

3) Жестко фиксированный порядок главных членов предложения не позволяет амхарскому языку прибегать к такому риторическому приему, как хиазм, весьма частому в библейских текстах. Сразу оговоримся, что данный вывод не распространяется на оригинальную поэтическую традицию носителей амхарского языка, так как здесь возможны и даже приветствуются самые радикальные нарушения канонического словопорядка, характерного для прозаической речи.

П. Гарути

(Папский университет св. Фомы Аквинского, Рим)

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ И ВЕТХИЙ ЗАВЕТ: ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ И БУКВАЛИЗМ

Введение

Данное мое выступление окажется, возможно, несколько второстепенным по отношению к теме конференции. Речь, на самом деле, пойдет не о переводе в узком смысле, а о взаимосвязи между уже переведенным текстом (Септуагинта) и буквальным толкованием Послания к Евреям, являющейся особенно интересным случаем в контексте интертекстуальности в Новом Завете.

Тайна окутывает Послание к Евреям. Известны три ее аспекта: исторический, литературный, теологический. Первый аспект подразумевает конкретные координаты (повод написания, автор и адресаты послания) не только текста как такового, но также обстоятельств его отправки, о чем свидетельствует отрывок с запиской (13.22–25), единственный автобиографический штрих Послания. Если подражатель хотел выдать себя за Павла среди евреев, почему он назвал имя Тимофея, а не самого апостола, и не добавил в него также вступление или хотя бы некую заметку персонального характера, непременно присутствующую во всем остальном Павловом Корпусе (*Corpus paulinum*)? Практически проще всего предположить, что краткая приписка Павла была добавлена к тексту позже и что, несмотря на то, что в послании, безусловно, чувствуется теология Павла, оно, тем не менее, с древности приписывается другим авторам: Св. Клименту Римскому, евангелисту Луке, апостолу Варнаве, Прискилле. По мнению Оригена, евангелист Лука перевел один из еврейских текстов апостола Павла. Эта точка зрения, которую разделяет и Свт. Климент Александрийский, небезынтересна, т. к. похоже, что Послание к Евреям тематически, лексически и стилистически связано с творением третьего евангелиста.

Вторая тайна, литературная, не менее сложна. Современный структурный анализ осветил зеркальные противопоставления разделов в макроструктуре Послания к Евреям. Внимание здесь, вероятно, сосредоточено на «главном» (8.1) — Божественной Литургии, чтобы потом детально разобрать в обратном порядке крупные темы: священства Христа, постоянства в вере, эсхатологического завершения. Такой структуре кажутся противопоставленными другие характеристики: неясность и неточность некоторых цитат Ветхого Завета, именно в середине произведения, неожиданные появления и пропадания фундаментальных тем, к которым потом, после экскурса, с трудом происходит возвращение, также часто прерываемое. Внимательный анализ языка показывает, что произведение написано в разговорном стиле, а для некоторых мест, нужно признать, характерны схоластические заметки: их понятность зависит от текстов Закона, на которые имеются намеки, но нет прямого цитирования, как будто слушатели видят их перед глазами. Эти тексты, как мы увидим, базируются, главным образом, на книге Чисел. Как можно согласовать эту разговорную речь со структурой, которая навязывает постоянные внутренние отсылки? В конце концов, Послание к Евреям возникло как речь, которую надо слушать, как письмо или как трактат?

Третий аспект, теологического характера, касается двух интерпретаций страданий Господа. На самом деле мы можем восстановить путь, характерный для «низкой христологии» (1.1–4, 2.5–18, 5.1–10, 7.1–28, 10.1–18): место жертвоприношения — мир, космос, в котором мы живем, время — земная жизнь Иисуса, объект — Его Тело или Его молитва. Поэтому жертвоприношение совершилось один раз и навсегда и неповторяемо. Второй путь, описанный преимущественно в главах 8 и 9 (1.5–14, 4.14–16, 8–9, 10.19–37), напротив, не допускает того, что исполнение жертвоприношения Христа было земным (8.4) или что завеса-святилище является частью этого творения: местом жертвоприношения является небо. Объект больше не тело, которое становится завесой, которую необходимо перейти, а Кровь, средоточие жизни, в акте приношения, за которым следует Вознесение и восседание одесную Отца. Время — это вечность.

Эти два направления породили две традиции Храма в Иерусалиме. В первом случае жертвоприношение, совершаемое священниками, «совершенствование», выражаясь языком греческой Библии: чтобы быть «свершившимся», Иисус пережил Свои страдания как приношение посвящения (5.9–10). Во втором случае за модель взято ежегодное жертвоприношение праздника Йом Киппур, великого дня Искупления: связь с Богом заверяется двойным окроплением жертвенной кровью, за себя и за народ, которое один раз в год первосвященник совершает на алтаре и в Святая Святых, в Божественном пространстве. Тело животного, сожженного «вне стана» (13.11), было лишь средством и несет в себе наказание за беззаконие. Эти два момента могут, очевидно, предопределить последующие: Христос, сначала посвященный, потом отпраздновал на небе что-то вроде Йом Киппура.

Это наследие, на самом деле, нам показывает Послание к Евреям. Однако же послание в обоих случаях опирается на уникальность жертвоприношения, свершившегося «однажды и навсегда», и, смешивая обе традиции, как часто случается, можно спутать идеи. Третий путь, наоборот, кажется, сохранил следы проповеди об Исходе и о вере (2.1–4, 3.1–4.12, 10.38–12.4, 12.8–29). Это общее место проповеди апостола Павла: мы должны подражать не роду, вышедшему из Египта и погибшему в пустыне, а Аврааму и другим подвижникам веры. Можно наметить следующую гипотезу: проповедник Павловой школы, близкий к евангелисту Луке, хорошо знающий Ветхий Завет, составил проповедь об Исходе и первое размышление о священстве Иисуса как обряде священнического посвящения. Один его ученик собрал материал, добавив последующие наработки школы, в терминах «высокой христологии», о небесном Йом Киппуре, а также некоторые эпистолярные отрывки, заимствованные из посланий Павла, и финальную записку, возможно, аутентичную (5.11–6.20, 13.22–25). Так появилось послание, на основе которого и Церковь строит добрую часть богословия Тайнств.

Итак, Послание к Евреям — это творение школы, которая постоянно обращалась к тексту Ветхого Завета, читаемого по-гречески, чьи особенности мы можем реконструировать: 1) герменевтическая программа; 2) литературные вставки (просопея, хронологическая последовательность различных цитат, отношение подобия); 3) комментарий *in presentia* к тексту Закона; 4) Постоянная отсылка к греческой Библии; 5) эсхатологический гипербукализм; 6) «Ошибки» в цитировании.

Герменевтическая программа (Евр 1.1: *многократно и многообразно*). По мнению Св. Отцов, в Послании к Евреям приход Мессии рассматривается как конец подготовительного пути (*iter*), который прилагается к разным этапам священной истории. В такой перспективе, например, патриарх Геннадий Константинопольский (с 458 до 471 г.) понимал наречия, которыми начинается Послание (*polymerōs kai polytropōs* [*многократно и многообразно*]), как синонимы «разнообразное и прилаженное к любым обстоятельствам» (*diaphorōs e katallēlōs hekastōi kairōi*), и объяснял их соответственно: «Бог сначала посредством своих рабов обучил род человеческий законам, приспособленным для разных поколений, достижениям правосудия и знанию о Себе, а потом, когда в Иисусе Христе времена педагогики уже исполнились, и по совершившемся в Нем вочеловечению (*есопотиа*), провозгласил совершенную благодать» (PG 85,1732D–1933A).

Сегодня же в традициях и комментариях преобладает ограничивающая, если не сказать отрицающая, интерпретация этих двух наречий: ветхозаветное сообщение об откровении было несовершенно, т.к. оно было раздроблено на различные откровения от Адама до пророка Малахии, и представлено в виде знаков, видений и бесед, часто неясных и загадочных.

Такое прочтение, очевидно, основывается на двух предпосылках: а) эти два наречия характеризуют только откровение Ветхого Завета; б) автор сразу же разоблачает свое предубеждение, сопоставимое со средне-платоническими перспективами Филона Александрийского, согласно которым многократное и многообразное является низшим по своей природе в сравнении с тем, что представляется единичным и непосредственным. Параллельное место в Писании, на которое можно сослаться, — LXX Ос. 12. 11 (слав. 12. 10): «...и глаголах ко пророкам, и аз видения умножих, и в руках пророческих уподобихся (*hōmoiothēn*)».

Для развития второго пути интерпретации можно все же призвать на помощь сравнение между нашим *incipit* и началом другого пролога, который также составлен с целью оправдать новое сочинение, связывая его с древними и представляя в виде божественной *paideia*. Речь идет о введении к греческой Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, неканоническому прологу, составленному переводчиком: *многое и великое дано нам через закон, пророков и прочих писателей, следовавших за ними, за что должно прославлять народ Израильский за образованность и мудрость* (LXX Сир рг. гр. 1–2). Составленный в соответствии с предписаниями, регулирующими риторическую композицию *exordium* (особенно рекомендовалось подчеркивать *rerum magnitudo* и политическую пользу беседы), этот текст ставит работу автора и переводчика на плодотворный путь *многого и великого*, данного ранее, используя принцип преемственности в образовании и мудрости: *решился и сам написать нечто, относящееся к образованию и мудрости* (LXX Сир рг. гр. 1–2). Очевидно, что в

этом контексте новое не провозглашается превосходящим древнее, а многократность не является признаком несовершенства.

В наши задачи не входит вступать в эту дискуссию, из которой нам, однако, полезно было позаимствовать термины. Наша цель — выявить (и в некотором смысле выдвинуть на первый план) общую составляющую обеих линий: как увидели патриарх Геннадий и другие, лексический и идеологический горизонт *incipit* Послания к Евреям является изысканно схоластическим, в том смысле, который можно придать этому прилагательному, если речь идет о I в. от Р. Х. В схоластическом употреблении слово *polytropos* могло попросту означать «используя различные способы выражения» или же «употребляя отношения подобия, метафорически».

Первое же наречие, *polytropos*, непреклонно вводит представление о разделении, но потом, в переводах, приобретает три различных значения: 1) «во многих фрагментах»; 2) «в последующие периоды»; 3) «в многочисленных формах», является синонимом последующего наречия.

Осознавая, что Послание к Евреям является феноменом экзегетической школы, мы можем предположить, что тема языка [*lalēō*] в значительной степени центральна в послании. Это предположение служит для оправдания гипотезы, что наречия, которыми начинается послание, указывают, кроме форм этой божественной речи, также и на герменевтический ключ, в свете которого его следует понимать. При анализе типичного для Послания к Евреям способа перевода и интерпретации Ветхого Завета следует учитывать тот факт, что между отправителем (*loquente*) и получателем в интерпретации сообщения, исходящего от одного к другому, воображаемо стоит само послание, как факт *hermeneia*, и что необходимо рассматривать времена и обстоятельства, в которых создан данный расцениваемый «пророческим» отрывок текста, и способы, которыми в нем выражены понятия.

Литературные вставки

Просопея (*prosopēa* — маска, лицо) — типичный метод отсылок в Послании к Евреям. Цитируемый текст атрибутируется говорящему, так сказать, вышедшему на сцену. Некоторые примеры:

- 1.5–13. Бог обращается к Христу на престоле и к ангелам семью фразами, взятыми из Ветхого Завета (Пс 2.7, 2 Цар 7.14, Втор 32.43 + Пс 97.7, Пс 104.4, Пс 45.7–8, Пс 102.26–28, Пс 101.1).
- 2.12–13. Иисус произносит ряд ветхозаветных цитат (*collage*), составленный из Пс 22.23, Ис 8.17–18.
- 10.5–7. Иисус провозглашает LXX Пс 40.7–9.
- 9.20. Моисей (как в библейском рассказе) произносит фразу из Исх 24.8.
- 12.22. Моисей (как в библейском рассказе) произносит фразу из Втор 9.19.

В этих случаях речь идет о настоящей просопее, т.к. буквальное цитирование сопровождается кратким повествованием, определяющим пространственно-временные координаты происходящего:

- 1.6a: *также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит...*
- 2.11b: *поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: ...*
- 9.19–20: *произнеся все заповеди по закону... говоря: ...*
- 10.5a: *поэтому Христос, входя в мир, говорит: ...*
- 12.19b–21b: *слышавшие просили... Моисей сказал: ...*

В других местах, как 2.5–9 (LXX Пс 8.5–7), 3–4 (Пс 95.7,11) и 8.8–13 (Иер 31.31–34) нет истинного «выхода на сцену», а лишь некоторые штрихи отчетливой живости стиля: 2.5: *некто негде засвидетельствовал:...* 4.7: *определяет некоторый день, «ныне», говоря через Давида:...* 8,8.13: *но пророк* (в итальянском переводе Бог. — Прим. перев.), *укоряя их, говорит: ...говоря «новый», показал ветхость первого.*

Хронологические вставки. Этот способ действия, кроме того, что он является очень дидактически эффективным литературным приемом, позволяет поместить цитируемые тексты в точную хронологическую рамку и «переписать» цитируемый текст. Некоторые примеры:

- *Никогда* [*prōte*]. Бог никогда не обращался к ангелам с messiанскими провозглашениями из Пс 2.7 и 110.1 (Евр 1.5.15). На самом деле, речь идет о пророчествах о царе в акrostихе, в которых обычно говорится о человеческом потомке Давида (2 Цар 7.14).
- *После* [*meta*]. Пс 95 был составлен Давидом после прихода на землю обетованную Иисуса Навина (Евр 4.7–8). Слово клятвенное (Пс 110,4) было произнесено после закона Моисея, который поставил первосвященниками потомков Аарона (Евр 7.28). Оракул из Иер 31.31–34 помещает исполнение своих обещаний *после тех дней* (Иер 31.33 в Евр 8.10; 10.16): контекст (Иер 31.32: *в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской*) позволяет считать, что речь идет о днях первого поколения, жившего во время исхода. В 10,15b в слове *meta* разделены два обещания, исполнение которых может быть увидено в будущем: закон, написанный в сердце и прощение грехов.
- *До времени* [*mechri kairou*]. В Евр 9.10, распоряжения закона относительно священного распорядка, который запрещает доступ в определенные части Храма тем, кому это не разрешено, и определяет обряды что есть и пить, написаны *dikaïōmata*, но действуют только до времени их исправления.

- *Снова, еще раз* [*palin*]. Евр 1.6 начинается цитатой из Втор 32.43+Пс 97.7 словами: *также, когда вводит Первородного во вселенную...* Таким образом, практически наверняка дается отсылка к возведению в сан, т.к. *palin* следует за *hotan de*, и в 4,7, чему, в толковании LXX Пс 94,7, предшествует утверждение «в некий день, ныне»: *еще определяет некоторый день, «ныне»*.
- *Раньше* [*proteron*]. Поколение исхода получило раньше весть о спасении, но не вошло в покой, для свершения этого Бог определил новое «сегодня» (*haubm*).
- *Прежде* [*pro*] переселения на небо Енох получил свидетельство, что угодил Богу (ср. LXX Быт 5.24 в Евр 11.5).
- *Прежде бывшая заповедь* [*proagousē entolē*] является нормой, регулирующей доступ в священство (*teleiōsis*), и отменяется (*athetēsis*) по причине ее немощи и бесполезности (Евр 7.18, данная заповедь, возможно, из Исх 28, скорее всего это строки 40–42). Первый (первая) [*protos*], древний Завет рассматривается в качестве совокупности написанных текстов (Евр 9.1: *и первый Завет имел постановление о Богослужении и святилище земное*, ср. 9.15), в 8.7.13 подтверждается заявление о его временности (*говоря «новый», показал ветхость первого*). После трижды дается новое соглашение-завет.
- *Не много* (о времени) [*brachy ti*]. В Евр 2.8–9, наречие времени из Lxx Пс 8.6 позволяет в трех фразах прочесть мессианскую историю Иисуса, как человека покорного силам мироздания: 1) унижение «не много» перед ангелами; 2) увенчание славой и почестями, трактуемое как возведение в священнический сан (ср.: Евр 5.6–7 и LXX Исх 28.40: *сделай и сынам Аароновым хитоны, сделай им поясы, и головные повязки сделай им для славы и благолепия*); 3) покорение всего под ноги его (LXX Пс 8.6: *все положил под ноги его*). Однако то, что могло бы показаться незаконченным повествованием, т.к. в Евр 2.8 утверждается: *ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено*, нисколько не выходит за рамки чисто дословного трактования.
- *Пока (доколе)* [*heōs*]. Божественный замысел не оставить ничего не подчиненным Христу заимствован в Послании из LXX Пс 109.1 (ср. Евр 1.13), который, в свою очередь, включает повествование о двух периодах времени (*седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих*). В 10.13 речь снова идет о том же, в свете ожидания: *ожидая затем, доколе враги Его будут положены в подножие ног Его*. Разница во времени между восседанием одесную и победой над врагами, абсолютно логичная в предсказании возведения на трон, является смыслом глагола *ὄψω ὀρῶμεν* [еще не видим], дольше этого времени, возможно, не будет отложена парусия.
- *Ныне* [*nun*]. Определение времени появляется в связи с цитированием Ветхого Завета также и в Евр 2.8, в точном толковании на Агг 2.6, которое можно прочесть в 12.26–27. Время, обозначаемое словом *nun*, является связующим звеном между карающими действиями Бога в прошлом [*tote*] и будущим, которому предвещаются новые угрозы: *Которого глас тогда поколебал землю, и Который ныне дал такое обещание: еще раз поколеблю не только землю, но и небо. Слова «еще раз» означают изменение колеблемого, как сотворенного, чтобы пребыло непоколебимое*.
- *В конце этих дней*. Синтагма *ep'eschatou tōn hēmerōn toutōn* может быть расценена как *patchwork* (заплата), сочетающий аллюзию на LXX Иер 23.20–21: *в последующие дни вы ясно уразумете это. Я не посылал пророков с их, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествовали*, где появляется традиционное выражение *b'acharit hayattim* [в последующие дни] с указательным членом предложения (актуализирующим) *toutōn*, согласуя его с *днями*, а не с *последующими*. Подобное толкование (которое можно разделить на два: a1. «в этот, последний из дней» = в крайний день, который в настоящий момент наступил; a2. ВJ: «en ces jours, qui sont les derniers»), — однако, не является единственно возможным. Можно дать еще два толкования, с внутренними вариантами значения: b1. *эти* = пророки: «в конце дней им указанных» (ср. Иер 23.20–21), b2. *эти* = пророки: «в конце дней ими предсказанном»; c1. буквально: «приближаясь к концу этих дней» (дней конца творения (устроения), ср. Евр 9.11: *не такового устроения*), c2. буквально: «в конце, в эти дни» (*tōn hēmerōn toutō* = генетив времени) = как Vulg Евр 1.2: *nouissime, diebus istis*. Сложно решить: первая интерпретация не объясняет даже на высшем уровне лексикализации пророческого выражения *ep'eschatou tōn hēmerōn*, т.к. в таком случае указательное (часть речи или член предложения) стояло бы в единственном числе, по крайней мере, не было бы согласовано с множественным *ep'eschatou* (ВJ). В той же эсхатологической перспективе дается интерпретация b2., где видится аллюзия на пророческие обещания, или, лучше сказать, на то время, которому пророчествами предназначено исполниться в крайний день, и интерпретация c2. Все остальные прочтения, включая прочтение Вульгаты, не определяют обязательным образом дни откровения в сыне как окончательные, а представляют их просто как *terminus ad quem* процесса откровения.

Отношение подобия. Отсылка на LXX Ос 12.11 имеет большое значение, потому что там предлагается *background* интерпретационного механизма, типичного для Послания к Евреям. Действительно, в греческом переводе строфы читаем: *en chersin prophetōn hōmoiothēn*, чтобы объяснить сложный еврейский текст.

Отношение подобия применено к Посланию к Евреям, таким образом, систематически, чтобы показать, что оно является отличительным местом, или, лучше сказать, *tropos* [методом], рассмотрения сочинений в контексте той школы, в рамках которой они были написаны:

- Глагол *hōmoioō* «уподоблять» (см. LXX Ос 12.11) в Евр 2.17 включает в себе толкование на LXX Пс 8.5–7, примыкающее к другим отрывкам Писания (Пс 22.23; Ис 8.17–18; Ис 41.8–9). Изложение и апологетика: речь идет о доказательствах того, что страдания Мессии были подготовлены *martyria* [свидетельством] текста. Эта тема все же, кажется, является развитием *topos* Павла из Гал 3.16.
- Глагол *aphōmoioō* «уподобляться» в Евр 7.3 также представляет собой характеристики священства Мелхиседека, провозглашенные (или не провозглашенные) в LXX Быт 14.17–20. Считать, что личность священника из Салима подобна [*aphōmoioōmenos*] сыну Божьему, — значит, разрушить всю аргументацию. Однако предлог *apo* обозначает антитип.
- Существительное *hōmoioṗēs-* (*подобие*) появляется прежде всего в 4.15, и используется в абсолютном значении в строфе, которая кажется ограничивающим повторением (*gerpise*) уже цитированного отрывка 2.17. Абсолютное использование показывает высокий уровень употребления термина. Во второй раз оно встречается в Евр 7.15, внутри желаемого изменения интерпретации текста LXX Пс 109.4: слова предсказания о клятве Господа *su ei hierous eis ton aiōna kata tēn taxin Melchisedek* изменены — «*no подобию Мелхиседека восстает Священник иной*» (*kata tēn hōmoioṗēta Melchisedek*) Не сказано, что следует переводить «подобно Мелхиседеку». Принимая *kata* в полном смысле и помня о *aphōmoioōmenos* из 7.3, можно истолковать следующим образом: «другой священник (не тот, который описан в текстах Закона и является потомком Аарона), поскольку воплощает негативные характеристики из LXX Быт 14 — не имеет родословной левитов, превосходит левитов — позитивные характеристики из LXX Пс 109.4 — является единственным, «вовек» — для которого Мелхиседек есть образ *aphōmoioōmenos*, по отношению подобия.

Комментарий *in praesentia* (актуализация) текста

Характерной чертой Послания к Евреям является «комментарий *in praesentia*». Сроки действия заповедей ветхозаветного Закона, часто скрытые или указанные намеками, чтобы исполниться, должны быть опровергнуты и снова подтверждены с новым смыслом. Вот некоторые примеры:

- Портрет пророка «как Моисей» (ср. Втор 15.18). Слова из LXX Чис 12.7–8 являются предпосылкой для Евр 3.1–6: Моисей видит Славу Божию, в LXX (ТМ Чис 12.8 *видит образ*).
- На текст из LXX Чис 18.21–32 (заповедь о десятинах) дается аллюзия в Евр 7.8 игрой наречий *hōde* [вот (здесь) = Чис 18.21] и *ekei* [там = Быт 14.17–20], что выявляет «скрытый» текст и проясняет текст непосредственно взятый на рассмотрение.
- Вход в землю обетованную: Нав 1.11 *дабы придти* (в землю) → LXX Нав 1.11 *eiselthontes* [чтобы войти] → LXX Пс 94.11 *ei eiseleusontai* [если войдут (в будущем)] → Евр 4.1 *kataleipomenēs epaggelias eiselthein* [когда еще останется обетование войти].
- Утверждение смерти, которая прекращает действие законов о десятине, Чис 18.32 *w^e lo' t' mūtū* [и не умрете] → LXX Чис 18.32 *hina mē apothanēte* [пока не умрете] → Евр 7.8 *dekatas apothnēskontes anthrōpoi lambanousin* [десятины берут человеки смертные], и аналогичным образом рассматривается закон, касающийся возведения в сан, цитированный выше и определенный как *proagousē entolē* [устаревшее установление] в 7.18.
- Сочетание Пс 95 и отрывков из книги Чисел повторяется в методе и тематике в 1 Кор 10.1–13: текст, взятый Павлом за основу, — это Пс 78. В обоих случаях речь идет о крахе первого поколения, вышедшего из Египта, общем месте, которое также встречается в Иуд 5.
- На тему о левитском священстве, «вечном» благодаря закону династической преемственности (цитируемая заповедь, вероятно, из Исх 28.43 — *potimon aiōnion: u da budut oni na Aarone u na synax ego, kogda budut oni vkhodit' v skiniyu sobraniya, ili pristupat' k zhertvenniku dlya sluzheniya vo sviatilitshe, чтобы им не навести [на себя] греха и не умереть. Это устав вечный, [да будет] для него и для потомков его по нем*), в Евр 7.23 утверждается: *при том тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному.*

Постоянная отсылка к греческой Библии

Уже по многим приведенным примерам, начиная с экзегезы LXX Пс 8 в Евр 2.5–9, кажется очевидным, что часто доказательство основывается только на греческом тексте. Рассмотрим все же более детально некоторые случаи.

Teleiōsis — «совершенство» (7.11). В еврейской Библии к производным от корня *qdš* приближается, с производным от слова посвящать значением, традиционное выражение *mille' 'et yad*, наполнить руку, также связанное с темой жертвенности. Обряд посвящения Аарона и его сыновей, названный именно *millu'im*, описан в Исх 28 и Лев 8. Уже во введении, которое читаем в Исх 28.41 (*и облеку в них (священные одежды) Аарона, брата твоего, и сынов его с ним, и помажь их, и наполни руки их, и посвяти их, и будут они священниками Мне*), перечислены действия, которые, вероятно, относятся к различным этапам посвящения и берут свое начало из различных существующих церемоний. Что касается любопытного выражения *mille' 'et yad* (наполнить руку), изначальный смысл его неизвестен. В аккадском языке *mullû qâta* (или *mullû qâtâ*), вероятно, означает «дать поручение», и в эпоху Хаммурапи, в Мари, эта фраза означала передачу части добычи. В этом втором значении, в библейском тексте данное выражение может относиться к полагающейся священникам доле (см. 1 Цар 2.13 и Исх 29.28) или же к участию в победоносном сражении (см. Исх 32.29, где Моисей говорит левитам, которые убили израильтян, виновных в идолопоклонстве: *сегодня посвятите руки ваши Господу*). В обычае из Исх 29 и Лев 8, похоже, заключается объяснение апостериори (post factum) вполне традиционного термина, как в Иез 43.26, где в рассказ об освящении жертвенника внесены некоторые элементы обряда *millu'im*, но данному выражению там присвоено простое значение освящения, и объектом является жертвенник, у которого нет рук. Если со временем уже была потеряна память о специальном обряде или о точном значении выражения, несложно понять, по видимости, одухотворенный выбор греческих переводчиков: вместо более распространенного глагола *pimplēmi* (наполнять), и его производных, они предпочитают использовать слова, связанные с корнем *telos* (предел или совершение). Так, в Септуагинте, целая синтагма *teleiōō tas cheiras tinos*, передает *mille' 'et yad* в Исх 29.9.29.33.35; Лев 8.33; 16.32; Чис 3.3. В греческом тексте в Лев 21.10 нет отсылки к рукам. Название действия *teleiōsis* передает *millu'im* выражением *овен посвящения* (Исх 29.26–27.31 и Лев 8.22.29) и связано с другими элементами обряда (Лев 8.28.31.33). В тех случаях, когда переводчик использует *pimplēmi* или *plēroō*, возникает ощущение, что он делает это умышленно, чтобы отличить специальные действия посвящения. Незнание смысла изначального выражения все же не кажется достаточным объяснением этого выбора, который смещает семантическую ось от идеи совершения = полноты этого совершения = достижения конца. На самом деле, поскольку заканчивается весь спектр значений, обычно включающих идею совершения, корень **tel-* содержит первоначальное значение места: вращение вокруг, поворот, завершение пути, предел. Если составляющие корня **ple-* говорят о полноте, а производные от латинского *per-ficere* дают образ завершенной во всех своих частях сущности, то *telos* обозначает, прежде всего, пункт прибытия, завершение пути. Два выражения могут прояснить эту мысль: в мистических культах, посвящаемый проходил различные стадии, в некоторых случаях предписанные разными местами или инстанциями, прежде чем принять участие в *teletē* и стать *teletēs*; аналогично, *teleutē* указывает финальный момент, смерть. Нельзя исключать и той возможности, что переводчики сознательно включили эту проекцию, тем более что в завершении обрядов посвящения священник получал право войти в святилище (Исх 28.30). В Послании к Евреям широко используются производные как от *hazomai*, так и от *telos* термины: в обоих случаях тема посвященных систематически вспоминается как в связи с кровью, так и в связи со священным приношением. В Евр 10.14 оба комплекса значений определенно близки: *ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными [teteleiōken] освящаемых [hagiazomenous]*. Кажется, автор рассматривает два момента обряда *millu'im*: освящение (допущение в священное пространство) и *teleiōsis* (право на служение в алтаре), которое происходит посредством священного приношения (*prosfora*). Прежде чем получить активную роль (Евр 12.2: *teleiōtēs*) Мессия был приговорен к *совершению* (2.10; 5.9; 7.28), получил *teleiōsis* (Евр 7.11).

Diathēkē — «завет». В своем горизонтальном, паритетном, аспекте, подчеркнутым идеей отсечения (разрезания), слово соглашение *b'rit* должно было бы найти очевидное соответствие в греческом термине *synthēkē* — «соединение, соглашение»: те, кто заключают (*syn-tithēmi, cum-trahere*, сводят к общей точке) соглашение, соединяют вместе (слагают) личные потребности каждого. Однако в греческих переводах Писания, начиная с Септуагинты, преимущественно используемым для перевода слова *b'rit* является термин *diathēkē* (завещание), который подсказывает вертикальное видение соглашения: некая высшая сущность подготавливает форму соглашения с низшей сущностью. Самым очевидным случаем *diathēkē* в эллинистическо-римских кругах было завещание, юридический акт, в силу которого завещатель вплоть до смерти оставлял за собой полную свободу распоряжаться собственным имуществом и мог связать наследников обязательствами, которые они вынуждены были исполнять и после его смерти. Филон Александрийский, знавший о таком

лингвистическом отклонении, использовал слово *synthēkē*, когда речь шла о договорах, а слово *diathēkē* — когда речь шла о соглашении между Богом и народом.

В Послании к Евреям, в строфах 8.8b–12 цитируется Иер 31.31–34 (согласно тексту, в котором не читается *diatithemi* (LX Иер 38.31), а, лишь вводя *synteleō* (исполнился), содержится *diathēkē kainē*, элемент, на котором основывается доказательство) и до следующей цитаты в Евр 9.20, из Исх 24.8, по Септуагинте, приведено любопытное доказательство (9.15–17) о необходимости смерти Христа как завещателя (Евр 9.17: *потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив*).

Мессианское применение пророчества является традиционным для школы апостолов Павла и Луки. Действительно, можно встретить три схожих элемента, как у Луки, так и в Послании к Евреям: две ветхозаветные цитаты (Исх 24.8 и Иер 31.31) и присвоение Иисусу божественного действия, описанного глаголом *diatithemi*, даже если в представлении фразы Моисея из Исх 24.8 в Евр 9.20 изменяются глагол, определявший паронимасию, и аккузатив внутреннего дополнения (*haima tēs diathēkēs ēs dietheto kyurios*), и вместо них предпочтение отдано выражению *заповедал* (*eneteilato*). Все же более характерное утверждение теологии Послания к Евреям можно прочесть в финальном славословии (Евр 13.20): *Бог же мира, воздвигший из мертвых Пастыря овец великого Кровию завета вечного*. В Евр 9.15 говорится о *вечном наследии*: это результат соглашения *aidnīa*. Понятие об *aidnios*, вечном, включает в языке Послания к Евреям различные значения: а) будущее является будущим не только потому, что должно еще произойти, но и потому, что оно обещано Богом (ср. Евр 9.11–12: *Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устройства, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление*); б) то, что никогда не закончится (см. 7.28); в) то, что будучи в Божественном пространстве, не знает понятий ранее или после, потому что там не существует времени (*однажды вошел во святилище, неба*); г) окончание нашего странствия во времени, потому что Христос даровал нам *завет вечный* и, как пастырь, ведет нас к нему. Кажется, также появляются образ Моисея и сопоставление с первым заветом.

«*Уши и тело*». В главе 10 приведен комментарий на псалом 40.7–9 (Евр 10.5): рассмотрен текст LXX Пс (39.7) (*жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне*), где в МТ Пс (40.7) читается: *открыл мне уши*. Это сочетание продиктовано христологическим толкованием псалма, которое занимает первую часть 10-й главы Послания к Евреям. В греческом тексте псалма по Септуагинте действительно появляются термины «приношение», «тело», «воля» (желание). Приношение тела, которое в 10.10, вероятно, имеет значение совместной согласной договоренности (*dia* + gen.) по отношению к более непосредственной причинной обусловленности, свойственной глаголу хотеть (*en* + dativo), обращает нас к кругу значений, использованных в Послании к Евреям скорее для теологического выражения посвящать-*teleioō*, чем посвящать-*hagiazō*.

Эсхатологический гипербукализм Послания к Евреям

Во многих приведенных отрывках (но количество примеров может быть и еще увеличено) теологическое использование текста Ветхого Завета удивляет теснейшей связью Послания с цитируемыми по-гречески отрывками. Букализм, однако, превалирует над стилем текста: *и не умрете, совершенствование, сын человеческий* и т. п. — выражения, часто используемые вне непосредственного смысла (ощущения) слов. В рамках данной проблематики находится и отношение между *skia* [тень] и *eikōn* [образ], установленное в Евр 10.1. Естественный смысл строфы, и в этом случае заключается противопоставление текстов (ср. 7.28). Возможно, стоит обратиться к описанию знаменитого платонического мифа о пещере: люди, заключенные на дне пещеры, видят только тени, отбрасываемые внешним светом, и считают их реальностью, в то время как они являются лишь расплывчатыми образами статуй и предметов. А если кто, освободившись, вновь выйдет на свет, «прежде всего и проще всего он сможет различить тени, потом образы людей и других предметов, отраженные в воде, и наконец реальные вещи». Возможно, достаточно обратиться к разговорному языку мудрецов той эпохи. Все же это поразительно, как элемент времени (*и прежде — после того — наконец [kai prōton — meta touto — hysteron]*), сочетающийся с различными способами соотношения тени (закона) и образа (LXX Пс 109.4 или другие тексты, которые в последующее время уточняют очертания обещания) с реальностью обещания (*будущих благ*), придает божественной речи связность, которую переводчик должен лишь воскресить в памяти из прошлого, чтобы распознать реальность.

Еще два термина образуют подобную связь. Первый, *parabolē*, появляется в Евр 9.9, в связи (кажется) с правилами обряда доступа в священные пространства Храма, и в Евр 11.19, где сказано, что Авраам получил Исаака «в предзнаменование» (*parabolē*). В обеих строфах связь направлена от прошлого в будущее: только мессианское время раскроет значение обрядовых правил и *Akedah*, жертвоприношения Исаака. Второй термин сложнее интерпретировать. *Hypodeigma*, на самом деле, в Евр 4.11 определяет рассказ о падении поко-

ления, вышедшего из Египта, как (негативную) модель поведения верующего. В Евр 8.5 и 9.23 этот термин характеризует Храм и предметы культа для освещения в качестве образов небесных реальностей. В данном случае мы видим двойной смысл с изменением соотношения значения, потому что в 4.11 *hypodeigma* является моделью, которую нельзя копировать, в других случаях — уже сотворенный образ.

«Ошибки» в цитировании

Два последних приведенных примера заимствованы все же из 8-й и 9-й глав, о которых выше было сказано, что они являются частью, вероятно, добавленной на этапе составления окончательной редакции Послания. Характерной особенностью этой части, в отличие от гипербуквализма, приведенного выше, является удаление от библейской традиции, скорее от Масоретского текста, чем от Септуагинты. Мы уже выяснили, что текст из LXX Иер 38.31 процитирован с заменой *syntelesō* на *diathēsomai*. Более сложным случаем является текст из LXX Иер 38.33. В Евр 10.16 читаем вторую часть строфы *didous nomous mou epi kardias autōn kai epi tēn dianoian autōn epigrapsō autous*, в то время как в Евр 8.10 написано: *didous nomous mou eis tēn dianoian autōn kai epi kardias autōn epigrapsō autous*. В LXX Иер, однако, было написано: *didous dōsō nomous mou eis tēn dianoian autōn kai epi kardias autōn grapsō autous*. Создается впечатление, будто цитата из 10.16, проглядывающая также сквозь 8.10 (*epigrapsō*), была в данном тексте исправлена в соответствии с Септуагинтой, в то время как строфа 10.16 кажется более самостоятельным выражением, также в использовании частицы *epi*. Однако же как описание скинии (Евр 9.1–5), так и рассказ о совершенном Моисеем жертвоприношении завета (Евр 9.19–21), совершенно неточные в деталях обряда.

Заключение

Этот последний феномен также стоит включить в перечень (*dossier*) тайн, окутывающих наше послание. Оно, однако, остается изумительным примером толкования как объединения частей текста, заимствованных из крупного кодекса, в новом идейном направлении, развернутом вокруг мессианского события. В данной перспективе в греческом переводе, Септуагинте, показан один из предписанных путей откровения, поскольку для Послания к Евреям характерно объяснение текстов с помощью других текстов. Этот путь откровения является одним из *tropoi* (способов), принятых Богом для того, чтобы говорить к человечеству.

Библиография

- Garuti P. Alle origini dell'omiletica cristiana. La lettera agli Ebrei — Note di analisi retorica (SBF Analecta 38). Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1995; ristampa 2002.
- Garuti P. Ebrei 7.1–28: un problema giuridico / *Divus Thomas* n.s. 8 (1994) 9–105.
- Caird G. B. The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews // *Canadian Journal of Theology*. 5 (1959). P. 44–51.
- Synge F. C. Hebrews and Scripture. London, 1959; Kistemaker S. The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews. Amsterdam, 1961.
- Thomas K. J. The Old Testament Citation in Hebrews // *New Testament Studies*. 11 (1964/1965). P. 303–325.
- Sowers S. G. The Hermeneutics of Philo and Hebrews. Zürich, 1965.
- Hugues L. D. Hebrews and Hermeneutics. Cambridge, 1979.
- Fabris R. La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento // *Rivista Biblica Italiana*. 32 (1984). P. 237–252.
- Maoz B. The Use of the Old Testament in the Letter to the Hebrews // *Mishkan*. 3 (1985). P. 46–63.
- Goldingay J. E. Response to «The Use of the Old Testament in the Letter to the Hebrews» // *Mishkan*. 3 (1985). P. 64–66.
- Müller P. G. Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief. Haag E., Hossfeld F. L. Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß, Stuttgart, 1986. 223–242.
- France R. T. The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor // *Tyndale Bulletin*. 47 (1996). P. 245–276.
- Beauchamp P. Quelle typologie dans l'Épître aux Hébreux? // *Cahiers Ratisbonne*. 2 (1997). P. 10–32.
- Taut K. Anleitung zum Schriftverständnis? Die heiligen Schriften nach dem Hebräerbrief. Hamburg, 1997.
- Gheorghita R. The Role of the Septuagint in Hebrews. Tübingen, 2003.
- Johnson L. T. The Scriptural World of Hebrews // *Interpretation*. 57 (2003). P. 237–250.
- Steyn G. J. Psalm 2 in Hebrews // *Neotestamentica*. 37 (2003). P. 262–282.
- Guthrie G. H. Hebrew's Use of the Old Testament: Recent Trends in Research // *Currents in Biblical Research*. 1 (2003). P. 271–294.
- Rascher A. Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief. Berlin; New York, 2007.