

Сергій АВЕРИНЦЕВ

СТАРИЙ ЗАПОВІТ Ж ПРОРОЦТВО ПРО НОВИЙ: ЗАГАЛЬНА ПРОБЛЕМА ОЧИМА ПЕРЕКЛАДАЧА

1.

Перекладацька робота над Давидовим Псалтирем, тією із старозавітних книг, що одержала єдину у своєму роді релевантність для повсякденного молитовного життя християн, мимоволі спонукає до роздумів на важку тему - про те, як ми, додержуючись і вірності нашій вірі, і обов'язку, що накладається необхідністю інтелектуальної чесності, можемо розглядати сьогодні співвідношення між змістом старозавітних текстів у їх найближчому історичному контексті - та християнським поглядом на них як на пророцтво і "прообраз" майбуття.

Яке диво, яке, правду мовити, добре диво, що Церква зуміла свого часу відкинути споку су маркіонітства і всупереч усьому зберегла у своєму вжитку Старий заповіт! Скільки разів потому чулися голоси, що опосередковано чи й прямо вимагали перегляду цього рішення; років сто тому про це без сумнівів та застережень говорив знаний ліберально-протестантський теолог А. Фон Гарнак, що не даремно так старанно вивчав Маркіона¹, - а водночас під ту ж таки ересь підпадали уми набагато менш освічені, які піддалися грубому юдофобському афектові². Старий Заповіт так само суттєво необхідний християнину, як і кожній людській особистості необхідна жива пам'ять про первинні переживання у початкові роки моральних і духовних істин; як слід обмірковувати і формулювати ці істини він зможе багато пізніше, але не дай Бог забути першу гостроту, первинну свіжість самого досвіду, коли те, що переживалося, ще не мало готових імен! Саме тому так небезпечно підставляти до старозавітного досвіду пізніші слова. Навіть коли ми звично говоримо про біблійний монотеїзм, - за цим ученим терміном втрачається жар, відчутний у славнозвісному волянні³ "Iae r fyi[m;y" (Почуй, Ізраїлю!" - Второзаконня, 6, 4), де говориться адже не про єдність Бога, яку можна було б зрозуміти абстрактно-нумерично, в дусі метафізики чисел, а про одиничність Яхве, що названий за Його

власним, заповітним іменням, завдяки чому вислів стає схожим аж ніяк не на категоріально сформульовану теологічну тезу, а радше, на любовну клятву⁴: Ти, Ти для мене єдиний! Не "Бог" узагалі, тобто якийсь "Він", єдиний, - а Ти, саме Ти, нікого, крім Тебе!

У тому ж сенсі пізніші богословські лексеми "Всемогутній" (гр. Pantodu, παμoυ), лат. Omnipotens) та "Всевишній" (гр. {Uyistoј. лат. Altissimus). що підставляються на місце біблійних наймень Божих "Шаддай" та "Ельон", цілком прийнятні у богослужбовому та віровчительному користуванні, для біблійних перекладів надто нагадують понятійну мову тез дозрілого богословського дискурсу, параграфів підручника Закону Божого "Про всемогутність Божу" тощо. Сам двокореневий склад цих лексем, сама їхня некваплива тривкість повсякчас змушують пам'ятати про типово грецьку навичку словотворення, що так вплинула на вигляд "протяжно складених" слов'янських слів. Порівняно з ними самі біблійні імена Божі - таке загадкове в етимологічному сенсі "Шаддай"⁶, що має загальновідомі близькосхідні аналоги "Ельон", в кожного імені по два склади, не більше! - викликають відчуття якогось початкового досвіду⁷, який закладе основу всієї подальшої рефлексії, будучи первісним щодо неї. На щастя, у слов'янському побутуванні є менш довготривалі відповідники тих самих імен - "Крепкій" (ivscuro, j), відоме кожному з тексту т. зв. *Трисвятого* ("Святий Боже..."), та "Вишній \ слова двоскладові, як в оригіналі, і, принаймні, за способом свого утворення не такі умоглядні. Я сподіваюся не бути запідозреним ніким, хто мене знає, у співчутті програмі "деелінізації" християнства, що не раз проголошувалася протестантською думкою. Рання зустріч християнства із навичками елліністичної культури була справді провиденційною, хочеться нагадати слова: "Що Бог сполучив, людина та й не розлучить". Але Старий Заповіт має бути відчутий у його власній, ще не перероблений на елліністичний зразок первісності⁸ - інакше той самий Маркіон увійде із чорного ходу.

Отже, збережений у текстах динамічний імпульс первісного досвіду, живе "волення" про цей досвід, яке ми зобов'язані почути, якщо маємо вуха... Однак немає сумніву, що традиційний християнський погляд на Старий Заповіт від часів Отців Церкви, ба більше, із самого початку християнської проповіді, звик шукати чогось іншого: суми цілком конкретних "свідощів" про Христа та про новозавітне вчення. За відомою формулою Блаж. Августина, у Старому Заповіті прихований Новий, а у Новому - розкривається Старий⁹.

Дозволимо собі важливий по ходу справи відступ. Важливо подолати один забобон; він був підготований сторіччями християнсько-юдейської полеміки (в якій християнам хотілося представити опонентів ідіотично-бездуховними буквалістами, а юдаїстам - безвідповідальними фантазерами), але дозрів уже у т. зв. критицизмі новоевропейської доби (до Бульмана включно), коли освічені уми, хоч би якою була їхня професійна кваліфікація, знали і, головне, відчували грецькі тексти незрівнянно краще, ніж єврейські. При цьому аж до повоєнного часу тексти *Кумрана* не були відомі¹⁰; навпаки, про *мідраші* і *таргуми* знали, проте зацікавлення ними, через різні причини, було недостатнім¹¹. Таким чином, виникла чинна досі й спокуса все у християнському переосмисленні Старого Заповіту віднести всуціль на рахунок чужих давньоєврейським традиціям мисленнєвих моделей античної філософії. Цей огульний підхід є помилковим. Християнська "типологія", що починається вже із новозавітних текстів (і з *ipsissima verba* Самого Вчителя), не має жодного початкового та необхідного зв'язку з елліністичними впливами; вона була закорінена в єврейській традиції мідрашу, а через нього - у ще стародавніших традиціях тієї самої культури, що була простором, у якому склався і Старий Заповіт¹². Але далі справа ускладнюється. Достатньо зрозуміло, що ранньохристиянська, а потому і середньовічна свідомість, чужа пізнішій ідеї історизму, підійшла до справи, з нашої точки зору, занадто наївно і дещо механічно, колекціонуючи згадані свідоцтва ("testimonia")¹³, найчастіше без урахування навіть найближчого текстового контексту, не говорячи вже про контекст тієї або іншої стародавньої епохи, за тих часів просто вищого за уяву найосвіченішого вченого богослова. Зрозуміло також, що мірою стабілізації духовної освіти, по мірі руху від ранньопатристичної стадії до тієї, яка не даремно іменується щодо Заходу "шкільною", тобто схоластичною, але починалася на Сході приблизно із часів св. Іоана Дамаскіна, впізнання "прихованого" новозавітного сенсу в старозавітному тексті дедалі більше набувало потрібної, заради користі "простих", — зовнішньої ясності уроку Закону Божого. Настільки ж зрозуміло, що коли новоевропейська історична свідомість, розвиваючи смак до того, що романтики називали *couleur local* ("місцевий колорит"), тобто до специфіки окремих культур, відкрило світ стародавніх культур Близького Сходу, і для біблійного тексту відкрився великий контекст із дотепер невідомих реалій, - постало дедалі різкіше відштовхування від старої екзегетичної традиції, що сприймається як

віджило бурсацтво; проблема, сформульована у заголовку напшумілої колись книги "Babel und Bibel", була побачена як загроза не тільки для наївно-школярського потрактування Августинової ідеї щодо "приховування" Нового Заповіту у Старому, але й для самої цієї ідеї. Багатьом здалося тоді та здається й досі, що вони повинні зробити рокований вибір - у той або інший бік - між історичним знанням і тим принципом, якого завжди дотримувалась як принципу християнська екзегеза. Ще більша кількість начитаних віруючих обрала, як це властиво більшості людей, шлях суто еклектичного співіснування в їхній свідомості двох імперативів думки, стосунки між якими так і залишаються непроясненими. Непроясненість ця для чутливої совісті не може не бути травматичною.

Навіть така вельми нетривіальна праця, як "Роздуми про псалми" К.С. Льюїса, відображає цю загальну розумову навичку думки освічених християн: у дев'яти розділах поспіль ідеться про те, що ми зустрічаємо у самих пам'ятках стародавньої біблійної поезії, а на початку розділу X відбувається перехід, замаркований сполучником "але": *"... Досі ми намагалися читати псалми так, як їх треба було читати за задумом псалмоспівців. Але християни читають їх інакше. Християни знаходять у них інакомовності, прихований зміст, пов'язаний із істинами Нового Заповіту..."*¹⁴; відповідно, останні три розділи присвячені проблемі алегорези як такої, інакомовлення "взагалі". Прошу зрозуміти мене правильно: я певний у виправданості та неминучості різниці у підходах, пов'язаної із різницею в жанрах і ситуативних типах дискурсу і не зазіхаю на те, щоб стояти, так би мовити, вище цього. Щиро віруючий історик Давнього Сходу має право й обов'язок у рамках професійного аналізу підходити до т. зв. "царських" псалмів як до джерела з історії близькосхідних монархічних ідей та придворних ритуалів; і найосвіченіший у питаннях історії ієрей або ієрарх має право та обов'язок приймати традиційну перекладацьку "християнізацію" деяких старозавітних текстів, коли вона виправдана контекстом православного богослужбового вжитку. Але я не зовсім про це. Лихо в тому, що вже не на рівні жанрів дискурсу, а на рівні світогляду в сучасного інтелігентного християнина нормально, тобто не надто вже крайньо "прогресивної", або, навпаки, "фундаменталістської" орієнтації виникає небезпека ніби роздвоєння особи: як читач сучасної наукової літератури він приймає для низки псалмів позитивістське тлумачення, - але християни, як ми тільки-но чули від Льюїса, *читають їх інакше*, тому він же, стоячи на молитві, чи

то у храмі, чи то у себе вдома, "увійди у свою кімнату зачини за собою двері" (Мт. 6,6), також зобов'язується читати їх інакше. Що не кажи, без небезпеки тут не обходиться.

Її корінь я вбачаю в хибній постановці питання. Ми не повинні обирати між вичитуванням із старозавітних текстів шкільної дохідливості істин віри у стилі уроків Закону Божого - та позитивістською ідеологією, що вимагає бачити, скажімо, у псалмі 44 (45) тільки пам'ятку близькосхідної придворної поезії, "світської" поезії, як висловився один спеціаліст¹⁵, і нічого більше; ми тим більше не повинні безпринципно сполучати те й інше. Річ не в тім, що з одного боку - веління богослов'я, з іншого боку - веління історичної науки; наївничання в даному випадку не може бути виправдане віровчительно, а погляд на ті самі "царські псалми" як на "світську поезію" неспроможний з погляду історико-культурного. Почнемо з другого. Елементарний історизм учить нас, що урочиста придворна пісня не була і не могла бути у стародавньому Близькому Сході явищем "світської поезії", як її розуміємо сьогодні ми; і якщо глибока сакралізація монархічної ідеї, її містичне забарвлення є спільною якістю близькосхідних культур, то різка відмінність між давньоєврейською культурою та культурами, що її оточували, полягала в тому, що в ній і тільки в ній згадана сакралізація ніяк не могла спрямуватися шляхом простого язичницького обожнення володаря, - а тому мала якомога тісніше і нерозривніше співвіднести та переплести думку про володаря із думкою про Єдиного Господа, і це не просто на рівні окремих літературних феноменів, як це пам'ятно нам за одичною поезією Нового Часу, а на рівні стійких архетипів, що мають своє місце в осерді самої "душі" культури, і безперервно відкритих смислам аж ніяк не політичним. Якщо вже у цілковито іншій, куди більше риторично-раціоналістичній, "цивілізованій" (і до того ж язичницькій) культурі Давнього Риму Вергілій зумів оспівати августівську державність так, що йдеться про щось незрівнянно більш метафізичне¹⁶, ніж політична ідеологія як така, - що й говорити про поезію біблійну! Із цим пов'язана інша, доволі специфічна обставина: адже давньоєврейська державність як така врешті-решт так і залишилася на політичному рівні невдачею; нетривалий час неподільного царства Давида й Соломона, що не являло собою у державному та цивілізованому сенсі нічого, що б особливо імпонувало, порівняно з навколишніми державами, запам'яталось як предмет щонайсильніших ностальгійних емоцій на тлі наступних принижень. Саме ця обставина - зрозуміло, у

СТАРИЙ ЗАПОВІТ ЯК ПРОРОЦТВО ПРО НОВИЙ ...

поеднанні із біблійною вірою! - не дала архаїчному комплексу ідей і почуттів, в якого були й містичні, й політичні аспекти, спочатку, як у всіх, нероздільні та нерозрізнявані, поступово переродитися, як це відбувалося у випадку інших народів, у феномен однозначно політичний. Його еволюція пішла у протилежному напрямку, у бік зростаючої ролі апокаліптично-месіанських сподівань. (Віруючій людині важко не назвати і цієї обставини - провіденційною).

Що ж стосується віровчительства, то за всієї необхідності розуміння в душі все того ж таки історизму багатовікових спроб полегшити "простолюду" сприйняття Старого Заповіту як пророцтва, - апіорно ясно, що "проображення" ще не є образом, воно за суттю своєю не може бути образом, як вказівний перст не тотожний предмету, на який вказує, навіть не схожий на нього. Пророцтво - не розгорнута доктрина про те, що має бути, не богословська лекція; інакше не було би потреби ані у "*сповненні часу*" (пор. Мр. 1, 15), ані в новині самого Нового Заповіту, ані у багатовіковій роботі християнської богословської рефлексії, що поступово кувала догматичні концепти.

Вихід із оманної екзегетичної апорії - у живому відчутті якості багатозначної символічності, об'єктивно притаманної стародавньому слову¹⁷

II

Переходячи до апорій реальніших, зауважимо, що існує певна кількість старозавітних текстів, стосовно яких версія Септуагінти різко відхиляється від масоретської версії, або навіть і масоретська сама по собі припускає дуже вже різні тлумачення¹⁸. Кількість і релевантність таких казусів надзвичайно перебільшена обома сторонами впродовж віків згаданої вище християнсько-юдаїстської полеміки; адже ще і в наш час лунають голоси лжехристиянських антисемітів та юдаїстських фундаменталістів, що із неочікуваною узгодженістю запевняють, ніби "*Священне Письмо Старого Заповіту*" християн і "*Танах*"¹⁹ юдаїстів - дві різні книги, які не мають між собою ну взагалі нічого спільного, ми маємо право просто затулити для цих голосів наші вуха.

Усе ж залишаються, мабуть, випадки, коли вибір тієї чи іншої інтерпретації визначається, зрештою нашими релігійними переконаннями. Кількість таких випадків має бути зведена ретельною перевіркою до абсолютного мінімуму: цього вимагають не тільки, скажімо, гуманні мотиви християно-юдаїстського діалогу, - а й.

передусім, інтереси переконливості самих наших слів світові про нашу власну віру.

Деякі можливі утруднення, яких зазнає навіть і найконсервативніший нинішній перекладач перед звичним словником церковно-слов'янських текстів і Синодального перекладу, пов'язані просто із матерією мови, зумовлені нею. Лексеми "Христос"/"Месія/месія" та "Помазаник/помазаник" за своїм етимологічним змістом цілком тотожні, просто один іменник - грецький, другий - арамейський, третій - слов'янський. Проте їх семантичні функції очевидним чином суттєво розійшлися. Слово "Христос" не могло не увібрати в себе імпліцитно усього смислового змісту, пов'язаного із тим розділом віровчення, яке так і заведено називати "христологією", тобто із догматами, що формулюють та уточнюють поняття *Боголюдства*. Слово "Месія" викликає вже інші асоціації, воно може стосуватися юдейських сподівань політичного Визволителя; однак і це слово, допоки воно зберігає термінологічну серйозність (скажімо, ту, що виражається графічно великою початковою літерою), застосовується тільки в однині - хоча тепер ми знаємо з текстів *Кумрану* про очікування двох осіб, кожна з котрих іменувалася "Месія", причому перша мала функції *Попередника* (*Предтечі*), і тільки друга відповідала звичним для нас уявленням про *Месію*²⁰. Натомість, слово "помазаник" за суттю своєю припускає множинність; боголюбиві царі суть *помазаники Божі*, а у Старому Заповіті такими трактувалися і первосвященики за чином *Ароноеим*²¹. Але в кожній із мов Письма такий безлічі відповідає одне-єдине слово! Грецькою це слово - "Христос", грецька узвичаєність була закономірно перехоплена слов'янським текстом, але загострилася у Синодальному перекладі. І ось ми читаємо навіть у старозавітній книзі Данила: *"Від виходу слова, щоб відбудувати Єрусалим, до Помазаного Князя сім седмиць. А через шістдесят дві седмиці..."* (Дан. 9,25,пор. 26). Тим більше у Новому Завіті Ірод питає в первосвящеників і книжників: *"Де цар юдейський, що оце народився?"* (Мт. 2,3 - 4). Такий узус закорінений, зрозуміло, у принциповій для християнина впевненості в тому, що месіанські сподівання стосуються, врешті-решт. Особистості Христа. Очевидно, однак, що ні пророк, ані, тим більше, злий цар жодним чином не могли мати на думці всієї суми "христологічних" конотацій, що нормально вкладаються кожним християнином у слово "Христос"; йдеться все-таки про "Месію". Цей казус - не поодинокий. Те, що, зазвичай, називається диглосією, тобто

розподілом функцій між церковнослов'янськими і, власне, російськими лексемами, і який визначив увесь лад російської лексики²², створює специфічну ситуацію, коли слов'янізм "Господь", котрий у межах старослов'янських текстів означає і Бога, і кожного, кого можна назвати "падом" ("господином"), у російському вжитку твердо закріплений за сакральним денотатом і семантично розведений із іменником "господин". Це вельми відрізняється передусім від грецького узуса, в якому лексема KURIOS функціонує і як означення людини, що має владу²³, і як грецька заміна невимовного імені Божого hw'hy>, тобто як еквівалент такої самої єврейської заміни цього імені "Адонай". Так німецьке *Heilig* та англійське *Lord* означають і "Господа", і "пана": але російською це не так. Це створює певні проблеми навіть щодо перекладу Євангелій; коли до Ісуса Христа вже у земному житті звертаються KURI, і, до того ж, не тільки Його учні, а й люди, в уявленнях яких Він поки що лише авторитетний доброчесний цілитель, можливо, здатний допомогти їм у біді, - це шанобливе звертання (відповідне до арамейського ytm), зрозуміло, ще не може імплікувати сповідання Божественного Єства Христа (або навіть Його месіанської гідності). Але Синодальний переклад передає це звертання щоразу як "Господи!" - скажімо, з вуст капернаумського царедворця (Йо. 4, 49), прокаженого (Мт. 8, 2), язичниці-ханаанейки (Мт. 15, 25 та 27) і т. д., і т. ін. Для невідомого читача це, виходячи із властивостей російської семантики, має такий вигляд, ніби і до знаменних моментів, коли Петро вперше зумів нсочікувано для себе самого вимовити "Ти - Христос, Бога Живого Син" (Мт. 16, 16), а Фома мовив Воскреслому - "Госпоь мій і Бог мій" (Йо. 20, 28), усі й так уже все знали; начебто кеносису і не було; начебто німб над головою Боголюдини ясно бачився кожному зустрічному ще в Його земному житті... (Чи не тому горезвісна "міфологічна" теорія а 1а Древс, що так і лишилася на Заході суто маргінальним явищем, саме в Росії набула у більшовицькій свідомості такої дивної сили гіпнозу?) Надто очевидно, що згадане слововживання, виправдане, по суті, тільки з огляду на слов'янський текст, у контексті російської лексики давно суперечить не тільки історичному здоровому глузду, але й азам православної догматики, що вчить про тільки-но згаданий кеносис. Тим специфічнішою гостроти це питання набуває стосовно месіанської теми у псалмах. Псалом 109 (110) починається словами, знайомими нам усім за Синодальним перекладом: "Сказав Господь Владилі моєму.. : у пер. Семуагінті: "ei=pen o' ku,rioj tw/I ku,ri,wI mou".

а з огляду на давньоюдейський текст перше "Господь" відповідає тетраграматону hw' hu, друге - ynIdoa (не "Адоіаі" \ а саме "адоіі" - "панові моєму" \ або, радше, "государеві моєму"). У другому випадку йдеться про особу вельми поважну; не тільки вжите слово "адоіі", а весь контекст, що говорить про *возсідання одесную Господа*, вказує на це доволі красномовно. Сам Христос, згідно з Євангельською оповіддю (Мт. 22, 42 - 45; Мк. 12, 35 - 37; Лк. 20, 41 - 44), пропонував месіанське тлумачення вірша, вказуючи на те, що Псалмоспівець Давид явно звертається до Когось, істотно вищого порівняно із собою, а не просто до свого нащадка ("сина") - і слід гадати, що Він розраховував на зрозумілість такої екзегези для своїх слухачів, інакше кажучи, для юдейського дискурсу тих часів, насиченого різноманітними есхатологічними концептами. Таким чином, мовиться об'єктивно про якусь перспективу, необмежено відкриту по вертикалі. Однак лексема "Господь", означаючи згідно з нормами російської мови Бога і тільки Бога, змушує читача постулювати в цьому псалмі щось на зразок розробленої тринітарної доктрини: начебто вже було відомо, як Перша Іпостась звертає Своє слово до Другої Іпостасі... Зберігати подібний переклад видається мені таким, що суперечить найпростішій розсудливості. Яке слово застосував би у перекладі я? Поки що мені не спадає на думку нічого, окрім слова "Государь", неодмінно з великої літери; слово це не тільки тематизує царську гідність, а й зберігає деяку архаїчну відкритість для далекосяжних "вертикальних" переосмислень, не фіксуючи, однак, доктринарної тези про божественність поійменованої Особи. Важливо, щоб увесь стилістичний контекст підсилював цю внутрішню відкритість, щоб у слові відчувалася вагомість переситу потенційних символічних енергій (згадаймо, що давньоєврейська лексема dAbk* "слава" етимологічно пов'язана з ідеєю вагомості...)

МІЦНА НАД НАМИ МИЛІСТЬ ЙОГО

Передусім, біля витоків всіх церковних прославлянь і піднесення, у невідладній уяві, неосяжній для розуму далечині часів, - і все ж, слід визнати, зовсім близько, нібито голос із глибини нас-таки самих: Давидові Псалми.

Слова, які давним-давно знаєш напам'ять, але яким не перестаєш дивуватися. Як-як? Невже насправді? Отак і сказано?

СТАРИЙ ЗАПОВІТ ЯК ПРОРОЦТВО ПРО НОВИЙ ...

Слова, яких ніщо не може бути простіше - і ніщо не може бути неочікуванішим. До простоти яких треба докопуватися, копаючи глибше і глибше.

Потому прийдуть складніші думки, упорядковані віровчительні тези. Ускладниться і культура відчуття, і навички висловлювання почуттів; зокрема й почуття релігійного. І благословення ця складність, відчутна, скажімо, у грецьких текстах візантійських піснє-співів, у європейській і російській поезії духовної зосередженості. Складність - багатство накопиченого від покоління до покоління. І неправий був Лев Толстой, коли йому хотілося зруйнувати складні системи догматики, і літургії, і дисциплінуючих умовностей культури - заради опрощення. Але ж колись серце прохає простоти: не опрощення і не спрощення - первісної простоти. Колись потрібно відчутти не те, про що думали пізніше, а первинний, висхідний досвід. Як пізнали не такі й не такі тонкощі, а найголовніше, найпростіше: що Бог насправді - є? І тоді добре увійти у світ Псалмів, де жалість - це тепло материнського лона, де мислити і навчатися - це шепотіти, ворущачи губами, де Божий захист - це тверда скеля. Де все тверде і надійне, як камінь. Де людина кричить щодуху, знаючи, що за межами світу її чують.

Переклад із російської Валерії БОГУСЛАВСЬКОЇ

ПРИМІТКИ

¹ Аналогічні мотиви можна зустріти вже в Канта. У російській культурі винятково різкі випадки проти "Бога єврейського" можна знайти у великого єретика, що стояв при цьому поза підозрами в юдофобії: у Льва Толстого [*Объединение и перевод четырех Евангелий графа Л.Н. Толстого*, т.1, Geneve, 1892, с. 95 – 158 *possim* та *in.*]. Толстой – крайній випадок, логічна межа відкидання традиції, спадкоємності, передання; для нього необхідно відірвати Христа від усього єврейського не тому, що це єврейське, а тому, що це спадкоємність. Власне, в теологів на зразок Гарнака відчутна та сама тенденція, тільки вона поступає не з таким емоційним надривом. Певною мірою сюди ж слід віднести прагнення Бульмана до краю перебільшити роль елліністичної компоненти [та спеціально елліністичного міту] у понятійній мові Євангелій.

² Тут слід принагідно згадати такого попередника націонал-соціалістичної ідеології, як Г. С. Чемберлен, російський переклад книги якого «Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе» [СПб., 1906] викликав ентузіазм у колах, що групувалися навколо «Нового времени», включно з В. В. Розановим. Детальніше про виступи російських чорносотенців проти Старого Заповіту, які отримали відсіч од світлої пам'яті київського священика, котрому траплялося й зупинити погром, що готувався, і виступати свідком захисту на процесі Бейліса, див. у книзі: Свящ. Александр Глаголев, Купина Неопалимая, Київ, Дух і літера, 2002, с. 122 – 126, 171 (у статті 1909 р. "Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви"). Критика доповіді такого собі А. Д. Ертеля "Єврейство і

Тора”, оприлюдненого на зборах Клубу російських націоналістів у Києві 23 січня 1909 р., на жаль, зберігає й досі певну актуальність.

³ Недарма ж єврейською “читати (вголос)” та “волати / кликати” – одне й те саме дієслово *ar`q*.

⁴ У сучасній науковій літературі трапляється, звичайно, і більш уможлидне розуміння тієї обставини, що йдеться не про Єдиного Бога, а саме про Єдиного *ҀННН*, пор. С. Тищенко. *Структура програмної частини Декалога и интерпретация третьей заповеди*, «Вестник Еврейского Университета», №2 (20), 1999, с. 6 – 21, де можна знайти також реферат низки теорій західних учених (про Втор. 6, 4, див. с. 8). Йдеться про те, що єдиний зміст згадуваного тексту, – програма культової реформи. Якби це було так, тоді не зовсім зрозуміло, чому негайно слідом за сповіданням єдності *ҀННН* іде заповіт любові: “...І люби *ҀННН*, Бога твого, всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всіма силами твоїми (дослівно: всім твоїм “дуже”, *^kacn*)”.

⁵ Характерне розгортання внутрішнього складу лексеми у Євсевія Кесарійського: “*Pantodu, namoj kai. ta. pa, nta ivscu, wn*” (*Всемогутній, Той, Кому все можливо*: *Preparatio evangelica* 11:6, 517D). Дещо інший, менш уможлидний і по-особливому змістовний характер має грецьке *Pantokra, twr* (церк.-слов. та рос. – “Вседержитель”). Характерно, однак, що для нього немає латинського відповідника, окрім того ж таки *Omnipotens*, змістова недостатність такого перекладу констатувалася у світовій теологічній літературі, зокрема з католицькою.

⁶ За рішучим вердиктом відомого лексикону, “*no explanation is satisfactory*” (L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1985, p. 950).

⁷ Як відомо, “Шаддай” часом пов’язують із званою за біблійними текстами лексемою “шаду” – “гора”. Адже казали *слуги царя сирійського* про ізраїльтян, намагаючись по-язичницьки зрозуміти сутність їхнього Бога: “*Бог їхній – це є Бог гір, тим і взяли вони над нами гору. Якщо ж будемо битися з ними на рівнині, напевне, їх переможемо*” (2 Цар. 20:23). Якщо етимологія істинна, то гори слугують тут символом гостро відчуті сили *Кріпкого*. (Любитель російської поезії навряд чи встоїть перед спокусою згадати рядок Цветаєвої: “... Богу сил, Богу гор...”).

⁸ Саме собою зрозуміло, що це передбачає для перекладача певний ступінь дистанціювання щодо лексики та стилістики Септуагінти. Я добре пам’ятаю вельми важливі висловлювання найавторитетніших духовних письменників Православ’я, які висловлювали, на позір, зовсім інше судження. Однак тут йдеться не про смислові різночитання, згадувані нижче, а саме про стилістику, тому я гадаю, що моє розходження із ними радше уявне. Для кожного наочне також цілковито осібне значення Септуагінти для всієї християнської духовної та релігійно-культурної традиції, а для Православ’я особливо. Саме тому я обережно кажу про “*певний ступінь дистанціювання*”, а жодним чином не про розрив. Я сподіваюся, що моя власна перекладацька практика свідчить про те, наскільки неприйнятне для мене ігнорування важливих для молитовної навички орієнтирів Септуагінти (і, звичайно, слов’янської версії).

⁹ “... *Quaquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*” (S. Augustini *Quaestiones in Heptateuchum*, in: L. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, ser. Latina* XXXIV, col. 623).

¹⁰ Бульман встиг, зрозуміло, якось прореагувати на їх відкриття; але дуже важливо, що його концепції створювалися за часів, коли вчений світ ще не міг про них знати.

¹¹ Стосовно спеціально таргумів, важливою перешкодою для введення їх до наукового обігу при вивченні становлення концептуальної мови первісного християнства була облудна постановка питання про незрідка виникаюче там

словосполучення “слово Господне” та “дух Господній”: чи вони тлумачились іпостасно, чи функціонували просто, вводячи благочестиву дистанцію для заміни імені Божого? Надто очевидно, що “іпостасного”, (тобто готового християнського!) розуміння в цьому звороті ще немає і бути не може (як, до речі, перекласти на іврит чи на арамейську термін “іпостасний”?). Тому вони виводилися за межі горизонту міркувань про становлення самої мови початково-християнської проповіді, що було вже необачним. Але про це ми збираємося говорити більш розгалуженіше в іншій роботі.

¹² Насмілюсь твердити, що важливе завдання для християнського богослов'я, якому властиво емпатично підкреслювати важливість Священного Передання, – розробка хоча б у найзагальніших рисах питання про Священне Передання Старого Заповіту за часів земного життя Христа (багатство якого неможливо редукувати до пізнішого талмудичного Establishment'у). В єдиному пункті між найсுவорішою православною догматикою та найприскіпливішим фактографічним науковим аналізом є цілковито наочна згода: Одкровення, як воно живе у житті народу Божого, не зводиться до самих лише канонічних книг, інакше ми приходимо до формули Лютера “*sola Scriptura*” (“саме лише Письмо”), що знищила Передання, – а водночас втрачаємо контакт із елементарними історичними реаліями. Ніколи не забуду, як одна переконана лютеранка, видатна спеціалістка з теології, сказала мені у конфіденційній розмові: “Факти змушують і наших (тобто протестантських) теологів визнати, що *Письмо без Передання ніколи не було та бути не може*. Уся логіка православної думки настійливо вимагає того самого, до чого приводить аналіз новозавітних текстів: сформулювати вищезазначене поняття. Тоді освічено-консервативний апологет здорового традиціоналізму зрозуміє, що факти вербальних збігів деяких речень Христа з мовою юдейської традиції довкола Нього, – коли ми зустрічаємо у пізньобіблійних текстах і пораду говорити замість клятви “так, так” і “ні, ні” (2 Еп. 49:1, пор. Мт. 5:37), і запевнення, що “*В домі Отця мого багато жителів*” (2 Еп. 61:2, пор. 1 Еп. 39: 4 – 5, пор. Йо 14:2), і багато іншого, – для нього не перешкода, а підмога, бо вони конкретно локалізують Того, Хто, за догматичним визначенням Халкидонського Собору, є “*воістину Чоловік*” (αὐτῆς ὡς ἄνθρωπος), що жив у земному житті, як будь-яка людина, у просторі визначеної культури й говорив цілковито нові речі не довільно твореною, а його усталеною мовою: “*і хай не речуть еретики, яко мріянням втілюється*” (із піснеспівів на свято Обрізання Господнього). Я свідомий технічних труднощів поняття, про яке йдеться, для шкільного богослов'я; якщо межі Священного Письма в обох випадках збігаються з межами канону СЗ та НЗ, а межі Священного Передання Новозавітної Церкви встановлюються, хоч і не без утруднень, за системою наявних правил, то питання про межі Священного Передання Старого Заповіту має щоразу вирішуватися суто конкретно. Проте евристично важливий самий концепт, що уможливлює реальне поєднання богословського та історичного підходів. Конче необхідно зрозуміти, що факти, які свідчать про глибоку закоріненість мовного образу Христа в цьому Переданні, аж до згаданих вище вербальних збігів, за їх правильного тлумачення працюють ніяк не проти православної істини, а на користь її, не тільки являючи серйозні докази конкретної історичності євангельської оповіді, а й даючи – у повній згоді із духом тих самих богослужбових текстів свята Обрізання Господнього, а також авторитетних висловлювань старих екзегетів (починаючи з Отців Церкви) – зразок вірності самого Христа живій спадщині Передання. Пригадаємо, як блаж. Феофілакт Болгарський зауважує з приводу вигуку розп'ятого, — “*Елої, Елої! Ламма савахфані*”? (Мк. 15:34): “*Пророче висловлювання Господь виголошує єврейською, показуючи, що Він до останнього подиху шанує єврейське*” (Св. Євангелія від Марка із тлумаченням блаж.

Феофілакта, Архієпископа Болгарського, М. 1997, с. 258).

¹³ Як відомо, звичний *terminus technicus* ранньохристиянської словесності.

¹⁴ Пер. російською Н. Л. Трауберг ("Мир Библии", 1994, 1[2], с.29.)

¹⁵ A. Weiser, Psalms, I, Brescia, 1984 (цит. за виданням G. Ravasi, Psalms, Biblioteca Universale Rizzoli, Bologna, 1986, p. 168).

¹⁶ Щодо питання про метapolітичний сенс поезії Вергілія та спеціально її перед- християнських імплікацій див. есеїстичну працю німецького католицького мислителя, згодом учасника Опору: Th. Haecker, *Virgil, Vater des Abendlandes*, Frankfurt a. M. und Hamburg, 1931, що мала такий розголос. До цього ж типу есеїстичних медитацій належить стаття Т. С. Еліота: *Virgil and the Christian World* (заснована на радіопередачі 9 вересня 1951 р.) У французьких християнських авторів XX ст., передусім у Ш. Пері, також можна знайти чимало яскравих висловлювань з тієї самої теми, що не втрачала, як ми бачимо, своєї гостроти. Окреме питання про IV еклогу Вергілія являє у багатьох відношеннях аналогію до питання про "царські" псалми. (Проблемі сучасного християнського прочитання вергіліївського тексту присвячена наша стаття "*Новых великих веков чреда зарождается ныне...*" Про повів, що війнував дві тисячі років тому, у часописі "Наше наследие", №52, 2000, с. 28 – 33). Застереження щодо цього знаного казусу змушує поміркувати над дуже важливою проблемою: про наше ставлення до стародавньої ідеї позабіблійних, язичницьких "проображень" образу Христа, включно, скажімо, із згаданим у тій самій роботі Льюїса пасажом із Платона (De re publ. 361e – 362a2) про закатованого і розп'ятого Праведника – і ще багато чого іншого. (Льюїс зауважує: "... Якщо ж я, читаючи Платона, розмірковую про Страсті, [...] я знаю, у чому тут зв'язок, Платон не знав, але він є, я його не вигадав", – *ibid*, с. 31). Хоч би якими наївними були конкретні деталі середньовічних уявлень про Сивіл та інші схожі сюжети, хоч би якими сумнівними були значно вченіші фантазmagорії новоевропейських інтелектуалів пізньоромантичного типу, сама по собі ідея участі також і язичницького світу – за цілковито виняткової ролі Біблії! – у сподіваннях євангельського Звершення властива всьому православному Переданню в цілому, починаючи від св. Юстина Мученика, що сказав на цю тему надзвичайно виразні слова, і, скажімо, до превелебн. Серафима Саровського, що говорив: "*Не із такою силою, як у народі Божому, але прояв Духа Божого діяв і в язичниках, що не відали Бога Істинного, тому що і з їх середовища Бог знаходив обраних Собі людей...*" (Беседа преп. Серафима Саровського о цели христианской жизни, Клин, 2001, с. 32). На жаль, переляк перед синкретизмом, настільки характерним для окултистських груп і загалом для постромантичних віянь, витіснив із свідомості багатьох ревнителів Православ'я цю компоненту спадщини Передання. Тимчасом тільки на тлі всесвітньої панорами людських сподівань, в осерді якої, як здійснення всіх цих сподівань, стоїть образ Христа, християнське прочитання Старого Заповіту перестає бути простою даниною двохтисячорічній конвенції й отримує шанс справжньої внутрішньої серйозності, а тому й переконливості.

¹⁷ [17] Відзначимо цікаву спробу інтелігентного захисту традиційних пошуків "проображення": G. W. H. Lampe, *The Reasonableness of Typology*, in: *Studia in Biblical Theology* № 11, Oxford, 1957, p. 9 – 38.

¹⁸ Див. у книзі "*Псалми Давидови*", Дух і літера, Київ, 2003, примітку до псалма СІХ/СХ.

¹⁹ Відома аббревіатура (\$nt), складена з перших літер слів "Тора", "Пророки" (Невіїм) і "Письмо" (Кетувим), є нормальним означенням Біблії в єврейському побутуванні.

²⁰ “Месія від Аарона” та “Месія від Ізраїлю”, див. 1QS9, 10 – 11. Варто згадати, з якою емпазою Мк. 1, 1 – 5 починає відлік месіанського часу від виходу на проповідь йоана Хрестителя, а Лк. 1, 5 підкреслює ааронідське походження обох його батьків.

²¹ Лев 8, 12: “І злив [Мойсей] олію помазання на голову Аронові, і помазав його, щоб освятити його”.

²² Щодо поняття диглосії див. G. Huttli-Folter, *Диглосия в Древней Руси*, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Bd. XXIV, 1978; Alexander Issatschenko, *Geschichte der Russischen Sprache*. I. Band. *Von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1980; Б. А. Успенський, *К вопросу о семантических взаимоотношениях системно противопоставленных церковнославянских и русских форм в истории русского языка*. Wiener Slavistisches Almanach, Bd. XXII, 1976; його ж, *История русского литературного языка (XI – XIX вв.)*, Москва, 1994

²³ Як відомо, не володаря стосовно раба, але, наприклад, глави сім’ї щодо її членів, опікуна щодо тих, ким він опікується, і т. ін.