ш. Бойовальд утверждает, что такие сравнения подчёркивают доблесть и храбрость не только царей, но и обычных людей, что делает эти тексты уникальными. Важно отметить, что подобные сравнения встречаются и в других культурах, но в данном случае акцент делается именно на нецарственных персонажах.

Автор приходит к выводу, что, хотя существует значительный временной разрыв между древнеегипетскими и коптскими текстами, их сходство свидетельствует о культурной преемственности. Ш. Бойовальд подчёркивает важность устной традиции в передаче этих мотивов и необходимость дальнейшего изучения подобных элементов в коптской литературе.

«Religion in the Roman Empire». Том 7/1 (2021)

Dosoo K. The Powers of Death: Memory, Place and Eschatology in a Coptic Curse. P. 167–194.

В данной статье Корши Досу рассматривает три коптских проклятия. Они были написаны на рёбрах млекопитающих и датируются IX или X в. н. э. Эти проклятия призывают Силы Смерти извлечь душу жертвы, а затем велят духу умершего, с которым были захоронены проклятия, заставить жертву страдать вместе с ним в аду. Эти проклятия известны по таким христианским литературным текстам, как «Завет Авраама» или «Слово об Аббатоне».

В начале статьи обсуждается контекст создания этих проклятий. Кости, на которых они написаны, были найдены в захоронении фараонов, что демонстрирует, как египетские христиане реконструировали своё «языческое» прошлое, используя свои знания об этом прошлом в социальных конфликтах, которые приводили к созданию письменных проклятий.

В первой части статьи автор анализирует текст проклятий, выявляя ключевые элементы ритуала. Силы Смерти описываются как существа, которые вызывают болезни и забирают души людей в момент смерти. Эти описания позволяют идентифицировать их с фигурами, упоминаемыми в многочисленных еврейских и христианских литературных текстах.

К. Досу подробно рассматривает роль Сил Смерти в христианских представлениях о загробной жизни. Эти существа, согласно статье, ассоциируются с демонами и ангелами смерти, которые присутствуют в апокалиптических и гностических текстах. В частности, описывается, как эти силы могли использоваться в ритуалах, направленных на причинение вреда врагам через магические проклятия.

Статья подчёркивает, как важно понимать культурный и религиозный контекст для интерпретации таких текстов. Проклятия, описанные в статье, демонстрируют сложное взаимодействие между древнеегипетскими, греко-римскими и христианскими традициями. Автор делает вывод о том, что использование магии и проклятий было важным инструментом в социальных конфликтах, а также способом взаимодействия с сакральным прошлым Египта.

«Revue de l'histoire des religions». Том 238/4 (2021)

Dosoo K. Auteur et autorité, tradition et révélation: études de cas des magies gréco-égyptienne et chrétienne copte. P. 673–697.

В статье Корши Досу, опубликованной в журнале «Revue de l'histoire des religions», исследуется взаимодействие авторитета, традиции и откровения в магических практиках греко-египетской и коптской христианской традиций.

Статья начинается с рассмотрения основных концепций традиции и магии. Автор предлагает функциональные определения этих терминов, ориентированные на анализируемые материалы. Магия определяется как набор ритуальных практик, развившихся из египетских, греческих и месопотамских источников в эллинистическом Египте и продолживших развитие в римскую, византийскую и средневековую эпохи.

К. Досу исследует две конкретные практики: «Литургию Митры» и «Молитву Девы Марии в Вартосе». Эти тексты рассматриваются как наследие древнего прошлого, обещающее также прямой доступ к божественному в настоящем. Автор анализирует, как эти ритуалы представляют себе передачу сакрального знания и силы через традицию и откровение.

Одной из ключевых тем статьи является напряжение между традицией и инновацией. К. Досу показывает, что хотя магические тексты утверждают собственную древность и связь с сакральным прошлым, они также предполагают возможность новых откровений, которые могут изменить или дополнить традиционные знания. Это создаёт динамическую систему, где старое и новое сосуществуют и взаимодействуют.

В статье подчёркивается, что магические практики в греко-египетской и коптской христианской традициях были легитимированы через претензии на древнюю традицию и одновременно обещание непосредственного божественного откровения. Это двойственное восприятие обеспечивает мощное средство для поддержания и обновления ритуальных практик в контексте изменяющихся исторических и культурных условий.

«Trends in Classics». Том 13/1 (2021)

Dosoo K. Healing Traditions in Coptic Magical Texts. P. 44–94.

В статье «Лечебные традиции в коптских магических текстах» Корши Досу рассматривает роль магических практик в христианском

Египте с IV по XII в. н. э. Прежде всего описывается контекст медицинской практики в поздней Античности, подчёркивается, что болезни часто приводили к смерти и магические лечебные практики были ответом на физическую и духовную боль. Эти практики зачастую оказывались более отчаянными и страшными, чем социальные конфликты или неудовлетворённые желания, которые лежали в основе других типов ритуалов.

В первой части статьи обсуждается рынок исцеления в христианском Египте, где люди могли обращаться к различным специалистам: врачам, церковным служителям и магам. Литературные источники показывают, что маги конкурировали с медицинскими и церковными методами исцеления, предоставляя альтернативные средства лечения болезней. Автор рассматривает роль врачей, которые пользовались традиционными методами лечения, и священников, которые использовали литургические ритуалы, например, помазание больных освящённым маслом.

Вторая часть статьи посвящена анализу коптских магических текстов, в которых магические практики описываются как ритуалы, включающие произнесение формул, использование амулетов и обрядовое употребление масел и воды. Эти ритуалы зачастую считались похожими на церковные практики, что создавало напряжение между церковной и магической традициями.

Автор рассматривает несколько литературных источников, включая проповедь Шенуте, каноны св. Василия Великого и гомилию Псевдо-Афанасия. Эти тексты осуждают магические практики, указывая на их связь с демоническими силами и противопоставляя их церковным методам исцеления. Тем не менее магические ритуалы, например использование заговорённых масел и амулетов, часто упоминаются как эффективные, хотя и опасные для души.

Автор статьи подчёркивает, что магические практики в христианском Египте были неотъемлемой частью рынка исцеления, предоставляя альтернативные средства лечения, которые конкурировали с медицинскими и церковными методами. Корши Досу показывает, что для понимания этих практик необходимо учитывать текстовые свидетельства о них, а также исторический и культурный контекст их применения.

«Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde».
Том 148/1 (2021)

Bendjaballah S., Reintges Ch. H. Nominal Gender in Coptic Egyptian. S. 31–49.

В данном номере журнала «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» одна из публикаций посвящена грамматическому роду в коптском языке. Речь идёт о статье, написанной Сабриной Бенджабаллой и Крисом Х. Рейнтгесом.

В кратком введении исследователи описывают историю изучения грамматического рода в коптском языке, начиная с диссертации Штейндорфа 1884 г. В первой части статьи авторы анализируют типологический профиль коптской системы родов, выделяя трёхстороннюю семантическую противопоставленность между мужским, женским и неопределённым родовыми значениями несмотря на то, что морфология различает только два рода: мужской и женский.

Во второй части статьи рассматриваются морфофонологические особенности выражения рода в коптских существительных. Авторы утверждают, что женский род морфологически маркирован, в то время как мужской род остаётся немаркированным. Особое внимание уделено взаимодействию вокализма, акцентуации и структуры шаблонов существительных.

В заключение авторы подчёркивают значимость комплексного подхода к изучению грамматического рода и необходимость учитывать как диахронические, так и синхронические аспекты для полного понимания языковых явлений.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ КНИГИ
ИЗДАТЕЛЬСТВ «BRILL»
И «CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS»
ПО БИБЛЕИСТИКЕ
И ПАТРИСТИКЕ (ФЕВРАЛЬ
2023 — ОКТЯБРЬ 2024 гг.)

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.007

В настоящем обзоре будут представлены четырнадцать новых томов по библеистике и патристике ведущего голландского издательства «Брилл» (Brill) и издательства Кембриджского университета («Cambridge University Press»). Книги представлены в хронологическом порядке в соответствии с датой выхода, а также для удобства разделены на серии (в тех случаях, где за рассматриваемый нами период вышло несколько публикаций).

Рассмотрим два новых тома серии **«Исследования псевдоэпиграфов Ветхого Завета»**¹. В феврале 2023 г. вышла в свет коллективная монография (27-й том) **«Переоткрытие Еноха? Допотопное прошлое XV–XIX веков»** (Rediscovering Enoch? The Antediluvian Past from the Fifteenth to Nineteenth Centuries / ed. by A. Hessayon, A. Y. Reed, G. Boccaccini. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; vol. 27). 464 p. ISBN 978-90-04-52979-3. 147,00 €). Публикацию подготовили трое учёных: Ариэль Хессайон, доктор философии, преподаватель истории в Голдсмитс-колледже (Лондон); Аннет Ёсико Рид, доктор философии, профессор новозаветных исследований и раннего христианства в Гарвардской школе богословия (Кембридж); Габриэль Боккаччини, доктор философии, профессор иудаики в Мичиганском

1 Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha.

университете (Анн-Арбор, США), организатор международного «Семинара по Еноху».

Первая книга Еноха пользовалась широкой известностью в первые века христианства, но по мере выявления её подложности и неканоничности она выходила из употребления, а с конца VIII в. исторические свидетельства о ней совсем замолкают. Однако она не была забыта совершенно, и интерес к ней опять пробудился уже в Новое время, особенно в XIX в. Во многом это связано с открытием английского учёного и путешественника Джеймса Брюса, которому в 1773 г. удалось обнаружить в Абиссинии утерянный псевдоэпиграф Еноха в эфиопском переводе (на геэзе)². В настоящем издании собраны исследования на тему рецепции текстов Первой книги Еноха в период между XV и XIX вв. Авторы показывают, как патриарх Енох и эпоха до Потопа были заново переосмыслены в этот период не только учёными, но и европейскими художниками, каббалистами, суфиями, мормонами, а также эфиопскими и славянскими христианами. Книга состоит из вступления³, трёх частей и приложения⁴. В первой части собраны исследования, посвящённые европейской традиции и траектории изучения Еноха до «Открытия» Дж. Брюса⁵. Во второй части представлены четыре исследования, непосредственно связанные с «Открытием» Брюса и его влиянием, два из которых принадлежат А. Хессайону⁶. Последняя часть посвящена

- 2 См. подробнее: *Смирнов А., прот.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888. С. 5–14. См. также: *Сомов А. Б., Ткаченко А. А.* Еноха первая книга // ПЭ. 2013. Т. 18. С. 468–475.
- 3 *Reed A. Y., Hessayon A., Boccaccini G.* Introduction // *Rediscovering Enoch?* P. 1–16.
- 4 *Hessayon A.* Appendix: The Earliest English Translations and Synopses of Ethiopic Enoch (1770–1820) // *Rediscovering Enoch?* P. 431–442.
- 5 Part 1. European Traditions and Trajectories Before James Bruce's «Discovery» and Its Impact: *Reed A. Y.* Enoch Lost and Found? Rethinking Enochic Reception in the Middle Ages // *Rediscovering Enoch?* P. 19–49; *Cameron E.* The Book of Enoch in Relation to the Premodern Christian Doctrines of Spiritual Beings // *Rediscovering Enoch?* P. 50–65; *Busi G.* Giovanni Pico della Mirandola, Enoch, and Hermetism // *Rediscovering Enoch?* P. 66–75; *Boccaccini G.* Earliest Commentaries on 1 Enoch Before Laurence: Pompeo Sarnelli (1710) and Daniele Manin (1820) // *Rediscovering Enoch?* P. 76–109; *Borchardt F.* Blake's Enoch Before the Book of Enoch // *Rediscovering Enoch?* P. 136–161; *Ludlow J. W.* Enoch in the Tradition of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (Mormonism) // *Rediscovering Enoch?* P. 162–180.
- 6 Part 2. Revisiting James Bruce's «Discovery» and Its Impact: *Erho T. M.* James Bruce's Illusory «Book of Enoch the Prophet» // *Rediscovering Enoch?* P. 183–208; *Hessayon A.* James Bruce and His Copies of Ethiopic Enoch // *Rediscovering Enoch?* P. 209–257; *Hessayon A. A.* «Rich and Unparalleled Collection» // *Rediscovering Enoch?* P. 258–275; *Dugan E.* When Enoch Left Ethiopia // *Rediscovering Enoch?* P. 276–307.

рецепции текстов Еноха за пределами Европы: в Эфиопии, у славян и каббалистов⁷. Данное издание будет особенно интересно учёным, которые исследуют этот ветхозаветный апокриф.

В мае 2024 г. вышел **28-й том**, который представляет собой монографию Гранта Макаскилла «**Путаный Енох: Вторая книга Еноха и культура поздней Античности**». Г. Макаскилл — заведующий кафедрой экзегетики Нового Завета Абердинского университета (Шотландия), известен публикацией «Славянский текст “Второй книги Еноха”»⁸ (*Macaskill G. The Entangled Enoch: 2 Enoch and the Cultures of Late Antiquity. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; vol. 28). 399 p. ISBN 978-90-04-69508-5. 139,00 €*). Вторая книга Еноха — апокриф, сохранившийся только в славянском переводе, текст которого представлен списками конца XV — XVIII в. разных языковых изводов (древнерусскими, среднеболгарскими, сербскими и др.). Ни один из существующих списков не содержит полного текста памятника, что осложняет его текстологию⁹. Г. Макаскилл в своем исследовании переосмысливает и переориентирует научное изучение Второй книги Еноха, выходя за рамки споров о христианском или иудейском авторстве и рассматривая её в контексте эклектичной культуры поздней Античности, в частности сирийской. Он сравнивает тексты псевдоэпиграфа с «Притчами Еноха»¹⁰, а затем с различными сирийскими богословскими произведениями, тем самым отчётливо демонстрируя его эклектичный характер. Настоящий труд, безусловно, можно оценить как новаторский в области изучения Второй книги Еноха, предлагающий новые научные парадигмы.

- 7 Part 3. Enoch beyond Europe: *Lee R.* The Reception and Function of 1 Enoch in the Ethiopian Orthodox Tradition // *Rediscovering Enoch?* P. 311–325; *Assefa D.* The Archangel Uriel in 1 Enoch and Other Ethiopian Texts // *Rediscovering Enoch?* P. 326–355; *Hall R. G.* Scales of Creation or Scales of Judgment? Variant Readings for Parables of Enoch 41 and 43 // *Rediscovering Enoch?* P. 356–375; *Geller F. B.* Heavenly Exiles and Earthly Outcasts: Enochic Concepts of Hermetic Knowledge and Proscribed Lore in *Parabiblica Slavica* (Fifteenth – Nineteenth Centuries) // *Rediscovering Enoch?* P. 375–396; *Atanasova K.* Enoch as Idrīs in Early Modern Ottoman Sufi Writings: Two Case Studies // *Rediscovering Enoch?* P. 397–412; *Magid S.* Why Enoch Did Not Die: The Soul Construction of Enoch in the Zohar and Sixteenth-Century Kabbalah // *Rediscovering Enoch?* P. 413–429.
- 8 *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden; Boston (Mass.), 2013. (*Studia Judaeoslavica*; 6).
- 9 См. подробнее: *Турилов А. А. и др.* Еноха вторая книга // ПЭ. 2013. Т. 18. С. 475–480.
- 10 «Книга притчей Еноха» сохранилась только в эфиопской версии и является составной частью Первой книги Еноха. Традиционно она считается самой поздней в её составе и датируется 105–164 гг. См.: *Сомов А. Б., Ткаченко А. А.* Еноха первая книга // Указ. соч. С. 471.

Далее рассмотрим два новых тома, вышедших в рамках серии **«Прибавления к библейской текстологии»**¹¹. В марте 2023 г. была опубликована монография **«Греческий текст Книги Даниила, составленный Феодотионом: анализ ревизионистского процесса и его семитский источник» (том 7-й)** Даниэля Олариу, доктора философии, специалиста по библеистике, в особенности по Книге пророка Даниила (*Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel: An Analysis of the Revisional Process and Its Semitic Source*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Supplements to the Textual History of the Bible; vol. 7). 564 p. ISBN 978-90-04-52705-8. 142,00 €). Тайна, окутывающая личность Феодотиона († ок. 200) и его перевода Ветхого Завета, увековечена ранними патристическими комментариями, которые скудны и зачастую противоречивы. Среди отцов Церкви, прямо или опосредованно упоминающих Феодотиона и его труд, в хронологическом порядке можно назвать Иринея Лионского, Оригена, Евсевия Кесарийского, Епифания Кипрского и Иеронима Стридонского¹². Большинство исследователей склоняются к тому, что версия LXX — более древняя, чем версия Феодотиона, однако единства мнений относительно самого текста нет: он считается либо редакцией LXX, либо самостоятельным переводом некоего семитского источника¹³.

Работа Д. Олариу представляет собой несколько переработанную докторскую диссертацию автора, в которой сравнивается арамейский текст Книги Даниила с её греческими версиями. Она состоит из пяти глав и приложений¹⁴. В первой главе (которая является вступлением) автор рассматривает фигуру Феодотиона и характер его перевода на основании святоотеческих источников¹⁵, историю развития различных теорий («Прото-Феодотиона», «теорию Кэйга» и др.) и связанные с ними гипотезы¹⁶, описывает методологию и цели своего исследования. Во второй главе Д. Олариу рассматривает характер рецензий своих предшественников на тексты Феодотиона: Кевина О'Коннелла, Леонарда

11 Supplements to the Textual History of the Bible.

12 Introduction // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 2.

13 См.: Юревич Д., свящ., Агеева Е. А. Даниил // ПЭ. 2009. Т. 14. С. 8–44.

14 Appendix 1–4 // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 445–458.

15 Introduction: The Figure of Theodotion and the Character of His Translation from the Patristic Sources // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 3–13.

16 Introduction: From Historical Theodotion to Proto-Th // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 14–30; From Proto-Th to the Kaige Theory // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 31–37; From the Kaige Theory Toward Midway Solutions // *Olariu D. Theodotion's Greek Text of Daniel*. P. 38–53.

Гринспуна и Эмануэля Това¹⁷, а также описывает использованные ранее различные техники текстуальной критики¹⁸. Третий раздел — самый обширный. Он содержит непосредственно авторский пересмотр текста Феодотиона (главы 1–12), включающий сличение разных текстов, лингвистический и экзегетический анализ¹⁹. В четвертой главе исследуются особенности предполагаемого семитского источника Феодотиона Даниила, выделяются плюсы и минусы этой версии в сравнении с другими²⁰. В последней главе представлены общие выводы работы и заключение²¹. Результаты этого поистине монументального исследования доказывают теорию о том, что текст Феодотиона является систематическим пересмотром древнегреческого текста в соответствии с семитской текстовой формой, которая часто сохраняла оригинальность в противовес масоретскому тексту и кумранским свиткам.

В мае 2024 г. вышел **8-й том**, включающий коллективную монографию **«Сравнительная текстуальная критика религиозных писаний»** (The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures / ed. by K. Finsterbusch, R. Fuller, A. Lange, J. Driesbach. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Supplements to the Textual History of the Bible; vol. 8). 232 p. ISBN 978-90-04-69175-9. 129,00 €). Редакторами выпуска являются четверо учёных: Карин Финстербуш, доктор теологии, профессор ветхозаветных исследований Университета Кайзерслаутерн-Ландау (Пфальц, Германия); Рассел Фуллер, доктор философии, профессор библеистики на кафедре богословия и религиоведения в Университете Сан-Диего (Калифорния, США); Армин Ланге, профессор по иудаике эпохи Второго Храма Венского университета и Джейсон Драйсбах, доктор философии, библеист, автор нескольких исследований, в том числе по Книге Самуила²². Этот сборник статей уникальным образом соединяет в себе текстологию и критику авторитетных писаний разных культур. С особым вниманием к передаче текста здесь рассматриваются месопотамская литература, еврейская Библия, Новый Завет, гомеровский эпос,

- 17 The Character of a Revision: Previous Recensional Studies // *Olariu D.* Theodotion's Greek Text of Daniel. P. 66–70.
- 18 The Character of a Revision: Recensional Techniques // *Olariu D.* Theodotion's Greek Text of Daniel. P. 71–83.
- 19 The Characterization of the Revisional Process in Th-Daniel 1–12 // *Olariu D.* Theodotion's Greek Text of Daniel. P. 84–364.
- 20 The Nature of Th-Dan's Vorlage // *Olariu D.* Theodotion's Greek Text of Daniel. P. 365–407.
- 21 Summary of Results and Conclusions // *Olariu D.* Theodotion's Greek Text of Daniel. P. 408–444.
- 22 *Driesbach J. K.* 4QSamuel^a and the Text of Samuel. Leiden; Boston (Mass.), 2016. (Vetus Testamentum, Supplements; 171).

Коран, индуистские и буддийские тексты. Авторы поднимают следующие важные вопросы:

- какую роль играет текстуальная критика в изучении подобных текстов?
- насколько велика вариативность разных текстуальных традиций?
- можно ли наблюдать процессы текстуальной стандартизации?
- какую роль играет устная передача?
- как готовятся критические издания?

Несмотря на то, что эти вопросы породили большое количество исследований в каждой отдельно взятой области, настоящее издание является первой попыткой их осмысления и изучения в сравнительной перспективе. Настоящий труд включает в себя следующие исследования: «Эволюция повествований Пятикнижия в свете развития эпоса о Гильгамеше»²³ Джеффри Тигей; «Месопотамская текстуальная критика в компаративной перспективе»²⁴ Пола Дельнеро; «Текстуальная критика и гомеровский эпос»²⁵ Грейма Бёрда; «Еврейские тексты Библии и их значение для текстуальной критики»²⁶ Армина Ланге и Карин Финстербуш; «Текстуальная критика Нового Завета»²⁷ Элизабет Польцер; «Текстуальная критика и развитие раввинистических текстов: будет ли когда-нибудь окончательный текст?»²⁸ Лоуренса Шиффмана; «Текстуальная критика Корана»²⁹ Марийна ван Путтена (Marijn van Putten); «Могучее дерево или тонкая тесьма? История и критика критического редактирования текстов в буддийских исследованиях»³⁰ Николаса Траутца; «Текстуальная

- 23 Tigay J. H. The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 8–48.
- 24 Delnero P. Mesopotamian Textual Criticism in Comparative Perspective // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 49–63.
- 25 Bird G. Textual Criticism and the Homeric Epics // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 64–74.
- 26 Lange A., Finsterbusch K. The Hebrew Texts of the Bible and Their Value for Textual Criticism // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 75–109.
- 27 Polczer E. S. Textual Criticism of the New Testament // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 110–132.
- 28 Schiffman L. H. Textual Criticism and the Evolution of Rabbinic Texts: Will There Ever Be a Final Text? // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 133–151.
- 29 Putten M. Textual Criticism of the Quran // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 152–172.
- 30 Trautz N. A Mighty Tree or a Delicate Braid? A History and Critique of Critical Text Editing in Buddhist Studies // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 173–190.

критика и древние индуистские тексты»³¹ Сигны Козн; «Текстуальная критика еврейской Библии в сравнении с текстуальной критикой другой литературы»³² Эмануэля Това. Данное издание будет особенно интересно библиеистам и религиоведам, занимающимся текстологией Писаний.

В июле 2023 г. рамках серии **«Арабское христианство»**³³ (5-й том) была опубликована монография Стивена Дэвиса **«Главы о ведении» Евагрия Понтийского: критическое издание и перевод с арабского»** (*Davis S. J. The Gnostic Chapters: A Critical Edition and Translation of Evagrius Ponticus' *Kephalaia Gnostika* in Arabic. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Arabic Christianity; vol. 5). 436 p. ISBN 978-90-04-53970-9. 105,00 €*). С. Дэвис — специалист по истории раннего христианства, доктор философии, профессор религиоведения и истории Йельского университета (Канзас, США), автор множества публикаций, связанных с христианской арабской литературой. Поскольку богословие Евагрия Понтийского (346–399) было осуждено на V Вселенском Соборе (553), многие из его сочинений были уничтожены или переписывались под другими именами. В результате полная версия «Глав о ведении» сохранились только в сирийских переводах и армянской адаптации. Недавно были обнаружены две рукописи, содержащие арабскую версию «Глав о ведении» (Dayr al-Suryān ar. 177 и 184), которые и легли в основу данного издания. Настоящая книга представляет собой критическое издание арабского текста и английский перевод сотниц Евагрия и будет актуальна для учёных, интересующихся монашеской духовностью на Ближнем Востоке и переводом текстов с сирийского на арабский.

В ноябре 2023 г. в серии **«Античная философия и религия»**³⁴ вышел 11-й том **«Стремление к совершенству в поздней Античности: исследования “путешествий” от реальности к идеалу в языческой и христианской литературе»** (*Longing for Perfection in Late Antiquity: Studies on Journeys between Ideal and Realty in Pagan and Christian Literature / ed. by J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Ancient Philosophy & Religion; vol. 11). 544 p. ISBN 978-90-04-68112-5. 149,00 €*). Книга представляет собой

31 Cohen S. Textual Criticism and Ancient Hindu Texts // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 191–209.

32 Tov E. The Textual Criticism of the Hebrew Bible as Compared with the Textual Criticism of Other Literatures // The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures. P. 210–222. Arabic Christianity.

33 «Ancient Philosophy & Religion» — новая серия издательства «Brill», предоставляющая междисциплинарную платформу для монографий, посвящённых философии и религии, а также развитию их взаимоотношений.

коллективную монографию группы международных исследователей. Публикацию подготовили трое учёных из Лёвенского католического университета (Бельгия): Йохан Лиманс, историк Церкви и патролог, специалист по позднеантичному христианству; Герт Роскам, специалист по древнегреческой литературе; Питер Ван Дойн, профессор византистики, специалист по древнегреческой культуре и классическим языкам. Данное издание посвящено стремлению к совершенству, которое всегда занимало центральное место в древнегреческой культуре. Оно побуждало греков превосходить себя в различных областях: от скульптуры и архитектуры до олимпийских игр и философии. Наиболее распространённым греческим термином для обозначения совершенства является *τελειότης*, также использовались и другие понятия, которые напрямую связаны с понятием совершенства: *σοφός* (совершенный мудрец), *θεῖος ἀνὴρ* (божественный муж), *καλοκάγαθός* (сочетание красоты и добродетели) и т. д. Языческие и раннехристианские авторы не развивали своё представление о совершенстве *ab ovo* (то есть самостоятельно с самого начала), а опирались на вековую традицию. В течение столетий философские школы размышляли о конечной цели человеческой жизни и придумывали собственные определения: *уподобление Богу* в платоновской школе, *жизнь в соответствии с природой* у стоиков и *приятная жизнь* в эпикуреизме. В имперскую эпоху эти классические определения снова и снова переосмысливались и адаптировались к новым идеям. В то время как некоторые из них постепенно приобретали известность, другие начинали отходить на второй план или перерабатывались в другой традиции. На протяжении столетий это приводило к сложному процессу преемственности и прерывности.

В этой работе международная группа учёных исследует, как идеал совершенства зарождался и развивался в античной философской мысли и в христианстве. Книга состоит из вступления и четырёх частей. В первой части рассматривается стремление к идеалу в мысли Платона и платонизме, представлены два образа совершенства в неоплатонизме Плотина и Прокла³⁵, показаны различия между терминами *παντελής* («полный, законченный») и *ὑπερτέλειος* («пресовершенный») в философии Прокла³⁶ и др. Вторая часть посвящена стремлению

35 См.: *Van den Berg R. M. The God-Like Plotinus and Proclus: Two Neoplatonic Patterns of Perfection // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 58–87.*

36 См.: *Oosthout A. More than Perfect? The Distinction Between «Completely Perfect» (παντελής) and «More Than Perfect» (ὑπερτέλειος) in Proclus' Description of the Intelligible God // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 115–139.*

к божественному совершенству в раннехристианской мысли у Филона Александрийского, Климента Александрийского (ок. 150 — ок. 215) и Оригена (ок. 185 — ок. 254)³⁷, а также концепции «совершенства» у прп. Максима Исповедника (580–662)³⁸. В третьей части представлены исследования о философии Плутарха, сравнивается его синкретическая модель с каппадокийской типологией³⁹, рассматриваются христианские мученики и святые как наивысший пример подражания Христу⁴⁰. Последняя рубрика книги под названием «Погоня к совершенству» является наиболее содержательной. В неё включены исследования на тему совершенствования человека у стоиков и эпикурейцев⁴¹, в философии Галена⁴², в апокрифе «Апокалипсис Павла»⁴³, в «Собеседованиях» прп. Иоанна Кассиана Римлянина⁴⁴, в «Лестнице» прп. Иоанна Лествичника⁴⁵ и др. Настоящее издание представляет читателю захватывающую панораму различных попыток преодолеть несовершенство человеческой природы на пути к богоподобию.

В декабре 2023 г. в серии «Исследования текстов иудейской пустыни» (том 146-й) вышла монография Камиллы Хинойосы «“Устав общины” (*Serek ha-Yahad*) (1QS)⁴⁶ в диалоге с миметической⁴⁷ теорией»,

- 37 См.: Rizii M. The Reader, the Bible, and the Path to Perfection: Philo, Clement & Origen // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 166–182.
- 38 См.: D'Agostino P. On the Concept of «Perfection» in Maximus Confessor's Genuine Capita Collections (ThOec, Car, CapXV, CapX): A Lexical Survey // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 211–227.
- 39 Valgaeren T. Dealing with Models Virtue: Plutarchean Synkriseis and Cappadocian Typology // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 254–282.
- 40 Gemeinhardt P. Perfect Imitators of Christ? Saints and Martyrs as Models of (Im-)Perfection // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 283–315.
- 41 Roskam G. Nunc Est Sudandum: Training and Exercises in Stoicism and Epicureanism // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 319–344.
- 42 Tieleman T. Galen on Human Perfection and Epicureanism // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 345–360.
- 43 Bremmer J. N. The Road to Perfection in the Apocalypse of Paul // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 416–437.
- 44 Schenk D. Perfection — a Main (Educational) Topic in John Cassian's Conferences // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 438–465.
- 45 Venetskov M. «The Perfect Imperfect Perfection of the Perfects»: Longing for Perfection in the Ladder of John Sinaites // Longing for Perfection in Late Antiquity. P. 466–495.
- 46 Один из важнейших свитков, найденных в Кумране на берегу Мёртвого моря. Рукопись 1QS («*Serek ha-Yahad*») датируется 120 г. до Р.Х. См. подробнее: Туваль М. и др. Кумранская община // ПЭ. 2020. Т. 39. С. 304–346.
- 47 Под миметической теорией понимается общая теория человеческих отношений, возникновения общества и культуры, а также попытка объяснить склонность человечества

доктора теологии и специалиста по иудаике эпохи Второго Храма из Гётеборгского университета (Швеция) (*Hinojosa S. K. Serek ha-Yahad (1QS) in Dialogue with Mimetic Theory. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2023. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 146). 292 p. ISBN 978-90-04-68643-4. 124,00 €*). «Устав общины» — один из нескольких законодательных документов кумранской общины, датируемый концом II — началом I в. до Р. Х. Преимущественно он посвящён урегулированию образа жизни общины. «Устав» не подразумевает наличия семей и собственности у её членов, предписывает соблюдать очень строгую дисциплину и иерархию, предусматривает наказания за нарушения и содержит перечень определённых ритуалов⁴⁸. К. Хинойоса систематически исследует модель, по которой должна была функционировать община, и соотносит её с современной миметической теорией. Автору удалось внести ощутимый вклад в предыдущие исследования «Устава», пролить свет на вопросы связности текста благодаря исследованию отличительных идеологических черт и открыть новые перспективы для дальнейших исследований, в том числе для развития миметической теории.

В декабре 2023 г. была опубликована ещё одна интересная работа — монография доктора философии Дэвида Литвы «**Раннее христианство в Александрии**» (*Litwa M. D. Early Christianity in Alexandria: From Its Beginnings to the Late Second Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 350 p. ISBN 978-10-09-44955-7. 74,22 \$*). Д. Литва является специалистом по раннему христианству, редактором журнала «New Testament Abstracts», издаваемого в Бостонском колледже (Массачусетс, США), автором многих книг и статей, среди которых можно выделить «Злой Создатель»⁴⁹ (*The Evil Creator*) и «Обретённые “христианства”»⁵⁰ (*Found Christianities*).

Книга проливает свет на развитие христианства в Александрии в конце I — начале II в. Автор использует данные из кодексов Наг-Хаммади, текстов гностической секты наасенов и ранних христианских сочинений, чтобы показать, как развивались отличительные черты Александрийской школы и её богословская преемственность; выявляет связи между Филоном Александрийским (ок. 25/15 до Р. Х. — 50 гг.) и более

к насилию и общественные механизмы, используемые для сохранения общества. Была предложена Рене Жираром во второй половине XX в.

48 См.: Туваль М. и др. Кумранская община // Указ. соч.

49 Litwa M. D. The Evil Creator: Origins of an Early Christian Idea. Oxford, 2021.

50 Litwa M. D. Found Christianities: Remaking the World of the Second Century CE. London, 2022.

поздними авторами-гностиками II в., такими как Василид, Карпократ, Юлий Кассиан и др. В своей работе Д. Литва вступает в спор с тезисом известного протестантского теолога Вальтера Бауэра⁵¹ (1877–1960), согласно которому раннее христианство в Александрии было *гностическим*, и приходит к выводу, что «бинарность между *ортодоксией* и *ересью* несостоятельна в качестве аналитической основы для понимания христианства первых двух веков. Тем не менее критика позиции Бауэра на основе одних папириологических выводов (как это делает К. Робертс)⁵² не является убедительной»⁵³. Данная книга может быть интересна широкому кругу читателей, интересующихся развитием раннего христианства.

В феврале 2024 г. в серии «Комментарии к Септуагинте»⁵⁴ вышла новая монография «Второзаконие: комментарий, основанный на Александрийском кодексе» (*Mohrmann C. D. Deuteronomion: A Commentary Based on the Text of Codex Alexandrinus*. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Septuagint Commentary Series). 556 p. ISBN 978-90-04-53661-6. 199,00 €). Публикацию подготовил Дуглас Морманн, профессор новозаветных исследований в Общей теологической семинарии (Нью-Йорк), автор множества работ по библеистике. Комментарий Д. Морманна выполнен по Александрийскому кодексу — одному из древнейших пергаментных рукописей греческой Библии середины V в., включающему в себя все канонические и неканонические книги Ветхого и Нового Заветов, а также послания свт. Климента Римского⁵⁵. Данное издание содержит новую транскрипцию рукописи со свежим переводом, в котором делается акцент на сакральности текста. В комментарии учтены существенные внутритекстовые особенности между повествовательным

- 51 Вальтер Бауэр известен работой «Ортодоксия и ереси в древнейшем христианстве» (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*), в которой он утверждал, что ереси возникли не в результате отпадения некоторых христианских групп от основного вероучения (поэтому являются более поздними по отношению к ортодоксальному христианству), а именно как проявление первоначального христианства и что православного вероучения Церкви не существовало до начала III в. См. подробнее: *Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* / transl. and suppl. from 2nd German ed. by R. A. Kraft and G. Kroedel. Philadelphia (Pa.), 1971; *Неклюдов К. В. Бауэр* // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 390–391.
- 52 См.: *Roberts C. H. Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt: The Schweich Lectures of the British Academy 1977*. London, 1979.
- 53 Introduction: From its Beginnings to the Late Second Century // *Litwa M. D. Early Christianity in Alexandria*. P. 20.
- 54 Septuagint Commentary Series.
- 55 См. подробнее: *Иннокений (Павлов), игум. Александрийский кодекс* // ПЭ. 2007. Т. 1. С. 594–595.

обрамлением книги и её юридическим содержанием; автор также учитывает множество древних комментариев конца эпохи Второго Храма.

В мае 2024 г. в рамках серии **«Исследования о детях Авраама»**⁵⁶ (том 11-й) вышла ещё одна коллективная монография **«Чужестранцы на земле: странствующие тексты, воображаемые “другие” и пленённые души в еврейской, христианской и мусульманской традициях в поздней Античности и Средневековье»** (Strangers in the Land: Traveling Texts, Imagined Others, and Captured Souls in Jewish, Christian, and Muslim Traditions in Late Antique and Mediaeval Times / ed. by M. L. Hjälml, M. Zawadowska. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Studies on the Children of Abraham; vol. 11). 328 p. ISBN 978-90-04-69179-7. 129,00 €). Основная цель издания — рассмотреть, каким образом представители различных монотеистических традиций ощущали себя «иными» или воспринимались таковыми современниками. Данная категория («иной», «чужой»), включающая не только представителей разных религий, но и новообращённых, чужестранцев, сектантов и женщин, изучается с разных точек зрения в ряде текстов, составленных иудейскими, христианскими и мусульманскими авторами в поздней Античности и Средневековье. Концептуализация «инаковости» также довольно часто связана с понятием «изгнанник» (exile) — ещё одной важной категорией, которая анализируется в этой работе. В настоящем издании собраны следующие исследования: «“Блажен, кто разобьёт младенцев”: “иной” в восточно-христианской рецепции 136-го псалма»⁵⁷ Мириам Хьялм; «Отношение ранних караимов к новообращённым согласно их толкованию Библии»⁵⁸ Йорама Эрдера; «Отношение к библейским идолам (араб. *aṣnām*) в андалусийско-ивритской лексикографии»⁵⁹ Хосе Дельгадо; «Понимание “иного” в “Комментариях на Псалмы” Менахема Меири»⁶⁰ Мариано Аранда; «Жизнь еврейского изгнанника при мусульманском дворе в средневековом Аль-Андалусе: Шмуэль ха-Нагид как зимми⁶¹ у власти; еврейский

56 Studies on the Children of Abraham.

57 Hjälml M. L. Blessed Is the One Who Kills Infants: «The Other» in Eastern Christian Reception of Psalm 137 // Strangers in the Land. P. 15–39.

58 Erder Y. The Attitude of the Early Karaites to the Converts According to Their Interpretation of the Bible // Strangers in the Land. P. 40–64.

59 Delgado J. M. The Treatment of Biblical Idols (ar. *aṣnām*) in Andalusi Hebrew Lexicography // Strangers in the Land. P. 65–75.

60 Aranda M. G. The Vision of the «Other» in Menahem Meiri's Commentary on Psalms // Strangers in the Land. P. 76–93.

61 Собирательное название немусульманского населения на территории мусульманского государства, живущего по законам шариата.

поэт и мусульманский сановник»⁶² Барбары Грицан; «Доброжелательные чужестранцы: основание Гранады, память о зиридах и идеология власти в “Книге толкований” (*“Kitāb al-Tibyān”*) Абдаллы ибн Булуккина»⁶³ Матеуша Вилька; «Вдвойне чужие: обращение женщин в иудаизм в документах Каирской генизы»⁶⁴ Амира Ашура; «Отсутствующий в своём мире: образ падшей души в произведении “Божественные вдохновения и освящения” (*“al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt”*) ас-Сухраварди»⁶⁵ Лукаша Пятака; «Чужие по закону: шариатский взгляд на неравенство согласно избранным маликитским фетвам средневекового Магриба»⁶⁷ Филиппа Якубовски; «“Я” как “иной” в еврейской литературе египетской диаспоры в эллинистический период: случай “Послания Аристея”»⁶⁸ Агаты Гжибовской-Вятрак; «Христианин вдали от дома: пересмотр греческих источников “Легенды о царе Авгаре”»⁶⁹ Серхио Калеро и Исраэля Галларте; «Идумеянин между набатеями и римлянами: об исходном источнике отрывка из “Книги титулов” (*“Kitāb al-‘Unwān”*)»⁷⁰ Хуана Монферрер-Салла; «Изгнание Каина в “Книге титулов”: древняя традиция мелькитской литературы»⁷¹ Лурдеса Бонхоум-Пулидо.

В июне 2024 г. увидел свет **193-й том** серии **«Прибавления к Новому Завету»**⁷² — монография **«Павел и Сенека в античной традиции**

- 62 Gryczan B. The Career of a Jewish *exilé* at the Muslim Court in Medieval al-Andalus: Shmuel ha-Nagid as Dhimmi in Power, Hebrew Poet and Muslim Dignitary // Strangers in the Land. P. 97–129.
- 63 Wilk M. Benevolent Strangers: The Founding of Granada, Zirid Memory and Ideology of Power in the *«Kitāb al-Tibyān»* of ‘Abd Allāh b. Buluqqīn b. Zīrī // Strangers in the Land. P. 130–142.
- 64 Крупнейшее из ныне известных средневековых хранилищ иудейских рукописей, располагавшееся в синагоге Бен Эзры в Фустате (Каир). См. подробнее: Ткаченко А. А. Каирская гениза // ПЭ. 2017. Т. 29. С. 405–408.
- 65 Ashur A. «Double Strangers»: Women's Conversion to Judaism in the Cairo Genizah Documents // Strangers in the Land. P. 143–170.
- 66 Piatak L. Absent from Its World: The Image of the Fallen Soul in al-Suhrawardī's *«al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt»* (Divine Inspirations and Sanctifications) // Strangers in the Land. P. 171–189.
- 67 Jakubowski F. A. Strangers by the Law: A Sharia Perspective on Inequality according to Selected Maliki Fatwas from Medieval Maghreb // Strangers in the Land. P. 190–207.
- 68 Grzybowska-Wiatrak A. The Self as the Other in the Jewish Literature of the Egyptian Diaspora in the Hellenistic Period: The Case of the Letter of Aristes // Strangers in the Land. P. 211–225.
- 69 Calero S. L., Gallarte I. M. A Christian Away from Home: The Greek Sources of Abgar's Legend Revisited // Strangers in the Land. P. 226–242.
- 70 Monferrer-Sala J. P. An Idumean between Nabataeans and Romans: On the Source-Text of a Passage in Agapius' *«Kitāb al-‘Unwān»* // Strangers in the Land. P. 243–269.
- 71 Bonhome-Pulido L. The Exile of Cain in the *Kitāb al-‘Unwān*: An Ancient Tradition on the Melkite Literature // Ibid. P. 270–285.
- 72 Supplements to Novum Testamentum.

утешения: сравнение» Алекса Мьюира, доктора философии, преподавателя Нового Завета Оксфордского университета (*Muir A. W. Paul and Seneca Within the Ancient Consolation Tradition: A Comparison. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 193). 296 p. ISBN 978-90-04-69553-5. 116,00 €*). В древности идея «утешения» была намного более полисемантическая, чем сейчас: она сочетала в себе понятия сочувствия, укрепления, удовлетворения и увещания. Основная цель исследования А. Мьюира — показать, какой вклад апостол Павел и Сенека внесли в древнюю философскую и риторическую традицию утешения, и сравнить их между собой. Их «карьера утешителя» рассматривается посредством внимательного прочтения ключевых текстов: трёх «Утешений» и писем Сенеки и трех посланий апостола Павла (1 Фес., 2 Кор. и Флп.).

В июне 2024 г. в серии **«Тексты и исследования Корана»**⁷³ Тарек Мокбель, научный сотрудник факультета теологии и религии Оксфордского университета, опубликовал монографию **«Этика в Коране и традиции тафсира: от неоднозначности Писания к единомыслию экзегезы» (23-й том)** (*Moqbel T. Ethics in the Qur'ān and the Tafsīr Tradition: From the Polynoma of Scripture to the Homonoia of Exegesis. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Texts and Studies on the Qur'ān; vol. 23). 248 p. ISBN 978-90-04-69646-4. 100,00 €*). Основной движущей идеей исследования является утверждение, что этика Корана «полифонична» из-за присущих ей антиномий и двусмысленностей, тогда как в традиции тафсира существует тенденция ограничивать эту «этическую полифонию». Основываясь на изучении нескольких, по-видимому, экзегетически проблемных перикоп Корана и того, как толкователи преодолевали связанные с ними смысловые трудности, монография Мокбеля показывает, что моральный мир Корана является поливалентным и нелинейным. То есть книга утверждает, что парадокс и неопределённость являются составляющими этической архитектоники Корана и что посредством этих составляющих Коран намечает систему этики, ориентированную на несовершенство и неопределённость нашего мира. Также в монографии говорится, что традиция тафсира имеет тенденцию подрывать «герменевтическую открытость» Корана и тем самым ограничивает его моральный потенциал. Таким образом, настоящий труд расширяет понимание этики Корана и вносит ощутимый вклад в область тафсира и исламской герменевтики.

73 Texts and Studies on the Qur'ān.

В октябре 2024 г. ожидается выход **1-го тома** (из трёх) новой серии **«Молитва в античном мире»**⁷⁴ под редакцией Дэниэла Фалька и Родни Верлайна (Prayer in the Ancient World / ed. by D. K. Falk, R. A. Werline. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2024. (Prayer in the Ancient World; vol. 1). ISBN 978-90-04-40491-5. 266,00 €). Д. Фальк — библеист, специалист по Новому Завету, раннему иудаизму и христианству. Доктор философии Р. Верлайн также специализируется на раннем иудаизме и библейских исследованиях. В настоящей книге более трёхсот пятидесяти молитв разделены на крупные группы в соответствии с их религиозно-географическим признаком:

- *шумерские и аккадские молитвы* подготовлены Николь Бриш (Nicole Brisch);
- *египетские молитвы* подготовлены Хольгером Коккельманом (Holger Kockelmann);
- *хеттские молитвы* подготовлены Билли Коллинзом (Billie Collins);
- *молитвы в древнем Израиле и Иудее* подготовлены Родни Верлайном (Rodney Werline);
- *раннеалфавитные и северо-западные семитские молитвы* подготовлены Дженнифер Синглтери (Jennifer Singletary);
- *еврейские молитвы эпохи Второго Храма* подготовлены Дэниэлом Фальком (Daniel Falk);
- *еврейские молитвы раввинистического периода* подготовлены Ричардом Сарасоном (Richard Sarason);
- *греческие молитвы* подготовлены Уильямом Фёрли (William Furley);
- *римские и итальянские молитвы* подготовлены Эриком Орлином (Eric Orlin);
- *раннехристианские молитвы* подготовлены Харальдом Бухингером, Хермутом Лёром, Агнеш Михайко, Хирардом Раухорстом (Harald Buchinger, Hermut Löhr, Ágnes Mihálykó, Gerard Rouwhorst);
- *зороастрийские молитвы* (под общей редакцией);
- *арабские и раннеисламские молитвы* подготовлены Йоханной Кристиансен (Johanne Christiansen).

Каждая молитва тщательно разбирается по таким характеристикам, как регион, время бытования, повод и цель произнесения, типология, назначение, исполнитель, способ чтения или произнесения, место, источник.

Кроме того, каждый тематический раздел содержит подробный обзор, знакомящий читателя с географией региона, языком, терминологией, обычаями и пр. В сборник вошли молитвы совершенно разных типов (без исключений по религиозным соображениям): клятвы, обеты, благословения, проклятия, заклинания, граффити, иконография и др., благодаря чему сохраняется научная беспристрастность. Данный многообещающий проект будет актуален для специалистов во многих научных областях.

Александр Дмитриевич Пономарёв

Источники

Macaskill G. The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2013. (Studia Judaeslavica; vol. 6).

Смирнов А., прот. Книга Еноха: Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань: Типография Императорского Университета, 1888.

Литература

Иннокентий (Павлов), игум. Александрийский кодекс // ПЭ. 2007. Т. 1. С. 594–595.

Неклюдов К. В. Бауэр // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 390–391.

Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха первая книга // ПЭ. 2013. Т. 18. С. 468–475.

Ткаченко А. А. Каирская гениза // ПЭ. 2017. Т. 29. С. 405–408.

Туваль М. и др. Кумранская община // ПЭ. 2020. Т. 39. С. 304–346.

Турилов А. А. и др. Еноха вторая книга // ПЭ. 2013. Т. 18. С. 475–480.

Юревич Д., свящ., Агеева Е. А. Даниил // ПЭ. 2009. Т. 14. С. 8–44.

Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity / transl. and suppl. from 2nd German ed. by R. A. Kraft and G. Kroedel. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1971.

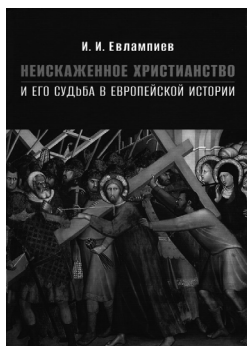
Driesbach J. K. 4QSamuel^a and the Text of Samuel. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2016. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 171).

Litwa M. D. The Evil Creator: Origins of an Early Christian Idea. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Litwa M. D. Found Christianities: Remaking the World of the Second Century CE. London: T&T Clark, 2022.

Roberts C. H. Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt: The Schweich Lectures of the British Academy 1977. London: Oxford University Press, 1979.

РЕЦЕНЗИИ



Евлампиев И. И.

ЧАСТЬ 1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ИСТОЧНИКИ

Евлампиев И. И. Неискажённое христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. С. 5–344. ISBN 978-5-906623-66-9

УДК 82-95 (27-9)

DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.008

Эта рецензия была написана в начале 2018 г. для журнала «Соловьёвские исследования», в нескольких номерах которого за 2016 и 2017 гг. была опубликована первая часть книги профессора И. И. Евлампиева. Журнал планировал, вслед за изданием данной монографии, провести её обсуждение силами пяти-шести специалистов, но после подачи рецензии редакция отказалась её публиковать, возможно, из-за её объективно дискредитирующего характера как для самого автора монографии, выступившего явно не на том поле, на котором он обладает необходимой для этого компетенцией, так и для «Соловьёвских исследований», допустивших у себя публикацию научно беспомощного и при этом откровенно враждебного православному христианству труда. Пока рецензия лежала в столе, ожидая своей участи, профессор И. И. Евлампиев успел опубликовать монографию отдельным томом, включающим в себя и новую для нас вторую часть, которую мы рассмотрим отдельно, в другой рецензии. Книга снабжена именами рецензентов и подготовлена к печати неким Центром изучения христианской культуры «Магистрат», о котором, впрочем, нам не удалось найти каких-либо сведений. Её первая часть, «Первоначальное христианство и его источники», по содержанию практически ничем не отличается от монографии, ранее опубликованной в журнале. Всё это говорит о том, что обсуждение книги, если оно в итоге и было устроено (нам не приходилось читать с тех пор «Соловьёвских исследований»), велось без внимания к специальным трудам по истории библейского текста и истории религии, а также и к самому библейскому тексту, поскольку,

как видно из многих примеров, профессор И. И. Евлампиев знает его далеко не на «отлично».

Рассуждения профессора И. Евлампиева о первоначальном христианстве касаются и истории текстов, и истории идей. Он выстраивает аргументацию с целью убедить читателя в том, что некоторые гностические источники старше канонических Евангелий, а гностическое учение, которое отцы Церкви осуждали как ересь, старше ортодоксального. Поскольку И. И. Евлампиев к тому же убеждён в качественном превосходстве гностицизма, возникает вопрос: к чему столь настойчивое (но, как будет видно, малопродуктивное) отстаивание исторического приоритета, если все силы можно было бросить на раскрытие защищаемого учения, истинность которого важнее старшинства? Ответ напрашивается только один: автору нужно ассоциировать происхождение гностицизма с личностью Иисуса Христа, тем самым обеспечив учению, которое он так высоко ставит, место у истоков христианской цивилизации.

В наше время христианская цивилизация пришла в такое состояние, что собственно христианские элементы в ней вряд ли преобладают над гностическими. Профессор И. Евлампиев, вероятно, не согласился бы в этом с нами, но в текущих тенденциях к развоплощению личности, в виртуализации, в де- и трансгуманизации, в криптоиерархизме при видимой бессубъектности системы управления, в эстетическом и этическом релятивизме, а равным образом в широком принятии веры в перевоплощение душ, в равнодействующую мировых сил как онтологический паритет добра и зла мы видим черты гностического ренессанса, пусть и не всегда интеллектуально изощёренного. Во всяком случае, с ортодоксальным христианством они имеют меньше общего, чем с гностицизмом, поэтому отстаивать положение святоотеческой веры у истоков современной цивилизации уже не имеет смысла: каждая сторона может думать, что таким признанием уступает другой слишком много чести. Но есть одно, чего христианство никогда не уступит, не отказавшись от своей природы: это непосредственная связь с личностью Иисуса Христа. Поставить её под сомнение значило бы дискредитировать претендующих на неё. Такой задаче И. И. Евлампиев и посвящает значительную часть своего текста, попутно интерпретируя ортодоксально-христианские положения веры в глубоко примитивизирующем ключе.

Мнение о старшинстве палитры гностических учений в сравнении с ортодоксией авторитетно высказывалось ещё в первой половине XX в. Известный немецкий историк церкви А. фон Гарнак (1851–1930) считал гностика II в. Маркиона самым верным последователем апостола

Павла¹; теолог В. Бауэр утверждал, что гнозис и ортодоксия возникли одновременно в нескольких центрах Римской империи². Ссылки профессора И. Евлампиева на этих исследователей не позволяют понять, насколько он знаком с критикой, накопившейся после опубликования их трудов. Вообще, библиографию его книги составляют в основном работы, написанные до открытия гностической библиотеки в Наг-Хаммади (1945 г.). Между тем именно тексты из Наг-Хаммади показали, что гностицизм являлся синтезом раннего христианства и субстрата, словарный состав которого не был знаком галилейским апостолам. Из новейших исследователей раннего христианства И. Евлампиев больше всего ссылается на Б. Эрмана, но очень избирательно: так, приводя сомнения последнего в достоверной передаче слов Иисуса Христа в канонических Евангелиях, он почему-то умалчивает о том, что тот же Б. Эрман считает гностика Маркиона фальсификатором. Автор монографии также не выказывает знакомства с отечественными исследователями гностицизма, кроме переводов М. К. Трофимовой и А. Е. Еланской: он не подвергает никакому разбору идеи О. М. Новицкого, М. Э. Поснова, А. И. Сидорова, Е. Б. Смагиной, А. Л. Хосроева, А. А. Орлова и полностью игнорирует работы по кумранским рукописям и ессыству.

Всё это принуждает рассматривать его произведение скорее не как научное, а как научно-популярное. Влияние подобных трудов на общественное сознание, как показывает, в частности, широкая популярность романа «Код Да Винчи», может быть даже выше, чем у строго академических работ. Вспоминая пример недавно почившего академика А. А. Зализняка, который со всей серьёзностью полемизировал по поводу «Велесовой книги» и опровергал исторические выкладки создателей «Новой хронологии», мы полагаем, что публикации, пытающиеся представить «существующую историю раннего христианства полностью сфальсифицированной» (с. 237), не следует оставлять без ответа.

Источниковедение раннего христианства

Вообще, источниковедение раннехристианских текстов является областью большого напряжения не только собственно научных усилий, но и мировоззренческих установок. Так, загадкой в текстологии Нового Завета уже на протяжении многих лет остаётся соотношение синоптических

1 Harnack A., von. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921.

2 Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934.

Евангелий между собой и с их неизвестными источниками, ни один отрывок из которых до сих пор не найден, хотя они и отождествляются с «логиями» Христа. Казалось бы, проще всего предположить, что все первоначальные евангелия, как вошедшие в канон, так и утраченные³, являлись записью устной традиции, происходившей из ближнего круга учеников Иисуса. Именно для устного предания одинаково характерны и парафразы, и буквальные совпадения, что хорошо известно каждому, кто хоть раз при встрече с родными занимался сличением параллельных ветвей семейной памяти, а высказываниям и деяниям наших дедушек мы, конечно, не придаём столько значения, сколько апостолы придавали высказываниям и деяниям Христа. Евангелист не преследовал цели записать всё, что знал; он создавал целостное произведение, которое в дальнейшем использовалось как твёрдая литургическая форма. Несмотря на эту твёрдость, оно могло дополняться с его слов и, вероятно, со слов других, если их считали заслуживающими доверия.

Как бы ни было такое предположение экономично с точки зрения методологии науки, принять его многим исследователям помешают причины мировоззренческого характера. Ведь если уже в I в. вокруг личности Христа не просто образовалось множество сказаний разного рода, а сложилась прочная устная традиция, идущая прямо от очевидцев и именно поэтому бытующая в форме целого ряда парафразов и совпадений, то приходится признать, что предсказание о разрушении Иерусалима, насыщение толпы пятью хлебами, преображение и самое воскресение Иисуса, как и проявление в речи галилейского учителя самосознания Сына Божия, имели место в действительности. По выражению Б. Эрмана в одной из его книг, для него и ему подобных самое шаткое историческое построение всё-таки вероятнее, чем чудо, поскольку последнее наименее вероятно из всего, что можно предположить.

Если бы Б. Эрману достало прямоты, он высказался бы определённое вместе с И. Г. Дройзеном, который отозвался об отношении методолога истории к чудесам, надёжно документированным с историко-ведческой точки зрения, следующим образом: «Мы говорим, что эти

3 Записанных Евангелий могло быть сколько угодно, судя по началу Евангелия от Луки, который говорит: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях <...> то рассудилось и мне...». Ссылкой на «известность» Лука не только не исключает иные формы повествования, но, напротив, предлагает доверять им, хотя в то же время даёт понять, что у апостолов есть основания для отбора и критики, а именно: наличие ещё живых очевидцев и служителей Слова (Лк. 1, 1–3). Подобные записи могли иметь вид как разрозненных изречений, так и событийных нарративов.

сообщения неверны, какими бы подлинными они ни были <...> Они неверны уже потому, что в силу человеческого понимания подобные мнимые процессы невозможны»⁴. Для науки, как инструмента познания, чудо в религиозном смысле слова не маловероятно, а просто невероятно, ибо она только и занимается формулировкой тех законов, нарушением которых является чудо. Это понимал ещё автор формулы «credo quia absurdum». Чудо приостанавливает монополию науки на знание; вопрос о том, обязан ли сам учёный верить в эту монополию, остаётся открытым. Во всяком случае, научное высказывание о предмете живой веры обязательно исходит из позиции её принятия или отрицания, что придаёт всякой попытке сохранить в этих вопросах нейтралитет фактически характер выбора между агностицизмом и притворством.

Особые обстоятельства, в которых находятся суждения о предметах религии (к ним следует прибавить и суждения о предметах философии, если речь идёт о таких из них, как свобода воли, существование души, происхождение мира и т. п.), кажется, полностью укрылись от внимания автора рассматриваемого нами труда. Он принимает все гипотезы, которым ему угодно следовать, за «объективные», «достоверные» и «безусловные», нимало не подвергая их критике не только со своей стороны, но и с точки зрения воображаемых оппонентов, которых он заранее считает «предвзятыми», «необъективными». Мало того, профессор И. Евлампиев недостаточно хорошо знает материал, о котором пишет. Так, он убеждён в том, что самаряне были язычниками либо иудеи считали их таковыми (с. 48)⁵, и в том, что, согласно верованиям древних евреев, человек после смерти попадал в рай⁶, что иудейское ритуальное омовение совершалось обязательно около

4 Дройзен И. Г. Историка. СПб., 2004. С. 196.

5 То и другое неверно. Самаряне сами иудеи признавали монотеистами, как видно из трактата «Кутим», входящего в число Малых трактатов Мишны.

6 «Бог <...> через пророков сообщает ему Закон, то есть правила жизни и формы отношения к Богу, и при условии соблюдения Закона обеспечивает возвращение людям их совершенного состояния — после смерти и в особой сфере бытия, пребывающей в единстве с Богом ("рай")» (с. 85). Эти слова не имеют ничего общего с Ветхим Заветом, в котором человек мужественно признаёт, что по смерти идёт в Шеол (см. Еккл. 9, 10), хотя и считает, что Бог может не оставить душу его в Шеоле и не дать благочестивому Своему увидеть тление (Пс. 15, 10), то есть воскресить его; но воскресение относится к последней времени (Дан. 12, 4). Только в Премудрости Соломона, неканоническом сочинении Римской эпохи, есть слова: «Души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их», но и здесь они укладываются в общее учение о воскресении во плоти: «Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю» (Прем. 3, 7).

«храмов» (видимо, имеются в виду синагоги) и при посредстве священников⁷, что слова: «Ты — Сын Мой, сегодня Я родил тебя» — выражают некую «гностическую концепцию» (с. 229), в то время как они без изменения взяты из Ветхого Завета (Пс. 2, 7). Все эти примеры показывают, что профессор с самим текстом Библии знаком понаслышке, не владеет им свободно и вынужден руководствоваться авторитетами (например, Б. Эрманом), причём нет гарантии, что он всегда верно улавливает смысл даваемых ими ссылок на Библию.

Не лучше обстоит дело и с компетентностью профессора И. Евлампиева в области собственно источниковедения. Своё убеждение в том, что канонические Евангелия *были* созданы *позднее* гностических текстов, он обосновывает с помощью аргументов учёных, утверждающих, что гностические тексты *могли быть* созданы практически *одновременно* с каноническими Евангелиями. Впрочем, как мы покажем ниже, и эта точка зрения выглядит весьма проблематичной.

Затрагивая вопрос о времени написания Евангелий, нужно прежде всего установить хронологические рамки, о которых мы рассуждаем. Предание и внутренние свидетельства этих текстов говорят об апостольском происхождении Благовестия. Евангелия в основном были написаны при жизни современников Христа, то есть тех, кому в 70 г. н. э. было от 60 до 80 лет. Писать могли как сами апостолы, так и ученики с их слов (например, Марк считается учеником Петра и поздних аутентичных текстов: приблизительно между 40 и 100 гг. н. э. Следовательно, замечание: «Ни в посланиях ап. Павла, написанных в 50-е гг., ни в посланиях других апостолов, включённых в Новый Завет, нет ссылок на высказывания Иисуса Христа, хотя довольно много ссылок на Ветхий Завет» (с. 19), вообще не имеет силы в источниковедении. Оно и фактически неверно: в посланиях есть ссылки на слова Иисуса Христа, в том числе точно совпадающие с евангельскими фрагментами (см. 1 Ин. 4, 21; 1 Кор. 7, 10–11; 1 Кор. 9, 14; 11, 23–25 и др.), и ещё больше легко узнаваемых аллюзий (1 Пет. 2, 4; 4, 14; 1 Ин. 5, 3; 1 Кор. 10, 16; 1 Фес. 5, 2 и др.). Их относительная малочисленность может говорить лишь о том, что а) нормативно-правовым

7 Иоанн Креститель, по мнению профессора И. Евлампиева, «недвусмысленно противопоставлял» акт крещения, «совершаемый на природе, вдали от храмов и без участия иудейских священников, традиционной иудейской твиле» (с. 74). На самом деле как по законам об очищении (см. Лев. 17, 15, Втор. 23, 10–11), так и по значению Иордана для древних евреев (см. 4 Цар. 5), св. Иоанн Креститель не противопоставлял своё крещение ритуальным омовениям, совершавшимся согласно предписаниям Торы, а доводил до предела их символическую форму, ставя его в такое же отношение к ним, в какое смерть Иисуса на кресте должна была стать к ветхозаветным жертвоприношениям.

источником, цитируемым для разрешения споров, оставался Ветхий Завет; б) слова Иисуса были хорошо известны и передавались из уст в уста, не нуждаясь в специальной фиксации на письме; в) апостолы сознавали себя носителями Духа Христова, продолжающими дело Его учительства, в связи с чем *цитирование* в посланиях, написанных конкретным общинам и по конкретным поводам, не являлось для них приоритетным способом благовестия. Абсурдность предположения, что слова Христа мало цитировались из-за того, что их просто не было в то время даже в устной форме, ясна самому профессор И. Евлампиеву: в таком случае оказалось бы, что и «логии» *младше* апостольских посланий, значит, аргумент от молчания не работает. К датировке же записанных текстов Евангелий всё это вообще не имеет отношения.

Переходя к источникам второй половины I — II в., автор монографии доказывает, что канонические тексты Евангелий были созданы позже «Евангелия Маркиона» (ок. 140 г.) и «Диатессарона» Татиана (ок. 155 г.). Аргументация строится на несоответствии этих памятников содержанию канонических Евангелий, а также на якобы слишком редком цитировании последних авторами I и II вв. Но взаимное несоответствие обоих источников может свидетельствовать в пользу как одного, так и другого из них. Что же касается цитат, их мнимая нехватка опять представляет собой не что иное, как *argumentum ex silentio*.

Следует признать, что ранние отцы Церкви того периода цитировали «неканонические» слова Иисуса, и оно говорит об отсутствии у четырёх евангелистов монополии на Его слова. Такой прерогативы в действительности не было, но абсолютное большинство евангельских цитат и аллюзий у свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, Иустина Философа взяты именно из канонических Евангелий: достаточно посмотреть в подстрочник русских изданий этих текстов, чтобы увидеть многочисленные ссылки, главным образом на Матфея, Луку и Иоанна.

Столь же беспомощными оказываются апелляции автора к археологии⁸. Хотя в течение XX в. было найдено множество неканонических

8 «Археологические находки двух последних столетий подарили нам большое количество неизвестных ранее апокрифических памятников, относящихся к самой ранней эпохе христианского развития, причём весьма любопытно, что одновременно не были обнаружены аналогичные рукописи, содержащие ортодоксальные памятники (входящие в Новый Завет); почти все древнейшие рукописи канонических сочинений относятся к более позднему периоду, к концу III — IV веку» (с. 129). Автор этого высказывания впадает в элементарную ошибку, сопоставляя возраст сочинений с возрастом рукописей.

текстов, ни одна из этих рукописей не превосходит по древности манускрипты, содержащие тексты канонические, фрагменты которых также постоянно поступают в распоряжение археологов. Что касается инскрипций, то древнейшая найденная археологами христианская надпись — прижизненная эпитафия епископа Аверкия Иерапольского, сделанная между 167 и 195 гг., свидетельствует, что в его время на пространстве между Римом и берегом Евфрата существовало единство христианских общин, придерживавшихся учения о Евхаристии, приснодевстве Божией Матери и божественности Христа, названного в этой надписи «святым Пастырем, который пас свои стада на горах и в долинах и чей великий глаз проникал всюду»⁹, что соответствует ветхозаветной образности Бога Израилева.

Итак, нет никаких оснований датировать содержание канонических Евангелий в его нынешнем виде временем позже 140 г., когда Маркион прибыл в Рим со своими книгами, в то время как ранняя граница до самых 50-х годов остаётся открытой. Добавим, что этим текстам потребовалось время для распространения, а если сомневаться в их апостольском происхождении, то ещё большее время для признания в качестве авторитетных источников. Каково же отношение их возраста к возрасту гностических текстов? И. И. Евлампиев относит одни рассматриваемые им памятники к раннему апостольскому времени («Евангелия» от Фомы, Филиппа, Иуды, Апокриф Иоанна, «Евангелие Маркиона»), другие же считает ещё более древними: «Происхождение мира», «Откровение Адама», «Аллоген», «Зостриан» и др. (с. 214). Последним он приписывает, в основном их объёме, дохристианское происхождение. На особое место он также ставит Евангелие от Иоанна¹⁰.

Та лёгкость, с которой профессор И. И. Евлампиев расставляет источники по хронологической шкале, обусловлена непринятием во внимание

9 См.: *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским. М., 2007. С. 225–226.

10 Грубое противопоставление Евангелия от Иоанна синоптическим Евангелиям и Апокалипсису, проводимое профессором И. Евлампиевым в его труде, конечно, тоже уязвимо для критики. Но мы не будем заниматься его опровержением. С одной стороны, каждый может удостовериться в натянутости этой позиции просто при помощи чтения самих текстов. С другой стороны, мы понимаем, что всякий стих, опровергающий мнение профессора, будет без всяких филологических и текстологических церемоний объявлен им самим «позднейшей вставкой» и что И. Евлампиев пойдёт на любую деконструкцию целого произведения ради того, чтобы совпадения в языке между Иоанном и гностиками (что ничего не доказывает, ибо параллели можно найти также в сочинениях ессеев, иудеев-эллинистов и пр.) полностью исчерпывали собой то, что он считает Евангелием от Иоанна.

филологических данных. Тексты, принятые им за древнейшие, в действительности представляют собой продукт смешения форм ивритских, арамейских и греческих на сирийской почве, что хорошо видно по таким именам, как Ялдабаоф, Барбело, Ахамоф и пр. Все они прошли «шлифовку» при передаче из одной языковой среды в другую ещё до перевода на коптский язык. Процесс этот нельзя свести к переписыванию, ибо такие же иврито-греческие формы в канонических Евангелиях и Апостоле не претерпели столь существенных изменений. «Местом», где он протекал, был сам узус: еврейские термины как через посредство греческого, так и помимо него переходили в сирийский язык (его классической версией стал эдесский диалект арамейского), принимая в нём окончательную форму. Отсюда такие слова, как «ялда» или «барбело»¹¹, выдающие сирийское окончание существительных. Наряду с этим, заимствовались библейские («тень смерти») и греческие («тело-могила») концепты, которые тоже оставлены И. Евлампиевым без комментария, хотя они показывают, что гностики черпали образность и Ветхого Завета, и из античного идеализма.

В отличие от этих текстов, канонические Евангелия возникли строго на иудео-эллинистической почве, то есть на том языке, которым пользовались грекоязычные общины Палестины¹², а их семитские прототипы реконструируются как строго западно-арамейские без сирийской специфики¹³ либо даже как ивритские¹⁴. Поскольку профессор И. Евлампиев не отрицает, по крайней мере, что Иисус жил в Палестине в I в., он мог бы почувствовать подлинную весомость своих доводов в пользу того, что «принципы религиозного учения» Иисуса были выработаны в контексте сочинений, подобных «Аллогену» или «Зостриану», если бы учёл эти простые факты языкознания. Синтез, осуществлённый в упомянутых гностических текстах на уровне языка и мысли,

- 11 Ялда — «ребёнок», «порождение». Имя Демиурга Ялдабаоф трактуется, возможно, как Ребёнок Стыда. Барбело — скорее всего, изначально Веревиел, известный нам из Второй книги Еноха. Точная этимология остаётся неясной, но семитская подоснова имени очевидна. Ср.: *Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // СХОАН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2 (2). С. 239.
- 12 См.: *Вдовиченко А. В.* Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М., 2016.
- 13 См.: *Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // Указ. соч. С. 244.
- 14 См.: *Гриликес Л. Е.* Гебраизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 109–119.

исторически и логически *младше* той иудео-греческой фронтирности, какую мы наблюдаем в Септуагинте, межзаветном иудаизме и следующей за ними по времени новозаветной письменности.

Труднее судить о возрасте сборников изречений, не имеющих на себе столь яркой печати развитого греко-сирийского гнозиса, таких как «Евангелие Фомы». Наличие в них фраз, полностью или частично совпадающих с теми, которые находятся в канонических текстах, не может служить доказательством заимствования ни с какой стороны. Если оно что-нибудь и доказывает, так это наличие предания, которое успело стать объектом двух несовместимых типов интерпретации: ортодоксальной и гностической. Но какая из них восходит к учению Иисуса Христа?

Учение Иисуса Христа и его гностическая интерпретация

Последний вопрос относится к числу мировоззренческих и никогда не будет решён в строго исторической плоскости. С «нейтральной» точки зрения, которая не является чьей-либо *точкой зрения*, к одному и тому же учителю в один и тот же период его деятельности может восходить как одна, так и другая из взаимоисключающих интерпретаций или же ни одна из них, но только не они обе. Мы ограничимся здесь оценкой аргументов И. Евлампиева в пользу первенства гностических воззрений.

Профессор И. Евлампиев, как кажется, отдаёт себе отчёт в субъективности последних оснований для выводов такого рода, потому что его утверждение о старшинстве гностицизма строится на убеждении в превосходстве гностического видения мира. Как и для мыслителей XVIII–XIX вв., для автора книги Христос обладает ещё той могучей притягательностью, которую Он уже почти утратил в глазах теологов-флегматиков типа Б. Эрмана¹⁵, и должен быть создателем именно такого учения, которое представляется автору наиболее достойным, а не такого, которое выглядит наиболее «вероятным» для историка. Не удивительно, что цитаты Э. Ренана выглядят в данной монографии натуральнее, чем ссылки на современных «объективных учёных».

Но положительное раскрытие гностической доктрины выигрывает у И. Евлампиева разве что перед той карикатурой на ортодоксальное

15 Этот процесс утраты принадлежит, между прочим, к числу предсказанных в Новом Завете (ср. Лк. 18, 8).

учение, которую он сам же нарисовал. По мысли профессора, «Христос учил тому, как человек может стать совершенным, божественным существом, причём не где-то “на небесах”, а непосредственно в земной жизни» (с. 8). Это общее место само по себе не противоречит ортодоксальному вероучению: в нём цель христиан действительно обозначена как *соделаться причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4), *совершенными во всей полноте, без всякого недостатка* (Иак. 1, 4), руководствующимися в своей жизни *законом совершенным, законом свободы* (Иак. 1, 25), который также называется *законом царским, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого* (Иак. 2, 8). Пребывание душ «на небесах» — штамп массовой культуры, гораздо более укоренённый в античных и ренессансных традициях, нежели в ортодоксально-христианской метафорике. Последняя, действительно, обещает всем верным *жительство на небесах* (Флп. 3, 20). Но надо понимать, что *небесным жилищем* (2 Кор. 5, 1) апостолы называют не какой-то топос по ту или другую сторону воздушной тверди, а обоженное тело Христово, которое в силу сопричастия должно стать источником обожения для каждого христианина.

Профессор И. Евлампиев понимает наименование Бога «небесным» в Ветхом Завете буквально и даже имеет точные сведения о том, что лестница, которую видел во сне праотец еврейского народа Иаков (см. Быт. 28, 12), была «материальной» (с. 86). По его мнению, в гностическом «Евангелии Фомы» вторая логия «высмеивает наивное верование о нахождении Божьего царства “в небе”, то есть в особой пространственной области нашего мира» (с. 90). Профессор не принимает во внимание, что источник данной логики находится в Пятикнижии: «*Заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе <...> и не за морем она <...> но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его*» (Втор. 30, 11–14). Её интерпретирует и апостол Павел (см. Рим. 10, 6–9). Ветхозаветному религиозному сознанию было хорошо известно, что *небо и небо небес не вмещают Бога* (3 Цар. 8, 27) и в то же время Он находится повсюду (см. Пс. 138, 7–12). Таким образом, цель христианского пути не «попасть на небо», а войти в *город, имеющий основание, которого художник и строитель Бог* (Евр. 11, 10) и камнями которого являются живые люди, а краеугольным камнем — Христос (см. 1 Пет. 2, 4–5). Этот город, построенный из прозрачного золота (см. Откр. 21, 21), не существующего в природе, является в Новом Завете символом пребывания собора воскресших людей с Богом.

Однако это не означает, что реальные различия между ортодоксией и гностицизмом не нашли себе места в монографии И. Евлампијева. Они отражены в ней в следующем виде.

- 1) **Отношение к Ветхому Завету.** Общим местом является то, что гностики отвергали Ветхий Завет, в то время как христиане признавали его *детоводителем ко Христу* (Гал. 3, 24). Профессор И. Евлампијева считает гностический подход первичным, связывая иудаизацию первоначального учения с желанием апостолов и их учеников подчинить себе паству по образцу ветхозаветного священства. Такая точка зрения предполагает, что уже в I–II вв. духовенство христианской Церкви стало сословием, подобным древнееврейскому сословию левитов. Однако в древних канонических источниках («Дидахе», Апостольские правила, Апостольские постановления) речь идёт не о сословной или аристократической, а о меритократической иерархии, которая создавала себя заменой левитскому священству лишь в силу того, что ставила заповеди Христа выше Моисеева законодательства. Вопрос об иудаизации мы затронем чуть ниже в разделе «Назорейство и мандеизм», здесь же отметим, что отсутствие иерархии ничуть не является признаком, отличающим гностические группы от христианских церквей. Отношение к Ветхому Завету гностиков и христиан диктовалось не социальным устройством тех и других, а их онтологическими воззрениями. Для христианина мир фундаментально благ, зло в нём — случайность, лишь на время входящая в силу. Мир создан благом Творцом и является отражением Его благих качеств. Трагедия бытия заключается не в существовании, а в отклонении от истока — Истины. Возможностью отклонения обусловлена цена свободы, без которой нет любви. С гностической точки зрения, как её суммирует не без некоторой модернизации профессор И. Евлампијева, «зло происходит непосредственно из того же божественного источника, из которого происходит всё существующее» (с. 297). Для гностика само существование трагично. Ветхий Завет противен ему более всего своим жизнеутверждением.
- 2) **Разные типы иерархичности.** Как уже было сказано, гностическое мировоззрение не исключает принципа иерархии. Сам И. Евлампијева признаёт, что «вся полнота священного знания в мандеизме не предназначена для мирян, поэтому здесь

весьма существенным является различие простых верующих и “учителей”, представителей духовного сословия» (с. 67). Это черта не только мандейская: она засвидетельствована также, например, у манихеев, имевших сходную церковную организацию». Также и в «Апокрифе Иоанна», одном из ключевых текстов раннего христианства по мнению профессора И. Евлампиева, он делает акцент на различии «слабых душ» и «высших людей». «Если слабые души примут этих высших людей за своих учителей и наставников и пойдут за ними, то они быстрее встанут на тот же путь спасения» (с. 181). Здесь остаётся непрояснённым вопрос, чем отличается гностическое руководство от церковного, но можно сделать следующие предположения: а) церковная иерархия не посвящена в знания, превосходящие знания её паствы, но призвана только следить за сохранением правоверия, тогда как гностические учителя считаются посвящёнными в особые знания; б) церковное учение проповедуется народам, гностическое же передаётся от учителя к ученикам и, если верить И. Евлампиеву, также транслируется с развитием философского знания. При этом профессор не учитывает наличия в ортодоксии категории духовного опыта, который тоже сообщается учителем по линии передачи, не считающейся, однако, сокрытой от большинства верующих, а лишь отличающейся большей чистотой и силой восприятия.

- 3) **Отношение мира и человека к Богу.** И. Евлампиев интерпретирует гностическое мировоззрение как пантеизм. Мы не можем с ним в этом согласиться, но примем за рабочую гипотезу, что сущность гнозиса есть самообожествление, апеллирующее к изначальному онтологическому единству Бога и человека. В этой картине мира человек (не любой, а только «духовный») представлен осколком Божественной световой природы. Однако последняя мыслится расколовшейся не в самом истоке, а уже в эманации. Пытаясь максимально приблизить это учение о примордиальной катастрофе к философии XIX в., имеющей отдельные параллели с гностицизмом, профессор И. Евлампиев обобщает его так: мир имманентен Богу, но Бог трансцендентен миру, человек же находится с Богом в отношениях взаимной имманентности-трансцендентности. Характеризуя ортодоксию по контрасту с этой формулой,

он осуществляет (вольно или невольно — не нам судить) подмену тезиса: «В ортодоксальной традиции <...> нужно было противопоставить Христа-Бога обычным людям, которые ни в коем случае не должны претендовать на то, чтобы прийти в единство с ним и с Богом» (с. 255). Нетрудно показать, однако, что идеи Божественной энергии света, имманентности-трансцендентности творению и единства с Богом как цели бытия человека восприняты гностицизмом из Библии. Свет, который И. Евлампиев считает специфическим признаком «образа божественного мира в Апокрифе Иоанна» (с. 148–162) и ряде других гностических текстов, являлся атрибутом Бога ещё в Ветхом Завете (Пс. 35, 10), апостол же Иаков именует Его *Отцом светов* (Иак. 1, 17). «Пантеистическое» по форме высказывание о Боге: «Он есть всё» — ещё более радикально, чем: «Всё существует в Нём» — из «Апокрифа Иоанна», появляется в ивритоязычном тексте ортодоксального иудея II в. до н. э. Иисуса, сына Сирахова, который говорит об этом, конечно, в контексте созерцания Божественной трансцендентности. Оно сохранено в греческом переводе в составе Септуагинты (см. Сир. 43, 29). Итог библейской истории: *скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними* (Откр. 21, 3), причём *земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море* (Ис. 11, 9), а на людях исполнится изречение: «Я сказал: вы — боги, и сыны Вышнего — все вы» (Пс. 81, 6; ср. Ин. 10, 34–35). Отличие гностицизма заключается в том, что катастрофа отпадения здесь происходит произвольно и необходимо, вследствие деградации гнозиса на низших ступенях эманации, поэтому и восстановление человека в первоначальном статусе должно иметь характер необратимого процесса. Поскольку же свобода как основная черта личного бытия отсутствует, то и человек не имеет личности, а следовательно, может раствориться в Боге; но так как он всё же имеет персональное сознание, это растворение человека в Боге возможно представить и как растворение Бога в нём, как постановку на место Бога. И. Евлампиев трактует гностицизм иначе: он полагает, что здесь человек свободен в выборе между подчинением «архонтам» материального мира и осознанием себя как божественного существа и что вместе с тем «соединение» с Богом неспособно до конца преодолеть Его трансцендентность.

Отсюда метемпсихоз, бывший у гностиков, скорее всего, только странствием непросвещённой души, в толковании И. Евламбиева занимает место бессмертия (с. 120). Но это означает, что именно в его концепции человек никогда не сможет «прийти в единство с Богом», а сможет, в лучшем случае, лишь вечно двигаться в направлении к Нему. В ортодоксии единение с Богом обусловлено тем, что человек создан по образу Божию, и достигается оно через Сына как изначальный самородный образ Бога. Возникновение личности не является здесь катастрофой, метемпсихоз не нужен; человек не жертва примордиальной амнезии, а носитель ни с чем не сравнимой радости пришедшего из небытия в бытие.

- 4) **Почитание Иисуса Христа.** Гностическое учение, каким его представляет профессор И. Евлампиев, не может включать в себя отношение к явлению Христа как событию абсолютно уникальному и обладающему всемирным значением: Христос здесь лишь один из учителей, а в некоторых случаях (как в «Евангелии Иуды») даже сам нуждается в проводнике. Показать, что учение о Христе-Логосе возникает «не ранее середины II в.» (с. 101), автор монографии не может, он просто декларирует это, соответственно считая поздними «вставками» даже те фрагменты «древнейших» гностических текстов, которые имеют параллели с ортодоксальной христологией. Все эти манипуляции с источниками, в конце концов, позволяют ему построить образ Христа, действительно близкий не столько к гностической, сколько к философской его реконструкции XVIII–XIX вв. Напомним, что этот образ был разделён между моральным учительством (Ж. Руссо, И. Кант, Л. Толстой) и более сложной концепцией какого-то особого чувства свободы (Э. Ренан, Г. Гегель, Ф. Ницше). Профессор И. Евлампиев продолжает вторую из этих линий. Согласно его интерпретации гностических источников, Христос актуально явил Бога в человеческом существе (Бога Сокрытого, Которого нигде более нельзя найти) и каждый человек может сделать то же, следуя за Христом: так, по «Евангелию от Филиппа», согласно трактовке профессора, «каждый человек становился таким же точно Логосом, управляющим миром, как и Христос» (с. 256). Но что значит «следовать за Христом»? Здесь предлагаются два шага. Первый: «отстранение» от мира, которое

понимается как «отстранение» от «обыденности». Второй: соединение с Богом, обозначенное как «мистическое» (с. 94). Конкретной формой мистического оказывается, впрочем, соединение мужчины и женщины в «идеальном браке» (с. 174, 292). Ни крест, ни заповеди Христа не рассматриваются И. Евлампиевым в качестве необходимых признаков пути следования за Иисусом, и он справедливо видит в этом отличие гностицизма (разумеется, в крайне обобщённой и отвлечённой от исторической конкретики форме) от ортодоксии.

- 5) **Самореализация человека.** Гностик, в трактовке профессора, должен идти в своей нравственной эмансипации намного дальше отрицания Ветхого Завета: «Для него станут неважными не только иудейский Закон и общепринятые моральные законы, которым подчинены люди в своём совместном бытии, для него точно так же станут неважными *все законы природного бытия*» (с. 115, курсив автора). При этом для более «слабых» людей гностик будет «духовным человеком в качестве Учителя, подобного Иисусу» (с. 227). По-видимому, заявленное гностиком тождество с Богом не осуществляется только в тайне сердца, но имеет нужду в «глазах смотрящего». Здесь усматривается как сходство, так и существенное отличие от христианства. С одной стороны, преодоление «законов природного бытия» действительно указывается в Новом Завете неоднократно как признак веры. С другой стороны, оно есть лишь следствие исполнения заповедей: умирания и воскресения со Христом. Если здесь наступает «приостановка этического», то лишь на том уровне, на котором его превосходит совершенная любовь (см. 1 Ин. 4, 18). Также следует отметить, что, вопреки мнению И. Евлампиева, полагающего, что спасение в ортодоксальной христианской антропологии наступает лишь после смерти (с. 117–118), традиция в действительности утверждает, что и ад, и рай начинаются ещё при жизни¹⁶, именно поэтому анонимность, доставляемая перевоплощением, для христианина немыслима.

Итак, первоначальное христианство в интерпретации Евлампиева представляет собой эзотерическое учение, недоступное широким

16 «Рай и ад начинаются на земле» — широко известное изречение прп. Серафима Саровского, имеющее вполне очевидные библейские истоки (ср. Мф. 16, 28; 1 Кор. 15, 51).

массам, сердцевину которого составляет самообожествление, никогда не достигающее цели в бесконечной череде перерождений, но спекулятивно полагающее эту цель заранее достигнутой через декларацию онтологического единства, которое созерцательно, имморально и не знает более высокой формы мистического, чем соединение мужчины с женщиной. Ортодоксия, напротив, видит новизну христианства в его доступности человеку на любом уровне культурного развития (тем самым релятивизируя социальные градации перед лицом *сокровенного в сердце человека* (1 Пет. 3, 4)), в обожении как соединении со Христом через покаяние и участие в Его страстях (см. Рим. 8, 17), через воскресение к вечной жизни в собственном теле опыта жизни (ср. 2 Кор. 5, 10), которое составляет для человека, как существа идеального, его принцип индивидуализации.

Если мы сравним ортодоксию и гностицизм с точки зрения новизны для того окружения, где они возникли, то окажется, что гностицизм представляет собой нечто новое только в пропорциях смешения элементов, которое он создаёт: это классический синкретизм, по-своему весьма творческий, но не порождающий новых элементов. Так, утверждение о злом творце мира только усиливает радикальность зороастрийского дуализма, в котором злой творец создал значительную часть мира; в то же время сама мысль о том, что наш мир состоит из смешения частиц и добра, и зла, сохраняется здесь как наследие множества древних дуалистических концепций. Христианство привнесло в гностицизм, вместе с образом Иисуса из Назарета, обострённую нравственную оценку состояния мира, которая не может смириться с его неполноценностью и готова подвергнуть его деконструкции, но такая деконструкция к тому времени уже была проведена в традиции буддизма с гораздо большей интеллектуальной основательностью.

Что же касается ортодоксии, её новизна заключалась в том, что Бог — абсолют, самодостаточный в Себе и причина бытия мира — принял на Себя страдания всех людей. Он оказался *не* непричастным ко всему, что *делается под солнцем* (Еккл. 1, 14), но взял на Себя полноту ответственности и вины. Это радикальная новизна, состоящая в закрытии предшествующей истории теодицеи и открытии новой — теодицеи «последнего времени», в которой человек *может* во Христе оправдаться перед Богом так же, как Бог оправдался в Нём.

В заключение рассмотрим ещё несколько частных вопросов.

Назорейство и мандеизм

Профессор И. Евлампиев уделяет много внимания наименованию Иисуса Христа Назореем (впервые встречается в Мф. 2, 23, где приведено некое мессианское пророчество, что *Он Назореем наречётся*). И. Евлампиев указывает, что и мандеи (гностическая секта, существующая до сих пор в Ираке, Иране и диаспоре) называются назореями (с. 64). (Точнее, так именуются члены секты на высшем уровне общинной иерархии.) Мандеи отличаются ревностным почитанием Иоанна Крестителя и ориентацией культа на крещение (ритуальное омовение) как центральный, периодически повторяющийся акт, заменяющий им искупительные жертвы. Загадочное отрицание ими Иисуса Христа, которого мандеи считают лжемессией, автор книги объясняет реакцией на Его почитание в христианской ортодоксии (с. 66): такой выход ему подсказывает необходимость защиты его точки зрения, согласно которой Иисус первоначально Сам входил в эту секту и даже занял в ней первенствующие позиции.

Именем «назорей» на Ближнем Востоке до сих пор называются христиане, в отличие от мандеев, которых в Ираке именуют сабиями. Однако есть основания для сближения мандеев с «насарейями»¹⁷, которых описывает св. Епифаний Кипрский в первой книге своего «Панариона»: как те, так и другие отвергают иудейский Закон, не признавая при этом Христа, и выборочно признают патриархов, упоминаемых в Пятикнижии. Исходя из этого, И. Евлампиев отождествляет её с учением Иоанна Крестителя, не обращая внимание на то, что между насарейями и мандеями есть и существенные расхождения: по св. Епифанию, жившему в конце IV в., насареи почитали Авраама и Моисея, соблюдали обрезание и субботу, отмечая Ветхий Завет не принципиально, а как искажённый (подобное отношение к нему практикуется в исламе), не ели «ничего одушевлённого» и не верили в судьбу или влияние звёзд; мандеи же признают Моисея лжепророком, едят «разрешённых» животных (овец и птиц), придают большое значение астрологии.

Отношения между назорейством и насарейством (учением части последователей Иоанна Крестителя, не знавшей и не принявшей Иисуса (ср. Деян. 19, 1–5)), между христианством и мандеизмом представляются запутанными. Нельзя признать удовлетворительным решение

17 Это правильная транскрипция через греч. «сигму», соответствующую ивр. «цаде» и араб. «са:д», в отличие от данной в наших переводах и некритически воспринятой из них И. Евлампиевым. Ниже мы объясним, почему она важна.

этой проблемы, предложенное профессором И. Евлампиевым. Он сперва язвительно указывает на то, что имя Назорей этимологически не совпадает с термином «назирей» (иудейский аскет, обеты которого регулируются в 6-й главе книги Чисел), а произведение его от названия города Назарет «делает практически неразрешимой загадку пророчества в Мф. 2, 23» (с. 66); затем, опираясь на существование дохристианской секты с похожим названием, делает удивительно простой вывод: Иисус есть «назорей просто потому, что был одним из назореев!» (с. 69).

Таким образом, вопрос об этимологии отодвигается в темноту времён, а «загадка пророчества в Мф. 2, 23» оказывается как бы решённой, а в действительности просто снятой, поскольку её ветхозаветный (или любой другой) источник остаётся неясным. Однако имеющиеся данные позволяют построить непротиворечивую гипотезу, для чего следует лишь учесть контаминацию созвучий, широко употреблявшуюся в еврейской (и не только) культуре на протяжении веков¹⁸. Этимологически слова «назирей», «назорей» и «насарей» принадлежат к разным рядам. Первое означает «отделённый» (в Септуагинте: «святой»), то есть давший обеты воздержания. Второе происходит от грецизированной формы названия города Назарет (в сирийском языке сохранена его форма со срединной «с/ц»). Третье — от еврейского корня со значением «охранять», «соблюдать» (Пс. 24, 10), а также со значением «росток», «отпрыск». Пророчество, упомянутое в Мф. 2, 23, относится к обоим корням. С одной стороны, о Самсоне сказано: «...от самого чрева до смерти своей будет назирей Божий» (Суд. 13, 7). С другой стороны, Исаия предсказывает *отрасль (netzer) от древа Иессеева* (Ис. 11, 1), то есть царя из потомков Давида, при котором наступит золотой век. Самсон нарушает все обеты назирейства, кроме самого посвящения, выражающегося в нестрижении волос. В его случае это является признаком не греха, а прирождённой благодати. Иисус, не имеющий нужды в аскезе, противопоставляется Иоанну Крестителю как аскету (см. Лк. 7, 33–34). И уже в Новом Завете Самсон ставится в ряд прообразов Христа (см. Евр. 11, 32).

Возможно, какие-то из учеников Иоанна Крестителя называли себя насареями, подразумевая «хранение» тайного знания, но у нас нет данных, позволяющих заключить, что он сам называл себя так в этом значении. Евангельский Иоанн Предтеча — учитель максимально простых вещей, а не гностик, и благородство этой простоты ничем не уступает

18 См., например: Федотова Е. Я. Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт. 49 // Научные труды по иудаике. Т. 1. М., 2011. С. 24–47.

по правдоподобию хитросплетениям гнозиса, приписываемым ему другой традицией. Скорее всего, насараи, судя по изменению их отношения к астрологии, стали гностиками далеко не сразу, поэтому более вероятно, что мандейское духовенство, которое первоначально называлось «соблюдающие», или *стражи* (Иер. 31, 6), только после усвоения гностических идей в Междуречье приняло местную этимологию того же корня: «посвященные в тайное знание». Одновременно раздвинулись границы их общины и возникла иерархия, существующая до сего дня. Бесспорно, что ученики Иисуса сами себя не называли ни назиреями (лишь некоторые из них, как апостол Иаков, соблюдали обеты назирейства), ни насареями, но св. Епифаний специально подчеркивает, что они не противились, когда их называли назореями. Это значит, что такое наименование было придано им со стороны. На каком основании? Скорее всего, как насмешка в связи с тем, что их учитель вышел из безвестного города Назарета. А насмешка могла с самого начала претендовать на лексическую неоднозначность¹⁹.

О том, что последователи Христа не считались насареями, косвенно свидетельствует резкое отрицание мандеями Христа. Их священники противопоставляют себя, истинных насареев (посвященных), епископату христианской Церкви, не предполагая при этом, что её самоназвание совпадает с их собственным. Получается такая картина: а) в начале новой эры имя «насарей» было употребительно в значении «соблюдающий», или «страж»; б) то, что группы с таким названием уже существовали, способствовало его насмешливому перенесению на христиан в связи с Назаретом; в) христиане приняли, а где-то принимают это название на себя именно в связи с Назаретом; г) мандеи, независимо от христиан, сохранили его унаследованным от учеников Иоанна Крестителя, придав термину гностический оттенок смысла. Тогда же они восприняли общее название «мандае» (гностики).

19 Не претендовали на однозначность и евангелисты, которые вполне серьёзно видели в названии города Назарет намёк на Самсона и Отрасль Иессея. Р. Мацух, немецкий исследователь мандеизма, отвергая связь между именем Назорей и названием города Назарет на формальных филологических основаниях, замечает: «Если смотреть глазами верующего, то никакого совпадения, тем более случайного, нет и быть не может. Для такого человека любое предзнаменование становится истинным именем. Для него как формальные, так и вещественные различия не должны приниматься во внимание. Вполне достаточно поверхностного сходства» (Мацух Р. Истоки мандеев // Мандеи: История, литература, религия. СПб., 2002. С. 48). Остаётся спросить: какие основания у нас есть для отрицания возможности того, что глаза евангелистов были именно «глазами верующих»?

Вопрос о происхождении гностицизма

Профессор И. Евлампиев рисует картину, не выдерживающую историко-критической критики: сначала были сложные тексты, которые содержат некую «древнюю концепцию творения мира» (с. 218), записанную на языке библейских слов, искажённых греко-сирийским употреблением, и понятий, заимствованных из философии; затем из этих текстов данную концепцию восприняли жившие в Палестине насареи, одним из которых был Иисус; создав собственное учение о том, что божественность человека достигается посредством «отстранения от мира», Он умер и перевоплотился, в то время как ученики продолжили проповедь; наконец, часть из них создала гностические евангелия, а другая часть, представленная более всего Петром²⁰, не создала ничего, а её наследники во II в. начали «фальсифицировать» на основе гностического материала целую каноническую традицию, отчего-то значительно более близкую к языковой ситуации в Палестине I в., чем тексты, против которых была направлена «фальсификация».

Надо признать, что существование дохристианского «гнозиса» представляет собой особую научную проблему, в которую мы не можем здесь глубоко вдаваться²¹. Несомненно, элементы гностицизма существовали на Ближнем Востоке задолго до проповеди Христа²². Мы остановимся только на тех из них, которые бытовали в иудейском ареале

- 20 В действительности Пётр, как и другие апостолы, мог явиться положительным персонажем гностических сочинений, как это имеет место в коптском «Апокалипсисе Петра».
- 21 См. старую, но добротную статью: *Hänchen E.* Gab es eine vorchristliche Gnosis? // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1952. Bd. 49. S. 316–349.
- 22 «Если вспомнить герметические тексты, халдейские оракулы, религию мандеев <...> следует <...> искать более широкие, нежели христианство, основания для происхождения гностицизма <...> Речь идёт о попытке создать некую над(вне)конфессиональную идеологию <...> Подобное мироощущение развивалось не в вакууме, а было обусловлено духовным климатом эпохи: если мы вспомним, каким сложным конгломератом были религиозные представления людей (преимущественно жителей крупных городов) поздней Античности, то бросающийся в глаза синкретизм различных гностических систем станет более понятен. Эта религиозность возникала в различных культурных, этических и социальных сферах поздней Античности, и, оставляя за “гностицизмом” право обозначать лишь вполне конкретные религиозные (внутри христианства) системы II в. н. э., важно отметить, что он коренился не в самом христианстве, а был лишь одним из способов понимания и толкования христианского учения» (*Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991. С. 45–46; см. также: *Он же.* Другое благовестие. «Евангелие Иуды»: исследование, перевод и комментарий. СПб., 2014).

и которые профессор И. Евлампиев оставил без внимания (хотя он и отметил справедливо, что в числе их наследников находится иудейская каббала). Прежде всего, это литература так называемого енохитского круга, предшествующая ещё более обширной литературе «небесных дворцов»²³. В позднейшем иудаизме дуалистический пафос этого направления был смягчён сравнительно с текстами, сохранившимися в библиотеке кумранской общины, а также в употреблении у некоторых христиан (как, например, Первая книга Еноха у эфиопов).

Гностические тенденции в ессеистстве просматриваются следующие: а) презрение или подозрительность к плоти, проявляющаяся в гипертрофированном культе очищения; б) учение о падении ангелов с дочерьми человеческими как специфическая традиция толкования Быт. 6, 1–4 и о появлении культуры в результате этого смешения²⁴; в) разделение «сынов света» и «сынов тьмы» как духовных «рас»²⁵; г) интерес к астрологии; д) употребление множества новых имён, чуждых еврейскому языку и происходящих, видимо, из демонологии других регионов Древнего Востока. Конечно, это лишь тенденции, которые могли быть и преодолены, и развиты. Велика вероятность того, что многие из ессеев обратились в христианство. Гностические учения могли сохраняться как среди обратившихся, так и среди отвергнувших Евангелие, поэтому возможно параллельное развитие христианского и нехристианского гнозиса в первые века новой эры. Но рано или поздно разрозненные группы гностиков должны были найти друг друга или в полемике, или в объединении, оставив христианскую Церковь с её «простой» доктриной на долю «простым» верующим.

23 См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 73 и далее.

24 Ср. мотив «порчи», внесённой в женскую природу Ялдабаофом и его архонтами, на с. 178. Профессор И. Евлампиев впадает здесь в удивительную путаницу, с одной стороны объявляя «само желание женщины к порождению детей <...> "дополнением", внедрённым в нас первым архонтом и чуждым исходной божественной сущности человека» (там же), а с другой стороны утверждая, что «любая форма брака имеет результатом рождение детей, и этот акт понимается как высшее из всего, что происходит в мироздании» (с. 292). Правда, эти мысли высказываются от лица различных памятников, но их различием уничтожается постулируемое у автора единство гностической традиции в очень существенном пункте. Отсюда возникает подозрение, не пользуется ли профессор И. Евлампиев в последнем из этих утверждений эзотерическим языком; иначе говоря, идёт ли здесь речь о рождении настоящих маленьких детей как цели брака?

25 В Новом Завете *сынами света* называются те, кто *идут к свету*, в то время как большинство людей *возлюбили более тьму, нежели свет* (Ин. 3, 19–21), то есть речь идёт о самоопределении, а не о способностях или судьбе. Кроме того, в нём не употребляется выражение: «сыны тьмы» — как характеристика человеческой общности.

Учитывая вышесказанное, выглядит неисторичным утверждение профессора И. Евлампиева о том, что «реальным контекстом, в котором формировались взгляды Иисуса, была *назорейская религия*, радикальная иудейская “ересь”, отвергавшая все основные догмы и источники традиционного иудаизма» (с. 210, курсив автора). Во-первых, как мы видели, насарейство ещё в эпоху св. Епифания, только от которого мы о нём и знаем, не имело признаков гностицизма. Во-вторых, памятники, относимые автором монографии к древнейшим гностическим текстам, имеют явные следы иудео-эллинистического смешения на почве персидского дуализма с вкраплением христианских элементов. В-третьих, зрелый гностицизм ни в коей мере не является иудейской ересью, он может быть признан ересью только в отношении христианства.

Дело в том, что ересью называется мнение в рамках общины, отвергнутое руководством (не обязательно формальным) этой общины и большинством её представителей. В Новом Завете встречается понятие «*саддукейская ересь*» (Деян. 5, 17), и в то же время Павел называется *представителем назорейской ереси* (Деян. 24, 5). Для иудеев того времени еретиками были как ессеи с их протогностическими элементами, так и христиане. Новизна христианства состояла в следующем: Царствие Небесное приблизилось и должно было быть обретено каждым не вне, а внутри себя; человек сделался победителем греха и смерти; Бог стал человеком и дал Себя в причастие миру. Гностицизм в трактовке профессора И. Евлампиева не имеет ничего общего с иудейством, христианство же содержит много общего как с иудейством, так и с гностицизмом. Именно христианство находится между ними логически, а с точки зрения источников — и исторически: будучи ересью для иудейства, оно само считало ересью учение гностиков.

Любая ересь развивает некоторые аспекты учения в ущерб другим. Новый Завет сделал Ветхий Завет своей «тенью», то есть представил его как плоскость в отношении себя как объёма, и этот объём был наполнен благодатью всепрощения, оплаченной кровью Сына Божия. Гностицизм наибольшую цену придал возможности встать вровень с Иисусом, для чего ему необходимо было умалить фигуру Христа и возвеличить духовную природу человека. Материальный мир, которым обусловлена ограниченность человека, подвергся здесь самой жёсткой дискредитации сравнительно с другими учениями. Утратив ценность, он вместе с тем перестал быть объектом ответственного действия, которое составляет суть этики. Отсюда явление «либертинских» групп, названных в одном из соборных апостольских посланий

мечтателями, которые оскверняют плоть (Иуд. 1, 8). Это был первый вызов, брошенный христианству изнутри его самого и напомнивший о хитрости пророка Валаама, который соблазнил израильтян блудом с дочерьми Моава (см. 2 Пет. 2, 15). На этот вызов апостол Павел отвечал: «К свободе призваны вы, *братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти*» (Гал. 5, 13).

Наследуя, в том числе и этим группам, гнозис «поднялся» над этикой, что вовсе не означает, впрочем, отсутствия в нём тех или иных запретов и аскетических практик. Ведь в социальной плоскости отказ от морали вводит просто хаотизацию, гностики же были не только «знающими», но «знающими» для кого-то, учителями жизни. Таким образом, христианская свобода, понятая как освобождение от условности стала «вытягиваться» в эзотерическую область, оставляя ниже себя множество культовых условностей, подобных тем, которые описаны в манихейском ученическом опыте в «Исповеди» Аврелия Августина. Став, по своему мнению, вровень с Иисусом, каждый «посвящённый» мог теперь быть основателем собственного учения, что и произошло. Но неравновесность ума и красноречия разных учителей вновь породили как иерархические структуры, так и линии передачи эзотерического знания.

Мария Магдалина

Важное место в «гностицизме» профессора И. Евлампиева занимает учение о браке, которое в историческом гностицизме находилось на периферии. Об ортодоксии он пишет, копируя научно-популярную литературу советских лет: «Многовековая практика негативной оценки половых отношений, процесса деторождения и самой человеческой телесности привела к тому, что чуть ли не главной особенностью христианства признавалось и признаётся отвращение к плоти и к естественному процессу рождения человека» (с. 262). На самом деле христианское вероучение рассматривало брак и деторождение как благо, но искажённое грехом и несовершенное. Гностицизм же должен был видеть в нём скорее зло.

Однако это, может быть, не касалось у них мистического брака, суть которого в том, чтобы вернуть человеку андрогинность. Если библейский Бог выше различий пола (см. Гал. 3, 28), но сам пол, согласно Библии, установлен во образ отношений Бога и еkkлeсии — собора человеческого (см. Еф. 5, 32) (архетипом этих отношений сделалась

ветхозаветная Песнь Песней), то в гностицизме постоянно возникают образы андрогинности, ибо роковой характер распада изначального сущего позволяет мыслить восхождение к истоку только как преодоление дуализма, *coincidentia oppositorum*, а «мужское и женское» — столь же древние метафоры изначальных оппозиций, как «И цзин» и «Веды». В таком случае мистический брак может приобретать характер практики ритуального блуда, что имеет место в культах плодородия и в некоторых направлениях тантры, а такая религия хорошо ложится на восприятие современной массовой культуры. То, что последняя предпочитает интересам плодородия холостой ход «машины желания», тем более смещает её спектр к мистицизму означенного типа.

Каким образом происходит мистический брак в гностицизме, остаётся неясно. И профессор И. Евлампиев представляет его анахронически: то как культ прекрасной дамы (якобы зародившийся в Провансе среди альбигойцев, хотя, например, у Руставели он обусловлен, скорее всего, персидским влиянием), то как обычный брак с рождением детей, чего куртуазная любовь, как правило, не предполагала. Но сказанное выше о гностическом дуализме позволяет понять, отчего некоторые источники придают Иисусу «жену» в лице одной из самых верных Его учениц, упомянутых в Евангелии, а именно св. равноап. Марии Магдалины: как раз оттого, что Иисус в гностицизме признаётся несовершеннолетним и нуждающимся в женщине для восполнения своей андрогинности.

Иисус канонических текстов — это Жених Церкви, рождающий в ней духовных чад по образу Себя Самого (см. Откр. 12, 5). Вся еkklesia состоит с Ним в мистическом браке, поэтому ни одна женщина не могла быть Его мистической «женой». Даже Богородицу церковная традиция представляет лишь как первую представительницу обновлённого человечества. Что касается обычного брака и деторождения, понятно, что создание Иисусом семьи и оставление наследников в корне противоречило бы Его миссии как Искупителя. Иисус освятил брак благословением в Кане Галилейской (см. Ин. 2), но показал и ограниченность земных учреждений: *«...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж»* (Мф. 22, 30). Если цель брака — союз двоих, дополняющих друг друга, то Сын Божий, прообраз каждого человека, не нуждался в дополнении; если цель — приведение в бытие новых людей, то Христос и есть говорящий «добро» на каждое новое зачатие. Вопрос о «жене» Иисуса в рамках ортодоксальной традиции может быть поставлен только как провокационный, и это не из-за якобы гнушения браком. Иное дело — в гностицизме по причинам уже названным.

Профессор И. Евламбиев считает, что западное «Житие св. Марии Магдалины» (довольно позднее), в котором она представлена раскаявшейся блудницей, а в его интерпретации — даже «примитивной грешницей», является намеренной дискредитацией любимой ученицы Христа (с. 235). Если следовать этой логике, то и Матфей был отождествлён с раскаявшимся мытарем, чтобы дискредитировать его евангельский текст, ибо в мире мужчин мытарь вызывал то же презрение, что и блудница в мире женщин. И. Евламбиев не учитывает при этом, что в ортодоксальном христианстве, при отсутствии деления людей на духовные расы, нет более почётного звания, чем раскаявшийся грешник. Значит, католическая легенда о Марии Магдалине вовсе не доказывает от противного изначальность другой, гностической легенды. Напротив, учитывая роль ритуального блуда в ближневосточных культах и его мифические коннотации, вполне вероятно, что первая легенда тоже имела гностические корни. Бывшая грешница, ставшая выше своего материального тела, подходит на роль «мистической жены» лучше, чем неопытная девушка, тем более что преодоление телесности через грех является темой и другого сюжета, не менее провокационного.

Иуда Искарот

В гностическом «Евангелии Иуды», появившемся в печати в начале XXI в., Иуда рисуется как всё тот же предатель, но здесь его предательство внушено ему свыше и оправдано соображениями гностика: «Ты превзойдёшь их всех, — говорит ему Иисус, — ибо человека, который несёт меня, ты принесёшь в жертву <...> И Иуда получил деньги и предал его им»²⁶. Совершенно непонятно, каким образом этот текст позволяет «поставить под вопрос традиционную версию предательства Иуды» (с. 251). Со стороны событийной, он не отличается от «традиционной версии». Со стороны смысловой, предательство Иуды, согласно апокрифу, фактически является человеческим жертвоприношением. Всё своеобразие состоит здесь в интерпретации противостояния духовного и телесного миров, а также в трактовке смысла крестных страданий Иисуса, и вообще антропологии²⁷. Эти особенности, связанные с перевертыванием

26 Хосроев А. Л. Другое благовестие. С. 109.

27 «Христология <...> сочинения <...> представляется достаточно прозрачной: в основе её лежит характерное для гностиков самых разных толков особое понимание природы Иисуса Христа и его воскресения, заключавшееся в том, что при крестной смерти Иисуса

ролей сатаны и Бога, Каина и Авеля, Иуды и апостолов, делают возможной саму тему «таинства предательства»²⁸, которая, заметим, приложима не только к Иисусу, но вообще ко всякой области человеческих отношений. Дискуссия об Иуде, как фигуре в любом случае символической по существу, необходимо имеет нездоровый оттенок, так как подспудно в ней присутствует неизбежная тенденция к оправданию того, что этой фигурой символизируется. Аспекты данной дискуссии в недавнее время были хорошо освещены в отечественной научной литературе²⁹.

Илья Сергеевич Вевурко

Источники

Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука, 1991.

Хосроев А. Л. Другое благовестие. «Евангелие Иуды»: исследование, перевод и комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.

Литература

Беляев Л. А., Мерперт Н. Я. От библейских древностей к христианским. М.: ИФТИ, 2007.

Вдовиченко А. В. Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: ПСТГУ, 2016.

Грилахес Л. Е. Гебраизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 109–119.

Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Замлелова С. Г. Приблизился предающий.... Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX–XXI вв. М.: Буки Веди, 2014.

пострадала лишь его плотская оболочка» (Хосроев А. Л. Другое благовестие. С. 34–35). «Эта антропология тесно связана с астрологическими представлениями автора, согласно которым “смертный род” в целом и каждый его представитель в отдельности находятся под властью звёзд (порождений несовершенных архонтов), определяющих их судьбу, и вырваться из-под этой власти они не могут; род же Сифа свободен от “судьбы” и какого бы то ни было влияния звёзд» (Там же. С. 37–38).

28 Термин св. Ириния Лионского. О его значении см.: Там же. С. 19–20.

29 Замлелова С. Г. Приблизился предающий.... Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX–XXI вв. М., 2014.

- Мацух Р.* Истоки мандеев // Мандеи: История, литература, религия. СПб.: Летний сад, 2002. С. 21–188.
- Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2 (2). С. 235–244.
- Федотова Е. Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт. 49 // Научные труды по иудаике. Т. 1. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.
- Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1934.
- Harnack A., von. Marcion.* Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921.
- Hänchen E.* Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. Bd. 49. S. 316–349.



Сикре Х. Л.

ВВЕДЕНИЕ В БИБЛЕЙСКОЕ ПРОРОЧЕСТВО

пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ,
2024. (Современная библеистика). XXVII, 691 с.
ISBN 978-5-89647-427-2

УДК 22.016

DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.009

Исходная версия книги современного испанского библеиста Хосе Луиса Сикре¹ на испанском («Introducción al profetismo bíblico») вышла в 2011 г., то есть более десяти лет назад. При этом гораздо раньше, в 1991 г., была издана книга в объеме нынешней первой части, в которой рассматривались вопросы общего введения в пророческие книги; двадцать лет спустя автор переиздал первую часть и дополнил её второй и третьей частями, в которых осветил вопросы частной исагогики и библейского богословия.

Вниманию русского читателя предлагается перевод, выполненный известным отечественным библеистом игум. Арсением (Соколовым). Формально данное издание датируется 2024 г., хотя на самом деле книга в твёрдом переплете была выпущена уже в ноябре 2023 г. Кроме того, промежуточной вехой в ознакомлении русских библеистов с этой книгой можно считать публикацию её первой главы «Гадание и пророчество»: переведённая на русский язык, она вышла в формате статьи в 2022 г. в «Ипатьевском вестнике»².

Х. Л. Сикре — католический библеист; однако это обстоятельство почти не проявляется в тексте. В частности, он не только не рассматривает книги, входящие в канон Католической Церкви и отсутствующие в еврейской Библии, но даже не цитирует их (книгу Варуха, Псалтирь Иеремии, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова и прочие). Единственный признак его конфессиональной

1 Род. в 1940 г.

2 Сикре Х. Л. Гадание и пророчество (глава из книги: Sicre J. L. Introducción al profetismo bíblico. Estella, 2011) / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова) // Ипатьевский вестник. 2022. № 2 (18). С. 11–34.

принадлежности состоит в том, что при переложении пророческих цитат в современную ситуацию он описывает практику Католической Церкви (с. 106, 108, 110).

В целом книга Х. Л. Сикре относится к редкой группе новинок из множества переводной литературы по библеистике, которые видятся действительно нужными и интересными, которые сразу хочется прочитать (или хотя бы просмотреть). Если бы появление этой книги было хорошо анонсировано, то её можно было бы назвать долгожданной.

Монография имеет множество достоинств. Книга написана живым и доступным языком, легко читается (понятно, что в этом заслуга не только автора, но и переводчика). Переводчик максимально постарался русифицировать книгу. Цитаты из древних памятников (Геродот, Гомер) приводятся по изданиям этих книг в русском переводе. Достаточно часто игум. Арсений (Соколов) приводит в сносках варианты библейских цитат по синодальному переводу, чем дополнительно способствует актуализации книги для русскоязычного читателя.

Книга может считаться расширенным введением в пророческие книги Ветхого Завета. Впрочем, если говорить точнее, то это введение в изучение раздела еврейской Библии «Поздние Пророки», куда вошло большинство книг пророков-писателей. Этот вывод можно сделать потому, что в монографии Х. Л. Сикре рассмотрены только книги Исаии, Иеремии, Иезекииля и XII пророков; автор обходит вниманием Книгу пророка Даниила, которая в традиционной библеистике считается пророческой. По той же причине, вероятно, не анализируется Плач Иеремии и, как уже отмечено, не рассматриваются пророческие книги Варуха и послание Иеремии, отсутствующие в иудейском каноне, но входящие в канон Католической Церкви (тогда как во «Введении в Ветхий Завет» под редакцией Э. Ценгера³, подготовленном католическими авторами, все указанные книги рассматриваются в разделе «Книги пророчеств»).

Монография разделяется на три части:

- часть I «Пророк» является общим введением в пророческие книги и посвящена исследованию феномена библейского пророчества;
- часть II «История пророческого движения» представляет собой введение в книги Поздних Пророков, здесь рассмотрены проблемы частной исагогики каждой книги данного сборника;

3 Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. (Современная библеистика). С. 622–638.

- часть III «Послание» содержит богословский анализ пяти основных тем пророческих книг.

Теперь перейдём к последовательному обзору всех глав книги; попутно будем отмечать наиболее интересные идеи и такие суждения автора, которые вызывают вопросы и достойны критической оценки. В части I обсуждаются вопросы, которые обычно рассматриваются в пособиях по введению в пророческие книги⁴. Однако с точки зрения объёма материала, часть I книги Х. Л. Сикре превосходит все известные русскоязычные пособия, в том числе и брошюру И. Грица, которая из имеющейся литературы особенно близка по содержанию к части I.

Часть I содержит семь глав; нумерация глав во всей книге сквозная. Глава 1 «Гадание и пророчество» посвящена сравнению библейских пророков с языческими прорицателями и оракулами. Безусловно, автор приводит много интересного фактологического материала; при этом рассказы об оракулах из древнегреческой литературы переданы подробнее в сравнении с библейскими повествованиями, что оправдано, поскольку книга адресована читателям-христианам, которые знают лучше библейский текст, а греческие легенды и истории нуждаются в более подробном представлении. При этом чёткого различия между оракулами и библейскими пророками не проводится (для традиций же русской библеистики характерно именно противопоставление языческих прорицателей пророкам Господним); лишь в конце главы кратко отмечено, что еврейские пророки руководствовались не личными или национальными интересами, а были провозвестниками воли Божией, нередко идущей вразрез с волей народа или пророка (с. 42). Есть отдельные высказывания, которые можно квалифицировать как смешение функции оракула и пророка; в частности, отмечена аналогия между участием оракулов в избрании царей и ролью пророка Самуила в избрании Саула и Давида (с. 28); говоря о вопрошании богов в связи с войнами, автор далее заявляет: «В Израиле происходит то же самое» (с. 30). Эти параллели можно рассматривать в нейтральном смысле, как просто внешне похожие явления, но неискушённый читатель может также подумать, что автор воспринимает еврейских пророков как разновидность языческих оракулов.

4 Наиболее известными пособиями на русском языке, содержащими материал по введению в библейское пророчество, являются книги: *Иванов А., прот.* Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1982. [Машинопись]. С. 3–26; *Гриц И.* Внимая голосу пророков. Введение в чтение пророческих книг Ветхого Завета. М., 2007; *Мень А., прот.* Исагогика: Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2000. С. 311–319.

В главе 2 «Посредники» сначала рассматриваются материальные предметы, которые использовались в Израиле для узнавания воли Божией: урим и туммим, ефод; перечисляются многочисленные мнения библеистов относительно интерпретации урима, туммима (с. 49–50) и ефода⁵ (с. 51). Далее представлен анализ основных библейских терминов, обозначающих пророка: прозорливец (רֹאֵה / *rōʾē*), провидец (חֹזֶה / *hōzē*), человек Божий (אִישׁ הָאֱלֹהִים / *ʾiš hā-ʾēlōhīm*), пророк (נָבִי / *nābī*⁶). Обратим внимание: термины рассматриваются в предполагаемом хронологическом порядке их появления в Древнем Израиле (более древние — сначала, поздний и самый частый — в конце); в других пособиях обычно начинают с самого распространённого термина — נָבִי / *nābī*⁶.

Качество преподнесения материала заслуживает наивысших похвал: для каждого термина приводится статистика его употребления, мнения относительно его буквального значения, подчёркивается сложность семантического разграничения данных терминов. Отметим примечательную характеристику понятия «человек Божий»: это тот, кто творит чудеса, и этим он отличается от пророков слова. «Слово, которое они передают, является прежде всего словом силы, словом, которое не ограничивается лишь обличением настоящего или предвозвещением будущего, но изменяет реальность» (с. 61). Также очень интересны и информативны выводы о значении термина נָבִי / *nābī*⁶, которые представлены в восьми пунктах (с. 63–64).

Глава 3 «Бог и пророк» содержит информацию о призвании пророка и видах пророческих откровений. Параграф, посвящённый призванию, достаточно краткий: здесь отмечено, что в Библии описаны только три подобных опыта (Исаия, Иеремия и Иезекииль), предложена тривиальная, но важная мысль: «Пророк призывается не для того, чтобы наслаждаться общением с Богом, но для того, чтобы осуществить определённую миссию среди своих современников» (с. 70). Основное внимание в данной главе уделяется видам пророческих откровений,

5 Разбирая пример из 1 Цар. 14, 18, автор говорит о вторичном характере чтения масоретского текста, в котором стоит слово «ковчег», и утверждает, что изначально здесь говорилось о ефод (с. 51), однако не поясняет, что чтение «ефод» содержится в Септуагинте. В итоге читатель может подумать, что автор предлагает здесь конъектурную эмендацию (то есть совершенно новое чтение, не засвидетельствованное в имеющихся версиях), хотя на самом деле автор просто отдаёт предпочтение варианту Септуагинты.

6 Например, в статье из «Православной энциклопедии» также сначала рассматриваются более частые термины «пророк» и «человек Божий», а уже после — «прозорливец» и «провидец». См.: Битнер К. А. Пророки // ПЭ. 2020. Т. 58. С. 395–396. Аналогичный порядок и у И. Грица, см.: Гриц И. Внимая голосу пророков. С. 25–28.

причём если в книге прот. А. Иванова выделено три типа таких откровений: сон, слово и видение (именно в такой последовательности; предполагается, что видение — высшая форма откровения⁷), то в монографии Х. Л. Сикре сон, как низшая форма, вообще не считается типом откровения (этот аспект коротко рассмотрен в главе 1 в рубрике «ониромантика»). Здесь автор рассматривает только видение и слово в порядке, противоположном тому, который предлагается прот. А. Ивановым. Примечательно, что Х. Л. Сикре видением считает не только особые сверхъестественные явления Бога пророку (например, видение пророка Иезекииля в Иез. 1), но и способность пророка видеть в обычных реалиях жизни то, что недоступно поверхностному и бытовому взгляду большинства: «Если в одних обстоятельствах пророческое видение характеризуется мужеством *видеть то, что прочие не хотят видеть*, то в других его отличает способность *глубоко видеть реальность*, предлагая новое прочтение. Видеть реальность скрытой войны богатых против бедных в обществе, кажущемся стабильным и мирным. <...> Раскрыть оскорбление Бога и ближнего в том, что всеми считается обычной коммерцией» (с. 79).

Слово считается высшей формой сообщения Богом Своей воли человеку; понятие «слово Яхве» — технический термин, обозначающий пророческое откровение (с. 80). Отмечены четыре принципиальных качества пророческого слова, которое

- может восприниматься слушателями с пренебрежением;
- не всегда даётся в ожидаемой ситуации, иногда сообщается с задержкой;
- суровое и требовательное;
- ясное по содержанию.

Последний аспект — ясность и неотменимость пророческого слова — оценивается как решающее отличие пророчества от прорицания оракула (с. 83–85).

В конце главы рассматривается вопрос: «не находились ли пророки в аномальной ситуации, в экстазе или трансе, когда получали эти слова и видения?» (с. 86). После ряда рассуждений и приведённых мнений других библеистов автор предлагает взвешенный вывод: «Если некоторые пророки, как кажется, действуют как бы в трансе, это ещё не даёт права делать вывод, что такое поведение было характерно для всего израильского профетизма. С другой стороны, антропологический

7 Иванов А., прот. Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. С. 16.

материал показывает, что существуют различные формы контролируемого транса. Транс мог не мешать пророкам говорить связно» (с. 90).

Притом что глава в целом содержит много ценной информации и интересных тезисов, есть и небольшая «ложка дёгтя»: история из Иер. 42 названа «анекдотом из жизни Иеремии» (с. 84). Конечно, слово «анекдот» не всегда означает вымышленную историю и может иметь также нейтральный смысл (указание на устный характер передачи данного рассказа, в каком-то смысле синоним понятия «предание»), однако приведённое высказывание с большой степенью вероятности вызовет у православного читателя смущение.

Краткая глава 4 «Пророк и общество» содержит материал о статусе пророка в Израиле и влиянии окружающей обстановки на мировоззрение пророка. Вопреки распространённому представлению об одиночестве пророков, здесь неоднократно повторяется следующий тезис: у каждого пророка были сторонники среди его современников; доказательство тому — существование книг (были люди, которые собрали речи, записали их и передали потомкам). Однако всё же несравненно больше было противников. Рассматриваются отношения пророков с царями, священниками, другими социальными группами; особенно подробно анализируется взаимодействие с лжепророками. Очень хорошо и детально отражена неоднозначность и ненадёжность критериев, по которым современники могли бы отличить пророков истинных от ложных. Эти критерии перечисляются и в других пособиях, однако чаще всего их рассмотрение ограничивается перечислением; здесь же ценно обсуждение автором данных критериев и вывод, что современники пророков не имели возможности выяснить степень достоверности пророческого слова: «Истинный пророк мог быть обманут другим истинным пророком (как в 3 Цар. 13); ложный может действовать как истинный (Валаам)» (с. 103). Характерно, что главный критерий Второзакония — исполнение пророческого слова (см. Втор. 18, 22) — не мог быть «проверен» современниками, поскольку требовал времени.

Главы 5–7 завершают часть I, в них рассматриваются три общепризнанных способа пророческой проповеди: устное слово, символические действия и записанная речь — книга (именно в таком порядке). В главе 5 сначала в качестве примера приводятся очень красивые и убедительные переложения фрагментов Книги Амоса на современную ситуацию, затем подробно разбираются различные жанры, используемые в пророческой литературе. Особенное внимание автор обращает на «пророчества осуждения» (обличение виновника и наказание),

«горя», «судебного процесса» и пророчества о спасении; для каждого жанра указывается типовая структура отрывка.

Заслуживает похвал глава 6, посвящённая символическим действиям. Представлены достаточно глубокие, описанные с психологической точностью комментарии ко всем известным символическим действиям в пророческих книгах. Символические действия делятся автором на три типа:

- 1) совершённые публично; эти действия предназначены для широкой аудитории, способствуют большей выразительности пророческой вести и провоцируют вопросы со стороны народа (трёхлетнее хождение Исаии нагим и босым, см. Ис. 20);
- 2) происходившие в личной жизни и скрытые от глаз общественности; такие действия готовят пророка к пониманию передаваемой вести (например, брак пророка Осии);
- 3) не происходившие в реальности, литературное творчество пророка (например, Иер. 13)⁸ (с. 147).

Очевидно, последняя группа вызовет наибольшие нарекания со стороны консервативных читателей; сам автор к третьему типу относит немало библейских фрагментов, хотя в то же время ради объективности приводит рассуждения Г. Форера — сторонника консервативной позиции, признававшего историчность большинства рассказов

8 В Иер. 13 описаны действия пророка с поясом: сначала Иеремия покупает пояс, надевает его, потом относит и прячет в водах Евфрата, затем по прошествии времени опять идёт к реке и забирает пояс, который к тому времени пришёл в негодность. По мнению Х. Л. Сикре, этот рассказ неисторичен, потому что двойное путешествие к Евфрату и обратно по длительности составляет около 4000 км (с. 138). Во-первых, можно поправить сразу насчёт длительности: если считать, что пророк ходил не в Вавилонию, а к берегу Евфрата в Сирию, то путь в одну сторону — около 400 км (как указано в комментарии Дж. Макка, см.: *Mackay J. L. Jeremiah: A Mentor Commentary: in 2 vols. Vol. 1: Chapters 1–20. Fearn, 2004. P. 434*), что даёт в общей сумме 1600 км, то есть расстояние в два раза меньше, чем то, которое называет автор (хотя всё равно внушительное). Вместе с тем есть и другие мнения по данному фрагменту: часть толкователей признаёт реальным хождение Иеремии к Евфрату (см.: *Гриц И. Внимая голосу пророков. С. 66–67*). Но более популярно мнение о том, что в Иер. 13 речь идёт о небольшой речушке Фаре, которая находится недалеко от Анафофа и созвучна Евфрату. Это можно рассматривать как указание на великую реку, на берега которой будут переселены иудеи (см.: *Розанов Н. П. Книга Иеремии // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 11 т. / под ред. А. П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909. С. 52; Huey F. Jeremiah, Lamentations. Nashville (Tenn.), 2001. (The New American Commentary; 16). P. 144; Bright J. Jeremiah: A New Translation with Introduction and Commentary. Garden City (N. Y.), 1981. (Anchor Bible; 21). P. 96*).

о символических действиях (с. 148–149). Отметим, что авторская точка зрения насчёт Иер. 13 как литературного творчества представлена необъективно: Х. Л. Сикре при анализе рассказа безапелляционно утверждает, что сюжет главы 13 является литературным измышлением (главный аргумент — длительность путешествия). Правда, в самом конце главы вскользь упоминаются альтернативные мнения, но общей картины это не меняет; можно сказать, автор уже подготовил читателя к мысли, что Иер. 13 — вымысел.

В главе 7 рассматривается очень интересный вопрос: как формировались пророческие книги? Х. Л. Сикре принимает популярную в современной критической библеистике концепцию многоступенчатого формирования библейских книг; в данной главе он в общих чертах применяет её к книгам пророков-писателей. Постулируется такая схема: сначала отдельные пророческие речи записывались на отдельных кусочках пергамента⁹ (с. 160), затем были сгруппированы в сборники. Сначала ученики, а потом в течение долгого времени комментаторы, соавторы и редакторы дополняли текст книги, переставляли отдельные блоки. В конце главы в качестве примера эта концепция представлена применительно к Книге Исаии. Оценку такого подхода представим в заключительной части рецензии.

Часть 2 открывается главой 8, в которой рассматриваются ближневосточные тексты, имеющие пророческий характер. Делается вывод: берущее начало в XI и X вв. древнеизраильское пророчество имеет общие черты с профетизмом Мари и Ханаана, однако впоследствии контраст становится разительным, библейское пророчество приобретает неповторимый колорит и размах, с которыми традиции других народов не сравнимы. Принципиальное отличие в том, что оракулы и прорицатели других народов произносили прорицания по запросу, тогда как «израильский профетизм переходит к пророчеству, спонтанно сообщаемому Богом, — к слову, которое охватывает самые разные сферы жизни» (с. 203).

В главе 9 представлен беглый обзор истории пророческого движения от Моисея до пророков-писателей с особым акцентом на деятельности Илии, Елисея и идентификации «сынов пророческих». Относительно

9 Вот тут возникает недоумение: разве пергамент использовался до плена? Ведь известно, что в допленный период единственным материалом был папирус. Возможно, это неточность переводчика, но более вероятно, что Х. Л. Сикре сам допустил эту оговорку и просто не обратил на неё внимания. Его основная идея ясна: сначала были отдельные свитки с пророчествами, материал свитков не столь принципиален. Однако по факту получилось неточное высказывание.

последних принимается концепция Дж. Портера, который видел в «сынах пророческих» конкретную пророческую корпорацию, сформировавшуюся вокруг Елисея, действовавшую в середине IX в. до Р. Х. и после свержения династии Амврия прекратившую существование (с. 219).

Глава 10 посвящена краткому описанию основных событий истории Древнего Ближнего Востока: главным образом рассматривается история Ассирии, Израиля и Иудеи с середины VIII до начала VII в. до Р. Х. Принципиально новой или малоизвестной информации здесь почти нет; в основном содержится знакомый материал, который можно встретить в других пособиях по пророческим книгам (например, у прот. А. Иванова). Можно обратить внимание на утверждение автора, что для библейской истории важны правления только четырёх ассирийских царей: Тиглатпаласара III, Салманасара V, Саргона II и Синаххериба, то есть не упомянуты Асархаддон и Ашшурбанапал. С одной стороны, правоту автора можно признать в том смысле, что два последних царя не упомянуты в Библии; однако косвенное влияние они всё же оказали: языческая реакция при царе Манассии во многом была обусловлена максимальным расцветом Ассирии при Асархаддоне, а упоминание о разрушении Фив в Наум. 3 — с походом Ашшурбанапала против Египта. Отдельно отметим справедливое замечание автора о неудачности популярного термина «сиро-ефремская война» (с. 226).

Следующие главы 11–24 посвящены книгам пророков-писателей; по сути, в этих главах представлена частная исагогика пророческих книг. В начале каждой главы в сноске приводится основная библиография по изучаемой пророческой книге. Отметим, что пророки представлены в хронологическом порядке; если книги других блоков Ветхого Завета обычно изучаются в порядке их следования в каноне, то в отношении пророческих книг хронологический подход превалирует в учебниках и специальных исследованиях. Подчеркнём: так как время создания окончательной формы книги часто отодвигается Х. Л. Сикре в далёкое будущее относительно времени жизни и деятельности пророка, то хронологический принцип рассмотрения предполагает время жизни (эпоху) пророка, но не время создания книги.

Глава 11 посвящена первому по времени деятельности пророку-писателю — Амосу. В отношении его социального статуса обозначены обе известные версии: бедный пастух и богатый скотовод; от выбора одной из них автор воздерживается. Деятельность Амоса датируется периодом с 760 по 750 г. Рассматриваются основные темы книги: критика социальной несправедливости, религиозный формализм, горделивая

самоуверенность народа. Вопрос о формировании книги Амоса подробно не рассматривается, однако следует констатация, что окончательная её форма появилась гораздо позднее; главный аргумент — пророчество о восстановлении скинии Давидовой, которое относится к периоду после падения Иудеи (то есть автор принимает без особых доказательств общепринятый для библейской критики тезис о позднейшем происхождении Ам. 9, 11–15). В конце главы есть замечательный параграф «Книга Амоса в Новом Завете»; подобные параграфы есть почти в каждой главе, и они представляют особый интерес, так как отражают взаимосвязь обеих частей христианской Библии.

Глава 12 содержит исагогику Книги пророка Осии. Х. Л. Сикре сдержанно высказывается относительно биографических сведений о пророке, его деятельность датирует 760–725 гг. (стандартная датировка). Рассматриваются темы Книги Осии, причём пристальное внимание уделяется критическому взгляду пророка на прошлое: «Осия не только обличает Израиля во грехах, но и рассматривает всю его историю как историю греха и мятежа» (с. 264). Отметим замечательную мысль: «Великая весть Осии, которая ставит его на другой уровень и делает его предтечей Нового Завета, заключается в том, что он меняет этот порядок: прощение предшествует обращению. Бог прощает людей до того, как они обратятся» (с. 266). История формирования Книги Осии детально не изучается, Х. Л. Сикре ограничивается замечанием о том, что к персидскому периоду она была завершена (с. 267). В конце примечательна ремарка: «Использование в 1 Кор. 15, 55 слов из Ос. 13, 14, возможно, не совсем соответствует их первоначальному смыслу» (с. 271). Испанский учёный обозначил проблему, но не стал её разяснять, тогда как фраза: «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?» — очень важна для христианского богословия, ведь это одна из самых известных цитат из Книги Осии! Суть вопроса в том, что некоторые библеисты воспринимают эти слова как часть инвективы, то есть обвинительной речи пророка, а именно призыв к смерти и аду приступить к исполнению своих функций — карать грешный народ. Получается, что при таком понимании апостол Павел в известном пассаже радикально меняет смысл данной фразы, превращая её в манифест доктрины о воскресении! Наряду с этим, популярно мнение, что в исходном тексте Книги Осии речь идёт всё же о бессилии смерти и ада и что в таком случае апостол Павел не «вырывал цитату из контекста», но применил её в соответствии с изначальным смыслом¹⁰!

10 Подробное толкование Ос. 13, 14 см. в: *Арсений (Соколов), игумен*. Книга пророка Осии. Комментарий. М., 2019. С. 536; *Garret D. A. Hosea*, Joel. Nashville (Tenn.), 2001. (The New

Книге пророка Исаии автор уделяет много внимания: ей посвящены две полные главы 13 и 20 и отдельные параграфы в главах 16, 22 и 24. Мы рассмотрим все эти фрагменты сразу. Итак, в главе 13 речь идёт о первой части Книги Исаии: главах с 1 по 39 (за вычетом Ис. 24 — 27). В сведениях о личности пророка представлена та же информация, имеющаяся и в иных пособиях (например, у прот. А. Иванова). Дается комментарий на призвание пророка (см. Ис. 6). Далее идёт краткий обзор пророчеств времени Иоафама (см. Ис. 1 — 5; 9, 7–20; 10, 1–4), Ахаза (см. Ис. 7 — 8)¹¹ и малолетства Езекии (см. Ис. 14, 28–32; 28, 1–4). Говоря о последнем периоде, Х. Л. Сикре упоминает о некоем регенте, который управлял Иудеей в детские годы Езекии (с. 285). Откуда взята информация о регенте, совершенно неясно; следовало хотя бы в примечании указать, на каких данных базируется такая реконструкция истории Иудеи. Далее предложена ещё одна спорная точка зрения: посольство Мардук-апла-иддина к царю Езекии Х. Л. Сикре относит к периоду его первого правления в Вавилоне (с. 286), тогда как в русскоязычной библейской литературе более распространена версия о том, что это посольство имело место около 703 г. до Р. Х., уже во второй период правления Мардук-апла-иддина¹². Понятно, что анализ данных священной истории не входит в задачу автора, но жаль, что он отходит от принципа научной дотошности и не рассматривает проблемные вопросы даже в примечаниях, представляя в основном тексте сомнительную информацию.

American Commentary; 19A). P. 264; *Stuart D. Hosea — Jonah*. Dallas (Tex.), 2002. (Word Biblical Commentary; 31). P. 207.

- 11 Автор критикует распространённую точку зрения, что Исаия во время сиро-ефремской войны выступал против намерения Ахаза обратиться за помощью к ассирийскому царю (с. 283). Конечно, такая концепция радикально меняет оценку и проблематики Ис. 7, и вообще отношения Исаии к политическим контактам с другими государствами (получается, что Исаия не был убеждённым противником политических союзов). Обычно считается, что Исаия являлся противником упования Ахаза на помощь ассирийцев и требовал надеяться только на Бога. См.: *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. СПб., 2002. С. 166–168.

Особенно примечательно, что автор частично противоречит сам себе: далее в главе 25 данной книги он сравнивает с идолопоклонством традиционную для израильских властей надежду на помощь империй.

- 12 *Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. / пер. с англ. А. А. Баева, Т. Г. Батухиной, Л. М. Чупровой, Р. Б. Шемпеля. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб., 2000. (Энциклопедия христианства). С. 510; *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухиной. СПб., 2003. С. 456.

Ко времени правления Езекии библеист относит материалы глав 10, 14, 22, 28–32. Он реконструирует эволюцию позиции пророка Исаии во время бурных политических событий конца VIII в. до Р. Х.; при этом замечается, что представлена «просто *гипотеза*, более или менее спорная в отношении каждого компонента» (с. 290). В параграфе «Послание» высказывается интересная мысль о том, что на социальную проповедь Исаии влияние оказала Книга пророка Амоса (с. 291). Далее кратко представлена модель формирования первой части Книги Исаии; ключевой является мысль: ядро книги действительно восходит к пророку VIII в., однако далее «пророчества Исаии действовали как магнит, притягивая к себе всё новые и новые пророчества и сборники пророчеств самого разного авторства на протяжении пяти веков» (с. 296). Завершается глава 13 традиционной рубрикой «Ис. 1 — 39 в Новом Завете».

Тема Книги Исаии продолжается в кратком параграфе «Исаианская традиция в VII веке» в главе 16, где речь идёт о формировании и дополнении изучаемого текста главным образом в правление царя Иосии; здесь представлены мнения отдельных библеистов, в целом материал малопонятен и сомнителен.

Второй большой по объёму фрагмент, посвящённый Книге Исаии — это глава 20 «Ис. 40 — 55. Прощай, Второ-Исайя?». Здесь сначала кратко изложена история концепции Второисаии, затем сказано, что с 1977 г. отношение к идее отдельного автора Ис. 40 — 55 пересмотрено и теперь точкой зрения большинства является «атрибуция этих глав множеству авторов», которые считаются «храмовыми певцами» (с. 418). Сам Х. Л. Сикре принимает версию о двух группах авторов, одна из которых действовала в Вавилоне, другая — в Иерусалиме. В конце главы в отдельный параграф вынесена тема «Песни Раба Господня»: перечисляются существующие интерпретации этого образа, приводятся доводы за и против мессианского истолкования.

Далее в главе 22 отдельный параграф посвящён Тритоисаии (гл. 56–66); ядром третьей части книги названы главы 60–62, которым посвящён отдельный подраздел. Отмечено, что адресатом вести здесь является Иерусалим, указаны отличия Ис. 60 — 62 от учения пророков Аггея и Захарии (современников коллективного Тритоисаии), особенный акцент делается на противоположном отношении к восстановлению храма, высказывается мысль: «Внутри пророческого движения могли существовать расхождения по некоторым, даже основным вопросам» (с. 474). Далее кратко обозначены идеи Ис. 65 — 66, отмечено, что в этих текстах мы имеем «повторное прочтение древних пророчеств» (с. 476);

этим объясняются сходства лексики заключительных глав Тритоисаии с начальными главами первой части (обстоятельство, которое сторонники единого автора книги обычно интерпретируют в свою пользу). Наконец, в главе 23 «V век и конец пророчества» уделяется внимание Ис. 24 — 27 («великий апокалипсис Исаии»), представлен достаточно подробный обзор содержания этого фрагмента.

Вернёмся к главе 14, в которой продолжается хронологическая линия и говорится о Книге пророка Михея. Испанский библеист заявляет о невозможности определить социальное положение пророка, а его деятельность датирует периодом с 727 по 701 г. (более узкий промежуток, по сравнению с принятым в книге прот. А. Иванова периодом с 740 по 690 г.). Самому пророку Михею Х. Л. Сикре приписывает только 1–3 главы; 4 и 5 главы считаются произведением периода плена, а главы 6 и 7 приписаны анонимному пророку Северного царства — «Второ-Михею» (с. 304). Заметим, что датский библеист Кнуд Йеппесен (Knud Jeppesen) в статье 1978 г. «Новые аспекты в изучении книги Михея»¹³ отметил противоборство минималистской (пророк считается автором только гл. 1–3, остальное — послевоенные добавления) и максималистской точек зрения (большая часть книги написана Михеем). Очевидно, позиция Х. Л. Сикре представляет собой компромисс между этими подходами: с минималистской концепцией его роднит признание в качестве аутентичного пророческого текста только Мих. 1 — 3, однако при этом он датирует фрагмент Мих. 6 — 7 VIII веком, то есть принимает версию Второмихея и ссылается на труд голландского библеиста А. Ван дер Вауде (A. S. Van der Woude), который занял достаточно консервативную позицию в отношении этой пророческой книги и обзор монографии которого подробно представлен как раз в статье К. Йеппесена. Завершается глава 14 обзором содержания Книги Михея: рассматривается итоговая форма текста, без разделения отдельных фрагментов по принципу их происхождения.

Глава 15 «Молчание, тихая работа и апогей» — предельно краткая и содержит описание событий политической истории Иудеи накануне плена, поскольку они стали фоном для деятельности целого ряда предпленных пророков. В этой главе, как и в других частях рецензируемой книги, где представлены исторические данные, есть немало спорных утверждений. Так, время правления Манассии Х. Л. Сикре датирует 698–643 гг.; более распространено мнение, что болезнь Езекии в 1 Цар. 20

13 Jeppesen K. New Aspects of Micah Research // Journal for the Study of the Old Testament. 1978. Vol. 3 (8). P. 3–32.

относится к 702 г., из чего следует, что после этого он прожил ещё 15 лет и его смерть случилась в 686 г. до Р. Х. Далее, говоря о деятельности царя Иосии, наш автор считает подлинно историчными данные книги Паралипоменон, поскольку говорит о начале реформ в 632 г., что соответствует 2 Пар. 34, 3¹⁴. Наконец, вызывает серьёзные вопросы утверждение автора, что царь Иоаким был убит политическими оппонентами (с. 319). И хотя сам автор признаёт, что данный момент неясен, всё равно в основном тексте он формулирует версию, которая достаточно слабо обоснована. Нам же более убедительной видится версия, представленная в подробном исследовании Одеда Липшица (Oded Lipschits), который доказывает, что Иоаким умер естественной смертью (не исключено, что из-за болезни), слова же пророка Иеремии: «Ослиным погребением будет он погребён; вытащат его и бросят далеко за ворота Иерусалима» (Иер. 22, 19) — следует воспринимать как проклятие, а не как описание событий. Автор Книги Царств знал обстоятельства смерти Иоакима и пророчество Иеремии, потому и не упомянул о погребении Иоакима (чтобы не было противоречия с пророчеством); если бы Иоаким погиб насильственной смертью, это можно было бы трактовать как наказание Божие за его нечестие и священный автор непременно бы об этом упомянул¹⁵.

В главе 16 рассматриваются книги Наума, Софонии и Аввакума. В датировке Книги Наума автор предпочитает версию, основанную на сообщении о разрушении Фив, то есть 668–654 гг. (самая ранняя из обсуждаемых в науке датировок). Обозревая содержание книги, автор заостряет внимание на жестокости пророка в отношении Ниневии и даёт ей обоснование: книга утверждает о справедливости Бога, «для богословия истории эта суровость является необходимым элементом» (с. 325).

Очень ценным выглядит материал по Книге Софонии. Здесь убедительно объясняются два аспекта. Длинное родословие пророка, содержащее имена четырёх предков, обусловлено тем, что имя его отца Куши звучало для читателей непривычно и, чтобы доказать принадлежность

14 Признание исторической достоверности за содержанием книг Паралипоменон само по себе выглядит нормально, однако Х. Л. Сикре проявляет непоследовательность: в вопросах исагогики пророческих книг он зачастую придерживается резко критических взглядов, тогда как к содержанию книг Хроник (которым многие современные критики отказывают в историчности) относится с полным доверием.

15 *Lipschits O. «Jehoiakim Slept with His Fathers...» (II Kings 24:6) — Did He? // Perspectives on Hebrew Scriptures I: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, volumes 1–4 / ed. by E. Ben Zvi. Piscataway (N. J.), 2007. P. 405–428.*

пророка израильскому народу, приводятся еврейские имена трёх его предков (с. 327). Далее, из двух датировок деятельности Софонии: до 622 г. или после 622 г. — автор выбирает раннюю датировку. Он объясняет её тем, что в 622 г. Софонии, скорее всего, уже не было в живых, иначе царь Иосия отправил бы к нему своих слуг за разъяснением слов книги Закона, а не к пророчице Олдаме (с. 328). В то же время есть и небольшой изъян: отсутствует рубрика «Книга Софонии в Новом Завете»; это единственная пророческая книга, по которой наш автор не даёт подобной информации (хотя прямых цитат в Новом Завете из Книги Софонии нет, есть аллюзии и косвенные параллели, четыре таких места указаны в приложении к изданию «The Greek New Testament»).

Обзор Книги Аввакума представлен по нестандартному плану: сначала передаётся содержание, потом уже — различные версии датировки в зависимости от того, как в Книге Аввакума идентифицируются угнетатели. О том, какая именно версия соответствует его позиции, автор не говорит.

Глава 17 посвящена Книге Иеремии. Сначала Х. Л. Сикре рассуждает о сложностях в реконструкции биографии пророка, поскольку далеко не все рассказы из этой книги библеисты считают достоверными, но затем высказывается в пользу принятия библейских данных, потому что это «помогает лучше понять тексты» (с. 344). Затем идёт изложение деятельности Иеремии на основании биографических материалов его книги; подробный комментарий получает призвание пророка (с. 345–347). После представлена теория З. Мовинкеля относительно деления материалов книги на три группы: исходящие непосредственно от пророка, записанные его секретарём Варухом и слова Иеремии, переработанные впоследствии девтерономистами (с. 360–362). В конце главы представлены мнения относительно процесса формирования Книги Иеремии. Также автор касается важного вопроса о соотношении масоретской и греческой версии этого текста; каждая из версий является ранней самостоятельной редакцией книги, имевшей свою текстологическую историю (с. 368).

Глава 18 посвящена другой большой пророческой книге — Книге Иезекииля. Х. Л. Сикре принимает традиционную датировку деятельности пророка — 592–571 гг., хотя также знакомит читателя и с альтернативными мнениями. В сведениях о личности пророка уделяется внимание перечислению мнений относительно возможных душевных болезней Иезекииля. Призванию пророка посвящается отдельный параграф, однако само видение — один из сложнейших текстов Ветхого

Завета — не рассматривается. Далее автор предлагает обзор содержания книги, пытаясь выстроить пророчества и видения в хронологическом порядке; в целом материал представлен доступно и интересно. Далее кратко говорится о формировании Книги Иезекииля; заявлено, что сам пророк в лучшем случае оставил отдельные сборники пророчеств, но уже его ученики «переработали одни отрывки и добавили множество других» (с. 392). Завершает главу достаточно подробный обзор аллюзий на книгу в Новом Завете.

В главе 19 «Три реакции на катастрофу» осмыслиется падение Иерусалима. Сначала обсуждаются три темы, которые отражены в текстах, датируемых VI в. до Р. Х.: ненависть к иноземцам (Вавилону, Эдому, Моаву и Аммону), обличение грехов Израиля и Иудеи, надежда на спасение. Затем отдельное внимание обращается на Книгу Авдия, которая возникла в VI в. и в которой тема падения Иерусалима доминирует. Обсуждаются основные проблемы: связь с Иер. 49, разделение книги на две части, время составления. По последнему вопросу автор предпочитает датировку, близкую к 586 г., однако допустимой альтернативой считает точку зрения Т. Лескова, который выделял три этапа формирования Книги Авдия: пророчества о бедствиях Эдома (ст. 10–14, 15) в начале плена, насмешливая проповедь против Эдома (ст. 1–9) в конце плена и послепленное дополнение ст. 15а, 16–18, 21 (с. 411).

Глава 21 (главу 20, посвящённую Второисае, мы уже рассмотрели) — последняя историческая глава в части 2. В ней рассматриваются события от возвращения из плена в 538 г. до эпохи эллинизма с особым акцентом на деятельности Ездры и Неемии. Для новичка, не знакомого с библейской историей, содержащийся здесь материал может представлять интерес. Однако если человек изучал исторические книги Ветхого Завета, он здесь ничего нового для себя не найдёт, напротив, возникнут новые вопросы: автор разделяет Шешбацара и Зоровавеля (гипотеза об отождествлении этих лиц не рассматривается), относительно даты прибытия Ездры принимает гипотезу У. Олбрайта (428 г., Ездра после Неемии). В конце главы представлены мнения исследователей-социологов относительно разделения послепленных иудеев на идеологические группы.

В главе 22 рассматриваются книги Аггея и Захарии (ещё Тритоисаия, но об этом мы уже говорили). Материал, посвящённый Книге Аггея, просто идеален с точки зрения содержания: представлена полнота исагогической информации, даётся подробный обзор содержания книги с комментарием важнейших пророчеств (в том числе, есть объяснение

именования Зоровавеля печатью). Ценна информация о том, что Аггей мог быть учеником пророка Иезекииля, также мысль о соответствии позиции Аггея касательно доверия Богу точке зрения пророка Исаии (с. 451). В принципе, можно брать эту рубрику в полном объёме и использовать в учебном курсе Ветхого Завета, дополнив лишь толкованием значимого для нашей традиции стиха Агг. 2, 7.

По Книге Захарии исагогическая информация очень краткая; не рассматривается версия о принадлежности пророка роду священников (впрочем, в отличие от Иеремии и Иезекииля, священство Захарии не засвидетельствовано явно в Ветхом Завете). Х. Л. Сикре принимает популярное в библейской критике деление книги на две части (1–8 и 9–14) и в данной главе рассматривает только Зах. 1 — 8. Учение Захарии выявляется путём сравнительного анализа его пророчеств с богословием Книги Аггея (так как пророки действовали в одно и то же время). Получается очень наглядно и эффектно: Захария делает акцент на нравственном поведении народа, а Аггей — на культе; Аггей главную роль отводит Зоровавелю, а Захария говорит о симфонии властей (политической и духовной); Захария уделяет больше внимания Иудее и Иерусалиму; и самое важное отличие: Аггей говорит только о конце языческих царств, а у Захарии есть идея универсализма, то есть обращения язычников к Богу (с. 458–465).

Две последние главы 23 и 24 имеют одинаковое название: «V век и конец пророчества». В этих главах рассматриваются книги Иоиля, Ионы, Зах. 9 — 14 и Малахии. По Книге пророка Иоиля даётся только исагогическая информация; Х. Л. Сикре обсуждает две вероятные датировки деятельности пророка: предпленное время (конец VII — начало VI в.) и V–IV вв. Сам он склоняется к послевоенному периоду, однако допускает и альтернативную версию. Если считать Иоиля современником Софонии и Иеремии, то он как бы дополняет весть этих пророков, утешает современников и говорит о возможности спасения, причем важную роль в этом отводит культу. Если же считать его пророком V в., то тема утешения и надежды приобретает решающее звучание: его весть и напоминание о непреложности пророчеств относительно восстановления народа были особенно актуальны в трудное для послевоенной общины время (с. 480–482). Также Х. Л. Сикре уделяет внимание единству книги, отвергая распространившееся, благодаря авторитету Б. Дума, представление о делении книги на две независимые части; считает книгу произведением одного автора, но с наличием позднейших вставок. Очевидно, что посвящённая Книге Иоиля рубрика — неполная;

отсутствует подробный пересказ содержания с комментариями (как сделано для Книги Аггея), также нет хотя бы краткого перечня цитат из других пророческих книг (то, что составляет уникальность Книги Иоила). Наконец, хотелось бы видеть не только упоминание о наличии в Иоил. 3, 10 «перевёрнутой» цитаты из Ис. 2, 4, но и комментарий этого замечательного феномена.

Рубрика по Книге пророка Ионы вызывает особенно много вопросов. Во-первых, автор сразу отказывает книге в историчности, причём без какой-либо аргументации, просто безапелляционное заявление: «Жаль, но самая известная пророческая биография полностью выдумана» (с. 487). Во-вторых, сказано, что уже в IV в. свт. Григорий Богослов говорил о вымышленном характере образа Ионы, однако никакой ссылки нет. Эту же идею Х. Л. Сикре далее выражает так: «О том, что невозможно идентифицировать главного героя Книги Ионы с Ионой, сыном Амафииным, современником Иеровоама II, мы уже говорили» (с. 493). Однако найти рассуждения на эту тему в предшествующем тексте не удалось, возникает вопрос: где же указанные слова? Х. Л. Сикре имел в виду уже процитированные заявления о «выдуманном» характере биографии Ионы? Отметим ещё одно очень спорное заявление: «Послание этой небольшой книги, полной тонкого юмора, будет одним из самых интересных, если мы прочтем её в контексте послевоенных веков, отмеченных ксенофобской политикой Ездры и Неемии» (с. 487). Понятно, что экзегетика — субъективная область, однако, когда сам толкователь решает, как ему интереснее интерпретировать книгу, сложно назвать такой подход правильным. Кроме того, вряд ли корректно называть политику противодействия смешанным бракам «ксенофобской»; гораздо удачнее используемый далее в этой же главе термин «преувеличенный национализм Ездры и Неемии» (с. 493).

Большая часть рубрики по Книге Ионы содержит обсуждение проблем книги: положение фрагментов Ион. 1, 13, Ион. 3, 5 и Ион. 4, 5 в контексте; использование разных имён Бога; псалом Ионы (2, 3–10); разделение истории Ионы на две части (гл. 1–2 и 3–4). Пожалуй, это единственный фрагмент, имеющий определённую ценность. Поскольку сюжет книги априори считается легендой, то проблемы, связанные с историчностью, даже не поднимаются. Любопытно выглядит социальная интерпретация основной идеи книги: Ниневия символизирует угнетателей всех времен, пророк призывает их покаяться, а люди должны принять их покаяние (с. 488). Получается, Х. Л. Сикре настаивает на необходимости видеть в Книге Ионы не выражение идеи универсализма

или мыслей об отношениях с иноплеменниками, а своеобразный призыв для простого народа простить угнетателей. О ценности такого толкования вряд ли стоит судить, просто оно интересно само по себе как опыт субъективного прочтения книги.

По Зах. 9 — 14 Х. Л. Сикре занимает «стандартную» позицию библейской критики: эти главы считаются добавлением к Книге Захарии, относятся к эллинистическому периоду (конец IV в.¹⁶). При этом Х. Л. Сикре склоняется к разделению Зах. 9 — 14 на две изначально самостоятельные книги: Зах. 9 — 11 и Зах. 12 — 14. Рассматриваются фрагменты Зах. 9 — 14, на основании которых учёные пытаются определить исторический контекст данных глав; аргументация признаётся относительной, поэтому библеист просто констатирует, что отнесение этих глав к концу IV — III в. преобладает. Далее Х. Л. Сикре даёт краткий обзор каждого из двух сборников, иллюстрирующий принятый им тезис о разнородном характере пророчеств, содержащихся в Зах. 9 — 14.

Книге Малахии, последней книге XII пророков, в данном издании посвящено чуть более четырёх страниц. Исагогические проблемы этого текста не обсуждаются; относительно датировки деятельности пророка принимаются две возможные версии: 480–450 гг. и 433–430 гг. (с. 504). Чуть раньше Х. Л. Сикре ясно выражает свою точку зрения относительно имени автора последней книги: «Малахия — это не имя, а титул («Мой вестник»)» (с. 495). Мысль ясна (библеист принимает теорию анонимности книги), однако формулировка некорректна: правильно было сказать: «Малахи не имя пророка», потому что еврейское מַלְאָכִי / *malʔākī* действительно означает «мой вестник» и может интерпретироваться как нарицательное обозначение. Однако русское «Малахия» соответствует греческому *Μαλαχίας* и уже является именем (возможно, здесь неточность допущена переводчиком). Кроме того, хотелось видеть аргументацию в пользу анонимности (хотя бы ссылку на ἀγγέλου αὐτοῦ в Септуагинте), ведь если книгу Х. Л. Сикре будет читать студент, у него наверняка возникнут вопросы. Отметим несколько уничижительную характеристику Книги Малахии: «Когда читаешь эту книгу, создаётся впечатление, что слово Божие сделалось маленьким,

16 Впервые это мнение в 1934 г. предложил О. Айссфельдт во 1-м издании своего «Введения в Ветхий Завет» (см. английский перевод 3-го издания этой книги: *Eissfeldt O. The Old Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and Also the Works of Similar Type from Qumran. The History of the Formation of the Old Testament* / transl. by P. R. Ackroyd. New York (N. Y.), 31965. P. 436), и впоследствии оно стало почти общепринятым. См.: *Baldwin J. G. Haggai, Zechariah, Malachi*. Leicester, 1972. P. 65.

приспосабливаясь к убогим обстоятельствам народа» (с. 505). Есть обзор содержания книги, нет комментариев (даже кратких) к значимым фрагментам (Мал. 1, 11; 2, 16 и др.).

Заключительная часть III названа «Послание» и содержит анализ пяти основных тем пророческих книг (своего рода библейское богословие); в каждой главе рассмотрена очередная тема. В предисловии к этой части Х. Л. Сикре отмечает, что не стремится представить синтез проповеди всех пророков, но хочет «найти ответы, которые пророки могли бы дать на некоторые из тревожащих нас сегодня проблем» (с. 521).

Глава 25 получилась своеобразной: она посвящена теме идолопоклонства, но в реальности здесь речь идёт о духовном идолопоклонстве, когда человек вместо Бога начинает уповать на другие силы (империи или богатство). Здесь представлена критика присущей элите древнего Израиля и Иудеи надежды на силу великих держав: «Полагание на Бога совершенно несовместимо с полаганием на военную мощь» (с. 530). Интересна мысль, что для пророков любые контакты с иноземными державами есть акты идолопоклонства (с. 533). В целом в этой главе достаточно мало цитат из пророческих книг, вместо них предложены авторские рассуждения по теме; по сути, здесь мы имеем применение библейского учения к решению философских вопросов. Особенно интересны в практическом смысле рассуждения автора об обожествлении богатства («культ Маммоны») — материал, который можно использовать в проповеди. Вторая половина главы посвящена критике «манипуляции Богом»; здесь уже больше конкретики и ссылок. Автор рассматривает тщетные надежды народа на определённые культовые и теологические преимущества: факт исхода из Египта, Завет, наличие святилища и искажённое понимание «дня Господня».

Глава 26 посвящена теме социальной справедливости; её можно считать классическим библейско-богословским очерком. Сначала рассматриваются постановления Пятикнижия по социальным вопросам, которые возникли в более раннее время и подготовили почву для пророческих речей. Далее, привлекая пророческие тексты, Х. Л. Сикре описывает картину жизни Самарии и Иерусалима, полную преступлений в социальной сфере. Он отмечает, что пророк Исаия видит глубинные причины проблемы: алчность, ангажированность властей предержащих: «Богатые могут воровать потому, что власти позволяют им это делать» (с. 561). В конце главы ставится интересный вопрос: откуда пророк Амос (а с ним и другие пророки) воспринял такое ревностное отношение к идее социальной справедливости? Приводятся разные мнения

относительно возможного источника (специфическое понимание Бога, личный опыт, особая мораль Израиля), но в конце библеист замечает, что невозможно, да и методологически неправильно пытаться свести происхождение данной идеи к одному источнику; достаточно часто мировоззрение человека формируется под влиянием разных институтов и факторов и конкретно вычленив решающую роль одного из них невозможно (с. 574–575). Далее отвергается мысль, что пророки обличали социальную несправедливость просто ради того, чтобы обосновать справедливость Божия суда. В связи с этим ставится интересный вопрос: в чём пророки видели решение социального вопроса? У каждого пророка Х. Л. Сикре находит свой «рецепт» преодоления проблем общества (с. 577–580), и предложенные им выводы очень интересны. Рекомендуем читателю ознакомиться с ними «с карандашом в руке».

В главе 27 «Пророки и культ» рассматривается вечная тема — религиозный формализм. Сначала исследователь даёт краткое описание основных элементов древнеизраильской религии: богослужебные места, праздники¹⁷, обряды, служители. Далее приводятся наиболее яркие цитаты из пророческих книг, в которых содержится критика искажённого религиозного сознания и практики древних евреев. При этом отмечается, что пророки Амос, Осия и Михей критикуют культ Израиля как таковой, потому что, совершая обряды и видя в них исключительную обязанность человека по отношению к Богу, люди тем самым извращали идею Бога. Они поклонялись не Самому Богу, а формируемому в их сознании ложному образу Бога, то есть идолу. Культ становится бесполезным и даже вредным, если преступники посредством его оправдывают свои беззакония в отношении к ближнему (с. 601). В то же время пророк Исаия, по мысли Х. Л. Сикре, уже не так категоричен и в его понимании сам культ необходим, но подлежат осуждению люди, которые совершают обряды, однако при этом руки у них «полны крови»: «Пророк подчёркивает: *ваши* жертвоприношения, *ваши* праздники, *ваши* новомесечия, *ваши* молитвы. Бога раздражает не богослужение как таковое, а люди, которые его совершают» (с. 609). В конце главы приводятся тексты противоположного содержания (в основном

17 Говоря о Пасхе, Х. Л. Сикре указывает, что она «в какое-то время вышла из употребления и её празднование было восстановлено только во времена Иосии (конец VII в.)» (с. 589). Странно в этом утверждении то, что автор не учитывает подробного описания Пасхи царя Езекии в Пар. 30; касательно других мест он полностью доверяет сообщениям книги Паралипоменон, здесь же он как будто не знает про Пасху царя Езекии или же почему-то считает сообщение о ней неисторичным.

цитаты из послевоенных пророков), то есть с позитивной характеристикой культа. Отмечается, что текстов в защиту культа на порядок меньше, чем критических (с. 617), затем предлагается вывод: «Когда культ становится страстью, заставляющей людей забыть о других, гораздо более важных жизненных реалиях, пророки обличают его и нападают на него с невообразимой яростью. Когда культ оказывается в пренебрежении, пророки настаивают на его важности» (с. 618). Материал данной главы актуален и для современной ситуации, потому что проблема религиозного формализма вечна и в разной степени присуща всем религиям, где есть разработанный богослужебный чин. Если иметь в виду только критические выпады пророков против ограничения отношений с Богом исполнением ритуала, то можно впасть в противоположную крайность и свести к нулю значение обряда вообще. Но в таком случае человек только оправдывает свою лень в исполнении богослужебных обязанностей, однако вряд ли это поможет его совершенствованию в добродетели. Замечательной иллюстрацией к проблеме являются слова святейшего Патриарха Кирилла, сказанные в этом году относительно проблемы телесного поста: «Как показывает опыт, все эти ссылки на то, что существуют вещи более важные, чем пост, на практике нередко не реализуются, а отсылка к этим самым ценностям оказывается просто самооправданием»¹⁸. Наличие в пророческих книгах одновременно критики крайностей и неверного понимания обряда, а также высокой оценки богослужебного ритуала позволяет нам сформировать взвешенный подход к проблеме соотношения нравственной жизни и обрядовой традиции.

В главе 28 «Пророческое видение истории» в основу положена концепция слова Божия, которое играет тройную роль: творит историю, истолковывает её и противостоит ей. Сначала приводятся цитаты, в которых слово Божие рассматривается как движущая сила истории, в том числе самая яркая цитата из Ис. 55, 11. Далее основной удельный вес главы составляет параграф, посвящённый пророческой интерпретации истории, в которой выделяются следующие аспекты: объяснение прошлого и настоящего на основе ближайшего будущего (звучит парадоксально, но идея такова: пророки VIII–VII вв. уверены в неотвратимости плена и все события прошлого и настоящего связывают с грядущей катастрофой), действия Промысла Божия в истории (интересное объяснение вторжения Ассирии и Вавилона: они нападают

18 Патриаршая проповедь в понедельник первой седмицы Великого поста после великого повечерия в Храме Христа Спасителя. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6112941.html>.

на Израиль не потому, что такова их политика, но являются орудиями кары Божией), оптимистический взгляд на конец истории, когда Бог установит мир между народами. Также важной составляющей пророческой вести является истолкование действия Бога в истории: подчёркивается «суверенность» Бога (независимость Его действий от планов людей), своевременность вмешательства, непостижимость Его актов для человечества, из чего следует последнее свойство — соблазнительность (люди не принимают и отвергают действия Бога). Последняя особенность — противостояние слова Божия и истории — предполагает, что Бог устраивает ход событий в соответствии со Своими планами, которые не отвечают желаниям людей. По этому вопросу автор формулирует интересную мысль, и с ней можно согласиться: «Проблема в том, что современники пророков разрушают историю, ведя её в направлении, противоположном тому, который указывает Господь. Поэтому пророки рассматривают будущее, особенно окончательное будущее, как почти исключительно дело Божье, в котором человек принимает лишь пассивное участие» (с. 639).

В главе 29 «Мессианизм» изучаются основные мессианские тексты пророческих книг; сам Х. Л. Сикре занимает позицию «мессианского минимализма», то есть отказывает многим известным фрагментам в том, что они изначально имели мессианский смысл. Начинает он с пророчества о рождении Еммануила (см. Ис. 7, 14), которому даёт историческое толкование. Далее, отрывок Ис. 9, 1–7 рассматривается как текст, написанный при царе Иосии и посвящённый его личности (то есть младенец в Ис. 9, 6 — это царь Иосия). Стихи Ис. 11, 1–9 относятся к после пленному периоду, и толкование этого фрагмента уже предполагает, что речь может идти об уникальной выдающейся личности, однако также принимается мысль, что в этом фрагменте речь идёт просто о восстановлении монархии, а красивые образы — «язык царского двора, проникнутый идеями сакральной монархии» (с. 658–659). Наконец, подробно анализируется пророчество о месте рождения Мессии (см. Мих. 5, 2–4). Указано, что первоначальный текст пророчества состоял из стихов 2 и 4, был составлен после плена и возвещал о появлении из Вифлеема нового царя, подобного Давиду. Позже был добавлен стих 3, где фраза: «...доколе не родит имеющая родить» — относилась к Иерусалиму, который должен «родить» новую общину (с. 663). Получается, что даже в этом явном пророчестве мессианский аспект в лучшем случае допускается как дополнительный, а основной смысл видится в утверждении тем, характерных для после пленного периода: «Возвещение о новом Давиде,

плодовитость Иерусалима, воссоединение народа под руководством одного правителя, мир и процветание» (с. 664)! Безусловно мессианским признаётся только последнее пророчество «списка» — Зах. 9, 9–10, которое датируется концом IV в. до Р. Х. В конце главы Х. Л. Сикре возвращается к ключевому отрывку Ис. 7, 14 и транслирует старую идею о том, что именно в переводе LXX текст этого пророчества приобрёл мессианский смысл: «Греческие переводчики говорят уже не о “девушке”, а о “девственнице”, сын которой, по логике, должен быть совершенно исключительной личностью. Первое Евангелие подхватывает греческий перевод и прилагает пророчество к Иисусу» (с. 667). Последнее утверждение хотелось бы проанализировать подробно.

Идея, что именно греческие переводчики сыграли решающую роль в формировании мессианского понимания стиха Ис. 7, 14, давно стала достоянием библейской критики. Из русских библеистов её выражал протопресв. Алексей Князев, представитель парижской богословской школы русской эмиграции. Он, в частности, писал: если переводчики «в Ис. 7, 14 заменили в своём переводе широкое, неопределённое понятие *Almah* более узким, конкретно звучащим, определённым понятием *παρθένος*, Дева, то это могло произойти лишь потому, что во II в. до Рождества Христова среди самих же иудеев существовало верование о чудесном, совершенно исключительном характере рождения Мессии. В свете этого верования древнее Исаино пророчество и было истолковано как пророчество о рождении Мессии от Девы»¹⁹. Однако эта точка зрения явно ошибочна; в настоящее время она устарела и постепенно теряет сторонников даже среди либерально настроенных библеистов (а сторонники традиционного понимания вовсе никогда её не принимали). Принципиальная слабость этой позиции состоит в противопоставлении понятий *מַלְכָּה* / *šalmâ* и *παρθένος*; считается, что *מַלְכָּה* / *šalmâ* обозначает любую девушку брачного возраста без акцента на девственность, тогда как *παρθένος* уже во II в. обозначало девственницу в строгом смысле. Серьёзная и аргументированная критика этого воззрения представлена в статье М. Г. Селезнёва «Самое знаменитое слово Септуагинты»: автор на основании греческих текстов приходит к выводу, что во II в. до Р. Х. «прототипические представители (точнее говоря, представительницы) категорий *מַלְכָּה* и *παρθένος* практически идентичны»²⁰, то есть переводчики рассматривали

19 Князев А., *прот.* Откровение о Матери Мессии // Православие и Библия сегодня: сб. ст. Киев, 2006. С. 418–419.

20 Селезнёв М. Г. Самое знаменитое слово Септуагинты // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. Т. 19. С. 820.

понятия *פִּלְגֵּשׁ* / *ḥalmā* и *παρθένος* как синонимы. По мнению М. Г. Селезнёва, выбор между вариантами *παρθένος* и *νεῆνις* был сделан в пользу *παρθένος* лишь потому, что для переводчиков *νεῆνις* ассоциировалась со служанкой²¹. Точку зрения М. Г. Селезнёва можно считать «критикой слева», поскольку, по его мнению, переводчики не видели в Ис. 7, 14 мессианского смысла, он появился только в цитации этого пророчества в Евангелии от Матфея (последняя мысль явно не высказана, но подразумевается). Остаётся добавить, что сторонники традиционного толкования тоже никогда не принимали версию, будто переводчики внесли в текст Книги Исаии мессианский смысл, который там изначально не предполагался. Напротив, согласно святоотеческой традиции, сам автор создавал пророчество о рождении Еммануила как мессианское. Свт. Иоанн Златоуст высказался об этом так: Исаия «почти видел эти события, представляя их себе и имея полную уверенность относительно сказанного. <...> Как я часто говорил, нужно было возвещать прикровенно, по причине неблагодарности слушателей, чтобы они, узнав всё ясно, не сожгли всех книг. Если они не щадили пророков, то тем более не пощадили бы их писаний»²². Таким образом, мнение, будто греческие переводчики Книги Исаии стали «создателями» мессианского толкования Ис. 7, 14, подвергается критике со всех сторон, и странно, что наш почтенный автор высказывает его как нечто само собой разумеющееся.

Рассмотренная глава 29 завершает книгу; авторского заключения ко всей монографии нет.

В заключение дадим общую оценку «Введению в библейское пророчество». Многочисленные достоинства книги: понятность языка, высокий уровень эрудиции, информативность, отражение современных научных взглядов — уже были нами отмечены в начале рецензии. Теперь же уместно сказать о концепции многоступенчатого формирования пророческих книг, которая доминирует в данной работе. Православной традиции присущ взгляд, сформулированный прот. А. Менем: пророческие книги «являются первыми в Ветхом Завете “авторскими”

21 Там же. С. 821. Впрочем, этот вывод автора можно оспорить: он полагает, что в Исх. 2, 8 слово *פִּלְגֵּשׁ* / *ḥalmā* обозначает служанку фараона, хотя на самом деле там речь идёт о сестре Моисея (Мариам?). Значит, мысль, что переводчики отвергли вариант *νεῆνις* из-за его ассоциаций со служанкой в Исх. 2, 8, скорее всего, неверна. Но этот казус не влияет существенно на ценность статьи М. Г. Селезнёва, так как её основное достоинство — убедительное обоснование тождественности терминов *פִּלְגֵּשׁ* / *ḥalmā* и *παρθένος*.

22 *Johannes Chrysostomus. Commentarius in Isaiem VII, 5–6* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 1900. С. 93.

произведениями, то есть почти целиком вышли из-под пера писателей, имена которых стоят в заглавии»²³. Для традиционной библеистики допустима мысль о том, что придать окончательную форму ряду книг и добавить надписания могли ученики пророков. Допустимо обсуждение концепций Второ- и Тритоисаии, Второ- и Тритозахарии (все эти версии принимает прот. А. Сорокин; только концепцию Второисаии принимали прот. А. Мень и прот. А. Иванов). Вполне приемлемо говорить о появлении отдельных текстологических разночтений. Однако это максимальный список «уступок», которые можно встретить в работах церковных библеистов. Подход, поддерживаемый Х. Л. Сикре, является принципиально другим. Да, его позицию нельзя назвать минималистской или резко критической, поскольку он, во-первых, признаёт пророков-писателей реальными личностями (кроме Ионы), во-вторых, полагает, что основа книги восходит к самому пророку. Однако концепция, согласно которой в процессе переписываний и перепрочтений многие книги дополнялись, причём в отдельных случаях суммарный объём дополнений на порядок превосходит «пророческий протограф», хотя и является нормой для современной научной библеистики, однако вряд ли может быть принята церковным сознанием. С одной стороны, в этом случае книги из авторских произведений превращаются в относительно безликие антологии; с другой, чаще всего в таких концепциях появляется ничем не ограниченный простор для критической мысли, поскольку датировка тех или иных фрагментов базируется на субъективных предположениях.

Также ещё раз отметим недостаток книги, о котором мы говорили неоднократно: Х. Л. Сикре нередко выдаёт спорные тезисы за безусловные и доказанные положения, за нечто общепринятое. Мы уже приводили примеры этого на протяжении представленного обзора: утверждение о правлении регента в период малолетства Езекии; пророчество о скинии Давидовой в Ам. 9, 11–15 как позднейшая вставка; анонимность Книги Малахии; взгляд на Иер. 13 как на литературный вымысел; тезис о том, что мессианское понимание Ис. 7, 14 возникло благодаря деятельности греческих переводчиков книги и многие другие высказывания. Возможно, с точки зрения специалиста по Ветхому Завету, разделяющего взгляды библейской критики, данные утверждения не нуждаются в доказательствах. Однако если книга ориентирована на широкий круг читателей, то вся информация, которая не вытекает

23 Мень А., *прот.* Исагогика. С. 311.

напрямую из библейского текста, должна быть подкреплена соответствующей аргументацией.

Наконец, важный вопрос: кому данная книга может быть рекомендована? Переводчик игум. Арсений (Соколов) о планах использования книги говорит следующее: «Начав какое-то время тому назад регулярно читать в России курсы по библейским пророкам, я осознал насущную потребность в современном, серьёзном и в то же время ясном, цельном и понятном для студентов пособии по библейской пророческой литературе. <...> Мой выбор остановился на книге Х. Л. Сикре. Это именно то, что нужно нашим студентам, изучающим пророков: книга прекрасно структурирована, не упускает ничего важного по теме израильского профетизма, чётко отвечает на вопросы, кто такие пророки и в чём состоит их послание. Важно также, что книга вводит читателя в научную проблематику, даёт конденсированный обзор и анализ дискуссий и научных споров, порою весьма острых, по различным вопросам и темам, связанным с пророками и пророческими книгами, предлагает решения трудных экзегетических проблем» (с. xviii).

Сразу следует поправить уважаемого переводчика: собственно решений экзегетических проблем в книге почти нет, так как книга явно исагогической направленности. На взгляд рецензента, эта книга может быть безусловно рекомендована только «профессиональным» библеистам и студентам библейского отделения магистратуры как пособие по введению в пророческие книги. Рецензент не имеет опыта преподавания на теологических факультетах светских вузов, потому сложно ответить на вопрос относительно актуальности книги Х. Л. Сикре для теологов и религиоведов. Однако с полной уверенностью можно сказать, что книгу Х. Л. Сикре точно не следует рекомендовать как основной учебник для студентов бакалавриата духовных семинарий (несмотря на приведённые выше похвалы переводчика). Данная книга содержит множество критических высказываний, ссылок на diskutiruemые мнения учёных, кратких ремарок, которые нуждаются в дополнительном исследовании вопроса²⁴. Очевидно, для студентов, кото-

24 Например, рассуждения о месте последней редакции книги Иеремии Х. Л. Сикре завершает фразой: «В споре между Вавилоном и Иерусалимом Стипп недавно соломоновым решением примирил обе позиции» (с. 366) и затем дает ссылку на статью на немецком языке. Понятно, что у любого пытливого читателя возникнет вопрос: какое именно соломоново решение проблемы предложил Стипп? Однако более чем вероятно, что этот вопрос просто повиснет в воздухе, так как вряд ли кто будет искать и штудировать указанную статью.

рым нужна «база», такой способ преподнесения материала не подходит. Есть отдельные идеальные рубрики (например, Книга Аггея), однако они не меняют оценки книги в целом. Кроме того, в курсе бакалавриата следует рассмотреть толкование значимых отрывков, однако в книге Х. Л. Сикре нет экзегезы пророческих текстов. Таким образом, в лучшем случае книга может быть рекомендована студентам семинарий как дополнительное и второстепенное пособие по пророческим книгам, как сборник, благодаря которому студенты могут ознакомиться с палитрой критических мнений по принципиальным вопросам, связанным с изучением пророческих книг.

Алексей Сергеевич Кашкин

Источники

- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1900.

Литература

- Арсений (Соколов)*, игум. Книга пророка Осии. Комментарий. М.: Познание, 2019.
- Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств // Новый библийский комментарий: в 3 ч. / пер. с англ. А. А. Баева, Т. Г. Батухтиной, Л. М. Чупровой, Р. Б. Шемпеля. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. (Энциклопедия христианства). С. 449–517.
- Битнер К. А.* Пророки // ПЭ. 2020. Т. 58. С. 394–403.
- Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. (Современная библеистика).
- Гриц И.* Внимая голосу пророков. Введение в чтение пророческих книг Ветхого Завета. М.: Общество друзей Священного Писания, 2007.
- Иванов А., прот.* Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. Л.: [б. и.], 1982. [Машинопись].
- Князев А., прот.* Откровение о Матери Мессии // Православие и Библия сегодня: сб. ст. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 418–419.
- Мень А., прот.* Исагогика: Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М.: Фонд Александра Меня, 2000.

- Патриаршая проповедь в понедельник первой седмицы Великого поста после великого повечерия в Храме Христа Спасителя. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6112941.html> (дата обращения 20.08.2024).
- Розанов Н. П. Книга Иеремии // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 11 т. / под ред. А. П. Лопухина. Т. 6. СПб.: Тип. Монтвида, 1909. С. 1–152.
- Селезнёв М. Г. Самое знаменитое слово Септуагинты // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. Т. 19. С. 811–823.
- Сикре Х. Л. Гадание и пророчество (глава из книги: Sicre J. L. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella, 2011) / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова) // Ипатьевский вестник. 2022. № 2 (18). С. 11–34.
- Сикре Х. Л. Введение в библейское пророчество / пер. с исп. игум. Арсения (Соколова). М.: ББИ, 2024. (Современная библеистика).
- Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002.
- Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003.
- Baldwin J. G. Haggai, Zechariah, Malachi. Leicester: Inter-Varisity Press, 1972.
- Bright J. Jeremiah: A New Translation with Introduction and Commentary. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1981. (Anchor Bible; vol. 21).
- Etissfeldt O. The Old Testament: An Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and Also the Works of Similar Type from Qumran. The History of the Formation of the Old Testament / transl. by P. R. Ackroyd. New York (N. Y.): Harper & Row, ³1965.
- Garret D. A. Hosea, Joel. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 2001. (The New American Commentary; vol. 19A).
- Huey F. Jeremiah, Lamentations. Nashville (Tenn.): Broadman & Holman Publishers, 2001. (The New American Commentary; vol. 16).
- Jeppesen K. New Aspects of Micah Research // Journal for the Study of the Old Testament. 1978. Vol. 3 (8). P. 3–32.
- Mackay J. L. Jeremiah: A Mentor Commentary: in 2 vols. Vol. 1: Chapters 1–20. Fearn: Mentor, 2004.
- Lipschits O. «Jehoiakim Slept with His Fathers...» (II Kings 24:6) — Did He? // Perspectives on Hebrew Scriptures I: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, volumes 1–4 / ed. by E. Ben Zvi. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2007. P. 405–428.
- Stuart D. Hosea — Jonah. Dallas (Tex.): Word, 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 31).

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ
КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

ХРОНИКА И ОБЗОРЫ НЕКОТОРЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ ПО ПАТРИСТИКЕ И ХРИСТИАНСКОЙ ДРЕВНОСТИ

УДК 82-96 (82-92) (27-09|01/07|-284)
DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.010

В 2024 г. состоялся ряд конференций и семинаров (коллоквиумов) по патристике и христианской древности. Некоторые из них мы хотели бы осветить в нашей хронике научных событий.

XXI сессия Ассоциации франкоязычных коптологов

С 30 мая по 1 июня 2024 г. в Страсбургском университете прошла XXI сессия Ассоциации франкоязычных коптологов¹. Конференция состояла из восьми секций, включающих в себя двадцать два доклада, которые были тематически распределены на три дня.

1 Ассоциация франкоязычных коптологов (АФК) (Association francophone de coptologie) основана французскими учёными в 1982 г. в Страсбурге. Её целью является изучение христианского Египта с археологической, лингвистической, художественной, исторической, а также с религиозной точек зрения. АФК стремится способствовать развитию коптских исследований на французском языке. В частности, с этой целью она хочет служить связующим звеном между франкоязычными исследователями, учителями и любителями

Конференция открылась **30 мая**. Первый день прошёл в конференц-зале MISNA². Утром к участникам конференции с приветственными словами обратились Сильван Перро (директор исследовательского центра «Археология и древняя история: Средиземноморье-Европа»)³ и Мишель Ом (декан факультета исторических наук Страсбургского университета)⁴. Далее в этот день прошли четыре секции.

В первой секции, посвящённой коптской литературе⁵ (председатель Габриэлла Араджионе), было сделано три доклада. Первыми выступили А. Элвардт и А. Морозов (Фрибургский университет) на тему «Пересмотр Восьмикнижия “Псевдо-Климента”»⁶. Затем А. Тен Кате (Лейденский университет) прочитал доклад «“Отче наш” в “Кодексе Шойен 2650”»⁸. Завершал секцию доклад С. Офрера (египтолог, руководитель CNRS)⁹ «Разгаданная тайна названия мокрицы и подтверждение названия саранчи на коптском языке: слова и вещи в творчестве Шенуте Атрипского»¹⁰.

Во второй секции «История искусства и археология. Часть 1»¹¹ (председатель Ж. Обер де Лапьер, ЕРНЕ¹²) прозвучало три доклада: «Миниатюры из коптско-арабского Пятикнижия (Vatican copte 1)»¹³ Э. Рошара (Университет Париж I Пантеон-Сорбонна); «Новые коптские картины

коптского языка, предпринимать любые действия, которые могут способствовать обмену мнениями между франкоязычными специалистами в области коптологии, поддерживать любые инициативы, направленные на развитие коптских исследований во франкоязычном регионе. Каждые два года АФК организует Международные дни по изучению коптского языка, открытые для публики и проводимые каждый раз в разных городах. Отличаясь научным и дружеским духом, эти встречи дают возможность в течение трёх дней распространять информацию о работе и исследованиях в различных областях коптологии.

- 2 Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme — Мужвузовский дом гуманитарных наук.
- 3 Sylvain Perrot — Directeur de l'UMR ArchiMédE (D'Archéologie et Histoire ancienne: Méditerranée-Europe).
- 4 Michel Humm — Doyen de la Faculté de Sciences historiques.
- 5 Littérature (Prés. G. Aragione).
- 6 Ellwardt A., Morozov A. L'Octateuque pseudo-clémentin revisité.
- 7 «Кодекс Кросби-Шойена» — древнейшее Евангелие от Матфея на коптском диалекте.
- 8 Ten Kate A. Le Notre Père dans le Codex Schoeyen 2650.
- 9 Centre National de la Recherche Scientifique — Национальный центр научных исследований Франции.
- 10 Aufrère S. Le mystère résolu du nom du cloporte et la confirmation de celui de la locuste en copte: Mots et choses dans l'œuvre de Chénouté d'Atripé.
- 11 Histoire de l'art et archéologie 1 (Prés. J. Auber de Lapierre).
- 12 École Pratique des Hautes Études — Высшая школа практических исследований.
- 13 Rochard H. Les miniatures du Pentateuque copte-arabe (Vatican copte 1).

и надписи из Абидоса»¹⁴ Й. Дейкстры (Университет Оттавы) и «Настенные фрески в храме Калабша»¹⁵ Г. ван Лун (Католический университет Лувена).

Два доклада было заслушано в рамках секции «Магия»¹⁶. К. Хэвеш (Свободный университет Берлина) сделала сообщение на тему «Рукописи с невидимым содержанием? Стёртые (или практически забытые) коптские магические тексты из Страсбургской библиотеки (BNUS)¹⁷»¹⁸ и М. Прейнингер (Вюрцбургский университет) выступила с докладом «Различные темы папируса P. Mich. inv. 3590: фармакология, криптография, магия»¹⁹.

Завершала этот день конференции секция «Коллекции»²⁰ (председатель Э. Буд'ор), на которой прозвучало три доклада: «Коллекция Кассера (папирусы, пергаменты, бумаги и остраконы): первое издание О. Кассера "Je reconnais en détail"»²¹ Н. Буссон (Университет Женевы), «Забытые коптские стелы из коллекции Тедена-Дюва в Кабинете медалей Национальной библиотеки Франции»²² Ф. Каламон (Музей Лувра) и «Коллекция коптских фрагментов Чарльза Г. Уойда, хранящаяся в Бодлианской библиотеке Оксфорда: презентация и обзор»²³ Э. Крегёра (Университет Лавалля).

31 мая прошло три секции. В секции «Папирология»²⁴ (председатель П. Айльпори) было прочитано три доклада: «A capite ad calcem (с ног до головы)? Словарь частей тела в неопубликованном греко-коптском словаре в P. Mich. inv. 4949v (MP³ 2134.02; LDAB/TM 107876)»²⁵ Н. Карлига (Льезвский университет) и А. Риккардетто (CNRS, HiSoMA²⁶); «Коптские

14 *Dijkstra J.* Nouvelles peintures et inscriptions coptes d'Abydos.

15 *Loon G., van.* Les peintures murales de l'église installée dans le temple de Kalabsha.

16 *Magie* (Prés. S. Donnat).

17 *Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg.*

18 *Hevesi K.* Manuscrits au contenu invisible? Textes magiques coptes effacés (et bien négligés) de la BNUS.

19 *Preininger M.* Aspects divers du papyrus P. Mich. inv. 3590: Pharmacologie, cryptographie, magie.

20 *Collections* (Prés. A. Boud'hors).

21 *Bosson N.* La «Collection Kasser» (papyrus, parchemins, papiers et ostraca): édition de O. Kasser 1 «Je reconnais en détail».

22 *Calament F.* Les stèles coptes oubliées de la collection Thédénat-Duvent au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale de France.

23 *Créghur E.* La collection de fragments coptes de Charles G. Woide conservée à la Bibliothèque bodléienne d'Oxford: présentation et aperçu.

24 *Papyrologie* (Prés. P. Heilporn).

25 *Carlig N., Ricciardetto A.* A capite ad calcem? Le vocabulaire des parties du corps dans le glossaire gréco-copte inédit P. Mich. inv. 4949v (MP³ 2134.02; LDAB/TM 107876).

26 *Laboratoire «Histoire et sources des mondes antiques».*

письма с эксплицитной датировкой или коптские документы в эпистолярной форме? Тематическое исследование»²⁷ Л. Вандерхейдена (Гейдельбергский университет); «Охранное письмо на праздник Крещения византийского периода»²⁸ Э. Мази (Университетский колледж Лондона) и М. Терона (Страсбургский университет).

На следующей секции «История искусства и археология. Часть 2»²⁹ было сделано три сообщения: «Некоторые замечания о кампании раскопок Бауита в 1902 г.»³⁰ С. Мёриса (Музей Лувра); «Исследование коропластики»³¹ в византийском Египте: предварительное изучение коллекции статуэток в музее Лувра»³² М. Делассю (Музей Лувра); «“Кресла власти” в Коптском музее в Каире: вопросы происхождения»³³ Ж. Обер де Лапьер (Коллеж де Франс).

Последняя секция этого дня — «Литургика»³⁴ (председатель Н. Буссон) — состояла из двух докладов. Э. Тадрос (Свято-Сергиевский Православный богословский институт, Париж) прочитал сообщение на тему «Содержит ли коптская структура оды “Первая ночь” в PML M574 иудейские черты раннехристианского периода? Вопросы и перспективы»³⁵ и Ю. Нессим Юсеф (Австралийский католический университет) выступила на тему «Неопубликованное “Славословие” (доксология) святой мученицы Марины»³⁶. В конце дня в рамках конференции состоялась экскурсия по музею Адольфа-Михаэлиса и посещение коллекции папирусов Страсбургской библиотеки (BNUS).

Последний день конференции, **1 июня**, который прошел в Институте Ле Бель, состоял из одной секции «Кодикология и литература»³⁷.

27 *Vanderheyden L.* Lettres coptes explicitement datées ou documents coptes sous forme épistolaire? Une étude de cas.

28 *Mazy É., Théron M.* Une lettre de protection d'époque byzantine pour la fête du baptême.

29 *Histoire de l'art et archéologie 2.*

30 *Meurice C.* Quelques remarques sur la campagne de 1902 à Baouît.

31 Коропластика — лепка кукол или различных терракотовых фигурок. Наиболее распространенным типом фигур являются статуэтки эпохи эллинизма, отражающие быт античной семьи.

32 *Delassus M.* Recherches sur la coroplastie dans l'Égypte byzantine: étude préliminaire du corpus des figurines du musée du Louvre.

33 *Auber de Lapierre J.* Les «fauteuils de pouvoir» conservés au Musée copte du Caire: enjeux d'une provenance.

34 *Liturgie* (Prés. N. Bosson).

35 *Tadros E.* La structure copte de la Première Ode de la Nuit dans PML M574 porte-elle des empreintes juives de la période paléochrétienne? Questions et perspectives.

36 *Nessim Youssef Y.* Une doxologie inédite de Sainte Marina, la martyre.

37 *Codicologie et littérature 2* (Prés. S. Aufrère).

В ней было представлено три доклада: «Чудеса и дарования в коптском варианте “Жития” Кира Великого по рукописи BL Or. 6783, fol. 23a–30a»³⁸ М. Мальвеза (Брюссельский свободный университет); «Кодикологические замечания относительно рукописей Vatican Copte 57–69»³⁹ К. Луи (CNRS, IRHT⁴⁰); «Первый сохранившийся образец переплета из рукописей Белого монастыря»⁴¹ А. Буд’ор (CNRS, IRHT) и Э. Гареля (Страсбургский университет). В конце по традиции состоялось общее собрание членов Ассоциации.

43-е ежегодное собрание Ассоциации по изучению христианской апокрифической литературы

С 28 по 30 июня 2024 г. в культурном центре «Сент-Томас» (Страсбург) прошло 43-е собрание Ассоциации по изучению христианской апокрифической литературы⁴² (далее AELAC) при участии иерея Сергия Кима. AELAC была основана в 1981 г., данное учёное сообщество занимается критическим изданием псевдоэпиграфов и анонимных текстов христианского происхождения. Ассоциация объединяет различных исследователей, подготавливающих издание апокрифической литературы для «Corpus Christianorum, Series Apocryphorum» (CCSA).

Собрание проходило в течение трёх дней. В первый день, **28 июня**, состоялась встреча комитета AELAC с ответственными лицами различных редакционных проектов, а также К. Салью (EPHE) прочитала доклад на тему «Фёкла⁴³ в Антиохии»⁴⁴.

На следующий день, **29 июня**, было сделано пять сообщений: «Гамбургский папирус “Деяний Павла” (P. Hamb. bil. 1): результаты нового

38 *Malevez M.* Les miracles et les charismes dans la version copte de la V^e de Cyrus, manuscrit BL Or. 6783, fol. 23a–30a.

39 *Louis C.* Remarques codicologiques concernant les manuscrits Vatican Copte 57–69.

40 Institut de recherche et d’histoire des textes — Институт исследования и истории текстов является подразделением CNRS. Основан в 1937 г. и посвящён исследованию средневековых рукописей (книг, пергаментов, папирусов и пр.).

41 *Boud’hors A., Garel E.* Le premier exemple conservé d’une reliure d’un manuscrit du Monastère blanc?

42 AELAC — Association pour l’Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne.

43 Фёкла Иконийская — раннехристианская святая, почитаемая в лике равноапостольных. Единственным источником её жития является апокриф «Деяния Павла и Фёклы». См.: *Виноградов А. Ю.* Павла Деяния // ПЭ. 2023. Т. 54. С. 132–137.

44 *Salieu C.* Thècle à Antioche.

исследования с целью дипломатического издания»⁴⁵ К. Гиньяр и И. Понти (Страсбургский университет); «Критическое издание “Учения Аддая апостола”⁴⁶ и его многочисленных вариаций: невыполнимая задача?»⁴⁷ А. Дерёмо (CNRS); «“Экдотика”⁴⁸ морали (между пессимизмом и оптимизмом)»⁴⁹ Л. Боссина (Падуанский университет); «Апокрифы и литургика; апокрифы и филология»⁵⁰ Б. Утье (CNRS), «“Во грехе родила меня мать моя”⁵¹: история, лежащая в основе рассказа о рождении Давида в двух рукописях “Palaea Historica”»⁵² У. Адлера (Университет штата Северная Каролина).

В последний день, **30 июня**, было прочитано ещё два доклада: «Καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν»⁵³ (“кололи Его тростью”)»⁵⁴: существующие источники “Евангелия от Петра 9”?»⁵⁵ Э. Норелли (Женевский университет); «Liber requiei 67, 71, 133»⁵⁶ и фреска Успения Богородицы из монастыря Дейрас-Сурьян (начало X в.)»⁵⁷ иерей Сергей Ким (Лозаннский университет).

Александр Дмитриевич Пономарёв

- 45 Guignard Ch., Ponti I. Le papyrus de Hambourg des Actes de Paul (P. Hamb. bil. 1): apports d'un nouvel examen en vue d'une édition diplomatique.
- 46 В сирийской традиции Аддай — один из семидесяти двух апостолов, посланный после Вознесения Господа Иисуса Христа в Эдессу для исцеления царя Авгаря и проповеди. См. подробнее: Постернак А. В. Аддай // ПЭ. 2008. Т. 1. С. 296. См. также: Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник / под ред. С. С. Аверинцева и А. В. Пайкова. М., 1984. С. 118–230.
- 47 Desreumaux A. Faire une édition critique de la Doctrine d'Addaï et ses multiples développements: une tâche impossible?
- 48 Один из разделов текстуальной критики, занимающийся критическим изданием текста (при существовании нескольких его рукописей или версий).
- 49 Bossina L. Leccdotique transportée au moral (entre pessimisme et optimisme).
- 50 Outtier B. Apocryphes et liturgie; apocryphes et philology.
- 51 Пс. 50, 7.
- 52 Adler W. «In Sin Did My Mother Conceive Me»: The Story Behind an Account of David's Birth in Two Manuscripts of the Palaea Historica.
- 53 См.: Рождественский В. Г. Новооткрытый отрывок апокрифического Евангелия апостола Петра // Христианское чтение. 1894. № 1–2. С. 82; Évangile de Pierre / introd., texte critique, trad., comment. et index par M. G. Mara. Paris, 1973. P. 44. (SC; 201).
- 54 Новозаветные апокрифы / сост., коммент. С. Ершова; предисл. В. Рохмистрова. СПб., 2001. С. 171.
- 55 Norelli E. Καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν: quelles sources pour Évangile de Pierre 9?
- 56 «Liber requiei Mariæ» — «Книга упокоения Марии», раннехристианский апокриф (II–III вв.), в неизменном виде сохранился только на эфиопском языке.
- 57 Kim S. Le Liber requiei 67, 71, 133 et l'affresco de la Dormition de la Vierge de Deir as-Suryan (début 10 s.).

Источники

Évangile de Pierre / introd., texte crit., trad., comment. et index par M. G. Mara. Paris: Cerf, 1973. (SC; vol. 201).

Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник / под ред. С. С. Аверинцева и А. В. Пайкова. М.: Наука, 1984.

Новозаветные апокрифы / сост., коммент. С. Ершова; предисл. В. Рохмистрова. СПб.: Амфора, 2001.

Рождественский В. Г. Новооткрытый отрывок апокрифического Евангелия ап. Петра // Христианское чтение. 1894. № 1–2. С. 73–125.

Литература

Виноградов А. Ю. Павла Деяния // ПЭ. 2023. Т. 54. С. 132–137.

Постернак А. В. Аддай // ПЭ. 2008. Т. 1. С. 296.

ХРОНИКА V ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ НИКОЛО-УГРЕШСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

УДК 82-92 (82-96) (27-244)
DOI: 10.31802/BCA.2024.23.3.011

Данная конференция уже традиционно является тематической, что позволяет консолидировать наработки исследователей Священного Писания относительно конкретной проблематики через её многоаспектное описание. Итак, два дня (6–7 марта 2024 г.) внимание докладчиков было сосредоточено на изучении глобальной темы «Библейские пророки, вестники Бога: образы, учение, актуальность». От лица ректора Николо-Угрешской духовной семинарии (далее — НУДС) **игумена¹ Мефодия (Зинковского)** к участникам конференции с приветственным словом обратился проректор по учебной работе НУДС, кандидат богословия **священник Алексей Раздоров**. Он подчеркнул непреложную актуальность изучения Священного Писания, а также значимость конференций, посвящённых исследованию в определённой мере глобальных, но при этом достаточно конкретных тем.

Сразу после приветственного слова состоялось пленарное заседание. Оно открылось докладом «Пророки и Бог» кандидата богословия, настоятеля храма Святых равноапостольных Константина и Елены в Абакане **протоиерея Геннадия Фаста**. О. Геннадий обратил внимание прежде всего на то, что отношения между пророками и Богом очень личностны. Так, Авраам ищет Бога — и Тот ему является; возможно, в реальности даже больше, чем записано в Торе. Особенно примечательно

1 По состоянию на 2 августа 2024 г. — епископа Егорьевского, викария Патриарха Московского и всея Руси, ректора ПСТГУ, наместника Николо-Угрешского ставропигиального мужского монастыря.

сообщение из Аггады, согласно которому Авраам действительно искал Бога, причём изначально в Его творениях, а нашедши, уже не отступил от Него. Также весьма интересны отношения Валаама и Бога. Пророк разговаривал с Господом, знал Его волю, но несмотря на это действовал по собственному произволению. Об отношениях Моисея и Бога о. Геннадий заметил, что они были настолько личностными, что Моисей допускал, в определённом смысле слова, даже богоборчество: он постоянно с Ним спорил, менял свою позицию, а Господу это, как ни странно, нравилось. Позже, в 586 г. до Р. Х., когда, по преданию, халдеи пробили брешь в Иерусалимской стене, Бог искал именно такого индивидуалиста и «богоборца». Если бы Он его нашёл, то вавилоняне не захватили бы и не уничтожили Иерусалим.

Следующим на пленарном заседании представил доклад доктор богословия, профессор НУДС **архимандрит Сергей (Акимов)**: «Екклесиаст и Исайя: пророческий голос сына Давида, царя в Иерусалиме». Согласно о. Сергию, Книга Екклесиаста имеет пророческие черты. Связь между пророческими книгами, да и между всеми библейскими книгами, обусловлена богодухновенностью Писания. Пророк даёт оценку деяниям народа Божия и других народов. Это же находим и у Екклесиаста. Господь в Книге Исайи судится со Своим народом. О суде мы находим слова в заключении Книги Екклесиаста, да и в других её местах, причём скорее в смысловых аспектах, чем в буквальных. Если видеть у Екклесиаста диалог, то в этом случае легко объясняются противоречия в самой книге. Взгляд Екклесиаста на проблему суда двойственен: и скептический (мир плох и никогда не станет лучше), и пророческий (Богу небезразлично всё, что происходит в мире). В этом противостоянии Екклесиаст-пророк победил Екклесиаста-скептика. У Исайи Бог хотя и заботится промыслительно об этом мире, но и судит его, а искать правды в мире и ждать от него справедливого суда тщетно, ведь лишь в Боге обретается истина. Также у Екклесиаста и в Книге Исайи говорится о вельможах, которые ведут несправедливый образ жизни: напиваются и за взятки судят превратно. Относительно смерти интересно отметить, что слова Екклесиаста-скептика перекликаются со словами пророка Исайи о наказании грешников, однако у последнего прослеживается мысль о том, что Бог контролирует эти процессы, а для Екклесиаста-скептика они же представляются свидетельством богооставленности. Более того, если человек раскается, то, согласно Исае, Бог его простит. Спорным является положение о том, что в 12-й главе Книги Екклесиаста представлена эсхатология, в то время как Книга Исайи,

бесспорно, пронизана пророчествами о конце мира. Согласно Екклесиасту-скептику, этот мир, в котором нет Бога, лишён всякого смысла, а вот Екклесиаст-пророк постоянно пересекается с пророком Исайей.

В тот же день, после перерыва на обед, прошли две секции, причём последовательно, а не одновременно, что позволило участникам выслушать и обсудить все доклады. Первая началась с выступления доктора филологических наук, доцента Института классического Востока и Античности ВШЭ, руководителя программы «Библеистика и история Древнего Израиля» **Михаила Георгиевича Селезнёва**. Его доклад был посвящён теме «Пророк Амос в Бет-Эле²». В этом местечке располагалось одно из важнейших святилищ, о чём свидетельствует само название — «Дом Бога» (בֵּית־יְהוָה). Здесь Иаков видел лестницу, соединяющую небо и землю, а тот камень, на котором он спал, послужил основой святилищу Бога, по пророчеству самого Иакова. Однако не Бет-Эль стал главным святилищем иудеев времён Давида и Соломона, а Иерусалим. Тем не менее именно в этом месте Иеровоам приносит жертву Богу. Как духовная столица Израиля, среди других городов выделялся также Сихем. Согласно Четвёртой книге Царств, после 722 г. до Р. Х. (ассирийский плен) священник, которого люди испросили у царя, чтобы тот научил их подлинному богопочитанию, поселился в Бет-Эле. При этом важно отметить, что именно в пророчествах Амоса чувствуется большая тяжесть проклятий. Есть версия, что он пришёл в религиозную столицу Бет-Эль из Иудеи; это должно было образовать контрадикцию между святилищем Иерусалима и Бет-Элем, но пророк обличает людей не за то, что они не в том месте молятся, но именно в несправедной жизни. Амос напоминает, что в Бет-Эле, куда следует нести десятины, они грешат, идут туда ради греха, поэтому их жертвы обесцениваются. В таком случае День Господень (יִום־יְהוָה) для них — тьма, а не свет. Слова Амоса, что он не пророк и не сын пророка, означают лишь то, что он не входил в пророческую гильдию. Амос постоянно говорит о гневе Божиим, пророчествует о падении Северного царства в те времена, когда этого никак не ждали. В Бет-Эле Амос ведёт себя как пророк, хотя постоянно акцентирует внимание на том, что он не пророк. Всё дело в том, что пророчествовать мог кто угодно, а звание пророка свидетельствовало о профессиональной занятости. Это сложно увидеть в Танахе, поскольку там противопоставляются только ложные и истинные пророки, а не профессиональные и те,

кто пророчествует просто по вдохновению. В Септуагинте утверждение Амоса о том, что он не пророк, передано неверно, поскольку его слова перевели прошедшим временем, что можно понять следующим образом: в прошлом он не был пророком, а теперь этим занимается. Он называет себя רֹבֵעַ, «пастухом коров», пастухом овец и надрезателем сикомор, а значит, он был очень беден. Но это также может являться не автобиографией, а пророческой речью, в которой он сравнивает себя с Давидом. Иными словами, перед нами определённый жанр, а не отчёт о трудовой деятельности перед жрецами Бет-Эля.

Следующий доклад представил доктор богословия, профессор НУДС **игумен Арсений (Соколов)**: «День Господень в Книге пророка Исайи». Во второй главе Книги Исайи говорится о близости Дня Господнего для тех, кто лицемерно исполняет Закон, приносит жертву, но при этом грешит и, более того, открыто восстаёт против Бога. В 13-й главе представлен синтез антиассирийских и антивавилонских пророчеств (последние касаются падения империи под ударами мидийцев и персов). И если во второй главе День Господень — это день гнева, жестокий и опустошающий, который произойдёт от Господа воинств, то в 13-й главе такой день — свет и радость для Израиля, поскольку губителен для их врагов. Интересно, что День Господень — это и гибель, и спасение для Израиля одновременно. Это определённо экзегетическая апория. Важно отметить, что за пределами пророческого корпуса День Господень не встречается нигде, так что это сугубо пророческая тема. Более того, есть в пророческих текстах Исайи такие места, где выражение «День Господень» не встречается, но подразумевается.

Затем выступил кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской духовной семинарии **Алексей Сергеевич Кашкин** с докладом «К истории интерпретации Ис. 7, 14: были ли греческие переводчики Книги Исайи авторами мессианского толкования?». К предыстории вопроса, русский библеист протоиерей Алексей Князев писал, что неопределённое и пространное значение слова מַלְאָכָה сузили к παρθένος. Испанский библеист Х. Л. Сикре считает, что позднее экзегетическое прочтение греческих переводчиков сделало из «девушки» «девственницу». Далее докладчик сообщил, что слово לֵאָה указывает не только на «знамение», чем подчёркивается мессианское значение фрагмента Ис. 7, 14, но может означать любой знак. При этом важно отметить, что, согласно словарям, в еврейском языке не было специального слова для «девственницы» (даже מַלְאָכָה не имело строго такой семантики). Слова παρθένος и νε῁νίς в те времена обозначали просто молодых

девушек и являлись синонимичными, поэтому переводчики на греческий язык могли выбрать любое из них. Согласно М. Г. Селезнёву, перевод Торы на греческий язык, который оказал непосредственное влияние на перевод Книги Исайи, обусловил предпочтение παρθένος перед νεάνις, поскольку последнее обозначало служанку. Что касается сопоставления הָרָה הַלְלוּ («беременная и рождает») и ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται («воспримет в чреве и родит»), то мы видим, что в Масоретском тексте речь идёт о настоящем времени, а в Септуагинте — о будущем; последний вариант претендует на статус мессианского. Также в Ис. 7, 14 присутствует неясность относительно того, кто именно должен назвать Его Еммануилом. В общем, греческие переводчики придали Ис. 7, 14 мессианские коннотации, притом что Масоретский текст, строго говоря, представляет актуальное, а не мессианское толкование. Как понимал это сам Исайя — непонятно, но из контекста его книги, других пророческих книг, а также исходя из святоотеческого понимания, мы можем говорить, что данный стих надо толковать мессиански, что, впрочем, не следует со всей необходимостью даже из текста Септуагинты.

После сообщения А. С. Кашкина вниманию участников конференции был представлен доклад кандидата богословия, старшего преподавателя Томской духовной семинарии **протодиакона Романа Штаудингера** «О созерцаниях божественного Иеремии». В 31-й главе Книги Иеремии есть пророчество о Святой Деве и о рождении Её Сына. Благодаря этому к созерцаниям из Книги Иеремии часто обращались святые отцы (особенно в полемике с арианами, подчёркивая единосущие Отца с Сыном), также это понимание часто встречается в богослужебном предании Церкви. В Книге пророка Иеремии говорится о трёх состояниях пророка созерцающего: горение или жжение огня (огонь, заключённый в костях); духовное опьянение от лица Господа (в дом пира Бог ему запретил входить, поэтому данное состояние не буквальное); приятный сон, осознаваемый после пробуждения. Святые отцы понимали все эти три состояния как особое бытование пророка, вызываемое посещением Господа и созерцаниями Его.

Доклад кандидата богословия, директора Смоленской православной гимназии **протоиерея Святослава Художекова** назывался «О котле разжженном, или диалектика одного из образов Святого Града у пророка Иезекииля». У святых отцов (особенно золотого века) драматизм таких пророческих книг, как Исайи, Иеремии и Иезекииля, требовал гармонизации со всем божественным Откровением, а после них, больше всего в наше время, начали осмыслять драматизм с других позиций,

например, психологических, историософских и т. п. Итак, пророк Иезекииль сравнивает Иерусалим с котлом. Сами жители чувствовали себя очень хорошо и безопасно в укрепленном городе. С одной стороны, в те времена информация о гибели крупных городов сохранялась в памяти лишь нескольких поколений, а с другой, иерусалимляне помнили, что царь Езекия успешно выдержал ассирийскую осаду. Однако сильная сторона города при столкновении с могущественным врагом оборачивается слабостью: горожане оказываются в котле, из которого не могут выбраться, становясь некой единой массой, которая, условно говоря, «вываривается» и «выпаривается». В конце концов, огнём сжигается сам пустой котёл. Все эти образы ярко описаны у пророка Иезекииля. Образ котла получает развитие и у других пророков.

Магистр юриспруденции, соискатель ОЦАД имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы в Братцеве **священник Владимир Тоготин** рассмотрел тему «Призыв к покаянию в пророческом служении». Практически все пророки призывали народ к покаянию. Оно отождествлялось с жертвами, причём самыми разными. В Танахе для указания на покаяние используются два глагола: *נחם*, «сожаление», и *שׁוּב*, «поворот, возвращение (к Богу)». Но пророки (в частности Давид в 50-м псалме) обращают основное внимание на внутреннее состояние, а не на внешние жертвы, призывают царей к покаянию, что можно понимать только в смысле поворота к Богу на 180 градусов и возвращения к Нему (например, история о пророке Илие и царе Ахаве). Без такого изменения, по свидетельству пророков, Господу противны не только жертвы, но и праздники. Видя, что народ достиг такого греховного состояния, которое уже никак нельзя изменить, пророки говорят о его неизбежной гибели. Так, Малахия обличает священников: если они не исправятся, то, в силу их благодати, на людей будет распространяться и их проклятие. Главный вывод: пророки готовили людей к достойному принятию Спасителя; хотя они делали это в определённый исторический период, такая подготовка актуальна и сейчас для всех, кто хочет прийти ко Христу.

После небольшого перерыва (кофе-брейк) прошла вторая секция конференции, посвящённая новозаветному профетизму. Она началась докладом «Молиться не как пророки. Зачем в сочинении “Дидахи” так много молитв?» кандидата теологии, научного сотрудника Тюбингенского университета (Германия) **священника Алексея Волчкова**. «Дидахи» написано в конце I — начале II в. по Р. Х. Этот памятник очень почитался в ранней Церкви, даже наряду с формирующимися новозаветными

Писаниями, и повлиял на образование церковных уставов. Он очень важен для реконструкции жизни христиан в первые века. Это сочинение представляет собой сборник ранних молитв (11 молитв в 18-ти главах). И это притом, что ближайшие к нам по времени известные христианские молитвы датированы концом III в. В «Дидахи» присутствует молитва «Отче наш», которая больше соответствует версии евангелиста Матфея, причём с доксологией. Молитвы написаны в разных жанрах, форматах и направлены на достижение различных целей: крещальные формулы, молитвы над Хлебом и Чашей, после причащения, молитвы благодарения и т. п. Автор «Дидахи» пишет, что в первохристианской Церкви пророкам было позволено молиться на Евхаристии, как они сами хотят. При этом отмечается, что странствующие пророки не всегда истинные. Автор памятника был книжником и администратором, что обусловило его стремление к унификации жизни общины (молитвы и уставы), поэтому спонтанность странствующих пророков в молитве и жизни не нравилась автору «Дидахи» и он пытался сузить пространство для их манёвров. Он пишет, что таких пророков надо принимать как Господа, но позволять оставаться в общине не больше одного дня, максимум пару дней, при этом их постоянно надо испытывать на предмет вероучения, их образа жизни и т. п., что позволяло обоснованно выдворять «говорящего в духе». Особенно не нравились автору «Дидахи» их иудаизмы, то есть еврейские молитвы, а также излишняя эмоциональность и несоразмерность молитв (то слишком длинные, то краткие). При этом о. Алексей отметил, что дидахист первым в ранней Церкви регламентировал анафору.

Ректор Библейского колледжа «Наследие», преподаватель НУДС **Владимир Сергеевич Стрелов** предложил доклад на тему «Пророческая ирония в четвёртом Евангелии». В еврейской Библии есть раздел «Ранние пророки», посвящённый Илие и Елисею. Так и Евангелия являются своеобразными «Ранними пророками», посвящёнными величайшему из них — Иисусу Христу. Поскольку грех затмил человеческое сердце, благовествовать людям о Царстве Божием следует символическим языком, а не буквальным, поэтому в Евангелиях Христос говорит притчами, а также использует иронию. И если в синоптических Евангелиях изложены главным образом притчи, то в четвёртом присутствуют иронические изречения и сюжеты. Ирония характерна и для пророческих книг Ветхого Завета. Главное, что надо отметить: ирония в Новом Завете лишена цинизма. Приведём примеры. «*Но мы знаем Его, откуда Он*» (Ин. 7, 27) — на самом деле говорящие ничего не знают. «*Иисус*

Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19, 19), — ирония Пилата, которая удивительным образом оказалась правдой. Также ирония позволяет более безопасно общаться с людьми, хотя это и злит их. Ещё примеры иронии: «*Что есть истина?*» (Ин. 18, 38); «*Воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник*» (Ин. 9, 24); «*Или и вы хотите сделаться Его учениками?*» (Ин. 9, 27) и т. п. При этом вопросы будущего и Духа обсуждаются без иронии.

Вышеупомянутый **священник Алексей Раздорov** представил слушателям доклад на тему «Считал ли себя апостол Павел пророком?». На пути в Дамаск Павлу было видение Христа, которое было им названо последним явлением воскресшего Господа (см.: Рим. 1; Гал. 1) и которое стало призыванием Павла на служение. Это очень напоминает призывание пророков. Апостол именуется рабом Иисуса Христа, ставя себя в один ряд с пророками. Согласно 1 Кор., женщины тоже пророчествовали. Этим, в частности, их права уравнивались с мужчинами, поэтому они и должны были вести себя соответствующим образом, в том числе одеваться не как язычницы. Молиться и пророчествовать может всякий (πᾶς), а значит, и женщины. Однако всё это должно делаться для созидания, а не разрушения Церкви. Пророческая речь (см. 1 Кор. 14) созидает общество Христово. Возможно, пророчество первых веков сродни проповеди, но с элементами экстаза. Апостол Павел при этом призывает критически оценивать пророчества: они должны испытываться теми, у кого есть харизма различения пророчеств (главный критерий — соответствие Евангелию). Также, согласно Павлу, в общине должно быть несколько пророков, чтобы их выступления не затягивались по времени. О пророках Павел говорит практически во всех своих посланиях (за исключением краткого Послания к Филимону). Пророческое служение было полезно для Церкви, но к нему надо было относиться критически. Пророчество должно было подводить к основному дару — любви. Вместе с тем апостол Павел часто отсылает к малым пророкам — Аввакуму и Амосу. При этом он немного корректирует их пророчества, вкладывая в них новозаветный смысл, как, впрочем, аналогичным образом он поступает и с другими ветхозаветными книгами (в частности, Второзаконием). Здесь видится, что Павел осознаёт себя новозаветным пророком, хотя он никогда не называет себя пророком. Дело в том, что пророки по положению были выше учителей, но ниже апостолов, поэтому Павел больше акцентирует внимание на том, что он — апостол. Тем не менее он являлся действующим, «динамическим пророком», ибо такое служение было важным для его миссии.

Первый день конференции завершился докладом кандидата богословия, доцента НУДС **Вероники Александровны Андросовой** на тему «Книги ветхозаветных пророков и Откровение Иоанна Богослова». Апокалипсис — вершина пророчеств. В тексте Откровения нет ни одной прямой цитаты из Ветхого Завета, только аллюзии на него. Также встречаются «сплавы» нескольких цитат из разных ветхозаветных книг, выраженные тоже аллюзивно, из-за чего сложно определять эти цитаты, вычленять их, а значит, и точно подсчитать. Особую роль играют следующие пророческие книги: Исайи, Иезекииля, Даниила, Захарии и Иоили. Общие тенденции ветхозаветных пророчеств в Апокалипсисе: универсализация исполнения пророчеств и более глубокое эсхатологическое их прочтение. Образ Мессии является в них центральным. Также Бог упоминается как Сущий и Грядущий, что делает саму Книгу Апокалипсис пророческой. При этом язык в ней очень символический, что характерно и для Книги Даниила. Пророческие изречения Ветхого Завета преломляются в Апокалипсисе, особенно это касается темы Вавилона: здесь Вавилон уже не исторический город Ветхого Завета, а пророческий образ; причиной суда над Вавилоном является его гордость; Вавилон предстаёт в образе женщины-блудницы; и всё, что произойдёт с Вавилоном, излагается с помощью образов, взятых из пророческой литературы. Важно отметить, что поскольку в Ветхом Завете образы суда и его следствия над Вавилоном были самые разные, то в Апокалипсисе присутствуют все образы, вследствие чего между ними возникают противоречия. Но тот, кто увидит все эти аллюзии, поймёт замысел автора, состоящий в том, чтобы задействовать максимальное число контекстов. Вместе с тем и в ветхозаветных пророчествах, и в Откровении подчёркивается единство Бога с Его народом. В Апокалипсисе также говорится, что на новом небе праведники должны поселиться о справедливом суде Божиим над грешниками, в чём видится аллюзия на Книгу Исайи. Оттуда же образ того, что Бог отрёт слёзы праведников. Всё это (и многие другие образы и аллюзии) подчёркивает идейную связь Апокалипсиса с предшествующими пророчествами. При этом Ветхий Завет звучит в Откровении совершенно по-новому.

Следующий день (7 марта) начался с обзорной экскурсии для всех желающих по Николо-Угрешскому ставропигиальному мужскому монастырю. После неё под руководством **протоиерея Геннадия Фаста** был организован мастер-класс «Комментированное чтение пророческих текстов: пророческое звучание песни пророка Аввакума» по совместному чтению и обсуждению этой книги. В качестве материала была избрана

её 3-я глава. Книга о. Геннадия «Толкование на Книгу пророка Аввакума, или Опыт библейской теодицеи»³ легла в основу мастер-класса. Время пророка Аввакума — нашествие халдеев Навуходоносора на Иудею. Бог, согласно книге, послал эти орды, чтобы наказать иудеев за их злодеяния, — это тема первой главы Книги Аввакума. Во второй главе основной мотив — спор Аввакума с Богом, причём от лица людей, с их жалобами. Он ждёт ответа от Бога, и Тот отвечает: душа нечестивая и надменная не успокоится, а праведник своей верой жив будет. Далее в Книге Аввакума встречаются две песни: насмешливая относительно надменного (пятикратное «горе») и молитва праведника. Последняя встречается в третьей главе. Нас интересует пророческое звучание этой молитвы-песни. В кумранском пещере эта песнь не толкуется (в отличие от всей книги). Раввины понимали эту песнь как рассказ о шествии Бога с Моисеем. Современная исламская библеистика видит в ней пророчество о Мухаммеде. Церковные толкователи также находили пророческое звучание в данной молитве. Вся теодицея пророческой молитвы сводится к тому, что Господь грядёт, то есть она о Его шествии (христианское *אֱלֹהֵינוּ בָּא*, «Господь наш пришёл»). Здесь слово «Бог» дважды употреблено в единственном числе — *אֱלֹהֵי*. Такая форма имени встречается в книгах Иова и Аввакума. Далее о. Геннадий отметил: представляется возможным, что греческий перевод *ἐν μέσῳ δύο ζώων γυνωσθήσῃ*, «*посреди двух животных Ты будешь познан*» (Авв. 3, 2), является не экзегетическим, а буквальным переводом с еврейского *בְּקֶרֶב שְׁנַיִם חַיִּים* (Авв. 3, 2), при условии, что мы исправим букву *ה* на *ל* в слове *חַיִּים* и огласуем текст как *בְּקֶרֶב שְׁנַיִם חַיִּים* (масореты огласовали по-другому: *בְּקֶרֶב שְׁנַיִם חַיִּים*, «*посреди лет Он оживит его*»). Согласно церковной экзегезе, речь идёт либо о херувимах⁴ (*כְּרוּבִים*) крышки очищения (*כַּפֶּרֶת*) (для которой ковчег Завета был лишь подставкой), либо эти животные являются серафимами Исаяи. Буквально слово «серафимы» (*שֶׁרָפִים*) означает «жгучие змеи», что позволяет считать их животными. На такие варианты понимания повлияло знакомство Оригена и блж. Иеронима с еврейскими толкованиями. Возможно, это вол и осёл из Ис. 1, 3 (блж. Феофилакт Болгарский). Также есть толкование, что это Моисей и Илия (Тертуллиан и блж. Августин). Ещё одно толкование: два разбойника, висящие рядом со Христом. Также это Церковь обрезанных и необрезанных (блж. Иероним), либо это жизнь божественная и человеческая (Евсевий Кесарийский), или жизнь

3 Фаст Г., *прот.* Толкование на Книгу пророка Аввакума, или Опыт библейской теодицеи. Киев: Богуславкнига, 2014.

4 Именно среди них являлся и познавался Бог.

настоящая и будущая (блж. Феодорит Кирский). Интересно, что все эти толкования вошли в церковную гимнографию, особенно в каноны. Всё дело в том, что четвёртая библейская песнь составлена на основе Книги Аввакума. Ещё один интересный вывод о. Геннадия: христианская экзегеза в данном случае совпадает с раввинистической.

После мастер-класса третья секция конференция открылась докладом доктора исторических наук, главного научного сотрудника Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений им. Е. М. Примакова РАН **Евгения Борисовича Рашковского**: «Эстафеты библейского пророчества на пороге Новейшего времени: Владимир Соловьёв». Как отметил докладчик, В. В. Розанов называл себя, вместе с В. С. Соловьёвым, пророком, поэтому не мог уразуметь, почему они не поняли друг друга. У В. Соловьёва, хотя он и не был пророком, прослеживается очень тонкое понимание исторических процессов, происходивших в России. Так, он считал, что для преобразования страны необходимо было создать триаду власти: государь, жрец и пророк. Тогда удалось бы пережить те эсхатологические процессы, в результате которых российская империя пала. Особенно ярко эсхатология В. Соловьёва выражена в его краткой повести об Антихристе. В ней он отмечал, в частности, что беда для России придёт с Востока. Также В. Соловьёв одним из первых обратил внимание на экологические проблемы России, а за ней и всего мира. Вместе с тем важно отметить, что В. Соловьёв поднимает такую библейскую проблематику, как софиология. У него, вслед за Книгой Притч, прослеживается параллелизм мудрости и глупости.

Проректор по учебной работе Сретенской духовной академии **иеромонах Ириней (Пиковский)** представил следующий доклад: «Давидизация “псалмов восхождений” (Пс. 119–133 LXX) в исторической и пророческой перспективе». Проблема касается надписания псалмов и обусловлена их различием в Масоретском тексте и в Септуагинте. Надписания, в свою очередь, ставят вопрос об авторстве псалмов, их принадлежности Давиду. В еврейской Псалтири выделяют пять сборников псалмов, и в каждом из них есть псалмы Давида. Отсутствие имени царя-псалмопевца в большинстве псалмов восхождения говорит о том, что именно тема восхождения была главной, а не их давидизация. В неканонических псалмах, сохранившихся отчасти в Кумране (на три больше), а также в восточносирийской традиции (на пять больше), тоже имеются надписания, соответственно которым и неканонические псалмы принадлежат Давиду. Однако контекст большинства

псалмов восхождения не позволяет атрибутировать их царю. Разные рукописи не подтверждают его авторства. Более-менее основательно можно утверждать, что ему принадлежит лишь 130-й псалом, однако контекст псалма этому противоречит. Общий вывод относительно надписаний таков: письменная фиксация псалмов произошла значительно раньше, чем включение их в канонический сборник, так что в надписаниях произошла попытка сделать псалмы каноничными посредством максимальной давидизации. При этом Ориген отмечал, что атрибуция Давиду двояка: одни он сам написал, а вторые ему посвящены.

Затем прозвучал доклад настоятеля храма Святых апостолов Петра и Павла при РГПУ им. А. И. Герцена (г. Санкт-Петербург) **протоиерея Димитрия Симонова**: «Актуальность чтения библейской пророческой литературы в организации просветительской работы на приходе (на примере опыта храма при РГПУ им. Герцена)». Священное Писание, как подчёркивает о. Димитрий, — это бездна, которую невозможно исчерпать. Более того, постепенно возвращаясь к уже прочитанным книгам, мы начинаем понимать, что со временем и люди поменялись на приходе, и времена изменились, поэтому даже перечитывать с паствой одно и то же всегда актуально. Не надо забывать, что между верующими, помазанными Святым Духом (в таинстве Миропомазания), пребывает Сам Бог. Для того чтобы достичь нужного эффекта, руководителю занятий следует себя мотивировать. Этому помогает богослужение: надо постоянно обращать внимание на богослужебные тексты, в которых содержится масса аллюзий на Священное Писание, а также на иконографию и тому подобное. Необходимость и актуальность изучения пророческих текстов Ветхого Завета показана в одной из самых лучших книг о. Александра Меня — «Вестники Царства Божия». Детальное знакомство с пророческими книгами демонстрирует для простых людей, что пророки — уникальные личности и их книги, несмотря на параллели, очень разнятся, что позволяет различать как самих пророков, так и их писания и тем самым пробуждать интерес к изучению. Для приходских чтений полезно использовать разные переводы Библии. Также можно разбирать с ними паремии. При этом полезно читать параллельные тексты из Ветхого и Нового Завета. Итак, чтение Библии позволяет жить в Завете с Богом, актуализировать этические проблематики, а ещё одним из плодов чтения пророческой литературы является актуализация Библии и для самих руководителей кружков.

После о. Димитрия доклад озвучил магистр богословия, старший преподаватель НУДС **священник Сергей Ульянов**: «Хлеб печали (panis

doloris) в экзегезе Пс. 127, 2 блж. Августина Иппонского». Блж. Августин произнёс проповедь на день памяти мученика Феликса. У него «хлеб печали» — это плоды трудов. А для анализа выражения «плоды трудов» надо погрузиться в латинскую экзегезу. В ней происходит соотнесение понятий «милостыня» и «праведность» у пророка Осии. Это сопоставление очень хорошо объясняет апостол Павел. Получается, что плоды трудов — это плоды милости, процесс, связанный с оказанием милости. По логике блж. Августина, псалом 127 возник не в послевоенный период. Более того, он считает, что 126-й и 127-й псалмы — это один псалом. И в самом деле, они очень похожи. Сюжет из Книги Неемии, где юноши охраняли строительство Храма и участвовали в этом, с точки зрения Дидима Слепца, имеет параллель в 126-м псалме. Параллель между понятиями «сыновья потрясенных» (псалом 126) и «хлеб печали» (псалом 127) позволяет сделать вывод, что хлеб печали — это милостыня бедным, для которых отрясали с деревьев оставшиеся плоды, что и является трудами рук. Вот этот остаток и есть милостыня. Выясняется, что Ос. 10, 12 — древнейшее толкование на Пс. 127. В Ос. 6, 6 Господь от лица пророка говорит, что именно милостыня главнее жертвы. Пророк осуждает людей, которые полагают, что исполнили Закон, оставив на дереве несколько несъедобных горьких маслин для бедных. Но на самом деле это не милостыня, а хлеб печали. С другой стороны, нищие, по блж. Августину, это ещё и язычники. Имя Феликс в переводе с латинского языка имеет значение «плодоносный». *Остаток* в Ис. 49 — это Отрок Господень, Который пострадает в 53-й главе. Тема плодов и остатка встречается в притче о сеятеле, тема плода встречается в Послании к Римлянам, в котором, кстати, при цитировании Книги Исаяй слово «остаток» заменяется на «семья». Итак, язычники могут присоединиться через Закон, а в Писании сказано, что через милостыню. Таким образом, пророк Осия предлагает евреям пойти путём язычников, чтобы через милостыню приобщиться к Богу.

Следующий докладчик — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии (далее — МДА) **диакон Николай Шаблевский** — осветил тему «Учение прп. Ефрема Сирина о пророческом служении Иисуса Христа в его комментарии на “Диатессарон”». Пророческое служение Иисуса Христа состояло в спасительном служении людям, в возвещении им подлинной воли Божией и в даровании более совершенного Закона, восполняющего Тору. Прп. Ефрем в сирийской версии толкования на «Диатессарон» отмечает, что Иисус Христос заботился абсолютно обо всех, даже об очень бедных (брак

в Кане Галилейской). Его дарование Закона сопровождалось чудесами (улов рыб), и само было во многом чудесным и необычным. Соотношение Закона Христова с Законом Моисеевым такое же, как соотношение вина и воды. На браке в Кане Христос, сотворив из воды вино, показал, что Его Закон происходит из Торы, не упраздняет её, но выполняет (заповеди блаженств). В рассмотренных избранных фрагментах из толкования на «Диатессарон» примечательны типологические и символические методы экзегезы Мār Ефрема. Также эти фрагменты подтверждают, что перед сирийским экзегетом был именно текст «Диатессарона», поскольку наблюдаются расхождения между библейскими цитатами из его толкования и аналогичными цитатами из старосирийских версий Евангелий и Пешитты (впрочем, зачастую это скорее грамматические и синтаксические разности, нежели семантические). Данное обстоятельство косвенно свидетельствует об аутентичности толкования. Впрочем, помимо евангельских слов, текстологические расхождения коснулись и Второго послания к Коринфянам. Все эти текстологические проблематики могут быть обусловлены следующими факторами: рукописными отличиями в переводах Нового Завета на сирийский язык, изменениями библейских цитат в толковании ради соответствия контекстуальной экзегетической мысли или же цитированием по памяти.

Выступление кандидата богословия, преподавателя МДА **Владимира Викторовича Бельского** было посвящено теме «Феномен молчания перед Господом в книге Двенадцати». Эта тема должным образом не исследована. Не понятно, почему пророки молчали: то ли это литературный приём, то ли религиозная практика или что-то другое. Эти молчаливые состояния пророков не являются результатом поздней интерполяции. В «Письме Аристее» говорится о молчании священников во время принесения жертвы. Традиция молчания перед Богом в особо торжественные моменты встречается и в античных произведениях, и у святых отцов, и в гимнографии. Принципиальное отличие пророческого молчания от прочих не в молчании самих пророков перед Богом явлением, а в призыве к народу замолчать пред Ним.

Завершил третью секцию доклад аспиранта МДА, преподавателя Перервинской духовной семинарии **диакона Иоанна Змиёва** «Мотив остатка в книгах пророков Амоса, Михея и Софонии». У пророков встречается тема и остатка, и тотального уничтожения. Суд у пророка Амоса изображён в крайне мрачных тонах: он неизбежен даже для остатка (десять человек останутся дома, и все погибнут; человек

убежит от волка и встретится с медведем; спасётся, затем прислонит руку к стене и его укусит змея). Следовательно, в Книге пророка Амоса обнаруживается противоречие: тотальное уничтожение, с одной стороны, и остаток, с другой. В Ам. 9, 9 используется метафора сита как образ Божественного суда. Она раскрывает проблему: все будут просеяны (тотальное уничтожение), но пшеница останется (остаток). В Книге пророка Михея в 4-й главе используется метафора родов: никто из роженцев не избежит болей (абсолютизация), из-за чего некоторые из них умрут, но у других всё произойдёт благополучно (тема остатка). В Книге пророка Софонии употребляется метафора убежища: останутся иудеи, которые укроются в день суда и благодаря этому спасутся.

На завершающей четвёртой секции с докладом выступил кандидат биологических наук, кандидат богословия, старший научный сотрудник Главного ботанического сада РАН, доцент НУДС **священник Алексей Сорокин**. Сообщение называлось «*Кипарис и кедр и вместе певг* (Ис. 60, 13): проблема ботанической идентификации библейского певга». Прежде всего, о. Алексей отметил, что многие библейские фитонимы (названия растений) проблематичны относительно идентификации. Библейские авторы не были ботаниками, поэтому использовали бытовые понятия и употребляли их поэтическим образом. Но вместе с тем иногда в Писаниях встречаются имена растений, не известных авторам вживую, но о которых они, скорее всего, слышали от торговцев и путешественников. Что касается незнакомых деревьев, проблема чаще всего возникает с хвойными растениями, поскольку они нехарактерны для Палестины. Поскольку священные авторы их не видели, они вполне могли ошибаться в словах. Названия хвойных растений зачастую не имеют адекватных слов не только в древнееврейском, но и в древнегреческом языке. Более того, слово «певг» не являлось характерным и для славянской и русской лексики. Современные ботаники считают, что это, по сути, сосна. Почему-то в Ветхом Завете встречается тройка именно этих растений (кедр, кипарис и певг). Экзегеза Ис. 60, 13 связывает их с Крестом Христовым. Тут есть связь и с Эдемским садом. При этом интерпретация совершенно разная. Так, свт. Димитрий Ростовский говорит, что певг — это пальма. В Книге Иисуса, сына Сирахова вкупе с кипарисом и кедром упоминается ещё и финик. В русскоязычной научной литературе певг — сибирская пихта, вид сосны. Средиземноморская сосна очень пожароопасная (ветки растут низко, а шишки не раскрываются без тепла), а также её древесина непригодна для строительства, разве что для просмаливания кораблей. Отцом

ботаники является Теофраст, ученик Аристотеля, который изучал растения. Певги, согласно ему, очень похожи на сосну алеппскую. Именно эта сосна является ближневосточной, а поэтому могла быть знакома иудеям. Вряд ли авторы Септуагинты читали Теофраста, но это слово могло просто встречаться в их языке, поэтому его и взяли на вооружение. Ещё один примечательный вывод из доклада о. Алексия: эти три дерева, упомянутые в Ис. 60, 13, никак не могут срастись вместе, образуя единое древо, поэтому церковная экзегеза и гимнография противоречат ботанике.

Следующим выступил магистр богословия, руководитель Отдела дополнительного образования НУДС **священник Сергей Шилов** с докладом на тему «Проблема идентификации некоторых животных в книгах пророков Исайи и Софонии». Встречая в Библии упоминания о животных, мы зачастую точно не знаем, как именно их понимали библейские авторы. В Ис. 34, 14 встречается слово «лилит», которое перевели на греческий язык как «онокентавр» (полуосёл-полуконь, месопотамское описание демона), а на латынь — как *lamia* (ночное привидение, Вульгата). Некоторые переводы понимают под словом «лилит» женского демона, который вредит женскому роду, детям и вообще человечеству. Английская Библия короля Иакова определяет «лилит» как ночную птицу, способствующую возникновению суеверного страха. Существует и версия о том, что это очень крупная сова. Другие слова — «кос» и «каат» — обозначают птиц, которых нельзя употреблять в пищу (Книга Левит). В книгах пророков «каат» — пустынная или болотная сова. Современные исследователи считают, что «кос» — какая-то ночная птица, а «каат» — пеликан, сова, филин или же подвид сыча. Ещё одни эксклюзивные животные — «кипод» и «кипоз» — считаются разновидностями рода ежей. Иудейский толкователь Раши писал, что «кипоз» — стриж, а в Библии короля Иакова это сова. В Септуагинте оба слова переводятся как «ёж». При этом, согласно греческому словоупотреблению, кипод имеет свойство складываться, сворачиваться, а значит, соответствует ежу, а, согласно арамейской этимологии (греческая здесь неясна), кипоз может прыгать. И если оба слова обозначают ежа, то он может не только сворачиваться, но ещё и подпрыгивать. Тем не менее, как считает о. Сергей, образы животных использовались пророками, в частности, для того, чтобы сделать их изречения максимально понятными. Стало быть, именно переводчики внесли путаницу, что привело к рисованию странной, мистико-мифической картины мира. Скорее всего, библейские авторы не имели в виду ежей, пеликанов,

хамелеонов и какую-то лилит, но лишь виды сов (болотную, сычей, филинов и т. п.). Также о. Сергей обратил внимание на то, что греческие переводы повлияли на дальнейшее отношение к этим животным. Так, слово «ёж» в Средневековье приобрело крайне негативный смысл, как, например, в книге «Физиолог», где ёж представляется поедающим виноградные гроздья и портящим лозу.

Четвёртая секция завершилась выступлением «Илия-пророк в иконографии» кандидата культурологии, директора издательства ББИ святого апостола Андрея **Ирины Константиновны Языковой**. Исследовательница отмечает, что в раннем христианском искусстве присутствует совпадение иконографических и языческих изображений. Это особенно проявляется в итальянских фресках. При этом в Равенне Илия и Моисей изображены как полуфигуры в облаках. Здесь пророк Илия ещё молодой. В монастыре Святой Екатерины на Синае есть изображения Илии и Моисея, причём Илия написан уже как старец, что с тех пор стало стандартом. Там же имеется икона Илии в хитоне, расцвеченном ассистом и, таким образом, соответствующем изображению одежд Христовых. Это иконография VII в. А в XIII в. на Синае встречается уже классическое изображение св. Илии: пророк написан с вороном, у него подняты руки, видно, что он в пустыне, у него есть милоть.

Сразу после секций был представлен русский перевод книги выдающегося испанского библеиста Хосе Луиса Сикре «Введение в библейское пророчество». Данный перевод реализован профессором НУДС **игуменом Арсением (Соколовым)**. В презентации приняли участие упомянутый переводчик (онлайн) и директор издательства **Ирина Константиновна Языкова** (очно). За презентацией последовал краткий анализ конференции. И в завершение участники высказались о дальнейших перспективах проведения подобных научных мероприятий.

Диакон Николай Шаблевский

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (23) • 2024

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редактор	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин</i>

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19¼
Подписано в печать 25.09.2024