

УДК 821(3)09

СИНТЕЗ БИБЛЕЙСКОГО И АНТИЧНОГО В ТРАКТАТЕ ТЕРТУЛЛИАНА «О ВОСКРЕСЕНИИ ПЛОТИ»

Александр Юрьевич Братухин

к. филол. н., доцент кафедры мировой литературы и культуры

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15. Bratucho@yandex.ru

В статье анализируются отрывки из тертуллиановского трактата «О воскресении плоти», в которых либо античный образ вводится в библейский контекст (из-за чего ветхозаветные пассажи приобретают новые оттенки), либо слова Св. Писания изменяются под влиянием древнегреческих/древнеримских представлений или литературных памятников. Речь идет об интерпретации слова φοῖνιξ из 91-го псалма как феникса, о ссылке на «древнейшие трупы гигантов», об использовании измененного апологетами стиха Ис. 58:8 и о замене «медных врат» из Пс. 106:16 «адамантовыми». Синтез библейских и античных элементов у Тертуллиана выглядит гармоничным и не затрагивает сути христианского учения, делая его доступнее и яснее для язычников.

Ключевые слова: Тертуллиан; раннее христианство; Библия; древнегреческая мифология и литература; интерпретация.

По мнению А.Харнака, определявшего «межкультурный синтез как *прогрессирующую эллинизацию первоначального христианства*», ««эллинизация» была неизбежным результатом «врастания» новой религии в традиционное античное общество, и уже в III веке христианство идейно и организационно имело мало общего с тем христианством, каким оно было при Христе. <...> Все, что было создано христианами после Евангелий, нужно поэтому считать плодом в основном эллинского духа и приспособлением религии к понятийному духу эллинской философии» [Столяров 2001: 64]. В самом деле, «Апостольские Отцы писали только для своих последователей-христиан. Апологеты же вышли из своего идеологического гетто и впервые определили положение христианства по отношению к миру образованных язычников» [Доддс 2003: 171]. Насколько оправданной была при этом его «эллинизация», носила ли она тотальный характер, изменяя сущность новой религии, или касалась лишь ее акциденций? Мы рассмотрим один из аспектов предполагаемой «эллинизации» христианства, а именно создание образов и текстов, в которых оказались синтезированными библейские и мифологические элементы. Подобные конструкции встречаются у многих ранних церковных авторов: либо античный образ вводится в библейский контекст, из-за чего ветхо- или новозаветные пассажи или понятия приобретают но-

вые оттенки, либо стихи/слова Священного Писания намеренно или непроизвольно изменяются под влиянием древнегреческих/древнеримских представлений или литературных памятников.

«Этимологическое» соединение античного образа с библейским появляется у Иустина Мученика, утверждавшего, что о реалии, называемой поэтами Эребом (Ἐρεβος), прежде было сказано Моисеем (I Apor. 59, 6). При объяснении этой фразы обычно ссылаются на наличие в древнееврейском языке похоже звучащего существительного – ערב [‘ereb] «вечер». Контекст же – «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер (ערב), и было утро: день один» (Быт. 1: 5) и «Из Хаоса же и Эреб, и черная Ночь произошли» (Hes. Theog. 123) – еще более «сближает» эти слова.

Влияние античной культуры на передачу библейского текста, при которой тот изменяется, обнаруживаем, например, во второй книге тертуллиановского трактата «Против Маркиона», где описывается ситуация после грехопадения в сопоставлении с состоянием до него: «сразу – пот и труд для добывания хлеба, но прежде – со всякого (ex omni) дерева пища без усилий (inmunis) и гарантированное (secura) питание» (Adv. Marc. II, 11, 1). В книге Бытия сказано: «От всякого дерева, которое в саду, ты вкушением <т. е. вкушая> ешь (βρώσει φαγῆν)» (Быт. 2: 16). В ма-

соретском тексте имеется конструкция с абсолютным инфинитивом: כָּל־כָּל־אֶרֶץ [Biblia Hebraica 1997: 3]. Слово *inimnis*, употребленное при передаче библейского отрывка о беззаботном состоянии первого человека, вызывает в памяти стихи из овидиевских «Метаморфоз», где рассказывается о золотом веке: «упражнений военных не зная, / Сладкий вкушали покой безопасно (*secura*) живущие люди. / Также, от дани вольна, не тронута острой мотыгой, / Плугом не ранена, все (*omnia*) земля им сама (*inimnis*) приносила» (Met. I, 99–102, пер. С. Шервинского). Три пары одинаковых лексем, употребленных в повествовании о беззаботной жизни первых людей у Овидия и Тертуллиана, говорят в пользу того, что последний ориентировался на произведения первого, т.е. о соотношении христианским автором райского состояния с жизнью людей золотого века.

Результаты двух указанных видов синтеза обнаруживаются уже в Септуагинте. Иллюстрируя их, ограничимся двумя примерами. Слово *τάρταρος* «Тартар», обозначавшее в верованиях древних греков подземную область (место наказания страшных грешников), оказалось трижды использованным в греческом переводе Библии: в книгах Иова (40: 20, 41: 24) и Притч (30: 16). В последнем стихе читаем: «Преисподняя (*ἄδης*) и любовь (*ἔρως*) женщины, и тартар (*τάρταρος*), и земля (*γῆ*), не наполняемая водой, и вода, и огонь не скажут: “довольно”». В масоретском тексте сказано: «Шеол и бесплодие матки, земля, не насыщаемая водами, и огонь, не говорящий: “довольно”». В Новом Завете встречается причастие от деноминативного глагола *τάρταροῦν* «ввергать в тартар» (2 Пет. 2: 4) [Schmoller 1989: 480]. Климент Александрийский с тартаром отождествлял геенну: «Что же? Не знал ли Платон об огненных реках и о земной пропасти (*τῆς γῆς τὸ βάθος*), называемой у варваров геенной, поэтически именуемой Тартаром?» (Strom. V, 14, 91, 2). Эта традиция отождествления сохраняется до наших дней. Сопоставим прошение: «Избави мя огня вѣчнующаго, и червѣя же злаго, и тартара» из 7-й утренней молитвы («Пѣснь полунощная, ко Пресвятѣй Богородицѣ») – со словами Христа: «и если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9: 43–44, ср. 9: 45–46, 9: 47–48). Можно заключить, что в молитве Богородице под тартаром подразумевается геенна огненная. По А.В.Григорьеву, «слово *геенна* ста-

новится синонимом слова *ад*. <...> В то же время в некоторых апокрифах в *аду* выделяют бездну, пропасть (ср. греч. *Тартар*) и место (или места) наказания огнем. Часто это горящее озеро <...>, которое и осознается как собственно *геенна*» [Григорьев 2006: 79]. В православном учении *ад* – место временного пребывания душ грешников, ожидающих Страшного Суда, *геенна* (или «озеро огненное», в которое будут повержены смерть и *ад* (Откр. 20: 14)), – «место окончательного наказания» [Сысоев 2011: 87]. Мы видим, что лексема *тартар*, усвоенная церковной традицией наряду с *а(и)дом*, делает более четким различие разных видов наказания. С другой стороны, представление о тартаре как о месте лютого холода (имеется деноминативный глагол *ταρταρίζειν* «дрожать от холода») подвигло св. Кирилла Александрийского в его проповеди «Об исходе души» заявить: «Боюсь тартара, ибо он не причастен теплоте (*φοβοῦμαι τὸν τάρταρον, ὅτι οὐ μετέχει θερμότης*)» (Vol. 77. P. 1072).

В Вульгате слова «и Моисей не знал, что сияла (*קָרַן* [*qāran*]) кожа лица его» [Biblia Hebraica 1997: 145] переданы следующим образом: «и не знал, что рогатым было (*cornuta esset*) лицо его» (Исх. 34: 29, ср.: 34: 30, 35): Блаженный Иероним, следуя, вероятно, не только библейской (см.: Пс. 17: 3, 88: 18, Иез. 29: 21, Лк. 1: 69), но и античной традиции, в которой рог рассматривался как символ могущества и власти, перевел породу *Qal* глагола *קָרַן*, имеющую значение «испускать лучи», породой *Hif'il*, имеющей значение «иметь / являть рога» и читающейся – [*maqərin*] (Пс. 69/68: 32) [Konkordanz 1993: 1283]. «Рог» по-древнееврейски – *קָרַן* [*qeren*] [Климент Александрийский 2009: 179–180, прим. 56]. Это слово присутствует, например, в имени третьей дочери Иова Керенгаппух (Иов. 42: 14), переведенном в Септуагинте как «Амалфеев рог».

Следует отличать образы, появившиеся в результате взаимодействия библейской/христианской и античной культур, от образов, которые, всецело принадлежа одной культуре, имеют случайное сходство с образами другой. Так, Тертуллиан приводит, вероятно, по памяти слова из книги Еноха: «Но дабы не казалось, что воскресение только тех тел провозглашается, которые вручаются (*demandantur*) могилам, есть у тебя написанное: “И поручу (*mandabo*) рыбам морским, и изрыгнут кости, которые были съедены (*sunt comesta*), и сотворю сочленение к сочленению и кость к кости (*compaginem ad compaginem et os ad os*)”» (De res. carn. 32, 1). Ниже (32, 2–3) у него есть ссылки на два библейских места, где обрисовывается сходная ситуация: на сказанное

у Моисея «Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя» (Быт. 9: 5) и на пример Ионы. Главным же источником Тертуллиана в указанном фрагменте (*De res. capn.* 32, 1) была книга Еноха, где говорится: «И эти меры <веревки, которые несли ангелы> открывают все сокровенное в глубине земли, и погибших по пустыням, и пожранных рыбами морскими и зверями, чтобы они возвратились <...>» (Ен. 61, 5, пер. прот. Александра Смирнова, ср: 51, 1; Откр. 20: 13). Отступления от оригинала в тертуллиановской цитате можно объяснить следующим образом: обращение от первого лица – влиянием книги Бытия (9: 5), поручение рыбам – влиянием книги пророка Ионы: «И поручил киту (πρoσετάκη), и <тот> изверг Иону на сушу» (2: 11). О костях сходное речение находим в видении пророка Иезекииля: «и когда я пророчествовал, и вот, сотрясение, и кости приблизились, каждая к соединению (τὴν ἀρμονίαν) своему» (Иез. 37: 7, согласно Септуагинте). Как видно, текст Тертуллиана, хотя и весьма отличающийся от своего основного источника, полностью объясним без обращения к нехристианским документам, в которых также можно было бы обнаружить сходные мотивы. Овидий, например, угрожал своему неназванному врагу такими словами: «Как бы я ни погиб – изнурит ли постылая старость, / Или от вражьей руки скорая встретится смерть, / Или в бескрайних морях окажусь я на утлом обломке, / И на чужой стороне рыбы мне тело пожрут (*nostraque longinquus viscera piscis edet*) / <...> Что бы ни случилось со мной, но я вырвусь (*egumpere nitam*) из пропастей Стикса, / Я дотянусь до тебя мстительной хладной рукой» (Ibis. 145–148, 153–154, пер. М.Л.Гаспарова). В статье же будут рассмотрены только те фрагменты, в которых влияние античной традиции может быть доказано.

Как видно из приведенных примеров, «синтетические» образы неоднократно появляются в сочинениях не только сочувственно относившихся к античной культуре Иустина и Климента, но и «отца христианской латыни» Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана, который был настроен весьма критично по отношению ко всему языческому. Рассмотрим несколько таких образов, встречающихся в трактате «О воскресении плоти». Речь в нем идет о том, что «в противоположность язычникам, саддукеям и еретикам Тертуллиан верит в воскресение плоти» [Альбрехт 2005: 1668].

1. Феникс. Для доказательства положения христианской веры о воскресении Тертуллиан обращается к образам, заимствованным как из

природы (день сменяется ночью, как ночь – днем; семена, упавшие в землю, прорастают и т. д.), так и из мифологии (обновление феникса). Последний пример, рассматриваемый им как реальный факт, он подкрепляет ссылкой на преобразованные им слова Библии: «Если Вселенная недостаточно изображает воскресение, если творение ничего такого не удостоверяет, так как говорится, что отдельные его элементы не столько умирают, сколько прекращаются, и считается, что они не оживают, а преобразуются, возьми совершеннейший и вернейший пример надежды на это, поскольку перед нами живое существо, и жизни подвластное, и смерти. Я говорю о той птице, принадлежащей Востоку, славной единственностью и удивительной из-за потомства, которая, сама себя добровольно погребая, обновляется, при сопряженной с рождением кончине уходя и приходя, вновь <становясь> фениксом там, где уже никого нет, вновь та, кого уже нет, другая и та же самая. Что нагляднее и знаменательнее для этого дела, или у какой иной вещи есть такое доказательство? Бог даже в Своих Писаниях говорит: “Ибо ты процветешь словно феникс (*Et florebis enim inquit velut phoenix*)”, то есть от смерти и погребения, дабы ты веровал, что можно взискать сущность тела и у огня. Господь возвестил, что мы превосходим многих воробьев; если и не фениксов, ничего страшного. Но погибнут ли однажды люди, если птицы Аравии не волнуются о воскресении?» (13, 1–4). Использование церковными авторами мифа о фениксе более подробно было нами рассмотрено ранее [Братухин 2005: 98–110]. Здесь отметим лишь, что слова псалма – «праведник как финиковая пальма (פִּינִיָּק) будет цвести» (Пс. 92: 13) [Biblia Hebraica 1997: 1175] – были буквально переведены в Септуагинте: δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει (Пс. 91: 13); однако слово φοῖνιξ может означать и «финиковую пальму», и «феникса», чем и не преминул воспользоваться Тертуллиан. В результате, с одной стороны, сказочный феникс, в истинности рассказов о котором сомневались еще Геродот (*Hist.* II, 73) и Тацит (*Ann.* VI, 28), утратив свою нереальность, сделался персонажем Библии, с другой стороны, стих псалма, лишившись ботанического сравнения, приобрел более возвышенный смысл и стал в то же время более интересным для читателей, выросших на языческих легендах о чудесных существах. Хотя Холмес, комментируя слова Тертуллиана о фениксе, пишет: «Перед нами характерный способ цитирования Тертуллианом Писания, даже если оно имеет минимальное отношение к предмету» [Holmes 1885: note 84], Тертуллиан

нельзя обвинить в лукавстве и намеренном искажении Писания. В самом деле, уже в новое время переводчики из-за омонимии переводят одно и то же слово по-разному. Так в книге Иова сказано: «И говорил я: в гнезде моем скончаюсь, и, как песок (וַחֹל [wəḥāhōl]), умножу дни» (29:18) [Biblia Hebraica 1997: 1257]. Английский и немецкий переводы здесь сильно различаются: «Then I said, I shall die in my nest, and I shall multiply my days as the sand» [The Holy Bible 1925: 355] и «Ich hoffte, alt zu werden wie der Phönix und so wie er in meinem Nest zu sterben» [Die Bibel 1990: 476]. Это расхождение объясняется тем, что слово חֹל [hōl] может означать и «песок», и «феникс». К пониманию в данном месте слова חֹל как «феникс» склоняется раввинистическая экзегеза (Hubaux, Leroy 1939: 49); Септуагинта же и Вульгата рассматривают как пример долготельства пальму.

В отличие от Климента Римского, который первым из церковных авторов обратился в «Послании к коринфянам» (I, 25, 1–5) к образу феникса, но не сослался при этом на Библию, Тертуллиан цитатой из нее обосновал законность своей попытки увидеть в существовании таинственной птицы аргумент в пользу грядущего воскресения мертвых. Он одновременно и истолковывает слова 91-го псалма (нумерация по Септуагинте) в эсхатологическом духе, и «воцерковляет» феникса: «То, что носило на себе следы многобожия, однозначно признавалось “эллинским”. Если же существовала какая-то возможность трактовать нечто в нейтральном свете, такое могло быть заимствовано и тем или иным образом соотнесено с религиозными требованиями благовестия» [Большаков 2001: 137]. Кроме того, он создает яркий и запоминающийся образ воскресшего тела: «Зная (aware) о вопросе Павла (1 Кор. 15: 35): “Как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?” (Adv. Marc. V, 10, 2), Тертуллиан отвечает, что они процветут подобно птице фениксу и победят смерть и пепел» [Osborn 1997: 216]. Хотя в дальнейшем церковные авторы под φοῖνιξ из 91-го псалма понимали пальму (например, Григорий Нисский, In canticum canticorum. Vol 6. P. 423; Евсевий Памфил, Commentaria in Psalmos. Vol. 23. P. 1180; Вульгата), Тертуллиан со своей оригинальной интерпретацией слов Давида не оказался в одиночестве. В «Палее», памятнике, где излагаются ветхозаветные события (греческий текст возник, вероятно, не ранее VIII в.), о фениксе говорится следующее: «Есть оубо ина птица въ велицѣи Индии, нарицаемая фуниксъ, о неѣ же Давидъ пророкъ в 91 псалмѣ рече: праведникъ,

яко и фуниксъ, процвѣтеть; то та оубо птица одиногнѣздница есть, не имѣть ни подругия своего, ни чадъ...; егда състарѣется, възлетитъ на высоту и взимаетъ огня небеснаго, и тако сходящи и зажигаетъ гнѣздо свое, и ту же и сама съгарааетъ, но пакы в попель гнѣзда своего опять наражаетъ червемъ и в томъ черви бываетъ птица, тоѣ же потомъ тоѣ же нравъ, то же естество имать; то си оубо птица фуниксъ предлежитъ образъ вѣрующимъ истинною къ Богу (въ др. сп. фюниксъ). Пал. XIV в. л. 13» [Срезневский 1912: 1357–1358]. Сопоставление праведника с фениксом перемещало последнего из мира сказочных птиц в мир людей и, быть может, способствовало наречению «юноши-птицы», т. е. юноши «за пределами своего дома в “ином” царстве, куда за ним отправляется его невеста» [Пропп 2007: 109], Финистом Ясным Соколом. Мы не можем быть полностью уверенными, что истолкование φοῖνιξ из 91-го псалма как феникса принадлежит Тертуллиану и что писатели, понимающие этот псалом именно так (например, неизвестный составитель «Палеи»), зависят от автора трактата «О воскресении плоти». Возможно, Тертуллиан первым лишь письменно зафиксировал существовавшую до него экзегетическую традицию, однако о ее существовании нам ничего неизвестно. Феникс появляется не только в сочинениях христиан, но и на их могилах. В житии св. Цецилии (ок. 230 г.) рассказывается, что она видела на каменных саркофагах мучеников Максима, Валериана и Тибуртия изображение этой птицы, которое Максим велел сделать в качестве символа своего воскресения [Уваров 2001: 233].

II. Гиганты. В 42-й главе Тертуллиан, доказывая, что не все смертное в умершем человеке поглощается, но остается некая субстанция, «семя тела» для воскресения, пишет: «Будет известно <тебе, читатель>, что не поглотились и древнейшие трупы гигантов, сцепления <костей> которых продолжают существовать донныне (Nec gigantum autem antiquissima cadavera devorata constabit quorum crates adhuc vivunt)» (42, 7). Слово γίγας (мн. ч. γίγαντες) в Септуагинте встречается 41 раз. Им переводятся слова: גִּבּוֹר [gibôr] «сильный» (17 раз); הַרְפָּא / הַרְפָּה «Га-Рафа» (3 раза); רַפְּאִים «Рафаимы, тени, духи» (3 раза); רַפְּאִים «Рафаимы, древнее племя исполинов (возможно, то же самое, что и Рафаимы-тени), старые обитатели Ханаана» (6 раз; отметим, что в 2 Цар. 5: 18, 22 слово Рафаимы переводятся словом τῆτᾶνες); נַפְלִיִּים «Нефилимы, гиганты, испо-

лины» (2 раза); $\alpha\gamma\gamma\alpha\iota$ «Энакимы, люди с длинной шеей, древнее исполинское племя, обитавшее недалеко от Хеврона и в Палестине» (1 раз) [Brown-Driver-Briggs 1999: 150, 952, 658, 778]. В девяти случаях слову $\gamma\gamma\alpha\varsigma$ нет соответствия в масоретском тексте. Как правило, в литературе под «гигантами» подразумеваются сыновья «сынов Божьих» и «дочерей человеческих» из шестой главы Бытия: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди» (Быт. 6: 4). Филону Александрийскому принадлежит сочинение, в котором аллегорически истолковывается этот сюжет – «О гигантах». Буквально понимал слова «тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6, 2) Иосиф Флавий (Ant. Jud. I, 73 [3, 1]). Согласно ему, от ангелов родились люди, отличающиеся надменностью. «Псевдоклиментины» повторяют мысль Иосифа Флавия, отмечая их дикие нравы и рост, превышающий рост остальных людей (Homil. 8, 15, 1). Подобная интерпретация данного места Библии возникла благодаря книге Еноха: «И случилось: после того как сыны человеческие умножились, в те дни у них родились красивые и прелестные дочери. И ангелы, сыны неба, увидели их и возжелали их, и сказали друг другу: “давайте выберем себе жен в среде сынов человеческих и родим себе детей”. <...> И они взяли себе жен, и каждый выбрал для себя одну; и они начали входить к ним и смешиваться с ними, и научили их волшебству и заклинаниям, и открыли им срезывание корней и деревьев. Они же и родили великих исполинов, рост которых был в три тысячи локтей» (Еп. 6–7, пер. прот. Александра Смирнова). Согласно Афинагору, души гигантов суть демоны (Legat. 25,1), согласно Иустину, демоны – это сами исполины (2 Apol. 5, 3). Тертуллиан был согласен с такой трактовкой (Быт. 6: 2 и 6: 4). Он пишет: «мы читаем, что ангелы отпали от Бога и неба из-за вожделения к женщинам» (De virg. vel. 7, 4); «каким образом от неких ангелов, по своей воле ставших порочными, произошло еще более порочное племя демонов, осужденное Богом вместе с родоначальниками племени и с князем, о котором мы сказали, можно узнать из Священного Писания» (Apol. 22, 3). Превосходная степень прилагательного *antiquissima* «древнейшие», используемая Тертуллианом как эпитет по отношению к трупам гигантов, может быть расценена как намек на демонов. Здесь уместно вспомнить два стиха из Откровения Иоанна Бо-

гослова: «И низвержен был великий дракон, древний змей ($\acute{o} \acute{o}\phi\iota\varsigma \acute{o} \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$), называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (12: 9) и «Он <ангел> взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет» (20:2). Итак, «древнейшие трупы гигантов» в сознании Тертуллиана, вероятно, связывались не только с каноническими исполинами из 6-й главы Бытия, но и с бесами, в которых превратились души этих исполинов после смерти.

Слово $\gamma\gamma\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$, которым воспользовались греческие переводчики Библии, в мифах обозначало сыновей Геи, восставших против Олимпийцев и уничтоженных ими (см., напр.: *Ps.-Apoll. Bibl. I*, 34–38 [6, 1–2]). Тертуллиан, упомянув гигантов, не мог не учитывать этого обстоятельства. Таким образом, в 42-й главе трактата «О воскресении плоти» мы видим попытку соотнесения с Библией мифологии, персонажи которой благодаря этому обретали реальность, а библейские сюжеты становились более доступными для эллинизированных читателей. О том, что Тертуллиан отождествляет демифологизированных гигантов с библейскими исполинами, а не наоборот, говорит априорный для него примат Библии. Создавая некий синтезированный образ гигантов в духе Евгемера, когда боги и герои мифов являлись людьми, обожествленными после смерти, Тертуллиан ссылается на археологические находки. В комментариях к этому пассажиру в различных изданиях ничего не говорится о степени достоверности Тертуллиана. Однако справедливости ради нужно отметить, что его слова о существовании скелетов «гигантов» не голословны. По мнению Р.Грейвса, в послегомеровском повествовании о гигантах «делается попытка объяснить находки костей мамонта в Трапезунде, где они до сих пор выставлены в местном музее» [Грейвс 2001: 152]. В античной литературе имеются упоминания об обнаружении костей «великанов». Путешественник II в. после Р.Х. Павсаний в своем «Описании Эллады» сообщает: «Утверждение, что гиганты вместо ног имели хвосты драконов, насколько оно нелепо, об этом можно судить на основании многих доказательств и, между прочим, на основании следующего рассказа. Так как река Сирии, Оронт, не везде до моря течет по ровному месту, но по скалистым протокам и порогам, и с них стремительно несется вниз, то римский император, пожелав, чтобы было возможно плыть на кораблях вверх по течению до города Антиохии, велел выкопать удобный для плавания канал, затратив на это

много труда и денег, и отвел в него течение реки. Когда, таким образом, старое русло высохло, то в нем был найден гроб из обожженной глины, больше чем на 11 локтей длины, в нем был труп величиной, соответственной этому гробу, по всему же строению тела это был обыкновенный человек» (VIII, 29, 2–4, пер. С.П.Кондратьева). Этот же автор ниже пишет, что в храме младенца Асклепия в аркадском Мегалополисе «хранятся кости бóльших размеров, чем кости обыкновенных людей. И действительно, говорят, что это один из гигантов, которых Гоплодам собрал на помощь Рее» (VIII, 32, 5, пер. С.П.Кондратьева). Эти или подобные им свидетельства, вероятно, имел в виду Тертуллиан в анализируемом пассаже.

В двух разобранных отрывках из тертуллиановского трактата «О воскресении плоти» мы видели осознанные попытки его автора соединить библейские тексты и элементы языческого мировоззрения. Это, вероятно, было вызвано «материалистическим», евгемеровским мировоззрением Тертуллиана, считавшего мифологических персонажей существами естественными, которых древность и людская молва превратила в сверхъестественных. Феникс и гиганты, обретающая реальность, должны были обнаружиться в книге книг – Библии. Вероятно, здесь можно говорить и о попытках «найти у себя “сходное с эллинами”» [Вдовиченко 2002: 29, 34], характерных для Филона Александрийского, Иосифа Флавия и следовавших им христианских апологетов. Кроме того, рассматриваемый трактат, обращенный против еретиков, был рассчитан также на невежественных (*gudes*), колеблющихся в своей вере (*sua fide dubii*) и простецов (*simplices*) (2, 11). Тертуллиан для привлечения всех этих людей, укорененных в языческой традиции, должен был обращаться к примерам, заимствованным у нее. Он стремился воевать на территории противника и использовал для доказательства своего основного тезиса все, что мог найти в верованиях оппонента.

III. «Одеяния» вместо «исцелений». Среди библейских цитат в трактате «О воскресении плоти» имеется пример использования измененного под влиянием античных представлений ветхозаветного текста. В начале 27-й главы Тертуллиан пишет: «Мы знаем, что в Писаниях упоминание одеяний аллегорически говорит о надежде на <воскресение> плоти. В Откровении Иоанна <тот> глаголет: “Сии суть те, которые не осквернили своих одеяний с женщинами”, – намекая на девственниц и тех, которые оскопили сами себя ради Царствия Небесного. Итак, <они> будут в белых одеждах, то есть в лучезарности безбрач-

ной плоти. И в Евангелии под брачным облачением можно понимать святость плоти. Поэтому Исая, уча, какой пост избрал Господь, когда прибавляет о награде за благость, глаголет: “Тогда свет твой ранний брызнет, и одеяния твои быстрее взойдут (*lumen tuum temporaneum erumpet et vestimenta tua citius orientur*)”: желая, разумеется, чтобы <под ними> подразумевалась не полушелковая одежда и не плащ, но плоть, он проповедовал восход подлежащей воскресению плоти от смертного захода (*ortum carnis resurrecturae de mortis occasu*). Столь много у нас и аллегорических аргументов в пользу телесного воскресения» (27, 1–4). Н.Шабуров в комментариях к этому месту уточняет: «Любопытный пример аллегорического толкования, основанного на недоразумении. В Септуагинте стоит не ἱμάτια (“одежда”), но ἰάματα (“выздоровление”, “исцеление”). Тертуллиан либо неверно прочел слово, либо пользовался поврежденным текстом» [Тертуллиан 1994: 411, прим. 27]. Холмес замечает: «Это – любопытное (*curious*) изменение слова, произведенное здесь Тертуллианом, который читает ἱμάτια вместо ἰάματα – “здоровье” или “заживление” – слова из Септуагинты» (Holmes 1885: note 194). Греческому переводу καὶ τὰ ἰάματα σου ταχὺ ἀνατελεῖ («И одеяния твои быстро взойдут/поднимутся») (Ис. 58: 8) соответствует масоретский текст: «И исцеление твое (וארכתך [wa'arukatkā]) быстро прорастет» [Biblia Hebraica 1997: 766]. Древнееврейское слово ארוכה [’arūqāh] имеет значение «заживление раны, восстановление (собственно новая плоть, которая вырастает на пораненном месте)» [Brown-Driver-Briggs 1999: 74]. Это слово встречается также в книге пророка Иеремии («Почему не поднялось исцеление дочери народа моего?» (8: 22), «Я подниму исцеление тебе» (30: 17, ср. 33: 6)), в книге Неемии («поднялось восстановление стен Иерусалима» (4: 1, в Синодальном переводе – 4: 7)), во второй книге Паралипомон «поднялось восстановление <стен Храма>» (24: 13) [Konkordanz 1993: 138].

Перевод ἰάματα появляется в послании Варнавы (3, 4) и у Климента Александрийского (Paed. III, 12, 89, 4), а также у более поздних авторов: Дидима Слепца (Comm. In Zacch. 2, 123), Григория Назианзена (De pauperum amore. Vol. 35. P. 909), Иоанна Златоуста (In Genesim. Vol. 53. P. 74. In Matth. Vol. 58. P. 539), Феодорита (Comm. in Is. 18). Однако поскольку на месте слова ἰάματα находится ἱμάτια еще у Иустина Мученика (Dial. 15, 5) и у Феофила (Ad Aut. III, 12), мы должны отвергнуть первое предположение Н. Шабурова и говорить не столько об ис-

пользовании Тертуллианом поврежденного текста, сколько об обращении к иной рукописной традиции, вернее, к «исправленному» ранними христианами пассажи из Исаяи. Выражение «одеяние взойдет/поднимется», очевидно, казалось греческим апологетам более приемлемым, чем «исцеление взойдет/поднимется», поскольку первое высказывание имело параллели в древнегреческой литературе, мифологии и религии.

Гомер так говорит об утренней заре: «В ризе златистой (κροκόπεπλος) заря простиралась (ἐκίδνατο) над всею землею» (II. VIII, 1, ср.: XXIV, 695, здесь и далее пер. Н. И. Гнедича). «В ризе багряно-златистой (κροκόπεπλος) из волн Океана денница / Вышла (ῥρνυθ), несущая свет и бессмертным и смертным» (II. XIX, 1–2). «В час, как утро земле возвестить Светоносец выходит, / И над морем заря расстилается (κίδναται) ризой златистой (κροκόπεπλος)» (II. XXIII, 226–227). Таким образом, не видя саму Эос, мы можем созерцать по утрам ее ризу, поднявшуюся над миром.

Эратосфен пишет о созвездии Льва: «Кажется, что Зевсом этот зверь был почтен из-за того, что он начальствует над четвероногими. Некоторые же говорят, что это в память о первом подвиге Геракла: ведь <тот>, стремясь к славе, его одного не оружием убил, но, обхватив, задушил; рассказывает же о нем Писандр Родосский. Поэтому <у Геракла> как совершившего славное дело и была его шкура <...>» (Cataster. I, 12, ср.: Hygin. Astr. II, 24, 1). Итак, на небо в некотором отношении оказалась вознесенной одежда Геракла (ср.: Hygin. Fab. 30, 2), ведь словом λέων «лев» может обозначаться львиная шкура; так обстоит дело, например, у Лукиана, где под львом подразумевается его шкура, в которую облачилась Омфала (Quomodo hist. conscr. 10).

На Панафинях, древнейшем афинском празднике в честь Афины Паллады, во время торжественного шествия *пеплос* (покрывало) с изображениями подвигов богини, вытканый для ее статуи и прикрепленный, подобно парусу, к мачтам священного снабженного колесами корабля, транспортировался по улицам города до Акрополя.

О близости грекам образа «возношения одеяния» говорит и обряд выноса Плащаницы Спасителя, совершаемый в Великую пятницу, и существование праздника Покровá Пресвятой Богородицы (1 октября), установленного в память явления св. Андрею Юродивому и его ученику Епифанию в Влахернском храме в Константинополе в X в. Божьей Матери, распростершей свой

покрывало (омофор) над христианами. «В византийской литературе не только Дева Мария, но и сама ее Риза уподобляется покрову, стене, ограждению или укреплению. В IV каноне на Положение Ризы Богородицы Иосифа Писнописца Риза названа “покрывало” (σκέπη), “светлое покрывало” (φαιδρὸν περιβάλαιον), “стена” (τείχος) и “укрепление” (προτείχισμα) царствующего града всех градов. <...> В IV проповеди патриарха Фотия о нашествии русских на Константинополь в 860 г. читаем: “Когда мы... воодушевлялись надеждами на Матерь Слова и Бога нашего... к Ее покрову прибегали как к стене нерушимой... эта пречестная риза... кругом обтекала стены... она ограждала город... она облакала его”» [Этингоф 2000: 162]. Употребление в одном ряду слов со значениями «покрывало» и «стена» вызвано, вероятно, их семантическим сходством. Действительно, однокоренные с περιβάλαιον слова περιβολή и περίβολος имеют значение «ограда, стена». Отметим, что эпитет из 12-го икоса Акафиста Пресвятой Богородице «Царствія нерушимая стѣно (τῆς βασιλείας ἀπόρρητον τεῖχος)» проник даже в припев «Песни защитников Москвы» (слова А. Суркова): «Мы не дрогнем в бою / За столицу свою, / Нам родная Москва дорога. / Нерушимой стеной, / Обороной стальной / Разгромим, уничтожим врага». Как мы видим, по иронии судьбы слова σκέπη («покрывало») и περιβάλαιον («покрывало») – синонимы слова ἱμάτια («одеяния»), которым некоторые христианские авторы заменяли греческий аналог еврейского слова כִּוְכָה [’ārukāh] («заживление»), – оказались, как и оно, связанными с городскими стенами. Подчеркнем, что в еврейской Библии образ «поднятия исцеления/восстановления» является достаточно распространенным: в пяти случаях при существительном כִּוְכָה [’ārukāh] употреблен глагол [’ālā] «поднимать(ся)» и один раз (в Ис. 58: 8) – פָּצַח [sāmaḥ] «прорастать, возникать» [Konkordanz 1993: 138]. Для греков же более понятным был образ «возношения одеяния», что, вероятно, и подвигло некоторых из них на замену слова ἱμάτια из Ис. 58: 8 похожим звучащим словом, и мы можем говорить, что и в 27-й главе трактата «О воскресении плоти» Тертуллиан пользуется синтетическим библейско-мифологическим образом. Заслуга этого автора в данном случае заключается в том, что он преобразованную предшественниками (Иустином?) цитату поместил в нужный контекст и заставил служить новой цели: не столько побуждать к праведной жизни, сколько укреплять надежду на воскресение плоти. Как в 13-й главе, когда Тер-

туллиан «обнаруживает» упоминание феникса в псалме и библейская фраза получает новую интерпретацию, так и в 27-й главе, когда он заимствует уже «исправленный» стих Исаяи и располагает его в ряду аллегорий, ветхозаветный пассаж приобретает новые нюансы. Мы можем говорить о стремлении Тертуллиана-миссионера делать библейский текст более значимым для греко-латинской аудитории и уместно использовать уже «адаптированный». Эрик Осборн очень точно охарактеризовал Тертуллиана, написав о нем, правда, по другому поводу: «Достижение Тертуллиана заключается в том, что, когда он наиболее близок Библии и Евангелию (most biblical and evangelical), он наиболее близок классической традиции и стоицизму (most classical and Stoic), и что он никогда не оставляет свои источники неизменными» [Osborn 1997: 232].

Заимствованное Тертуллианом у греческих апологетов чтение отрывка из книги Исаяи появляется и у других латинских христианских авторов. Св. Киприан Карфагенский (De orat. Dom. 33; De op. et el. 4; Test. adv. Jud. III, 1) и Блаженный Августин (De orat. 1126b), цитируя пророка, используют точно такие же слова, что и Тертуллиан. Св. Амвросий Медиоланский следует Септуагинте: «взойдет, – говорит, – для тебя утренний свет твой, и здравие твое рано взойдет (orietur, inquit, tibi matutinum lumen tuum, et sanitas tua matura orietur)» (De Elia et jejun. 4, 9). Впрочем, многие ученые считают, что это место было испорчено и Амвросий вторил Тертуллиану, Киприану и Августину.

IV. Адамантовы врата. В 44-й главе рассматриваемого трактата Тертуллиан пишет: «Или какого времени жизнь Господа явится в нашем теле? Та, которую Он прожил до страстей, <она> не только у иудеев была явной, но ныне также всем язычникам сделалась известной. <Апостол Павел> указывает на ту <жизнь>, которая сокрушила адамантовы врата смерти (portas adamantinas mortis) и медные засовы преисподней (aeneas seras inferorum) <...>» (44, 6–7). В Септуагинте и Вульгате говорится о «медных вратах» (πύλας χαλκᾶς, portas aereas) и «железных засовах» (μοχλοὺς σιδηροῦς, vectes ferreos) (Пс. 106: 16, ср.: Ис. 45: 2), где вместо «медных врат» – «медные двери» (θύρας χαλκᾶς). «Врата смерти (πύλαι θανάτου, portae mortis)» и «привратники ада (πυλωροὶ ᾄδου)» упоминаются в книге Иова (38: 17); «врата ада (πύλαι ᾄδου)» – в Мф. 16: 18. Тертуллиан меняет местами согласованные определения при «вратах» и «засовах», заменяя прилагательное «железные»

прилагательным «адамантовые» (под «адамантом» иногда подразумевалась сталь). Слово ἀδάμαντινος («адамантовый») в Новом Завете не употребляется. В Септуагинте это прилагательное (при существительном «ум») встречается в неканонической четвертой книге Маккавеев (16: 13). В книге пророка Амоса находим и «адамантовый», и «адамант» (ἀδάμας): «Такое явил мне Господь: и вот, муж, стоящий на адамантовой стене, и в руке его адамант. И сказал мне Господь: “Что ты видишь, Амос?” И я сказал: “Адамант”. И сказал Господь мне: “Вот я помещу адамант среди народа Моего Израиля <...>» (7: 7–8). В масоретском тексте во всех четырех случаях стоит слово אָנָה ([’ānāh] «свинцовый отвес», встречающееся только в Ам. 7: 7–8. [Brown-Driver-Briggs 1999: 59; Konkordanz 1993: 127]. Несмотря на склонность Тертуллиана к варьированию цитируемых пассажей, использование редкого для Библии слова в ином, чем в Септуагинте, контексте позволяет предположить внебиблейское влияние. В самом деле, «адамантовыми вратами (portas adamantinas)» в рассматриваемом трактате можно найти следующие параллели в римской литературе: «<...> Врата огромные и колонны на прочном адаманте (porta aduersa ingens solidoque adamante columnae), так что никакая сила мужей, ни сами небожители не могут разрушить их войной» (Verg. Aen. VI, 552–554). «<Фурии> сидели перед замкнутыми адамантом вратами темницы (carceris ante fores clausas adamante sedebant)» (Ov. Met. IV, 453). «Когда перевозчик (т.е. Харон) получил медь, встают пути неумолимым адамантом (non exorato stant adamante viae)» (Prop. IV, 11, 3–4). Любопытно, что «адамантовы врата» из языческих мифов попали не только в тертуллиановский трактат, но и в произведения позднейшей европейской литературы. Например, в «Потерянном раю» Мильтона читаем: «Я храню ключ от адской бездны, по данному мне праву и по воле Всемогущего Царя Небес. Он заповедал мне во век не отворять этих адамантовых врат (These adamantine gates)» (Milton. II, 850–853, пер. А.Шульговской). Что касается «медных засовов (aeneas seras)» из 44-й главы, то этот образ также присутствовал у античных авторов. Тут можно вспомнить, например, вергилиевские «медные запоры (aerei vectes)» в римском храме Януса (Verg. Aen. VII, 609), называемые Овидием *sera* (Fast. I, 280). Использованные Тертуллианом слова *porta* «врата» и *sera* «засов» появлялись рядом в похожем контексте в римской литературе: «Не презирай и сны, приходящие из священных врат (portis): / Пришедшие священные сны

знаменательны. / Ночью мы, скитаясь, носимся; ночь освобождает запертые тени, / Блуждает и сам Кербер, отбросив засовы (sega)» (Прор. IV, 7, 87–90).

Синтез библейских и эллинистических, прежде всего мифологических, элементов у Тертуллиана выглядит весьма гармоничным и, не затрагивая сути христианского учения, помогает доступнее и яснее изложить его для людей, воспитанных на греческих и римских мифах. Включение чудесной аравийской птицы и мятежных сыновей Геи в контекст Священного Писания вполне укладывается не только в традицию апостола Павла и апологетов, находивших у язычников отголоски библейского учения (ср., например: Деян. 17: 22–23 и Just. I Apol. 21–22), но и в традицию Септуагинты с упомянутым выше рогом вскормившей Зевса козы Амалфеи, сделавшимся именем третьей дочери Иова (Иов. 42: 14). Использование образа «восхода одеяния» вместо «восхода исцеления» говорит как о знакомстве Тертуллиана с работами его греческих предшественников на апологетическом поприще, так и о его творческом подходе к интерпретации известных библейских цитат. Замена «медных врат» «адамантовыми вратами» свидетельствует о литературной образованности и переводческом таланте первого латинского христианского автора, синтетические образы которого напоминают церковь S. Maria ad Martyres (или «Санта Мария Ротонда») в Риме, которая ранее была языческим капищем, Пантеоном.

Список литературы

Альбрехт М. фон. История римской литературы / пер. А.И.Любжина. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2005. Т.3. 616 с. (С.1391–2007).

Большаков А.П. «Эллины» и «эллинская мудрость» в произведениях раннехристианских апологетов // Древний Восток и античный мир: тр. каф. истории древнего мира истор. фак-та МГУ. М.: МГУ, Истор. фак-т, 2001. С.125–139.

Братухин А.Ю. Тертуллиан – христианин в мире язычников // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю.Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 256 с.

Вдовиченко А.В. Дискурс–текст–слово. Статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. 288 с.

Григорьев А.В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. М.: Индрик, 2006. 360 с.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Кн. I / пер. с англ. К.Лукьяненко; под ред. А.Тахо-Годи. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 432 с.

Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / пер. с англ. А.Д.Пантелеева и А.В.Петрова; общ. ред. Ю.С.Довженко. СПб.: ИЦ «Гуманит. академия», 2003. 320 с.

Пронн В.Я. Исторические корни волшебной сказки / сост., науч. ред., текстолог. коммент. И.В.Пешкова. М.: Лабиринт, 2007. 332 с.

Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1912. Т. 3. 1684 и 272 кол., 13 с.

Столяров А.А. Патрология и патристика. М.: Канон+, 2001. 120 с.

Уваров А.С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. Изд. доп. и перераб. М.: УНИК; СПб.: Алетейя, 2001. 256 с.

Этингоф О.Е. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 312 с.

The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999. XXI, 1185 p.

Konkordanz zum hebräischen Alten Testament / Ausgearbeitet... von G. Lisowsky. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. XV, 1672, 8* S.

Hubaux J., Leroy M. Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine // Bibliothèque de la Fac. de philosophie et lettres de l'Univ. de Liège. Fasc. 82. 1939.

Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge: University Press, 1997. XXI, 285 p.

Schmoller A. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament / Neu bearbeitet von B. Köster. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1989. 534 S.

Источники

Климент Александрийский. Увещание к язычникам / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю.Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 288 с.

Мильтонъ Дж. Потерянный рай и Возвращенный рай. Поэмы Джона Мильтона / пер. с англ. А.Шульговской. С английским текстом. СПб.: Издание А.Ф.Маркса. 1895. XVIII, 334 с.

Сысоев Даниил, священник. Вопросы священнику. М.: Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева, 2011. 192 с.

Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А.Столярова. М.: Прогресс, Культура, 1994. 448 с.

Die Bibel in heutigem Deutsch. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 8*, 364 S.

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K.Elliger et W.Rudolph. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1997. LXXI, 1574 S.

Holmes P. Tertullian. On the Resurrection of the Flesh / Trans. by P. Holmes // The Ante-Nicene fathers. Translations of the writings of the fathers down to A.D. 325. Vol. III, part 2. American reprint of the Edinburgh edition, 1885. P.545–595.

The Holy Bible. Oxford: University Press, 1925. 607, 176 p.

Musaios. 1.0d-32. Copyright © 1992–1995 by Darl J.Dumont and Randall M.Smith.

Patrologia Latina Database. Electronic Book Technologies, Inc. and Chadwyck-Healey Ltd. 1993–1996.

SYNTHESIS OF THE BIBLICAL AND THE ANCIENT IN THE TRACTATE *ON THE RESURRECTION OF THE FLESH* BY TERTULLIAN

Alexander Ju. Bratukhin

Reader of World Literature and Culture Department

Perm State National Scientific Research University

The article analyses the passages from Tertullian's treatise *On the resurrection of the flesh*, where either an ancient image is introduced into the biblical context (due to which the Old Testament passages acquire new nuances) or the Holy Writ words are changed under the influence of ancient Greek/Roman ideas or literary monuments. It concerns the interpretation of the word φοῖνιξ from psalm 91 as a phoenix, reference to “the most ancient carcasses of the giants”, use of the changed by apologists verse Is. 58:8 and replacement of “the brass gates” by “the adamantine gates” from Ps. 106:16. The synthesis of biblical and ancient elements by Tertullian is regarded as harmonic and doesn't affect the essence of the Christian teaching, making it simpler and clearer for pagans.

Key words: Tertullian; early Christianity; the Bible; ancient Greek mythology and literature; interpretation.