

Глава 4 ПРИМЕРЫ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В этой главе не будет ни теоретических объяснений, ни практических заданий — только шесть примеров экзегетического анализа, по три из Ветхого и Нового Заветов. В этих примерах встречаются экзегетические проблемы достаточно разного характера, значит, и методы решения будут не совсем одинаковыми.

В первом примере, Быт 6:2, мы с самого начала видим основные гипотезы, принципиально не согласующиеся друг с другом, и весь анализ направлен на поиск аргументов в пользу каждой гипотезы. Этот пример также очень показателен в том, что касается отношений экзегетики и богословия, а также влияния общего культурно-исторического контекста на понимание сложных мест.

Во втором примере, Исх 4:24-26, наоборот, проблем и гипотез возникает сразу так много, что текст производит впечатление совершенной загадки, которую мы лишь отчасти можем разгадать. Тем не менее, анализ, прежде всего литературный, может привести нас к определенным выводам. Что касается первых двух примеров (и только их), здесь будет подробно рассмотрена история толкований на эти отрывки, достаточно давняя и интересная. Поэтому они могут также считаться иллюстрацией к истории экзегетики.

Третий пример, Мал 2:15, представляется на первый взгляд безнадежно испорченным местом, *crux interpretum* (лат. букв, "крест толкователей"). Предложив решение для одной проблемы, мы тут же сталкиваемся с двумя другими. Тем не менее, можно постараться выстроить некую последовательность решений, и таким образом распутать Гордиев узел. Здесь мы имеем дело, прежде всего, с аккуратной формулировкой и оценкой гипотез, а также с хитросплетением разнородных экзегетических проблем.

Четвертый пример, Мф 5:39, — это, напротив, кристально понятное на первый взгляд выражение «не противься злему». Тем не менее, у людей часто возникают по его поводу вопросы: что конкретно имеется в виду и как можно это осуществить? Здесь экзегетика смыкается с практическим применением: как можно приложить евангельскую заповедь к реальной жизни.

Пятый пример, 1 Пет 3:19, упоминает некие загадочные события, явно отсылающие нас к Ветхому Завету, а возможно, и к апокрифической литературе. Этот пример прекрасно иллюстрирует понятие интертекстуальности. Интерпретация отрывка зависит прежде всего от того, какой именно текст мы сочтем ближайшей параллелью к этому отрывку.

На шестой пример, 1 Кор 7:21, даются два совершенно противоположных толкования (это объединяет его с первым примером). Лингвистический анализ не дает нам надежного критерия для выбора одного из толкований. Правда, литературно-риторический анализ намекает, что одно из прочтений более ожидаемо в своем изначальном контексте, но окончательный выбор сделать все-таки сложно. Кроме того, мы снова сталкиваемся с тем, что один и тот же текст может по-разному пониматься в зависимости от общей социальнополитической ситуации, в которой находится читатель.

Все эти примеры достаточно самостоятельны, так что разделы этой главы можно читать в любой последовательности. Для каждого примера на каждом этапе анализа будут приведены только те сведения, которые можно считать существенными. Например, если сказано, что значительных текстологических вариантов нет, это не означает, что все рукописи совершенно одинаковы — речь идет лишь о том, что они не дают нам существенной информации, а существующие разночтения легко объяснимы как поздние искажения. То же самое относится и к другим видам анализа: в поисках нам неизбежно попадается много совершенно бесполезной информации, и приводить ее всю нет никакого смысла, так что она будет опущена.

4.1. БЫТИЕ 6:2 — люди или духи названы «сынами Божиими»?

4.1.1. Текст отрывка

Масоретский текст (MT):

וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם, לְרַב עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה; וּבָנוּת יִלְדוּ לָהֶם: 2 וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם, כִּי טֹבֹת הֵנָּה; וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים, מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ: 3 וַיֹּאמֶר יְהוָה, לֹא־יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעַלְם, כִּשְׁגָם הוּא בְּשָׂר; וְהָיוּ יָמָיו, מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה: 4 הַנִּפְלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמַיִם הָהֵם, וְגַם אֲחֵרֵי־כֵן, אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם, וַיִּלְדוּ לָהֶם; הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם:

Септуагинта (LXX):

¹ και εγενετο ηνικα ηρξαντο οι ανθρωποι πολλοι γινεσθαι επι της γης και θυγατερες εγενηθησαν αυτοις ² ιδοντες δε οι υιοι του θεου τας θυγατερας των ανθρωπων οτι καλαι εισιν ελαβον εαυτοις γυναικας απο πασων ων εξελεξαντο ³ και ειπεν κυριος ο θεος ου μη καταμεινη το πνευμα μου εν τοις ανθρωποις τουτοις εις τον αιωνα δια το ειναι αυτους σαρκας εσονται δε αι ημεραι αυτων εκατον εικοσι ετη ⁴ οι δε γιγαντες ησαν επι της γης εν ταις ημεραις εκειναις και μετ' εκεινο ως αν εισεπορευοντο οι υιοι του θεου προς τας θυγατερας των ανθρωπων και εγεννωσαν εαυτοις εκεινοι ησαν οι γιγαντες οι απ' αιωνος οι ανθρωποι οι ονομαστοι

Синодальный перевод[1]:

¹ Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери,² тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены,

какую кто избрал. ³ И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет.⁴ В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди.

Перевод М.Г. Селезнева[2]:

¹ Людей на земле становилось все больше. У них рождались дочери, ² и, видя красоту дочерей человеческих, сыны Божьи брали их себе в жены, кому какая понравится.

³ И сказал Господь:

— Мое дыхание в человеке — не навсегда. Он всего лишь плоть, и пусть срок его жизни будет сто двадцать лет.

⁴ В ту пору (как и позже) были на земле исполины, ибо сыны Божьи приходили к дочерям человеческим, а те рожали от них детей. Богатыри былых времен, они прославили свое имя.

4.1.2. Постановка вопросов

Эта история в целом звучит достаточно понятно, но в ней есть несколько неясных моментов:

◆ Кто такие «сыны Божьи»? ◆ В каком смысле они брали себе в жены «дочерей человеческих»? ◆ Что такое сто двадцать лет: предельный срок человеческой жизни или срок, оставшийся до потопа? ◆ Кто такие «исполины»? ◆ Какое отношение они имеют к бракам «сынов Божьих и дочерей человеческих»?

Ключевым здесь, конечно же, будет вопрос о «сынах Божьих» — от ответа на него будут зависеть и остальные ответы. Именно этот вопрос мы и постараемся разрешить.

4.1.1. Существующие объяснения

Сначала мы рассмотрим в общих чертах историю толкования этого отрывка. Можно было бы ожидать, что толкователи разных времен предложат разные ответы. Однако на практике оказывается, что уже с III в. н. э. существуют две основных традиции понимания этого места, и существенно не меняются ни основные положения, ни основные аргументы.

Любопытный пример столкновения этих двух традиций, каждая из которых осознает себя именно как традиция и сознательно отвергает другую — спор эфиопских богословов с иезуитскими миссионерами в начале XVII в., засвидетельствованный португальским иезуитом Педру Паэшем (Pedro Paez)[3]. Эфиопы, ссылаясь на свои канонические тексты («1-я книга Еноха» и «Книга Юбилеев», в Эфиопской Церкви и только в ней входящие в состав Библии), настаивали, что «сыны Божьи» были

ангелами; иезуит, категорически отвергая эти «басни», считал их людьми потомками Сифа. При этом он, естественно, опирался на католическую традицию экзегезы.

ТБ подводит свой итог таким дискуссиям[4]: «Одни, преимущественно иудейские раввины... видели здесь указание на сыновей вельмож и князей, вообще высших и знатных сословий, будто бы вступавших в брак с девицами низших общественных слоев... Большинство других иудейских и христианских толковников древности, вместе с рационалистами нового времени, под "сынами Божиими" понимают ангелов. Будучи обстоятельно развито в апокрифических книгах — 1-й Еноха и Юбилеев и в сочинениях Филона, это мнение в первые века христианской эры, пользовалось такой широкой известностью, что его разделяли даже многие из отцов и учителей Церкви (Иустин Философ, Ириней, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, Амвросий и др.)...».

Вместе с тем существовала и третья точка зрения, которую (правда, без особой аргументации) единодушно разделяет и автор ТБ: «Единственно правильным... считаем мы третье мнение, по которому под "сынами Божьими" следует понимать благочестивых "сифитов". На стороне его стоит большинство прославленных своими экзегетическими трудами отцов Церкви (Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий, блаж. Феодорит, Кирилл Иерусалимский, Иероним, Августин и др.) и целый ряд современных ученых экзегетов (во главе с Кейлем)».

Что касается 120 лет, ТБ видит в них срок, отпущенный человечеству для исправления. «Исполины» понимаются как испорченные, падшие люди, притом отмечается сходство слова נפְּלִיִּים с глаголом נפל "падать".

Упрощенно говоря, можно сказать, что существуют два основных варианта:

1. сыны Божьи как духи или ангелы; 2. сыны Божьи как люди, причем эта гипотеза существует в двух разновидностях: 2а. благочестивые потомки Сифа; 2б. могущественные правители.

Ранние экзегеты: падшие духи

Если мы обратимся к самым ранним источникам (прежде всего апокрифам), мы увидим полное единодушие: под «сынами Божьими» следует понимать падших духов. Так, 1-я книга Еноха (7:8) говорит об этой истории в пророческом тоне (поскольку ее предполагаемый автор, Енох, жил еще до потопа): «И это случится в те дни, когда избранные и святые дети сойдут с высоких небес и их семья соединится с сынами человеческими»[5].

5-я глава Книги Юбилеев излагает эту историю следующим образом, связывая ее непосредственно с отпадением ангелов[6]: «И случилось, когда сыны детей человеческих начали умножаться на поверхности всей земли и у них родились дочери,

ангелы Господни увидели в один год этого юбилея, что они были прекрасны на вид. И они взяли их себе в жены, выбрав их из всех; и они родили им сыновей, которые сделались исполинами... И на Ангелов Своих, которых [Бог] посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропасть земли. И вот они были связаны в них и разобщены».

«Заветы двенадцати патриархов» (еще один апокриф) вкратце повторяют этот рассказ: «Ибо так они обольстили стражей перед потопом; ибо они (стражи) постоянно видя их (жен), были в вожделии к ним и возымели в мысли дело, ибо они преобразались в мужа и в сожительстве мужей их являлись им. И они, вождедея мыслию своей фантазии, родили гигантов»^[7].

Примерно ту же историю мы находим у иудейских писателей эллинистического времени (Филона Александрийского и Иосифа Флавия) и у самых ранних христианских авторов. Филон рассказывает^[8] об ангелах, которые злы и недостойны своего имени. Они стремятся не к божественному, а к земным наслаждениям — в частности, обращают внимание на земных девушек. Удивительно, что Филон, смело прибегавший к сколь угодно свободным аллегориям, в данном случае трактует текст Библии вполне буквально. По-видимому, это означало, что в его время никто не видел ничего необычного в таком соединении небесных и земных существ.

Вот что сообщает Иосиф Флавий: «Потомки Сифа пребывали в продолжение семи поколений в непоколебимой вере, что Господь Бог владыка всего существующего, и были всецело преданы добродетели. Затем же, с течением времени, они уклонились от отцовских обычаев в сторону зла, так как перестали питать необходимое благоговение к Богу и относиться справедливо к людям; то рвение к добродетели, которое они выказывали раньше, они заменили теперь вдвое большим злом во всех своих поступках. Вследствие этого Господь стал во враждебные к ним отношения. Дело в том, что много ангелов вступило в связь с женщинами и от этого произошло поколение людей надменных, полагавшихся на свою физическую силу и потому презиравших все хорошее»^[9]. Обратим внимание, что Флавий тоже говорит здесь о потомках Сифа, но «сынами Божьими» оказываются вовсе не они.

Христианский апологет Иустин Философ пишет следующее: «Бог, сотворивший весь мир, покорив земное человеку, и устроив небесные светила для произращения плодов и для произведения перемен времени, постановив им Божественный закон (что, очевидно, Он сделал для людей), вверил попечение о людях и о поднебесном поставленным на это ангелам. Но ангелы преступили это назначение: они впали в совокупление с женами и родили сынов, так называемых демонов: а затем, наконец, поработили себе человеческий род, частью посредством волшебных писаний, частью посредством страхов и мучений, которые они наносили, а частью через научение

жертвоприношениям, куреньям и возлияниям, в коих сами возымели нужду, поработившись страстям и похотям; и они посеяли между людьми убийства, войны, любоддеяния, распутства и всякое зло. Поэтому и поэты, и мифологи, не зная, что все ими описываемое делали с мужчинами и женщинами, городами и народами ангелы и рожденные от них демоны, приписали это самому Богу и сынам родившимся, как от семени Его»[\[10\]](#).

Подобное говорит и другой апологет, Афинагор: «Одни из ангелов, свободные, какими и сотворены были от Бога, пребыли в том, к чему Бог сотворил их и определил; а другие злоупотребили и своим естеством и предоставленною им властью... последние возымели вожделение к девам и были побеждены плотью... От совокупившихся с девами родились так называемые исполины»[\[11\]](#).

Климент Александрийский тоже согласен с такой версией: «Мы знаем, что даже некоторым ангелам случалось утратить контроль над своими плотскими желаниями, что привело их к падению на землю»[\[12\]](#). Подобное пишет Иринея Лионский: «Он праведно и во времена Ноя навел потоп для истребления развращенного рода живших тогда людей, которые не могли уже плодоносить Богу, когда с ними смешались согрешившие ангелы»[\[13\]](#). Тертуллиан[\[14\]](#) и Евсевий Кесарийский[\[15\]](#), также поддерживают эту версию, при этом Тертуллиан прямо ссылается на 1-ю книгу Еноха, которую отвергли иудеи, но не должны, по его мнению, отвергать христиане[\[16\]](#).

Ориген, как это бывает нередко, предлагает совершенно оригинальное толкование[\[17\]](#). Он подводит этот отрывок к своему учению о предсуществовании человеческих душ, которые и называются, по его мнению, «сынами Божьими», которые возжелали вселиться в тела, которые здесь имеются в виду под «дочерьми человеческими». Если применять это совершенно уникальное толкование к нашему спору, то мы видим, что Ориген, во всяком случае, принимает «сынов Божьих» не за земных людей, а за некие надмирные духовные сущности. Как сообщает Л.

Уикхем[\[18\]](#), это толкование приводит среди прочих также Дидим Слепец, но других его последователей обнаружить не удалось.

Иудейская традиция: судьи

Ангельская теория была вполне возможна и в раннем иудаизме. Так, в «Пирке де-рабби Элиэзер» (22) приводится мнение рабби Йехошуа бен Карха¹⁹: ангелы, спав с небес, облеклись человеческой плотью, потому и могли иметь близость с земными женщинами.

Но уже в середине второго века н.э., как сообщает «Берешит Раба» 26.5., рабби Шимон бар Йохай не просто настаивал на том, что в Бытии 6:2 имеются в виду сыновья могущественных людей, но и проклял тех, кто и впрямь считал их «сынами

Бога», поскольку это звучало богохульно. Надо полагать, что в те времена христианская вера в Иисуса как Сына Божьего заставляла относиться к подобного рода отрывкам с особой подозрительностью. Отчасти об этом свидетельствует «Диалог с Трифоном иудеем» Иустина Философа; хотя этот отрывок и не называется там прямо, но Трифон упрекает Иустина в том, что в его богословии ангелы согрешили и отпали от Бога (1.79), а для самого Иустина такое представление об ангелах тесно связано с верой во Христа как Сына Божьего.

Это толкование, поддержанное Раши[20], быстро стало в иудаизме нормативным[21]. Что касается иудейских комментариев, то в качестве образца можно процитировать мнение Давида Кимхи. С его точки зрения, «сыны сильных» (именно так он переводит здесь это выражение) — «сыновья судей, знатных людей и правителей стран, ибо именно их называют сильными». Тогда получается, что они брали себе жен из простого народа по собственному произволу, не соотносясь с желанием самих девушек и их семей.

Чтобы взглянуть на пример из недавнего прошлого, можно посмотреть, как энергично отвергал идею падших ангелов главный раввин Британской империи Й. Герц: «Филон Александрийский, Иосиф Флавий и автор книги "Йовлот", комментируя в своих трудах рассматриваемое выражение Торы, допустили грубую ошибку под влиянием легенд языческих народов. В Торе мы не находим намека ни на падших ангелов, ни на восставших ангелов, и идея брака ангелов с женщинами совершенно чужда Торе... Под словами *бней Элохим* можно понимать "сыны великих". Тогда легко вырисовывается следующая картина: ...сыновья знатных людей забирали себе в жены дочерей тех, кто имел достаточной силы, чтобы оказать сопротивление»[22].

В поддержку такой точки зрения обычно приводятся места, где слово אלהים, по мнению толкователей, обозначает судей (например, Исх 21:6; Исх 22:8), хотя современные библеисты могут оспорить и эти примеры: возможно, речь там идет вовсе не о судьях, но о Боге, присутствующем в скинии или храме.

Христианская традиция: потомки Сифа

Малоизвестный христианский автор II в. Юлий Африкан предложил совершенно неожиданное, казалось бы, толкование. В одном из дошедших до нас отрывков его «Хронографии»[23] мы читаем: «Полагаю, Святой Дух подразумевает здесь потомков Сифа ради праведников и патриархов, которые произошли от него, вплоть до Самого Спасителя; а потомство Каина названо человеческим, поскольку в нем не было ничего божественного... Но если принимать, что это относится к ангелам, то следует понимать это как указание на тех, что связаны с колдовством и обманом... Их силой и были зачаты гиганты».

Как сообщает А. Кляйн[24], остается неясным, откуда Юлий Африкан взял объяснение «сыновья Сифа»; в иудейских источниках оно встречается только в более позднее время, другие источники нам тоже не известны. Возможно, это его оригинальная идея, и тогда его вообще можно считать первооткрывателем теории, за которой было большое будущее.

Своеобразным переломным моментом здесь стала, по-видимому, полемика Кирилла Иерусалимского с Юлианом Отступником[25]. Император-язычник в своем трактате «Против галилеян» ссылаясь именно на это место Библии как на аргумент против уникального сыновства Христа, и потому Кирилл категорически отвергает такое толкование и настаивает, что речь идет о потомках Сифа[26].

Как мы видим, теория эта принимается и греческими, и латинскими авторами, к ним вполне можно добавить и сирийских[27]. Первым из них отождествил «сынов Божьих» с потомками Сифа Афраат, который прочитал Бытие 6:2 так: «Потомство Сифа смешалось с проклятыми из Каинова дома»[28]. Младший современник Афраата и наиболее известный сирийский богослов Ефрем Сирийский также категорически отвергает представления о том, что смертные женщины могли вступать в интимную связь с ангелами, и видит в «сынах Божьих» потомков Сифа: он поясняет[29], что «сынами Божьими» Писание называет людей, а не ангелов (приводя в качестве примера Ин 10:34; Пс 81:6). Следовательно, речь идет о людях.

В качестве классического изложения этой теории можно процитировать Иоанна Златоуста, который со свойственной ему эмоциональностью спорит с неназванными оппонентами: «Нужно тщательно исследовать это место и опровергнуть пустословие тех, которые обо всем говорят необдуманно... дабы вы простодушно не слушали тех, которые произносят хульные речи и дерзают говорить на свою голову. Они говорят, будто это сказано не о людях, но об ангелах; их будто бы Писание назвало сынами Божьими. Но, во-первых, пусть они покажут, где ангелы названы сынами Божьими: этого они не могут нигде показать. Люди называются сынами Божьими, а ангелы — никогда... А с другой стороны, и не безумно ли говорить, будто ангелы снизошли до сожителства с женами и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами?... Мы уже прежде сказали вам, что Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом («сей бо, говорит Писание, упова призывати имя Господа Бога»), то его дальнейшие потомки в божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа, от Каина, и от него вели свой род»[30].

Казалось бы, если речь идет всего лишь о том, что потомки Сифа стали брать себе в жены девушек из потомков Каина, что особенного в таком поведении, почему оно должно приводиться как образец нечестия? Златоуст поясняет: «Они устремились к этому делу не по желанию чадородия, но по неумеренной похоти... красота лица была для них причиною блудодеяния и необузданности».

В соответствии с этим, 120 лет трактуются как период, на который было отсрочено наказание, а исполины — просто как могучие люди, никакой прямой связи между этими браками и их рождением Златоуст не проводит.

Точно такой же точки зрения придерживается и Феодорит Киррский[31], который излагает ее еще более подробно. Ссылаясь на то, как Аквила переводит Бытие 4:26 («тогда начали именоваться именем Господа»), он утверждает, что Еноса стали именовать богом, и такое же название перешло к его потомкам. Исполины в его трактовке оказываются не столько могучими, сколько богопротивными людьми.

Ефрем Сирийский[32] уже достаточно подробно, в стиле иудейского мидраша, рассказывает, как потомки Сифа стали бросать своих прежних жен и устраивать новые браки с потомками Каина, что привело к совершенному хаосу и распутству. Повторяется этот мотив и в гимнах Ефрема[33]. Его толкование стало нормативным у позднейших сирийских авторов[34].

Августин подробно и обстоятельно разбирает этот вопрос. Вот его вердикт: «Существует весьма распространенная молва... что сальваны и фавны, которых в просторечии называют инкубами, часто являются сладострастникам и стремятся вступить и вступают с ними в связь... Но что касается святых ангелов Божиих, то я никогда не поверю, чтобы они могли в то время так пасть... сыны Божии, которые называются и ангелами Божиими, смешались с дочерьми человеческими, т. е. с дочерьми живущих по человеку; т. е. сыны Сифа с дочерьми Каина... Благодаря Духу Божию они были ангелами Божиими и сынами Божиими; но когда уклонились к худшему, стали называться людьми, именем природы, а не благодати»[35].

Характерно, что, когда к этому вопросу приступил М. Лютер в своих «Лекциях на Книгу Бытия»[36], он уже не сомневался, что речь идет именно о потомках Сифа. Представление о злых духах он считает полностью иудейским, хотя и отмечает, что наиболее разумные из иудеев его отвергают. Он отнюдь не отрицает реальность инкубов и суккубов (злых духов, вступающих в половую связь с людьми), но считает, что от таких союзов не могло быть никакого потомства.

Откуда такое внимание к Сифу, который вообще-то играет в библейских повествованиях второстепенную роль? Толкователи обращают внимание прежде всего на то, что в 4:26 именно с Сифом и его сыном Еносом связывается то время, когда

«начали призывать имя Господа». Когда богословы первых веков начинали размышлять о природе зла, им неизбежно приходилось обращаться к истории сыновей Адама и Евы: Авель был убит, Каин оказался убийцей, так что угодное Богу человечество могло происходить только от третьего брата, Сифа[37].

Библейская критика: продолжение спора

Классическая библейская критика, разумеется, начинается с того, что объявляет этот отрывок осколком чего-то более древнего и обширного, в нынешнем виде не представляющем особого интереса. Г. Гункель замечает: «Это даже трудно назвать историей, всего лишь три предложения, которые стоят рядом без какой-либо связи. Оригинальное повествование должно было быть куда богаче»[38]. Более современный автор, А. Кляйн, называет тот же отрывок «причудливой вставкой (erratic block) неясного происхождения с мифологическими элементами»[39]. Однако такое замечание ничего не объясняет в этом тексте: допустим, он поздний, но что он все-таки означает?

В библейской критике ангельская гипотеза была вновь востребована и стала основой для разного рода реконструкций верований древних израильтян. В качестве яркого примера гиперкритического подхода можно привести современных авторов, которые пишут, опираясь как на Книгу Бытия, так и на различные апокрифы (а больше всего, пожалуй, на собственное воображение): «Сыны Божьи были посланы на землю учить человечество правде и справедливости... Потом, однако, они возжелали смертных женщин и осквернили себя сексуальной близостью с ними». Разумеется, для критически настроенного исследователя недостаточно просто пересказать текст, надо извлечь из него исторический факт, что и делают эти авторы: «Объяснением этого мифа, который стал камнем преткновения для теологов, может быть появление в Палестине во II тысячелетии до н.э. высоких и невежественных иудейских кочевников и их приобщение посредством браков к азиатской цивилизации. Имя "сыны Эла", таким образом, может означать "имеющие скот приверженцы семитского бога-быка Эла", а "дочери Адама" — "женщины земли" (adama), т. е. поклоняющиеся Богине ханаанейские селянки, известные своими оргиями и добрачной проституцией»[40].

Более здравый комментатор, Э. Спайзер[41], не спешит с реконструкциями. Он связывает этот отрывок с представлениями других народов древнего Средиземноморья (греков, финикийцев, хеттов, хурритов) о героях, родившихся от смешения божественной и человеческой рас и восставших затем против вышних божеств. Спайзер отмечает, что библейский рассказ явно относится к подобным сюжетам весьма критически: мир, в котором происходят такие вещи, не заслуживает никакого будущего. 120 лет при таком подходе понимаются как срок, оставшийся до потопа: Господь не торопится уничтожить этот развращенный мир, но назначает ему

большой испытательный срок. Таким образом, гибель всего человечества в водах потопа не была его прихотью (именно прихоть богов приводится как основная причина в вавилонских сказаниях о потопе).

В целом можно сказать, что библейская критика однозначно признала первенство за ангельской теорией, и такой авторитетный автор, как К. Вестерманн, счел вопрос окончательно решенным и закрытым: речь идет о недолжных союзах сверхъестественных существ (более точное определение, пожалуй, будет неуместно) с земными девушками[42]. Заодно стоит отметить, что сторонники «ангельской» теории обычно считают «исполинов» детьми, рожденными от таких браков, а в 120-ти годах видят ограничение продолжительности человеческой жизни.

Но с таким решением согласились на самом деле далеко не все толкователи. Здесь можно обратиться к классическому консервативному комментарию конца XIX в., написанному К. Кайлем. Он отвергает понимание «сынов Божьих» как ангелов, поскольку находит его «не соответствующим Писанию» (unscriptural)[43]. Почему, он не объясняет, но понять это нетрудно: такое прочтение противоречит богословию, которого придерживается сам Кайль. Сам он вполне разделяет традиционную христианскую модель: речь идет о женитьбе потомков Сифа на девушках из рода Каина.

Автор одного из самых последних комментариев, Дж. Уолтон[44], тоже выбирает «человеческую» интерпретацию, считая «сынов Божьих» жестокими правителями, но при этом тщательно разбирает аргументы в пользу каждой из версий, признавая и слабые стороны своего выбора. Действительно, не вполне ясно, что же дурного было во всех этих браках — вероятно, подразумевалось «право первой ночи». Хотя это и невозможно доказать напрямую, но идея о браках ангелов и земных девушек нравится Уолтону еще меньше.

Недавняя статья С. Фокнера[45] тоже не спешит, вопреки Вестерманну, сдавать дело в архив: с его точки зрения, именно вопрос об отношении потомков Сифа к потомкам Каина лучше вписывается в контекст всего повествования, где речь идет о допотопном человечестве.

Из недавних изданий, доступных российскому читателю, можно назвать книгу Э. Гальбиати и А. Пьяццы[46]. Они настаивают на том, что это были именно люди, причем не только потомки Сифа, но люди вообще. При этом они ссылаются на научные работы, где это, как они полагают, «достаточно убедительно показано», но не пересказывают ни одного доказательства. Так же они не уточняют, что особенного в том, что мужчины (не потомки Сифа, не правители, а мужчины вообще) стали брать себе внсены девушек, и почему это должно было стать иллюстрацией нечестия. Убедительного в таком решении мало.

Иными словами, сторонники этого подхода отталкиваются от противного: неверно говорить, что это были ангелы, следовательно, это были люди. Линия аргументации ничуть не изменилась со времен Златоуста, совпадают и частные детали: так, Фокнер тоже соглашается, что 120 лет — это оставшийся до потопа срок, а нефилимы — просто некие могучие люди, жившие в ту пору на земле[47].

Что же заставляет говорить о «потомках Сифа» или людях вообще? В пользу своего понимания ТБ приводит следующий довод: «Мнение это вполне оправдывается филологически, так как название "сынов Божьих" в Св. Писании обоих Заветов (Второзаконие 14:1; Псалтирь 72:15; Премудрость 16:26; Лука 3:38; Римлянам 8:19; Галатам 3:26 и др.) нередко прилагается к благочестивым людям. Этому благоприятствует и контекст предыдущего повествования, в котором при исчислении потомства Сифа во главе его поставлено имя Бога, почему все сифигы представляются как бы Его детьми».

В. Гамильтон, кроме того, отмечает, что это толкование «принимает во внимание материал непосредственно предшествующих глав, особенно 4-й и 5-й, где линия Каина противопоставляется линии Сифа»[48]. Впрочем, он тут же и оговаривается: «Но если мы последуем этим параллелям, то вскоре заметим, что сынами Божьими считаются потомки Каина (потомок Каина Ламех взял себе жен, так же сделали и сыны Божьи), а дочерьми человеческими — потомки Сифа, а это прямая противоположность традиционному толкованию».

Посткритический подход: так что же значит текст?

Что касается посткритического подхода, то он, пожалуй, может и вовсе отказаться от четкого ответа на вопрос. Один из современных комментариев на Бытие говорит[49] о многочисленных браках «своего рода сверх-людей» (some form of super-humans), и далее уже не возвращается к этому вопросу -гораздо важнее обратить внимание на историю Ноя, которая действительно занимает центральное место. Кто были эти «сверх-люди»: много возомнившие о себе властители или же сверхъестественные существа — читатель может решить самостоятельно.

Весьма интересна эволюция авторитетного католического комментария ЖВС. Его первое издание принципиально отказывалось от дискуссии о том, кто такие «сыны Божьи»: «Отсутствие нарративных связей с предшествующими рассказами (J или P) показывает, что это древнее предание было включено в это богословие предыстории только в самом общем смысле. Его детали невозможно исследовать.

Боговдохновенный автор... подчеркивает, как возрастало отчуждение между человеком и Богом. Что бы ни означала эта первобытная история (общее место разных мифов), мало вероятно, что автор стремился придать некое точное значение сынам

Божьим (напр., ангелы, люди в целом или потомки Сифа), дочерям человеческим (напр., женщины в целом или потомки Каина), или нефилимам»[\[50\]](#).

По-видимому, это все же показалось читательской публике слишком расплывчатым и неконкретным, она потребовала более четких указаний, так что новый вариант этого комментария, появившийся через два десятилетия с небольшим[\[51\]](#), однозначно называет «сынов Божьих» «божественными существами» (*divine beings*) и даже не упоминает других гипотез, но все равно основной упор делает вовсе не на этом. Вместо того, чтобы дотошно и подробно идентифицировать фактическое содержание того или иного повествования, что было бы важнее всего для представителей критического метода, комментатор теперь обращает внимание читателя на роль, которую играет этот отрывок в начале Книги Бытия. Это, по сути, продолжение начатых еще в Эдемском саду попыток человечества обособиться от Бога и сравняться с ним собственными усилиями, стремление нарушить установленные запреты. Такой анализ повествования в целом, а не его отдельных деталей, характерен именно для посткритического метода.

На русском языке краткое изложение такого понимания предложил А. Мень: «Языческие цари и герои считались детьми богов и земных женщин. Этот мотив, по-видимому, использован в библейском сказании о "сынах Божьих", которые вступали в брак с дочерьми человеческими... Брачный союз в символике Священного Писания нередко означает союз религиозный (Осия 2:16, Ефесеям 5:25-33), поэтому "брак" с духами может быть понят как измена людей Богу и установление ими греховного союза с духами (т. е. как возникновение язычества). Исполины в таком случае — это обоготворенные цари языческой древности, прославленные в легендах и мифах. Например, месопотамский царь Гильгамеш изображен как "на две трети бог, на одну треть человек.»[\[52\]](#).

Действительно, как отмечает Р. Хэндел[\[53\]](#), в угаритской и финикийской традициях выражение *bn 'il*, *bn 'ilm* и подобные им вполне стандартно обозначают божеств, подчиненных верховному богу. В качестве косвенного аргумента Хэндел, как и некоторые другие исследователи, дает ссылку на Втор 32:8. Стандартный еврейский текст гласит: «Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израилевых», — по это явная бессмыслица. Число сынов Израилевых либо равно двенадцати (непосредственные сыновья Иакова), либо есть величина переменная (численность израильского народа); очевидно, что ни в одном из этих смыслов оно не может служить пределом для числа прочих народов. Но одна из кумранских рукописей и одна из рукописей LXX дают другое чтение: «по числу сынов Божиих» — и это уже вполне осмысленно: каждому народу дан свой ангел-хранитель. Очевидно, на каком-то этапе возникновения МТ такое чтение было сочтено кощунственным и было

заменено на менее вразумительное, но зато и менее скандальное: «сынов Израилевых». Это классический случай редакторской правки[54], и ход мыслей редактора вполне совпадает с ходом мысли экзегетов нашего отрывка.

4.1.4. Определение контекста и жанра

Итак, мы переходим к анализу этого места. Как нетрудно убедиться, основные аргументы уже высказаны, нам остается только расподожить их по порядку и оценить. Что касается жанрового своеобразия, все достаточно просто: этот отрывок относится к мифопоэтическим повествованиям первых глав Бытия о раннем человечестве. Для них характерны яркие и конкретные образы (древо познания добра и зла, всемирный потоп, башня до небес), передающие определенную богословскую идею.

Что касается контекста, то, как мы видим, этот краткий рассказ непосредственно предшествует подробному повествованию о ноевом потопе. Он вообще прекрасно вписывается в историю допотопных времен, где речь постоянно идет о выходе человечества за границы дозволенного и о должных способах «наведения мостов» между божественным и человеческим миром. Так, Ева польстилась на предложение змея «стать как боги», вавилоняне стали строить башню до небес, чтобы, кстати, «сделать себе имя». Тема «имени», великой и особенной славы, тоже подробно раскрывается в первых главах Бытия — так и здесь ее продолжают таинственные нефилимы. И, конечно же, этот рассказ продолжает тему размножения и распространения человечества.

Но особое внимание следует обратить здесь на историко-культурный контекст, на представления людей того времени. Уже Иустин Философ постарался связать этот рассказ с такими распространенными среди языческих народов мифами о браках богов и смертных. Когда в наши дни Мень говорит, что Библия подразумевает здесь языческие обряды, он, по сути, излагает ту же мысль языком современной науки. Представления о браках богов и смертных, от которых рождаются великие цари и герои, действительно были широко распространены в Средиземноморье и на Ближнем Востоке: именно так мифы описывали происхождение, к примеру, Гильгамеша, Геракла, Энея, Ромула и Рема. Здесь даже не потребуется слишком много иносказательных пониманий: мы прекрасно знаем из Библии и других ближневосточных текстов о храмовых блудницах, для которых религиозность была неотделима от сексуальности.

И когда библейский автор говорил о подобных вещах, его аудитория, по-видимому, прекрасно представляла себе, о чем идет речь.

Вряд ли кто-то при этом думал об ангелах, как их понимаем сегодня мы, скорее — о всевозможных божествах и духах, в существовании которых ветхозаветный человек ничуть не сомневался, прекрасно зная и об их святилищах, и о связанных с ними

обрядов, в том числе сексуальных. Собственно, за примерами израильтянам не надо было ходить далеко.

Д. Клайнз[55], например, соглашается с классической библейской критикой, что этот отрывок берет начало в доизраильской мифологии, но при этом, отмечает Клайнз, он тут вовсе не лишний. Автор текста вовсе не мыслил в таких категориях, что «сыны божьи» должны обязательно быть или людьми, или не людьми. Что, если они были одновременно и существами сверхъестественными, и земными правителями? Так, Гильгамеш был на две трети бог, на одну треть человек.

Интересно, что в том же самом номере того же журнала, рядом со статьей Клайнза, опубликована статья на ту же тему[56], автор которой придерживается другого взгляда — речь идет о потомках Каина, когорые иронически названы здесь «сынами божьими», поскольку они сами приписывали себе какие-то особые качества. Разумеется, ирония в библейских текстах встречается нередко — но воспринял бы изначальный читатель данное конкретное выражение как иронию? Из чего он мог бы заключить, что здесь не имеются в виду сверхъестественные существа, а исключительно невесть что возомнившие о себе люди? Так, к примеру, когда в «Принце и нищем» М. Твена обитатели Двора отбросов называют Эдуарда королем, они прекрасно понимают, что короля среди них быть не может, и потому принимают этот титул иронически (хотя он совершенно уместен). А в контексте 6-й главы Бытия нет никаких указаний на то, что на самом деле речь не может идти о сверхъестественном.

Даже если мы обратимся к НЗ, как отмечает А. Райт[57], мы увидим: для его авторов и читателей безо всяких сомнений и оговорок очевидно, что в мире действуют злые духи, способные причинить людям немалый вред. Притом еще в Ветхом Завете о некоторых подобных случаях говорилось, что такие духи были посланы Самим Богом (см., прежде всего, Суд 9:23; 1 Цар 16:14-23; 3 Цар 19:7; Ис 37:7 и др.) или по меньшей мере подчиняются Его воле и связаны с Ним какими-то отношениями (Иов 1:6-12). 1-я книга Еноха была, в том числе, призвана объяснить такое положение дел; она видела в этих духах павших «стражей» — определенный ангельский чин. Их грехопадение роковым образом повлияло на судьбы всего мира, в то время как послушание Адама и Евы в Эдемском саду 1-я книга Еноха просто не упоминает.

Но когда прошли века, подобные мифы и подобные обряды ушли в далекое прошлое, зато появилось достаточно подробное представление о бесплотных ангелах, такое понимание загадочного эпизода из 6-й главы Бытия уже не выглядело ни очевидным, ни безопасным. Иудейским и христианским богословам просто необходимо было исключить толкование, при котором ангелы становились бы самостоятельными

действующими силами, произвольно нарушающими волю Бога. Соответственно, пришлось предложить новое объяснение.

4.1.5. Текстологический анализ

Среди еврейских рукописей разночтений в этом отрывке мы не находим. Но можно обратить внимание на таргумы и некоторые ранние переводы[58]. Онкелос переводит это место как בני רברביִא т. е. «сыны могущественных»[59]; интереснее всего поступает Неофит: в самом тексте мы читаем, בני דיינא т. е. «сыны судей», а на полях — מלאכייא, т. е. «ангелы»[60]. Обе противоположные интерпретации оказались включенными в текст (вторая, видимо, как редакторская правка).

Разные рукописи LXX дают два варианта: οι υιοι του θεου, «сыны Бога», и οι αγγελοι του θεου, «ангелы Бога». Симмах предлагает чтение οι υιοι των δυναστευοντων, «сыны могущественных», и примерно то же самое, но на еврейском, в Самарянском Пятикнижии: בני שלטניה, А вот Аквила обращает внимание на множественное число слова האלהים и переводит οι υιοι του θεου «сыны богов»; при этом у Аквилы האלהים переводится множественным числом только в тех случаях, когда указывает на языческих богов.

Пешитта, сирийский перевод, поступает вообще довольно оригинально[61]: просто транслитерирует выражение בני אלהים как делает она в тех случаях, когда какому-то еврейскому выражению, важному с богословской точки зрения, трудно подобрать точный эквивалент в других языках (например, יהו ובהו в Быт 1:2 и אֱלֹהֵי אֱשֶׁר אֱהְיֶה в Исх 3:14). Только в одной рукописи встречается выражение аналогичное арамейскому בני דיינא («сыны судей»), но, судя по всему, это достаточно позднее чтение.

Во всех этих случаях, очевидно, переводчики стремились дать свою интерпретацию загадочному выражению — перед нами не столько альтернативные варианты текста, сколько история ранней его интерпретации.

4.1.6. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Итак, вопрос стоит прежде всего о точном значении выражения «сыны Божьи». В Библии оно встречается еще два раза с артиклем (Иов 1:6 и 2:1) и один раз без артикля (Иов 38:7). Можно также посмотреть и на родственные выражения вроде בְּנֵי חַיִּי «сыны Бога Живого» (Ос 1:10 / 2:1) или בְּנֵי אֱלֹהִים «сыны Божьи» (Пс 28:1; 88:7), но прямую и непосредственную аналогию нам дает только книга Иова. Совершенно очевидно, что там идет речь о сверхъестественных существах, духах, причем к ним присоединяется (а может быть, даже и входит в их число!) и тот, кого текст называет

сатаной. По-видимому, Златоуст упустил из виду эту книгу, когда говорил, что Писание нигде не именует ангелов «сынами Божьими».

У. Кассуто^[62] отмечает, что в близкородственном еврейскому угаритском языке подобные выражение «сыны бога» или «сыны богов» (*bn 'il* и *bn 'ilm*) были вполне обычными обозначениями для собрания богов. Ведь, строго говоря, и еврейское выражение בְּנֵי־אֱלֹהִים вполне может быть переведено и как «сыновья богов», хотя и с меньшей степенью вероятности. Форма множественного числа אֱלֹהִים может относиться как к Единому Богу, так и к множеству языческих богов, но, с другой стороны, артикль, с его точки зрения, скорее указывает на Единого Бога. Тут, правда, следует вспомнить, что в подобных сочетаниях первое существительное просто не может употребляться с артиклем, так что он, на самом деле, может относиться не к Единому Богу, а к самим сынам, обозначать их как некую конкретную категорию.

Далее, выражение «брали себе в жены» издавна толковалось многими в том ключе, что потомки Каина (или же беззаконные властители) проявляли какую-то особую неразборчивость в средствах: например, присвоили себе «право первой ночи» или не спрашивали согласия невест и их семей. Но само по себе выражение וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים вовсе не подразумевает ничего подобного, это самый естественный и стандартный способ описать женитьбу. Если бы речь шла о вопиющем насилии, автор наверняка дал бы на это хотя бы некоторый намек. Может быть, дело в том, что они брали себе девушек «какую кто избрал», по собственному произволу? Но не так ли стремятся поступать влюбленные во все времена и что же в этом такого греховного?

Следовательно, если эти браки приводятся как пример развращенности допотопного человечества, нечто незаконное было не в том, как именно заключались подобные браки, а в том, что они вообще заключались.

Если смотреть на литературно-риторическую структуру отрывка, то, как справедливо утверждает Кассуто, первый стих недвусмысленно указывает нам на всю совокупность земных девушек, «дочерей человеческих», и если второй вводит некую новую категорию, «сыны Божьи», противопоставляя здесь человеческое божественному, то, очевидно, эти существа не принадлежали к человеческому роду. Проще говоря, они были сверхъестественными.

Итак, и лингвистический, и литературный анализ подсказывают, что автор и изначальные читатели или слушатели этого текста, скорее всего, видели в «сынах Божьих» духов. Кроме того, читая отрывок целиком, можно прийти к выводу, что исполины тоже имеют прямое отношение к этим странным бракам: да, напрямую не сказано, что они рождались именно от них, но не вполне понятно, зачем они тогда упомянуты, если никакой связи между ними и браками нет.

Если ключевая тема отрывка — различие между человеческой природой и природой духов, то и сто двадцать лет, вполне вероятно, предельный срок человеческой жизни, по контрасту с бессмертием духов. Действительно, вполне логично, что именно так трактуют исполинов те, кто принимает «духовную» гипотезу, и что другая часть толкователей видит в этих годах срок, оставшийся до потопа — таким образом, они «уводят» основную тему отрывка от противопоставления людей духам.

4.1.7. Формулировка и оценка гипотез

Формулировать гипотезы нам в данном случае не приходится, они уже были определены в самом начале нашего анализа, да и основные аргументы уже тоже высказаны. Что же на самом деле означает этот текст? Ответ в значительной мере зависит от уточняющего вопроса: для кого именно? Если говорить о том, что изначально хотел сказать автор и что поняло большинство слушателей или читателей этого текста, по-видимому, картина будет вполне однозначной. Все известные нам апокрифические, иудейско-эллинистические и самые древние христианские источники однозначно видят здесь указание на браки между духами и земными девушками, другая возможность в них даже не рассматривается. Именно к такому пониманию привел нас и самостоятельный анализ.

Так что первенство стоит признать за «духовной» теорией. «Человеческая» возникла именно как реакция на нее, и со времен ее возникновения в общем-то не было предложено никаких принципиально новых аргументов в пользу обеих гипотез. Вообще следует признать, что главным аргументом «человеческой» гипотезы всегда была неприемлемость «духовной» гипотезы с точки зрения современного комментаторам учения об ангелах. Иными словами, ни иудейский, ни христианский богослов не мог легко отнести к ангелам то, что говорят эти стихи. И в этом любой богослов был совершенно прав. Здесь, безусловно, не подразумевается та строгая категория, которая в богословских трактатах позднейших веков именуется «ангелами», потому что в ВЗ мы вообще не находим сколько-нибудь ясно выраженного и развернутого учения об ангельском мире. В те времена его, по-видимому, еще не существовало, хотя у людей, несомненно, были представления об сверхъестественных существах, которые могли в некоторых случаях называться «сынами Божиими».

На примере данного отрывка мы видим, что далеко не всегда можно говорить о едином, раз и навсегда данном значении того или иного библейского текста. Да, мы можем со значительной степенью уверенности утверждать, как именно понимался он автором и первыми слушателями и читателями, но это понимание отчасти было обусловлено их картиной мира, которая с тех пор немало изменилась. Другие времена, другие целевые аудитории, другие задачи могут приводить толкователей к несколько

иным решениям, которые будут более адекватно поняты их современниками и единоверцами.

4.1.8. Выбор стратегии перевода

Если принимать «духовную» гипотезу, нам еще предстоит выбрать, насколько эксплицитной делать ее в переводе — это зависит от общих принципов и установок данного конкретного перевода. Выражение «сыны Божьи» звучит слишком похоже на то, что мы находим в НЗ, тогда как смысл тут совершенно иной. Если же написать «сыны богов», текст начинает выглядеть по-язычески.

подавляющее большинство современных переводов, будь то переводы достаточно дословные (как Синодальный) или достаточно идиоматические (как перевод М.Г. Селезнева), сохраняют противопоставление «сынов Божьих и дочерей человеческих». Читатель, скорее всего, поймет это как указание на некие браки сверхъестественных существ с земными девушками, хотя многих такой оборот речи может смутить.

Впрочем, перевод CEV делает выбор за читателя, прямо называя «сынов Божьих» «сверхъестественными существами» (supernatural beings) и указывая, что «нефилимы» (это слово как раз оставляется без перевода, Nephilim) рождались именно от их браков с земными девушками. Сходное решение мы видим и в переводе TEV: «небесные существа» и рожденные от них «гиганты» (heavenly beings, giants), — и в его французском аналоге FC: «небожители» и «гиганты» (les habitants du del, geants).

Перевод, который с той же однозначностью указывал бы на потомков Сифа, правителей или вообще людей, обнаружить просто не удалось — видимо, никто из переводчиков не согласился с этой версией. Только турецкий перевод 2001 г. приводит в тексте вариант «божественные существа» (Pahi varliklar), а в примечании указывает на ангелов и на потомков Сифа как на варианты толкования этого стиха, но это уже комментарий, а не перевод.

Некоторые переводы сопровождают буквальный перевод сноской со смысловым толкованием^[63], но в таком случае стоит указывать на разные варианты понимания этого текста.

^[1] Квадратные скобки выделяют слова, заимствованные из LXX и отсутствующие в МТ. ^[2] Селезнев 1999. ^[3] Vesperi 1905:225-226. Обсуждение этих записок см. Cohen 2005. ^[4] ТБ: 1:44-46. ^[5] Об интертекстуальных связях Книги Еноха с Книгой Бытия см. Kvanvig 2004. Книга Еноха — своего рода «переписанная Библия», т. е. пересказ уже авторитетного для данной общины текста. Впрочем, с точки зрения Кванвиг, нельзя говорить о прямом заимствовании, скорее — о двух традициях, выросших из одного корня. ^[6] Смирнов 1895. ^[7] Рувим, 5.6-7. ^[8] О гигантах, 16. ^[9] Иудейские древности, 1.3. ^[10] Вторая Апология, 5. ^[11] Прощение о христианах,

24. [12] Строматы, 3.59. [13] Против ересей, 4.36.4; см. обсуждение в Schultz 1978. [114] De virginibus velandis, 7.[15] Praeparatio Evangelica, 5.4.9. [16] Wickham 1974. [177] Против Цельса, 5.55. [18] Wickham 1974:143. [19] Alexander 1972:68.[20] Lowe 1928:96. [21] Лейбович 1997:50-51, оттуда же взята и цитата из Давида Кимхи. Также см. Stuckenbruck, 2004; Wright, 2005. [22] Герц 1994:27. [23] PG 10.65. [24] Klijn 1977:79. [25] Wickham 1974. [26] Против Юлиана, 9; Глафиры, 2. [27] Kronholm 1978, Tubach 2003. [28] Demonstratio, 13; см. обсуждение в Tubach 2003:192. [29] De fide, 46.8. [30] На Бытие, 22. [31] На Бытие, 48. [32] На Бытие, 4.3; см. обсуждение в Топпеаи 1955:55-56. [33] На Рождество, 1.48; О вере, 46.9; Против ересей, 19.1-84; О рае, 1.11; О Нисивине, 1.4. [34] Сборник Пещера сокровищ, 9; см. обсуждение Ri 1987:80-87. [35] О граде Божьем, 15.23. [36] Luther 1960:2:9-12 [37] Более подробно о той роли, которая отводилась Сифу христианами, иудеями и гностиками первых веков н.э., с»1. Klijn 1977. [38] Gunkel 1997. [39] Klijn 1977:2. [40] Грейвс Патай 2002:144-155. [41] Speiser 1964:45-46. [42] Westermann 1972:72.[43] Keil Delitzsch 1982:80-88. [44] Walton 2001:290-303. [45] Fockner 2008. [46] Гальбиати — Пьяцца 1992:176-177. [47] Fockner 2008. [48] Гамильтон 2003:59. [49] Brodie 2001:167. [50] JBC, p.15. [51] NJBC, p. 14. [52] Мень 2000:138. [53] Hendel 2004; см. тж. Hendel 1987 и Vervenne 1995. [54] Тов 2001:257-258. [55] Clines 1979. [56] Eslinger 1979. [57] Wright 2005. [58] Alexander 1972.[59] Aberbach — Grossfeld 1982:50-51. [60] Macho 1968:32-33. [61] van der Kooij 1997. [62] Cassuto 1989:290-301. [63] Напр., Кулаков 2009:16 в сноске упоминает только одну версию: сыновей Сифа.

4.2. Исход 4:24-26 — КТО ТАКОЙ «ЖЕНИХ КРОВИ» И ПРИЧЕМ ТУТ ОБРЕЗАНИЕ?

4.2.1. Текст отрывка

Масоретский текст:

24 : וַיְהִי בַדְרֹךְ בַּמְלִיץ; וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה, וַיְבַקֵּשׁ הַמִּיתוֹ: 25 וַתִּקַּח צִפְרָה צֹר, וַתִּכְרֹת אֶת־עַרְלַת בְּנָהּ, וַתִּצַּע לְרַגְלָיו; וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן־דָּמִים אַתָּה לִּי: 26 וַיִּרְרַף מִמֶּנּוּ; אִזְ אֶמְרָה, חֲתַן דָּמִים לַמּוֹלֵת:

Септуагинта:

²⁴ εγενετο δε εν τη οδω εν τω καταλυματι συνηνητησεν αυτω αγγελος κυριου και εζητει αυτον αποκτειναι ²⁵ και λαβουσα σεπφωρα ψηφον περιετεμεν την ακροβυστιαν του υιου αυτης και προσελεσεν προς τους ποδας και ειπεν εστη το αιμα της περιτομης του παιδιου μου ²⁶ και απηλθεν απ' αυτου διοτι ειπεν εστη το αιμα της περιτομης του παιδιου μου

Синодальный перевод (с Масоретского текста):

²⁴ Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его Господь и хотел умертвить его. ²⁵ Тогда Сепфора, взяв каменный ноле, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. ²⁶ И отошел от него Господь. Тогда сказала она: жених крови — по обрезанию.

Перевод Септуагинты:

²⁴ Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его ангел Господень и хотел умертвить его. ²⁵ Тогда Сепфора, взяв камень, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам, сказала: стала кровь обрезания сына моего. ²⁶ И отошел от него, потому что она сказала: стала кровь обрезания сына моего.

Перевод М.Г. Селезнева[64]:

²⁴ По дороге, на ночной стоянке, Господь пришел к Моисею и хотел его убить. ²⁵ Тогда Циппора взяла острый кремень, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею.

— Ты мне жених через кровь! — сказала она.

²⁶ И Господь отступил от него.

(«Жених через кровь» — так она сказала про обрезание.)

Перевод под ред. М.П. Кулакова[65]:

²⁴ Дорогой, на ночлеге, приступил Господь к Моисею и уже готов был умертвить его. ²⁵ Но Циппора, жена его, схватив острый кремень, обрезала крайнюю плоть сыну своему и, коснувшись ею ног Моисея, воскликнула: «Ты жених мой, кровью обретенный!»²⁶ Господь оставил Моисея в живых. (Именно тогда, по причине этого обрезания, Циппора и произнесла слова: «Жених, кровью обретенный»).

4.2.2. Постановка вопросов

Этот небольшой отрывок — несомненно, самая загадочная часть книги Исход, да и одна из самых загадочных в ВЗ повествованиях. И все-таки можно выделить в нем основные экзегетические проблемы, причем решать их придется так или иначе все вместе:

◆ Это странное происшествие не имело никакого продолжения, о нем больше никто и никогда не вспоминал. Если его пропустить, связность не нарушится. Зачем же этот эпизод стоит в тексте, какое место занимает он в книге? ◆ Моисей только что получил от Господа повеление вывести израильтян из Египта, а гибель Моисея, несомненно, сделала бы это невозможным. Так кто же напал на Моисея: Господь (так в еврейском тексте) или ангел (так в Септуагинте)? Если Господь, почему Он это сделал? А если

ангел, исполнял ли он волю Господа? Может быть, это был павший ангел, т. е. некий демон? ♦ Почему нападавший хотел смерти Моисея? ♦ У Моисея было двое сыновей: Гирсон (или Гершом) и Елиезер (Элиэзер). Какого сына обрезала Сепфора (Циппора)[66]? Почему речь идет именно об этом сыне, а другой даже не упоминается? ♦ Почему этот сын Моисея не был обрезан? Был ли обрезан другой сын и, наконец, сам Моисей? ♦ Это единственный эпизод во всей Библии, когда обрезание совершает женщина, тем более в присутствии своего мужа. Почему обрезание совершила она? ♦ В еврейском тексте мы читаем «коснулась ног его»: чьих именно ног и каким именно образом она коснулась? В чем смысл этого жеста? ♦ Кому Сепфора сказала «ты жених крови» и что означало это странное выражение? ♦ Почему нападавший немедленно отступил после этих слов Сепфоры? ♦ Текст повторяет слова Сепфоры «ты жених крови» и связывает их с совершенным обрезанием. Она действительно повторила свои слова (как толкует это место Синодальный перевод) или же это комментарий от автора (как толкует это место М.Г. Селезнев?) Если Сепфора повторила свои слова, то почему она это сделала? Имела она в виду то же самое, что и в первый раз, или она хотела сказать что-то иное? ♦ Что вообще означает эта странная история?

4.2.3. Существующие объяснения

Этот отрывок комментировался великое множество раз, и мы снова видим на этом примере: истолкование Библии не свершается само по себе, в безвоздушном пространстве. Оно прямым и непосредственным образом связано с ситуацией, в которой находится толкователь, и его взгляды и убеждения в значительной степени определяют результат самого истолкования.

Иудейские комментарии: нарушение заповеди

Таргумы, т. е. ранние арамейские переложения Библии, предлагали разные интерпретации[67], при этом они далеко не всегда проясняли ситуацию. Практически все они сходятся в том, что на Моисея напал ангел Господень (как в LXX), а слова Сепфоры Онкелос трактует их так: «Если бы не кровь этого обрезания, супруг был бы достоин смерти»[68]. Не совсем ясно, как выводится такое прочтение из самого еврейского текста. По-видимому, перед нами довольно типичный для таргумов случай: они не столько объясняют библейский текст, сколько приводят его, выражаясь языком математики, «к виду, удобному для логарифмирования», избавляясь от всевозможных несогласованностей и противоречий. Таргум Неофита не оставляет в стороне вопрос о том, почему же не был обрезан сын Моисея. Сепфора в этой версии напрямую объясняет ангелу-губителю, что обрезанию воспротивился тесть Моисея. Затем она восклицает: «Как драгоценна кровь этого обрезания, что освободила супруга от руки ангела смерти»[69].

Вполне естественно, прежде всего иудейских комментаторов интересует вопрос о том, почему Моисей столь явно нарушил заповедь Бога и не обрезал сына. Предлагалось, например, такое объяснение: тесть Иофор не позволил Моисею обрезать старшего сына, Гирсона, потому что в его племени обрезание не было принято. Сепфора таким образом исправила ошибку своего отца. Встречается в таргумах и другой вариант: младший сын Моисея, Елиезер, родился за восемь дней до повеления Божьего идти в Египет, Моисей поспешил исполнить это повеление и никак не мог сделать вовремя обрезание. Впрочем, обрезать сына ему надлежало на первой стоянке, но Моисей замешкался (по усталости или из-за того, что сначала хотел устроить ночлег), за что и был наказан.

Один из мидрашей[70] предлагает следующее объяснение. Моисей вовремя не обрезал своего второго сына Елиезера (старший сын, Гирсон, был уже обрезан), родившегося как раз накануне путешествия в Египет. Ангел напал на Моисея и проглотил его от головы как раз до обрезанной части тела, но не смог глотать дальше. Так Сепфора убедилась, что обрезание защищает человека и немедленно обрезала сына. Первые ее слова означают: «Ты дан мне в супруги благодаря этой крови обрезания, потому что я исполнила заповедь». А второе высказывание понимается уже совсем по-другому: «Как велика сила обрезания! Мой муж заслуживал смерти за то, что промедлил с исполнением заповеди об обрезании».

В Талмуде описываются[71] споры, которые вызвал этот пассаж у раввинов в самые первые века. У них не было ни малейшего сомнения, что причиной нападения был тот факт, что Моисей не обрезал своего сына. Но как мог величайший пророк допустить такое упущение? Сразу выдвигается версия, которая впоследствии будет поддержана Раши и станет наиболее авторитетной: Моисей не обрезал только что родившегося Елиезера, но не по небрежности, а из-за того, что спешил в Египет. Однако во время первой же остановки Моисей должен был немедленно обрезать сына, а вместо этого он занялся устройством ночлега, за что и был наказан. Загадочные слова, при таком подходе, Сепфора обратила к своему обрезанному сыну, и толковать их следует так: «Ты — причина возможной смерти моего мужа, он мог умереть из-за обрезания».

Ибн Эзра (XI в.)[72] говорит еще мягче, не о Господе, Который наказал Моисея, но об ангеле, который напомнил ему о необходимости обрезать сына. Сепфора должна была остаться с ним прямо там, в пустыне, а Моисею предстоял путь в Египет. Крайняя плоть была брошена к ногам Моисея или самого Елиезера (который, заметим, по этой теории был нескольких дней от роду), а что касается загадочного выражения «жених крови», то с точки зрения Ибн Эзры, женщины называют своих сыновей «женихами» после того, как совершено обрезание.

Вполне придерживается той же линии и современный комментированный перевод под редакцией Г. Брановера, выполненный в иудейской традиции[73]. Он полагает, что Моисей мог быть наказан «...за то, что он не сделал вовремя обрезание своему сыну Елиезеру. Моше (*Моисей* -А.Д.) знал, что в дороге нельзя делать обрезание, т.к. здоровью ребенка может угрожать опасность. Однако она существует только в первые три дня, а эта стоянка была на расстоянии двух дней пути до Египта. Моше ожидало наказание за то, что он принялся за приготовления к ночлегу и не исполнил немедленно эту заповедь». Слова Сепфоры переводятся у Брановера довольно произвольно как «неужели нужна тебе кровь».

Итак, с точки зрения иудейского богослова раввинистического толка, в этом отрывке еще раз подчеркивается необходимость неукоснительно соблюдать заповедь об обрезании. Интересно, что примерно таков же лейтмотив многих современных проповедей на этот отрывок — разумеется, вместо обрезания акцент делается на исполнении Божьих заповедей в целом. Однако сама по себе эта мысль — Бога надо слушаться — достаточно очевидна для всякого верующего, и вряд ли этот эпизод был впопочен в Священное Писание лишь затем, чтобы еще раз об этом напомнить.

Раннехристианские комментарии: разнообразие теорий

Разбирая толкования Отцов Церкви, надо помнить, что они держали перед собой несколько иной текст, нежели еврейские толкователи, а именно LXX. Нередко раннехристианские толкователи вполне соглашались с иудейской традицией в том, что касается причин странного нападения. Правда, в их глазах заповедь об обрезании имеет уже меньшую ценность, и это побуждает их связать повествование с другими проблемами. Кроме того, они готовы признать, что Моисей действительно допустил серьезную ошибку, тогда как у иудейских толкователей хорошо заметно стремление оправдать Моисея.

Например, Ипполит Римский утверждает[74], что на Моисея напал не кто иной как Михаил, т. е. ангел-хранитель еврейского народа. Так он понуждал его сделать обрезание своему сыну. Иначе бы вышло так, что законодатель и посредник в деле искупления израильтян сам оказался нарушившим закон преступником, и израильтяне сочли бы его лжепророком.

А Исидор из Пелузы упоминает этот отрывок[75] в связи с вопросом о крещении младенцев. Моисей, идя в Египет с необрезанным сыном, сам нарушил закон. Сепфора исправила ошибку, причем это сделала именно она, отмечает Исидор, поскольку женщины вообще в минуту опасности лучше знают, как помочь своим близким.

Весьма оригинальную и интересную версию предлагает Ориген. Он кратко упоминает этот эпизод в двух местах [76] и называет нападавшего ангела «враждебным» — т. е. исходящим не от Бога, а от сатаны. Но еще в одном месте он рассматривает его подробно [77] и отмечает, что обычно обрезание производилось на восьмой день, если только ребенку не угрожала опасность. Вероятно, дело здесь в некоем ангеле, который был способен причинить иудеям вред до обрезания, а после обрезания становился бессилён. Когда воплотился Иисус, то в Его обрезании власть этого ангела была совершенно уничтожена, потому и последователям Иисуса не нужно совершать обрезание. Так Ориген подвел своего читателя к выводам, прямо противоположным тем, на которые указывает вся иудейская традиция. Хотя надо признать, что его роднит с иудейскими толкователями стремление «вчитать» в текст то, что в нем едва ли могло подразумеваться. Впрочем, это общая черта для многих экзегетов той эпохи.

Несмотря на то что библейский текст сам недвусмысленно указывает на обрезание как на нечто принципиально важное для понимания данного текста, далеко не все Отцы объясняли загадочный эпизод через этот обряд. Так, Евсевий Эмесский [78] предполагает, что дело было вовсе не в обрезании (потому что обрезали только одного сына), а в том, что ни супруга, ни дети не должны были сопровождать Моисея в Египет. Сепфора поступила по своему усмотрению, но на самом деле от нее требовалось не обрезать сына, а удалиться к своему отцу. Так она и поступила, ведь в Исх 18:2 мы читаем о том, что Сепфора все же не пошла с Моисеем в Египет и присоединилась к нему уже после Исхода из Египта. А Феодорит Кирский в трактате «О Моисее» говорит о том, что ангел стремился вытеснить в душе Моисея страх перед фараоном страхом перед Богом.

Особо стоит упомянуть аллегорические толкования, в которых эта история становилась просто отправной точкой для рассуждений о совершенно других материях. Так, Григорий Нисский [79] видел в Сепфоре образ языческой философии, порождения которой могут быть приняты христианами, только если они «обрезаны», т. е. лишены неприемлемых элементов. Подобным образом поступил с этим отрывком и Максим Исповедник [80], трактовавший данную историю как повествование о духовном пути человека. Ангел, т. е. голос совести, открыл Моисею ошибку, которую тот совершил, остановившись на пути к добродетели, и содействовал ее исправлению, причем обрезание Максим понимал как символ очищения души.

Современные комментарии: повторение аргументов

Комментаторы Нового времени зачастую принимают аргументацию традиционных комментариев. Вот, например, что пишет ТБ: предшествующее богоявление Моисею закончилось угрозой покарать фараона за возможное неисполнение им божественного требования. Что подобная угроза — не слова только, в этом убедился сам Моисей ... В

чем заключалась причина такого грозного отношения Бога к Моисею, видно из дальнейшего хода событий. Если угроза смерти отменяется после обрезания одного из сыновей пророка, ... то само собой понятно, что причиной ее было необрезание этого сына. Судя далее по тому, что обрезание совершает Сепфора, можно предположить, что виновницей необрезания была она. Следуя обычаям своего племени, в котором, по свидетельству Иосифа Флавия, обрезание мальчиков совершалось на тринадцатом году, она откладывала выполнение данного обряда до того времени, когда ее сыну наступит законный, по ее воззрениям, возраст... Совершив обрезание, Сепфора "бросила к ногам Моисея крайнюю плоть сына своего". Действие Сепфоры свидетельствует о ее раздражении, оно же слышится и в ее словах: супружество с Моисеем является для нее причиной нежелательного пролития крови, измены обычаям предков»[\[81\]](#).

В общем и целом это издание повторяет версии, изложенные в консервативных комментариях XIX — начала XX в., например, К.Ф. Кайля и Ф. Делича[\[82\]](#); можно встретить их и в изданиях последних десятилетий. Различаться будут только детали. Так, с точки зрения Tyndale OT Commentaries[\[83\]](#), не вполне ясно, кого именно хотел лишиться жизни Бог — Моисея или его сына, — но очевидно, что причиной тому было неисполнение Моисеем заповеди об обрезании. Обрезание символизирует отсечение всего неугодного Богу ради того, чтобы полностью посвятить себя исполнению Его воли.

А с точки зрения Дж. Дарэма[\[84\]](#), речь здесь идет о старшем сыне, Гирсоне, причем не только он, но и сам Моисей был или вовсе не обрезан, либо обрезан частично, по египетскому обычаю (ср. рассказ об обрезании израильтян после перехода через пустыню в 5-й главе Иисуса Навина). Сам Моисей не мог пройти обряд, поскольку ему надо было торопиться в Египет, а путешествие во время заживления раны было сопряжено с опасностью, и потому Сепфора совершила «символическое» обрезание Моисея, помазав его детородные органы кровью Гирсона. Выражение מִן־בְּרִיתֵךְ , вероятно, относилось изначально к брачным ритуалам, когда обрезание юноши предшествовало его вступлению в брак. Таким образом, Сепфора произносит формулу, которую обычно произносили над новообрезанным накануне и в связи со вступлением в брак. Однако автор окончательной версии Книги Исход уже плохо понимал это выражение, и поэтому ему пришлось повторить его с объяснением. Итак, если у более традиционных комментаторов (таких, как Кайль и Делич) речь идет об обрезании последнего необрезанного мужчины в семье Моисея, то в комментарии Word обрезание здесь получает лишь один сын в семье, а остальные так и остаются необрезанными.

Современные комментарии: реконструкция событий

Однако ряд комментариев не останавливается на объяснении трудных вопросов и предлагает некую историко-культурную реконструкцию. Какие представления и верования древних могут стоять за этим текстом? Ведь это и в самом деле интересно понять. Достаточно осторожно высказывается католический NJBC: «Стихи 24-26 живо иллюстрируют распространенное убеждение, что первенец принадлежит Господу, а не фараону. Каково бы ни было происхождение этой истории — возможно, бывшей некогда историей о ночном демоне, обманутом кровью другого человека вместо намеченной жертвы, — ее смысл в том, чтобы предвозвестить десятую и последнюю казнь (12:29-32) и искупление израильских первенцев (15:1-2,11-16)»[\[85\]](#). С точки зрения этого комментария, Сепфора помазала кровью сына детородные органы Моисея («ноги» здесь — эвфемизм).

Но почему слово «Господь» трактуется как «демон»? NJC не проясняет этой детали, но ответ мы находим, например, у И. Кауфмана: «Некоторые библейские предания, приписывающие демонические деяния Богу (как, например, нападение на Моисея в Книге Исхода 4:24), нужно понимать в свете общей монотеистической тенденции: относить всякую активность к сфере Йахве, даже ту, что прежде характеризовала демонов»[\[86\]](#). Кстати, древний человек вообще не обязательно делил сверхъестественных существ на злых и добрых: например, аккадское слово *ilu* может переводиться и как "бог", и как "демон"[\[87\]](#) — как нетрудно убедиться, однокоренные слова в западносемитских языках обозначали верховное Божество.

Примерно в том же духе трактует эту историю NOAB: «24. Этот стих отражает прежние представления о нападении демонов (см. Быт 38:7), которых отгоняет совершение обряда. Изначально обрезание было обрядом, связанным с инициацией или женитьбой; возможно, выражение "жених крови" некогда обозначало юношу, подвергшегося обрезанию еще до вступления в брак. 25. Здесь имеется в виду, что обрезание младенца-сына было действительно и для Моисея, который, очевидно, был не обрезан. Ноги — эвфемизм для дегородных органов (Ис 7:20)».

Тему гениталий широко разворачивает своего рода «фрейдистская» интерпретация, впервые высказанная еще в начале XX в.[\[88\]](#) В ней параллелью к этой истории служит 6-я глава Книги Товит, где демон, полюбивший некую девушку, убивал всех ее женихов во время первой брачной ночи. Современный вариант этой версии мы находим в статье У. Проппа[\[89\]](#). Он полагает, что в изначальном варианте злой демон требовал от Сепфоры права первой ночи, и она помазала кровью его гениталии, чтобы доказать, будто это он лишил ее девственности. Но Пропп рассматривает ту же самую формулировку «жених крови» под совершенно другим углом. Он отмечает, что Моисей как раз был повинен в пролитии крови — ведь прежде он убил египтянина

(Исх 2:12), причем убийство не было случайным, хотя и было совершено «в состоянии аффекта». В соответствии с израильской юридической практикой, он оставался в изгнании до тех пор, пока не умерли все, кто желал бы ему отомстить. Бегство Моисея в Мадиам было сродни укрытию такого убийцы в «городах убежища», описанных в 35-й главе Книги Чисел и в 20-й главе Книги Иисуса Навина.

Однако платой за человеческую кровь может быть только кровь (Быт 9:5-6), и обрезание, кровью от которого Сепфора мажет Моисея, становится заместительной жертвой. Слово קָרָן вероятно, означает здесь не «жених», а просто «обрезанный» (Пропп приводит богатый материал из быта арабских племен, где обрезание было тесно связано со свадебными ритуалами, а совершал его часто родственник будущей невесты). В момент нападения Сепфора осознает, что Моисей оказался «кровавым супругом», над которым тяготеет обвинение в убийстве. Само по себе выражение «жених/супруг крови» может означать, что Моисей отныне находится под защитой мадиамских обычаев кровной мести. С другой стороны, Пропп отмечает, что, хотя обрезание тесно связано с брачными обрядами у множества народов, здесь могли найти свое отражение и обряды инициации — ведь Моисей в этой истории находится на грани смерти, а в конце, после символического помазания кровью ребенка, как бы сам становится ребенком, проходящим обряд обрезания.

Итак, в этой истории, по мнению Проппа, можно проследить историю обряда обрезания: сперва оно совершалось перед свадьбой и было тесно связано с брачными обрядами (отсюда само выражение קָרָן דְּמִיָּה). Когда израильтяне стали поклоняться Единому Богу, обрезание стало непременным условием участия в пасхальной трапезе, и его нередко совершали над взрослыми людьми (отсюда соотнесение истории с Моисеем и ее помещение как раз накануне Исхода). Наконец, обрезать стали детей сразу после рождения, и кровоточащий ребенок стал еще одним символом пасхальной трапезы, наряду с агнцем. Правда, остается неясным, почему обозначение «жених крови» перешло на младенца. На завершающей стадии, утверждает Пропп, эта история воспринималась как символ семейной солидарности израильтян накануне Исхода.

С. Фролов^[90] соглашается с Проппом, что в этой истории есть три основных мотива: убийство, обрезание и брак — и что они связаны с празднованием Пасхи, описанным в 11-й и 12-й главах Исхода. Однако он предлагает для этой истории совершенно иной *Sitz im Leben*, историко-культурный контекст. Автор этого текста, по Фролову, стремился предложить этиологическую историю не для самого обряда обрезания, а для выражения $\text{קָרָן דְּמִיָּה לְמוֹלֵת}$, которое уже существовало в устной традиции во время окончательной фиксации текста Книги Исход. Фролов предполагает, что так политические противники стали называть Давида, которому ради брака с дочерью мира Саула пришлось предъявить «двести краеобрезаний филистимских» (1 Цар

18:17-27). Соответственно, вся эта история была призвана обелить Давида и предложить другое, более благородное объяснение для бытовавшего выражения.

Нетрудно заметить, что если Пропп предлагает достаточно реалистичную, хотя и явно спорную реконструкцию, которая что-то объединяет нашей истории, то Фролов строит свою теорию на принципе «почему бы и нет?». Ни библейский текст, ни археологические находки этнографические данные никак не поддерживают его реконструкцию, и сама она, в свою очередь, не дает исследователям никаких новых данных.

Но сейчас стоит обратить внимание на другую деталь. Традиционные комментарии занимают по отношению к тексту позицию, которую можно назвать «пассивной»: голос комментатора начинает звучать тогда, когда проблему перед ним ставит сам текст, и эту проблему он стремится разрешить, сохраняя почтение к священному тексту. Более радикальные комментаторы новейших времен не стеснены этим ограничением. Они работают с текстом активно, стремятся выстроить полную и целостную картину, но при этом нередко библейский текст для них служит лишь материалом, на котором они доказывают собственные гипотезы. Итак, приступим к собственному анализу.

4.2.4. Определение контекста и жанра

Что касается жанра, то этот отрывок вполне сходен с другими повествованиями Пятикнижия, и в частности Книги Исход. Его отличает лишь малый размер и самостоятельный характер, что позволяет назвать его перикопой (см. раздел 2.3.2.5.).

Этот эпизод помещен в самое начало истории об исходе израильтян. Моисей уже получил от Бога повеление идти в Египет, чтобы вывести оттуда свой народ. Скоро он столкнется и с ожесточением фараона, и с непониманием своих соплеменников. Но пока он вместе с женой Сепфорой и двумя сыновьями отправился в Египет. Эта история явно поставлена в контекст внутрисемейных отношений и одновременно — исполнения Божьих повелений об исходе, а равно и об обрезании.

Что касается широкого историко-культурного контекста, необходимо вспомнить о значении обрезания как ключевого признака израильтян (впрочем, оно практиковалось и в Египте). Сразу бросается в глаза, что здесь его совершает женщина — единственный подобный случай во всей Библии.

4.2.5. Текстологический анализ

Текст Септуагинты, на который опираются традиционные христианские комментарии, заметно отличается от Масоретского текста (Моисей хочет убить не Господь, а ангел; Сепфора не произносит слова ידן), но эти изменения, судя по всему, связаны не с

другим еврейским оригиналом, а с интерпретацией того же самого текста. Поэтому можно считать, что серьезных текстологических проблем в отрывке нет.

4.2.6. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Лексический анализ: загадочный «жених»

Главная лингвистическая проблема этого отрывка — выражение מִי־תָן . Слово תָן встречается в Библии еще 18 раз, причем в повествовательных текстах оно означает "зять" (муж дочери); в 4 Цар 8:27 его значение несколько шире: "свойственник, родственник по браку". Однако в поэтических и пророческих текстах (Пс 18:6; Ис 61:10; 62:5; Иер 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Иоил 2:16) оно означает "жених" или "ново брачный" (в контексте свадебной церемонии).

Этимологи связывают это слово с угаритским htn "жениться", арабским "делать обрезание" и аккадским hatanu "защищать".

Интересно, что все три значения так или иначе присутствуют в этой истории, и это едва ли случайно. У некоторых арабских (и не только арабских) племен обрезание совершалось перед вступлением юноши в брак. Кроме того, вступая в родство с родом своей невесты, юноша отныне мог рассчитывать на его защиту и покровительство.

Второе слово в этом выражении — מִי־דָם "кровь". Подобные выражения встречаются в Библии, например אִישׁ־דָּם или אֲנָשֵׁי־דָּם букв., "человек крови", "люди крови" (т. е. кровожадные, проливающие кровь) — 2 Цар 16:8; Пс 25:9; 54:24; 58:3; ср. сходные выражения в Иез 7:23 и Наум 3:1. Такие выражения имеют четко выраженную отрицательную коннотацию. Поэтому можно предположить, что Сепфора упрекает того, к кому обращается, в излишнем пролитии крови.

Впрочем, допустимо и другое предположение: кровь обрезания защитила Моисея. В качестве параллели можно привести выражение $\text{מִמְקַרְתָּ דָּמֶיךָ}$ "истечение кровей ее" в Лев 12:7, 20:18, где речь идет о физическом истечении крови, но это все не более дальняя и потому менее убедительная параллель. Неисключено, в тексте намеренно обыгрываются оба значения этого выражения.

Пожалуй, полной ясности достичь тут трудно, но можно предположить, что Сепфора связала совершенное обрезание с семейными узами, обеспечивающими защиту и поддержку. Как предлагает переводить это выражение Х. Рихтер, «эта кровь приобщила тебя к моему роду»^[91]. Не исключено, что в этом обрезании она увидела символическое возобновление своего брака с Моисеем.

Синтаксический анализ: действующие лица

Из текста нам становится ясно, что Сепфора обрезала одного из сыновей (которого, текст умалчивает), но остается неясным, чьих именно ног она коснулась и к кому обратилась с загадочными словами. У толкователей мы найдем много рассуждений об этом, например, по мнению У. Кассуто [92], Сепфора коснулась ног Моисея и к нему же обратилась со словами, которые означали: «Кровью нашего сына я спасла тебя от смерти». Но что говорит непосредственно текст? Отсутствие эксплицитного указания на какое-то другое действующее лицо наводит на мысль, что никакого другого лица не было — Сепфора обрезала сына, коснулась ног сына и обратилась к сыну. Тогда, правда, остается совершенно не ясным, почему это помогло Моисею.

Логика всего повествования наталкивает на другое решение (она коснулась ног либо Моисея, либо нападавшего и к нему же обратила свои слова); с точки зрения языка это тоже, в принципе, возможно. Но если выбирать между Моисеем и нападавшим, все же логичнее предположить, что это был Моисей, об этом говорит и структура текста: именно на него указывает местоименный суффикс в глагольной форме הָמִיתוּ "умертвить его", значит, логично отнести к Моисею и суффикс в форме לְרַגְלָיו, "ног его".

В любом случае речь была явно обращена к тому, чьих ног она коснулась, иначе адресат ее слов был бы отмечен особо.

С точки зрения С. Канина [93], двусмысленности здесь даны намеренно, чтобы связать символическое жертвоприношение сына и символическую смерть Моисея, поскольку для текста важно и одно, и другое. Вообще он отмечает, что здесь все построено на инверсиях: Сепфора занимает место мужчины и даже отца (ср. историю о жертвоприношении Исаака в Быт 22, где совершенно пассивна была Сарра), тогда как Моисей во время исхода из Египта занимает место своего старшего брата Аарона. С другой стороны, сама история Исхода служит инверсией истории Иосифа — истории прихода израильтян в Египет. И это наблюдение заставляет нас перейти к литературному анализу.

Литературный анализ: функция эпизода

Как отмечает Н. Осборн, «ученые испытывали искушение концентрироваться на изначальном значении этой истории... Но переводчик Библии имеет обязательства перед канонической формой текста... Надо дать возможность высказаться ему самому в том виде, в каком он лежит перед нами, со всеми его шероховатостями» [94].

Иными словами, мы можем долго создавать самые разные реконструкции некоторых эпизодов, которые могли иметься в виду до того, как этот эпизод вошел в текст Книги Исход. Но у нас нет решительно никаких способов проверить эти построения. Зато мы

можем рассмотреть текст Исхода в его цельности и полноте. В определенном смысле так и устанавливается предел наших познаний: мы не можем полностью реконструировать ни историю религии, ни семейную хронику Моисея, но можем изучать Книгу Исход — произведение, созданное с определенной целью и по определенным принципам.

Пример такого подхода — статья К. Хаутмана^[95]. Приводя обзор предшествующих комментаторов, Хаутман достаточно осторожно делает некоторые выводы, касающиеся места этого отрывка в книге. Он обращает наше внимание, прежде всего, на параллели между этим рассказом и другими эпизодами Исхода. Некоторые из них вполне очевидны и привлекали толкователей с давних времен: опасность, нависшая над Моисеем, и египетские казни; кровоточащий кусочек младенческой плоти, который отвратил смерть, и кровь пасхального агнца, предотвратившая гибель израильских первенцев. Но если мы постараемся взглянуть на Исход глазами его первых читателей, то сможем обнаружить еще кое-что интересное.

Любой древнееврейский читатель Книги Исход, по-видимому, прекрасно знал, что Исход состоялся. В этой книге его прежде всего интересовало: как именно? И он видел, что на протяжении всего повествования на пути этого замысла возникают все новые и новые препятствия. Сначала не почувствует в себе достаточных сил Моисей. Потом ему не поверят израильтяне. Наконец, фараон с ожесточенным сердцем не захочет отпускать народ. Но в этой удивительной истории мы читаем, что и у Господа были все основания не желать Исхода: как может возглавить его человек, забывший обрезать собственного сына, человек, который достоин за это смерти? Так, продвигаясь шаг за шагом, читатель убеждается: Божественный замысел сбудется, несмотря на все обстоятельства и препятствия, даже на те из них, которые сами коренятся в Божьих заповедях.

А что сказать о Сепфоре? Почему обрезание совершает именно она? Хаутман обращает наше внимание на то, что женщины вообще играли в жизни Моисея исключительную роль. Повивальные бабки отказались умертвить его при рождении. Мать тоже нарушила приказ фараона и пустила корзинку с младенцем по водам. Египетская царевна подобрала и усыновила ребенка. Сестра проследила за младенцем и добилась, чтобы его кормилицей была выбрана родная мать. Сепфора с сестрами дали беглецу приют в пустыне. И вот, наконец, Сепфора спасла Моисея в момент смертельной опасности, сделав то, чего ни до, ни после того не делала в Ветхом Завете женщина — она совершила обрезание.

Моисей — величайший пророк, о котором Библия говорит: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор 34:10). Но что значил бы этот пророк без окружавших его женщин? Мать, повитухи,

сестра, царевна, девушки в пустыне, одна из которых стала его женой, действовали просто по-женски и тем самым сберегали жизнь величайшего пророка. Если хотя бы одна из них пошла на поводу у «мужской логики» — исполнила указ фараона, прошла мимо плачущего чужого ребенка или странника в пустыне, не стала бы торопиться с обрядом обрезания — Моисей был бы мертв задолго до Синайского откровения.

О подобных аспектах этой истории говорят многие современные исследователи. Так, Ф. Полак[96] подчеркивает, что этот отрывок стоит в контексте всей Книги Исход, повествующей о явлении Бога Моисею и Израилю. Прежде, чем предстать перед фараоном, Моисей «должен испытать, что Бог обладает физической властью над его телом, чтобы для сомнений окончательно не осталось места».

Р. Кесслер отмечает[97], что эта история включена в текст не случайно, хотя она смотрится странно и Бог в ней выглядит несколько шизофренически. Однако понимание сцены приходит из контекста. Вот как сам Кесслер суммирует свою мысль: «Эта краткая сцена, в которой Яхве нападает на Моисея, а спасение приходит через решительность Сепфоры (Исх 4:24-26), стоит настолько обособленно, что ее можно было бы пропустить; и все же она настолько связана с контекстом, что понять ее в отрыве от него невозможно. Она напоминает такое обычное явление, как оговорка: сообщает некую истину, стоящую особняком от основного дискурса, но все же интегрированную в этот дискурс. Наподобие частной оговорки, Исх 4:24-26 как текст раскрывает кое-что о Яхве как агрессоре, о Моисее как неудачнике, о женщинах как спасительницах и еще об обрезании. Если говорить более общими словами, Исх 4:24-26 прокладывает след, ведущий в "криптическую память", которая, аналогично подсознанию человека, помнит вещи, вытесненные из официального дискурса "культурной памяти"».

Эти наблюдения исключительно интересны, но что они дают нам в плане ответа на интересующие нас вопросы?

4.2.7. Формулировка и оценка гипотез

Подведем некоторые итоги. Вопросов в самом начале было очень много, и приходится признать, что не на все из них получены однозначные и понятные ответы. Собственно, наши выводы можно разделить на две части: первая касается места этого отрывка в повествовании об Исходе, и здесь у нас будут не столько взаимоисключающие варианты ответов, сколько общие наблюдения:

Вот некоторые выводы, соответствующие вопросам, с которых мы начали наш анализ:

◆ Этот эпизод стоит в ряду других, показывающих, с какими трудностями был сопряжен Исход и какую роль в жизни Моисея играли женщины. Также у него много общих мотивов с историей Пасхи: опасность и избавляющая от нее кровь, семейная

солидарность, избавление. ♦ Это событие произошло по воле Господа, однако для многих (включая переводчиков LXX), показалось уместнее говорить не о прямом действии Господа, а о нападении ангела или даже демона, действовавшего по поущению Божьему. Впрочем, это практически ничего не меняет в общем понимании этой истории. ♦ Причиной нападения было необрезание одного из двух сыновей Моисея. С устранением причины исчезла и угроза: нападавший отступил от Моисея, о Вероятно, Господь хотел таким образом показать Моисею, что бояться надо не фараона, а неисполнения Божьих заповедей. ♦ Вероятно, до этого происшествия у семьи Моисея не было уверенности в успехе Исхода, так что Сепфора рассматривала такой вариант, как возвращение в Египет навсегда вместе с мужем. Это событие заставило ее изменить точку зрения и остаться ждать Моисея в родных краях.

Вторая группа выводов будет как раз посвящена возможным ответам на конкретные вопросы. Поскольку основные аргументы уже были высказаны, здесь мы не будем их повторять и ограничимся итоговыми оценками.

♦ Мы не знаем наверняка, почему не был обрезан сын Моисея и какой именно сын это был. Логичнее всего предположить, что речь идет о младшем, Елиезере, и что остальные мужчины в семье были обрезаны — иначе непонятно, почему необрезание именно этого сына навлекло на семью гнев Господа, ♦ Обряд совершила Сепфора, скорее всего, по той причине, что сам Моисей, находившийся на грани жизни и смерти, был не в состоянии это сделать. Впрочем, это обстоятельство, как отмечено выше, может подчеркивать особую роль женщин в сохранении своей семьи, что в особенности проявилось в истории Моисея. ♦ Смысл жеста Сепфоры до конца непонятен. Поскольку она спасла от смерти Моисея, логично предположить, что отрезанной крайней плотью она коснулась именно его «ног» (возможно, это эвфемизм, обозначающий половые органы). Возможно, что этот жест символически указывал на обрезание самого Моисея. Однако не исключено, что она коснулась ног обрезанного сына или нападавшего, что тоже имело символическое значение. ♦ Слова Сепфоры о женихе крови, вероятно, указывают, что совершенный ею обряд обрезания сохранил жизнь ее супругу и обновил их брак. Точное их значение неизвестно. ♦ Логичнее предположить, что повторение слов «жених крови» есть комментарий автора к реплике Сепфоры, но не исключено, что это часть повествования и что их повторила сама Сепфора.

Нам приходится признать, что ни обзор комментариев, ни самостоятельный анализ не дали нам четкого и однозначного ответа на все заданные вопросы относительно конкретных деталей текста. Это вполне обычная ситуация, и ничего страшного в этом нет. С другой стороны, внимательный взгляд на этот эпизод в контексте повествования об Исходе позволил нам выделить важнейшие темы, лучше увидеть замысел автора и понять его основные идеи.

4.2.8. Выбор стратегии перевода

Поскольку отрывок достаточно сложный и проблем в нем несколько, имеет смысл привести некоторые существующие переводы целиком, чтобы увидеть общую переводческую стратегию. Ключевой вопрос здесь, пожалуй, насколько переводчики хотят демонстрировать читателю, что место сложное и допускает неоднозначные толкования. В частности, это означает необходимость сделать два выбора: (1) оставить как можно больше многозначности или предложить пусть спорные, но конкретные решения; и (2) дать альтернативные толкования в сносках или не перегружать ими читателя.

Перевод NIV сохраняет многозначность:

24 At a lodging place on the way, the Lord met Mosesⁱ and was about to kill him. 25 But Zipporah took a flint knife, cut off her son's foreskin and touched Moses' feet with it.^j "Surely you are a bridegroom of blood to me," she said.^k 26 So the Lord let him alone. (At that time she said "bridegroom of blood," referring to circumcision.)

4:24 Or Moses " son; Hebrew him

4:25 Or and drew near Moses' feet

24 В месте ночлега по дороге, Господь встретил Моисеяⁱ и собирался убить его. 25 Но Циппора взяла кремневый нож, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась ей ног Моисея.^j «Конечно, ты жених крови для меня», сказала она.^k 26 Так Господь оставил его в покое. (Она сказала тогда «жених крови», имея в виду обрезание.)

4:24 Или сына Моисея; др.-евр его

4:25 Или бросила к ногам Моисея

Конечно, можно приветствовать сохранение подобной многозначности, поскольку и текст оригинала весьма неоднозначен. Вместе с тем, в сноски невозможно внести все возможные интерпретации. См., например, перевод CEV:

24 One night while Moses was in camp, the Lord was about to kill him. 25 But Zipporah^o circumcised her son with a flint knife. She touched his^p legs with the skin she had cut off and said, "My dear son, this blood will protect you."^q 26 So the Lord did not harm Moses. Then Zipporah said, "Yes, my dear, you are safe because of this circumcision."^r

4.25 *Zipporah*: The wife of Moses (see 2.16-21).

4.25 *his*: Either Moses or the boy.

4.25 *My dear son ...you*: Or "My dear husband, you are a man of blood" (meaning Moses).

4.26 *you are ... circumcision*: Or "you are a man of blood."

24 Однажды ночью, когда Моисей был в лагере, Господь собирался убить его. 20 Но Циппора^о обрезала своего сына кремневым ножом. Она коснулась его^р ног кусочком кожи, который отрезала, и сказала: «Мой дорогой сын, эта кровь защитит тебя».^q 26 Так Господь не причинил Моисею вреда. Тогда Циппора сказала: «Да, мой дорогой, ты в безопасности из-за этого обрезания».ⁱ

4.25 *Циппора*: Жена Моисея (см. 2.16-21).

4.25 *его*: Моисея или мальчика.

4.25 *Мой дорогой сын... ты*: Или «Мой дорогой муж, ты кровавый человек» (имеется в виду Моисей).

4.26 *ты... обрезания*: Или «ты кровавый человек».

Все-таки четыре сноски на два стиха — слишком много. Но и они не исчерпывают всех возможных прочтений. Возможно, следовало бы ограничиться общим замечанием, что слова Сепфоры могли быть обращены не к сыну, а к мужу (кстати, именно такая интерпретация представляется наиболее вероятной). Гораздо удачнее выглядит французский перевод FC, где одна сноска описывает все трудности перевода данного места:

24 Pendant le voyage⁷, une nuit a l'étape, le Seigneur s'approcha de Moïse et chercha a le faire mourir. 25 Aussitot Sefora prit un caillou tranchant, coupa le prepuce de son fils et en toucha le sexe de Moïse, en lui disant: "Ainsi tu es pour moi un epoux de sang." 26 Alors le Seigneur s'eloigna de Moïse. Sefora avait dit 'epoux de sang' a cause de la *circoncision*.

4.24 Le bref recit des v. 24-26 est particulierement enigmatique: on ne sait pas de maniere certaine a qui se rapportent les pronoms personnels hebreux (Moïse n'y est pas cite par son nom) et on ignore ce que signifie l'expression *epoux de sang*.

24 Во время путешествия⁷, однажды на ночлеге Господь приблизился к Моисею и хотел его умертвить.²⁵ Тотчас Сепфора взяла острый камень, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась половых органов Моисея, сказав ему: «Так ты стал для

меня супругом крови». 26 И Господь удалился от Моисея. Сепфора сказала «супруг крови» из-за *обрезания*.

4.24 Краткое повествование стихов 24-26 особенно загадочно: невозможно точно определить, к кому относятся др.-евр. местоимения (Моисей не упоминается по имени), также не известно, что значит выражение *супруг крови*.

Также стоит отметить, что здесь «ноги» переведены как «половые органы» — авторы перевода согласны, что это действительно эвфемизм. Однако во многих языках такое выражение может показаться слишком грубым, так что лучше, наверное, все же оставить некий эвфемизм и в тексте.

Некоторые переводы, как французский NBJ, вовсе отказываются от сносок, и тоже вполне оправдано. Никакие сноски не прояснят всех трудностей, и есть опасность, что они только запутают читателя:

24 Et ce fut en route, a la halte de la nuit, que Yahve vint a sa rencontre et chercha a le faire mourir. 25 Cippora prit un silex, coupa le prepuce de son fils et elle en toucha ses pieds. Et elle dit: "Tu es pour moi un epoux de sang.. 26 Et il se retira de lui. Elle avait dit alors "Epoux de sang", ce qui s'applique aux circoncisions.

24 В дороге случилось так, что на ночлеге Яхве приблизился к нему и хотел его умертвить. 25 Циппора взяла камень, обрезала крайнюю плоть своего сына и коснулась его ног. И она сказала: «Ты для меня супруг крови». 26 И он удалился от него. Когда она сказала «супруг крови», это относилось к обрезанию.

Другие переводы, например, испанский TLA упрощают текст, переводя два высказывания Сепфоры как одно:

24 En el camino a Egipto, Moises y su familia se detuvieron en un lugar para pasar la noche. AИ Dios estuvo a punto de quitarle la vida a Moises, 25 26 pero Sefora tomo un cuchillo y circuncido a su hijo; luego, con el pedazo de piel que le corto, le toco los genitales a Moises, y le dijo: «Con la sangre de mi hijo quedas protegido». Cuando Dios vio lo que habia hecho Sefora, deajo con vida a Moises.

24 на пути в Египет, Моисей остановился со своей семьей в одном месте на ночлег. Там Бог чуть было не лишил Моисея жизни, 25-26 но Сепфора взяла нож и обрезала своего сына; затем она коснулась гениталий Моисея кусочком кожи, который отрезала, и сказала ему: «Тебя защитила кровь моего сына». Когда Бог увидел, что сделала Сепфора, Он оставил Моисея в живых.

Но эта практика едва ли оправдана: теряется некоторая часть текста, хотя от этого ясности не прибавляется. Таюке стоит отметить, что TLA отказался от слов «жених»

или «супруг», очевидно, трактуя др.-евр. לְחַקַּח как "защищенный" (видимо, опираясь на этимологические параллели). Это достаточно необычная интерпретация.

В целом можно сказать, что здесь перед нами один из тех случаев, когда мы не в состоянии устранить все спорные места в тексте. Вместе с тем дословный перевод (как Синодальный) остается слишком непонятным — в частности, невозможно уяснить, чьих ног коснулась Сепфора и кому она сказала свои слова. По-видимому, некая золотая середина достигнута, например, в переводе М.Г. Селезнева, который стоит процитировать еще раз:

24 По дороге, на ночной стоянке, Господь пришел к Моисею и хотел его убить. 25 Тогда Циппора взяла острый камень, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею. — Ты мне жених через кровь! — сказала она. 26 И Господь отступил от него. («Жених через кровь» — так она сказала про обрезание.)

[64] Селезнев 2000. [65] Кулаков 2009:135. [66] Имена в русских переводах встречаются в разных вариантах, здесь предпочтение отдается первому, кроме цитат из текстов, где употреблен второй вариант. [67] См. подробный обзор в Vermes 1961:178-192. [68] Drazin 1990:70-72. [69] Macho 1970:24-25. [70] Шемот рабба, 5.8. [71] Недарим, 3.38. См. обсуждение в Vermes 1961:186-190. [72] Strickman — Silver 1996:109-111. [73] Бранновер 1993. [74] Комментарий па кишу Даниила, 4.40.4-5. [75] Послание к епископу Григорию. [76] Комментарий па Послание к Римлянам, 2:13; О началах 3.2.1. [77] Против Цельса, 5.48. [78] Катены на Осьмокнижие, sub Ioco. [79] Житие Моисея, 2.38-41. [80] Вопросыответы к Фалассию, 17. [81] ТБ:1:287-288. [82] Keil — Delitzsh 1982. [83] Cole 1991. [84] Durham 1987:57-58. [85] NJB&47. [86] Кауфман 1997:53. [87] Это замечание высказала в частной беседе Г.Ю. Колганова. [88] Meyer 1906. [89] Propp 1993. [90] Frolov 1996. [91] Richter 1996:439-440. [92] Cassuto 1967:58-61. [93] Kunin 1996. [94] Osborn 1988:257. [95] Houtman 1983. [96] Polak 1996:125. [97] Kessler 2001.

4.3. МАЛАХИЯ 2:15a — ЕСТЬ ЛИ ВООБЩЕ СМЫСЛ У ЭТОЙ ФРАЗЫ?

4.3.1. Текст отрывка

Масоретский текст:

וְלֹא־אָחַד עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לֹא וּמָה הָאָחַד מִבְּקוּשׁ יָרַע אֲלֵהֶם וְנִשְׁמָרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וּבְאִשְׁתׁ נְעוּרֵיךָ אֵלֶּיךָ:

Дословный перевод Масоретского:

И-не-один сделал и-остаток дух к-нему и-что тот-один ищущий семья Бога; и-берегитесь в-духе-вашем и-жену юности-твоей не предавай.

Септуагинта:

15 και ουκ αλλος εποησεν και υπολειμμα πνευματος αυτου και ειπατε τι αλλο αλλ' η σπερμα ζητει ο θεος και φυλαξασθε εν τω πνευματι υμων και γυναικα νεοτητος σου μη εγκαταλιπης

Дословный перевод Септуагинты:

И не другой сделал и остаток духа его и сказал-вы что другое или семя ищет Бог? И стерегите в духе вашем, и жену юности твоей не оставляй.

Синодальный перевод:

Но не сделал ли того же один, и в нем пребывал превосходный дух? Что же сделал этот один? Он желал получить от Бога потомство. Итак берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей.

4.3.2. Постановка вопросов

В ВЗ порой встречаются т.н. *crucis interpretum*, т.е. фразы, понять изначальный смысл которых почти невозможно (в ИЗ их все-таки нет). Нередко причиной непонимания служат редкие слова с неясным значением или же ссылки на обстоятельства, известные первым читателям и совершенно неизвестные сегодня. Но первая половина 15-го стиха 2-й главы Книги пророка Малахии не такова: все слова здесь хорошо понятны, но их сочетание, на первый взгляд, не представляет никакого смысла. Стих здесь приведен целиком, и вторая его половина вполне ясна, но, глядя на первую, мы сначала даже не можем сформулировать ни одного самостоятельного вопроса.

Например, мы захотим узнать, о ком «одном» идет тут речь. Но разве можно сделать это, не поняв, содержится здесь вопрос или утверждение? А это, по-видимому, нельзя сделать, не выяснив, как соотносится это выражение с ближайшим контекстом. Но разве можно что-то сказать про контекст, если мы так и не знаем, о ком тут идет речь? Получается нечто вроде замкнутого круга.

Чтобы разомкнуть его, надо найти некое ключевое звено, самую «независимую» проблему. А затем, отталкиваясь от нее, определить «экзегетические развилки», т. е. существенные вопросы, на которые даются принципиально разные ответы, в каждом случае перечислить эти ответы, оценить их убедительность и степень вероятности, а также количество допущений, которые приходится для них сделать. Затем мы сможем выстроить все полученные варианты решения и оценить их. Но в данный момент мы еще не видим этих развилок, нам только предстоит найти их в ходе нашего анализа.

4.3.3. Существующие объяснения

Толкований и переводов для этого места, кажется, предлагается почти столько же, сколько было толкователей и переводчиков[98], все их перечислить просто

אלל или же они, независимо друг от друга, предложили к этому тексту такую конъектуру (так считает Д. Бартелеми[102]). Например, в Вульгате это место выглядит так: *nonne unus fecit et residuum spiritus eius est et quid unus quaerit nisi semen Dei*, букв, "разве не один сделал, и прибежище — дух его есть, и что один ищет, как не семени Бога?". Приходится признать, что и такая замена не сильно проясняет смысл.

Следующий шаг текстологического анализа — поиск приемлемых конъектур, т.е. исправлений. Действительно, к тексту предлагались самые разнообразные конъектуры, вплоть до полного исключения этой фразы из книги: если текст в нынешнем виде неясен, то неизбежно приходится либо предположить, что в оригинале стояло что-то другое, либо придать знакомым словам и выражениям (в данном случае, прежде всего, синтаксическим конструкциям) некий новый смысл, что, по сути, не сильно отличается от конъектуры.

Один из наиболее авторитетных текстологических комментариев к Ветхому Завету[103] приводит четыре конъектуры, но четвертая мало отличается от третьей, поэтому здесь мы приведем только первые три с указаниями на современные переводы, взявшие эти конъектуры за основу:

אל לַעֲשֶׂה וְשָׂאָר רוּחַ לָנוּ - не Бог ли сотворил и сберег дух для нас? (перевод RSV)

וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לוֹ - не Один ли сотворил её дух и плоть? (перевод NEB)

וְהֵלֵא־אֶחָד עָשָׂה וְשָׂאָר רוּחַ לוֹ - не сотворил ли Он едино и плоть, и дух? (перевод TOB)

Авторы комментария, впрочем, предлагают руководствоваться Масоретским текстом (как они поступают практически всегда) и переводить его так: «Не поступал так никто, в ком остался дух». Это, по-видимому, как раз тот случай, когда исследователь отказывается от конъектур, но вместо этого принимает достаточно спорное толкование синтаксических конструкций.

Впрочем, и конъектуры могут быть разными. Понятно, что перестановкой или заменой букв, а то и целых слов, можно добиться очень многого, но цена таких конъектур слишком высока: они предполагают слишком большое количество изменений. Поэтому неудивительно, что текстологический комментарий приводит лишь те конъектуры, где минимальные изменения текста приводят к его существенному прояснению. В большинстве случаев это касается служебных слов, но заметим, что два из трех предложений связаны с заменой слова רָשָׁט "остаток" на однокоренной глагол רָשָׁט "оставлять/оставаться" или же на слово другого корня רָשָׁט со значением "плоть". Для этого требуется всего лишь заменить огласовку, и, учитывая позднее происхождение огласовок, если рассуждать в терминах «цены и качества», цена такой конъектуры (т.е. количество сделанных допущений)

минимальна. Заметим, что предлагается еще одна подобная переогласовка, замена רוּחַ "дух" на רוּחַ "пространство, свобода" [104], но она практически ничем нам не помогает.

Правда, что касается глагола רָחַץ то в такой форме, т.е. в породе каль, он встречается только один раз, в 1 Цар 16:11, и там он употребляется в значении, обычном для породы *нифаль*: "оставаться". Можно предположить, что в этом месте глагол употребляется в значении, свойственном породе *каль* "оставлять, сберегать", но это спорная гипотеза, а значит, «цена коньектуры» увеличивается. Зато существительное רָחַץ прекрасно известно, к тому же огласовку для него приходится менять всего лишь под одной буквой.

Цена этой коньектуры мала, остается определить, насколько она улучшает качество текста. Казалось бы, у нас получается прекрасная лексическая пара «плоть — дух», но... имеет ли она действительно отношение к Ветхому Завету? Не есть ли это проекция в мир Ветхого Завета греко-римской философии, прежде всего платонизма с его неременным разделением человеческого естества на душу и тело? В Ветхом Завете, пожалуй, мы таких выражений не встретим. В то же время мы найдем выражение $\text{וְלִבִּי וְלִבְרִי וְלִבְרִי}$ "плоть моя и сердце мое" (Пс 72:26), что в принципе не так уж далеко от «плоти и духа». Речь, конечно, идет не о дихотомии души и тела, а скорее о целостном человеческом существе. Встречается и выражение $\text{כָּל־בְּשָׂרֹוֹ בְּשָׂרֹוֹ}$, букв, "всякая плоть его тела" (Лев 18:6), имеется в виду «любой родственник». Можно предположить, что в контексте, где речь идет о супружестве, выражение «плоть духа» или же «плоть и дух» подчеркивает нерасторжимость связей между мужем и женой. Все это, конечно, имеет смысл только в том случае, если мы принимаем эту коньектуру, но этого, по-видимому, стоит избегать, если нам удастся получить удовлетворительное толкование для Масоретского текста.

4.3.6. Вопросы, гипотезы, анализ

В данном случае лингвистический и литературный анализ неотделим от процесса формулировки вопросов и оценки полученных гипотез.

Итак, у нас уже есть три предложения, как можно истолковать словосочетание רוּחַ וְרוּחַ , ключевое для понимания всего выражения.

Ясно, что к нему же относится предлог с местоименным суффиксом לוֹ — «к нему, у него, для него», и в результате мы получаем первую «экзегетическую развилку», дающую нам три основных варианта:

1. «остаток духа у него»; 2. «сберег дух для него»; 3. «плоть и дух у него».

Критериев для выбора у нас пока что нет, поэтому стоит посмотреть на остальную часть фразы, чтобы потом вернуться к этой развилке.

До этого выражения и после него идут словосочетания, которые сами по себе выглядят не так уж безнадежно:

וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה - "и не один/единый сделал"

וְיִמָּה הָאֶחָד מְבַקֵּשׁ נִרְעֵ אֱלֹהִים - "и что один/единый ищущий семя бога"

Неясно только, как связать все это в единый текст, особенно из-за полного отсутствия знаков препинания. Прежде всего, каков синтаксис этой фразы? Является ли слово אֶחָד "один/единый" подлежащим или нет? Вот вторая развилка:

4. это подлежащее (один/Единый сделал);
5. это дополнение (сделал одним/единым);
6. это обстоятельство (сделал заодно).

Встречая последовательность «отрицание — имя — глагол», носитель древнееврейского языка, насколько мы можем судить, по умолчанию видел в имени подлежащее, а в глаголе — сказуемое. Соответственно, он прочитывал эту фразу следующим образом: «не один сделал» или «единый не сделал» (если мы принимаем чтение Вульгаты и Пешитты, то отрицание заменяется на утверждение).

Конечно, немаркированное дополнение тоже может стоять на первом месте в простом предложении, равно как и обстоятельство, ср. в той же главе той же книги: בְּשִׁפְתָיו וּבְמִשׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הָשִׁיב מֵעוֹן — «в мире и правде он ходил со Мною и *многих* хотвратил от греха» (Мал 2:6). Но в этой фразе, как и во множестве ей подобных, сомнений не возникает: обстоятельство «в мире и правде» маркировано предлогом בְּ, а дополнение «многих» не может претендовать на роль подлежащего ни с точки зрения синтаксиса (сказуемое стоит в единственном числе), ни с точки зрения смысла.

К тому же, если не считать слово אֶחָד подлежащим, возникает еще одна проблема: в тексте дословно написано «не единое / заодно». Так что при таком подходе потребуется конъектура (אֶחָד־לֹא), чтобы счесть такую конструкцию риторическим вопросом: «Разве не единым сделал ...?» Казалось бы, есть хорошая параллель — Иов 31:15: הֲלֹא־בְבֶטֶן עָשִׂנִי עֶשְׂהוּ וַיִּכְנְנוּ בְרַחֲם אֱהָד "Не Создавший ли меня во чреве создал его и образовал нас в утробе *едино*?" Но здесь мы видим, совсем другой порядок слов; по-видимому, если бы автор хотел сказать: «Разве Он не создал заодно», наиболее естественным способом было бы сделать это אֶחָד עָשָׂה הֲלֹא. Иными словами, не то, чтобы прочтение б было принципиально невозможным, но оно требует определенных допущений, и при этом не выглядит слишком вероятным. Следовательно, мы должны будем принять за основную версию 4 («один» — это подлежащее). Если же принимать версии 5 или 6, то подлежащим в этом предложении, вероятно, будет слово «Бог» (как и в Септуагинте), подразумеваемое или добавленное в виде конъектуры.

Итак, мы приходим к выводу, что подлежащее здесь, скорее всего — **אֱלֹהִים**, "один/единый", причем сначала это слово употреблено без артикля, а затем, в третьей части этой фразы, оно повторено с артиклем, и к этому нам еще предстоит вернуться. Свои проблемы возникают и тут: нам приходится принять, что глагол **עָשָׂה** "делать" имеет в данном случае имплицитное прямое дополнение или даже употребляется в качестве непереходного («поступать»). Конечно, в распространенной формуле клятвы **כֹּה יַעֲשֶׂה לְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְכֹה יוֹסִיף** букв. "так пусть сделает тебе Господь и так пусть добавит" (напр., 1 Цар 3:17) прямого дополнения тоже нет, но его вполне заменяет слово «так». В данном случае нам придется предположить нечто подобное, что тоже граничит с конъектурой.

Но кто или что имеется в виду под «одним»? Это третья развилка:

7. Единый Бог; 8. конкретный единственный человек (толкователи, в особенности иудейские [\[105\]](#), видят в нем Авраама); 9. неопределенный человек.

Для нас вполне привычно рассуждать о Едином Боге, но, как и в случае с «плотью и духом», не является ли это проекцией позднейших представлений? Разумеется, израильтяне называли своего Бога Единым (например, Втор 6:4), но само по себе числительное **אֶחָד** в ВЗ никогда не указывает на Бога, в таких случаях оно всегда стоит в составе какого-нибудь выражения. М. Цендер, который отстаивает именно такое прочтение, приводит [\[106\]](#) две параллели: 10-й стих из той же главы, где Бог называется **אֱלֹהֵינוּ לְכֻלָּנוּ** "одним отцом для всех нас", и Иов 31:15, где, на самом деле, как мы только что видели, это слово употреблено как наречие, так что эта параллель не подходит. Впрочем, и в Мал 2:10 числительное тоже употребляется не само по себе, а со словом «отец». По сути дела, чтобы принять прочтение 7, нам потребуется еще одна конъектура — вставка слова «Бог» или одного из имен Божьих перед числительным. То же самое касается и прочтения 8 — невозможно найти контекст, где одно это числительное само по себе, без уточнений, указывало бы на кого-то конкретно; хотя в Ис 51:2 и Иез 33:24 оно действительно относится к Аврааму, но в обоих случаях он назван по имени.

В то же время в Иов 14:4 мы встречаем самостоятельное выражение **אֶחָד אֵין** в значении «ни один, никто», а выражения, где это числительное стоит в сопряжении с существительным, вроде **אֶחָד מֵעַמִּי** «некто из народа» (напр., 1 Цар 26:15), встречаются достаточно часто. Следовательно, версии 7 и 8 следует признать куда менее убедительными, чем версию 9, на которой мы и остановимся.

Теперь мы переходим к третьей и последней части загадочной фразы:

וְיִמָּה הָאֶחָד מִבְּקֵשׁ יָרַע אֱלֹהִים — "и-что тот-один ищущий семя Бога". Вполне понятно, что перед нами вопрос, вероятно, риторический — но не совсем ясно, содержится ли тут ответ. Проведение границ межд предложениями дает нам четвертую развилку:

10. И что же тот один ищет семя Божье? 11. И что же тот один? Он ищет семя Божье.
12. И чего же тот один ищет? Семени Божьего.

Все три варианта представляются вполне разумными, так что выбор во многом зависит от более широкого контекста. Посмотрим на продолжение стиха: «Берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей». Возможно ли, что это действительно ответ на вопрос: «Что же тот один ищет семя Божье?» Полностью исключить этого нельзя, но в целом это высказывание смотрится скорее как вывод из всего предыдущего. Тогда стоит выбрать вариант 11 или 12, но вариант 12 выглядит несколько лучше: вопрос здесь вполне закончен, ответ краток и по существу. Выбираем его.

Впрочем, не вполне очевидно, что повторение слова «один» с определенным артиклем имеет то же самое значение, что и его первое употребление. Так мы оказываемся на пятой развилке, где нужно определить значение слова אֶחָד

13. то же, что и в начале стиха; 14. иное (см. варианты третьей развилки).

Это числительное с определенным артиклем встречается в ветхозаветных текстах довольно часто, его обычные значения — «один, первый, некто». В подавляющем большинстве случаев речь идет о ком-то или чем-то определенном, кого не называют по имени, потому что не знают его или потому что делают акцент на числе или порядковом номере («один/первый из...»), но есть и такие контексты, когда оно употребляется обобщенно, например: «двоим лучше, чем одному» (Еккл 4:9). Соответственно, мы вполне можем принять вариант 13 вместе с принятым нами вариантом 9, что и выглядит наиболее убедительным решением: «некто» или «первый» здесь явно неуместны.

Наконец, остается необычное выражение, יָרַע אֱלֹהִים «семя Бога», которое не встречается больше нигде. Его тоже можно понимать поразному, хотя варианты не будут слишком далеки друг от друга. Это последняя, шестая развилка:

15. потомство от Бога; 16. угодное Богу потомство.

В Библии мы встречаем только одно довольно близкое выражение: וְיָרַע אֱלֹהִים «Бог положил мне другое семя» (Быт 4:25, о рождении нового ребенка — Сифа). Поэтому предпочтительным вариантом представляется 15, хотя на самом деле разница между этими вариантами довольно незначительна: верный Богу человек не просто ждет потомства, признавая, что дает его Бог, но ждет такого потомства, которое будет Богу угодно. Пожалуй, можно сказать, что как и в случае с Сифом, или, например,

«сыном обетования» Исааком, здесь имеется в виду и то, и другое одновременно — данное Богом и угодное Богу потомство.

Итак, решения приняты, кроме первой развилки, так что осталось соединить все выбранные нами варианты воедино и сделать выбор между версиями 1, 2 и 3. У нас получается перевод: «Ни один не делал — ... — И чего ищет тот один? Потомства от Бога». Вместо трех точек нам предстоит подставить один из трех вариантов, снова посмотрим на них:

1. «остаток духа у него»; 2. «сберег дух для него»; 3. «плоть и дух у него».

По-видимому, лучше всего сюда вписывается вариант 1, хотя и он не вполне ясен. Под «остатком духа» можно понимать некие нравственные устои, точнее — желание и умение следовать хотя бы в минимальной степени требованиям Завета с Богом[107]. Можно понимать под «духом» и вообще «жизненность» (vitalite), как делает это Д. Бартелеми[108], но тогда общий смысл получается несколько странным: «тот, в ком осталась жизнь» — это, по сути, живой человек, и вполне понятно, что только такой и мог что бы то ни было делать.

Итак, мы выбираем понимание духа как некоей твердой нравственной и религиозной основы. Может быть, такое толкование этих слов небесспорно, но оно не кажется слишком натянутым, особенно в свете таких отрывков, как, например, Притч 18:14: «Дух человека переносит его немощи; а пораженный дух — кто может подкрепить его?».

В результате мы получаем следующее прочтение: «Не поступал так ни один, в ком остался дух. И чего ищет такой? Потомства от Бога».

Здесь мы последовательно приняли варианты 1, 4, 9, 12, 13, 15[109]. Какова цена этой гипотезы? Иными словами, какие допущения нам пришлось сделать? Предположить, что глагол $\pi\psi\upsilon$ здесь означает «поступать, вести себя» (само по себе это вполне разумно, но не хватает слова «так»), а также принять вторую часть фразы («остаток духа у него») в качестве определения к подлежащему первой части, хотя это не очевидно. Цена не слишком высока, если сравнивать с другими решениями, и можно считать наше толкование вполне приемлемым.

4.3.7. Выбор стратегии перевода

Теперь стоит посмотреть и на решения, предлагаемые разными современными переводами, обозначая варианты решений, выбранные в каждом из них.

В СП, очевидно, выбраны варианты 1,4, 9, 11,13, 15, хотя несколько удивляет слово «превосходный» — не ясно, откуда оно взялось.

Более современные переводы, как правило, не могут обойтись без примечаний, в которых приводятся альтернативные трактовки этого места. Достаточно консервативный английский перевод NRSV предлагает такое прочтение:

Did not one God make her?^d Both flesh and spirit are his.^e And what does the one God^f desire? Godly offspring.

d 2.15 Or Has he not made one? e 2.15 Сн: *Heb and a remnant of spirit was his* f 2.15 *Heb he*

Не единый ли Бог сделал её?^d И плоть, и дух — Его.^e А чего желает Единый Бог^f? Богоугодного потомства.

d 2.15 Или Не сделал ли он единым? e 2.15 *Конъектура; в евр. тексте: и остаток духа был его* f 2.15 *Евр. текст: он*

Для основного текста, как мы видим, выбраны варианты 3, 4, 7, 13, 16. Почти ни в чем эта интерпретация не совпадает с нашей. В сносках даны варианты 1 и 5.

Вот более свободный современный перевод NIV:

Has not the Lord made them one? In flesh and spirit they are his. And why one? Because he was seeking godly offspring.

2.15 Or But the one who is our father did not do this, not as long as life remained in him. And what was he seeking? An offspring from God

Не сделал ли Господь их единым? Плотью и духом они — Его. И почему едины? Потому что Он искал богоугодного потомства.

2.15 Или Но единственный, кто был нашим отцом, так не поступал, пока в нем оставалась жизнь. Чего же он искал? Потомства от Бога.

Здесь в основном тексте избраны варианты 3, 5, 7, 11, 13, 15. В сноске приводится перевод, основанный на совершенно других версиях: 1, 4, 8, 12 и, как и в основной версии, 13 и 15.

Наконец, один из самых свободных английских переводов, CEV:

Didn't God create you to become like one person with your wife?* And why did he do this? It was so you would have children, and then lead them to become God's people.

2.15 Didn't ... wife: One possible meaning for the difficult Hebrew text.

Не сотворил ли Бог тебя так, чтобы ты стал одной личностью с твоей женой?* И почему Он так сделал? Для того, чтобы у вас были дети, и чтобы привести их потом к тому, чтобы они стали Божьим народом.

2.15 Не... с женой: Одно из возможных значений трудного др.-евр. текста.

Примечание не дает никаких альтернативных версий, а решение для основного текста определяется вариантами 3, 5, 7, 11, 13, 16.

По-видимому, мы можем сказать, что этот подход позволяет нам преодолеть кажущуюся абсолютную субъективность разных толкований, предлагая четкие варианты выбора, в пользу которых могут приводиться те или иные аргументы. Загадочная фраза не становится простой и понятной, но она, кажется, перестает быть безнадежным *crux interpretum*: решения существуют, аргументы высказаны, выбор остается за каждым толкователем.

[98] См. свод этих толкований Pohlig 1998:111-120, Zehnder 2003. [99] Stuart 1998:1340. [100] Как отмечает, в частности, Verhoef 1987:275. [101] Stuart 1998:1340. [102] Barthelemy 1992:1030. [103] PIRHOTP:5:434-435. [104] Rudolph 1981:86. [105] Verhoef 1987:277. [106] Zehnder 2003:241, 246. [107] Следуя Clark 1998:419. [108] Barthelemy 1992:1031. [109] Ср. решение Verhoef 1987:277 и Clark — Natton 2002:420-422. Единственное отличие заключается в том, что они выбирают вариант 16 — «угодное Богу потомство».

4.4. Мф 5:39А — ЧЕМУ и КАК НЕ ПРОТИВИТЬСЯ?

4.4.1. Текст отрывка

Греческий оригинал: εγω δε λεγω υμιν μη αντιστηναι τω πονηρω

Синодальный перевод: А Я говорю вам: не противься злему.

«Радостная весть»: А Я говорю вам: не мсти тому, кто причинил тебе зло.

4.4.2. Постановка вопросов

Этот отрывок, казалось бы, прост и понятен: здесь нет ни редких слов, ни неясных синтаксических конструкций. Но довольно трудно понять, что именно имеется здесь в виду и как это может быть применено в практической жизни. Переводя это недоумение в область чистой экзегетики, можно сформулировать следующие вопросы:

Имеется ли в виду зло вообще или некто злой, и, если злой, то кто конкретно?

Какого рода противление здесь запрещено?

Как соотносится это повеление с другими местами Библии, где речь идет о борьбе со злом?

4.4.3. Существующие объяснения

Толкование этой заповеди — вещь крайне актуальная; так, именно на нем было в значительной мере построено нравственное учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу. Поэтому толкователи обычно основываются на своем собственном видении евангельской этики, и конкретные их выводы зависят от этой общей картины. А практические вопросы касаются, в основном, двух вещей: рода прилагательного "злой" и смысла употребления его с артиклем, а также точного значения глагола "противиться". Выводы при этом бывают противоположными.

Иоанн Златоуст пишет: «Не говорит: "не противься брату", но: злону, показывая тем, что обидчик все делает по наущению дьявола, и таким образом, слагая вину на другого, весьма много ослабляет и пресекает гнев против обидевшего. Что же, скажешь ты: ужели нам не должно противиться лукавому? Должно, но не так, а как повелел сам Спаситель, т. е., готовностью терпеть зло. Таким образом ты действительно победишь лукавого»[\[110\]](#). Таким образом, в «злом» Златоуст видит лукавого, но нельзя сказать, чтобы это вытекало из лингвистического анализа — основой здесь служит его этика.

ТБ видит здесь не кого-то «злого», а общее «зло», и отмечает, что слушатели Христа «не могли понимать Его слов в каком-нибудь отвлеченно философском смысле, но, естественно, разумели только какое-нибудь определенное, угрожающее им зло. В чем именно оно заключалось, трудно, конечно, сказать, хотя в дальнейших словах и даются его определения: "ударить в щеку", "судиться", "взять", "принудить" и проч. Эти четыре определения хорошо характеризуют тогдашнее палестинское зло... Если бы Христос говорил о "мировом зле" и о непротивлении вообще злу, то, несомненно, Его речь была бы Его слушателям непонятна. Кроме того, они могли бы усматривать в словах Христа и противоречие Его собственным действиям, потому что несомненно, что вся деятельность Христа была противодействием злу... Христос в

действительности указывает способы не непротivления, а протivления злу терпением и кротостью».

Еп. Кассиан Безобразов не вполне соглашается с этим: «Вообще говоря, язык Нового Завета — конкретный и образный... Абстракциям в Новом Завете принадлежит подчиненное место. Чаще всего о $\rho\omega\upsilon\tau\eta\rho\varsigma$ означает лукавого в особом смысле... Поэтому толкование Златоуста: $\tau\omega \rho\omega\upsilon\tau\eta\rho\varsigma$ есть дательный падеж мужского рода от $\rho\omega\upsilon\tau\eta\rho\varsigma$ в смысле лукавый, Дьявол библейскому словоупотреблению, несомненно, отвечает, и если мы не можем защищать его, то только потому, что оно не оправдывается ближайшим контекстом. Речь идет... о людях, являющихся для нас непосредственным источником страдания»[\[111\]](#).

Однако тот же самый факт — отсутствие артикля — может приводить и к иному выводу, как у Д. Хагнера: «Существительное с артиклем $\tau\omega \rho\omega\upsilon\tau\eta\rho\varsigma$ здесь явно не означает "лукавый", т.е. сатана (как в стихе 37, ср. 6:13). Если бы имелась в виду злая личность, следовало бы ожидать существительное без артикля. Гораздо вероятнее, что евангелист имел в виду "злой поступок"»[\[112\]](#). Интересно видеть, что на уровне общего понимания данного места два этих автора, Безобразов и Хагнер, не так уж и различны меж собой, но конкретные детали трактуют по-разному. Поэтому стоит перейти к самостоятельному анализу.

При этом мы можем пропустить текстологический анализ, поскольку никаких разночтений или текстологических проблем здесь нет.

4.4.4. Определение контекста и жанра

Этот стих относится к Нагорной проповеди, которую можно считать особой частью Евангелий. Она полна парадоксальных утверждений и повелений, исполнить которые, на первый взгляд, практически невозможно. По существу, она говорит о Царствии Небесном и об этике, которая господствует в нем.

Приведем ближайшие стихи: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (5:38-42).

Действительно, общество обязано противостоять насилию, будь то насилие внешнее (война) или внутреннее (преступность), и нормы ВЗ Закона (в частности «око за око и зуб за зуб», Лев 24:20) регулировали это противостояние: пострадавший может причинить виновному такой же ущерб, какой потерпел сам.

Нагорная проповедь не регулирует общественных отношений, она обращена к отдельным людям, прежде всего к ученикам Христа. По ближайшему контексту мы

видим, что эта заповедь тоже стоит в ряду других, говорящих об отношениях между отдельными людьми. Здесь вообще не идет речь об уголовном праве, но каждый человек призывается к отказу от отстаивания своих прав и от мести за их нарушение.

Нам следует обратить внимание и на то, как понимается *зло* в ВЗ, тем более, что это высказывание предваряется отсылкой к ВЗ закону. Бытовая, повседневная религиозность обычно сосредоточена на зле во всех его проявлениях: нечистая сила, грехи и пороки занимают в ней самое главное место, и суть даже всех положительных сторон такой религии сводится к тому, чтобы минимизировать воздействие вселенского зла на человека. Библия много говорит о грехах и приводит списки запретных поступков (особенно много их в ВЗ). Но само зло в ней занимает далеко не центральное место. Раскрыв библейский текст, можно только удивляться, как мало там сказано о зле.

Рассказ первых глав Бытия о творении, которое было «хорошо весьма», и о грехопадении, ясно показывает: не существует никакого изначального и всеильного зла. Зло есть понятие относительное, оно возникает там, где человек отказывается от добра, как тьма в ясный полдень возникает только там, куда перекрыт доступ для света. И в той же самой Книге Бытия, мы всюду видим, что о зле можно говорить лишь в связи с поведением человека: «Помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8:21). Собственно, потому оказался необходим и Закон. «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30:15) — т. е. Закон упорядочивает понятия добра и зла так же, как ход небесных светил упорядочивает смену дня и ночи.

Но слово «зло», конечно, может употребляться и в других значениях. Самая удивительная цитата — Ис 45:7. «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это». Синодальный перевод еще смягчает, а в оригинале там сказано не «произвожу бедствия», а буквально בּוֹרֵא רָע "творю зло", причем употреблен тот же самый глагол, что и в истории о сотворении мира. По одной этой цитате можно было бы подумать, что добро и зло в равной мере сотворены Господом. Но параллель «образую свет и творю тьму», которая явно отсылает нас к истории о сотворении мира, все объясняет: Господь, конечно же, не творил тьмы так, как он сотворил свет. Тьма есть отсутствие света, и Господь как Владыка этого мира может сделать так, что тот или иной человек окажется во тьме. И «зло» в данном случае — это действительно бедствие, которое приключается с человеком. Это, казалось бы, совсем другое значение этого слова, но на самом деле оно очень похоже на первое, на зло, которое человек творит по отношению к Богу или к другому человеку. Только здесь злом называется уже скорее реакция на изначальное зло, то повреждение, которое возникло в отношениях между Богом и людьми и которое имеет самые печальные для людей последствия.

Очень интересна в этом отношении Книга пророка Ионы. Она, пожалуй, заслуживает того, чтобы назвать ее ветхозаветным трактатом о зле, только вместо скучных определений в ней даны живые и яркие рассказы. Слово, פֹּרָא , "зло", употреблено в ней 9 раз (1:2, 1:7, 1:8, 3:7, 3:8, 3:10, 4:1, 4:2, 4:6), но ни один перевод не может сохранить тут последовательности. Судите сами: жители города Ниневии творят *злодеяния* перед Богом, и за это Бог решает их покарать *бедствиями*. Возвестить их городу должен пророк Иона, но он бежит от своей миссии, и тогда корабль, на котором он плывет, попадает в *злую* бурю. Он все же проповедует ниневитянам, и тогда они раскаиваются в своих *злодеяниях*, и Господь отменяет *бедствие*. Иону же охватывает *злость* по этому поводу: как это они останутся безнаказанными? Тогда Господь ставит его самого в трудное положение: *злой* зной мучает его и нет никакой защиты. Господь дает Ионе урок милосердия, а нам всем показывает, что такое на самом деле зло, откуда оно возникает, к чему приводит и как можно от него избавиться.

Как ни странно, пример Ионы здесь уместен: он ведь именно что боролся со злом, стремился его наказать, говорил с ним на одном языке... Господь простил носителей зла, а Иона не сразу готов был с этим согласиться. Уже в ВЗ мы встречаем нечто подобное: «Не говори: "я отплачу за зло"; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч 20:22). Видимо, евангельское изречение продолжает ту же традицию.

Стоит обратить внимание и на историко-культурный контекст. Для многих иудеев той эпохи установление мессианского царства было самым прямым и непосредственным образом связано с победой над римлянами, в которых они видели не просто угнетателей (своих личных врагов), но и врагов Бога. То, что говорит здесь Христос, приходит в яркое противоречие с их ожиданиями[113]. Оказывается, установление Царства Божия вовсе не предполагает немедленной борьбы со злыми людьми и окончательного торжества над ними!

4.4.5. Лингвистический и литературно-риторический анализ

Итак, кто или что имеется в виду в выражении τὸ πονῆρον? Мы уже видели, что толкователи относят его к:

1. злу вообще;
2. сатане;
3. человеку, причинившему нам зло.

Действительно, само по себе это прилагательное может иметь три этих значения. Причем сочетание этого прилагательного с артиклем в синоптических Евангелиях мы тоже встречаем во всех трех значениях (1) Мк 7:23; (2) Мф 5:37; (3) Лк 6:45. Нетрудно будет привести и примеры, где прилагательное употреблено без артикля в двух из трех значений: (1) Мф 12:35; (2) Мф 5:45. В самом деле, сатану оно обозначает только с артиклем, но никак нельзя сказать, что его употребление с артиклем обязательно указывает на сатану.

Остается сделать вывод, что наличие артикля само по себе при выборе одного из трех значений не значит равным счетом ничего. Однако контекст вполне однозначно показывает, что речь идет о человеке, совершающем злые поступки, причиняющем зло тому, к кому обращена эта заповедь.

А что такое «противиться» в данном случае? Греческий глагол *αντιστηναι* означает противоборство, противостояние, часто военного или судебного характера. Судебный контекст задан стихами 25-26 той же главы: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта». Вот, собственно, и первый ответ на этот вопрос: не судись со злодеем, а то еще не известно, выйдешь ли ты сам с этого суда оправданным.

В НЗ этот глагол встречается еще несколько раз, в основном в значении активного противодействия, например: «А Елима волхв ...*противился* им, стараясь отвратить проконсула от веры» (Деян 13:8). То есть не просто возражал, но предпринимал некие контрмеры, боролся за свою идею. Потерпел поражение, как мы видим.

Очень интересную параллель можно найти в Рим 3:2, где этот глагол использован целых три раза: «Посему *противящийся* властипротивится Божию установлению. А *противящиеся* сами навлекут на себя осуждение». Подобные высказывания Павла не раз вызвали в истории вопросы: надо ли безропотно исполнять любые повеления властей? А если они расходятся с ясно выраженной в заповедях волей Божьей? Но не противиться и не противостоять еще не значит во всем соглашаться. Христианские мученики отказались выполнять требования своих правителей, если они шли против Божьих заповедей, но при этом они не поднимали восстаний, не пытались эти власти свергнуть. Иными словами, они не боролись со злом методами зла.

В Иак 4:7 мы встречаем еще одно употребление глагола *αντιστηναι*, которое как будто противоречит евангельской заповеди: «Итак покоритесь Богу; *противостаньте* диаволу, и убежит от вас». Что же, Иаков советует нечто противоположное тому, чему учил Иисус? Ведь диавол и есть самое высшее проявление зла, так что противостоять ему и значит противостоять злу в наивысшей степени.

На самом деле, никакого здесь нет противоречия. Противодействовать можно именно что диаволу, тому самому змею, который искушал Еву — злему волевому началу, сознающему себя и навязывающему себя человеку. Вся христианская аскетика — попытка на практике исполнить это наставление Иакова, противодействовать искушению. Но в Библии слово «зло», как мы уже выяснили, обычно обозначает нечто из области межличностных отношений: это разрушение Завета между Богом и

людьми и все беды, которые из этого проистекают. Это беда, которая порождена человеческими поступками.

4.4.6. Формулировка и оценка гипотез

Итак, мы можем предположить, что призыв Христа не противиться злему означает никак не капитуляцию перед сатаной, но отказ от «противодействия злым людям», в ходе которого сторона, считающая себя доброй, легко прибегает к насилию (пусть и вполне законному) и в итоге становится малоотличимой от другой стороны. Это отказ от вполне законного сопротивления насилию, проявленному в отношении лично тебя, и примеры с отданной рубашкой, пройденным двумя поприщами и подставленной другой щекой ясно показывают нам это.

Исполнить это действительно очень трудно, и далеко не всегда вообще понятно, как исполнять, но здесь мы видим не столько практическую инструкцию на все случаи жизни, сколько идеал человеческих отношений в Царствии Небесном: зло нельзя полностью отождествлять с его носителем, как было во времена Иисуса Навина. Да, в этом мире Царствие присутствует порой как горчичное зерно, но Христос доказал не словами, а примером, что исполнении слов о непротивлении злему вполне возможно. Лучшее толкование на эту заповедь — евангельский рассказ о страстях Христовых.

Можно, конечно, было бы предложить себе и альтернативные версии: например, что Христос призывает отказаться от всякой борьбы с мировым злом или не противодействовать искушениям сатаны. Однако никаких серьезных доводов в пользу таких толкований привести нельзя.

4.4.6. Выбор стратегии перевода

Собственно, перед переводчиком здесь стоит лишь один вопрос: насколько подробно нужно раскрывать значение этого текста. СП, как мы видим, остается довольно загадочным, а РВ, пожалуй, идет слишком далеко, вводя в текст отсутствующее в оригинале понятие мести. Это делают и некоторые западные переводы, например, CEV: «But I tell you not to try to get even with a person who has done something to you», т.е. «А Я говорю вам, чтобы не пытались расквитаться с тем, кто вам что-то сделал».

Некоторые переводы в попытках объяснить смысл изречения утрачивают динамику и остроту оригинала. Например, REB: «But what I tell you is this: Do not resist those who wrong you», т.е. «Вот что Я вам скажу: не сопротивляйтесь тем, кто обходится с вами дурно».

Интересный пример предлагает новый нидерландский перевод NBV: «En ik zeg jullie je niet te verzetten tegen wie kwaad doet», т.е. «А Я говорю вам не вступать в противостояние с тем, кто творит зло». Его и можно порекомендовать в качестве хорошего смыслового перевода.

[110] Беседы на Евангелие от Матфея, 18.1. [111] Безобразов 2003:61. [112] Hagner 1993:130-131. [113] См. подробнее Райт 2004:266.

4.5. 1 ПЕТРА 3:19 — ГДЕ, КОМУ И ЧТО ВОЗВЕЩАЛ ХРИСТОС?

4.5.1. Текст отрывка

Греческий оригинал:

¹⁸ οτι και χριστος απαξ περι αμαρτιων επαθεν δικαιος υπερ αδικων ινα ημας προσαγαγη τω θεω θανατωθεις μεν σαρκι ζωοποιηθεις δε τω πνευματι ¹⁹ εν ω και τοις εν φυλακη πνευμασιν πορευθεις εκηρυξεν απειθ20ησασιν ποτε οτε απαξ εξεδεχετο η του θεου μακροθυμια εν ημεραις νωε κατασκευαζομενης κιβωτου εις ην ολιγαι τουτ εστιν οκτω ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος.

Синодальный перевод:

¹⁸ потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, ¹⁹ которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, ²⁰ некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, т. е. восемь душ, спаслись от воды.

«Радостная весть»:

¹⁸ Потому что и Христос пострадал за грехи — раз и навсегда, праведный за грешников, чтобы привести вас к Богу. Он был умерщвлен телесно, но Духом возвращен к жизни. ¹⁹ И в Духе Он отправился проповедовать духам в темнице, ²⁰ что некогда отказались покориться Богу, в те времена, когда Бог терпеливо дожидался, пока Ной построит ковчег. Немногие спаслись тогда в нем по воде, только восемь душ.

Перевод под ред. М.П. Кулакова:

¹⁸ Ведь и Христос однажды претерпел муки за грехи наши: Праведник, Он за неправедных пострадал, чтобы привести вас к Богу; умерщвленный во плоти, Он к жизни был возвращен в духе Своем. ¹⁹ Таким и ходил Он, когда проповедовал тем, чей дух погибал в темнице греховного мира, ²⁰ тем, кто был непокорен во дни Ноя. А Бог в те дни ждал терпеливо, пока строился ковчег, в котором немногие (всего только восемь душ), пронесенные через воды, спасены были.

4.5.2. Постановка вопросов и существующие объяснения

В этом отрывке остается неясным, по сути, только один, но большой вопрос: о какой именно проповеди Христа идет речь, т. е. когда, кому и где Он проповедовал.

Ключевым здесь будет слово «духи» (НЗК — «те, чей дух погибал»). Так о ком идет здесь речь?

В данном случае нам будет удобно сразу перечислить основные существующие гипотезы, потому что за нас эта классификация уже была проведена. Этот отрывок издавна привлекает немалое внимание, не обходят его стороной и современные исследователи. Этому отрывку и его продолжению вплоть до 4:6 была посвящена монография У. Долтона, вышедшая изначально еще в 1965 г. и переизданная в 1989 г. [114]. Долтон предлагает [115] следующие варианты истолкования 3:19:

1. Духи — души людей, умерших во времена Ноя, которым проповедовал Христос между смертью и воскресением. Содержание проповеди тоже может пониматься по-разному: 1а. чтобы обратить их; 1б. чтобы возвестить освобождение тем, кто обратился к Богу перед смертью в водах потопа; 1в. чтобы возвестить им об их осуждении.

2. Духи — души людей, живших до потопа, которым Христос проповедовал через Ноя еще до Своего воплощения.

3. Духи — падшие ангелы, которым Христос возвестил о Своей победе: 3а. между смертью и воскресением; 3б. во время вознесения.

Если мы посмотрим на историю экзегетики, то обнаружим, что в святоотеческой литературе целиком и полностью господствует вариант (1а). Правда, Долтон отмечает [116], что до Климента Александрийского никто не толковал этот отрывок именно в таком смысле, но этот аргумент от умолчания не выглядит убедительным: никто не трактовал его и иначе. Далеко не каждый отрывок из Библии получил исчерпывающее объяснение в трудах ранних Отцов, которые дошли бы до нас.

Здесь стоит привести хотя бы несколько цитат. Климент Александрийский: «Действительно, не сказано ли совершенно ясно, что Господь проповедовал благовест тем, кто сгинул в катаклизме или, скорее, заключенным в путы и содержащимся в темнице... Ведь и в ад Господь спустился не иначе, как с целью проповеди Евангелия. Спустился он проповедовать всем или же только иудеям? Если же всем, то все, кто верит, должны быть спасены, даже если они язычники, ведь наказания Бога носят характер спасительный и дисциплинарный и приводят к обращению и покаянию, скорее чем к смерти во грехе, тем более, что души, хотя и затемненные страданиями, будучи освобожденными от силы плоти и сбросив с себя телесную оболочку, способны воспринимать более ясно. Если же его проповедь обращена только к тем иудеям, которые желают знания и веры спасителя, то ясно, что он, как и апостолы, не имея личных предпочтений, проповедовал и тем из язычников, которые оказались готовыми к обращению» [117].

Ипполит Римский явно ссылается на этот эпизод, когда говорит: «Показывает власть, данную Отцом Сыну, который поставлен царем небесных, земных и преисподних и судиею всех. Небесных потому, что Слово Отца существовало прежде всех, земных — потому, что Оно родилось человеком в человеках, обновляя Собою Адама, преисподних — потому, что Оно в мертвых вменилось, благовествуя душам святых и смертью Своею побеждая смерть»[\[118\]](#).

Ориген обличал еретиков такими словами: «Пусть... не уклоняются в то, что они говорят, будто Бог, воздающий каждому по заслугам, воздает злом за зло по ненависти к злым, а не потому, что согрешившие нуждаются во врачевании более или менее суровыми средствами, и по этой причине к ним применяются меры, в настоящее время под видом исправления причиняющие, по-видимому, чувство страдания. Они не читают, что написано о надежде погибших в потопе, о каковой надежде сам Петр, в своем Первом послании, говорит так: "и Христос, быв умерщвлен во плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошел, проповедовал, некогда непокорным ожидавшему их Божьему долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, т. е. восемь душ спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение спасает"»[\[119\]](#).

Как мы видим, для раннехристианских авторов этот отрывок не был предметом спора, они понимали его совершенно единодушно как указание на проповедь Христа мертвым. Есть и целый ряд косвенных свидетельств авторов, которые, не ссылаясь прямо на 1 Петра, говорят о сошествии Христа во ад и проповеди умершим как о принципиально важном элементе христианской веры. Например, Иринея Лионский пишет: «Господь нисшел в преисподняя земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него»[\[120\]](#). Есть у нас и другие подобные свидетельства[\[121\]](#).

О том, какую существенную роль играет в православной традиции тема сошествия Христа во ад, существует работа И. Алфеева, в которой, в частности, сказано: «В богослужебных текстах Православной Церкви неоднократно подчеркивается, что, сойдя во ад, Христос открыл путь ко спасению для всех людей, а не только для ветхозаветных праведников»[\[122\]](#). Поэтому неудивительно, что этого толкования придерживается и ТБ, даже не упоминая другие возможности. Есть и современные экзегеты, которые придерживаются именно такого решения[\[123\]](#).

Вариант (1б) можно встретить в трактате католического богослова XVI в. Р. Беллармино[\[124\]](#): Христос сошел проповедовать в лимб, где находились души людей, погибших во время ноева потопы, но успевших перед смертью покаяться. Мрачный вариант 1в мне, признаться, не попадался. Впрочем, Долтон отмечает[\[125\]](#), что он был известен уже Фоме Аквинскому, который спорил с ним, затем он был в некоторой

мере популярен среди лютеранских богословов, отрицавших католические толкования, но в целом он был и остается совершенно маргинальным.

Таким образом, вариант (1а) рассматривает ссылку на Ноев потоп как на пример непослушания (тогда люди не покорились Богу, а теперь, принимая крещение, покоряются), но речь идет обо всем человечестве. Варианты (1б) и (1в) видят в ней ограничение (Христос обратился только к тем людям, которые погибли в водах потопа); это сближает их с вариантом (2).

Второй версии придерживался Августин, который посвятил разбору этого места целое 164-е послание. О чем же он пишет? Он вовсе не отрицает, что Христос сходил в ад и избавил от него не только ветхозаветных праведников, но и добродетельных язычников, которые не слышали проповеди о Евангелии и потому поклонялись ложным богам, ведя при этом достойную жизнь. Но Августин понимает это место из 1 Петра так, что речь идет о проповеди Христа исключительно тем, кто был непокорен во времена Ноева потопа. Чтобы понять такую странную избирательность, он и предлагает толковать эту проповедь как, по сути, проповедь самого Ноя.

Впрочем, Августин рассматривает и версию (1а) и отвергает ее по двум основным причинам: (а) после воскресения Христа по-прежнему умирают люди, не слышавшие о Христе, и немыслимо допустить, что их милосердие Христа не коснулось; (б) если возможно обращение после смерти, тогда люди могут отказываться повиноваться Христу еще при жизни, оправдываясь возможностью посмертного покаяния. На самом деле, как показывает Алфеев, для сторонников теории (1а) вовсе нет нужды ограничивать проповедь Христа в аду земной хронологией; речь может идти и о людях, умерших после воскресения Христа. Что касается второго довода Августина, он намного серьезнее, но и на него могут быть найдены возражения: видимо, речь идет не просто о «втором шансе», когда грешник, убедившись, что сделал неверный выбор, может его «переиграть», но о проповеди тем людям, для которых первого шанса по каким бы то ни было причинам просто не было: при жизни они не слышали о Христе. В любом случае, именно версия Августина стала доминировать в западной традиционной экзегезе; защищает ее и ряд современных ученых[\[126\]](#).

Сам Долтон придерживается версии (3б), отвергая всякую связь этого отрывка со схождением Христа во ад. При этом он связывает интерпретацию этого стиха с пониманием другого стиха из 1 Петра, а именно 4:6: «Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» — его он тоже понимает так, что речь идет об умерших христианах, уже обратившимся ко Христу прежде своей смерти[\[127\]](#).

Таким образом, Долтон напрямую связывает «духов в темнице» с 1-й книгой Еноха, но ему возражает У. Градем[\[128\]](#): а есть ли у нас уверенность, что эта апокрифическая

книга и изложенная в ней трактовка Книги Бытия действительно были так широко распространены среди потенциальных читателей Послания? Видимо, ответ на этот вопрос для нас недоступен. Градем, в конечном счете, поддерживает взгляд Августина: речь идет о проповеди, которую сам Ной (а через него и Христос) обратил к своим современникам.

Подробное объяснение третьей версии, без деления на (3а) и (3б) на русском языке можно найти в статье Р. Франс [\[129\]](#). Сильная сторона этой работы в том, что Франс опирается на лингвистические данные и на контекст, причем как на непосредственный для данного отрывка, так и на широкий культурно-исторический контекст: ведь все, сказанное апостолом, должно иметь какой-то смысл для его слушателей и должно быть связано с их собственной ситуацией. Соответственно, по его мнению, Христос возвещает этим духам, заключенным под стражу, о Своей победе. Франс не берется делать окончательного вывода, когда и где это происходит: при снисхождении Его в ад или при вознесении на небо, — но это в его толковании и непринципиально.

Кстати, нет ничего удивительного в том, что перевод НЗК выбирает именно это толкование. Он был подготовлен адвентистами, по учению которых душа после смерти погружается в своего рода бесчувственный сон; соответственно, никакая проповедь душам умерших невозможна. Вновь мы видим, как собственное вероучение экзегета становится основой для выбора той или иной экзегетической гипотезы.

4.5.3. Определение контекста и жанра

Что касается жанра, то с ним все понятно: в этом месте Послания Петр приводит некое повествование с богословским значением. На примере этого эпизода читатель должен уяснить некие духовные истины... остается только неясным, какие именно.

Ближайший контекст тоже достаточно понятен. Как отмечает К. Вестфолл [\[130\]](#), многие ученые считают загадочный стих 19 своего рода комментарием к наставлениям, изложенным в 18-ом стихе. Он также [\[131\]](#) проводит связь между этим отрывком и 3:22: «(Христос) Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы». Но само по себе это еще не решает всех вопросов.

А вот широкий контекст, точнее, интертекстуальность играет здесь ключевую роль. Наше понимание этого отрывка в значительной мере будет определяться тем, с какими текстами мы его сопоставим. Петр, скорее всего, имел в виду нечто уже известное его аудитории, и нам остается только выбрать, где именно мы будем искать соответствующий контекст.

Сложный вопрос — связь этого отрывка с апокрифами. Франс весьма категорично утверждает, что «пытаться понять 1 Петр 3:19-20 без Книги Еноха под рукой означает

заведомо обречь себя на неудачу»[\[132\]](#). Тем самым он подразумевает, что если не сама эта книга, то, по крайней мере, изложенные в ней идеи были весьма широко распространены среди читателей этого Послания — это весьма вероятно, но все же неочевидно.

Чтобы понять смысл отрывка, Франс обращается к 1-й книге Еноха (глл. 6-11, 12-16) и некоторым другим апокрифическим текстам (Книге Юбилеев и Заветам двенадцати патриархов), где достаточно подробно описывается история грехопадения духов во времена, предшествующие ноюву потопу (мы уже касались этой темы, рассматривая Быт 6:2, см. раздел 4.1.). Еще одно косвенное свидетельство в пользу такой трактовки (хотя Франс его и не упоминает) можно найти в 2 Петр 2:4-5: «Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания; и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил семейство Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых...» Здесь автор явно пересказывает сюжет, изложенный в 1-й книге Еноха; правда, здесь не упоминается никакая проповедь, а в тексте упоминаются и ангелы, и люди. Отсюда мы не можем однозначно заключить, что Христос обращался именно к павшим ангелам.

Однако Франс никак не ссылается на явно параллельное место из того же Послания — 1 Петр 4:5-7: «Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых. Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотик», жили по Богу духом. Впрочем близок всему конец». Конечно, само по себе это место выглядит довольно загадочно. Поскольку анализ 4:6 не входит в нашу задачу, мы ограничимся лишь самым кратким замечанием.

Нет никаких сомнений, что под благовествованием здесь понимается проповедь Евангелия, поскольку тут употреблена форма от глагола $\epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\omega$, но вот кто назван тут «мертвыми», векροι, толкователи спорят меж собой. Под ними понимают (1) тех, кто слышал проповедь Евангелия при жизни (к примеру, членов христианских общин), но уже умер к тому моменту, когда апостол писал эти слова, или даже (2) «духовно мертвых» людей (так, например, предлагает толковать это слово Августин в своем 164-м послании). Версия (2) не особенно убедительна, поскольку в 5-м стихе речь явно идет о физически мертвых людях, зато версия (1) широко распространена. Но есть еще и версия (3): здесь имеются в виду физически умершие люди, которые могли слышать проповедь о Христе в месте своего посмертного пребывания.

Здесь стоит учесть прежде всего два фактора: лингвистические данные и контекст. С точки зрения лингвистики: обозначает ли выражение $\nu\epsilon\kappa\rho\iota\varsigma \epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\theta\eta$ проповедь тем, кто уже был мертв к моменту проповеди, или проповедь тем, кто был жив и впоследствии умер? Гораздо вероятнее первое: проповедано было как раз тем, кто уже был мертв, ведь греческий язык прекрасно позволяет выстроить относительную

хронологию событий, например: *αποθανεῖν μελλομενοις ευηγγελισθη* («было проповедано тем, кому предстояло умереть»). Автор, тем не менее, не стал употреблять подобного выражения. Значит, с точки зрения лингвистики для 2 Петр 2:4-5 все же убедительнее смотрится версия (3): проповедь была обращена к умершим людям.

С точки зрения контекста тут будет правомерен такой вопрос: имеем ли мы право сказать, что 1:19 и 4:6 никак не связаны меж собой, но при этом 1:19 связан с 1-й книгой Еноха, как полагает, к примеру, Долтон? Однозначно отрицать такую теорию нельзя, но все же она кажется менее вероятной.

Итак, разные контексты приводят нас к разному пониманию нашего отрывка: параллель из того же Послания (а она имеет исключительно высокий авторитет!), пусть и не однозначно, но поддерживает первую версию (проповедь умершим), а параллели из апокрифической литературы — третью (возвешение падшим духам).

4.5.4. Текстологический анализ

Существенных текстологических проблем в этом отрывке нет. В 18-м стихе одни рукописи дают «чтобы нас привести к Богу», а другие — «чтобы вас привести к Богу». На самом деле с точки зрения отрывка в целом разницы в употреблении местоимений нет: автор либо включает себя в число людей, которым была дана такая возможность, либо говорит так исключительно о своих адресатах, но в любом случае он явно не вычеркивает себя из числа тех, кого привела к Богу крестная смерть Христа. Наша основная проблема от выбора местоимения никак не зависит.

Другие рукописные разночтения, встречающиеся в этих стихах, имеют еще меньше значения: например, после слов «в темнице» в ст. 19 несколько рукописей добавляют причастие «заключенным» и т.д. На понимание отрывка эти разночтения никак не влияют.

Впрочем, еще в издании 1763 г. была предложена существенная конъектура: ‘Ενωχ вместо εν ω [\[133\]](#). Текст, таким образом, следовало бы читать: «Енох находящимся в темнице духам возвещал...» Эта конъектура порождает свои проблемы, но полностью снимает нашу: Христос уже не имеет прямого отношения к этой загадочной проповеди. Однако на самом деле для такой конъектуры нет оснований, кроме желания избавиться от сложной экзегетической проблемы, и потому принимать ее не стоит.

4.5.5. Лингвистический и литературно-риторический анализ

В пользу третьей версии Франс приводит прежде всего лингвистические аргументы [\[134\]](#). Вкратце рассмотрим их. Во-первых, слово *πνεύματα* обозначает в НЗ по преимуществу сверхъестественных существ, обычно злых и непокорных Богу.

Хотя в Евр 12:23, как и в некоторых апокрифических текстах вроде 1-й книги Еноха, оно вполне однозначно относится к умершим людям, но там к нему добавляются определения. Разумеется, это не исключает возможности, что речь идет о людях, но делает такую возможность довольно маловероятной.

Что касается глагола κηρυσσω то он может употребляться и в нейтральном значении "возвещать", например, в Откр 5:2, но гораздо чаще употребляется в значении "проповедовать" (Евангелие). Иными словами, поверить, что κηρυσσω означает просто "возвещать", возможно, но это едва ли проще, чем поверить, что πνευματα означает "духи умерших".

Что касается синтаксиса, то, казалось бы, можно предположить, как делает Долтон[135], что речь идет о последовательности событий: умерщвление — воскресение — проповедь (это, разумеется, исключает первую и вторую версии). Но оборот εν ω και вводит достаточно самостоятельное придаточное предложение (ср., например, Еф 1:11 или Кол 2:11), чтобы видеть здесь однозначную хронологическую последовательность.

Итак, лингвистический анализ не дает нам однозначного критерия. Зато его может дать анализ литературно-риторический. Задумаемся, какой смысл более уместен в общем контексте Послания: Христос возвещает уже наказанным духам о Своей окончательной победе, которая никак не изменит их положения, или же Он проповедует умершим людям, открывая им возможность спасения. Представим себе две аналогии: весной 1945 г. советский офицер объявляет немецким военнопленным о капитуляции Германии и самоубийстве Гитлера (это важное событие ничего не меняет в их судьбе) или тот же самый офицер распахивает двери концлагеря и отпускает узников на свободу (это означает для них долгожданное спасение). Что было бы значительнее, о чем следовало бы говорить как о великом благодеянии? Разумеется, об освобождении пленных.

Учитывая то значение, которое Петр придает этому эпизоду, мы можем заключить, что первая гипотеза (Христос проповедует душам умерших людей) больше подходит с точки зрения риторики. Впрочем, как отмечает Долтон[136], вопрос скорее в том, чему мы отдадим предпочтение: с риторической точки зрения, речь идет о людях, потому что к ним и обращено Послание, но если взглянуть на интертекстуальные связи (прежде всего с апокрифами), трудно удержаться от мысли, что имеются в виду падшие души.

4.5.6. Оценка гипотез

Итак, есть свои сильные аргументы в пользу двух объяснений: (1а) и (3), без принципиального различия между (3а) и (3б). Святоотеческая традиция единодушно высказывается (что вообще-то происходит с ней крайне редко) в пользу версии 1а, и

для исследователя, который придерживается именно этой традиции, по-видимому, это должно стать решающим обстоятельством. Впрочем, есть и другие достаточно серьезные аргументы в пользу именно этой гипотезы, и в целом можно отдать предпочтение именно ей.

4.5.7. Следующая проблема: «добрая совесть» в стихе 21

Как мы уже убедились, чтобы принять решение о значении 19-го стиха, нам пришлось обращаться и к другим стихам этого Послания, прежде всего к 4:6. Это действительно яркий пример экзегетической проблемы, которая может быть решена только при обращении к интертекстуальным связям. Неудивительно, что она, в свою очередь, служит своего рода основой для решения как минимум еще одной проблемы в 21-м стихе, тем более, что они действительно тесно связаны [\[137\]](#). Мы не будем проводить полноценный анализ этого стиха, но хотя бы в общих чертах обрисуем эту проблему.

В стихе 21 говорится о крещении, которое, как гласит греческий оригинал, есть *συνείδησεως αγαθης ελερωτημα εις θεον*. СП переводит это выражение как «обещание Богу доброй совести», РВ как «обещание, данное чистой совестью Богу», а НЗК перефразирует все выражение: «...В готовности с чистой совестью жить перед Богом». Казалось бы, здесь все понятно, различия меледу версиями скорее стилистические. В любом случае, человек, принимающий крещение, обещает Богу, что будет жить честно, храня свою совесть чистой.

Но не все согласны с таким подходом. Диакон Андрей Кураев пишет: «С сожалением должен сказать, что и синодальные переводчики в этом месте ошиблись. Ближе к оригиналу церковнославянский перевод: Крещение не "обещание Богу доброй совести", а "вопрошение у Бога совести благи". Здесь крещение оказывается не приношением, не обещанием, но — просьбой... Может, свв. Кирилл и Мефодий плохо понимали греческий? Но вот природный грек и христианин еще вполне ранних времен св. Григорий Богослов (IV в.) подтверждает, что речь у ап. Петра идет о даровании доброй совести в крещении (Слово 40, на крещение). Причем контекст богословия св. Григория вообще не допускает толкования крещения как обета: со ссылкой на Екклесиаста (5, 4) Григорий Богослов пишет: "Ничего не обещаю Богу, даже и малости; потому что все Божие, прежде нежели принято от тебя"» [\[138\]](#). Кстати, отметим, что подобным образом понимает этот текст и Вульгата: *conscientiae bonae rogatio in Deum*.

Впрочем, неверно было бы объявлять одно из толкований православным, а другое — протестантским, поскольку канонизированный православной Церковью Феофан Затворник понимал этот стих в ином смысле: «Крещение по апостолу Петру есть "обещание Богу доброй совести. (1 Петр 3:21). Крестившийся дает обет жить остальное время по чистой совести, по всей широте заповедей Господних, принятых в

совесть. Нравственная чистота есть черта крещеного»[\[139\]](#). Действительно, часто нам кажется, что различия в толковании того или иного места Библии носят сугубо конфессиональный характер, но на самом деле это совершенно не обязательно так. Границы между различными толкованиями довольно редко совпадают с конфессиональными границами.

Как нетрудно заметить, речь идет прежде всего о переводе греч. слова *ελεωθηρια*. Вновь обратимся к толкованию Р. Франс[\[140\]](#). В соответствии с эллинистическим словоупотреблением, он предлагает переводить это слово *ελεωθηρια* как "обязательство" (жить, от чистой совести служа Богу).

В НЗ, равно как и в LXX, это слово больше не встречается, но оно есть в книге Даниила в версии Феодотиона (4:17) явно в значении "прошение, просьба". Выражение *ελεωθητω εν τω θεω / εν κυριω* встречается в LXX неоднократно и означает «вопросить Бога/Господа, обращаться к Нему с вопросом или просьбой» (Суд 20:18, 1 Цар 10:22 и др.). Но все же это слишком дальняя параллель, чтобы решать дело, исходя из нее одной.

На самом деле, о слове *ελεωθηρια* споры идут достаточно давно. Так, еще Э. Селвин заметил[\[141\]](#), что в юридических текстах того времени оно обозначало отрывок в контракте, который содержал вопрос и ответ, к которому пришли договаривающиеся стороны.

Разумеется, и здесь понимание смысла во многом зависит от общих богословских воззрений разных толкователей. Р. Уайт весьма категорично заявляет, что «все попытки представить крещение как молитву или призыв или считать, что добрая совесть может быть дарована в результате просьбы, оказались несостоятельными как по общим, так и по лингвистическим соображениям»[\[142\]](#). У. Градем[\[143\]](#), с другой стороны, отмечает, что если понимать *ελεωθηρια* как залог или обещание[\[144\]](#), то получится, будто человек спасается своими собственными усилиями: если он может обещать что-то Богу, значит, исполнение обещания полностью зависит от него самого.

Не вполне ясно и значение родительного падежа в этом выражении[\[145\]](#). Во-первых, стоит отметить, что «добрая совесть» стоит здесь впереди определяемого слова, так что на нее, видимо, приходится логическое ударение. Но это еще не объясняет точного значения всего выражения. По-разному можно понять, как соотносится эта просьба с совестью: человек просит у Бога чистой совести (объектный генитив) или же он обращается к нему с просьбой/обещанием от чистой совести (субъектный генитив)? Некоторой параллелью здесь может служить выражение *αγαπη εκ καθαρας καρδιας και συνειδησεως αγαθης και πιστεως ανυποκριτου* («любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры») в 1 Тим 1:5. Из этой параллели можно

заклЮчить, что при значении "просьба" это будет скорее субъективный генитив: «чистосердечное прошение/обещание».

В результате у нас получаются три гипотезы:

1. чистосердечное обещание Богу; 2. обещание Богу хранить совесть чистой; 3. просьба к Богу об очищении совести.

Кстати, споры вызывает и точное значение слова, которое все единодушно переводят как "совесть", т.е. понимание человеком ответственности за совершаемые им действия, связанное обычно с чувством вины. Но как именно выглядит эта ответственность?

Интересные рассуждения приводит Дж. Колвелл [146]. В средневековом схоластическом и, следом за ним, современном сознании «совесть» разделилась на два близких, но нетождественных понятия: *conscientia antecedens* и *conscientia consequens* (букв. "совесть предшествующая" и "последующая"). Первое свойство означает способность человека принимать решения, руководствуясь нравственными нормами и избегать ошибок, а второе — принимать ответственность за уже сделанные ошибки. Соответственно, толкователи вступают в спор о том, что именно означает здесь «добрая совесть»: способность принимать верные решения в будущем или, напротив, очищение от грехов, совершенных в прошлом.

Однако, указывает Колвелл, греческое слово *συνείδησις* в I в. н.э. не имело столь строгих терминологических значений. Оно обозначает общую способность человека осознавать выбор, который он делает, его причины и (возможные) последствия, без деления на прошлое и будущее и зачастую далее без ярко выраженных ссылок на нравственные критерии. Это «сознательность» в большей степени, чем «совесть»; видимо, так оно употребляется и в Евр 13:18: «имеем добрую совесть», *καλήν συνείδησιν ἔχομεν*. С точки зрения Колвелла, речь идет о целостной жизни перед Богом (*integrated life before God*).

В некоторых течениях протестантизма, отмечает Колвелл [147], всегда была «предрасположенность сосредотачиваться на оправдании, а не освящении, и понимать спасение прежде всего как прощение предшествующих грехов, связывая крещение более со смертью Христа, нежели с воскресением, и, следовательно, понимать слово *συνείδησις* в значении *conscientia consequens*, т. е. как упреки совести, от которых освобождается грешник, а не как осознанную устремленность личности к Богу». Однако, исходя из значений, которые имели эти слова в I в. н.э., Колвелл предлагает [148] понимать выражение *συνείδησεως ἀγαθῆς ἐπερωτημα εἰς θεόν* как «осознанное и последовательное стремление сосредоточить всю свою жизнь на Боге

через воскресение Христа» (a conscious and coherent orientation of the whole of life to God through Christ's resurrection).

Он даже приводит мнение Василия Кесарийского, утверждавшего, что вся христианская нравственность состоит не в соблюдении ряда правил, но в этой устремленности к Богу, которую и знаменует крещение: «Если есть какая благодать в воде, то она не из естества воды, но от присутствия Духа. Ибо "крещение есть не плотския отложение скверны, но совести благия вопрошение у Бога. (1 Петр 3:21)... Почему, если кто, определяя Евангелие, скажет, что оно есть предображение жизни по воскресении, то он, по моему мнению, не погрешит в верности понятия»[\[149\]](#).

Колвелл[\[150\]](#) подводит итоги этой дискуссии следующим образом: хотя историко-лингвистические данные говорят скорее в пользу "залога, обещания", богословские доводы заставляют нас выбирать "просьбу". Но, в конце концов, «крещение есть одновременно и молитва, и обещание — в свете Божьего обещания — что внутреннее преобразование человека состоится»[\[151\]](#).

Таким образом, можно сказать, что три варианта толкования здесь не противоречат друг другу, а скорее дополняют друг друга, указывая на разные стороны одного и того же явления. Человек в крещении чистосердечно обращается к Богу с просьбой об очищении его совести, одновременно обещая хранить эту чистоту. Можно ли представить себе, чтобы он только просил, но ничего не обещал? Или только обещал, но ничего не просил? Если бы Петр хотел это сказать, он вполне мог бы это сделать, подчеркнув одну из сторон этого процесса (как постоянно подчеркивает Павел: верой, а не исполнением Закона обретает спасение человек). Значит, молено предположить, что подобная двусмысленность изначально входила в авторский замысел.

4.5.6. Выбор стратегии перевода

Поскольку мы уже ссылались на толкование Р. Франса, имеет смысл привести сделанный им смысловой перевод (или, скорее, пересказ этого отрывка)[\[152\]](#):

¹⁷ Лучше, если уж вам предстоит пострадать, пострадать за добрые дела, нежели за злые.¹⁸ Потому что Христос тоже страдал, не имея на Себе вины, когда Он, праведник, умер за неправедных. Его смерть была действительным, совершенным единожды на вечные времена жертвоприношением для искупления (ваших) грехов, чтобы вы могли восстановить общение с Богом. Он был умерщвлен, но это относилось только к сфере земного: Он воскрес для новой духовной жизни.¹⁹ В торжестве Своего воскресения Он пришел к падшим ангелам, ожидающим окончательного суда в своем узилище, и объявил им о победе, достигнутой благодаря Его искупительной смерти.²⁰ Это были те самые духи, которые восстали против Бога во дни Ноя, когда Бог в Своем милосердии задерживал казнь потопа и когда был построен ковчег, хотя после наступления потопа лишь немногие, восемь человек, спаслись в этом ковчеге. Ной и его семейство

спаслись через воду,²¹ и точно так же вода ныне спасает вас, поскольку спасение Ноя было прообразом христианского спасения. Конечно же, не простое внешнее омытие тела составляет сущность крещения, а решимость крестящегося жить в преданном служении Богу. Крещение подразумевает ваш союз с воскресшим Христом,²² Который ныне взойти на небо, где пребывает одесную Бога и где Ему покорены все ангелы и духовные существа.

Разумеется, ни один переводчик не станет вносить в свой текст все эти пояснения. Стоит, пожалуй, порекомендовать внести больше ясности в 19-й стих (здесь может быть уместно примечание, хотя оно может выглядеть слишком сложным), но оставить 21-й, насколько это возможно, многозначным. Пожалуй, будет уместно сделать к нему примечание. Некоторые фразы вполне можно перефразировать. Можно предложить следующий вариант перевода этих стихов в качестве модели:

¹⁷ Лучше пострадать за добрые дела, если уж есть на то воля Божья, нежели за злые. ¹⁸ Ведь и Христос, чтобы привести нас к Богу, единожды пострадал за наши грехи. Он был умерщвлен телесно, но вернулся к жизни в Духе. ¹⁹ Именно в Духе Он отправился на проповедь заточенным в темницу духам* — ²⁰ тем, кто прежде был непокорен, испытывая Божье долготерпение. Когда во дни Ноя строился ковчег, в воде спасены были немногие, всего восемь душ. ²¹ Это прообраз нынешнего крещения, которое есть не просто омовение телесной нечистоты, но чистосердечное обращение** к Богу. Оно спасительно для нас благодаря воскресению Иисуса Христа, ²² восшедшего на небеса и воссевшего по правую руку от Отца, и Ему покорились все ангелы, власти и силы.

3:19 *Речь может идти о душах умерших людей, выведенных Христом из темницы ада, или о злых духах, которым он возвестил о Своей окончательной победе. **3:21** ***Можно также понимать как «просьба от чистого сердца», «прошение о чистой совести» или как «обещание жить по совести».*

СОДЕРЖАНИЕ

[114] Dalton 1989. Обзор более поздних работ см. Dubis 2006. [115] Сходная классификация встречается тж. в Grudem 1988:204. [116] Dalton 1989:28. [117] Строматы, 6.45-46. [118] О Христе и Антихристе, 26. [119] О началах, 2.5.3. [120] Против ересей, 4.27.2; см. также 20.4; 4.33.1; 4.33.12 ; 5.31.1. [121] Иустин Мученик (Диалог с Трифоном иудеем, 72.1), Тертуллиан, (О душе 7.3); анонимный апокриф «Послание апостолов» (27). [122] Алфеев 2001:7. [123] Напр., Vogels 1976. [124] De controversiis, 2.4, 13. [125] Dalton 1989:41. [126] Erickson 1995, Feinberg 1986, Grudem 1986, Skilton 1996. [127] Связи этих двух стихов посвящена статья Klumbies 2001. [128] Grudem 1988:206-223. [129] Франс 2004. [130] Westfall 1999:126. [131] Westfall 1999:115. [132] Франс 2004:321. [133] Dalton 1989:143-

144. [134] Франс 2004. [135] Dalton 1989:42. [136] Dalton 1989:49. [137] Подробнее об их связи см. Westfall 1999. [138] Кураев 1997:107. [139] мысли на каждый день года, 11 марта. [140] Франс 2004:333-335. [141] Selwyn 1946:205. [142] White 1960:232. [143] Grudem 1988:164. [144] Как, напр., в Dalton 1989:206-214. [145] См. рассуждение об этом Michaels 1998:216-217. [146] Colwell 1999:212-214. [147] Colwell 1999:216. [148] Colwell 1999:218. [149] О Святом Духе, 15. [150] Colwell 1999: 223-227. [151] Colwell 1999:227. [152] Франс 2004:337; из цитаты убраны комментарии.

СОДЕРЖАНИЕ

4.6. 1 КОРИНФИЯНАМ 7:21 — ЧТО ПАВЕЛ СОВЕТУЕТ РАБАМ?

4.6.1. Текст отрывка

Греческий оригинал:

δουλος εκκλητης, μη σοι μελετω αλλ ει και δυνασαι ελευθερος γενεσθαι, μαλλον χρησαι.

Церковнославянский перевод:

Раб ли призван был еси? да не печалишия; но аще и можеша свободен быти, больше поработи себе.

Синодальный перевод:

Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся.

Перевод под ред. еп. Кассиана Безобразова:

Рабом ли ты призван, — не беспокойся, но если и можешь сделаться свободным, лучше воспользуйся.

Перевод под ред. М.П. Кулакова:

Был ли ты рабом, когда призвал тебя Бог? Пусть это тебя не тревожит. Если же представится возможность стать свободным, воспользуйся этим наилучшим образом.

Примечание: Другой возможный перевод: лучше используй свое нынешнее положение.

4.6.2. Постановка вопросов

Среди отдельных стихов Нового Завета не так уж часто встречаются такие, которые понимались бы в прямо противоположном смысле. Но этот стих относится именно к их числу: Павел говорит очень кратко, предоставляя читателю самому додумывать его мысль до конца. Как трактовать его краткую реплику *μαλλον χρησαι*, непонятно.

Ясно, что он обращается к рабам, которые стали христианами, и говорит им, что ничего позорного в рабском звании для них нет. Но вот что он советует делать в ситуации, когда раб может получить свободу, остается совершенно неясным:

1. отказаться от освобождения и еще в большей степени поработить себя (ср. церковнославянский перевод); 2. использовать эту возможность (так в НЗБ и НЗК); 3. самим определять, что в данном случае будет для них лучше всего (ср. СП).

Впрочем, можно предположить, что СП сохраняет двусмысленность не потому, что такова была экзегеза переводчиков, а потому, что они не смогли сделать окончательный выбор между (1) и (2).

4.6.4. Существующие объяснения

Интересно, что у раннехристианских толкователей, судя по всему, этот стих не вызывал никаких споров. Они совершенно не обсуждали его либо потому, что считали совершенно понятным, либо потому, что не находили этот вопрос важным. Ссылки на него найти довольно трудно, единственное прямое совпадение удалось обнаружить у Игнатия Антиохийского [153]: «Пусть (рабы) еще больше подчиняют самих себя, ради славы Господа, с тем, чтобы обрести от Бога лучшую свободу». Впрочем, и там нет прямой ссылки на Павла.

Тертуллиан упоминает это повеление Павла мимоходом [154], как совершенно очевидную и всем понятную иллюстрацию принципа «каждый оставайся в том звании, в котором призван». Что действительно интересует Тертуллиана, что явно служило предметом спора, так это вопрос о допустимости повторных браков в случае смерти супруга, но с рабами, видимо, всем все было понятно и говорить было не о чем. Ориген идет еще дальше [155] и понимает эти слова как относящиеся не к рабам, а к супругам, которые подчинены друг другу. Соответственно, он тоже не сомневается, что Павел здесь советует рабам-супругам оставаться в их нынешнем состоянии, чтобы «свобода» одного не послужила причиной падения другого.

Иными словами, ранние толкователи единогласно (хотя и голосов этих мало) высказываются за «смирненное» толкование. Следуя этой традиции, диакон А. Кураев именно его считает церковным, а противоположное, «освободительное» толкование — явно ошибочным, нецерковным [156]. В то же время, среди современных комментаторов предпочтение явно отдается толкованию «освободительному» [157]. Как это могло получиться и может ли здесь действительно идти речь о церковности одного из двух прочтений?

Много споров вызывает этот стих и у современных ученых. Первой работой, посвященной именно этому месту, был труд С. Бартчи [158], который отмечал, что выбор одной из интерпретаций зависит в основном от установок самого исследователя

и что конкретную ситуацию мы представляем себе довольно плохо. Обзор последующей дискуссии вокруг этого стиха и вообще отношения Павла к институту рабства можно найти в статье Дж. Байрона [\[159\]](#), и мы дальше поговорим об этом подробнее.

4.6.4. Определение контекста и жанра

Этот отрывок явно принадлежит к числу учительных: Павел здесь явно дает прямое и недвусмысленное наставление (которое стало двусмысленным только потому, что мы не можем выбрать один из двух смыслов).

Что касается контекста, то ближайший текстуальный контекст вполне ясен: Павел советует каждому оставаться в том социальном положении, в котором он был призван. С одной стороны, этот контекст говорит в пользу «смиренной» версии, с другой — он совершенно не исключает «освободительной», поскольку 7:28 дает как раз сходную с ней параллель: кто не женат, тому лучше оставаться в нынешнем состоянии, но и в женитьбе не будет для него никакого греха. Павел ясно утверждает, что нынешний социальный статус не имеет для христиан решающего значения, равно как и его перемена. Лучше оставаться холостым, но вполне можно и жениться, если представится возможность и возникнет серьезное желание — отчего бы не отнести тот же принцип к рабству и возможности освобождения?

Если же брать широкий социальный контекст, то на первый взгляд все представляется очевидным: для любого раба возможность стать вольноотпущенником была крайне желанной. Но что говорит в данном случае Павел? Разрешает ли он воспользоваться этой возможностью (как в 7:28 он разрешает жениться), или, напротив, призывает к отказу от нее ради высшей цели?

Кроме того, если задуматься о положении рабов в Коринфе I в. н.э., выяснится, что мы знаем о нем крайне мало. Основной источник сведений о рабстве в Римской империи — «Дигесты» Юстиниана, изданные в 533 г. Собственно, это был свод законов Империи, многие из которых применялись и в I в., но составлен он был намного позже, да и юридические тексты все же не отражают реальную практику напрямую. Точно так же и художественные произведения тех времен, в которых действуют рабы, вовсе не ставили своей целью реалистично изобразить их жизнь и отношения с хозяевами. И законы, и литературные произведения были, как правило, написаны рабовладельцами и для рабовладельцев — как чувствовали себя сами рабы, их авторы на собственном опыте не знали [\[160\]](#).

Неудивительно, что сегодня исследователи расходятся по множеству разных практических вопросов. Например, Бартчи оценивал рабство в I в. н.э. достаточно позитивно [\[161\]](#): это, с его точки зрения, был своего рода способ трудоустройства неимущих слоев населения, к тому же обращение с рабами в то время значительно

смягчилось, шансы стать вольноотпущенником были довольно высоки и вообще временное рабство могло рассматриваться даже как способ если не улучшить, то хотя бы обезопасить свое положение в обществе. Но далеко не все согласились с такой радужной оценкой[162]. Автор другой работы, Ф. Лайалл[163], тоже говорил о рабстве как о вполне терпимом положении, но и его труд вызвал возражения[164], прежде всего с методологической точки зрения: в его работе идеальная картина римского законодательства принималась за описание повседневной реальности.

Затем работа О. Паттерсона[165] предложила совершенно другую модель: рабство было не просто тяжелым и унижительным, оно служило своего рода социальной смертью человека. В кризисной ситуации человек мог выбрать свободу и гибель или рабство и жизнь. Кстати, это имеет, с точки зрения Паттерсона, далеко идущие последствия для всего богословия Павла: когда тот говорит, что Христос Своей смертью искупает верующих из рабства, то он ссылается именно на такое понимание жизни и свободы, теснейшим образом связанных друг с другом. Рабство для Паттерсона — совершенно нетерпимое состояние. Независимая работа К. Брэдли[166] пришла примерно к такому же выводу.

Следовательно, ученые не согласны друг с другом в том, что касается самого главного вопроса: как воспринимали рабы свое положение, насколько желанным было для них освобождение. Не соглашались они даже в том, что касается возможности для раба добровольно остаться в рабстве, если хозяин желал отпустить его: так, Бартчи утверждает, что акт *манумиссии*, делавший раба вольноотпущенником, зависел только от воли хозяина, раб не вправе был отказаться. Но Дж. Хэррилл убедительно доказал, что это не так, приведя примеры, когда рабы действительно отказывались от манумиссии[167].

Неудивительно, что те исследователи, которые находили рабство вполне терпимым, обычно видели в словах Павла призыв к сохранению рабского состояния, а те, кто считал его ужасным, наоборот, считали, что апостол позволяет рабам избавиться от него при удобном случае. В целом можно сказать, что перевес в последние десятилетия получила именно эта точка зрения[168].

Недавно появилась работа Б. Брэкстона[169], в которой доказывается: Павел намеренно выражался так туманно, он просто не знал, что посоветовать в такой сложной ситуации. В любом случае, апостол говорил не столько о рабстве как о социальном явлении, сколько о том, что возможность войти в Церковь не закрыта ни для кого, что акт веры не требует смены социального положения. Как при этом вести себя в конкретной ситуации, человек может решить сам.

В любом случае, когда мы сегодня рассуждаем о рабстве, мы находимся в совершенно иной социальной реальности, нежели Павел и его адресаты. Для нас рабство —

отвратительный пережиток прошлого, избавиться от которого естественно и необходимо. Но для человека I в.н.э. оно было настолько же естественным и привычным, насколько для нас, к примеру, низкооплачиваемый труд гастарбайтеров или перенос производства в азиатские страны с дешевой рабочей силой. Не то, чтобы такое явление было нравственно безупречным, но мы просто не представляем себе, как может наша экономика работать иначе.

Поэтому следует помнить, что Павел действительно говорил немного о другом — не о том, хорошо или плохо быть рабом, а о возможности освобождения во Христе для всякого человека вне зависимости от социального положения. Мы знаем по другим текстам, прежде всего по Посланию к Филимону, что Павел, да и первые христиане в целом считали для себя обязательным соблюдение всех юридических норм, но в то же время стремились к установлению новых братских отношений между теми, кто обладал статусом раба, и их господами.

4.6.5. Лингвистический анализ

Никаких ощутимых разночтений для этого места не существует (пара рукописей опускает союз *καί*), конъектур тоже нет, поэтому текстологический анализ мы пропускаем, переходя к лингвистическому анализу.

Строго говоря, с точки зрения грамматики выражение *μᾶλλον χρῆσαι* действительно можно перевести как «лучше воспользуйся» (этой возможностью), или же «воспользуйся лучшим», или (с иным, достаточно редким значением того же глагола) «лучше потерпи».

Сравнительная степень *μᾶλλον*, скорее всего, должна пониматься здесь наречно, как "лучше", хотя есть и некоторая возможность увидеть в нем прямое дополнение при глаголе: (воспользуйся) "лучшим". Глагол *χρῶμαι* в медиальном залоге сам по себе может означать и "пользоваться", и "подчиняться". Правда, в стихах 9:12 и 9:15 этого Послания глагол явно употребляется в первом значении: «мы не пользовались сею властью» и «не пользовался ничем таковым». Это достаточно сильный аргумент в пользу именно такого значения.

Далее, глагол употреблен здесь в аористной форме *χρῆσαι*, которая указывает скорее на однократное событие («воспользуйся»), чем на длительный процесс. Если бы автор хотел сказать «потерпи», он бы, вероятно, воспользовался презентом, как он сделал в стихах 17 и 20 той же главы. Правда, мы уже говорили в разделе 3.2.3., что сама по себе форма аориста еще ничего не означает, так что этот аргумент довольно слаб.

Что касается синтаксиса, то противительный союз *ἀλλὰ* указывает на некоторый контраст: «Не смущайся, если ты раб, но...». В таком контексте действительно

«освободительное» толкование выглядит убедительнее. Но, с другой стороны, мы не видим прямой синтаксической параллели с 7:28, что было бы естественно ожидать. Там этот союз отсутствует: *εαν δε και γημις*, «если и женишься...».

С точки зрения литературно-риторической, и то и другое толкование представляются вполне возможными. Можно высказать лишь очень осторожное предположение: краткость формулировки говорит скорее в пользу «освободительного» толкования. Если бы Павел хотел отговорить рабов от такого естественного шага, как законное освобождение, он, вероятно, сказал бы об этом несколько более подробно, не оставляя никакой, пусть даже невольной, двусмысленности в тексте. Ожидаемое обычно проговаривается кратко, буквально в двух словах (как здесь), а неожиданное требует ясного и полного высказывания. Для рабов ожидаемым было решение принять возможность освобождения, а не отказаться от нее.

4.6.6. Формулировка и оценка гипотез

Пожалуй, совокупность аргументов заставляет нас думать, что в своем изначальном контексте это высказывание понималось скорее в «освободительном» значении: рабы могут воспользоваться этой возможностью. В то же время, «смирненное» толкование (христианину лучше оставаться рабом) тоже вполне возможно. Не исключен, хотя и маловероятен, и третий вариант, представленный в СП и, до некоторой степени, в НЗК: Павел намеренно уклоняется от общего решения и призывает каждого судить по его обстоятельствам, как лучше будет поступить.

Интересно отметить, что понимание этого выражения в огромной степени зависит от социального контекста читателя. В условиях, когда рабство было вполне привычным институтом (а именно в этих условиях писали раннехристианские толкователи), естественно было выбирать такое прочтение, которое позволяло рабам найти смысл в их нынешнем положении. Это, безусловно, было «смирненное» толкование. Но в наши дни, когда рабство однозначно воспринимается как жестокое варварство, более естественным выглядит «освободительное» понимание, если же выбирается «смирненное», то в переносном смысле, как призыв к бескорыстному служению.

В любом случае Павел не призывает здесь к ликвидации рабства, но и не говорит ничего в его оправдание. Он принимает этот общественный институт в том виде, в котором он существовал, и не дает ему никаких оценок. Гораздо важнее, что Павел указывает на равенство рабов и свободных в Церкви: становясь христианами, они освобождаются от рабства греху и одновременно принимают на себя благое и добровольное подчинение Богу.

4.6.6. Выбор стратегии перевода

Современные западные переводы поделились на две части. Одни (например, FC, GN, REB, RSV) предлагают «освободительный» вариант, другие (например, NJB, NRSV, TOB) — «смиранный». Повидимому, можно считать вполне приемлемым и то, и другое решение. Многие переводы дают альтернативный вариант в примечании, и в столь сомнительном случае так безусловно стоит поступить.

«Компромиссный» вариант, представленный в СП, все же выглядит несколько нечестным, если говорить о строгом экзегетическом анализе. Это тоже вариант прочтения оригинала, но наименее вероятный из всех трех. Впрочем, в его защиту можно сказать, что он оставляет открытым вопрос, для которого толкователь не решается выбрать однозначный ответ. Но все же можно порекомендовать привести в тексте один из вариантов, а второй обозначить в примечании.

[153] Послание к Поликарпу, 4.3. [154] О единобрачии, 11.12. [155] Комментарий на Послание к Римлянам, 1.1. [156] Кураев 1993. [157] См., напр., Ellingworth — Hatton 1985:139-140. [158] Bartsch 1973. [159] Byron 2004. [160] На это, в особенности, обращает внимание Glancy 2002. [161] Bartsch 1973:71-85. [162] См. критику Barrett 1975. [163] Lyall 1984. [164] Aune 1987. [165] Patterson 1982. [166] Bradley 1987. [167] Harrill 1995:88-91. [168] Обзор всей дискуссии см. Byron 2004. [169] Braxton 2000.