

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₇₎

ОСЕНЬ — ЗИМА

2007

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Обращение Поздней Цзинь к династии Мин.
Введение, комментированный перевод
с маньчжурского языка *Т.А. Пан* 5
- Ю. Клапрот. Ци цзя ту хэби* (Головоломка
из семи частей). Предисловие и публикация
Х. Валравенса (на англ. яз.) 21
- Л.Ю. Тугушева.* Фрагменты раннесредневековых
тюркских гадательных книг из рукописного собрания
Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения
РАН. Публикация, транслитерация и перевод 37

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.И. Иванов.* Богобоязненность *ходящих прямыми
путями* (к вопросу о происхождении и точном
значении чжоуских категорий 德 德 и 威 威仪) 47
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись
Крузенштерна *Сулалат-ус-салатин* и ее
культурно-историческое значение (II) 78
- А.М. Соколов.* Эмиси — эдзо — айны. Айны в пределах
японских владений в средние века и эпоху Кинсэй
(области Цугару, Симокита [Хонсю] и Мацумаз
[Хоккайдо]) 97
- Д. Цолин.* Литературные формы библейской истории
Сотворения (Быт. 1:1–2:3) и их риторическая
интерпретация в таргумах 110
- А.С. Четверухин.* Материал для фоно-морфологической
реконструкции ряда египетских служебных морфем.
Предлоги (*j)t*, (*j)n*, (*j)r* и их производные формы 119



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2007

	<i>И.Т. Канева.</i> Общевопросительные предложения в шумерском языке	140
	<i>М. Кемпер.</i> Захваты текке и агиография Хаджжи Бекташа, Хаджжим Султана, Дамир Баба и Караджи Ахмада XV–XX вв. (на англ. яз.)	144
	<i>К.В. Военец.</i> Древнеиндийская грамматика <i>Aṣṭādhyāyī</i> (Диалог поколений индийской лингвистической традиции)	168
	ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
	<i>И.А. Алимов.</i> «Бэй мэнь со янь» Сунь Гуан-сяня (895? — 968): автор, сборник и персонажи	180
	<i>О.Ф. Акимушкин.</i> Художник Касим ибн 'Али и рукопись РНБ «Ахсан ал-кибар» (Dom 312)	202
	<i>А.М. Стрелков.</i> Новый источник изучения тантры Калачакра — сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» в тибетском переводе	209
	<i>Б.В. Норик.</i> Кати'и Харави и его антология поэтов императора Джахангира	220
	<i>И.Р. Каткова.</i> Мусульманский мистицизм Западной Суматры (устная и письменная традиции)	235
	<i>А.Л. Федорин.</i> К вопросу об истории ксилографирования канонических и исторических текстов во Вьетнаме	245
	КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ	
	<i>И.В. Зайцев.</i> Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы московских собраний: итоги и перспективы изучения (опыт справочно-библиографического указателя)	252
	Взаимодействие питерских и московских китаистов. Письма П.Е. Скачкова В.С. Мясникову, 1957–1959 гг. Подготовка к изданию <i>В.С. Мясникова</i>	279
	РЕСТАВРАЦИЯ И ХРАНЕНИЕ	
	<i>Н.В. Степанова, Л.И. Крякина, Ю.Г. Арчакова, И.Н. Кулешова.</i> Опыт исследования и реставрации экспортных китайских картин на тетрапанаксе бумажном из коллекции художественного фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН	289
	НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
	<i>И.В. Кульганек.</i> Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Санкт-Петербург, 9–11 ноября 2006 г.)	298
	<i>Т.В. Ермакова.</i> Годичная научная сессия СПбФ ИВ РАН 2006 г.	301
	<i>З.А. Юсупова.</i> Заседание, посвященное памяти М.Б. Руденко (1926–1976)	302
	РЕЦЕНЗИИ	
	Российско-китайские научные связи: проблемы становления и развития (<i>Т.В. Ермакова</i>)	303
	<i>Е.В. Бойкова.</i> Библиография отечественных работ по монголоведению: 1946–2000 гг. (<i>Т.И. Юсупова</i>)	305
	IN MEMORIAM	
	Лев Серафимович Савицкий (1932–2007)	308
	Ордихан Джасмович Джалилов (1932–2007)	310
На четвертой стороне обложки:		
Лист № 11 из китайского альбома Х-7 (коллекция художественного фонда СПбФ ИВ РАН) после реставрации		
Над номером работали:		
Т.А. Аникеева		
Р.И. Котова		
А.А. Ковалев		
О.В. Мажидова		
Н.Г. Михайлова		
О.В. Волкова		
И.Г. Ким		
И.И. Чернышева		
Е.А. Пронина		
А.В. Богатюк		
© Российская академия наук, 2007		
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2007		

Д. Цолин

Литературные формы библейской истории Сотворения (Быт. 1:1–2:3) и их риторическая интерпретация в таргумах

Древняя ближневосточная литература характеризуется использованием сложной системы образов, построенных по принципу ассоциации, и особой ролью структуры литературного произведения в выражении главной идеи. Лаконичность изложения и краткость повествовательных формулировок восполняются обилием смысловых ассоциаций и сложной архитектоникой произведения. Даже при беглом прочтении подобных рассказов у читателя невольно создается впечатление, что за этим текстом стоит еще что-то, кроется целый мир связанных друг с другом образов и намеков. В таком случае сам текст рассказа выглядит как вершина айсберга, за которой читатель непременно должен рассмотреть ее глубинную часть.

Принято считать, что форма имеет решающее значение для поэзии и менее значительна для прозы. Как утверждает Г. Оппель (H. Oppel), говоря о роли структуры и формы в поэзии, «все, что не имеет закрепленной формы, не существует; содержание получает смысл лишь тогда, когда оно облечено в определенную форму»¹. В отношении же к библейскому тексту следует сделать одно важное замечание: в ряде случаев, к которым принадлежит и рассматриваемый нами отрывок, граница между прозой и поэзией едва ощутима, в повествовательный жанр плавно интегрируются изысканные поэтические пассажи. Поэтому вопрос формы для многих отрывков Пятикнижия является более важным, чем вопрос принадлежности к жанру. Характеризуя отношение к литературной форме в современной библеистике, Меир Вайс (Meir Weiss) утверждает, что «метод анализа форм является главным, если не единственным объективным методом решения проблем библеистики, причем не только ее исторических и литературных проблем, но также текстологических, герменевтических и богословских»².

При этом мы считаем необходимым отметить, что в данном случае термин *литературная структура* отличается от понятия *литературная композиция*. Под последним в литературоведении обычно подразумевается художественный план произведения, соотношение его составных частей, взаимосвязь всей совокупности образов³. В нашем случае мы используем первое определение — *литературная структура*, рассматривая его как синоним термина *архитектоника*. Это понятие подразумевает

¹ Oppel H. Methodenlehre der Literaturwissenschaft // Deutsche Philologie im Aufriss / Ed. by W. Stammerl. No. 12. В., 1957. S. 69.

² Данный исследователь также отмечает, что к библейскому отрывку нужно ставить прежде всего не вопрос «К какому жанру он принадлежит?», но «Какова его структура?». См.: Вайс М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 69, 274.

³ В отечественном и зарубежном литературоведении дается именно такое определение понятия «литературная композиция», и оно относится главным образом к общей структуре всего произведения (рассказа, повести, романа, поэмы и др.). См.: Волинский П.К. Основы теории литературы. Київ, 1967. С. 108; Лесин В.М., Пулинець О.С. Словник літературознавчих термінів. Видання 3-є. Київ, 1971. С. 198–199.

тщательное исследование небольшого художественного отрывка, сочетания в нем различных поэтических приемов и способов изложения мысли. В отношении избранного нами отрывка из книги Бытие следует отметить, что он обладает довольно сложной архитектуроникой, несмотря на небольшой объем.

Эта характерная черта присуща многим литературным произведениям Вавилона, Ассирии, Финикии и Египта, однако в повествовательных отрывках Пятикнижия она имеет свою неповторимую специфику. В данной статье мы рассмотрим один из самых ярких рассказов с наиболее сложной литературной структурой — историю сотворения мира (Быт. 1:1–2:3). Мы намерены не просто провести литературный анализ этого отрывка, но рассмотреть его риторическую интерпретацию в таргумах — переводах книг Ветхого Завета на арамейский язык, создававшихся между I и VI вв. н.э., т.е. на рубеже эпохи поздней античности и раннего средневековья. Таргумы имели, прежде всего литургическое значение: они дублировали чтение Торы (на древнееврейском языке) в синагоге на общедоступном в то время арамейском языке. При этом следует отметить, что еврейский язык в то время вовсе не был забыт (свидетельство тому — текст Мишны⁴), а арамейский, как и сирийский, был языком проповеди. Керигматическая функция арамейского языка была обусловлена скорее его особым статусом, чем гипотетическим фактом забвения еврейского языка. Арамейский был государственным языком Персидского государства Ахеменидов (VI–IV вв. до н.э.), притом что персидский — язык завоевателей — так и не стал выполнять функции официального языка. На арамейском писали царские указы, вели документацию, общались представители разных народов, и эта традиционная функция «истолкования» сохранилась за ним и после падения государства Ахеменидов.

Эта особенность употребления арамейского языка и обусловила специфику таргумов: наличие многих вставок, ремарок, пояснений риторического характера. Как отмечает Арчибалд Дафф (Archibald Duff), таргумы являются памятником древней проповеднической традиции, поскольку проповеди в то время произносились на арамейском или сирийском языках⁵. Отметим, что проповедь в те времена была привязана к библейскому тексту и представляла его комментарий. Для сравнения отметим, что греческий перевод Ветхого Завета, именуемый Септуагинтой, содержит гораздо меньше вставок и глосс, притом вовсе не риторического характера.

Сравнительный анализ древнееврейского (масоретского) текста позволит нам проследить процесс передачи литературных форм. Сложная литературная структура в риторической интерпретации выглядит особо рельефно. Структура таргумов такова, что они передают текст оригинала, сохраняя литературные формы с помощью почти дословного перевода, но при этом вставляя многочисленные пояснения и ремарки. Во многих случаях эти вставки не нарушают общего узора переведенной с оригинального текста словесной картины, плавно вплетаясь в ее ткань. В некоторых же отрывках вставки переводчиков представляют собой самостоятельные литературные произведения, с собственной структурой и поэтическими приемами. Как утверждает Пол Флешер (Paul V.M. Fleisher), в таргумах «в высшей степени буквальный перевод переплетается с огромным количеством дополнительного материала»⁶.

В данной статье помимо древнееврейского масоретского текста⁷ мы использовали оригинальный арамейский текст таргумов Онкелоса, Неофити I, Псевдо-Ионафана

⁴ Мишна была записана во II в. н.э., ее язык определяется как особая разновидность иврита. См.: Рыжик М. Язык Талмуда // Вавилонский Талмуд. Антология Агады / Под ред. А. Штайнзальца и С. Аверинцева. Иерусалим–Москва, 2001. С. XXXIII; а также: *Segal M.H. Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxf., 1927.

⁵ *Duff A. A History of the Religion of Judaism 500 to 200 B.C. L.*, 1911. P. 209–210.

⁶ *Fleisher P.V.M. The Targumim // Judaism in Late Antiquity / Ed. by J. Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources*. Leiden–New York–Köln, 1995. P. 40.

⁷ Цит. по: *Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. by R. Kittel, editio quinta*. Stuttgart, 1997.

(он же Иерушалми I) и так называемого Фрагментарного таргума (Иерушалми II–III)⁸. Критические издания каждого из упомянутых таргумов будут указаны в сносках дальше. В нашей работе мы используем упрощенную транслитерацию латиницей, так как данное исследование имеет литературоведческий, но не лингвистический характер. В тех же случаях, когда таргум дошел до нас только в виде консонантного текста, без масоретских огласовок (как, например, таргум Неофити I), мы транслитерируем только согласные.

Архитектоника рассказа о сотворении мира. Большинство исследователей склонны видеть во многих библейских отрывках *хиастическую* литературную структуру. Термин *хиазм* часто используется в западной библеистике, а в последнее время также и в отечественном литературоведении. Он происходит от названия греческой буквы «хи» (χ), которую внешне напоминает структура такого произведения, если ее изобразить в виде схемы. Хиазм строится по принципу *повторения и градации*. Одна и та же мысль повторяется в разных выражениях, которые усиливают с каждой строкой художественную экспрессию. Кульминационная точка, как правило, находится в центре градационной пирамиды и является наиболее ярким выражением основной мысли⁹. Однако некоторые исследователи избегают термина «градация», поскольку он имеет оттенок относительной ценности каждого из суждений, выраженных в поэтических строках. Например, Давид Аарон (David H. Aaron) называет эту особенность моделью «возрастающего суждения», в которой одна метафора более интенсивна, нежели другая, и каждое суждение имеет свою собственную внутреннюю ценность¹⁰. Хиастическая структура построена, по сути, по тому же принципу, что и параллельный стих, только в масштабах структуры большого поэтического отрывка¹¹.

Следует отметить, что иногда термин «хиазм» употребляется в несколько ином значении, как разновидность *ритмической инверсии*: первая строка начинается с подлежащего, а вторая, параллельная ей по содержанию, со сказуемого¹². В таком случае главный принцип, характеризующий хиастическую структуру, — повторение и усиление — сохраняется, при этом лишь изменяются масштабы его использования — не структура отрывка или произведения, а построение строфы. В нашем исследовании мы будем использовать этот термин преимущественно в его более широком значении, т.е. как тип литературной структуры.

Рассмотрим структуру рассказа о сотворении (Быт. 1:1–2:3). Некоторые исследователи видят в ней хиастическую схему, причем не одну. Замыслил ли автор данного рассказа свое произведение как краткое, но чрезвычайно сложное по структуре или же несколько хиастических схем в одном отрывке — это вопрос интерпретации, сказать трудно. Но, даже рассмотрев одну структурную схему, мы можем обнаружить, что главная ее идея выделена очень рельефно — это изображение процесса создания Вселенной, как *пересечения* Неба и Земли. Действия Творца (он представлен здесь

⁸ *Тов Эмануэл*. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 143.

⁹ О хиастических структурах см. более подробно: *O'Connor M.* Hebrew Verse Structure. Winona Lake (Indiana), 1997. P. 60–68.

¹⁰ *Aaron David H.* Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantic and Divine Imagery. Leiden–Boston–Köln, 2001. P. 29.

¹¹ *Gordis R.* The Structure of Biblical Poetry. Poets, Prophets, and Sages. Bloomington, 1971. P. 61–94.

¹² Такой прием используется в шумерской поэзии:

Волк ягненка не хватает,

Невѣдома козленка пожирающая дикая собака (из описания рая, не знающего насилия).

См.: Литература древнего Востока / Под ред. Н.И. Конрада. М., 1971. С. 56. См. также статью Берлин Адель «Параллелизм», в которой она определяет такую форму как «хиастический параллелизм»: *Berlin A.* Parallelism // *Freedman D.N.* (ed.). The Anchor Bible Dictionary. N. Y., 1997.

как *Элохим* — אלהים)¹³ раскрываются таким образом, что они постоянно демонстрируют соприкосновение двух основных составляющих мироздания — неба и земли, нисхождение Его творческой силы с небес на землю. Особенно показательны в этом отношении 3-й и 4-й дни творения. Явно, что хиастическая структура выражает здесь идею взаимоотношений Бога и сотворенного Им мира¹⁴.

<i>Дни творения</i>	<i>место действия</i>
1-й день творения	<i>небо</i>
2-й день творения	<i>небо</i>
3-й день творения	<i>земля</i>
4-й день творения	<i>небо</i>
5-й день творения	<i>земля</i>
6-й день творения	<i>земля</i>

Данная хиастическая схема представляется нам несколько проблематичной, поскольку мы не можем четко проследить «небесный» характер творческих актов первого и второго дней: о создании света не сказано, что он создан на небе или относится только к небесной сфере, а сотворение небес и «разделение вод» происходит и на небе, и на земле. Хотя даже при наличии подобного напряжения в этой схеме мы должны отметить, что пересечение небес и земли присутствует в каждом творческом дне. В рассказе о каждом из дней используются термины: אַשְׁמַיִם/*ha-ššamāyim* («небо») и אֶרֶץ/*hā-'āretz* («земля»), которые попеременно описывают творческие деяния, акцентируя внимание на том или ином месте действия. Но лишь в повествовании о первом и седьмом дне они встречаются вместе в одной конструкции.

1-й день: «В начале создал Элохим небо и землю»

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ / *bərēšith bārā' 'ēlohīm 'eth ha-ššamāyim wə-'eth hā-'āretz*

7-й день: «И завершены небо и земля...»

וַיִּכְלֹ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ / *wa-yəkhullū ha-ššamāyim wə-hā-'āretz*

Эти выражения свидетельствуют о наличии хиастической структуры (повторение в начале и в конце важной мысли) и говорит о смысле такого построения — показать идею отношения Творца и творения, неба и земли, которые достигли полноты гармонии в седьмой день. И все же начертать четкую схему хиазма очень сложно, поскольку параллелизм мысли далеко не всегда выражается в древнееврейской поэзии симметричным, четким построением поэтических строк и их соотношения.

В таргуме Онкелоса, который характеризуется буквальностью перевода, хиастическая структура сохраняется, причем трудно сказать, осмысленно ли автор калькирует древнееврейские слова соответствующими арамейскими терминами אַשְׁמַיִם/*ššamāyā'* («небо») и אֶרֶץ/*'ar'ā'* («земля») или же это происходит чисто автоматически, следуя принципу буквального перевода. Как известно, таргум Онкелоса относится к Вавилонским таргумам, его создание относят приблизительно ко II в. н.э.¹⁵ Существует

¹³ Здесь и дальше мы постараемся сохранять оригинальную форму именования Творца, используя русскую ее транслитерацию (*Элохим*), так как она тоже является частью литературного замысла. Иногда по чисто литературным соображениям мы будем заменять слово «Элохим» словами «Творец» или «Бог».

¹⁴ Приведенная ниже хиастическая схема разработана на основе схем, приведенных в статье «Литературная структура» в комментарии: *Wenham G.J. Word Biblical Commentary. Vol. 1: Genesis 1–15. Dallas (Texas), 1998.*

¹⁵ Первоначально таргум Онкелоса был создан в Палестине около 135 г. н.э., потом отредактирован в Вавилоне. Об этом свидетельствует его лингвистический анализ, см.: *Flesher P.V. The Targumim. P. 46–47.*

мнение, что его создатель — прозелит Онкелос и автор известного греческого перевода Пятикнижия Аквила — одна и та же личность¹⁶. В таком случае мы бы имели вполне логичное объяснение столь буквалистского подхода к переводу и толкованию, который был свойствен равви Акиве, учителю Авилы, но этот факт не доказан. В любом случае, мы не можем обнаружить здесь каких-либо значительных вставок риторического характера, за исключением разве что замены имени Бога *Элохим* (אֱלֹהִים/’*ēlohîm*) аббревиатурой יְיָ/’*yəwā*¹⁷, используемой в таргуме Онкелоса вместо тетраграмматона יהוה/’*yhwēh*, считавшегося священным именем Бога, заключившего завет с Израилем (Исх. 3:14).

Данная замена была вызвана скорее теологическими мотивами, нежели литературными. Дело в том, что древнееврейское слово *Элохим* представляет собой множественное число от слова אֱלֹהִים/’*ēlô’ah* — «Бог»¹⁸, и древний переводчик, вероятно, опасался, что использование аналогичной арамейской формы множественного числа (אֱלֹהִין/’*ēlāhîn*) могло вызвать у читателя (или слушателя) ложные ассоциации с языческими представлениями о множестве богов¹⁹. Чтобы избежать этого, загадочная форма множественного числа была заменена аббревиатурой вполне определенного божественного имени, применяемого только к единственному Богу — *Яхве* (יהוה/’*yhwēh*). Таким образом, данная замена в таргуме Онкелоса мотивирована не литературными соображениями, но чисто риторическими и не влияет на передачу литературной формы оригинала. Хаим Хеллер (Chaim Heller) рассматривает подобные вставки в таргумах как *глоссы*, т.е. заметки разъяснительного характера²⁰. Иногда они обретают расширенную форму целых агадических вставок, но в нашем случае это глосса в самом прямом смысле этого слова.

Иначе дело обстоит с таргумом Неофити I. Этот арамейский парафраз относится к группе галилейских таргумов²¹ и, по мнению некоторых ученых, был создан несколько раньше таргума Онкелоса. Наиболее выдающийся исследователь таргума Неофити I Алехандро Диес Мачо (Alejandro Díez Macho) относит время его создания к I в. н.э.²² В нем искусно комбинируется буквальный перевод с дополнительным материалом. Общая структура истории сотворения мира сохраняется неизменной, но при этом перефразируются некоторые выражения или же делаются определенные вставки разъясняющего характера. Насколько эти риторические вставки влияют на литературную структуру оригинала, делают ли они заложенную в нем идею более

¹⁶ Это мнение было высказано М. Фридманом и А. Сильверстоном, см.: *Friedmann M. Onkelos und Aquila. Vienna, 1896; Silverstone A.E. Aquila and Onkelos. Manchester, 1931.* Хотя имена אֱלֹהִים וְיָהוָה и אֱלֹהִים וְיָהוָה созвучны, но у нас нет достаточных оснований так считать.

¹⁷ Такая аббревиатура используется в обычных изданиях таргумов в *Микроот Гдолот*. Есть и другие формы: יְיָ וְיָהוָה. См.: *Chester A. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim. Tübingen, 1986. P. 325*, а также факсимильное издание: *Targum Onkelos to the Pentateuch. A Collection of Fragments in the Library of the Jewish Theological Seminary of America. New York–Jerusalem, 1976.*

¹⁸ По мнению большинства исследователей, это так называемая форма «множественного величия» (*pluralis majestatis*). Подобные случаи употребления существительного во множественном числе в значении единственного для передачи идеи величия встречаются в Ветхом Завете неоднократно. Так, во множественном числе употребляются слова מַיִם/*mayim* — «вода» (букв. «воды»), שָׁמַיִם/*šamayim* — «небо» (букв. «небеса»), דָּמִים/*dāmim* — «кровь» (букв. «крови»), в эмфатическом контексте в Быт. 4:10 и Пс. 50:16). См. также: *Waltke B.K., O’Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake (Indiana), 1990. P. 122.*

¹⁹ *Duff A. A History. P. 215.*

²⁰ *Хеллер Хаим*. Аль ха-таргум ха-Йерушалми ле-Тора (О таргуме Иерушалми к Пятикнижию). Нью-Йорк, 1911. С. 59–62.

²¹ *Flesher. The Targumim. P. 43.*

²² *Macho A.D. The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums // Vetus Testamentum Supplement, 7 (1960). P. 222–224.*

выразительной или же, наоборот, упрощают ее, низводя на более примитивный уровень библейскую поэзию? Мы попытаемся проследить это на примерах нескольких текстов.

אָרעאָ ויִת שְׁמִיא ויִת אֶרְעָא /m-l-qdmyn b-chkhmh br' d-yu š-khll yth šmy' w-yth 'r'

От начала мудростью Сына Яхве совершены небо и земля.

Как видим, здесь присутствует та же мотивированная риторически и теологически замена слова *Элохим* на аббревиатуру, заменяющую имя Яхве (יְהוָה), которая встречается и в таргуме Онкелоса. Выражение «Сын Яхве» (יִת בְּרָא /br' d-yu)²³, возможно, было навеяно иудеохристианской теологией, первоначально, как полагает Диес Мачо, здесь стояло слово מֵימְרָא /mēymrā' — «слово», тогда отрывок следует читать так: «От начала Слово Яхве мудростью устроило небеса и землю»²⁴. Появление посредника в творении Вселенной — характерная черта мировоззрения эллинистического иудаизма, которая оказала существенное влияние на иудаизм палестинский. Представление о Боге как о «высоком и превознесенном» Создателе Вселенной в ту эпоху не сочеталось с понятием о столь непосредственном процессе сотворения, который описан в простом и поэтичном рассказе в Быт. 1:1–2:3. В качестве посредника деяний Яхве в таргумах выступает *Слово* (מֵימְרָא /mēymrā'). Средневековый еврейский философ Саадия Гаон (X в.) считал, что использование термина *Мемра* является ни чем иным, как стремлением избежать антропоморфизма в описании Бога и Его деяний²⁵. А. Честер (A. Chester) также характеризует *Мемра* как «антиантропоморфный термин»²⁶. Хотя, с другой стороны, целый ряд исследователей утверждают, что перед нами не просто «буферное выражение», а «персонифицированное слово Бога, абстрактное выражение Божественных деяний и силы» (G. Vox)²⁷. Однако для нас наиболее важным является то, что этот термин используется в *риторическом контексте*, его задача — разъяснить читателю, что Яхве создал мир посредством слова и мудрости. О том, насколько было важным подобного рода разъяснение, свидетельствует тот факт, что в таргуме Иерушалми²⁸ этот стих передан также с участием «посредника» — *Мудрости и Разумения*²⁹.

אָרעאָ ויִת שְׁמִיא ויִת אֶרְעָא /b-chkhmh br' yh w-šklil yth šmy' w-yth 'r''

Мудростью сотворил Яхве и разумением небо и землю.

Здесь даже отсутствует выражение «в начале», считающееся ключевым в данном отрывке, но, с другой стороны, подчеркивается тот факт, что творение совершено посредством Мудрости и Разумения. В дальнейшем рассматриваемая нами история о сотворении мира содержит небольшие вставки, главным образом разъяснительного

²³ Диес Мачо считает, что это выражение следует читать как בָּר /bar — «сын» + определенный артикль ה.

²⁴ См.: Melanges E. Tisserant I. Rome, 1964. P. 174.

²⁵ Saadya Gaon. Book of Doctrines and Beliefs / Transl. from the Arabic by Alexander Altmann. Cincinnati (Ohio), 2000. P. 82–83.

²⁶ Chester A. Divine Revelation. P. 36.

²⁷ Vox G.H. The Idea of Intermediation in Jewish Theology // JQR. No. 23, 1932–33. P. 103–119; этот автор, а также Мухос Леон (Muhos Leon) утверждают, что *Мемра* в таргуме Неофити представляет собой «творческое, открывающее и спасающее Слово; эта таргумическая концепция прямо проходит через все Пятикнижие». См.: Macho A.D. El Logos y el Espiritu Santo // Atlantida I (1963). P. 381–396.

²⁸ Таргум Иерушалми написан на галилейском диалекте арамейского языка в период IV–IX вв. См.: Flesher P.V.M. The Targumim. P. 45.

²⁹ Таргум Иерушалми цитируется по изданию: Таргум Йерушалми ле-Тора (Таргум Иерушалми к Пятикнижию) / Под ред. Моше Гинзбургера. Берлин, 1899.

характера. Об их влиянии на передачу литературной структуры мы можем судить по тому, как, например, переведен 2-й стих в таргуме Неофити I³⁰:

וארעא היית תהיא ובהיא וצדי מין בר נשומן בעיר
w- 'r' ' hyyth thy' w-bhy' w-tzdy myn br nšwmn b'yr
 וריקנא מין כל פלחן צמחין ומן אילנין וחשוכא פריס
w-ryqn' myn kl plchn tzmchyn w-myn 'ylnyn w-chšwkh' prys
 על אפי תהומא ורוח דרחמין מין קדם ייי הוה מנשבא על אפי מיא
'l 'py thwm' w-rwch d-rchmyn myn qdm yuy hwh mnšb' 'l 'py my'

*И земля была пустой, и хаотичной, и необитаемой, без сына человеческого,
 И без зверя, и не было ухода за растениями и деревьями.
 И тьма простиралась над лицом бездны,
 И дух милости от лица Яхве дул над поверхностью вод.*

Как видим, перед нами расширенный перевод библейского отрывка. В нем явно заметен акцент на том, что опустошенность и хаотичность земли связаны, прежде всего с отсутствием человека. Здесь чувствуется стремление объяснить первоначальное состояние земли в свете другого отрывка из книги Бытие: «Ибо не посылал Яхве-Элохим дождя на землю, и не было человека для работы [на] земле» (Быт. 2:5). Стремление связать оба отрывка и дать, таким образом, более понятную картину первобытного хаоса — это яркий пример простой герменевтики таргумов, облеченной в форму *ораторской декламации священных текстов*.

Приведенный выше отрывок не содержит дополнительных поэтических приемов, кроме тех, которые есть в тексте оригинала. Дополнение «и необитаемой, без сына человеческого, и без зверя, и не было ухода за растениями и деревьями» не является ни параллельным стихом, ни служит для создания хиастической структуры. Оно лишь расширяет литературную форму оригинала. Точно так же обстоит дело и с выражением «дух милости Яхве». Эти дополнения хотя и не нарушают общей архитектоники рассказа, но делают ее несколько громоздкой, *превращая поэтику в риторику*.

Во всех последующих описаниях творческих деяний Яхве таргум Неофити I и таргум Иерушалми непременно указывают на то, что процесс создания Вселенной происходит посредством Слова (*Мемра*), причем стремление представить его как посредника иногда обретает форму смысловой тавтологии, наподобие «И сказало Слово...».

ואמר ממרא דיי יהוי נהור והות נהור כגזירת ממריה
w- 'mr mmr' d-yuy yhwv nhwr w-hwth nhwr k-gzyrth mmryh
И сказало Слово Яхве: «Да будет свет». И стал свет, согласно повелению Слова.

Первоначальная структура здесь не нарушена (анафора и эпифора сохранены), но несколько видоизменена: изысканный лаконичный стиль уступает место толковательной манере, использующей более простые и менее поэтичные обороты речи. Сам же образ Слова присутствует во всех творческих актах, и только в таргуме Онкелоса он отсутствует в изучаемом нами отрывке³¹. Слово повелевает, и появляются все новые и новые создания. Проанализировав видоизменения, произошедшие в сложной структуре рассказа о Сотворении в процессе его передачи в таргумах, мы можем сказать, что его архитектоника осталась неизменной, поскольку здесь почти нет больших агадических вставок. Можно согласиться с выводами Александра Самели (Alex-

³⁰ При транслитерации текстов таргумов Иерушалми и Неофити I мы, как уже говорилось ранее, переводим только консонантную основу. Перевод здесь и далее наш.

³¹ В таргуме Онкелоса выражение «ממרא דיי/ממרא' da-yəḏā' (Слово Яхве) появляется впервые в Быт. 3:8 в подобной тавтологии: «И услышали голос Слова Яхве-Элохима...»

ander Samely), что тексты таргумов представляют собой «модифицированные библейские доклады и по их нарративной конструкции, и по способу их произнесения»³². Иными словами, перед нами уникальный синтез литургической риторики и поэзии.

Хотя в некоторых случаях риторические вставки в таргумах принимают более обширный характер, так что поэзия начинает теряться, а литературная структура становится менее выразительной. Яркий пример тому — перевод 7-го стиха в таргуме Псевдо-Ионафана (Иерушалми I), который содержит интересные агадические вставки.

ועבד אלקים ית רקינא סומכיה תלת אצבעתא בני סטרי
 w- 'bd 'lqym yth rgy'' swmkhyh tlth 'tzb 'th' bny stry
 שמיא למוי דאוקינוס. ואפריש ביני מיא דמלרע לרקינא
 šmy' l-mwy d- 'wqynws. w- 'phryš byny my' d-mlr' l-rgy''
 וביני מיא דלעיל בקובחא דרקינא והוה כן
 w-byny my' d-l'yl b-qwbh' d- rgy'' w-hwh khn

*И создал Бог (Элоким) твердь толщиной в три пальца
 И отделил воду небес от воды океана.
 И разделил между водою под твердью,
 И водою над твердью. И стало так.*

Вставка, сообщающая, что твердь была «толщиной в три пальца», явно написана под влиянием Агады, это представление о небесах было зафиксировано в еврейской традиции³³. Это яркий пример риторической вставки, влияющей на поэтику, но не на архитектуру рассказа, хотя следует отметить, что хиастическая структура из-за подобных простых глосс становится менее выразительной.

* * *

Подводя итог нашему исследованию литературных форм истории Сотворения (Быт. 1:1–2:3), мы можем сделать вывод о роли структуры и формы в выражении идей, в их художественном изложении. Изучаемый нами отрывок имеет чрезвычайно сложную архитектуру и обильно насыщен литературными приемами, несмотря на небольшой объем. Проследить отношение древних переводчиков к структуре произведения и литературным средствам наиболее удачно можно на материале таргумов — арамейских переводов, содержащих вставки риторического характера.

Именно факт риторической интерпретации позволяет нам сделать вывод о той роли, которая отводилась литературным формам в древности. По сути, мы сталкиваемся с фактом сочетания двух риторических традиций: традиции времен создания Пятикнижия (оно было написано для литургического употребления) и традиции эпохи на рубеже поздней античности и раннего средневековья. Мы можем допустить мысль, что сложное построение истории Сотворения было обусловлено тем, что она предназначалась для чтения вслух и должна была таким образом достичь своей аудитории.

Второй этап литургической риторики Пятикнижия, выраженный в таргумах, демонстрирует очень бережное отношение к древнееврейскому оригиналу: текст переводится буквально, агадические вставки и глоссы не изменяют его, они привносятся в виде интерполяций. Рассмотренный нами отрывок, как уже показано выше, отличается сложностью структуры, и поэтому он передан максимально приближенно к ори-

³² Samely A. The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums. Tübingen, 1992. P. 3.

³³ См. мидраш *Брейшум Рабба*, 4.

гиналу. Другие библейские истории с более простым и динамичным сюжетом (например, Связывание Исаака, Быт. 22) содержат обширные агадические вставки, несколько изменяющие архитектуру рассказа. Создатели таргумов позволили себе сделать подобные изменения, поскольку они не мешали выражению основной идеи и не вносили кардинальных изменений в простую архитектуру рассказа.

Внешне история Сотворения выглядит достаточно просто, и она легко воспринимается читателем. Но в этом и заключается специфика библейского повествовательного жанра, что в его простую и вместе с тем сложную форму облакался некий глубинный смысл³⁴. Одна из задач таргумов — помочь читателю увидеть, что кроется за этой уникальной литературной формой.

Summary

D. Tsolin

Literary forms of the Biblical story of the Creation (Gen. 1:1–2:3) and its rhetorical interpretation in the Targumim

This article is dedicated to the problem of correlation between ancient Hebrew poetry and its later rhetorical interpretation in the Targumim — Aramaic translations of the Pentateuch. We have a very interesting fact of two literary traditions in one ancient writing: refined Hebrew poetry and its liturgical interpretation. Between these two traditions lies a large period of time — more than 1000 years — and different literary, linguistic and historical processes that influenced the formation of Targumic interpretation of the original Hebrew poetry. Besides, Aramaic translations became a new literary form, they made a unique genre, combining elements of exegetics, narrative insertions (the so-called *Haggadoth*) and Hebrew poetry in the period of Later Antiquity and Early Middle Ages. In addition, in the Targumim were created on the basis of the Pentateuch and in imitation of its literary forms. The combination of these two poetic traditions is a subject of investigation of the article.

³⁴ Раскрытие этого смысла составляет основное содержание мидраша. Например, мидраш *Брейшит Рабба* содержит широкие дискуссии по поводу значения того или иного слова или фраз, с частности в Первобытном Прологе. Сравнение различных мидрашей позволяет сделать вывод о том, какое значение в древности уделялось литературной форме. См.: *Гириман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М., 2002. С. 50–54.