Varia

Михаил Селезнев

Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Сущий» или «Я Тот, кто Я есть»? Экзегеза современных интерпретаторов и грамматика древних текстов

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-162-186

Mikhail Seleznev

God's Self-Identification in Exodus 3.14: *"I am THE BEING"* or *"I am who I am"*? Modern Exegesis and Ancient Grammar

Mikhail Seleznev—National Research University Higher School of Economics; SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies (Moscow, Russia). mgseleznev@gmail.com

The article compares two interpretations of God's self-definition in Exodus 3:14, namely (a) the traditional "ontological" interpretation ("I am the One Who really is"), which is represented in the Septuagint and patristic exegesis, as well as in the standard Russian (so-called Synodal) translation, and (b) the "apophatic" interpretation ("I am what I am"), which is predominant in modern exegesis and modern translations. Analysis of the Hebrew text suggests that the "apophatic" reading reflects the original understanding of Exodus 3:14 in its pre-Hellenistic context. The Septuagint rendering of the Hebrew text is often regarded as influenced by Greek philosophy, but it may well be explained as a translator's attempt to deal with the difficult text, namely

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ («Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (Септуагинте)», проект № 14-01-00448). Я выражаю свою признательность *Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst* (KAAD) и Регенсбургскому университету, предоставившим мне возможность ознакомиться с современной библеистической литературой в библиотеках Регенсбурга.

Селезнев М. Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Сущий» или «Я Тот, кто Я есть»? Экзегеза современных интерпретаторов и грамматика древних текстов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №4. С. 162–186 .

Seleznev, Mikhail (2017) "God's Self-Identification in Exodus 3.14: 'I am THE BEING' or 'I am who I am'? Modern Exegesis and Ancient Grammar", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(4): 162–186.

to retain the parallelism between two halves of verse Exodus 3:14 without violating the norms of the Greek grammar. If this is the case, the LXX translators did not invent the "ontological" understanding of this verse, but rather involuntarily prepared the way for it.

Keywords: Hebrew Bible, Greek Bible, Septuagint, Masoretic text, biblical translation, theology.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ Бога в Исх 3:14 (евр. אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе*[1]; в русском Синодальном переводе «*Я есмь Сущий*»; в New Revised Standard Version *"I am who I am"*) является краеугольным камнем для теологических систем еврейской и христианской традиций. Однако два только что процитированных нами перевода этого стиха прекрасно иллюстрируют два совершенно противоположных направления в его понимании (конечно, оба эти направления намного древнее Синодальной Библии и New Revised Standard Version).

Первая интерпретация: «*Я есмь Сущий*» («Я — Существующий», «Я — тот, кто обладает Бытием») — представлена, в частности, у Отцов, в схоластике, в некоторых современных переводах Библии. Ее можно считать традиционной для христианского богословия. Бог являет Себя как Обладатель Бытия и как Источник Бытия. С особой наглядностью это «онтологическое» понимание Исх 3:14 передано в английском переводе Септуагинты Ланселота Брентона: *"I am THE BEING"*[2]. При таком понимании Исх 3:14 предстает как основополагающее откровение Бога о Себе и о Своей сущности, как центральное метафизическое утверждение, которое должно лечь в основу любого систематического богословского дискурса.

Это традиционное прочтение восходит к Септуагинте (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — «*Я Существующий*» — таково чтение всех без исключения рукописей греческой Библии). Есть ли для него какие-то основания в еврейском оригинале? Насколько правдоподобно, что здесь нашла свое отражение греческая (платоническая) философия?

1. Транслитерация еврейского текста русскими буквами нечасто встречается в русской гебраистике. Мы прибегаем к ней в данной статье для того, чтобы донести резюме библеистических исследований и дискуссий до религиоведов, не имеющих специального гебраистического образования.
2. Brenton, L.C.L. (1851) *The Septuagint with Apocrypha*. London: Samuel Bagster & Sons. Выделение капителью принадлежит Брентону.

Или появление в Септуагинте такой конструкции можно объяснить просто особенностями переводческой техники, и не обязательно предполагать здесь какой-то специальный богословский или философский замысел?

Вторая интерпретация — *"I am who I am"* (среди русских переводов представленная, прежде всего, Библией Российского Библейского Общества (2011): «*Я Тот, кто Я есть*») — наиболее распространенная среди новоевропейских переводов. Она предполагает, — в отличие от первой интерпретации, — что перед нами не ответ, а отказ от ответа. Бог отказывается называть человеку Свое имя и тем самым раскрывать Свою сущность: «Я это Я; большего тебе знать не дано». Бог не может быть описан какими бы то ни было человеческими понятиями. Этой интерпретации придерживается подавляющее большинство гебраистов последнего столетия, хотя, как мы увидим ниже, есть и исключения.

Такое понимание — принципиальная неописуемость Божества в человеческих понятиях — несомненно близко ряду магистральных течений в теологии двадцатого века. «Отказ назвать имя — как откровение Имени» ("Namensverweigerung als Namensoffenbarung") — так комментирует Исх 3:14 Карл Барт[3]. Почти то же, слово в слово, пишет про наш стих кардинал Ратцингер: «Это больше похоже на отказ сообщить имя, чем на сообщение имени» ("Es sieht viel eher nach einer Namensverweigerung den nach einer Namenskundgabe aus")[4]. Протестант Барт и католик Ратцингер — лишь два примера того, что стало в теологии XX века мейнстримом.

Впрочем, именно эта близость гебраистической экзегезы к тенденциям современной теологии подталкивает нас к вопросу: не повлияла ли «богословская мода» последнего столетия на интерпретации лингвистов? — и заставляет внимательнее посмотреть на работы тех гебраистов, которые следуют традиционному пониманию этого места.

В данной статье мы рассмотрим подробнее эти два истолкования, обращая внимание, в первую очередь, на то, насколько то или иное понимание Исх 3:14 может быть возведено к древнему оригиналу.

3. Barth, K. (1990) *Unterricht in der christlichen Religion*, Bd. II, s. 13. Zürich: Theologischer Verlag.

4. Ratzinger, J. (1968) *Einführung in das Christentum*, s. 94. München: Kösel-Verlag.

Количество богословских, философских и религиоведческих публикаций, посвященных этому стиху, огромно. Только в нашем, XXI столетии ему уже было посвящено почти полтора десятка монографий. Безусловно, наша статья не претендует и не может претендовать на анализ всех аспектов понимания этого стиха в двухтысячелетней истории еврейской и христианской экзегезы, от Филона Александрийского до постмодерна. Но в основе сотен томов лежат, на самом деле, одна строчка на еврейском и одна строчка на греческом. Разные истолкования, о которых идет речь, отличаются друг от друга не только философскими и богословскими концепциями, но, прежде всего, на самом базовом уровне, — грамматическим анализом текста. Вот именно этому аспекту и посвящена наша статья: речь будет идти не о философском или богословском анализе той или иной интерпретации, а о том, насколько эти интерпретации могут быть возведены, с точки зрения такой приземленной науки, как грамматика, к еврейскому и греческому оригиналам. Первая часть статьи будет посвящена еврейскому тексту Библии, вторая — греческому в его сравнении с еврейским.

1. Интерпретации еврейского текста (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)

В третьей главе книги Исход Бог посылает Моисея в Египет, чтобы вывести оттуда, из египетского рабства, потомков Иакова. Моисей сомневается, отказывается, спрашивает Бога: «*Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: "Бог отцов ваших послал меня к вам". А они спросят меня: "Как Ему имя?" Что я скажу им?*»[5] Подразумевается, что у Бога евреев есть подлинное, тайное имя. Только назвавший это имя может претендовать на то, что он послан Богом.

На вопрос Моисея Бог дает три ответа, которые четко отграничены друг от друга, поскольку каждый ответ вводится отдельной группой вводных слов: «*И сказал Бог Моисею... И сказал... И еще сказал еще Бог Моисею...*»

> Исх 3:14а: *И сказал Бог Моисею:* «*Я Тот, кто Я есть*» (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе*).

5. Переводы древнееврейских и древнегреческих текстов, если специально не указано иное, принадлежат автору статьи.

> Исх 3:14b: *И сказал: «Так и скажи сынам Израилевым: Меня послал к вам „Я-есть“* (אֶהְיֶה *эхъе*)».
> Исх 3:15a: *И еще сказал Бог Моисею: «Так и скажи сынам Израилевым: Меня послал к вам Господь* (יהוה *Яхве*)*, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова».*

Эти ответы, следующие один за другим и друг друга интерпретирующие, образуют важную последовательность смыслов. Можно спорить о том, появилась ли эта последовательность в одном из источников Пятикнижия, или лишь на этапе его завершающей редактуры, — но несомненно, что возникший в результате текст глубоко продуман.

Первый ответ Бога (Исх 3:14a, которому посвящена наша статья) носит, как полагают большинство современных гебраистов, «прото-апофатический» характер: «Не вам дано знать, кто Я». Последующие ответы посредством игры слов превращают этот ответ в «прото-катафатический».

Использованная в первом ответе глагольная форма אֶהְיֶה (*эхъе*, «*Я есть*») во втором ответе (Исх 3:14b) вдруг, на наших глазах, переинтерпретируется не как глагольная форма, а как имя — становится именем собственным «*Я-есть*». Такого рода игра слов не раз встречается в еврейской Библии. Ее авторы любят, когда слово или целую фразу в тексте можно прочесть двояким образом.

В третьем ответе (Исх 3:15a) только что образованное имя *Эхъе* (אֶהְיֶה «*Я-есть*») заменяется на имя «*Господь*» (יהוה *Яхве*). Эта замена вновь сопровождается игрой слов: имя יהוה (*Яхве*, «*Господь*») созвучно глагольной форме יִהְיֶה (*ихйе*, «*Он есть*»); возможно даже, что имя *Яхве* и в самом деле происходит от более архаического варианта этой глагольной формы. Хотя существует не менее десятка альтернативных этимологий главного имени Бога еврейской Библии, но, что бы ни думали современные лингвисты, автор Исх 3:14-15 несомненно связывал имя יהוה (*Яхве*) с глагольной формой יִהְיֶה (*ихйе*, «*Он есть*»). В таком случае переход от имени *Эхъе* (אֶהְיֶה «*Я-есть*») к имени יהוה (*Яхве*) в Исх 3:14-15 вполне логичен: Тот, кто Сам про Себя говорит *Эхъе* (אֶהְיֶה «*Я есть*», в первом лице), люди называют в третьем лице: «*Он-есть*» (יהוה / יִהְיֶה *ихйе* / *Яхве*).

Так, от ответа к ответу, как от одной ступеньки лесенки к другой, ведет читателя игра слов. На «первой ступеньке» Бог отказывается называть свое имя. На «второй ступеньке» оказывает-

ся, что самим отказом называть Свое имя Он все-таки назвал его. На «третьей ступеньке» оказывается, что это не более и не менее, как главное имя Бога еврейской Библии.

1.1. Аргументы в пользу «апофатической» интерпретации Исх 3:14а. Грамматические параллели

Чтобы лучше понять еврейский текст «первой ступеньки» этой лесенки — Исх 3:14а — надо всмотреться в употребленную здесь грамматическую конструкцию. Эта конструкция состоит из трех элементов: (1) глагол-сказуемое главного предложения (אֶהְיֶה *эхъе*, «Я есть»), (2) служебное слово, которое вводит придаточное предложение (אֲשֶׁר *ашер*, в русском переводе «Тот, кто»), (3) глагол-сказуемое придаточного предложения (אֶהְיֶה *эхъе*, «Я есть»). При этом обе глагольные формы: как главного, так и придаточного предложений — образованы от одной и той же лексемы и обозначают действия одного и того же субъекта, относящиеся к одному и тому же временному плану.

Такая грамматическая конструкция (ее принято называть латинским выражением *idem per idem* — «определение того же самого через то же самое») встречается в еврейской Библии не раз, и там, где она встречается, ее значение можно описать следующим образом: говорящий не хочет (или не может) уточнить подробности того, о чем идет речь[6]. Для того, чтобы наша аргументация была яснее, рассмотрим эти примеры[7].

6. О конструкции idem per idem см., например, Joüon, P., Muraoka, T. (1991) *A Grammar of Biblical Hebrew*, v. II, § 158o, p. 599. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico. Не желая вдаваться в богословский диспут, авторы не уточняют, видят ли они эту конструкцию в Исх 3:14, или нет.

   Истолкование Исх 3:14 как idem per idem стало преобладающим в библеистике благодаря, в первую очередь, Сэмюэлю Драйверу, согласно которому этот оборот речи используется в еврейской Библии там, где у говорящего «нет средств или желания давать уточнения» (Driver, S. R. (1911) *Exodus*, p. 362–363. Cambridge: University Press).

   Из последующей, весьма обильной, литературы следует отметить прежде всего работы: Vriezen, Th. C. (1950) "'Ehje 'aser 'ehje", in W. Baumgartner et al. (eds.) *Festschrift Alfred Bertholet*, pp. 498–512 (Tübingen: J.C.B. Mohr); Ogden, G. S. (1992) "Idem Per Idem: Its Use and Meaning", *Journal for the Study of the Old Testament* 53: 107–120; Lundbom, J. R. (1978) "God's use of the idem per idem to terminate debate", *Harvard Theological Review* 71 (3-4): 192–201; Beitzel, B.J. (1980) "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia", *Trinity Journal* 1(1): 5–20.

7. К примерам, разобранным ниже, можно добавить ряд других, где конструкция idem per idem выражена несколько иначе, например, с опущением служебного

Быт 43:13-14. Иаков, которому угрожает голод, посылает сыновей в Египет к начальнику, раздающему зерно. Посылает, несмотря на страх потерять их. Он говорит: «*Берите с собой своего брата и снова идите к тому человеку... Если я потеряю детей, значит, потеряю*» (Букв. «Как я потерял детей, так потерял», וַאֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי). Иаков не знает, потерял он детей или нет, но он принял решение: будь что будет!

Исход 16:23. Моисей дает народу указания, что делать с выпавшей на земле манной: «*Испеките, что испечете, сварите, что сварите*» (אֶת אֲשֶׁר־תֹּאפּוּ אֵפוּ וְאֶת אֲשֶׁר־תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ). Он не уточняет, сколько испечь, сколько сварить. Испеките и сварите, сколько сможете (захотите).

1 Царств (в евр. Библии 1 Самуила) 23:13. Давиду, который находится в городке Кеиль, доносят, что преследующий его Саул движется к Кеилю. Тогда Давид и его люди, около шестисот человек, ушли из Кеиля и «*скитались, где скитались*» (וַיִּתְהַלְּכוּ בַּאֲשֶׁר יִתְהַלָּכוּ, Синодальный перевод: «ходили, где могли»). Автор повествования не может или не хочет уточнить, где именно они скитались, — да, может быть, такое уточнение и вообще невозможно: они сами не знали, куда бредут, бродили где придется.

2 Царств (в еврейской Библии 2 Самуила) 15:20. «*Я иду, куда иду* (וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי הוֹלֵךְ), *а ты возвращайся и возврати братьев своих*». Давид сам не знает, куда бежит от взбунтовавшегося Авессалома. Он идет, куда глаза глядят.

4 Царств (в евр. Библии 2 Царей) 8:1. Елисей сказал женщине, сына которой он вернул к жизни: «*Встань, и уходи отсюда, вместе со своей семьей, и живи, где будешь жить* (וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי), *ибо Господь призвал голод — да, голод пришел на эту землю на семь лет*». Елисей не уточняет, где женщине жить: пусть живет, где придется («живи, где получится»; «живи, где хочешь»; Синодальный перевод: «поживи там, где можешь пожить»). Живи где угодно, только не в той стране, на которую Господь призвал голод.

Есф 4:16. «*И я с моими служанками буду поститься так же, а потом пойду к царю, хоть это и не по закону. Если я погибну — значит, погибну*» (Букв.: «Как я погибла, так я погибла» וְכַאֲשֶׁר אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי). Эсфирь не знает, погибла она или нет, но это ее не заботит; она приняла решение: будь что будет!

слова אֲשֶׁר *ашер*: Исх 4:13, Зах 10:8; или, напротив, в более развернутом виде: Втор 1:46, 2 Царств (2 Самуила) 15:20, Иез 12:25.

Исх 33:19. Две самые близкие параллели к Исх 3:14 содержатся в той же самой книге. После того, как евреи, покинувшие Египет, нарушили Завет с Богом и сделали себе золотого тельца, Бог в гневе говорит Моисею, что не пойдет далее с народом Своим (Исх 33:1-3). Народ плачет и в знак покаяния снимает с себя украшения (Исх 33:4-6). Моисей просит, чтобы Бог открыл ему «путь Свой» (Исх 33:12-13), — и тогда, смилостивившись, Бог все же обещает, что Он Сам пойдет с народом Своим (Исх 33:14). В качестве подтверждения того, что Бог смилостивился, Моисей просит, чтобы Бог «явил ему славу Свою» (Исх 33:18). Бог говорит:

«*Все Мое великолепие Я проведу пред тобою, и Я провозглашу пред тобою имя Господне (Яхве). Я милую тех, кого милую* (וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן), *Я милосерден с теми, с кем милосерден* (וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם)» (в Синодальном переводе: «*кого помиловать — помилую, кого пощадить — пощажу*»).

Бог отказывается уточнять, как, кого и насколько Он простил: не вам знать, кого Я помилую. Налицо явная смысловая и грамматическая близость к Исх 3:14. Слова «*Я Тот, кто Я есть*» означают «не вам дано знать, кто Я». Слова «*Я милую тех, кого милую, Я милосерден с теми, с кем милосерден*» означают «не вам дано знать, кого Я помилую, кого пощажу». Есть между Исх 3:14 и Исх 33:19 и другие переклички, еще больше сближающие эти два стиха.

В структуре книги Исход четко выделяются два пика, две кульминации. Чудеса Моисея в Египте, уход евреев из Египта, гибель египтян в Чермном море — все это ведет нас к первому кульминационному моменту: заключению Завета между еврейским народом и Богом (гл. 19, 24). Дальше мы читаем про грех евреев — про золотого тельца; этот грех приводит к расторжению Завета. После того, как Моисей уничтожил тельца, после раскаяния народа и просьб Моисея, наступает второй кульминационный момент: возобновление Завета (гл. 34). Между сценами заключения и возобновления Завета много общего: в обоих сценах Моисей восходит на гору Синай и никто не должен сопровождать его, в обоих сценах Бог дает ему две каменные таблички, на которых начертаны десять заповедей. Заключение Завета сопровождается списком законов, обрядовых и бытовых предписаний (гл. 20-23), а возобновление Завета тоже сопровождается списком предписаний (гл. 34), которые во многом дублируют уже данные при заключении Завета.

Разговор Бога с Моисеем в Исх 3 начинает длинный ряд событий, кульминацией которых станет заключение Завета. Разговор

Бога с Моисеем в Исх 33 становится прологом к возобновлению Завета. Иными словами, в «двухвершинном» повествовании книги Исход есть явный параллелизм между тем местом, которое занимает Исх 3:14 на пути к первой «вершине» и тем местом, которое занимает Исх 33:19 на пути ко второй «вершине».

В обоих этих ключевых моментах книги Исход на первый план выходит тема имени Божьего. В Исх 3:14 слова «*Я Тот, кто Я есть*» — это ответ на вопрос об имени Божьем. В Исх 33:19 Бог говорит: «*Я провозглашу пред тобою имя Господне. Я милую тех, кого милую, Я милосерден с теми, с кем милосерден*». Это звучит, как если бы слова «*Я милую тех, кого милую, Я милосерден с теми, с кем милосерден*» раскрывали смысл только что упомянутого имени Господнего.

В каком-то смысле Исх 33:19 комментирует и поясняет Исх 3:14.

1.2. Аргументы в пользу «апофатической» интерпретации Исх 3:14а. Смысловые параллели

Разобранные нами грамматические параллели говорят в пользу «апофатической» интерпретации: Бог отказывается уточнять про Себя, кто Он.

В Ветхом Завете такому отказу есть не только грамматические, но и точные смысловые параллели.

Это, во-первых, рассказ книги Бытия о том, как Иаков борется с Неизвестным и просит: «*Назови мне свое имя!*» Ночной противник Иакова отказывается называть имя, отвечая вопросом на вопрос: «*Зачем ты спрашиваешь меня о моем имени?*» (Быт 32:29[8]). Тогда Иаков понимает, что боролся с Богом.

Во-вторых, рассказ книги Судей о явлении Маною ангела (Суд 13:17-18). На вопрос Маноя «*Как твое имя? Мы возблагодарим тебя, когда твое слово сбудется*» ангел отказывается называть Свое имя и говорит: «*Зачем ты спрашиваешь меня о моем имени? Оно непостижимо*». Ангел возносится в пламени, поднявшемся над жертвенником, и Маной понимает, что видел Бога.

Иными словами, отказ Бога называть свое имя — характерный топос для ветхозаветных повествований. Это не случайно: в мире Ветхого Завета, как и вообще во многих архаических культурах, знать имя означает знать сущность. С этим связано и кажущееся (для человека нашей культуры) несоответствие заданного Мои-

8. Быт 32:30 по изданиям еврейской Библии.

сеем вопроса и ответа на него: Моисей спрашивает о том, каково *имя* Бога, а Бог отвечает так, как если бы его спросили, кем Он *является*. Но в мире Ветхого Завета это две взаимосвязанные вещи.

1.3. «Я Тот, кто Я есть» или «Я буду Тем, кем буду»?

Строго говоря, употребленная в Исх 3:14а видо-временная форма (так называемый «имперфект») может иметь в еврейском языке значение и настоящего, и будущего, и повторяющегося прошедшего (*«Я тот, кто я есть»* / *«Я буду тем, кем буду»* / *«Я бывал тем, кем бывал»* и под.).

Мы перевели Исх 3:14а в настоящем времени, однако в истории экзегезы известны и переводы будущим временем. Дело в том, что уже в библейском иврите значение будущего времени встречается у еврейского «имперфекта» чаще других значений. В мишнаитском и современном иврите данная форма в изъявительном наклонении употребляется почти исключительно со значением будущего времени.

Именно будущим, а не настоящим временем, согласно Гекзаплам Оригена, были переведены слова Исх 3:14а אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе* у Аквилы и Феодотиона: ἔσομαι ὃς ἔσομαι[9] *«Я буду тем, кем буду»*.

В Новое время такой перевод Исх 3:14а был дан Мартином Лютером (“Ich werde sein, der ich sein werde”). Англоязычные переводы Библии, вслед за King James Version, предпочитают настоящее время (“I am who I am”, “I am that I am”), но некоторые издания английских переводов 20-го века (Revised Standard Version, New English Bible, New International Version) в качестве альтернативы дают на полях перевод в будущем времени (“I will be who I will be”, “I will be that I will be”, “I will be what I will be”). Французские переводы также предпочитают настоящее время.[10]

Из современных исследований, поддерживающих перевод Исх 3:14а в будущем времени, следует отметить, прежде всего, автори-

9. Field, F. (1875) *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, vol. 1, p. 85. Oxonii: e typographeo Clarendoniano. В единственной греческой рукописи, на которую ссылается Фильд (Cod. 64) сказано просто ἔοομαι ἔοομαι. Слово ὃς восстанавливается издателями.

10. Необычную комбинацию настоящего и будущего времени предлагает Traduction œcuménique de la Bible («Dieu dit à Moïse: “Je suis qui Je serai”»).

тетный комментарий У. Проппа и работы выдающегося французского библеиста Р. де Во[11].

Такая интерпретация подчас придает библейскому тексту неожиданное звучание. Б.С. Чайльдс пишет: «Бог объявляет, что его намерения будут явлены в Его будущих действиях, которые Он сейчас отказывается объяснять»[12]. В. Арнольд передает еврейский текст словами «Я буду кем захочу» ("I will be whatever I choose")[13].

А. МакНил, склоняясь к тому, чтобы усматривать в Исх 3:14а будущее время, дает этому будущему времени философскую интерпретацию: «Бог будет тем, чем Он будет оказываться в то или иное время; каждая эпоха будет открывать для себя новые свойства Его Бытия» ("God would be what He would from time to time prove to be; each age would discover fresh attributes of His Being").[14] Самый, пожалуй, развернутый перевод-толкование Исх 3:14а в этом ключе принадлежит Г.Х. Дэвису: "I AM who and what, and where and when, and how and even why you will discover I AM"[15].

Исследователи и комментаторы, которые передают самоопределение Бога в Исх 3:14а будущим временем, часто приводят в пользу своей интерпретации грамматический аргумент: хотя в принципе «имперфект» древнееврейского языка может означать и настоящее, и будущее, и даже повторяющееся прошедшее, применительно к глаголу «быть» (הָיָה), полагают они, это не так. В Библии, согласно их наблюдениям, «имперфект» глагола «быть» (הָיָה) всегда имеет значение только будущего времени. Это утверждение повторяется в целом ряде работ (Абба, де Во, Пропп).

Как это часто бывает в библеистике, решение экзегетических вопросов требует здесь обращения к уровню элементарного (грам-

11. Propp, W.H.C. (1999) *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 204. New York: Doubleday. Ср. также Abba, R. (1961) "The Divine Name YHWH", *JBL* 80: 320-28; De Vaux, R. (1970) "The Revelation of the Divine Name YHWH", in J. Durham, J. Porter (eds) *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, p.48–75 (London: SCM Press); Ogden, G.S. (1971) "Time, and the Verb hyh in O.T. Prose", *VT* 21: 451–469; Pákozdy, L.M. (1956) "I shall be that which I shall be", *The Bible Translator* 7: 146–148.

12. Childs, B.S. (1974) *The Book of Exodus*, p. 76. Philadelphia: The Westminster Press.

13. Arnold, W.R. (1905) "The Divine Name in Exodus iii 14", *JBL* 24: 128.

14. McNeile, A.H. (1908) *The Book of Exodus with Introduction and Notes*, p. 22. L.: Methuen & Co.

15. Davies, G.H. (1967) *Exodus* (Torch Bible Commentaries), p. 72. London: SCM.

матического) анализа текста и подразумевает внимательный анализ правил употребления древнееврейских конструкций по всему библейскому корпусу. Такой анализ, проведенный нами, показал, что примеры употребления «имперфекта» древнееврейского глагола «быть» (הָיָה) в значении настоящего времени, хоть и редки, но есть. Таковы, например, слова Руфи в Руфь 2:13: «*Ты утешил меня и говорил ласково с рабой твоей, хотя я не стою ни одной из рабынь твоих*» (буквально: «хотя я и не есть как одна из рабынь твоих» וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה כְּאַחַת שִׁפְחֹתֶיךָ).

Другой пример — Пс 49 (евр. 50):21, где Бог говорит грешнику: «*Я молчал, и ты подумал, что Я такой же, как ты* (буквально: „что Я есть такой же как ты" דָּמִיתָ הֱיוֹת־אֶהְיֶה כָּמוֹךָ). *Но Я изобличу тебя...*»

В этих примерах речь явно идет не о будущем времени, а о некоей вневременной характеристике: в одном случае — Руфи (она — в ее самоуничижении — не такова, как рабыни Вооза, недостойна их), в другом случае — Бога (Он — по мысли грешника — подобен самому грешнику)[16].

Таким образом, «грамматический» аргумент в пользу перевода евр. אֶהְיֶה *эхъе* будущим временем отпадает. Что касается смысла, то в контексте вопроса «*Кто ты?*» уместнее все-таки видеть т. н. хабитуальное настоящее (т. е. настоящее повторяющееся, настоящее, которое верно также в прошлом и будущем): «*Я есть тот, кто Я есть* (всегда, вообще)».

1.4. Альтернативы трактовке idem per idem. Проблемы синтаксиса

Понимание Исх 3:14а как конструкции *idem per idem* стало, как мы уже говорили, господствующим в гебраистических работах последнего столетия. Альтернативная трактовка синтаксиса этого полустишия была предложена Э. Шильдом[17] и Й. Линдбломом[18] (у Шильда и Линдблома были предшественники в XIX веке[19], но их работы остались незамеченными).

16. Другие примеры употребления имперфекта глагола היה *хайа* («быть») в значении настоящего времени: 2 Царств (2 Самуила) 19:23, Иов 12:4, Иов 17:6, Быт 34:10.

17. Schild, E. (1954) "On Exodus iii 14 — 'I AM THAT I AM'", *VT* 4: 296–302.

18. Lindblom, J. (1964) "Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex. 3,14", *Annual of the Swedish Thelogical Institute* 3: 4–15.

19. Шильд упоминает Эдуарда Рёсса, который перевел соответствующее место "Je suis celui qui est" с комментарием "On remarquera que nous traduisons: Je suis celui qui

В работе Шильда, тезисы которой развивает Линдблом, предпринята попытка увидеть в словах אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе* «*Я есть Тот, кто Я есть*» результат своего рода синтаксической трансформации высказывания «*Я — это Тот, Кто существует*» ("I am the one *who is*"). При этом еврейский глагол הָיָה («быть») в придаточном предложении понимается не как глагол-связка, а как полнозначный глагол «быть, существовать».

Здесь решение экзегетических вопросов снова потребует от нас обращения к еврейской грамматике. Если интерпретация Шильда и Линдблома верна, то нужно объяснить, почему в еврейском тексте Исх 3:14а в придаточном предложении «*Тот, Кто существует*» ("the one who is") стоит не форма 3-го лица, а форма 1-го лица (אֶהְיֶה *эхъе*, «Я есмь»). Шильд и Линдблом считают, что здесь сказуемое в придаточном предложении согласуется по лицу с подлежащим главного предложения («Я»). Возможно ли такое в еврейском языке? Шильд и Линдблом приводят ряд аналогичных, по их мнению, примеров из еврейской Библии, напр. 1 Пар 21:17.

> וְאֲנִי־הוּא אֲשֶׁר־חָטָאתִי וְהָרַע הָרֵעוֹתִי
>
> *Я — тот, кто совершил грех и поистине сделал зло* (Буквально: «Я — тот, кто я-совершил грех...»).

Этот синтаксический анализ был подвергнут убедительной критике в статье Б. Альбректсона[20], который обращает внимание на то, что во всех примерах, на которые ссылаются Шильд и Линдблом, сказуемое придаточного предложения согласуется с неким именем или местоимением, которое *явным образом* присутствует в контексте. Так, например, в 1 Пар 21:17 сказуемые придаточного предложения חָטָאתִי וְהָרַע הָרֵעוֹתִי («тот, кто я-совершил грех...»)

est, et non pas: celui qui je suis. Cette derniere traduction provient de ce qu'on meconnait une regle de la syntaxe hebraique, d'apres laquelle la proposition relative se met a la meme personne que le sujet, par ex.: Je suis le Dieu qui t'ai fait sortir, etc. (Gen. xv 7)" (Reuss, E. (1879) *La Bible: traduction nouvelle avec introductions et commentaires*. Paris: Sandoz et Fischbacher). Линдблом ссылается также на комментарий Августа Кнобеля (Knobel, A. (1857) *Die Bücher Exodus und Leviticus*. Leipzig: Hirzel), давшего аналогичную интерпретацию Исх 3:14. Однако, в отличие от статей Шильда и Линдблома, экзегеза Рёсса и Кнобеля прошла незамеченной и не вызвала серьезной научной дискуссии.

20. Albrektson, B. (1968) "On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14", in: P.R. Ackroyd, B. Lindars (eds) *Words and Meanings: Essays presented to David Winton Thomas*, pp. 15–28. Cambridge: Cambridge University Press.

согласуются по лицу с местоимением אֲנִי «я» в главном предложении.

Меж тем в формуле אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе*, если следовать интерпретации Шильда и Линдблома ("I am the one *who is*"), сказуемое придаточного предложения должно согласовываться не с именем, не с местоимением, а с *подразумеваемым* (то есть, в самом еврейском тексте никак не выраженным) подлежащим главного предложения. Это сделало бы стих Исх 3:14а по его синтаксической структуре беспрецедентным для еврейской Библии, поэтому большинство гебраистов, вслед за Альбректсоном, считают, что приводимые Шильдом и Линдбломом аналогии некорректны.

1.5. Альтернативы трактовке idem per idem. Проблемы смысла и употребления еврейского глагола היה *«быть»*

Если мы считаем, что в Исх 3:14а перед нами не конструкция «ухода от ответа» (*idem per idem*), а сложное предложение «*Я — это Тот, кто существует*» ("I am the one *who is*") с полнозначным глаголом «быть», «существовать» в придаточном, то встает вопрос о том, какой именно смысл мог вкладывать древний автор в это «бытие» или «существование». Возможно ли в таком контексте использование еврейского глагола היה «быть» в качестве полнозначного глагола? Каким могло бы быть его значение?

Просматривая многочисленные случаи употребления глагола היה «быть» в ветхозаветном корпусе, мы видим, что он может использоваться для описания существования *в конкретном месте, участия в конкретной ситуации*: «Исполины были тогда на земле», «Я буду с тобой», «Плохо человеку быть одному». Глагол «быть» также может употребляться в контексте *отрицания существования*: «Или пусть бы уж я не существовал, как похороненный мертворожденный» (Иов 3:16). Чего мы не встречаем в еврейском языке Библии, так это примеров употребления глагола היה «быть» в контекстах, где утверждалось бы просто «существование» какого-то объекта («Есть Бог», «Есть добро»). Утверждения такого рода подразумевают сложившийся философский дискурс. В мире Ветхого Завета такой дискурс еще не сложился.

Филон и греческие Отцы (см. ниже 2.4) считали, что слова Бога в Исх 3:14а означают больше, чем просто существование, а именно: «Я — это Тот, кто *подлинно* существует». Однако для того ар-

хаического, до-философского мира, в котором писалась книга Исход, такое «метафизическое» прочтение крайне сомнительно. В еврейской Библии нет ни малейшего намека на него, и «вчитывать» его в еврейский текст Исх 3:14а было бы анахронизмом.

Экзегеты XX века справедливо отвергли возможность такого анахронизма. Маятник качнулся в противоположную сторону — и для экзегетических работ середины века стало характерно резкое противопоставление «еврейской мысли» ("das hebräische Denken") и «греческой мысли» ("das griechische Denken"). При этом «греческой мысли» приписывалась склонность к метафизике, а «еврейской мысли» — черты, характерные для философских течений середины 20 века (например, экзистенциализма).

Г. фон Рад, крупнейший немецкий ветхозаветник середины прошлого века, пишет про Исх 3:14а: «Ничто не может быть дальше от приведенной здесь этимологии имени Яхве, чем определение Сущности Яхве через философское высказывание о бытии (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), в смысле указания на Его абсолютность и самодостаточность. Это было бы совершенно не в духе Ветхого Завета... Еврейский глагол hayah должен пониматься — по крайней мере, в этом месте — в смысле „присутствовать", „быть-здесь", то есть не в смысле абсолютного бытия, а в смысле бытия относительного и действенного: „Я буду-здесь с тобой (для тебя)"»[21].

Ту же идею выражает З. Мувинкель в программной статье "The Name of the God of Moses": «Это „бытие" — не абстрактное греческое εἶναι „бытие само-по-себе". Для еврейского языка „быть" означает не просто существовать — как существуют все остальные вещи и живые существа, — но именно быть активным, выражать себя в активном бытии: „Бог, который действует", „Я — это То, чем Я являюсь всегда и везде в Своей творческой деятельности", „Я — Бог, который подлинно действует"»[22].

Отправной точкой для таких рассуждений (помимо «духа времени») у экзегетов середины XX века было то, что сочетания глагола היה *хайа* («быть») с предлогами (например עַל, אֶל, עִם) действительно имеют в еврейском языке такие значения, как «присутствовать при ком-то», «быть с кем-то», «помогать кому-то», «действовать на кого-то». Например:

21. Rad, G. von (1969) *Theologie des Alten Testaments. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, s. 194. München: Kaiser.

22. Mowinckel, S. (1961) "The Name of the God of Moses", *Hebrew Union College Annual*, 32: 127.

כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ «Я буду с тобой» (Исход 3:12).
וְאֶכֹל אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר «Я буду с твоими устами и научу тебя, что тебе говорить» (Исход 4:12).

Именно на эти стихи, находящиеся в непосредственном соседстве с Исх 3:14, ссылается М. Бубер в статье "Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift", обосновывая собственный перевод Исх 3:14a, в котором место привычного для немецкого читателя глагола "sein" занимает напоминающий нам о Хайдеггере "dasein" ("Ich werde dasein, als der ich dasein werde")[23].

Оставляя в стороне философский аспект приведенных нами толкований, ограничимся лингвистическим аспектом. С точки зрения лексико-грамматического анализа еврейских текстов такие значения, как «присутствовать», «воздействовать», «помогать», «сопутствовать» возникают у глагола היה *хайа* («быть») лишь в предложных сочетаниях, — и объясняются семантикой предлогов, а вовсе не гипотетическими особенностями еврейского глагола «быть». Заметим, что совершенно аналогичные предложные обороты имеют место и в русском («Я буду с тобой»), и в других европейских языках! Приписывать глаголу как таковому те значения, которые появляются у него лишь в предложных оборотах — методологически некорректно.

С середины 1960-х годов концепция особой «еврейской мысли», которая якобы отлична от европейской и находит отражение в особенностях древнееврейского языка, вообще выходит из моды. Важную роль сыграла уничтожающая критика этой концепции в работах Дж. Барра, прежде всего в его знаменитой «Семантике библейского языка»[24].

Подведем итог. Считать, что Исх 3:14a означает «Я — Тот, кто (подлинно) существует» (онтологическое понимание), — это значит читать архаический еврейский текст сквозь призму чуждой ему позднейшей метафизики и приписывать еврейскому глаголу היה *хайа* («быть») нехарактерное для него употребление. Считать, что Исх 3:14a означает «Я — Тот, кто рядом, кто помогает», — это

23. Buber, M. (2012) "Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift", in *Martin Buber-Werkausgabe*, Bd. 14 Schriften zur Bibelübersetzung (Herausgegeben von Ran HaCohen), S. 186–220. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (впервые опубликовано в 1954 в качестве дополнения к первому тому осуществленного Бубером и Розенцвейгом перевода Писания).

24. Barr, J. (1961) *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford Univ. Press.

значит читать библейский текст сквозь призму философского дискурса середины XX века и приписывать еврейскому глаголу הִיָה *хайа* («быть») те значения, которые появляются у него лишь в предложных конструкциях.

Приходится признать, что альтернативы чтению *idem per idem* звучат неубедительно как с точки зрения содержания, так и с точки зрения употребления еврейского глагола הִיָה *хайа* («быть») — не говоря уже о тех упомянутых в 1.4. проблемах, которые возникают при синтаксическом анализе Исх 3:14a, если мы отказываемся от интерпретации *idem per idem*.

Безусловно, слова Исх 3:14a связаны множеством интертекстуальных связей и аллюзий как с ближайшим своим контекстом, так и с более отдаленными пассажами. Они являются первой ступенью «лесенки» Исх 3:14a-3:14b-3:15a, которая парадоксальным образом ведет слушателя от отказа Божества назвать Свое имя к имени Яхве (Господь). Они перекликаются с соседними строками Исх 3:12 («Я буду с тобой») и Исход 4:12 («Я буду с твоими устами»), в этом отношении Бубер прав. Контекст многослоен, многозначен. Но сама по себе — если абстрагироваться от тех смысловых обертонов, которые индуцируются контекстом, — фраза אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе* значит, по-видимому, просто «Я тот, кто Я есть» (уход от ответа), см. аналоги, приведенные выше, в 1.2.

Однако толкование, представленное в Септуагинте, полностью изменило смысл переводимого еврейского текста.

2. Как получился греческий текст Исх 3:14a (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν)?

Наш анализ Септуагинты начнется с рассмотрения того, какие возможные стратегии передачи евр. אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе* были в распоряжении переводчиков.

2.1. Перевод конструкции idem per idem в Септуагинте

Еврейская синтаксическая конструкция «ухода от ответа» (*idem per idem*) в греческой Библии практически везде, кроме Исх 3:14a, передается более или менее дословно: глагольная форма + относительное местоимение/наречие + повтор глагольной формы. При этом повторяющаяся глагольная форма ставится в конъюнктиве с частицей ἐάν/ἄν, что сообщает придаточному предложению модальный оттенок. Ср.:

1 Самуила (1 Царств) 23:13
וַיִּתְהַלָּכוּ בַּאֲשֶׁר יִתְהַלָּכוּ
и они ходили там, где ходили
καὶ ἐπορεύοντο οὗ ἐὰν ἐπορεύθησαν
2 Царей (4 Царств) 8:1
וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי
и живи там, где будешь жить
καὶ παροίκει οὗ ἐὰν παροικήσῃς
Исх 33:19
וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן
וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם׃
и Я помилую, кого помилую
и Я буду милосердным с тем, с кем буду милосердным
καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ
καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω

Такого рода обороты классическому греческому чужды, но, несомненно, их смысл был понятен читающему. Мог ли переводчик поступить с Исх 3:14а так же, как поступил с Исх 33:19, или как его коллеги поступили с 1 Царств (1 Самуила) 23:13 и 4 Царств (2 Царей) 8:1, — перевести еврейский текст дословно, но с использованием конъюнктива? Вероятно, в данном случае греческий текст (в особенности конъюнктив) звучал бы слишком уж странно. Буквализм при переводе чуждого языкового оборота наложился бы на текст, и без того непростой, даже в оригинале.

2.2. Передача «ухода от уточнения» в классическом греческом

В классическом греческом смысл «ухода от уточнения» передается иными средствами, например, оборотом с глаголом τυγχάνω, ср:

πρὸ τοῦ δὲ περιτρέχων ὅπῃ τύχοιμι καὶ οἰόμενος τὶ ποιεῖν
...до того (до встречи с Сократом) я ходил, где придется, и думал, что чем-то занимаюсь... (Symposium 173a)
Καὶ ὃς ἔφη εὐπεῖν Μηδαμῶς, ἀλλ' ἐᾶτε αὐτόν. ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνιοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν
...у него такая привычка: отойдет иногда в сторону, куда придется, и стоит... (Symposium 175b)
Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχῃ·

> *(Эрос) Пошлой Афродиты поистине и сам пошл; он вытворяет что угодно* (Symposium 181b)

Еврейский язык во всех процитированных случаях, по-видимому, воспользовался бы оборотами *idem per idem* типа «ходил, где ходил», «отойдет, куда отойдет», «вытворяет, что вытворяет».

2.3. Перевод ἐγώ εἰμι ὁ ὤν как синтаксическая трансформация еврейской конструкции

С точки зрения синтаксиса, в Септуагинте Исх 3:14a при переводе еврейского «тот, кто Я есть» греческим «Существующий» происходит поверхностно-синтаксическая трансформация: придаточное предложение («тот, кто Я есть») сворачивается в причастный оборот («Существующий»). Насколько эта трансформация в данном случае легитимна?

Собственно говоря, любой причастный оборот есть не что иное, как «свернутое» придаточное предложение. Поэтому при переводе с языка на язык причастные обороты нередко передаются придаточными предложениями — и наоборот. Ср. еврейский и греческий тексты Исх 29:46:

> וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם
> אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
> *И узнают они, что Я — Яхве, Бог их, который вывел их из страны Египетской...*
> καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν ὁ ἐξαγαγὼν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου
> *И узнают они, что Я — Господь, Бог их, выведший их из страны Египетской...*

Передавая Исход 3:14a (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) как ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, переводчик, с первого взгляда, произвел ту же самую, вполне легитимную синтаксическую трансформацию, что и в Исх 29:46, — заменил еврейское придаточное предложение на греческое причастие. При этом, однако, случились две вещи. Во-первых, была проигнорирована еврейская идиома *idem per idem*, требовавшая обязательный повтор двух личных форм. Во-вторых, с точки зрения логического анализа текста, в еврейском дважды был употреблен глагол-связка «быть чем-то». В греческом переводе первое употребление этого глагола (ἐγώ εἰμι) сохранило характер связки,

но второе, — свернутое в причастие ὁ ὤν, — превратилось из глагола-связки в полнозначный глагол «быть, существовать».

Эта синтаксическая трансформация дала последующей экзегетической традиции: Филону Александрийскому и христианским Отцам — возможность прочтения Исх 3:14a в духе греческой онтологической философии.

2.4. Перевод ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Влияние греческой философии?

Выражения τὸ ὄν «существующее» или τὸ ὂν ὄντως «существенно существующее» означают у Платона истинное, подлинное Бытие, противостоящее тому непостоянному миру, который доступен нашим чувствам. Ср., напр., Phaedrus 249c:

> ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως
> *...наша душа, сопутствовавшая богу, свысока смотревшая на то, что мы сейчас называем «бытием», и подымавшая голову к подлинному Бытию...*

Примеров такого употребления выражения τὸ ὄν у Платона очень много[25]. Однако Бытие у Платона всегда среднего рода. Оно не тождественно никому из богов. Отождествление библейского Бога с Бытием философов впервые в явном виде произведено Филоном Александрийским, который пишет — явно отталкиваясь от того, что Бог в Септуагинте именуется ὁ ὤν:

> ... ὅτι ἔστι καὶ ὑπάρχει θεὸς καὶ ὅτι εἷς ὁ ὢν ὄντως ἐστὶ καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον... (Opif. 1:172)
> *... что есть, существует Бог, и что Он есть единственный по-настоящему Существующий (ὁ ὢν ὄντως), и что Он сотворил мир...*

Выражение ὁ ὤν — «Существующий» (в мужском роде, а не в среднем роде, как у Платона) — Филон берет из Септуагинты Исх 3:14, но переинтерпретирует его в духе платоновского τὸ ὄν. Бытие Платона становится Личностью.

Как мы видели, в исходном еврейском тексте Исх 3:14a Бог не желает сообщить про Себя ничего. В Септуагинте, как ее про-

25. См., например, Philebus 59d, Phaedrus 247e, Respublica 585d, Sophista 240b, Sophista 266e, Leges 894a.

читал Филон, Бог сообщает, что Ему принадлежит Бытие. Интересно, однако, что в этом ответе — в том, что Бог не хочет сообщить про Себя ничего, кроме того, что Ему принадлежит Бытие, — Филон все же усматривает своего рода «апофатические» нотки. В «Жизни Моисея» Филон так пересказывает обращенные к Моисею слова Бога в Исх 3:14:

> ὁ δὲ τὸ μὲν πρῶτον λέγε φησὶν αὐτοῖς, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ᾽ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι. (Mos. 1:75)
> *Прежде всего, — сказал Он, — скажи им, что Я — Существующий (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), чтобы, уяснив различие между существующим и не существующим, они научились также и тому, что никакое наименование в прямом своем смысле не может быть сказано обо Мне — Единственном, кому принадлежит Бытие.*

Понимание, которое мы видим у Филона, стало само собой разумеющимся для христианского богословия: Бог есть Сущий, Существующий, Он единственный, кто подлинно существует; все остальное существует лишь в силу того, что Ему причастно.

Но имели ли это в виду сами авторы Септуагинты?

2.5. Перевод ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Влияние контекста?

Вспомним контекст. За первым «апофатическим» ответом Бога: «*Я есть тот, кто Я есть*» (Исх 3:14a) — в еврейском тексте Библии следует второй ответ: «*Так и скажи сынам Израилевым: Меня послал к вам „Я-ЕСТЬ“*» (Исх 3:14b). Использованная в первом ответе глагольная форма אֶהְיֶה (*эхъе*, «*Я есть*») становится именем собственным «Я-ЕСТЬ».

Для греческой прозы, в отличие от еврейской Библии, такая игра слов нетипична. Переводчики Бытия и Исхода в целом стремятся следовать греческой языковой норме. Но как, не нарушая норм греческого языка, сохранить перекличку между глагольной формой אֶהְיֶה (*эхъе*, «*Я есть*») в Исх 3:14a («*Я есть тот, кто Я есть*») — и именем אֶהְיֶה (*эхъе*, «*Я-есть*») в Исх 3:14b («*Так и скажи сынам Израилевым: Меня послал к вам „Я-ЕСТЬ“*»)?

Аквила и Феодотион, как следует из Гекзапл Оригена, перевели еврейское אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *эхъе ашер эхъе* в Исх 3:14a дословно: ἔσομαι

[ὃς] ἔσομαι[26] «я буду кем буду» (будущее время греческого перевода объясняется тем, что Аквила и Феодотион достаточно последовательно стремятся к передаче еврейского имперфекта греческим будущим; см. раздел 1.3. нашей статьи). Для того, чтобы сохранить разбираемую нами игру слов, они были вынуждены перевести Имя Бога אֶהְיֶה (*эхъе, «Я-есть»*) в Исх 3:14b тоже буквально — глагольной формой — как ἔσομαι[27]. Получающийся в результате перевод «Я буду послал меня к тебе» лежит за гранью допустимого для греческого языка. В высшей степени буквалистический, не-греческий по стилю перевод Феодотиона, а также еще более буквалистический, еще более не-греческий по стилю перевод Аквилы могли себе такое позволить. Но не переводчик Исхода в Септуагинте.

Можно предположить, что именно необходимость сохранить перекличку глагольной формы אֶהְיֶה (*эхъе, «Я есть»*) в Исх 3:14a с именем אֶהְיֶה (*эхъе, «Я-есть»*) в Исх 3:14b — причем, не нарушая при этом норм греческого языка, — и определила переводческую стратегию создателей греческого варианта книги Исход. Это предположение высказано в текстологическом комментарии Дж. Уиверса — автора самого детального на сегодняшний день критического издания греческой книги Исход:

«Глагольная форма первого лица в качестве подлежащего при глаголе „*послал*“ была бы грамматическим абсурдом. Поэтому переводчику приходится [в Исх 3:14b: „*Меня послал к вам “Я-ЕСТЬ”*“ — М.С.] передавать слова „Я есть“ причастием ὁ ὤν: „*Меня послал к вам Существующий*“»[28].

Но перевод слов «Я-есть» причастием ὁ ὤν в Исх 3:14b требовал аналогичного перевода этих слов и в Исх 3:14a: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.

Уничтожить перекличку между формами אֶהְיֶה (*эхъе, «Я есть»*) в Исх 3:14a и Исх 3:14b переводчики не могли или не хотели. Перевод אֶהְיֶה (*эхъе, «Я есть»*) личной формой глагола был неприемлем для Исх 3:14b. Перевод אֶהְיֶה (*эхъе, «Я есть»*) причастием ὁ ὤν в обоих половинах стиха представлял собой замечательный выход с точки зрения греческого синтаксиса: причастие, в отличие от личной формы, прекрасно смотрится и в Исх 3:14a и Исх 3:14b. Видимо, разрушение конструкции *idem per idem* казалось переводчи-

26. Field, F. *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. 1, p. 185.

27. Ibid.

28. Wevers, J.W. (1990) *Notes on the Greek Text of Exodus* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 30), p. 33–34. Atlanta: Scholars Press.

кам меньшей потерей, чем уничтожение переклички между двумя половинами стиха или нарушение греческих синтаксических норм.

Интерпретации Уиверса следует ряд исследований и комментариев последнего времени, например, комментарий Д. Гуртнера к греческой книге Исход в авторитетной Septuagint Commentary Series[29].

В контексте интерпретации Уиверса предположение о влиянии греческой философии на перевод Исх 3:14а оказывается излишним: «Сомнительно, что выражение ὁ ὤν следует здесь понимать, как что-то большее, чем простая попытка передать еврейский текст приемлемым для греческого языка образом. Это не философское высказывание, а религиозное»[30].

Если верна интерпретация Уиверса, то связь Исх 3:14 с Бытием Платона — соотнесение ὁ ὤν и τὸ ὄν — возникает не в сознании самих переводчиков Септуагинты, а на столетия позднее.

Заключение

Хотя анализ грамматических конструкций еврейского и греческого текста не может заменить сотен томов, посвященных историко-филологическому, теологическому, философскому и религиоведческому анализу Исх 3:14, он предоставляет точку отсчета для выяснения того, насколько та или иная экзегеза может считаться соответствующей замыслу древнего автора или переводчика.

Анализируя еврейский текст, мы рассмотрели как аргументы сторонников «апофатической» интерпретации *idem per idem*, так и возможность альтернативных истолкований (это особенно важно с учетом подозрения, что популярность «апофатической» интерпретации в науке последнего столетия могла быть обусловлена богословскими «модами»). Наш — хочется верить, беспристрастный — анализ аргументов *pro et contra* явственно говорит, что в контексте религиозных представлений древнего Ближнего Востока, с учетом грамматических и смысловых параллелей в самой еврейской Библии, «апофатическая» интерпретация является не данью моде, а пониманием, наиболее правдоподобным с точки зрения историко-филологического анализа еврейской Библии.

29. Gurtner, D.M. (2013) *Exodus: A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), p. 206–207. Leiden/Boston: Brill.

30. Wevers, J.W. (1990) *Notes on the Greek Text of Exodus*, p. 34.

При анализе греческого текста нас интересовало прежде всего происхождение той формулировки, которую мы видим в Септуагинте и которая стала основанием для целого ряда метафизических трактовок Исх 3:14. Нельзя, наверное, полностью скидывать со счетов возможность влияния греческой философии на Септуагинту. Однако похоже, что существует более простое и правдоподобное объяснение генезиса греческой формулировки в Исх 3:14a: переводчики не хотели терять перекличку между двумя половинами стиха, и в то же самое время, не хотели нарушать греческий синтаксис.

Если это верно, перед нами еще один пример того, как последующая экзегетическая традиция наполняет текст Септуагинты смыслами, которые сами переводчики в виду отнюдь не имели. Этот феномен — на другом материале — был уже рассмотрен нами в нашей предыдущей статье «В поисках „теологии Септуагинты": методологические аспекты»[31].

Библиография / References

Селезнев М. «В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. № 4. С. 7–28.

Abba, R. (1961) "The Divine Name YHWH", *JBL* 80: 320–328.

Albrektson, B. (1968) "On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14", in: P.R. Ackroyd and B. Lindars (eds) *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas*, pp. 15–28. Cambridge: Cambridge University Press.

Arnold, W.R. (1905) "The Divine Name in Exodus iii 14", in *JBL* 24: 107–165.

Barr, J. (1961) *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Barth K. (1990) *Unterricht in der christlichen Religion*, Bd. II, S. 13. Zürich: Theologischer Verlag.

Beitzel, B.J. (1980) "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia", *Trinity Journal* 1(1): 5–20.

Brenton, L.C.L. (1851) *The Septuagint with Apocrypha*. London: Samuel Bagster & Sons, 1851.

Buber, M. (2012) "Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift", in *Martin Buber-Werkausgabe*, Bd. 14 Schriften zur Bibelübersetzung (Herausgegeben von Ran HaCohen), S. 186–220. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Childs, B.S. (1974) *The Book of Exodus*. Philadelphia: The Westminster Press.

Davies, G.H. (1967) *Exodus* (Torch Bible Commentaries). London: SCM.

31. Селезнев М. «В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. №4. С. 7–28.

De Vaux, R. (1970) "The Revelation of the Divine Name YHWH", in J. Durham, J. Porter (eds), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, p.48–75. London: SCM Press.

Driver, S.R. (1911) *Exodus*. Cambridge: University Press.

Field, F. (1875) *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, vol. 1-2. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Gurtner, D.M. (2013) *Exodus: A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series). Leiden/Boston: Brill.

Joüon, P. Muraoka, T. (1991) *A Grammar of Biblical Hebrew*, vol. 1-2. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

Knobel, A. (1857) *Die Bücher Exodus und Leviticus*. Leipzig: Hirzel.

Lindblom, J. (1964) "Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex. 3,14", *Annual of the Swedish Thelogical Institute* 3: 4–15.

Lundbom, J.R. (1978) "God's use of the idem per idem to terminate debate", *Harvard Theological Review* 71(3-4): 192–201.

McNeile, A. H. (1908) *The Book of Exodus with Introduction and Notes*. L.: Methuen & Co.

Mowinckel, S. (1961) "The Name of the God of Moses", *Hebrew Union College Annual* 32: 121–133.

Ogden, G.S. (1971) "Time, and the Verb hyh in O.T. Prose", *VT* 21: 451–469.

Ogden, G.S. (1992) "Idem Per Idem: Its Use and Meaning", *Journal for the Study of the Old Testament* 53: 107–120.

Pákozdy, L.M. (1956) "I shall be that which I shall be", The Bible Translator 7: 146–148.

Propp, W.H.C. (1999) *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.

Rad, G. von (1969) *Theologie des Alten Testaments*. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München: Kaiser.

Ratzinger, J. (1968) *Einführung in das Christentum*. München: Kösel-Verlag.

Reuss, E. (1879) *La Bible: traduction nouvelle avec introductions et commentaires*. Paris: Sandoz et Fischbacher.

Schild, E. (1954) "On Exodus iii 14 — 'I AM THAT I AM' ", *VT* 4: 296–302.

Seleznev, M. (2016) "V poiskakh "teologii Septuaginty': metodologicheskie aspekty" ["In Search of the "Theology of the Septuagint": Methodological Aspects"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(3): 7–28.

Vriezen, Th. C. (1950) "'Ehje 'aser 'ehje", in W. Baumgartner et al. (eds.) *Festschrift Alfred Bertholet*, pp. 498–512 (Tübingen: J.C.B. Mohr).

Wevers, J.W. (1990) *Notes on the Greek Text of Exodus* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 30). Atlanta: Scholars Press.