

А. А. Алексеев

Септуагинта и ее литературное окружение*

1. Происхождение Септуагинты

Еще в дохристианскую эпоху Священное Писание иудаизма было переведено на арамейский, сирийский и греческий языки. Но ветхозаветные евреи не были охвачены миссионерской идеей понести свою религиозную истину соседним народам, и переводы были назначены для собственного употребления. Как известно, за время пребывания в Вавилонском плену между 586 и 538 гг. евреи потеряли свой прежний – еврейский – язык и стали пользоваться в быту другим языком, усвоенным в Вавилоне, арамейским. О начале чтения Писания с переводом повествует книга Неем. 8, 1–8: «Весь народ как один человек собрался на площади у Водяных ворот, а священник Ездра, стоя на деревянном возвышении, читал вслух книгу закона Моисеева от рассвета до полудня; чтение осуществлялось внятно, к нему присоединялось толкование, так что народ понимал прочитанное». Это было около 450 г. до Р. Х., через 65 лет после восстановления Храма.

Сообщение книги Неемии не значит, что в допленную эпоху существовала регулярная практика общественного чтения Писания, хотя указание о чтении вслух всему народу и пришельцам содержит Втор. 31, 11. По крайней мере до 622 г. оно не исполнялось, ибо находка в тот год свитка Торы при ремонте Храма повергла всех в изумление (4 Цар. 22, 8) и вызвала религиозные реформы царя Иосии (4 Цар. 23, 4–15, 21–24), согласные с требованиями Закона. Однако о чтении Писания при Иосии ничего не сообщается; не было до него дела и его преемникам, которые не отличались большим благочестием. Характерно, что новшество Ездры вводится не в Храме, а на открытой площади, оно не связано с храмовым богослужением и не является его частью. На другой день после первого чтения евреи совершили праздник Кушей, а затем, при новом чтении Писания и покаянии, возобновили Синайский завет с приложением подписей и печатей (Неем. 9, 38; 10, 28–29). Толкование Писания по-арамейски служило тому, чтобы сделать внятными те требования Торы, к исполнению которых народ, возможно, впервые приступил тогда с подлинным рвением; усердие это не пропало даром и было вознаграждено со временем дарованием Нового Завета. Именно здесь берет свое начало

* Статья носит обзорный характер. – *Ред.*

известная из более поздних источников практика чтения Писания в синагоге. В синагоге вслед за чтением стиха Торы в оригинале следовал его устный перевод на арамейский язык¹. Оригинал и перевод оглашались разными лицами, перевод не записывался, и это не позволяло ему становиться вровень со Священным Писанием. Этот перевод называется арамейским таргумом (таргум – арамейское слово со значением «перевод»)².

Едва ли можно сказать с уверенностью, что греческий перевод, называемый Септуагинта, или Семидесятница (сокращенно LXX), был сделан с той же целью. Не вызывает сомнений, однако, то, что к жизни он был вызван существованием большой и древней еврейской колонии в Египте.

Первое еврейское поселение появилось на юге Египта еще в VII в. Согласно Письму Аристея (§ 13), оно было основано фараоном Псамметихом I (664–610) для защиты границ с Эфиопией и евреи составили там поселенные войска такого же рода, какими были казачьи станицы на границах России в XVII в. О его размере и влиянии говорит тот факт, что еще в допленный период вблизи него, на о. Элефантине у Сиены (современного Ассуана), был воздвигнут храм, где процветал иудейский культ с поклонением богам Yahu, Anath и Bethel³, вызвавший осуждение Иеремии (44, 8; ср. также Ис. 19, 19). Возможно, храм не был единственным; он был разрушен в 410 г. происками жрецов египетского бога плодородия Хнума, храм которого находился на том же острове. Характерно, что, одоблив желание местной общины восстановить храм, иерусалимское руководство запретило, однако, приносить в нем кровавые жертвы. Эти исторические обстоятельства известны из арамейских папирусов V в., обнаруженных в большом количестве в Элефантине в XIX и XX вв.⁴

Еврейская колония в Египте существенно возросла в эпоху Вавилонского плена; именно здесь нашел убежище пророк Иеремия (Иер. 43–44). В дальнейшем область преимущественного заселения евреями стал Нижний Египет. Основанный Александром Великим в 331 г., город его имени нуждался в населении. В 312 г. правитель Египта Лагид, прежде генерал Александра, принявший в 305 г. имя фараона Птолемея I Лага или Сотера, захватил Иерусалим и вывел на жительство в Александрию около ста тысяч обитателей Иудеи (Письмо Аристея, § 13)⁵. При следующем фараоне, Птолемее II Филадельфе (282–246), колония так умножилась, что для ее религиозных и административно-юридических потребностей понадобилось перевести на греческий язык Тору. Существенный рост еврейского населения Нижнего Египта произошел за счет новых беженцев в эпоху Селевкидов. При фараоне Птолемее VI Филометоре (180–145) первосвященник Ония IV, изгнанный эллинистами из Иерусалима, воздвиг в 160 г. храм⁶,

¹ *McNamara M.* The New Testament and Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome, 1966. P. 40–41.

² См.: *Лявданский А. К.* Арамейские таргумы // ПЭ. Т. 5. М., 2002. С. 120–123.

³ Yahu является передачей имени Яхве, тогда как Anath-bethel отражает имя богини, которой поклонялись в Египте и Угарите. В данном случае его можно понимать как особый эпитет Бога. См.: *Stadelmann R.* Syriah-Palastinische Gottheiten in Agypten. Leiden, 1967.

⁴ Папирусы изданы: *Porten B., Yardeni A.* Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 1–4. Jerusalem, 1986.

⁵ Высказано мнение, что это событие отражено в Зах. 9, 11–12. См.: *Delcor M.* Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era // CHJ. Vol. 2. P. 381–382.

⁶ Его описание дает Иосиф Флавий (Древности иуд. 13.3.1–2, Иуд. война 7.10.2–4; здесь сообщаются и обстоятельства закрытия).

который просуществовал до 72 г. по Р. Х., когда был снесен по распоряжению имп. Веспасиана⁷. Храм был расположен в Леонтополе, в номе (административном округе) Гелиополя вблизи Александрии, на северной окраине современного Каира. Помимо храма, Александрия насчитывала немало синагог. Сближение с греческой культурой шло в этой еврейской колонии особенно интенсивно благодаря тому, что греческий язык находил в диаспоре самое широкое употребление.

Главным историческим источником, рассказывающим об обстоятельствах появления LXX, является написанное по-гречески **Письмо Аристеев**⁸. Адресованное от лица некоего Аристеев к его брату Филократу, оно имеет следующее содержание.

Библиотекарь Димитрий Фалерский⁹ собрал в Александрийской библиотеке все существующие в мире книги. Коллекция достигает 200 000 томов, и библиотекарь рассчитывает на то, что сможет довести их число до 500 000; среди недостающих он называет еврейские законы, которые следует перевести. Фараон Птолемей Филадельф отдает распоряжение написать по этому вопросу иудейскому первосвященнику. Аристеев пользуется случаем, чтобы привлечь внимание фараона к судьбе еврейских пленников, которые, оказавшись в Египте после 312 г., находятся в жалком состоянии рабства. Пленники тотчас получают свободу и доступ к государственной службе. Димитрий готовит запрос, в котором высказана просьба прислать из Палестины 72 представителя, по шести от каждого колена. Целиком приводится соответствующее письмо фараона, перечисляются дары в Иерусалим, следует ответ первосвященника Элеазара. После описания Храма рассказано, как Элеазар прочел письмо фараона; далее следует похвала еврейскому закону, иудейский монотеизм противопоставлен идолослужению соседних народов. По прибытии посольства в Александрию устраивается семидневный пир, на котором фараон задает каждому из 72 гостей по вопросу на тему премудрости и выслушивает полные премудрости ответы. Работа над переводом начинается с изготовления пробных пассажей, после обсуждения которых переводчики в 72 дня выполняют работу. Перевод читается перед еврейской общиной, получает одобрение и затем вручается библиотекарю Димитрию. Переводчики возвращаются домой с дарами.

Из 322 стихов, на которые разбито Письмо современными издателями, только 11 посвящено переводу, зато 107 стихов – беседе на пиру и 89 – любовному описанию Иерусалима и Храма. Такие пропорции дают основание считать, что главной целью Письма была апология иудаизма. Хотя оно написано от лица

⁷ Существовали также храмы на г. Гаризим (самаритянский) и в Заиордании (Araq el Emir).

⁸ Пересказ и анализ см.: *Корсунский И.* Перевод LXX и его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиева Лавра, 1897; *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Т. 2. Казань, 1902. С. 355–361 (здесь и далее цитируется по переизданию: Т. 2. М., 2003. С. 250–257). Русский перевод с введением и комментариями: *Иваницкий В. Ф.* Письмо Аристеев к Филократу // ТКДА. Т. 2. 1916. С. 153–198; Т. 3. С. 197–225. Обзор научной проблематики: *Князев А., прот.* Историческое и богословское значение «Письма Аристеев к Филократу» // Православная мысль. Труды православного богословского ин-та в Париже. Вып. 11. Париж, 1957. С. 123–138. Хотя документ называется «письмом», формальные особенности послания в нем отсутствуют.

⁹ Димитрий (350–283) был государственным деятелем в Афинах, по изгнании стал советником Птолемея I. В связи с тем, что известно о времени и обстоятельствах его жизни, есть сомнение в том, что он действительно мог участвовать в описанных событиях.

одного из участников события, его невозможно датировать III в. Автор проявляет плохое знание Палестины III в., отраженная в Письме политическая ситуация соответствует периоду между 130 и 63 гг., к тому времени греческий перевод существовал уже многие десятилетия. Он воспринимался как совершенно достоверная передача оригинала. Для предупреждения возможных редакций или новых переводов в подражание заклитиям Втор. 28–29 была осуществлена процедура закрепления известного текста, о чем в Письме Аристея сообщается следующее:

<310> Когда свитки были готовы, священники, старейшины переводчиков, представители народа и главы всей общины сошлись вместе и сказали: раз перевод хорош, благочестив и полон, справедливо, чтобы он сохранялся, каков есть, безо всяких исправлений. <311> И поскольку всякий согласен с этими словами, они закливали всякого, как в обычае у них, кто изменит [перевод] какой-нибудь добавкой, переделкой или изъятием. Справедливо они поступили, ибо он должен остаться неизменным всегда и на все времена.

Примерно так заканчивается и Откр. (22, 18–19).

Если цели написания Письма Аристея более или менее ясны, о целях изготовления LXX было высказано несколько догадок. Пауль Кале (1875–1964) предложил рассматривать Септуагинту как синагогальный грекоязычный таргум¹⁰. Основанием такой оценки послужило для него исключительное разнообразие текстовых форм, которыми отличаются рукописи Септуагинты при сравнении со стабильным еврейским текстом МТ¹¹. Развил эту концепцию Генри Ст. Дж. Теккерей (1869–1930)¹², когда разделил книги греческой версии на несколько групп по времени их происхождения: Тора была переведена в III в. до Р. Х., затем – Поздние пророки (Исаия, Иеремия, Иезекииль и XII малых) и наконец – Ранние пророки (книги Царств); что касается Писаний (учительных книг), то их перевод осуществлялся стихийно, свободно и вне какого-либо единого центра. Обе гипотезы исходят из того, что синагогальная литургия складывалась в Египте уже в III–II в. до Р. Х., тогда как в действительности она приобрела устойчивость лишь после падения Второго храма. Благодаря Кумранским открытиям стало очевидно, что еврейский текст в эпоху создания LXX отличался такой же степенью свободы и неустойчивости, как его греческие переводы.

Вполне очевидно, что еврейская колония в Египте нуждалась в переводе Торы, испытывая те же потребности, что вернувшаяся из Вавилонского плена община. Синагоги действительно получили у евреев в Египте широкое распространение, так что перевод Писания на понятный язык обиходного общения, т. е. греческий, был необходим; во всяком случае он читался в египетских синагогах при Филоне Александрийском (20 до Р. Х. – 50)¹³. Для богослужения в синагогах и храме

¹⁰ Kahle P. The Cairo Genisa. London, 1947 (первое издание по-немецки вышло в 1915 г.).

¹¹ МТ – масоретская традиция. Так называется принятый сегодня в религиозной практике и науке еврейский текст Писания в следующем составе: Пятикнижие, Нав., Суд., Руф., 1–4 Цар., 1–2 Пар., Ездра, Неем., Есф., Иов, Пс., Притч., Екк., Песн., Ис., Иер., Иез., Дан., XII малых пророков. Свой законченный вид это собрание библейских книг приобрело в результате деятельности масоретов в Тивериаде VI–IX вв. и в печатных изданиях XVI в. (2-я раввинская Библия, 1524–1525 гг.).

¹² Thackeray H. St J. The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins. London, 1923.

¹³ Hegermann H. The Diaspora in the Hellenistic Age // CHJ. Vol. 2. 1989. P. 153.

Леонтополя требовалась Псалтирь. Для поддержания нравственного и бытового порядка нужно было обращаться к юридическим формулам Второзакония. Но в переводе были заинтересованы и фараоны, поскольку в их ведении находилась большая еврейская община, получившая статус самоуправления (πολιτεῖα), да и сама Иудея в это время была египетским доминионом. Еврейская община Александрии была так велика, что выставляла собственную армию. Первосвященник Ония IV и его сыновья были удачливыми полководцами, своей верностью верховной власти в нескончаемых гражданских войнах они заслужили доверие и право воздвигнуть храм. В эту же эпоху и самаритянская диаспора осуществила перевод Торы, который упоминает Ориген в своих Гекзаплах под названием Самаритикон (Σαμαρειτικόν); сохранился фрагмент Втор. 24–29¹⁴.

Следы знакомства с греческим переводом Торы можно найти уже в III в. до Р. Х. (см. ниже), поэтому предложенная в Письме Аристия датировка перевода временем фараона Птолемея II в целом не подвергается сомнению. Вопрос заключается в другом: было ли переведено тогда еще что-нибудь, кроме Пятикнижия? С известными оговорками хронологическая классификация Теккерера, изложенная выше, сохраняет свое научное значение. Не подвергается сомнению то, что первоначальная часть, т. е. Пятикнижие, была переведена в III в., а все прочее – позже. Так, высказывается мнение, что Исаия был переведен около 160 г. в кругу Онии IV, когда тот прибыл в Египет и приступил к постройке храма в Леонтополе¹⁵.

Этот взгляд основан на следующем любопытном разночтении в Ис. 19, 18: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется городом солнца». Выражению «город солнца» соответствует евр. עִיר הַחֶמֶס («город разорения»), но большинство переводов вместе с Син.¹⁶ следуют здесь Иер. 43, 13: «и сокрушит он [Навуходносор] колонны в доме солнца»¹⁷. Выражение Иеремии בֵּית שֶׁמֶשׁ («дом солнца») является переводом греческого названия Гелиополя – Ἡλιόπολις ~ «город солнца», тогда как упоминание колонн намекает на его египетское именование IWNW («город колонны»). Это название связано с величественными обелисками, находившимися в нем, оно отражено у пророка Иезекииля (30, 17): «юноши Авена» (בְּחֶרֶב אֵינָן). Выражение, читаемое в книге Исаии, по всей видимости, представляет собою толкование имени собственного עִיר הַחֶמֶס («город солнца») в том смысле, что «город солнца назовется городом разорения». Здесь присутствует игра слов, основанная на употреблении сходно звучащих лексем с разным значением: חֶמֶס «солнце» и חֶמֶס «разорение». Что же касается LXX, то в ней представлена совершенно иная трактовка этого топонима: πόλις ασεδεκ κληθήσεται ἡ μία πόλις ~ «градъ аседекъ прозовется единъ градъ» (согласно славянскому переводу). Греч. ασεδεκ воспроизводит евр. הַצְדִּיק («праведность»). Такая трактовка топонима в LXX объясняется тем, что постройка Онией IV храма в Леонтополе,

¹⁴ См.: *Glaue P., Rahlfs A.* Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch // *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*. Vol. 1. Teil 2. Berlin, 1911. S. 29–68.

¹⁵ *Seeligmann I. L.* The Septuagint Version of Isaiah. Leiden, 1948; *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Studies. Oxford, 1968. P. 299–300.

¹⁶ Сокращением Син. здесь и далее обозначается русский перевод Св. Писания, впервые опубликованный в полном виде в 1876 г.

¹⁷ Син.: «сокрушит статуи в Бефсамисе» – лишен прозрачности.

входившем в юрисдикцию Гелиополя, превращала это место в новый Иерусалим. Говоря о городе правды, переводчик имеет в виду другое место из книги Исаии, где о Иерусалиме сказано «город правды, столица верная» (1, 26); ср. также Зах. 8, 3: «будет назван Иерусалим городом истины».

Некоторые другие места LXX тоже можно рассматривать как датирующий признак, связывающий перевод с эпохой Онии. В частности, Лев. 23, 11 מִמּוֹרֶת הַשַּׁבָּת («на утро после субботы») в LXX читается: τῆ ἐλαύριον τῆς πρώτης («на рассвете после первого <дня>» – имеется в виду первый день праздника Пасхи). Это толкование отстаивали фарисеи¹⁸ вопреки буквальному толкованию, сторонниками которого выступали саддукеи; и поскольку фарисеизм сложился лишь во II в. до Р. Х., данный перевод служит датировке LXX¹⁹. Во Втор. 17, 14–15 евр. מֶלֶךְ («царь») переведено не βασιλεὺς, как во всех прочих случаях, а ἄρχων («князь»), тогда как первая половина стиха Иез. 7, 27 («царь будет сетовать») вообще опущена в LXX – и то, и другое, по всей вероятности, сделано в уважение к египетскому фараону²⁰. Раввинистическая традиция обращала внимание на то, что для избежания намека на династию Лагидов заяц в Лев. 11, 5 обозначен не словом λαγώς, а более редким δασύλους²¹. Наблюдения такого рода подтверждают египетское происхождение Септуагинты²², но не все могут служить опорой для ее датировки II веком, всегда остается возможность думать, что осуществленный ранее перевод был в указанное время отредактирован²³. Письмо Аристее написано после деятельности Онии, однако не содержит на нее никаких намеков, все упования связывая с Иерусалимом. Можно поэтому думать, что через апелляцию к религиозному авторитету метрополии оно стремилось защитить старый перевод от новых редактур.

Имеется также два хронологических указания о последующих этапах работы над греческим переводом Писания. Вполне надежно сведение, что книга Есфирь была переведена в 114 г. до Р. Х. (см. ниже о Лисимахе), тогда как перевод книги Екклесиаст, вошедший в LXX, единогласно признается трудом прозелита Акилы. Здесь воплотились переводческие принципы, внушенные переводчику его учителем Акибой, а тот погиб в 132 г. при подавлении римлянами восстания Бар-Кохбы²⁴. Конечно, это соображение не имеет окончательной силы, перевод мог быть сделан и раньше в кругу фарисеев.

Таким образом, название «Септуагинта» относится к двум совпадающим лишь отчасти феноменам: (а) переводу на греческий язык Торы, сделанному

¹⁸ Оно отразилось в Син.: «на другой день праздника»; но в переводе Лютера (1534), в согласии с МТ, читается Sabbath, как и в английском переводе короля Иакова (1611) – sabbath. Вопреки греческому оригиналу это чтение находится и в Елизаветинской Библии: на утрене первого дня соубботы. Здесь оно восходит к Острожской Библии, тогда как в Геннадиевской Библии данная часть стиха опущена.

¹⁹ Finkelstein L. The Pharisaic Liedership after the Great Synagogue // CHJ. Vol. 2. 1989. P. 275.

²⁰ Graetz H. The Genesis of the So-Called LXX, the First Greek Version of the Pentateuch // Jewish Quarterly Review. Vol. 3. 1891. P. 151. При позднейшей правке это чтение попало в часть рукописей LXX, в частности, в Александрийский кодекс, поэтому известно славянской традиции.

²¹ Fernandes Marcos N. The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible. Boston; Leiden, 2001. P. 57.

²² Другие примеры такого рода см.: Корсунский И. Цит. соч. С. 64.

²³ Hengel M. The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of Its Canon / Transl. by Mark E. Biddle. Edinburgh; New York, 2002. P. 85 (далее – The Septuagint...).

²⁴ Взгляд является общепринятым. См.: Jellicoe S. The Septuagint. P. 82.

в III в. до Р. Х. евреями Египта, и (б) греческой версии Ветхого Завета в целом или, иначе говоря, совокупности греческих переводов Ветхого Завета, выполненных до наступления эпохи христианства.

2. Состав Септуагинты

Последнее обстоятельство выдвигает, однако, новую проблему. Тот набор библейских текстов, какой дошел до нас в греческих переводах и известен по древнейшим пергаменным кодексам IV–V вв., по византийской рукописной традиции, по латинским рукописям VI и следующих столетий, т. е. из источников исключительно христианских, гораздо шире набора книг, известных на еврейском языке и дошедших в составе МТ. Иудаизм и некоторые христианские конфессии признают каноническим краткий еврейский список. Длинный список Септуагинты не признан большинством реформационных групп. Он включает в себя дополнительно следующие книги и части книг: Иудифь, Товит, 1–4 Маккавейские, Псалмы Соломона, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса Сирахова, Послание Иеремии, Варух, 1 и 2 Ездры, добавления в Есфири и Данииле, молитву Манассии (2 Пар. 36), Пс. 151, добавление к Иову. Греческий оригинал предполагается только для Прем., 2–4 Мак. и Дан. 13 (история Сусанны). Для других книг еврейский или арамейский оригинал обнаружен (Сирах, Товит) или предполагается. Католики называют эти дополнения Септуагинты «второканоническими», православные – «неканоническими» и, несмотря на ограничительные названия, помещают их в печатные издания Ветхого Завета, ссылаются на них при решении богословских вопросов и даже читают за богослужением. Так, в практике православной Церкви ряд паримий заимствован из Прем. и Варуха, служба памяти Маккавеев 1 августа содержит пассажи из 2 Мак. 7, Песнь трех отроков (Дан. 3) лежит в основании 7 и 8 песней канона, Молитва Манассии читается на великом повечерии²⁵.

Приведем краткий обзор «неканонических» книг Септуагинты с освещением тех черт в их содержании, которые представляют значимость для христианской традиции.

Товит. События отнесены к VIII и VII вв. Благочестивый Товит из колена Неффалимова пребывает пленником в Ниневии (разрушена в 622, до этого события доживает Товия, 14, 15) во время царя Енемессара (Shalmaneser, 727–722) и при его сыне Сеннахириме (Sennacherib, 705–681). За помощь страждущим и похороны казненных Товит подвергается преследованиям. При следующем правителе, Сахердане (Esarhaddon, 681–669), государственным казначеем становится Ахиахар (= Ахикар, Акир), племянник Товита, и последний живет в безопасности. Он отправляет своего сына Товию к некоему Гаваилу в Раги Мидийские забрать залог серебра, ангел Рафаил сопровождает Товию под видом еврея Азарии и способствует женитьбе Товии на Сарре в Екбатанах, получению денег и возвращению ослепшему Товиту зрения. В фактологической части встречаются некоторые неточности: колено Неффалимово было угнано в плен при царе Феглафелласаре (Tiglath-pileser III, 745–727, см. 4 Цар. 15, 29); Шальманесеру наследует Саргон (722–705, но эта же ошибка в 4 Цар. 17, 1–6 и 18, 9–13); между Ниневией

²⁵ Юнгеров П. Цит. соч. Т. 2. С. 381–382.

и Екбатанами расстояние 185 верст, так что пройти его пешком за два дня (6, 2 и 6) невозможно.

В книге нашли отражение известные фольклорные мотивы. Первый из них, называемый «благодарный покойник», образует основу фабулы. В данном случае, однако, ангел, а не сам покойник воздает герою благодарностью за благочестивое погребение оставленного трупа; сходство имен отца и сына (Товита и Товии) может указывать на раздвоение первоначально единого героя. Сюжетная линия Сарры и Асмодея (3, 7–9; 6, 14–15) имеет фольклорную параллель, называемую «невеста чудовища»; фигурой ближневосточного фольклора является мудрец Ахикар (1, 21–22; 2, 10; 11, 17; 14, 10), герой древней арамейской повести²⁶. Возможно, иранское влияние отражается в развитой ангелологии и демонологии. Здесь впервые упоминается ангел Рафаил (буквально «исцелил Господь»), известный также книге 1 Еноха, где он занимает второе место в иерархии (20, 3) и связывает Азазела (10, 4). Здесь впервые упомянут и злой дух Асмодей, которому позже уделяет заметное внимание Талмуд (Git. 68ab, Pes. 110a, 112b)²⁷. Какую-то роль играет в повествовании собака, о ней упоминается в 6, 2 (в этом стихе большинство греческих источников это упоминание опускают) и 11, 3, она сопровождает путников при выходе из дому и возвращении.

В книге соединяются бытовая новелла, напоминающая историю патриархов, учительные пассажи (гл. 4 и 12, 6–15), близкие к Сир., хвалебный псалом (гл. 13) и историко-богословское заключение (гл. 14).

Оригену был известен только греческий текст книги (Письмо Африкану, 13), для Иеронима был сделан устный перевод с арамейского на еврейский, о чем он сам говорит в прологе к своему переводу. В Кумране обнаружены еврейский (4QTob^c) и четыре арамейских свитка (4QTob^{a-d}), текст в них представлен отрывками. Больше оснований считать, что оригинал был написан на арамейском языке, в котором соединились черты языка Вавилонской канцелярии (так наз. Imperial Aramaic, Reichsaramaisch) и который находился в употреблении между 700 и 200 гг. до Р. Х., и среднеарамейского, известного, в частности, по кумранским документам²⁸.

Научные датировки книги располагаются в широком диапазоне между VII²⁹ и II³⁰ вв. до Р. Х. Ранней датировке противоречит ссылка на Иону или Наума (14, 4)³¹, поскольку ссылки на авторитеты пророков нехарактерны для ранней

²⁶ См.: The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2 / Ed. by J. H. Charlesworth. New York et al., 1985. P. 479–507 (пер. и коммент. J. M. Lichtenberger). Древнейший арамейский список VI–V в. происходит из еврейской колонии Элефантина. Древний славянский перевод выполнен с греческого оригинала. См.: *Творогов О. В.* Повесть об Акире Премудром // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 28–57, 362–363.

²⁷ Согласно представлениям евреев, демоны были трех родов: ангелоподобные (Сатана), человекообразные (Лилит, Nid. 24b, V. Bat. 73a, Shabb. 151b) и звероподобные (Асмодей). Имя Асмодея возводится к евр. smd («разрушать») или перс. aesma daeva («ярость-бог»). Если в Асмодее здесь представлен верховный зороастрийский бог Ахура Мазда, то он снижен до диавола.

²⁸ Kaufman S. A. Aramaic // The Anchor Bible Dictionary. Vol. IV. 1992. P. 173–178.

²⁹ Gubberlet C. Das Buch Tobias übersetzt und erklärt. Münster, 1877.

³⁰ Rosenthal F. Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas. Leipzig, 1885. S. 104–150.

³¹ Оба пророка предвещали падение Ниневии, и в греческих источниках встречается то и другое имя. Возможно, что упоминание в данном случае Ионы ошибочно, ибо после его проповеди Ниневия покаялась и спаслась.

эпохи; выражение «закон Моисеев» (6, 13; 7, 12), хотя известно (Нав. 8, 31, 32; 23, 6; 3 Цар. 2, 3; 4 Цар. 23, 25), но получает распространение в после пленный период, начиная от 2 Пар. 23, 18; 30, 16. Книге присущи темы, характерные для произведений III–II вв., такие, как пищевые ограничения (Тов. 1, 11, ср. Иуд. 10, 5; Дан. 1, 8), погребение родных (Тов. 1, 17–18; 2, 8; 14, 10–12, ср. Иуд. 8, 3; Сир. 44, 13), брак в родственной среде (Тов. 1, 9; ср. Иуд. 8, 2; Дан. 13, 1–3), богобоязненность (Тов. 1, 12; ср. Дан. 13, 2), молитвенная практика (Тов. 3, 1–6; 8, 5–8, 15–18; 11, 12–13; ср. Иуд. 9, 2–14; Дан. 3, 24–45; 9, 4–19; Сир. 7, 10; 23, 1–5). Обилие молитв, включенных в книгу, вызывает в памяти мидрашистские добавки Есфири³². Присутствие арамейского списка в Кумране не позволяет датировать книгу ранее IV в. Однако в ее заключительных главах, которые вполне могут представлять собою добавление, присутствуют указания на то, что Храм разрушен (13, 10; 14, 5); речь, безусловно, идет о Первом храме.

Разнообразен богословский диапазон книги. Здесь присутствуют: фигура ангела-хранителя (ср. Мф. 18, 10; Деян. 12, 15), представление о значении добрых дел для спасения, еврейский партикуляризм в сфере брака и трактовке пророчества Ионы (4, 4, 8), но также и универсализм (общечеловеческое значение храма, 13, 11; 14, 6). Здесь, по-видимому, впервые выведено известное «золотое правило», правда, еще в отрицательной форме: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (4, 15; ср. Мф. 7, 12; Лк. 6, 31). К апокалиптическому описанию будущего Иерусалима (13, 2–18) близко Откр. 21, 9–27, эта же тема в Тов. 14, 4–7 сходным образом отражена в 1 Енох. 93, 1–10; 91, 11–17. Восстановление Иерусалима (13, 10; 14, 5) рассматривается как конечное историческое деяние, так что эта тема приобретает эсхатологический характер.

Неясно, почему книга не включена в МТ. Высказанное в этой связи мнение, что фарисеи возражали против ее авторитета, поскольку брачный контракт составляет отец невесты, а не жених (7, 13), как требовала галаха³³, убедительным не кажется. Большинство отцов Церкви также отвергали книгу, хотя ее приняли Августин, Кассиодор, Карфагенский Собор (397). Книгу приняли также Климент Александрийский, Иоанн Златоуст и Иунилий (542), отвергли Мелитон Сардский, Ориген, Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Епифаний, Григорий Назианзин, Амфилохий, Иероним, Руфин, Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин, патр. Никифор, а также Лаодикийский Собор и Правила апостольские. На Западе первыми признали книгу Ипполит Римский (Толк. на Дан., 1, 28), Иларий, Иннокентий I, Псевдо-Геласий, Исидор Мелитский, а также Соборы Римский (382) и Иппонский (393). Книгу цитируют Дидахи 1, 2; 2 Клим. 16, 4; Поликарп 10, 2; Ириней. Климент упоминает в Строматах 1, 21, 123; 2, 23, 139; 6, 12, 102; Ориген – в *Epistola ad Africanum* 13, Киприан – в *Testimonia* 3. 1, 6, 62³⁴.

³² Мидраш (от евр. שָׁאַל – спрашивать) – толкование на библейский текст. Как и христианские толкования, еврейские толкования были свободны и разнообразны по своей форме.

³³ *Orlinsky H.* The Canonisation of the Hebrew Bible and the Exclusion of the Apocrypha // *Essays in Biblical Culture and Bible Translation.* New York, 1974. P. 284. Согласно Kiddushim I. 1, отражающим практику эллинистической эпохи, можно приобрести жену через покупку, сожитительство и брачный документ (shetar), составленный отцом жениха. Но фарисейская галаха I в. до Р. Х., которую защищал Simon ben Shetah (Shabb. 14b), требовала, чтобы брачный договор (ketubah) писал жених.

³⁴ Свидетельства приводит *Moore C. A. Tovit.* New York, 1996. P. 52–53.

Иудифь («еврейка»). Олоферн, ассирийский полководец, осаждает Бетулию (возможно, имеется в виду г. Шехем), благочестивая вдова Иудифь убивает его и спасает город. Такое историческое событие неизвестно, ассирийский царь в книге носит имя Навуходоносора (правил в 605–562 гг.), тогда как события отнесены к послевоенному периоду. Вероятно, исторической основой рассказа послужил образ ассирийского царя Артаксеркса III (358–338), при котором был полководец по имени Олоферн. Письменная фиксация текста этой книги сделана в начале II в. до Р. Х., почему разгром Олоферна (15, 1–7) описан в тех же выражениях, что разгром Никанора, полководца Антиоха IV Эпифана, имевший место около 160 г. и описанный в 1 Мак. 7, 43–50³⁵. Песнь Иудифи, занимающая главу 16, представляет собой синагогальный псалом, написанный по образцу победной песни Моисея (Исх. 15); вторая часть этой песни (16, 13–17) содержит, возможно, добавку, поскольку начинается словами «Воспою Господу моему песнь новую». Стих 13, 15: «Господь поразил его рукою женщины» резюмирует содержание книги и явно связывает ее с гибелью нечестивого Авимелеха от руки женщины (Суд. 9, 53–54). Тема добродетельной и героической женщины представлена в Ветхом Завете образами Деворы, Анны, Есфири, и можно только удивляться тому, что книга Есфирь была включена в еврейский канон, тогда как Иудифь – нет. Благочестие и страх Господень позволяют героине одержать победу над врагом – в этом заключается богословская мысль книги. Ее ранние источники относятся к III (глиняный остракон, содержащий 15, 1–7) и V (папирус) вв.³⁶ и принадлежат христианской традиции.

Маккавейские книги. Правление Селевкидов, эллинистической династии, получившей на развалинах империи Александра Македонского свою долю в Дамаске, приходится на 312–112 гг. В 198 г. при Антиохе Великом Палестина переходит от Птолемея к Селевкидам, которые начинают в ней усиленную эллинизацию. Антиох IV Эпифан (175–164) издает в 168 г. запретительный указ против иудаизма. Маттафия и его пятеро сыновей начинают войну. Умирая в 167 г., Маттафия назначает сына Симона советником, а Иуду – полководцем. Иуда (165–161) одержал серию побед, занял Иерусалим и очистил храм, в память чего установлен праздник ханука. Он получает прозвание Маккавей («молот»). Дело продолжают в качестве правителей братья Ионатан (161–143) и Симон (143–135), при последнем победа была закреплена политически и образована династия Хасмонеев.

1 Мак. написана между 110 и 70 гг. и является профессионально составленным историческим источником, в котором отражены перечисленные выше события. Написанная первоначально на еврейском, стилистически она следует книгам Пар., в идеологии проводит иерократические воззрения. Можно еще отметить отказ от соблюдения субботы во время военных действий (2, 41).

2 Мак. представляет собой греческий конспект утраченного еврейского сочинения Иасона из Кирены³⁷, состоявшего из пяти книг (2, 24); в нем охвачены события первой половины Маккавейского восстания. Книга написана в Египте и несет на себе явные признаки фарисейского направления. Среди ее богословских тем следует отметить воскресение мертвых: «ибо, если бы он <Иуда Маккавей> не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы

³⁵ Skehan P. W. The Hand of Judith // Catholic Biblical Quarterly. Vol. 25. 1963. P. 94–110.

³⁶ Fernandez Marcos N. The Septuagint in Context. P. 268.

³⁷ Город в Ливии, близ современного Триполи, один из центров еврейской диаспоры в Египте. Оттуда происходил также Симон Киринеянин (Мф. 27, 31).

молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, – какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умилолюбивую жертву, да разрешатся от греха» (12, 44–45; ср. также: 7, 9 и 14). Это место служит библейским основанием православной молитвы за мертвых, а также католического учения о чистилище и практики индульгенций. Тему эту не следует понимать как отражение апокалиптики, вообще сравнительно чуждой этому разделу LXX³⁸. Здесь же находим первый иудейский мартиролог мучеников за веру: судьба Елеазара (6, 18–31), благочестивой Соломонии и семерых ее сыновей (7, 1–42). Книга дает также библейское основание для учения о творении мира из ничего (*creatio ex nihilo*); соответствующие слова вложены в уста матери, благословляющей своих сыновей на мученичество (7, 28).

3 Мак. написана по-гречески в подражание 2 Мак.; описывает гонения на египетских евреев при Птолеме IV Филопаторе (222–205), что исторически недостоверно. Вероятно, написана в первой половине I в., развивает тему мученичества за веру.

4 Мак. представляет собой фарисейское рассуждение о благочестивом разуме, примеры берутся из истории Маккавеев (судьба Елеазара, Соломонии и ее сыновей). По жанру похожа на проповедь в праздник хануки в Александрии. В рукописной традиции книга нередко помещалась среди сочинений Иосифа Флавия, трудом Иосифа считает ее Евсевий (Церк. ист. 3.10.6). Написана в I в. Богословской значимостью обладает учение о благочестивом разуме (*εὐσεβῆς λογισμὸς*), убеждение в бессмертии души (9, 22; 14, 5–6; 16, 13; 17, 12; 18, 23) и концепция искупительной жертвы (17, 21–23).

Историографическая литература служила укреплению национального самосознания евреев диаспоры. Хотя победы Маккавеев одерживаются благодаря воинскому искусству, а не божественному вмешательству, как в старой библейской историографии, их основой служат религиозное благочестие и рвение в восстановлении чистоты Храма. Это роднит исторический раздел LXX, включая Товит и Иудифь, с литературой премудрости. Считается, что Маккавейские книги не были включены в масоретский канон по той причине, что фарисеи и их преемники раввины отрицательно относились к Хасмонеям и их мессианским претензиям (см. ниже)³⁹.

Псалмы Соломона (18 псалмов). Сохранились в 11-ти греч. и 4-х сирийских рукописях XI–XVI вв., упомянуты в оглавлении Александрийского кодекса, но соответствующие листы отсутствуют, вероятно, входили в состав Синайского кодекса. Написаны на еврейском, но рано переведены на греческий. Отражают ситуацию после оккупации Палестины римлянами, вторгшимися под руководством Помпея в 63 г. до Р. Х. Наиболее значим псалом 17, выражающий мессианистические чаяния, он написан под влиянием Пс. 71, надписанного именем Соломона; вероятно, это и послужило основанием для того, чтобы приписать Соломону всю эту подборку.

³⁸ Апокалиптические мотивы представлены, однако, в Тов. 13 (видение восстановленного Иерусалима), а также в латинской версии IV Ezrae (см. ниже). Видение восстановленного Иерусалима вместе с мессианскими чаяниями отражены в Псалмах Соломона 17 и 18.

³⁹ 3 Мак. и 4 Мак. отсутствуют в Вульгате, потому не были переведены на славянский язык при работе над Геннадиевской Библией. 3 Мак. вошла в Острожскую Библию 1581 г. в переводе с греческого по изданию 1518 г., Венеция (так наз. Альдинская Библия), где отсутствовала 4 Мак.

Премудрость Соломона. Составлена между 200 и 50 гг., возможно, в Александрии. В книге разрабатываются темы предвечного существования и бессмертия души (заметно влияние Платона), природы Премудрости (Премудрость и Тора, Премудрость и Логос). Ср. 1, 13–15: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть»; 2, 23–24: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть». Poleмика с Еккл. в 2, 1: «Неправо умствующие говорили сами в себе: “коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти”», и в 5, 15: «Праведники живут вовеки; награда их – в Господе, и попечение о них – у Вышнего». В христианской экзегетике Премудрость отождествляется со Св. Духом, поскольку сам текст дает для этого основания, ср. 1, 5: «святой Дух премудрости удалится от лукавства»; 1, 7: «Дух Господа наполняет вселенную»; 7, 24–27: «Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыханье силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков». Наконец, в 2, 12–20 дано изображение страдающего Мессии.

Книга написана на греческом языке и нередко приписывалась Филону Александрийскому (в частности, Иеронимом)⁴⁰. Так называемый «канон Муратори»⁴¹, составленный ок. 200 г., включает ее в Новый Завет.

Премудрость Иисуса, сына Сирахова (Бен Сира). В 132 г. в Египте Иисус бен Сира переводит труд своего деда, так что время составления оригинала приходится приблизительно на 180 г. Упоминается первосвященник Симон (50, 1–23), который правил в 219–196, но разрушительные события гонений Антиоха IV Эпифана в 175–164 гг. в книге не отразились. Еврейские рукописи известны только с 1896 г., когда в собрании Каирской генизы обнаружено пять фрагментов XI–XII вв., покрывающих две трети текста. Долгое время держалось мнение, что еврейский текст переведен с сирийского; между тем сирийская версия появилась лишь во II в., она, вероятно, оказала влияние на традицию текста, известную караимам⁴². Новые еврейские списки обнаружены во 2 и 11 пещерах Кумрана, Масаде, датируются I в. до Р. Х.

Тематическое членение текста сделать нелегко. В греческих и славянских рукописях встречаются заголовки, но текст между ними неоднороден по содержанию. Хорошо выделяется лишь заключительный раздел – гимн праотцам

⁴⁰ Филон принадлежал еврейской среде, но испытал на себе эллинистическое влияние и стремился к созданию универсального философского построения. Воспринимался христианином, по всей вероятности, благодаря труду *De vita contemplativa* [«О созерцательной жизни»], в котором описана секта терапевтов, близкая по своему характеру как ессеям, так и ранним христианам (см. также ниже).

⁴¹ Об этом документе см.: *Метцгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998. С. 188–199. Высказывается мнение, что «канон Муратори» был составлен на два века позже: *Sundberg A. C., Jr.* Canon Muratori: A Fourth-Century List // *HarvTheolRev.* 1973. Vol. 66. P. 1–41.

⁴² Сложная история текста изложена в работах: *Lella A. A., di.* The Hebrew Text of Sirach. The Hague, 1966. P. 150–151; *Delcor M.* La texte hébreu du Cantique de Siracide 51.13 et ss. et les anciennes versions // *Textus.* Vol. 6. 1968. P. 27–47.

(44, 1) и далее. В середине книги находятся два эпилога (24, 37; 33, 15–17), сходные с заключительными (50, 29–31 и 51, 18–38), что говорит о нескольких изданиях книги. Образцом автору послужили Притчи и другие учительные книги, но в целом Сирах представляет собою сочетание разножанровых форм.

(а) Машал («притча»), например, числовая 25, 1–4, 9–14; 50, 27–28.

(б) Похвала (гимн): 1, 1–10; 18, 1–14; 42, 15–43, 36 и др.

(в) Плач или молитва: 23, 1–5; 36, 1–19.

(г) Автобиографические заметки (или исповедания), что является нормальным для книг Премудростей. См.: 33, 15–17; 51, 1–17 (молитва).

(д) Инструкция, или наставление, в правилах жизни (4, 23–5, 18; 31, 13–32, 15; 37, 7–19; 42, 1–14 и др.).

(е) Дидактическое повествование, посвященное истории мудрости в Израиле: 44, 1–50, 24.

В целом книга отражает процесс консолидации еврейской мудрости перед лицом греко-римского язычества. Ее главные темы – Премудрость как страх Господа, природа Бога, грех и искупление, ритуал, общественная мораль. Утверждение греховной природы человека (15, 14) получает развитие в Талмуде. Отказ от включения Сир. в иудейский канон объясняется тем, что она, по мнению раввинов, выражает мизантропию и эпикуреизм; Акиба считал ее еретической. Однако она была популярна в Кумране, у ессеев и караимов⁴³. Сир. 24 обусловил появление первой главы Евангелия от Иоанна с ее учением о Слове. Как и во всем историческом разделе Септуагинты, здесь заметны черты теократической идеологии (36, 1–19, ср. также Тов. 13, 15; 14, 5–7; Вар. 4, 30–37; Прем. 13–19).

Латинское название книги *ecclesiasticus* – «церковный» (в противоположность *canonicus* – «канонический») введено Иеронимом. В данном случае Иероним следовал Киприану († 258), епископу Карфагена, который говорил о *libri ecclesiastici* как о книгах, которые Церковь употребляет для наставления, хотя они и не включены в еврейский канон; между тем Киприан полагал, что книга написана Соломоном⁴⁴. Климент Александрийский часто цитирует Сир. в *Paidogogos* как писание (*γραφή*) или премудрость (*σοφία*).

Послание Иеремии (72 стиха). Из вступления следует, что пророк Иеремия послал его пленникам в Вавилон, чтобы предупредить от идолопоклонства. Заключительной формулы Послание не имеет, время и место происхождения неясны. Впрочем, в ст. 21 упомянуты кошки, что свидетельствует об эллинистической эпохе. Основание приписать это сочинение Иеремии дает Иер. 29, 1, где говорится о письме, посланном этим пророком из Иерусалима в Вавилон; по содержанию Послание соответствует Иер. 10, 2–15. В греческой и славянской рукописной традиции включается в Иер. вместе с Варухом. Антиязыческим пафосом книга тематически близка к Дан. 14 (Вил и дракон).

Варух. Книга написана от лица писца, работавшего при Иеремии, и стилизована под Иер. Местом написания назван Вавилон (1, 3–4), но подлинный Варух вместе с Иеремией находился в Египте. По форме и содержанию близка малым пророкам: Израиль обличается в грехах, но ему обещано утешение. Обращает на себя внимание похвала Премудрости в (3, 9–4, 4). Отмечается сходство

⁴³ *Delcor M.* The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period // CHJ. Vol. 2. 1989. P. 421.

⁴⁴ *Swete H. B.* An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1902. P. 270.

раздела (1, 1–3, 8) с Дан. 9, 4–19, а (4, 5–5, 9) с Псалмом Соломона 11⁴⁵. Некогда вместе с книгой Плач евреи читали свиток Варуха в день 9 Аба при воспоминании разрушения Храма⁴⁶, но в масоретский канон книга не попала. Отцы Церкви особо почитали стих «Он явился на земле и обращался между людьми» (3, 38), относя его к Боговоплощению, почему чтение этого места вошло в службу Рождества. В греческой и славянской рукописной традиции Варух, Плач и Иеремия выступают как одна книга, что определено 60-м канонном Лаодикийского собора (364 г.)⁴⁷.

Молитва Манассии. Сохранилась на греческом, сирийском и латинском языках, помещается как добавление к Пар., поскольку о ней упомянуто в 2 Пар. 33, 18; в Вульгате находится после Нового Завета. Составлена иудеем незадолго до разрушения Второго храма в 70 г., является прекрасным образцом покаянной молитвы, какая могла бы читаться в синагоге в Судный день. Связана с Пс. 50, повлияла на апокриф Иосиф и Асенефь. Вслед за славословием следуют богословски значимые темы милости Божией и действенности покаяния.

1 Ездра LXX (Esdras A) = 2 Езд. в Син. (вслед за Оригеном и Августином) и III *Ezrae* в латинской Вульгате, где находится после Нового Завета.

Гл. 1 = 2 Пар. 35–36;

гл. 2, 1–14 = Езд. 1;

гл. 2, 15–25 = Езд. 4, 7–24;

гл. 3, 1–5, 6 (спор телохранителей Дария, в котором побеждает Зоровавель);

гл. 5, 7–70 = Езд. 2, 1–4, 5;

гл. 6, 1–7, 15 = Езд. 5–6;

гл. 8, 1–9, 36 = Езд. 7–10;

гл. 9, 37–55 = Неем. 7, 37–8, 13.

Книга перебрасывает мост от Иосии (640–609), последнего в допленный период благочестивого царя, к реформам Ездры и Неемии (458–433). Эта выборка сведений о возвращении из плена и восстановлении Храма была, по всей вероятности, составлена для грекоязычных евреев диаспоры и появилась ранее, чем перевод книг Ездры–Неемии, почему и занимает в LXX первое место⁴⁸. За победу в состязании Зоровавель получает в награду право на восстановление Храма, этим определяется ценность добавочного эпизода, в остальном имеющего легендарный характер. В древнерусскую письменность он попал в непосредственном переводе с еврейского оригинала; здесь он был соединен с рассказом о разрушении Второго храма, заимствованным из «Иудейской войны» Иосифа Флавия⁴⁹.

2 Ездра LXX (Esdras B) = Ездра–Неемия русского Синодального перевода, 23 главы. В некоторых греческих рукописях LXX книга Неемии называется 3 Ездра. В Вульгате книга Неемии называется II *Ezrae*.

III *Ezrae* известна только Вульгате, где так обозначена 1 Ездра.

⁴⁵ Schurer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135). Vol. III. Part. 2. Edinburgh, 1987. P. 735–736.

⁴⁶ Thackeray H. St J. Op. cit. P. 80–107.

⁴⁷ Юнгеров П. Цит. соч. Т. 1. С. 122.

⁴⁸ См.: Hanhart R. Text und Textgeschichte des I Esra-Buches. Göttingen, 1974.

⁴⁹ Издание древнерусского текста см.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 150–159.

IV Ezrae (Vulgata) = 3 Ездры в русском Синодальном переводе, 16 глав. В греческих источниках от книги сохранились лишь незначительные фрагменты, она известна по латинскому, сирийскому, эфиопскому, армянскому, арабскому переводам, а также коптским и грузинским фрагментам. Сохранившиеся версии восходят к греческому оригиналу, а перевод ее с латыни включен в Библию на славянском и русском языках. Главы 3–14 содержат иудейскую апокалиптику I в. по Р. Х., главы 1–2 и 15–16, присутствующие только в латинской версии, – христианские добавления. В науке делится на следующие части: 5 Ezrae (гл. 1–2), 4 Ezrae (гл. 3–14), 6 Ezrae (гл. 15–16). В гл. 3–13 под видом Вавилонского пленения описывается разрушение Храма римлянами в 70 г., что дает опору для датировки всего сочинения.

Обе части – христианская и еврейская – написаны с прекрасным знанием библейского материала, наполнены библейскими цитатами и аллюзиями (в христианской части привлекаются также новозаветные источники) и предлагают серьезную трактовку многих богословских вопросов. В перспективе Нового Завета обращают на себя внимание четкая эсхатология (7, 43–45), тема воздаяния за грехи (7, 47), утверждение, что спасенных не может быть много (7, 61 и 8, 3), что соотносится с речениями Иисуса «много званых, мало избранных» (Мф. 20, 16) и «узок путь, ведущий в жизнь» (Мф. 7, 14), вопрос о той силе, какой обладает молитва праведника (7, 36–41, ср. Иак. 5, 16). В главах 12 и 13 в разных обликах является Мессия, который, возможно, имеет предвечное происхождение: «это тот, которого Всевышний хранит многие времена» (13, 26).

151 псалом – автобиографическое произведение Давида, выражающее благодарность Господу за избрание пастуха и псалмопевца, победителя Голиафа, на царство. Кроме Септуагинты, он был известен сирийской письменности и обнаружен в Кумране на еврейском языке (11QPs^a).

Кроме того, в Септуагинте находятся добавления к книгам Даниила, Есфири, и Иова, отсутствующие в масоретском тексте.

Добавления в книге Даниила сделаны между 163 г., когда она была написана, и 100 г. до Р. Х., когда она была переведена на греческий язык⁵⁰.

Песнь трех отроков помещена после (3, 23). Это добавление смещает центр повествования с Навуходоносора на праведников и мучеников за веру. Благодаря высоким художественным достоинствам оно рано включено в христианское богослужение и было известно Иустину Мученику († 165), Клименту Александрийскому († до 215), Ипполиту Римскому († 235). Оригинал, несомненно, составлен на еврейском, ибо в ст. 25, 49, 88 персонажи носят еврейские, а не арамейские имена; к тому же только еврейский мог быть языком богослужения. Неясны причины исключения Песни из МТ. Структурно она распадается на четыре составляющие ее части.

а) **Молитва Азарии** (3, 24–45). За исключением стихов 41–44 молитва не связана с ситуацией, ибо в ней перечислены провинности израильтян в нарушении

⁵⁰ Согласно ныне принятой точке зрения, книга пророка Даниила написана во II в. до Р. Х. Об этом свидетельствует упоминание четырех царств, т. е. Вавилонской, Мидийской, Персидской и Греческой империй (2, 38–40), под последней имеется в виду эллинистическое правление Селевкидов в Дамаске (312–112). Видения отражают гонения, которым подвергся иудаизм в эту эпоху, в частности, осквернение Храма (9, 27; 11, 31; 12, 11), но смерть Антиоха Эпифана (164 г.) не описана, она лишь предсказывается (11, 45). Первая половина книги построена на материале, который в той или иной степени восходит к VI–V вв., тогда как видения отражают эпоху ее написания. Книга не была известна Сираху в 180 г.

Завета. В этом отношении она сходна с молитвами в Дан. 9, 4–19, 1 Езд. 9, 6–15, Неем. 9, 6–37, Вар. 1, 15–3, 8, а также Пс. 43, 73, 78, 79. Печальный тон молитвы, особенно стихов 29, 32, 38, 40, обусловлен эпохой гонений Антиоха.

б) Прозаический **рассказ о спасительном появлении Ангела в печи** (3, 46–51). Полагают, что эта часть текста принадлежит первоначальному оригиналу и была по ошибке устранена из него редакторами МТ, когда устранялись другие добавления.

в) **Хвалебная песнь Господу** (3, 52–56).

г) **Псалом** (3, 57–90). Благословить Господа призываются небеса и весь мир; ср. Пс. 148.

Глава 13 книги содержит самостоятельный сюжет о добродетельной **Сусанне**. Два лживых судьи клеветуют на Сусанну, юный Даниил доказывает ее невинность. Существует две греческие версии – Септуагинты и Феодотиона, последняя значительно полнее и лучше изложена. В ней Даниил почти мальчик, рассказ помещен в начале книги, как эпизод из его юности. Этот рассказ трактуется либо как исторический миф, либо как фарисейская повесть, направленная против саддукейских формализованных представлений о суде, либо как фольклорное повествование, в котором объединены сюжеты о мудром судье и страдающей невинности, либо, наконец, как мидрашистское толкование на Ос. 4, 12–15. Сусанна выведена в таком же свете, как невинные мученики в Дан. 1 и 3, ее супружеская верность уподоблена добродетели отрицания язычества. Существуют признаки еврейского оригинала: постоянно употребляется начинательное *καί*, как отражение *waw consecutivum*, широко применяются семитская фразеология (*καί ἐγένετο, ἰδοὺ* – «и было», «се»), притяжательные местоимения, определенный артикль в обращении.

Глава 14 о **Виле и Драконе** содержит два сюжета, опровергающих язычество. Даниил обличает жрецов вавилонского Вила, которые поедают жертвоприношения вместо идола, затем умерщвляет дракона, которому поклонялись язычники. В третьем сюжете Даниил брошен в львиный ров, но остается жив (ср. гл. 6). Борьба с драконом похожа на вавилонский миф о борьбе Мардука с Тиаматом. Обе повести можно рассматривать как агадический рассказ по поводу Иер. 51, 34–35, 44 или мидраш на Ис. 45–46.

Добавления Есфири в LXX заключены в 6 пассажей (107 стихов): сон Мордехая, его молитва, молитва Мордехая и Есфири, приход Есфири к царю, царский эдикт, записанный Мордехаем. В этой части имя Бога употреблено около 50 раз, в каноническом тексте ни разу. В LXX добавления размещены по ходу изложения, в Вульгате собраны в конце Иеронимом (в LXX, славянском и русском переводах оставлены на своих местах, но без нумерации стихов); в протестантских изданиях отделены от книги как апокриф. Добавления вводят некоторые детали, которые противоречат основному изложению. Переводчиком книги на греческий язык был некто Лисимах, как об этом сообщает колофон* LXX: «В четвертый год царствования Птолемея и Клеопатры [= 114 г. до Р. Х.] Досифей, который, говорят, был священник и левит, и Птолемей, сын его, принесли в Александрию это послание о Пуриме, которое, говорят, истолковал Лисимах, сын Птолемея, бывший

* Колофон (от греч. *κολοφών* – завершение), в рукописных и старопечатных книгах текст на последней странице, содержащий название книги, сведения о ее авторе, месте и времени переписки (или печатания), писце (или типографе) и др. – *Ред.*

в Иерусалиме». Лисимаху могут принадлежать и добавления, они представляют собою типичные мидрашистские толкования.

Книга Иова в LXX завершается добавлением сведений, заимствованных из сирийских источников, о происхождении и жизни этого библейского персонажа.

Из обзора видно, что часть добавлений Септуагинты содержит положения, важные в богословском и учительном отношении, получившие развитие и применение в Церкви в виде учения о Св. Духе или практики молитвы за мертвых, часть имеет нравственное значение (образы Товита, Иудифи), часть – значение историческое, каковое можно признать за 1 Езд. и опровержениями язычества; часть представляет собой комментарии и сюжетные дополнения к известному тексту Св. Писания.

3. Усвоение Септуагинты христианами

Если Письмо Аристея говорит, что согласие переводчиков достигается путем обсуждения и согласования (§ 32, 302), то Филон Александрийский в Житии Моисея (*Vita Mosis* 2.25–44) объясняет этот результат богодухновением. Он сообщает, что каждая годовщина совершения перевода отмечается народным празднеством на о. Фаросе, где перевод был выполнен⁵¹, а когда бедственная участь Израиля изменится с приходом Мессии, полагает Филон, все народы примут Тору как божественное установление. Распределение библейских цитат в сочинениях Филона находится в согласии с пониманием значимости разных частей Библии, так что на 1100 цитат из Пятикнижия приходится лишь 47 из прочих библейских книг⁵². Отношение к переводу LXX как богодухновенному труду свидетельствует о том, что в Египте он использовался евреями для синагогального богослужения.

Христиане в значительной мере утратили интерес к законодательной части еврейской Библии, уделяя особое внимание пророчествам, т. е. ее мессианской части. Этим объясняется стремление понимать сообщение Аристея таким образом, что переведены были все книги, вошедшие со временем в LXX; впервые оно встречается в середине II в. в «Диалоге с Трифоном иудеем» (§ 78.7) Иустина Мученика. С того времени, как Ориген ввел через Гексаплы в христианское употребление еврейский текст, Письмо Аристея оценивается как свидетельство богодухновенности перевода LXX.

Первая апология Иустина Мученика, написанная в 152–155 гг., содержит самое раннее по времени свидетельство об отношении христиан к LXX. Автор утверждает, что древний перевод LXX верен в противоположность всем новым (очевидно, имея в виду переводы иудейских прозелитов Акилы, Симмаха, Феодотиона)⁵³. Впрочем, сам он чаще использует для цитат христианские *testimonia*⁵⁴, не слишком точно воспроизводящие LXX. Коснувшись стиха Ис. 7, 14, Иустин полемизирует с иудеями по вопросу о том, как следует передавать евр. *alma* «дева» –

⁵¹ В Письме Аристея (§ 301) название острова отсутствует; местом поселения переводчиков служил большой дом, который в последующей традиции заменен на 72 или 36 хижин.

⁵² *Hengel M. The Septuagint... P. 78–79. См.: Leisegang H. Index Locorum Veteris Testamenti // Philo von Alexandrien. Opera quae supersunt. Hrsg. von L. Cohn und P. Wendland. Vol. VII/2. Berlin, 1930. S. 29–43; Biblia Patristica Supplement: Philon d'Alexandrie. Paris, 1982.*

⁵³ *Hengel M. The Septuagint... P. 27.*

⁵⁴ Сборники свидетельств из ветхозаветных книг Св. Писания, которые использовали в ранней Церкви миссионеры и проповедники.

через греч. παρθένος («девица»), как это сделано в LXX, или же νεῖνις «молодая», как предпочли переводчики-прозелиты. Само по себе зачатие и рождение не является столь необычным, чтобы Исаия (7, 10) должен был оценить это событие как знамение, лишь христологическое истолкование этого стиха придает ему исключительную значимость. В «Диалоге с Трифоном иудеем» Иустин высказывает подозрение, что иудейские переводы фальсифицируют Писание, они изменяют оригинал, опуская христологические черты, присутствующие в переводе LXX. Как примеры намеренных пропусков он приводит четыре случая.

1) В толковании Ездры на пасхальные установления опущено упоминание о Христе как пасхальном агнце (Dial. 72.1). Сегодня неясно, о чем идет речь. Возможно, имеется в виду какой-то утраченный апокриф или какое-то несохранившееся христологическое добавление к 1 или 2 книге Ездры.

2) Далее, упоминание агнца в Иер. 11, 19 изгнано из текстов, употребляемых в еврейской синагоге (Dial. 72.2). Однако такие случаи по рукописям сегодня тоже неизвестны.

3) Из книги пророка Иеремии изгнано упоминание о сошествии Господа к мертвым (Dial. 72.4). Этого упоминания не содержат известные на сегодня источники; возможно, речь идет о каком-то христианском добавлении.

4) В Пс. 95, 10 после слов «Господь воцарился» (ὁ κύριος ἐβασίλευσεν) опущены слова ἀπὸ τοῦ ξύλου («от дерева»), которые отождествляют Бога Творца с распятым Иисусом (Dial. 73.1–2). Действительно, эти слова, являясь несомненным христианским прибавлением, известны нескольким рукописям LXX.

В сочинении второй половины III в., приписываемом Иустину, «Увещании греков» (Exhortatio ad Graecos, § 13)⁵⁵, повторяется мнение Филона о том, что независимая работа 70 переводчиков, размещенных в отдельных хижинах, основания которых на Фаросе якобы были видны во время составления «Увещания», дала чудесным образом совершенно тождественный результат.

Как христианская книга, LXX явно рассматривается в анонимном «Диалоге христианина и иудея» V–VI в.⁵⁶ Пасхальная беседа, неверно приписанная Иоанну Златоусту, сообщает, что евреи позволили некоему прозелиту (Акиле) обмануть себя ложным переводом и отвергли перевод избранных из числа мудрецов⁵⁷. Следовательно, именно христиане являются верными последователями Моисея, ибо приемлют текст, засвидетельствованный не только двумя (ср. Втор. 10, 15), но 72-мя свидетелями.

Особое влияние на восприятие Септуагинты оказало сообщение Иринея (ок. 130–200) в его «Опровержении всех ересей» (Adversus omnes haereses), в котором подчеркивалось, что независимый труд 70 переводчиков буквально совпал в своем результате, что явилось следствием божественного вдохновения (κατ' ἐπινοίαν τοῦ θεοῦ, Adv. Haer. 3.12.2; это мнение воспроизводит Евсевий. Церк. ист. 5.8.11–14). Тем самым LXX оказывалась даже выше оригинала, ибо все ее особенности обусловлены богодухновением. Другим деянием, вызванным

⁵⁵ PG. T. 6. Col. 241–326.

⁵⁶ The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / Conybeare F.C., ed. // Anecdota Oxoniensia. Classical Series 8. Oxford, 1898. P. 66–104. Ср.: Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihre literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt am Main; Bern, 1982.

⁵⁷ См.: PG. T. 86/1, col. 624. Ср. T. 59, col. 747.

божественных вдохновением, явилось восстановление Ездрой всего Писания, потерянного в эпоху Вавилонского плена (3.21.3, ср. 3 Езд. 14, 37–46).

Сакрализации Септуагинты христианскими авторами в немалой степени способствовало незнание с еврейским языком. За исключением Оригена, Иеронима и нескольких обращенных в христианство иудеев, знание этого языка не было свойственно христианским экзегетам вплоть до эпохи гуманизма и реформации⁵⁸. Альтернативой могло быть только отрицание всего Ветхого Завета, как о том учил еретик Маркион († ок. 160). Все дошедшие рукописи Письма Аристея (числом свыше 20) помещаются в качестве предисловия к катенам⁵⁹ на Восьмикнижие и служат оправданием того, что еврейский текст толкователями во внимание не принимается.

Вместе с тем в христианской среде отмечается стремление к научному подходу в оценке LXX как перевода. Так, высокообразованный Юлий Африкан (160–240), библиотекарь имп. Александра Севира (222–235) в римском Пантеоне, обратился с письмом к Оригену, выражая сомнения в подлинности главы о Сусанне как части книги Даниила вследствие стилистических различий. Оригену было нелегко опровергнуть верные наблюдения своего корреспондента, и он ограничился тем, что подчеркнул значимость церковного понимания текста⁶⁰. Сам он в свою очередь составил Гексаплы⁶¹, которые отразили его серьезное отношение к *veritas hebraica**. Его намерением было открыть неискаженный текст LXX. Ориген обошел молчанием историю 70 переводчиков, тогда как Иероним прямо назвал ее легендой, полагая, что 70 перевели только Пятикнижие (*Hebraica quaestiones in libro Geneseos*). Однако в эту эпоху преобладало отрицательное отношение к еврейскому оригиналу, и Гексаплы использовались лишь для справок. В 553 г. имп. Юстиниан издал новеллу 146 *De hebraeis*, в которой запрещал пользоваться в синагоге еврейским текстом и предписывал применение Септуагинты. Таким образом, греческая Библия заняла исключительное положение канонического текста. Если раввин Симон бен Гамалиель, бывший первосвященником накануне разрушения Второго храма, полагал, что греческий язык способен точно передать смысл Торы (Иерусалимский талмуд, Мегилла I, 9 [8]), то со временем раввины под влиянием неблагоприятного развития событий пришли к убеждению, что день, в который сделан перевод LXX, столь же несчастен для Израиля, как день, в который изготовлен золотой телец, ибо невозможно дать Торе верный перевод (*Sefer Torah* 1.6; *Soferim* 1.7)⁶². В свою очередь, Иустин сравнил с тем же отступничеством искажения текста, которые, по его мнению, произвели иудеи (см. выше). Исходной точкой для богословских оценок перевода могло быть суждение, высказанное еще

⁵⁸ *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 21.

⁵⁹ От лат. *catena* «цепь» – так называются объединенные своды толкований разных авторов на одну и ту же библейскую книгу.

⁶⁰ *Engel H.* Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Tribourg, 1985. S. 17–24.

⁶¹ Ориген разместил в шести столбцах следующие тексты: еврейский, он же переписанный греческими буквами, LXX, переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона.

* Выражение «*veritas hebraica*» («еврейская истина») в смысле предпочтительности еврейской Библии ее переводам впервые употребил бл. Иероним во введении к своему сочинению «*Hebraicae quaestiones in libro Genesim*». – *Ред.*

⁶² *Корсунский И.* Цит. соч. С. 68; *Юнгеров П.* Цит. соч. Т. 2. С. 252.

переводчиком Премудрости Иисуса Сирахова: «Итак, прошу вас, читайте благосклонно и внимательно и имейте снисхождение, если где мы оказались бессильны подыскать слова для перевода, ибо не равную силу имеет то, что сказано по-еврейски, с тем, как передается это на другом языке. И не только тут, но и сам Закон, и Пророки и прочие из книг немалую разницу имеют [в переводе] с тем, что в них сказано»*.

Августину принадлежит введение компромисса между двумя этими далеко разошедшимися позициями. Он высоко оценил LXX: «Этот перевод столь самоидентичен, как если бы был переведен одним. И действительно, Один переводчик действовал через них всех» (Civitas Dei 18.42), т.е. Св. Дух. Божественным участием LXX отличается от прочих переводов. Дух может дать новое выражение известному месту, может дать новое толкование ему или же добавить что-нибудь к сказанному. Но и еврейский текст, и LXX продиктованы Духом, так что одинаково богодухновенны и верны, и могут быть усвоены Церковью. Целиком подерживая авторитет LXX, Августин вместе с тем принимает МТ. Например, Иона (3, 4) говорит о трехдневном времени до суда над Ниневией в LXX и 40-дневном в МТ. Для первого Августин приводит Мф. 12, 40 о трехдневной смерти Сына Человеческого, для второго – время от Воскресения до Вознесения (Деян. 1, 3).

4. Канон

В свое время церковная и научная традиции исходили из того, что ветхозаветный канон был закреплен в эпоху Ездры в середине V в. до Р. Х., а добавления Септуагинты представляют собой неканонизованную часть еврейской письменности, которая незаметно существовала до эпохи христианства, чтобы найти свое место в христианской письменности и на греческом языке в составе древнейших списков Септуагинты⁶³. Столь раннюю датировку для установления еврейского канона защитить невозможно уже потому, что в составе МТ находится книга Даниила, созданная много позже. С другой стороны, нет никакой возможности возлагать на благочестие христиан сохранение мидрашистских добавок, известных книге Есфирь. Снятию этих противоречий послужила концепция двух иудейских канонов Библии – Александрийского и Палестинского. Вероятно, Иоганн Землер первым заговорил о существовании Александрийского канона⁶⁴. Этот канон, по его мнению, состоял из двух частей: (а) переведенных на греческий язык еврейских книг и (б) дополнений (или апокрифов, как выражался он), написанных

* Цитата из Сир. (Предисловие) дана в свободном переводе. – *Ред.*

⁶³ См. изложение этой позиции: *Юнгеров П.* Цит. соч. Т. 1. С. 75, 99. 94–101, 160. Стремясь во что бы то ни стало защитить ее, автор утверждает, что трехчастный канон был заключен при Ездры, Неемии и Малахии, которые были последними богодухновенными мужами еврейского народа (С. 75), что добавления LXX принадлежат христианам (С. 99), что кодекс, найденный при Иосии и написанный рукой Моисея (С. 67), содержал Нав., Ис. (С. 66), а также учительные книги (С. 68), что хранился текст Библии во многих списках у благочестивых людей (С. 66). За этим стоит одно желание – оправдать канон, принятый масоретами и усвоенный лютеранами.

⁶⁴ *Semler J. S.* Abhandlung von freier Untersuchung des Canons I. Halle, 1771. Нужно иметь в виду, что именно Землер первым внес в изучение рукописной традиции Нового Завета сходную мысль о делении рукописей на три группы по месту их происхождения: александрийскую, антиохийскую и западную, которая с позднейшими модификациями до сих пор служит основой текстологической теории новозаветного текста. См.: *Метцгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996. С. 112–113.

на греческом. Книги, известные только Александрийскому канону, не вошли в Палестинский канон. Для вхождения в последний условия были следующие: чтобы книга была признана канонической, она должна быть богодухновенной («продиктована Св. Духом») [ср. Tos. Yadaim 2.14; Bab. Megillah 7a] и написана чернилами на коже квадратным шрифтом на еврейском или арамейском языках [Yadaim 5.5]⁶⁵.

Развитию концепции двух канонов послужило умозаключение о том, что в Палестине канон был определен решениями Ямнийского синедриона. Согласно этой гипотезе, в 90 г. синедрион в Явне, или Ямне (этот город находился в девяти верстах на северо-восток от Ашдода), закрыл канон. Книги, написанные на греческом и известные по LXX, в этот канон не вошли. Идею о Ямнийском синедрионе внес в науку Генрих Грец⁶⁶, и она сохраняла свою значимость до середины XX в. Более тщательное исследование материала показывает, однако, что этот синедрион, хотя и был озабочен вопросом разделения с христианами (называемыми в его документах как минимум «еретиками»), не уделил канону внимания⁶⁷. В ряде своих работ А. Сандберг показал⁶⁸, что представление о каноне вообще не отмечается ранее 90 г., когда начал действовать Ямнийский синедрион, стремившийся осмыслить новое положение иудаизма после разрушения Храма и появления христианства, но в целом понятие о каноне формируется лишь во II в. К признанию богодухновенности Писания евреи шли долгим путем. Трудно говорить о более раннем времени, но не вызывает сомнений, что божественное происхождение Торы стало очевидным в эпоху Вавилонского плена, по возвращении из плена это понимание вызвало распоряжение Ездры о публичном чтении Моисеева законодательства (Неем. 8, 1–8) и новом формальном заключении Синайского завета (Неем. 9, 1–10, 29). Осознание богодухновенности пророков (Невиим*) не могло прийти ранее эпохи Второго храма, чему способствовало новое развитие иерократии с заменой пророков в качестве устных учителей Торы книжниками (софери́м). Исчезновение класса пророков как вершителей религиозной жизни вызвало развитие представления о том, что пророческий дух покинул Израиль и не вернется до эсхатологического времени, свидетельства чему содержит Талмуд (Cant. Rab. 8.9–10; Num. Rab. 15.10; b. Yoma 9b, 21b; t. Sota 13.2; *Abot 1) и 1 Мак. 4, 46; 9, 27; 14, 41. Это же представление об утере Израилем пророческого дара находит отражение в Евангелиях (Мф. 23, 29–31; Лк. 6, 23; 7, 16; Ин. 8, 53) и объясняет, почему так остро воспринимается явление Иоанна Предтечи и почему он отождествляется с Илией (ср. Мал. 4, 5–6). Развитие апокалиптики в это время является ответом на

⁶⁵ См.: *Sundberg A.* The Old Testament of the Early Church. Cambridge; Harvard University Press, 1958. P. 51–79.

⁶⁶ *Gratz H.* 1) Kohelet oder salomonischer Prediger. Leipzig, 1871. S. 165–166; 2) Abschluss des Kanons des Alten Testaments // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* Bd. 35. 1886. S. 281–298. Возможно, этот взгляд порожден «Богословско-политическим трактатом» Спинозы (1670 г.). См.: *Aune D. E.* On the Origins of the «Council of Yavneh» Myth // *Journal of Biblical Literature.* Vol. 110. 1991. P. 491–493.

⁶⁷ *Lewis J. P.* What do we mean by Jabneh? // *Journal of Bible and Religion.* Vol. 32. 1964. P. 125–132.

⁶⁸ *Sundberg A. C.* 1) The Old Testament and the Early Church. Cambridge, MA. 1964; 2) The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration // *Interpretation.* Vol. 29. 1975. P. 352–371.

* Невиим (Пророки) и Ктувим (Священные Писания) вместе с Пятикнижием (Тора) составляют у евреев Танах – письменную Библию. – *Ред.*

прекращение или существенное сокращение пророчеств. Однако не все направления иудаизма в равной мере признавали это новое положение вещей, самыми преданными его сторонниками выступают фарисеи. В большей степени пророческий дух был известен таким группам, как ессеи и зилоты. Эсхатологические настроения кумранской общины поддерживали представление о руководителе группы как пророке. Впрочем, и сама раввинистическая письменность широко пользуется понятием «глас с неба» (*bath qol*, буквально «дочь неба»), который непосредственно доносит слово Божие. В эпоху Второго храма считали, что писание истории – дело пророка, см.: 1 Пар. 29, 29; 2 Пар. 9, 29; 12, 15; 20, 34; 26, 22; 32, 32; 33, 19. Иосиф Флавий, верный выразитель фарисейских представлений, утверждает, что «лишь пророки имели эту привилегию <писать историю. – А. А.>, используя свои знания самых отдаленных событий и древней истории по вдохновению, посланному Богом, призванные также писать отчет о событиях их собственного времени» (Против Апиона. 1. 37). Будучи историком, Иосиф и сам добился расположения римлян исполнившимся пророчеством о том, что полководец Веспасиан станет императором. При отделении самаритян от иудейской общины, а это имело место во II в. до Р. Х.⁶⁹, пророки еще не были канонизованы, так что самаритяне остались только при Пятикнижии как Св. Писании. Такого же взгляда на канон держались саддукеи до своего исторического конца в 70 г.

Некоторые современные исследователи, оставаясь верными идее двух библейских канонов, отождествляют краткий с саддукеями, а полный с фарисеями. Однако два таких канона, если когда-либо действительно существовали, не совпадают по своему объему с Палестинским и Александрийским. Саддукеи безусловно признавали богодухновенность Пятикнижия Моисеева, тогда как фарисейский подход к Св. Писанию закреплен в трехчастном каноне Танаха, сохраненном масоретской традицией⁷⁰.

Однако представление о богодухновенности Писаний (Кетувим) вырабатывалось много позже, ни ход его, ни побудительные мотивы не сохранились в исторических источниках в такой мере, чтобы дать основание для надежных умозаключений по этому вопросу. Масоретская традиция библейского текста, засвидетельствованная тивериадскими рукописями IX–X вв., является единственным надежным и очень запоздалым свидетелем свершившейся канонизации Танаха. Кумранские источники, датируемые 250 г. до Р. Х. – 70 г. по Р. Х., крайне далеки от той стабильности, какую демонстрирует масоретский текст, и это значит, что для канонизации еврейской Библии не было иных поводов, кроме все большего распространения христианства.

Существовали три социально-исторические причины, которые обуславливали выработку стабильного текста и появление самого канона, это: (а) религиозное

⁶⁹ Сами самаритяне признают себя «истинным Израилем» и связывают свое происхождение с заключением завета и установлением культа в Шехеме в XI в. до Р. Х. (Нав. 23, 1–28). Согласно 4 Цар. 17, 24–41, самаритяне были переселены из Вавилона на место уведенных ассирийцами в плен колен израилевых около 700 г. При восстановлении Храма в 537–515 гг. культ на горе Гаризим выступил подлинным соперником Иерусалима (1 Езд. 4–6). Однако текстологическое изучение самаритянских рукописей Кумрана показывает, что разрыв двух текстовых традиций Пятикнижия отчетливо обозначился лишь в Хасмонейскую эпоху, т. е. не ранее середины II в. до Р. Х. См.: *Purvis J. D. The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect. Cambridge, 1968.*

⁷⁰ См.: *Trebolle Barrera J. The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible. Leiden; New York; Koln, 1998. P. 217–233.*

соперничество двух конфессиональных общин за верное понимание одного и того же священного текста, (б) наличие филологической школы или по крайней мере скрипториев для массового воспроизведения священных текстов и (в) устойчивая литургическая практика⁷¹. В истории христианства вторая из названных причин привела к образованию стабильного текста в Александрии (Ватиканский кодекс, ок. 325 г.), выработкой которого занимались филологи знаменитой библиотеки; третья причина ярко проявила себя в IV–V вв. при сложении новозаветного текста в Константинополе. Первая причина привела к стабильному Масоретскому тексту, а затем породила канонические споры XVI в.⁷²

Что касается иудейской литургической практики как фактора стабилизации священного текста, то значимость ее нельзя преувеличивать. Система литургических чтений в Храме отсутствовала, и нестабильность кумранских текстов хорошо с этим фактом согласуется. Местом, где читалось Писание, была синагога, и текст Септуагинты мог бы быть по этому вопросу свидетелем. Самый факт появления Письма Аристея, как мы уже говорили, свидетельствует о том, что перевод обладал значительным авторитетом. Хотя Письмо не содержит утверждений о богодухновенности LXX, но сложная процедура, сопровождавшая ее изготовление, участие в работе представителей от XII колен Израилевых, проверка достоверности перевода (§ 32, 302), заклятия против попыток когда-либо впредь изменить его (§ 311) – все это свидетельствует о стремлении выделить греческий перевод Писания из числа заурядных текстов. Уже Филон прямо говорит о богодухновенности александрийского перевода. В свою очередь, регулярность цитирования Септуагинты в Новом Завете подтверждает ее авторитет. Ничего подобного не произошло ни с арамейским таргумом, ни с каким-либо иным переводом Торы и пророков в иудейской среде.

Качество перевода LXX меняется от книги к книге. В греческом тексте книг Есфири и Даниила имеются мидрашистские добавки, как это характерно для многих арамейских таргумов, в Пятикнижии можно найти немало мелких инкрустаций, вносящих пояснения такого же рода⁷³. Поэтому некоторые исследователи считают сегодня, что LXX больше, чем перевод, она является интерпретацией оригинала, как и прочие таргумы. Но полной ясности в том, каково было литургическое функционирование этих книг, не существует. Система субботних чтений Торы, как она известна сегодня (о ней сказано выше), не могла сложиться ранее разрушения Храма в 70 г. Именно это событие привело к легализации синагогального богослужения и установлению его устойчивых форм. Для более раннего времени трудно предполагать что-либо иное, чем практику, отмеченную в Неем. 8, 8 и предписанную во Втор. 31, 10–12 – чтения Торы раз в году в праздник Кущей или даже раз в семь лет. Книга Есфирь была чтением праздника Пурим, но нет

⁷¹ См.: Colwell E. C. *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*. Leiden, 1969.

⁷² Эти же мотивы определили поведение старообрядцев и привели их к трагическому результату. Не доверяя публикациям московского Печатного двора и самой греческой традиции, они признали догматический авторитет исключительно за Острожской Библией 1581 г., а при отсутствии необходимой издательской базы для нового воспроизведения этого издания остались в XIX в. вообще без Писания. Им его заменил поздний апокриф «Страсти Христовы», переведенный, как кажется, с польского оригинала в XVII в.

⁷³ С ними можно легко ознакомиться по русскому Синодальному переводу, в котором добавления LXX против МТ внесены в текст в круглых скобках.

надежных сведений о том, когда этот праздник получил свою завершённую форму⁷⁴. Песнь песней и Екклесиаст, читаемые сегодня в Пасху и праздник Кущей, дольше других книг вызывали сомнения в отношении своей богодухновенности⁷⁵ и были переведены в последнюю очередь. Перевод Псалтири и Исаии в LXX по своим высоким качествам не признается таргумическим, хотя как раз эти две книги за пределами Торы имели наибольшее литургическое значение (в отношении Исаии ср. Лк. 4, 16–17). Нужно иметь в виду и то, что пророческие паримии (гафтарот) до сих пор не имеют однозначной литургической закреплённости в синагоге.

Рано проявившееся в Церкви стремление к установлению канона объясняется двумя историческими причинами. Первой из них, внутренней, была необходимость опровержения ересей⁷⁶: например, списки Четвероевангелия, известные уже с начала III в. (например, папирус 45), действительно препятствовали распространению умствований Маркиона о достаточности одного лишь Евангелия от Луки. Второй, внешней, было влияние, которое шло от синагоги, жизненно заинтересованной в каноне как средстве спасения самого существования иудейской общины. Наличие у Церкви законченного списка ветхозаветных книг означало для нее наследование в Слове Божиим избранному народу, а вместе с тем преследовало практическую цель полемики с иудаизмом⁷⁷. Разные списки такого рода появляются уже со II в., в их формирование много внесли Соборы в Лаодикее (360), Гиппоне (393), Карфагене (397, 419)⁷⁸. Однако ни в IV–V вв., ни позже вопрос о ветхозаветном каноне не получил однозначного разрешения, вследствие чего древние кодексы Библии этого времени в своей новозаветной части содержат произведения, позже отвергнутые канонами – Послание Варнавы и Пастырь Ерма (Синайский кодекс), 1 и 2 Послания Климента Римского (Александрийский кодекс). В отличие от синагоги в перечнях ветхозаветных книг Церковь не имела оснований ограничиваться книгами, написанными по-еврейски, естественным образом она приняла во внимание все греческие по языку документы. Вопрос о библейском каноне был властно поставлен перед Церковью имп. Константином, когда он обратился с просьбой к Евсевию Кесарийскому изготовить 50 полных кодексов Библии (Евсевий. Житие Константина 4. 36–37). Нужно было не только отобрать книги, подлежащие включению в кодекс, но и расположить их в обдуманном порядке. Ведь синагога в это время (и еще долго после) обходилась исключительно свитками⁷⁹, так что ни количество книг, ни их порядок не порождали на практике больших канонических проблем и не предлагали Церкви надежного образца.

Несмотря на различные регламентации списка канонических книг, специальной процедуры принятия канона не существовало вплоть до Тридентского Собора (1545–1562), который явился католической реакцией на реформационные преобразования. В подходе к этому вопросу Реформация проявила прежде всего свои

⁷⁴ Как кажется, впервые упоминается под названием «день Мардохеев» в 2 Мак. 15, 37.

⁷⁵ Юнгеров П. Цит. соч. Т. 2. С. 250, 257.

⁷⁶ Этому вопросу посвящена книга: Ehrman B. D. The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies of the Text of the New Testament. New York; Oxford, 1993.

⁷⁷ Юнгеров П. Цит. соч. Т. 1. С. 114, 129.

⁷⁸ См. подборку свидетельств: Юнгеров П. Цит. соч. Т. 1. С. 113–140.

⁷⁹ Большинство свитков содержало только по одной книге, лишь XII малых пророков переписывались в одном свитке, так что воспринимались единой книгой. Мнение о том, что кодекс (т. е. текст на страницах одной книги) был пущен в обращение христианами во II в., является сегодня общепринятым. См.: Метцгер Б. М. Канон Нового Завета. М., 1999. С. 110, 204–205.

политические интересы, ее задачей была эмансипация от Вульгаты, поэтому Ветхий Завет был переведен с еврейского языка и в том объеме, какой был закреплен в МТ. Принимая иудейский канон, Реформация придала особую актуальность концепции прекращения пророчеств, породив представление о «400-летнем молчании» Св. Духа. Тем самым осуществлялся подрыв авторитета Септуагинты, ее добавления получили название «апокрифов», как если бы они имели еретический характер и были враждебны христианству. После канонизации Вульгаты на Тридентском Соборе в 1546 г. католическая традиция стала различать книги «протоканонические» и «второканонические», впервые эти термины употребил библиист Сикст Сиеннский (1520–1569) в своем труде *Bibliotheca Sacra* (1566).

Православие всегда было далеко от того противопоставления книг канонических и неканонических, какое возникло в протестантской среде, так что отказалось от резкой реакции на это новшество. Отсутствие соборного определения о составе библейского канона позволяло осуществлять гибкий подход к этому вопросу, выделяя то одни, то другие его стороны в зависимости от изменения исторических условий. Можно поэтому сказать, что для православия характерен исторический подход к канону⁸⁰. Однако через академическую среду в течение XVIII–XIX вв. в духовную школу и литературу по библеистике проникло немало суждений и оценок, порожденных влиянием европейского раскола. С одной стороны, опора Реформации исключительно на еврейский масоретский текст и ответная канонизация католицизмом латинского перевода породили представление о существовании узкоконфессиональных разновидностей Св. Писания, так что православная среда стала подчеркивать исключительную догматическую ценность Септуагинты и подвергла жестокой критике русский Синодальный перевод (1876) за его «измену» святоотеческой традиции. С другой стороны, вслед за протестантскими богословами нередко повторялась пренебрежительная оценка добавлений Септуагинты. Встречающиеся в них фактические и исторические «недоумения» служили тому, чтобы отказать этим текстам в каком бы то ни было авторитете⁸¹. Без всякого основания и совершенно умозрительно выдвигались формальные и содержательные критерии для внутреннего различения книг «канонических» и «неканонических»⁸². В этих условиях сама публикация тех и других в одном томе под одной обложкой служила источником соблазна⁸³.

⁸⁰ См.: *Константину М.* Оригинальный текст Ветхого Завета в Православной Церкви // Страницы. Т. 3/2. 1998. С. 163–181.

⁸¹ П. А. Юнгеров мужественно возражает против того, чтобы признать «пропасть» между книгами каноническими и неканоническими (Цит. соч. Т. 2. С. 389–391, 394–397 и др.), осторожно вступая в спор с самим митр. Филаретом Московским. Следует иметь в виду, что такого рода «недоумения» встречаются и в канонических книгах. Вместе с тем тот же автор в других местах своего труда энергично отстаивает масоретский канон (Цит. соч. Т. 1. С. 113–161). Желание найти правильную позицию *между* двумя ложными, т. е. католической и протестантской, порождает крайне противоречивые утверждения. Ср.: «Неканонические книги <...> наравне со всеми другими каноническими книгами должны считаться неизменной частью Священного Писания и в этом смысле каноническими» (С. 150); «православный богослов освобожден от обязанности признавать неканонические книги богодухновенными наравне с каноническими» (С. 151).

⁸² Ср.: «Писатели неканонических книг почерпали нравственно-религиозное содержание не из непосредственного религиозного вдохновения, а из внешнего откровения, заключенного в книгах Свящ. Писания, и из исторического предания» (*Поспехов Д. В.* Книга премудрости Соломона. Киев, 1873. С. 5). Суждение дышит наивным рационализмом и не может быть верифицировано.

⁸³ Так, публикацию в 1499 г. в Новгороде Геннадиевской Библии, для которой ряд добавлений Септуагинты был переведен с Вульгаты, И. Е. Евсеев рассматривал как победу католической пропаганды. См.: *Евсеев И. Е.* Геннадиевская Библия. М., 1914. С. 13–16.

5. Еврейская письменность эпохи эллинизма

Греко-римское язычество исчерпывалось в ритуале и не нуждалось в священных текстах. Напротив, вся еврейская письменность была религиозной и, можно сказать, не знала светских текстов. Ее центром была Тора, все прочие группы текстов располагались вокруг нее концентрическими кругами. Само стремление выделить из этой совокупности священные и богодухновенные книги, т. е. установить канон, отражает влияние греко-римской среды. Обсуждая этот вопрос, нередко приводят как свидетельство слова Иосифа Флавия о 22 книгах еврейской Библии (Против Апиона 1.37–43). Число это очевидным образом продиктовано алфавитной символикой и отражает последнюю, а не процесс канонизации Писания⁸⁴. Но влияние греко-римского мира с какого-то момента становится важным фактором развития религиозной жизни Израиля, им определяется сущность эпохи эллинизма. Эта эпоха не только создала предпосылки для появления первого перевода Св. Писания на греческий язык, но и обусловила многие литературные черты Нового Завета.

Термин «эллинизм» связан с греч. Ἑλληνιστάι (Деян. 6, 1; 9, 29), названием иудеев Иерусалима и диаспоры, употреблявших греческий язык в синагоге; впервые такую интерпретацию этим пассажем дал Скалигер (1540–1609). Иоганн-Густав Дройзен (1808–1884) предложил термин Hellenismus, чтобы обозначить эпоху от Александра Македонского (ум. в 323 г.) до установления в Египте римского правления после смерти Клеопатры в 30 г. до Р. X.⁸⁵ Главной особенностью эпохи было смешение культур греческой и восточной. Richard Laqueur (1881–1959) смысл эпохи видел в приобретении этнической культурой греков всемирного характера⁸⁶. С точки зрения истории религии этот же исторический период определяют как эпоху раннего иудаизма или эпоху Второго храма (предшествующий период называют эпохой Первого храма, а также эпохой библейской религии, эпохой яхвизма⁸⁷).

Развитие еврейских культурных и религиозных традиций шло и в самой Палестине, и во всех местах рассеяния, но наиболее заметные результаты этого движения имели место в Египте, где культурное взаимодействие иудаизма с языческими Римом и Грецией осуществлялось особенно интенсивно. Сформулированные выше вопросы о составе и религиозной значимости Септуагинты приобретают в перспективе эллинизма более отчетливый характер, для правильного их решения приходится принимать во внимание многочисленные апокрифы, возникшие в эту эпоху, а также труды еврейских авторов, писавших по-гречески. Хотя большинство из них было известно науке уже к концу XIX в., подлинное их место

⁸⁴ Ср.: Hengel M. The Septuagint... P. 62, note 12.

⁸⁵ Droysen J. G. Geschichte des Hellenismus. Bd. 1–3. 2-te Aufl. Tübingen, 1877–1878 (первое издание 1836 г.; рус. пер.: «История эллинизма», М., 1890–1893).

⁸⁶ Laqueur R. Hellenismus. Giessen, 1925. См. также: Schneider C. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1–2. München, 1967–1969; Hengel M. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zum Mitte des 2. Jh. s. v. Chr. Bd. 1–2. Tübingen, 1969.

⁸⁷ Следует иметь в виду, что еще в середине XX в. ранним иудаизмом называли эпоху Первого храма. С современной точки зрения собственно иудаизмом является раввинистическая эпоха, когда, начиная с 200 г., складываются такие важные вероучительные сборники этой религии, как Мишна и Талмуд.

и значение стало понятным лишь после находок в Кумране, т. е. только в последние десятилетия.

Для литературы эпохи характерно появление нескольких новых форм религиозной письменности, так или иначе связанных с ее центром – Торой и более или менее близко стоящих к ней. Главными или наиболее заметными из них являются три: (1) народная Библия, (2) завещание, (3) апокалипсис. Литературные признаки этих жанров не всегда выражены с полной отчетливостью, нередко в одном произведении соединяются черты различных жанров, особенно когда оно является результатом циклизации, т. е. объединения разнородного материала вокруг имени одного персонажа, как это наиболее ярко проявилось с обширным циклом сказаний о Енохе⁸⁸.

5.1 Народная Библия

Под этим явлением мы имеем в виду более или менее свободные пересказы или переработки Писания с включением материала из устной традиции или же толкований (мидрашей), помогающих восприятию текста. Библиисты прошлого, называя такую форму библейского текста «народной Библией», рассматривали ее своеобразие как результат определенной фольклоризации. Но социальная среда, в которой возникали такие произведения, не может быть отождествлена с социальными низами, среди активных создателей жанра находятся наиболее просвещенные иудейские писатели эпохи – Филон и Иосиф (см. ниже). Цель этих упрощенных по богословской сути и фабульно усложненных пересказов состояла в том, чтобы дать частным лицам полезное чтение за пределами храмового или синагогального функционирования Библии. Это была Библия для домашнего назидательного чтения; в англоязычной науке ее называют *rewritten Bible* (переписанная, пересказанная Библия), обращая внимание не на функциональное назначение текста, но на его формальную природу.

Немногие свидетельства о частном употреблении библейских свитков действительно существуют. Так, в Деян. 8, 28 эфиопский сановник, возвращаясь из паломничества в Иерусалим, прямо в колеснице читает свиток Исаии, который, по всей видимости, приобрел в Храме. Едва ли это был еврейский текст, но скорее греческий, и цитируемый далее пассаж из Ис. 53, 7–8 в точности совпадает с LXX. В Талмуде сохранились сведения о том, что паломники приносили с собою в Храм свитки, чтобы сверять их с храмовыми⁸⁹.

⁸⁸ Следующий далее обзор источников основан на хрестоматии: *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J. H. Charlesworth. 2 Vols. New York et al.: Doubleday, 1983–1985. Здесь представлен англ. пер. 67 отдельных произведений в сопровождении основательного научного комментария. Детальный обзор этого материала включен также в переработанное английское издание старого труда Эмиля Шюрера (1844–1910), впервые вышедшего в свет в 1886–1890. См.: *Schurer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135) / A new English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black. Vols. I–III. Edinburgh, 1973–1985.* Обзору письменности отведена тысяча страниц третьего тома, в его подготовке принял участие также Martin Goodman. Учебный характер носит обзор этих источников, вошедший в книгу современного американского специалиста по письменности раннего иудаизма: *Nickelsberg G. W. E. Jewish Literature between the Bible and the Midrash. A Historical and Literary Introduction. 2^d ed. Minneapolis, 2005.* Среди литературы на русском языке можно отметить сравнительно лаконичный обзор апокрифов в книге: *Апокрифы древних христиан. М., 1989.*

⁸⁹ *Hengel M. The Septuagint... P. 89–90, n. 41.*

Впрочем, первый опыт пересказа Библии возник намного раньше, таковым можно считать книги Паралипоменон (Хроники), дублирующие предшествующую историографическую традицию. По своей обширности Хроники не могли быть предметом широкого распространения, но на их материале и по их следам явились такие книги, как названные выше 1–4 Ездры. Позже к ним прибавился большой набор сочинений, трактуемых как апокрифы. Они опираются на материал Пятикнижия и Пророков, добавляя к нему апокалиптические видения и пророчества и в той или другой мере обогащая литературную традицию раннего иудаизма; они оказали также определенное влияние на новозаветные писания. Дадим им самую краткую характеристику.

Юбилей, или Малое Бытие. Написанная на еврейском языке около 150 г. до Р. Х., книга отражает оптимистическую идеологию эпохи Маккавеев и в общем представляет собой пересказ Быт. 1 – Исх. 12. Название произведения объясняется последовательным делением исторического процесса на 49-летние циклы, во втором названии трудно объяснить определение. Еврейский текст не был известен до Кумрана, где обнаружено около 20 фрагментов. Греческий перевод не сохранился, латинский дошел с лакунами, зато эфиопская версия, переведенная с греческого, дает полное представление о произведении. Сохранность эфиопского текста объясняется тем, что книга под названием «Деление» (на юбилейные периоды) вошла в канон Св. Писания Эфиопской Церкви. Книга представляет собой развернутый мидраш на Исх. 24, 12: «И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору [Синай], и будь там. И дам тебе скрижали каменные, и закон, и заповеди, которые Я написал для научения их [сынов Израиля]». Говоря о Торе, автор «Юбилеев» называет ее «книгой первого закона» (6.22), так что «Юбилей» оказываются второй законодательной книгой, разъясняющей первую. При пересказе Библии допускаются сокращения, распространения и перегруппировка материала. Основные идеи книги заключаются в следующем: (1) Синайский завет, Закон и главные праздники были известны уже патриархам, в частности Ною, они имеют божественное происхождение; (2) из 12 колен выделяются Иуда и Левий, что отвечает исторической ситуации, когда написана книга, последний именуется «жрецом превышнего Бога» (32.1); (3) для книги характерны партикуляризм, религиозная и национальная замкнутость, осуждение контактов с язычниками; (4) солнечный календарь последовательно делится на 7, год состоит из 52 недель, 364 дней; (5) дуалистический акцент на деяниях падших ангелов, вождь которых фигурирует под именем Мастемы. Апокалиптическая и эсхатологическая стороны развиты слабо. Дух мертвых радуется, тогда как кости тихо покоятся в земле (23.31). Книга вышла из консервативной религиозной среды.

Псевдо-Филон, иначе *Liber antiquitatum biblicaum*, содержащая пересказ ряда пассажей из Быт. – 2 Цар. Книга составлена на еврейском языке в Палестине в I в., сохранилась исключительно в латинских рукописях; промежуточная греческая версия утеряна. Средневековые христианские книжники приписали ее Филону Александрийскому, откуда происходит ее латинское название, составляющее известную параллель к «Древностям иудейским» Иосифа. Работа отражает настроение палестинской синагоги, дает облегченный комментарий к Писанию, включает в свой состав дополнительный легендарный материал. Здесь, в частности, впервые приведены легенды о том, что Авраам отказался строить Вавилонскую башню, за что был ввергнут в горящую печь (6.3–18), что Израиль

был избавлен от потопа (7.4, история Ноя опущена), что Дина была женою Иова (8.8), что Моисей родился обрезанным (9.13). Идолопоклонство и смешанные браки рассматриваются как величайшее преступление. Высказана мысль о том, что посмертное бытие свободно от желаний и греха (33.3, 44.10). В сценах рождения и воспитания Моисея (9.9–16) и Самсона (42.1–10) замечается сходство с соответствующими разделами Мк. и Лк.⁹⁰ В рассказе о Моисее отмечается связь его рождения в воде и осушения вод Красного моря (9.10). История жертвоприношения Исаака трактуется как его добровольное самопожертвование (18.5, 32.2–4, 40.2), образуя параллель к новозаветной трактовке смерти Спасителя⁹¹.

Апокриф о Мельхиседеке обнаружен в Кумране (11QMelch). Датируется второй половиной I в. до Р. Х. или первой половиной I в. Р. Х. Представляет собою мидраш фрагментарной сохранности, содержит стихи Пс. 81, 1–2, а также Ис. 11, 8; 52, 7; 61, 1; Лев. 25, 10–13; Втор. 15, 2, относящиеся к отпущению долгов и освобождению рабов в юбилейный год. Несмотря на то, что эти законы юбилеев предписаны в Втор. 15, 1–18, реально они не соблюдались, поэтому в апокрифе они увязаны с эсхатологией – последними днями (*aharit haayamim*) и торжеством добра над злом в десятый юбилей. В этом пункте прослеживается связь апокрифа с 1 Енох 91.12–17 и 93.1–10, а также 10.12, где упомянут суд архангела Михаила⁹²; эта тема отражена в Послании ап. Иуды 6 и 9. Сыны света будут причислены к жребию Мельхиседека и прощены. Мельхиседек будет судить как святых Божиих, так Велиала и злых духов его жребия. При цитировании Псалтири имеется в виду не Бог, а Мельхиседек. Он рассматривается как созданный Богом дух света, противопоставленный духу тьмы. Мельхиседека сопровождает Мессия (*hmšyh*). Возможно, текст служил литургическим чтением для Дня искупления (Иом кипур) накануне праздника Кушей.

Апокрифическое Бытие. Рукопись из Кумрана (1QapGen), содержащая пересказ книги до 15-й главы. Рассказ ведется от первого лица Ламеха, Ноя и Авраама, включает в себя сюжетные распространения, имеет сходство с книгой Юбилеев. Арамейский язык и стиль повествования позволяют рассматривать это произведение как таргум.

Вознесение Исаии. Сложная композиция, вобравшая в себя ряд сочинений II в. до Р. Х. – IV в. по Р. Х., древние части составлены на еврейском, поздние – на греческом языках. Содержит известный Талмуду рассказ о мученической смерти пророка, распиленного в дубе. К этому добавлен рассказ об апокалиптическом путешествии Исаии по семи небесам (добавление является христианским).

Иосиф и Асенефь. Роман о женитьбе Иосифа на дочери фараона написан на греческом языке в период I в. до Р. Х. – II в. по Р. Х.

⁹⁰ Perrot C. Les Récits d'enfance dans la Haggada antérieur au IIe siècle de notre ère // RechScRel. T. 55. 1967. P. 481–518.

⁹¹ Ср.: 32.3 [Слова Исаака]: Разве не рожден я в мир для того, чтобы стать жертвой тому, кто создал меня? Теперь благословение мое будет выше, чем у прочих людей, ибо ничего подобного не будет. Обо мне будущие роды будут наставлены и через меня народы постигнут, что Господь создал душу человека достойной для жертвы; 40.2 [слова дочери Иеффая отцу, ср. Суд. 11, 36]: Разве ты не помнишь, что было во дни отцов наших, когда отец принес сына как жертву всеожжения, а тот не отверг его, но радостно согласился, и приносящий жертву был готов, а жертвуемый радовался?

⁹² Средневековые иудейские мидраши в качестве верховного священника называют архангела Михаила.

Житие Адама и Евы. Первоначальный рассказ написан на еврейском языке в I в., отражает идеологию фарисейства. Представляет собой род агады к Быт. 1–5. Содержит значимые новозаветные параллели, особенно для посланий ап. Павла. Так, для 2 Кор. 11, 14: «Сам сатана принимает вид Ангела света» – параллель содержит 9.1: «В гневе сатана преобразил себя в сверкание ангелов и ушел к реке Тигр».

Жития пророков. Краткие жизнеописания 4-х больших (включая Даниила), 12-ти малых и 7-ми других пророков, упоминаемых в книгах Царств: Натан, Ахия, Иоад, Илия, Елисей, Захария (2 Пар. 24, 20–22; Мф. 23, 35), а также безымянный пророк, о котором рассказано в 3 Цар. 13. Составлены в Палестине на семитском или греческом языке в I в. Заслуживает внимания то, что Даниил из отдела Писаний (Кетувим) перемещен в отдел пророков. Упоминается воскресение мертвых в 2.15 и 3.12, последнее в связи с Иез. 37. Это обстоятельство также заслуживает внимания, поскольку собственно иудейская экзегеза рассматривает воскресение сухих костей как метафорическое описание возвращения иудеев из Вавилонского плена.

Лестница Иакова. Сочинение I в., возможно, написанное по-гречески, но с включением широкого круга гебраизмов. Мидраш на Быт. 28. Эсхатологическое описание явления Мессии.

4 Варух (иначе Паралипоменон Иереми). Иудейский апокриф о разорении Иерусалима, I–II вв. Из плена возвращаются те, кто разорвал свои связи с Вавилоном. Завершается христианским добавлением о пришествии Иисуса Христа. Об этом пророчествует Иеремиа, за что подвергается избиению камнями.

К более позднему времени относятся три других апокрифа:

(1) Яннис и Ямврис (I–III вв.). Греческий по происхождению текст неполной сохранности рассказывает о двух противниках Моисея, жрецах фараона. В Исх. 7, 11–12, к которому восходит апокриф, эти персонажи безымянны, так что ап. Павел опирается на апокриф, говоря об этом событии (ср. 2 Тим. 3, 8, где названы Ианний и Иамврий).

(2) История Рехавитов (I–IV вв.) Жизнь рехавитов, известных из Иер. 35, на островах блаженных; к еврейской основе прибавлен ряд христианских дополнений.

(3) История Иосифа (IV в.). Греческий по языку мидраш на Быт. 41, 39 – 42, 36 частичной сохранности.

5.2 Заветы

Основой жанра послужила глава 49 книги Бытия, которая в форме завещания Иакова соединяет вместе темы пророчества, откровения и премудрости. Тематика завета оказалась популярна в эпоху Второго храма (ср., например, завещание Маттафии в 1 Мак. 2, 49–70) еще и потому, что ею возмещалась потеря пророков, бывших в допленную эпоху учителями Торы.

Заветы XII патриархов. Составленный во II в. до Р. Х. в своей окончательной форме на греческом языке, этот апокриф воспроизводит по образцу завещания Иакова завещания его двенадцати сыновей. Как и в книге Юбилеев, своим положением выделяются Иуда и Левий. Бог помазал жреца Левия быть искупителем и победить Велиара (Завет Левия 18.1–12); упоминается воскресение верных (Завет Иуды 25.1–4, Завет Завулونا 10.2). Выражение вроде «станьте, препоясав чресла ваши

истиною и облекшись в броню правды» (Еф. 6, 14) напоминает описание одежды священника в Завете Левия 8.2. С Иудой и Левием связана в рамках произведения мессиянская идея, в Завете Иосифа 19.4 выступают два мессии в виде священника Левия и царя Иуды. Раздвоение Мессии отвечает реальности, ибо к тому времени из 12 колен израилевых оставалось лишь два, а также традиции, восходящей к Зах. 4, 1–14 и обусловленной разделением светской и религиозной власти; эта черта находит свое отражение в кумранских документах. В эпоху правления Хасмонеев, 166–37 гг. до Р. Х., она выражала также протест против того, что цари этого дома соединяли с царским достоинством сан первосвященника (см. 1 Мак. 14, 41). Эти мессиянские претензии встречали сопротивление фарисеев и широких масс, о чем свидетельствует Иосиф Флавий (Древности иуд. XIII, 13.5, 14.1–2). Хасмонеи происходили из колена Левия, а не Иуды, так что их притязания не были законны⁹³.

Завет Авраама составлен на греческом языке в I–II в. по Р. Х. Перед смертью Авраам осматривает мир грешников, которых призывает к покаянию, и загробный мир, где души ожидают суда. Сочинение вполне иудейское, но отличается универсализмом, поскольку суд, о котором идет речь, назначен всем потомкам Адама. В краткой редакции памятника с определенностью говорится о воскресении во плоти через семь тысяч лет (редакция В, гл. 7.16).

Завет Иова написан в I в. до Р. Х. – I в. по Р. Х., вероятно, на греческом языке. В нем представлены темы дуализма мира, эсхатологии и терпения; покорность судьбе считается нравственной добродетелью.

Завет Моисея сохранился в одной латинской рукописи VI в., оригинал написан на греческом языке, вероятно, в I в. Основой книги послужило Втор. 31–34, завещание Моисея Иисусу Навину. Через все произведение проходит утверждение важности соблюдения Синайского завета, в гл. 9 появляется загадочная фигура Тахо из колена Левия, в которой воплощен образ страдающего праведника.

К этому разделу относятся также возникшие не ранее I в. Завет Соломона с изложением богатой демонологии и Завет Адама с описанием шести ангельских чинов.

5.3 Апокалипсис

Этот жанр представлен лишь случайно в канонических книгах (Иез. 40–48, Ис. 24–27, Зах. 9–14, Дан. 7–12) и не принадлежит ранней эпохе. Внешним его признаком является то, что откровение сообщается повествователю через посредничество сверхъестественного существа. Различают два вида апокалиптики: (а) историческую, как книга Даниила, в которой через видения открывается смысл истории, и (б) надмирное путешествие, когда повествователь переносится в трансцендентный мир, где ему открываются вечные тайны. Типичными элементами содержания апокалиптики являются отмена смерти, восстание мертвых, заточение небесных врагов. В эпоху Второго храма апокалиптика давала живой ответ

⁹³ Вопрос о количестве мессиянских фигур в кумранских документах рассматривает Д. Юревич в кн. «Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря» (СПб., 2004. С. 75–82), и приходит к заключению, что в них речь идет об одной фигуре. С этим трудно согласиться и по приведенным выше соображениям, и потому, что в кумранских текстах нередко употребляется двойственное число, когда появляются мессиянские фигуры. См.: *Тексты Кумрана / Введ., пер. и коммент.* А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996 (Дамасский документ 20.1, 12.23–13.1, 14.19, Устав общины 9.11).

на прекращение пророчеств и развитие религиозной регламентации, она служила выражению индивидуального религиозного опыта, а потому была меньше связана с Писанием, чем другие апокрифы, хотя неизменно отталкивалась от него и возвращалась к нему.

1 Енох представляет собою обширную библиотеку околотибейских текстов, собранных под именем персонажа, ненадолго появившегося среди праотцов и взятого живым на небо (Быт. 5, 18–24). Первоначальная компиляция возникла на арамейском языке, но полностью сохранилась лишь в эфиопском переводе, оригиналом для которого послужила, вероятно, утраченная греческая версия. В Эфиопии пользуется авторитетом и помещается в кодексах между библейских книг. В Кумране обнаружено множество фрагментов 1 Еноха, за исключением той его части, которая называется Книга притч (см. ниже). В книге, разделенной современными издателями на 108 глав, выделяются следующие сюжетные разделы, трактуемые в науке как отдельные произведения, имеющие независимое происхождение.

а) Книга небесных светил (главы 72–82). Устройство космоса, земли и календаря; последний дается в двух формах – лунного в 354 дня и солнечного в 364 дня (как в книге Юбилеев). Датируется III–II в. до Р. Х.

б) Книга падших ангелов (главы 1–36). Дуалистический миф о восстании ангелов соответствует Быт. 6, 1–4, представлена хорошо разработанная ангелология, сообщается множество эсхатологических деталей. В частности, описана долина, где души мертвых ожидают Страшного суда (22.7–13; 27.2) и где праведных, как кажется, ждет воскрешение (25.6, ср. Дан. 10–12). В Новом Завете несколько раз обнаруживается непосредственная связь с апокрифом: синайское богоявление (1.9) упоминается в Иуд. 14–15; судьба падших ангелов (10.5, 12) – в Иуд. 6; Мф. 25, 41; Откр. 20, 10, 14, 15; собрание избранных на Страшный суд (22.3) – в Мф. 24, 31; древо жизни, ставшее вновь доступным праведникам (25.5), – в Откр. 22, 2, 14. Датируется первой половиной III в. до Р. Х.

в) Книга сновидений (главы 83–90). Две апокалиптические картины суда над падшими ангелами. Вторую называют «Апокалипсис животных», ибо большинство действующих лиц представлено в ней в виде животных. Рядом с тельцами-патриархами действуют ангелы, падшие – в виде звезд, праведные – в виде людей. Иаков и его потомство выступают в виде овец. Моисей носит человеческий облик, т. е. является ангелом. В образе рогатого барана угадывается Иуда Маккавей. Враги избранного народа выступают в виде слонов, верблюдов, обезьян, хищных птиц. Картина битвы напоминает сходную сцену из 2 Мак. 11, 1–12. При замене ветхого Иерусалима новым Бог поселяется в нем, храма в городе нет, как в Откр. 21, 22. Исторический круг завершается рождением белого тельца (90.37), вероятно мессии, и все превращаются в белых тельцов. Датируется серединой II в. до Р. Х.

г) Завещание Еноха (главы 81.1 – 82.3, 91). Два отрывка, включенные в Книгу сновидений, но не связанных с ней содержанием. Бог возвращает Еноха на землю из его небесного путешествия и велит ему сообщить о своих знаниях сыну. Енох предсказывает наступление суда после десяти недель (ср. выше книгу Юбилеев) и приход эсхатологического времени добра и праведности.

д) Апокалипсис недель (93.1–10; 91.11–17). История и различные стадии Страшного суда разделены на десять частей, названных неделями. Датируется концом II в. до Р. Х. Текст связан с предыдущим.

е) Послание Еноха (главы 92, 94–105). Отождествление богатых с грешными, бедных с праведными. Послание предсказывает суд и эсхатологическое завершение истории. Четко разграничена посмертная судьба грешников и праведников; последние приобретают вечную духовную радость, уподобляясь ангелам (103.3–4, 104.6). Полемика с теми, кто не верит в посмертное воздаяние, т. е. с саддукеями. Датируется II в. до Р. Х.

ж) Рассказ о рождении Ноя (главы 106–107). Отрывок из апокалиптического сочинения. Выражена вера в бессмертие души (108.11–14). Датируется I в. до Р. Х.

з) Еще одна книга Еноха (глава 108). Увещание следовать путем праведности перед предстоящим судом.

и) Книга притчей (подобий) (главы 37–71). На фоне англологии, сходной с той, которая изложена в Книге падших ангелов, в трех апокалиптических видениях, которые названы притчами, дается картина эсхатологического суда. Его вершит Сын Человеческий, восседая на троне; он также именуется Избранным и, реже, Праведным и Помазанником. Имя ему дается до начала времен и творения мира (48.2, 6). Создается впечатление, что с этим персонажем отождествляется Енох. Для Бога здесь обычно используется именование «Господь духов» (κύριος τῶν πνευμάτων), что встречается в 2 Мак. 3, 24 (по Александрийскому кодексу) и в Кумране⁹⁴. Датируется первой половиной I в. до Р. Х. и первой третью I в. по Р. Х.⁹⁵. Указанные особенности этого раздела можно было бы объяснять его происхождением из христианской среды (его цитирует Иуда 14), однако здесь нет никаких намеков на Иисуса Христа. Книга притчей не обнаружена среди кумранских рукописей, но могла быть связана с ессеями.

2 Енох. Произведение состоит из трех частей: апокалипсиса (восхождение Еноха на небеса), завета (поучение Еноха) и мидраша, в котором описаны судьбы Мафусала, сына Еноха, и Нира, сына Ламеха и брата Ноя; в завершение приводится рассказ о рождении Мельхиседека и его взятии на небо накануне потопа (набором персонажей вторая часть напоминает апокрифическое Бытие, о котором сказано выше). Текст книги сохранился в славянском переводе с утраченного греческого оригинала⁹⁶. Представляет интерес богатая англология, учение о человеке как образе Божиим. Нет ярко выраженных черт иудейской или христианской мысли, но общий характер «народной Библии» заставляет признать его иудейским по происхождению произведением I в.

Трактат Сима. Составленный на еврейском или арамейском языке в I в. до Р. Х., трактат сохранился в сирийской рукописи XV в., которая восходит к греческой версии. Содержит описание зодиакального пояса, но не разделяет астрологических иллюзий: на времена и годы влияют не созвездия, а Божественный Промысл. С этим трактатом могут быть связаны фигуры волхвов в Мф. 2, 1–12.

Апокриф Иезекииля (I в. до Р. Х. – I в. по Р. Х.), из него сохранились фрагменты в «Строматах» Климента Александрийского, «Панарионе» Епифания

⁹⁴ Delcor M. Les Hymnes de Qumran (Hodayot). Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire. Paris, 1962. P. 225–226.

⁹⁵ Ранняя датировка принята в новейшем коллективном исследовании: Enoch and Qumran Origins / Ed. by G. Vossaccini and others. Grand Rapids, 2005.

⁹⁶ См. последнюю по времени публикацию: Библиотека литературы Древней Руси / текст, пер. и коммент. Л. М. Навтанович. Т. 3. СПб., 1999. С. 204–241, 387–392.

Кипрского, в талмудических трактатах. Значение представляет учение о телесном воскресении мертвых после суда.

Откровение Софонии. Текст фрагментарно сохранился в цитате у Климента Александрийского («Строматы») и в нескольких коптских рукописях. Оригинал составлен на греческом языке в I в. до Р. Х. – I в. по Р. Х. Описывается хождение пророка в сопровождении ангела по небесам и преисподней, загробное существование душ не вызывает сомнений. В Новом Завете отмечены следующие параллели: две мелющие женщины (2.3 и Мф. 24, 41), запрещение ангела поклоняться ему (6.14 и Откр. 19, 10), фигуры ангелов с трубами.

2 Варух. Написан в еврейской среде после 70 г., сохранился в сирийских источниках, переведенных с греческого оригинала. В сочинении представлены следующие богословски значимые темы: Закон Моисея как основа спасения, судьба народов неотделима от судьбы Израиля, неизбежное наступление Страшного суда и явление Помазанника.

3 Варух. Сохранился в греческих и славянских рукописях, возможно, изначально написан на греческом языке в I–III вв. Содержание: после разрушения Иерусалима в 587 г. ангел ведет Варуха по пяти небесам, где находятся души грешников и праведников. Содержит развитую ангелологию, выделяет архангела Михаила как подлинного служителя Господа.

Апокалипсис Авраама. Написан на еврейском в I–II вв., сохранился только в славянском переводе с греческого оригинала⁹⁷. Авраам уничтожает идолов, изготовление которых было ремеслом его отца Фары, затем в сопровождении ангела совершает хождение по небесам, в его присутствии Бог объявляет наказание язычникам и победу праведников.

Несколько отличную жанровую природу демонстрируют **Сивиллины книги**. Возникшие в Греции оракулы были написаны гекзаметрами, со временем они вобрали в себя немало восточного материала. Общее число книг колеблется от 10 до 12, в V в. был прибавлен пролог. Пророчества заключаются в предсказании бед и несчастий для рода человеческого, напоминая тем самым ветхозаветные пророчества (ср. Иер. 28, 8) и лишь изредка подавая надежду на благополучный исход. В качестве образца называют также поэму «Александра» Ликофрона, поэта и грамматика III в.; в сложной поэтической форме поэма устами пророчицы Александры (или Кассандры) описывает и предсказывает судьбу выходцев из Трои. Римские оракулы хранились в храме Юпитера в Риме и сгорели в пожаре 83 г. до Р. Х., затем восстановлены и окончательно уничтожены около 400 г., как противоречащие христианству. Сохранившиеся пророчества возникли между II в. до Р. Х. и VII в. по Р. Х. Постоянно цитируются отцами церкви⁹⁸, в средние века имели влияние на миллениаризм и сектантские учения. Текст сохранился в 15 греческих рукописях XIV–XVI вв., впервые издан в 1545 г.

Еврейские оракулы Сивиллиных книг возникли в апологетической письменности эллинистической эпохи. Всем книгам известны библейские имена

⁹⁷ Rubinkiewicz R. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire. Lublin, 1987. В науке предпринята попытка через славянский и греческий текст реконструировать еврейский оригинал. См.: Kulik A. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta, 2004.

⁹⁸ Thompson B. Patristic Use of the Sibylline Oracles // The Review of Religion. Vol. 6. 1952. P. 115–136.

и события, история творения мира. Особо значима еврейская тематика в 3-й, 4-й и 5-й книгах. Еврейская сивилла носит имя Самбеты, или Саввы (Сабы), что позволяло позже отождествлять ее с царицей Савской (3 Цар. 10, 1–13); ее считали также дочерью или невесткой Ноя (отмечается в прологе) или отождествляли с вавилонской сивиллой, которую считали дочерью Беросса⁹⁹ (свидетельство Павсания). В пророчествах заметен эсхатологический элемент, ожидание царства славы и преображения жизни на земле. Некоторые темы (воскресения, страдания) могут быть иудейскими и христианскими в равной мере; характерно мирное уживание иудейских и христианских концепций в составе одного и того же произведения. Оракулы проводят периодизацию истории либо на 10 поколений, заимствованную из Персии и широко представленную в еврейской апокрифической литературе (напр., Апокалипсис недель и 11QMelch), либо на 4 царства, как в Дан. 2 и 7. Языческие боги трактуются как земные правители древности¹⁰⁰.

Книга 3 открывается историей Вавилонской башни (строки 96–109)¹⁰¹, затем продолжается греческой мифологией в духе «Теогонии» Гесиода, раздел завершается перечнем 8 царств, от Египта до Рима (стр. 156–161). Похвала евреям излагает историю от Авраама до восстановления Храма (стр. 219–294). Другая похвала уделяет внимание Закону (стр. 573–600). Еще в одном кратком обзоре истории повествование начинается храмом Соломона. Высокую оценку получают правители Египта, проявлявшие благожелательное отношение к евреям, как Птолемея VI Филометор, который назван «царем солнца» (стр. 652), что служит знаком уважения к египетским верованиям. Вероятно, что созданы эти оракулы были в кругу священника Онии IV, строившего храм в Леонтополе при этом фараоне. Касаясь чисто религиозных тем, один из оракулов убеждает греков оставить идолослужение и предсказывает, что все народы принесут жертвы в храме великого Бога (стр. 715–719 и 772–776, ср. Ис. 2, 1–4; Мих. 4, 1–4; Зах. 14, 16–21). Последний оракул предсказывает осквернение храма царями земли, которые будут изгнаны божественным судом и огненным небесным мечом, а Бог установит царство на все времена (стр. 766–795). Ангелы, занимающие столь видное место в апокалиптике и сценах воскресения мертвых, в оракулах не упоминаются.

В 4-й книге извержение Везувия толкуется как наказание Риму за разрушение Иерусалима (стр. 80–82, 115–129). Однако, в согласии с Новым Заветом (Деян. 7, 48; Евр. 8, 2; 9, 11), говорится о том, что истинный храм нерукотворен и невидим (стр. 8–11, 27–28). В обзоре истории упоминаются четыре царства – Ассирия, Мидия, Персия, Македония, но рядом с ними вне счета находится Рим. Вероятно, упоминание Рима является добавлением к старым пророчествам, направленным против Селевкидов (ср. Дан. 2, 38–40). Подробно разработана тема покаяния и омовения (стр. 162–170). Для последнего суда Бог дает телесное воскресение (стр. 181–182, ср. Иез. 37, 1–10), и праведники продолжают жизнь (стр. 187–192).

⁹⁹ Вавилонский жрец, живший в III в. до Р. Х. Составил сочинение Βαβυλωνικά, частично сохранившееся в труде Александра Полигистора (о нем см. ниже) Χαλδαϊκόν. В этой истории Вавилона до эпохи эллинизма обнаруживаются параллели к истории Израиля.

¹⁰⁰ Этот метод интерпретации мифологии называется эвгемеровым, по имени философа Эвгемера (Εὐήμερος, IV в. до Р. Х.), изложившего его в своем сочинении Ἐρὰ ἀναγραφῆν. Унаследован византийской христианской хронографией, в частности Иоанном Малалой (VI в.).

¹⁰¹ Иосиф в «Древностях иудейских» (1.1.4) также ссылается на Сивиллу, говоря о Вавилонской башне.

5-я книга составлена в конце I в. после разрушения Храма. Инвективы направлены как против Рима, так и против Египта, где в это время также осуществлялись гонения на евреев. Упоминается легенда о Нероне, который должен прийти из Персии и разрушить Рим. Спасителем выступает здесь не земной царь, а царь, посланный с небес Богом (стр. 256, 414). Звезды и небесные светила отождествляются с ангелами и пророками. Проскальзывает упоминание распятия (стр. 257), что может быть христианской интерполяцией. Яркой чертой оракулов 5-й книги является преданность Храму и надежда на восстановление Иерусалима.

Другие, более поздние апокалипсисы:

Апокалипсис Ездры. Составлен между II и IX вв., содержит описание ада.

3 Енох. Возник в IV–VI вв., представляет собою иудейскую апокалиптику со следами эллинистического влияния; описано хождение Еноха по небесам.

Видение Ездры (IV–VII вв.). Рассказ о хождении Ездры по аду и раю, христианского происхождения.

Вопрошания Ездры. Известен только в армянской версии. Рассказ о судьбе душ после смерти.

Откровение Ездры (IX в.). Латинское астрологическое сочинение о днях недели.

Апокалипсис Седраха (II–V вв.). Перед лицом Господа Седрах добивается снисхождения для грешников.

Апокалипсис Адама (I–IV вв.). Коптское гностическое произведение о грехопадении с предсказанием потопа.

Апокалипсис Илии (I–IV вв.). Коптский перевод с греческого оригинала, пророчества об антихристе и эсхатологии.

Апокалипсис Даниила (IX в.). Византийское сочинение о последних днях и приходе антихриста, которого побеждает Христос.

Обзор апокрифов эллинистической эпохи показывает, что по своему содержанию, по затрагиваемым в них темам, по религиозному и нравственному направлению они не отделяются резко прочерченной границей от книг, вошедших в Септуагинту и чуждых масоретскому канону. Произведения жанров «народной Библии» и завещания были адресованы иудейской среде, для их восприятия необходимо было знакомство с Писанием, в них нет отказа от религиозной замкнутости. Тем важнее, что среди богословских идей, нашедших в них отражение, последовательно встречаются такие, какие известны из христианских источников и кажутся сегодня исключительной принадлежностью христианского сознания. Наличие этого концептуального наследия, общего для раннего иудаизма и христианства, говорит о том, что социально-религиозной базой христианства была не ветхозаветная община Первого храма, а ранний иудаизм со всеми характерными для него чертами эллинистической эпохи.

Слабее связаны с книгами Масоретского канона апокалипсисы, и причина этого заключается в том, что в условиях, когда общественное и религиозное развитие Израиля вело ко все большей регламентации духовной жизни, новая религиозная литература стала на путь самостоятельных духовных поисков. Эти поиски не выходили сколько-нибудь демонстративно за рамки традиции Синайского завета, но в них замечаются черты, которым предстояло с большей отчетливостью проявиться в эпоху Нового Завета. Общение с другими народами Римской империи

и обитаемой ойкумены вело к постепенному возрастанию новых религиозных концепций, таких, как осознание значимости греха на пути спасения, трансцендентной природы Бога, признание бессмертия и загробного существования души, вполне чуждых классической религии Первого храма. Необходимым условием развития новых концепций стало осознание первостепенной важности индивидуального религиозного опыта.

5.4 Еврейские авторы, писавшие на греческом языке

Однако описание религиозных и культурных условий, в которых появилась и существовала Септуагинта, не будет полным, если обойти молчанием широкий круг писателей-евреев, перешедших на греческий язык в своем литературном творчестве. История сохранила немало имен таких авторов. Нередко они писали в духе перечисленных выше анонимных творений, но иногда стремились расширить жанровый диапазон библейской письменности через заимствование новых литературных форм из греко-римской словесности. Сочинения их не сохранились, и большая часть сведений о них и их авторах восходит через Евсевия Кесарийского (260–340) и Климента Александрийского (150–215) к Александру Милетскому (Полигистору, годы жизни 105–30 до Р. Х.), который в своем сочинении «О иудеях» (Περὶ ἰουδαίων) оставил сведения о таких именах, как эпический поэт Филон, трагик Иезекииль, историки Аристей, Артапан, Деметрий, Эвполем, самаритянин Феодот. Кроме того, он пользовался 3-й Сивиллиной книгой и сохранил сведения о риторе Молоне, писавшем против евреев. Александр дважды упоминает Библию, но его представления о ней неточны. Так, он думает, что закон евреям дала женщина по имени Мосо, что Иудея получила свое название от имен Иуды и Идумеи, детей легендарной ассирийской царицы Семирамиды.

Деметрий, самый ранний из еврейских авторов, писавших по-гречески. Вероятно, современник Птолемея II и возможный участник перевода LXX. Ему принадлежит исторический труд «О царях иудейских», из которого известно шесть фрагментов. Пять из них приведено Евсевием в *Praeparatio evangelica* («Евангельское приуготовление») со ссылкой на Александра Полигистора, один – Климентом в *Stromata*. Фрагменты содержат пересказ пассажей из Быт. и Исх., внимание автора обращено на установление относительной хронологии, почему Деметрий получил прозвище Хронографиста. Из его изложения видно, что автор опирается на греческий текст этих книг, давая таким образом первое по времени свидетельство существования Септуагинты. Как экзегет он пользуется эротапокритическим методом (*arogiai kai luseis* «недоумения и разрешения»), который имел широкое применение в комментариях на Гомера и Гесиода, а позже был усвоен Филоном. Вот как, например, изложено и прокомментировано Быт. 32, 26: «И когда он [Иаков] шел в Ханаан, Ангел Господень боролся с ним и коснулся впадины у бедренного сустава Иакова, и он оцепенел и стал хромать. По этой причине бедренное сухожилие у скота не едят. И сказал ему Ангел, что с этого момента не будет он больше зваться Иаковым, но Израилем». Деметрий не является апологетом иудаизма, он его не упрощает, не излагает через систему понятий язычества, что характерно для апологетики; труд его обращен к иудеям.

Иезекииль, трагик. Из его многочисленных работ известна трагедия Исход (*Exagoge*), написанная ранее 200 г. до Р. Х. ямбическим триметром и фрагментарно сохранившаяся в цитатах у Александра Полигистора, Климента, Евсевия

и Евстафия Антиохийского (епископ в 324–330)¹⁰². Драма написана по-гречески, базовым текстом послужила Септуагинта. В трагедии представлено содержание книги Исх. 1–15 в формах античного театра с заметной ориентацией на Эврипида и через принятую в языческой культуре идеологию¹⁰³. Так, поднявшись на Синай, Моисей видит Бога как человека со скипетром, сидящего на троне; эта сцена является лишь в сновидении Моисею, и ее толкует его зять Рагуил. При диалоге у неопалимой купины Бог говорит, что Моисей его не может видеть, что естественно должно было относиться и к присутствующим зрителям, если трагедия ставилась на сцене.

Филон, III–II в. до Р. Х. Написал поэму «О Иерусалиме», сохранившуюся в шести незначительных отрывках (24 гекзаметрических строки), излагающих жертвоприношение Авраама, благоволение Господа к патриархам и особенно к Иосифу, описывающих Иерусалим и его прекрасную систему водоснабжения. Темный язык подражает стилю ученой эпике александрийских эрудитов III в.

Аристовул, II в. до Р. Х. Ему принадлежит многотомное «Изъяснение книги Моисея», от которого несколько фрагментов сохранилось у Евсевия (Hist. eccl., Praep. evan.) и Климента (Stromata). Согласно Евсевию (Церк. ист. 7.32.16), Анатолий, еп. Кесарии и Лаодикии (после 263 г., † ок. 282), причисляет Аристовулу к 70 толковникам, считая, что его труд посвящен фараону Птолемею II, тогда как Климент и Евсевий отождествляют его с Аристовулом из 2 Мак. 1, 10, который назван там учителем фараона и к которому обращено письмо иудейской общины Палестины, т. е. речь может идти о времени Птолемея VI Филометора (180–145). Евсевий относит Аристовулу к философской секте перипатетиков, но скорее его можно считать эклектиком, который, как учитель фараона, должен был представить иудейскую дидактическую литературу через систему понятий греческой мысли.

Его труд носит философский характер и предлагает аллегорическую интерпретацию Библии, в этом отношении автор является предшественником Филона с его аллегорическим методом. Аристовул стремится подчеркнуть вселенский характер иудаизма. Так, он утверждает, что деление времени на семь единиц соответствует природе вещей, что зависимость Гомера и Гесиода от Торы сказывается в восприятии ими символического значения цифры 7, что Пифагор, Сократ и Платон понимают устройство мира в согласии с Моисеем. Такого рода утверждения говорят о том, что Аристовулу была хорошо известна греческая версия Торы¹⁰⁴. Некоторые пассажи из 4 фрагмента находят параллели в Новом Завете. Ср.: «Знают Бога улицы и торговые площади человечества, моря и гавани, Бог нам нужен везде. Все мы Его дети, и заботливо дает Он людям добрые предзнаменования, поднимает людей для труда, напоминая им о средствах существования; Он говорит, когда земля пригодна для скота и для мотыги, Он оповещает, когда время благоприятно для рощения деревьев и сеяния семян» – и Деян. 17, 25–28; «И все установление нашего Закона устроено в согласии с благочестием и справедливостью, умеренностью и теми вещами, которые поистине добры» – и Тит. 2, 12.

¹⁰² Horst P.W., van der. Ezekiel the Tragedian // The Anchor Bible Dictionary. Vol. II. 1992. P. 709.

¹⁰³ Другим драматическим произведением на греческом и с библейским сюжетом является «Сусанна», написанная то ли Николаем Дамасским, секретарем Ирода Великого, то ли Иоанном из Дамаска, жившим в IV в. (Schurer E. The History of Jewish People. Vol. 3/1. P. 563).

¹⁰⁴ См.: Walter N. Der Toraausleger Aristobulos. Berlin, 1964.

Феодот, II в. до Р. Х. Написал гомеровским гекзаметром эпическую поэму «О евреях», от которой сохранилось восемь фрагментов. В центре стоит судьба Дины, дочери Иакова (Быт. 34). В поэме высоко оцениваются иудейские религиозные обычаи, особое внимание уделено происхождению обрезания. Автора причисляют к самаритянам, поскольку он называет г. Сихем (Шехем) святым.

Иазон из Кирены, II в. до Р. Х., написавший прекрасным греческим языком в пяти книгах не дошедшую до нас историю восстания Маккавеев (180–160), сокращенным изложением которой стала 2 Мак. (см. выше).

Лисимах, житель Александрии, переводчик книги Есфирь на греческий язык в 4-й год царствования Птолемея и Клеопатры, 114 г. до Р. Х. Сообщение о нем содержится в колофоне греческого текста Есфирь. Ему могут принадлежать мидрашистские добавления к книге.

Псевдо-Фокилид (между 30 г. до Р. Х. и 40 г. по Р. Х.) написал в Александрии гекзаметрами обширную дидактическую поэму, от которой сохранилось 230 строк. В поэме активно используются учительные книги. Чаще всего цитируется Сир. (75 раз), затем Притч. (52), Лев. (48), Втор. (44), Исх. (31), Еккл. (10), Тов. (8), Иов (7), Прем. (7), Быт. (6), Пророки (18). Автор опирается на греческий перевод названных книг. Поэма не содержит тех положений иудаизма, которыми последний противопоставлен в культурном плане эллинистическому миру (суббота, обрезание), так что воспринимается исключительно как проповедь монотеизма и раннего христианства (допускается воскресение мертвых). Ее идеология отвечает тенденции раннего иудаизма пропагандировать этическое учение «Ноева завета» вне стремления расширить круг прозелитов. Некоторые параллели с *Nurthetica* Филона и «Против Апиона» Иосифа свидетельствуют о ее апологетических задачах. Возможно, поэма служила школьным пособием. Два ее важных положения суть следующие: единство Бога (строка 54: «Один Бог мудр и всемогущ, и Он же щедр на благословения») и воскресение мертвых (103f: «мы чаем, что останки ушедших вскоре снова явятся свету из земли, а затем станут богами [т. е. ангелами], что души покойных останутся неповрежденными, что дух дарован Богом смертным как Его образ»). Кроме того, допускается посмертное воздаяние (11: «Если ты судишь дурно, впоследствии Бог так же будет судить тебя»). Приписывание поэмы известному греческому автору могло служить целям возвышения авторитета иудаизма. Будучи надписана именем Фокилида, милетского поэта VI в., поэма пользовалась авторитетом в христианской среде, почему сохранилась в пяти аккуратных списках X–XIII вв. и была напечатана в 1495 г. Часть текста попала в состав Сивиллиных оракулов. Лишь в 1856 г. Jacob Bernays (1824–1881) выявил источники, которыми пользовался автор, и доказал принадлежность поэмы иудею¹⁰⁵.

Аристей Экзегет, ок. середины I в. до Р. Х. Евсевий через посредство Александра Милетского приводит около 30 строк из толкования на Иова. Значение имеет тот факт, что по форме имен – Иовав (Быт. 36, 33–34), который отождествлен с Иовом, Авситис (Иов 1, 1) и Софар (Иов 2, 11) – видно, что используется греческий текст Писания. Интересно отметить, что сближение Иова с Иовавом и племенем Исава находится также в эпилоге греческого перевода книги Иова, что отражено в славянском переводе и отмечено в Син. (см. выше),

¹⁰⁵ См.: *Niebuhr K.-W. Gesetz und Paränese. Tübingen, 1987. S. 9–10.*

и в апокрифическом «Завете Иова», где этот персонаж становится фараоном Египта. Опущен спор Иова с Богом, зато подчеркнуты его смирение и терпение, что уподобляет его мученикам эпохи Маккавеев (2 Мак. 7, 12; 4 Мак. 6, 11; 9, 26).

Артапан (ок. 200 г. до Р. Х.) написал беллетризованную историю евреев, которая известна по пересказу Евсевием трех фрагментов. Первый описывает путешествие Авраама в Египет и его знание астрологии, которым он поделился с фараоном. Второй выделяет роль Иосифа в государственных реформах в Египте (опущены все зловещие предзнаменования Иосифа). Третий содержит историю Моисея от его рождения до прибытия израильтян в пустыню. Этот рассказ наполнен агадическими подробностями, известными по «Древностям иудейским» Иосифа. Так, отмечена роль Моисея в организации военного дела при его войнах с Эфиопией¹⁰⁶; Моисей выступает учителем Орфея и отождествляется египтянами с Гермесом¹⁰⁷. Один эпизод посвящен столкновению Моисея с фараоном, когда последний наказан смертью за богохульство и возвращен Моисеем к жизни. При описании египетских казней опущен рассказ о Пасхе; Моисей выступает основателем египетского культа животных. Апологетический тон повествования отражает стремление автора придать авторитет иудейской религиозной традиции. Кроме того, он озабочен тем, чтобы опровергнуть некоторые обвинения против евреев, выдвинутые в сочинениях египетского историка Манефона¹⁰⁸. Что касается литературной формы, то ее можно оценить как исторический роман, имеющий параллели в истории Иудифи, Товита, Есфири, Даниила.

Клеодем Малх, II–I в. до Р. Х. Историк, упоминаемый Александром Полигистором, цитату из которого приводит Иосиф (Древности 1.15.1). В отрывке речь идет о родословии потомков Авраама. Поскольку Клеодем назван «пророческим» (προφητικός), его считают либо самаритянином, либо жрецом языческого храма.

¹⁰⁶ Высказано соображение, что легенда о том, что Моисей возглавлял египетские войска в борьбе с Эфиопией, возникла на почве смешения его с правителем Эфиопии и современником Моисея, носившим то же имя Мессу или Месу, известное из эпиграфики. См.: *Freudenthal J. Alexander Polyhistor. Hellenistische Studien 1–2. Breslau, 1874–1875. S. 155.* Согласно Артапану, армия Моисея состояла из крестьян, поэтому идея применить ибисов для борьбы со змеями (*Иосиф. Древности 2.10.2*) несла спасение неопытным солдатам. С этим событием связано установление египетского культа ибиса; Артапан, говоря об этом, змею не называет и явно намекает на Быт. 3, 15.

¹⁰⁷ Греческий Гермес отождествляется с египетским Тотом, богом мудрости, счета, письма. Отождествлению Моисея с Тотом способствовало также имя Тутмос, имевшее широкое хождение. Божественный статус Моисея отражен в Исх. 7, 1, что отмечается Филоном (*Жизнь Моисея 1.158*). Ср. Деян. 14, 12, где с Гермесом отождествлен Павел.

¹⁰⁸ Этот характерный для эпохи эллинизма тип исторического повествования называют «соревновательной историографией». По всему Ближнему Востоку от Египта до Вавилона греки подавили местные самостоятельные державы, почему следующие поколения с ностальгией взирали на свое прошлое и романтизировали его, стараясь подчеркнуть его древность и превосходство. Яркими представителями такой пропагандной историографии были Беросс в Вавилоне и Манефон в Египте, писавшие по-гречески в начале III в. От Манефона тянется линия греко-египетских авторов, таких, как Лисимах, Херемон, Апион, которые приумножали славу Египта через презрительное отношение к евреям и создание уничижительных рассказов об их происхождении. В своем трактате «Против Апиона» Иосиф сохранил несколько фрагментов этих сочинений и выступил с их опровержением. См.: *Collins J. J. Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. New York, 1983; Tcherikover V. Jewish Apologetic Literature Reconsidered // Eos. Vol. 48. 1956. P. 169–193.*

Эвполем (ок. середины II в. до Р. Х.) написал труд «О еврейских царях»¹⁰⁹. Автор не без оснований может быть отождествлен с иудейским посланником, отправленным в Рим Иудой Маккавеем (1 Мак. 8, 17; 2 Мак. 4, 11). Сохранившиеся в пересказах Климента и Евсевия фрагменты имеют следующее содержание. Моисей открывает евреям буквенное письмо, которое впоследствии переходит к финикийцам и грекам. Прославление Соломона, его переписка с соседними царями (Хирамом, основанная на 3 Цар. 5, 2–6, и апокрифическая с фараоном Вафром) и описание Храма. Рассказ о жизни пророка Иеремии и вавилонском взятии Иерусалима. Хронологические расчеты от Адама и Моисея до правления Димитрия I Сотера (162–150), царя Сирии (см. 1 Мак. 7, 1 – 10, 52), позволяют датировать труд Эвполема. Используются как греческий, так и еврейский тексты Писания, знание которых неоспоримо: Давид, например, признается сыном Саула, описан не Соломонов храм, а Зоровавелев. Имеется националистическая тенденция. Все это позволяет считать автора палестинским жителем эпохи Маккавеев.

Псевдо-Эвполем, до середины I в. до Р. Х. У Александра Полигистора сохранились еще два фрагмента, переданные Евсевием в Praeparatio evangelica. Один из них надписан именем Эвполема, другой безымянный. Первый отделяют от Эвполема, поскольку в нем: (1) в противоречии с мнением Эвполема утверждается, что первым мудрецом был не Моисей, а Авраам, (2) проявляется синкретизм, так что Енох отождествляется с Атласом, (3) сказывается самаритянская тенденция (Салем помещен на Гаризим, «самую высокую гору»), (4) прославляется Финикия, что тоже говорит о самаритянской позиции. Первый фрагмент рассказывает о исходе Авраама из Вавилона, о том, как Авраам научил финикийцев астрологии; затем Авраам переходит в Египет и там тоже учит астрологии и другим наукам. Второй краткий фрагмент сообщает о том, что Авраам происходит от гигантов, живших в Вавилоне; отсюда он переходит в Финикию и Египет, научая астрологии.

Псевдо-Гекатей (между II в. до Р. Х. и I в. по Р. Х.). Гекатею Абдерскому, греческому писателю III в. до Р. Х., приписана книга о евреях, известная по фрагментам в Письме Аристеея, «Строматах» Климента и трактате Иосифа «Против Апиона». Аристей ссылается на нее, говоря о священном содержании Торы, Климент таким же образом приводит похвалу единому Богу, Иосиф приводит из Гекатея сведения о том, что Александр освободил Самарию от податей, а также большой пассаж, описывающий нравы и религиозные установления евреев. В сочинении подлинного Гекатея об истории Египта специальная глава посвящена евреям; она отличается точностью сведений и дошла в составе «Исторической библиотеки» Диодора (90–21 гг.), где, однако, автором ошибочно назван Гекатей Милетский (VI в. до Р. Х.). Это обстоятельство и обусловило практику приписывания Гекатею прочих сообщений о евреях.

Кроме названных имен, к этой литературе относятся рассмотренное выше «Письмо Аристеея» и труды двух выдающихся писателей эпохи – Филона Александрийского (20 до Р. Х. – 50) и Иосифа Флавия (37–100).

В серии философских трудов **Филон** стремился изложить и осмыслить иудейскую религиозную философию через систему понятий античной классической мысли; здесь главное место занимают трактаты «О вечности мира» (De aeternitate

¹⁰⁹ Ему также приписываются без достаточных оснований сочинения «О пророчестве Илии» и «О евреях ассирийских».

mundi), «О творении» (*De orificio mundi*), «О провидении» (*De providentia*). Поскольку эти труды построены на библейском материале, Филону пришлось заняться методом интерпретации Писания и он отдал предпочтение аллегорическому толкованию. Этому вопросу он посвятил специальную серию из 18 трактатов, называемую «О правилах аллегории» (*Legum allegoriarum*), в которой продемонстрировал метод на материале нескольких библейских книг. Экзегетическим изъяснениям Писания посвящены «Вопросы и ответы на Бытие и Исход» (*Quaestiones et solutiones in Genesim et Quaestiones et solutiones in Exodum*), лишь частично сохранившиеся в армянском переводе. Весьма значительное внимание уделено Филоном пересказу Библии, прежде всего Торы, к числу этих работ относится «Житие Моисея» (*De vita Mosis*). Наконец, особое место занимает его труд «О созерцательной жизни» (*De vita contemplativa*), в котором дано описание секты терапевтов, напоминающей своими обычаями ессеев и общину Кумрана. Аллегорический метод толкования Писания получил после Филона широкое распространение и стал основным для Александрийской экзегетической традиции, его учение о Логосе было также воспринято христианским богословием, повлияв через Климента и Оригена на формирование догмата о Троице.

Евсевий в «Церковной истории» (2.18.1–8) с почтением перечисляет труды Филона, посвященные аллегорической интерпретации Писания; общину терапевтов, описанную Филоном, он оценивает как христианскую. Он, в частности, пишет: «Есть молва, что Филон при Клавдии общался в Риме с Петром... Это весьма вероятно, тем более что сочинение, о котором мы говорим [*De vita Mosis*], было написано значительно позже и явно заключает в себе церковные правила, и ныне у нас соблюдаемые. Он описывает жизнь наших подвижников чрезвычайно точно; ясно, что он не только знал, но и чтит апостольских мужей, своих современников, и благоговел перед ними; они, по-видимому, были из евреев и потому соблюдали большую часть древних иудейских обычаев» (Церк. ист., 2.17.1–2). Затем следует подробный пересказ сочинения о терапевтах.

Иосиф Флавий известен прежде всего как выдающийся историк. Уже после окончания войны в Палестине, в которой он сыграл заметную роль, он написал историю этой войны, предварив ее кратким изложением предшествующих событий, породивших восстание в Иерусалиме (*De bello iud.*), начав от Антиоха Эпифана (175–163)¹¹⁰. Затем он написал обширное сочинение о древностях иудейских (*De antiquitate iud.*), в котором изложил историю и религиозные верования иудеев, начав библейским рассказом о сотворении мира. Этот труд по своему жанру может быть причислен к «народной Библии», в него вошли дополнительные сведения апокрифического характера из устной традиции и иудейских толкований. Написанные в Риме, оба сочинения имели в виду греческо-римскую культурную аудиторию, но «Иудейская война», по свидетельству самого автора, была написана им и на арамейском, и на греческом языках, чтобы быть доступной еврейским и греко-римским читателям; все сохранившиеся рукописи и переводы, однако, восходят к греческой версии. И та, и другая работа воспринималась в христианской среде в качестве переложения и продолжения Св. Писания. Сама война и ее плачевные для еврейского общества результаты рассматривались как

¹¹⁰ Иудей Иустус из Тиберии также написал историю этой войны, что известно из полемики с ним Иосифа. О двух других несохранившихся его сочинениях упоминают Иероним и Фотий. См.: *Schürer E. The History of Jewish People. Vol. I. P. 34–37.*

доказательство исполнения пророчества Иисуса о судьбе Иерусалима и Храма, подтверждая правоту христиан перед иудеями. Поэтому 6-я книга «Иудейской войны» в IV–V вв. вошла в канон сирийской Пешитты под названием 5-й Макавейской¹¹¹, тогда как средневековая переделка всего сочинения, известная под названием «Иосиппон», входит в эфиопский библейский канон¹¹². Славянский перевод «Иудейской войны» появился едва ли не в XI в. и особенно богат христологическими интерполяциями, происхождение которых до сих пор вызывает полемику¹¹³. Идеалы мученичества за веру, получившие первый толчок к своему формированию в эпоху языческих гонений на иудаизм при Антиохе Эпифане, были восприняты и получили исключительную значимость в истории ранней Церкви уже после мученической смерти св. Стефана. Евсевий широко пользуется Иосифом в «Церковной истории» как надежным источником. Здесь он, в частности, говорит (Церк. ист. 3.5.5–6): «Необходимо отметить особо его собственный рассказ о том, как на праздник Пасхи собрались люди со всей Иудеи, и в Иерусалиме оказалось, как в темнице, заперто около трех миллионов человек. А надлежало им оказаться запертыми, как в темнице, и принять по Божию суду гибель как раз в те дни, когда предан был на мучения Спаситель и Благотворитель всех – Христос, Сын Божий». Далее следует пересказ 5-й и 6-й книг «Иудейской войны», который заключается словами: «Это происходило <разрушение Иерусалима. – А. А.> на втором году царствования императора Веспасиана, согласно с пророчествами Господа нашего Иисуса Христа, Который по Своей Божественной силе провидел будущее, как уже происшедшее» (Церк. ист. 3.7.3; ср. Лк. 21, 20–24).

Вся перечисленная грекоязычная литература была обращена к эллинизованным иудеям, ее назначением было изложить национальную культурную и религиозную традицию через концептуальную систему греческой культуры и тем самым найти место национальной традиции во всемирной. Несмотря на скромность своих государственно-политических успехов сравнительно с внушительной мощью Рима, иудаизм имел непревзойденные достижения в сфере религиозных концепций, истолковании исторического процесса, организации общественной и частной жизни на нравственной основе. Это препятствовало растворению евреев диаспоры в языческом мире, но вместе с тем ставило их в крайне неудобные отношения вражды с этим миром. Развитие грекоязычной литературы в иудейской среде способствовало ослаблению социальной изоляции. Этому же служили прямые обращения к внешнему миру, такие, как апелляция ап. Павла к императорскому суду и сочинения Иосифа Флавия. Греческий перевод еврейской Библии облегчал ее понимание тем иудеям, которые перешли на греческий язык, он также снимал мистериальный покров с иудейского культа; со временем это стало одним из факторов распространения христианства в языческой среде.

¹¹¹ Schreckenberg H. Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter. Leiden, 1972. S. 61–62.

¹¹² Hengel M. The Septuagint... P. 72, n 44. Ср.: Rüger H.-P. Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen // Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Hrsg. von S. Meurer. Stuttgart, 1989. S. 137–145.

¹¹³ См.: Мещерский Н. А. История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958; Пичхадзе А. А., Макеева И. И., Баранкова Г. С., Уткин А. А. История «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Древнерусский перевод. Т. 1–2. М., 2004. Интерполяциям посвящена работа: Алексеев А. А. Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ТОДРЛ. Т. 58 (в печати). В ней подтверждается вывод Н. А. Мещерского о русском происхождении вставок, но перевод датируется первой половиной XIII в.

Не единственной, но главной отличительной особенностью грекоязычной иудейской литературы является универсализм в трактовке основных религиозных концепций. Почти не упоминаются обрезание, хранение субботы, исключительность избранного народа. Тем самым эта литература отходит от Синайского завета и обращается к Ноеву завету, который является вселенским, общечеловеческим. Последний включает в себя следующие семь заповедей: (1) соблюдение справедливости, (2) отказ от идолопоклонства, (3) отвержение от хулы на имя Божие, (4) запрет убийства, (5) соблюдение супружеской верности и отказ от половых отношений в пределах кровной близости, (6) запрет воровства и грабежа, (7) запрет на употребление мяса с кровью¹¹⁴. Иудеи полагали, что язычникам эти заповеди также предписаны, хотя они не соблюдают их. Названные грекоязычные авторы эллинистической эпохи следовали в русле библейской литературы Премудрости; именно она во всей полноте представляет в составе Библии универсалистское направление, от которого не смогли увести иудаизм даже жесткие реформы Ездры. Литература Премудрости не только выражала вселенские идеалы, но и впитывала в себя соответствующий материал из чуждых Израилю источников: вначале месопотамских и египетских, затем греческих (стихи и сентенции Эсхила, Софокла, Менандра и др.). Большой заслугой иудаизма этой эпохи стало то, что истинный импульс и намерения иудейской миссии не вылились в распространение иудаизма как национального и религиозного культа, но сказались в проповеди Единого Бога и Его универсальных этических ценностей¹¹⁵. Положения Ноева завета лежат в основе решений Иерусалимского собора 49 г. (Деян. 15, 20, 29; 21, 25).

6. Выводы

Предложенный обзор всей литературной традиции раннего иудаизма, дошедшей до нас в своем оригинальном виде на еврейском и греческом языках или только в переводах на греческий, эфиопский, сирийский, латынь и славянский, позволяет сделать следующие выводы и обобщения.

1) Септуагинта как произведение грекоязычной письменности вообще и те ее книги и разделы книг, которые не были включены в масоретский канон в частности, представляет собой часть большой литературной традиции, получившей исключительное развитие в эпоху эллинизма, когда иудаизм стал покидать узко национальные рамки и вступил в те или иные формы общения с культурными и религиозными традициями других народов империи и цивилизованной ойкумены.

¹¹⁴ Разумеется, столь детализированного изложения Ноева завета мы не находим в Библии, но он легко выводится из содержания Быт. 9, 1–17. См.: *Strack H. L., Bullerbeck P.* Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash. München, 1926. Bd. III. S. 37–38; *Moore G. F.* Judaism. Cambridge (Mass), 1972. Vol. I. P. 274–275; *Müller K.* Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum. Berlin, 1994.

¹¹⁵ *Crouch J. E.* The Origin and Intention of the Colossian Haustafel. Göttingen, 1972. P. 94. В более позднюю эпоху эта тема нашла себе воплощение в литературе «Дерех эрец» (דרך ארץ – «мирской путь, обычай»). Так называется один из малых трактатов Талмуда, содержащий правила благопристойного поведения. В нем затронуты вопросы брака, выделены разряды хороших и плохих людей, перечислены грехи, которые влекут за собой солнечные и лунные затмения, приведены правила поведения в различных случаях, дан перечень опасностей для жизни и души. Как особый тип универсалистской литературы направление «Дерех эрец» выделено раввином Готтлибом Кляйном (1852–1914). См.: *Klein G.* Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin, 1909.

Многие черты Септуагинты находят отражение и объяснение в так называемых апокрифах и псевдоэпиграфических сочинениях раннего иудаизма, авторских сочинениях грекоязычных еврейских писателей-иудеев, причем последние нередко проливают дополнительный свет на ее природу. В этом смысле особенно важной оказалась роль Кумранских документов, которые исключили возможность каких бы то ни было иллюзий относительно существования библейского канона в эту эпоху и наличия попыток стабилизировать и закрыть тот круг текстов, которые лишь позже были признаны каноническими.

Разные части этого широкого литературного потока носят своеобразные черты, что обусловлено их происхождением, жанровой природой, аудиторией, к которой они обращены. Эсхатологическая тематика характерна для жанров апокалиптики и заветов, литература Премудрости развивает темы универсализма, мидраши «народной Библии» и заветов решают историософские задачи, подчеркивая достижения иудейской цивилизации и определяя ее место среди народов империи, тогда как большинство авторских текстов с большей или меньшей настойчивостью выдвигают на первый план универсальный Ноев Завет, прокладывая дорогу христианскому богопознанию, христианской антропологии и нравственности.

2) Многое в литературе раннего иудаизма служит подготовке к восприятию Нового Завета. Здесь прежде всего нужно говорить о детальной разработке идей мессианизма, об осмыслении концепции Богосыновства, развитии представлений о личной ответственности за деяния, посмертном воздаянии, бессмертии души. Вместе с эллинистической литературой Премудрости Новый Завет отказывается от жесткого ритуализма в отношении субботы, обрезания, вместе с апокалиптической письменностью он выдвигает на первый план не фигуру пророка, но Мессии. С другой стороны, имея много общего с предшествующей и окружающей его литературной традицией, Новый Завет отделен от нее важными жизненными реалиями, так что на фоне традиции его новизна становится особенно очевидной. Так, новозаветный Мессия, Иисус из Назарета, полностью свободен от сектантского мистицизма и дуализма, что характерно для всех эллинистических апокалипсисов, Его учение является от начала до конца универсалистским, т. е. вселенским; Его учение о любви создает принципиально новую базу всей антропологии.

Старая наука старательно отвергала мысль о влиянии на Новый Завет литературы предшествующего периода, в большой степени это объясняется тем, что последняя была плохо известна, совпадения, будучи малочисленны, могли казаться случайными. Так, П. И. Юнгер, перечисляя ряд общих мест в Премудрости Иисуса Сирахова и Новом Завете, отказывается признавать их сходство. Свой обзор он заключает такими словами: «Считать учение Иисуса Христа заимствованным из каких-либо канонических или неканонических книг нельзя верующему богослову. Иисус Христос принес на землю новое учение и открыл его людям, часто ясно показывая и оттеняя его новизну, часто считая это ясным для слушателя и без того»¹¹⁶. Применение такого рода аргументации ставит вопрос о том,

¹¹⁶ Юнгер П. Цит. соч. Т. 1. С. 110. Однако чуть выше (с. 103–108), вопреки сказанному тут, автор доказывает, что новозаветные авторы и сам Иисус Христос цитировали исключительно канонические книги и не выходили за пределы канона. Если христианское учение совершенно новое, то почему оно не последовало примеру Маркиона и не отвергло Ветхий Завет? Слова о том, что Иисус «принес на землю новое учение и открыл его людям», позволяют думать, что Господь обладал одной только божественной природой и делают Его каким-то восточным божеством, на время покидающим небо, чтобы облагодетельствовать смертных.

в чем состоит задача богослова: в том ли, чтобы полнее понимать природу нашей веры и условия нашей связи с надмирным божеством, или в том лишь, чтобы отстаивать взгляды более или менее устоявшиеся ради социальных гарантий и конфессионального уюта? Действительно, нам приходится смиряться с тем, что научное исследование затрудняет положение простого верующего, который неосознанно стремится к тому, чтобы вера подменяла собою знание. Но невозможно согласиться и с тем, чтобы рассматривать Иисуса как вероучителя, пусть и выдающегося, а в конечном счете раввина и только. Дело вовсе не в том, что *нового* сказал Иисус, как если бы новизна сама по себе была ценностью две тысячи лет назад и перестала быть таковой сегодня. Когда Господь говорил, то пользовался тем кругом идей и понятий, какой составлял основной багаж Его слушателей, и научное исследование по мере обретения новых документов все более полно открывает тот фон, на котором осуществилась Его миссия. Подлинная суть Его учения заключена в другом – в событии Его смерти и воскресения. Лишь оно придало однажды произнесенным словам ту значимость, какую они сохраняют поныне.

Предложенный подход к изучению Септуагинты включает в себя отказ от представления о непреодолимой преграде между Ветхим и Новым Заветами. В действительности между двумя Заветами не было 400-летнего молчания Св. Духа, как полагало протестантское богословие, принимая масоретский канон. Цитаты из «неканонических» книг в Новом Завете вовсе не редкость, на что мы обращали внимание выше при обзоре источников. Особенно многочисленны они из книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Премудрости Соломона. В некоторых случаях именно апокрифы имеются в виду, когда называются имена, известные по Ветхому Завету. Вспоминая о Енохе в ст. 14, ап. Иуда имел в виду, конечно, не Быт. 5, 18, 21–24, на что указывает перечень параллельных мест во многих изданиях Нового Завета, но апокрифическую книгу Еноха Праведного. Апокриф о Мельхиседеке, найденный в Кумране, объясняет нам, почему этот загадочный персонаж, важный для книги Бытия лишь тем, что своим появлением предсказал перенесение столицы империи Давида в Иерусалим, приобретает такую значимость в Евр. 5 и 7 как свидетель и участник эсхатологического суда. Слова о том, что Мельхиседек не имел ни отца, ни матери, ни начала и конца дней (Евр. 7, 3), прямо отсылают к 2 Енох 71, где приведен соответствующий рассказ о рождении Мельхиседека и его судьбе. Говоря о жрецах, противниках Моисея, ап. Павел в 2 Тим. 3, 8 использует не Исх. 7, 11–12, но соответствующий апокриф.

Перемещение книги Даниила из отдела Писаний еврейской Библии в отдел Пророков, осуществленное в древнейших списках Септуагинты, созданных христианами, было предreshено уже в иудейских источниках, как это видно по «Житиям пророков». Из этого же произведения мы видим, что трактовка Иез. 37 как картины всеобщего воскресения также не было христианским новшеством.

Наконец, включение иудейских писателей Филона, Иосифа и некоторых других в круг авторитетных свидетелей становления христианства, осуществленное в ранней Церкви, говорит о том, что существовало понимание непрерывности письменных традиций Ветхого и Нового Заветов.

Примеры такого рода могут быть умножены, но уже из приведенных видно, что для понимания условий возникновения христианства недостаточно одного только Ветхого Завета в объеме масоретского канона. В действительности

обстановка накануне миссии Спасителя обладала гораздо бóльшим богатством идей, мыслей и ожиданий, чем это можно себе представить из концепции «400-летнего молчания» Св. Духа. Изучение раннего иудаизма показывает, что христианство не явилось внезапно и неожиданно, но было ответом на чаяния эпохи, оно пришло так же вовремя и уместно, как спасательный круг тому, кто терпит бедствие в водной стихии.

3) Рассмотренный материал вновь привлекает наше внимание к неудовлетворительности терминологии, которой мы давно пользуемся, слабой обоснованности некоторых важных концепций.

Принятый католицизмом термин «второканонический» в отношении добавлений LXX противопоставлен другому термину – «протоканонический», и подразумевает историческую последовательность канонизации, но не степень «каноничности» соответствующих книг. Однако терминология, которая оперирует словами *прото-* и *второ-*, неизбежно навязывает представление об историческом существовании двух ветхозаветных канонов, что в рамках христианства не может быть обосновано. Принятый в отечественном употреблении под давлением европейской схоластики термин «неканонический» слишком широк и лишен всякой конкретности, под него можно подвести все, что находится за пределами известного списка текстов; по степени «неканоничности» нельзя отличить, скажем, книгу Премудрости Соломона от книги Еноха. Протестантская терминология сталкивается еще с одной трудностью: она именует ветхозаветные апокрифы «псевдоэпиграфами» (в старой русской традиции это понятие выражалось осторожным словосочетанием «ложно надписанные книги») и дает этому термину пространное ученое объяснение, тогда как за аналогичным новозаветным материалом оставляет термин «апокриф». Как выход из положения католический библиист М. Делькор предлагает термин «интертестаментальный» для всей той литературы, которая возникла в период после завершения Ветхого Завета и до появления новозаветных текстов¹¹⁷. Однако и этот термин обладает недостатками. Он не вполне точен в хронологическом смысле, потому что некоторые разделы 1 Еноха старше, например, книги Даниила, а иудейский канон был закреплен в ту эпоху, когда все новозаветные тексты уже существовали. Неточен он и в отношении самого понятия канон, т. к., например, добавления Даниила и Есфири, молитва Манассии, 151-й псалом, 2 Мак., как и многое другое из рассмотренного выше, не являются междузаветными произведениями, но вполне очевидно принадлежат по своему содержанию Ветхому Завету, что видно по их положению в Кумранских документах. То, что не вошло в иудейский канон, стало не междузаветным, но внезаветным (экстраканоническим). Между тем состав Септуагинты гораздо полнее объясняет Новый Завет, чем масоретский канон, принятый большинством протестантов. Если это не было очевидно в XVI в., то сегодня не может быть сомнений в том, что иудейский канон возник как попытка отсечь то, что явно вело в сторону вселенского понимания Синайского завета, что обуславливало расширение его до рамок Ноева завета, что способствовало мессианистическому и эсхатологическому ожиданию, что требовало личного непосредственного религиозного опыта и отказа от упования на коллективное, национальное спасение, оставшееся нормой раввинизма.

¹¹⁷ Delcor M. The Apocrypha and Pseudepigrapha. P. 409–412.

Уместно будет закончить этот обзор словами одного из лучших толкователей Кумранских находок: «Христианское богословие вовсе не обязано одобрять масоретский канон. Именно здесь в большой степени прерывается непрерывность Ветхого и Нового Заветов. Кажется, что среди плодов гуманизма, которыми воспользовалась Реформация, самым роковым было то, что ограниченный фарисейский канон и текстовая масоретская традиция, к которой обратились как к гуманистическому источнику, были смешаны друг с другом, и апокрифы <т. е. добавления LXX. – А. А.> отброшены в сторону. <...> Новый Завет привел к завершению формирования ветхозаветной традиции, к ее конечному заключению. Именно им завершилось формирование библейской традиции как единого целого и, впервые, как канона – в самом глубоком смысле этого слова»¹¹⁸. Так замыкается круг критического изучения Библии, возвращаясь сегодня к своей исходной позиции – оценке Ветхого Завета через призму Нового, т. е. к так называемому методу типологической интерпретации Ветхого Завета, который впервые был применен ап. Павлом и успешно использовался Отцами Церкви. Применяя его в отечественной традиции, мы говорим о прообразовательном значении Ветхого Завета для Нового. Со временем богатство и разнообразие новозаветной эпохи, которое дано было ощутить ее участникам и ближайшим к ним поколениям христиан через непосредственный духовный опыт, было в значительной мере утрачено, и диалектически сложная картина оказалась представленной через упрощенную рационалистическую дихотомию и механистическую классификацию тех живых форм, в которые воплощался этот духовный опыт. Как свидетельствуют результаты послекумранской библеистики, наука способна если не воскресить прошлое, то оказать незаменимую помощь в усвоении его наследия.

¹¹⁸ Gese H. Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 67. 1970. S. 436.