Негосударственное частное учреждение –
образовательная организация высшего образования
«Миссионерский институт»
Кафедра теологии

Рецензия
на выпускную квалификационную работу

студента: Щипачева Владимира Юрьевича

Тема: Таргумическая Мемра и Логос ап. Иоанна Богослова

1. Сведения о рецензенте:

Ф.И.О. (полностью)	*Алексеев Сергей Вячеславович, протоиерей*
Должность	*Доцент кафедры теологии*
Место работы	*Миссионерский институт*
Ученая степень	*Кандидат богословия*
Ученое звание	*Доцент*

2. Общий анализ ВКР

2.1. Актуальность темы представленного исследования. *Тема исследования интересна, своевременна и актуальна.*

2.2. Соответствие содержания выполненной работы заявленной теме. *Содержание соответствует теме исследования*

2.3. Оформление (стиль, соблюдение этики цитирования). *Работа оформлена в соответствии с требованиями, предъявляемые к ВКР в Миссионерском институте, стиль работы научный.*

2.4. Новизна и оригинальность исследования (научно-теоретическая новизна – если присутствует, новизна в решении поставленных задач, практическая значимость представленной работы). *Работа полностью оригинальная.*

2.5. Степень использования современных методик исследования (эксперимент, статистическая обработка данных и др.).

~ владеет в полной мере;
~ владеет на удовлетворительном уровне;
~ не владеет.

2.6. Полнота использования информационной базы (отечественных и зарубежных научных и научно-методических источников, передового опыта предприятий, учреждений, организаций, объединений и др.). *Информационная база достаточна, автором проработан широкий круг научной литературы. Список литературы насчитывает 40 позиций, из которых 29 – на английском языке.*

2.7. Возможность практического использования результатов (наличие рекомендаций для педагогической, образовательной, научно-исследовательской, социокультурной, культурно-просветительской, художественно-творческой и других сфер деятельности). *Результаты работы могут быть представлены на конференциях, для публикаций, в научных исследованиях по библеистике и иудаике.*

3. Оценка уровня сформированности компетенций

№	Компетенция	Оценка степени сформированности компетенции (пороговый, базовый, высокий)
1	Способность использовать основы философских знаний для формирования мировоззренческой позиции (ОК-1).	**высокий**
2	Способность анализировать основные этапы и закономерности исторического развития общества для формирования гражданской позиции (ОК-2).	**высокий**
3	Способность использовать основы экономических знаний в различных сферах жизнедеятельности (ОК-3).	**высокий**
4	Способность использовать основы правовых знаний в различных сферах деятельности (ОК-4).	**высокий**
5	Способность к коммуникации в устной и письменной формах на русском и иностранном языках для решения задач межличностного и межкультурного взаимодействия (ОК-5).	**высокий**
6	Способность работать в коллективе, толерантно воспринимать социальные, этнические, конфессиональные и культурные различия (ОК-6).	**высокий**
7	Способность к самоорганизации и самообразованию (ОК-7).	**высокий**
8	Способность использовать методы и инструменты физической культуры для обеспечения полноценной социальной и профессиональной деятельности (ОК-8).	**высокий**
9	Способность использовать основы теологических знаний в процессе духовно-нравственного развития (ОК-10).	**высокий**
10	Способность решать стандартные задачи профессиональной деятельности теолога на основе информационной и библиографической культуры с применением информационно-коммуникационных технологий и с учетом основных требований информационной безопасности (ОПК-1).	**высокий**
11	Способность использовать базовые знания в области теологии при решении профессиональных задач (ОПК-2).	**высокий**
12	Способность использовать знания в области социально-гуманитарных наук для освоения профильных теологических дисциплин (ОПК-3).	**высокий**
13	Способность актуализировать представления в области богословия и духовно-нравственной культуры для различных аудиторий, разрабатывать элементы образовательных программ (ПК-5).	**высокий**
14	Способность вести учебно-воспитательную деятельность в образовательных и	**высокий**

	просветительских организациях различного уровня и типа (ПК-6).	
Вывод: сформированность компетенций на **высоком** уровне.		

4. *Замечания и вопросы рецензента.*

Будете ли Вы углублять знание иврита и изучать арамейский язык для дальнейших исследований данной тематики?

5. *Общая оценка ВКР (в баллах и прописью) Работа заслуживает оценки 5 (отлично).*

Дата: 27.06.2019 г. Подпись_____

Негосударственное частное учреждение –
образовательная организация высшего образования
«Миссионерский институт»
Кафедра теологии

Отзыв руководителя на выпускную квалификационную работу

студента: Щипачёва Владимира Юрьевича

Тема: Таргумическая Мемра и Логос ап. Иоанна Богослова

1. Сведения о руководителе:

Ф.И.О. (полностью)	*Парамонов Иван Федорович, иерей*
Должность	*заведующий кафедрой теологии*
Ученая степень	*канд. пед. наук*
Ученое звание	*доцент*

2. Работа над выпускной квалификационной работой подтверждает уровень сформированности следующих компетенций:

№	Компетенция	Оценка степени сформированности компетенции (пороговый, базовый, высокий)	Особенности проявления степени сформированности компетенции у выпускника
Общекультурные компетенции (ОК):			
1	Способность использовать основы философских знаний для формирования мировоззренчес-кой позиции (ОК-1).	высокий	Студент *знает* специфику философского и богословского дискурса в контексте социокультурных реалий; *умеет* аргументированно объяснить влияния философской и богословской мысли на социокультурные практики в различные исторические периоды; *владеет* способностью критически оценивать различные типы мировоззрений с позиции христианского вероучения.
2	Способность анализировать основные этапы и закономерности исторического развития общества для формирования гражданской позиции (ОК-2).	базовый	Студент *знает* основные этапы истории христианской цивилизации; *умеет* объяснить особенности исторического развития христианкой культуры; *владеет* способностью сравнивать различные исторические эпохи в контексте христианского вероучения.
3	Способность использовать основы	базовый	Студент *знает* механизмы экономического обеспечения деятельности прихода; *умеет* давать

	экономических знаний в различных сферах жизнедеятель-ности (ОК-3).		оценку экономической составляющей приходской деятельности; *владеет* методами экономического планирования развития прихода.
4	Способность использовать основы правовых знаний в различных сферах деятельности (ОК-4).	высокий	Студент *знает* спектр социальных и профессиональных задач, алгоритм их решения, критерии оценки государственно-конфессиональных отношений; *умеет* интегрировать богословские и правовые знания в решении конкретных задач; *владеет* высоким уровнем правосознания, правовой терминологией, навыками применения правовых норм в своей профессиональной деятельности.
5	Способность к коммуникации в устной и письменной формах на русском и иностранном языках для решения задач межличностного и межкультурного взаимодействия (ОК-5).	высокий	Студент *знает* приемы речевого воздействия и способы построения бесконфликтного диалога; *умеет* моделировать в профессиональной деятельности ситуации, которые требовали бы применения навыков устной и письменной речи русского и изучаемого иностранного языка; *владеет* системой лингвистических знаний, включающей в себя знание основных явлений и закономерностей функционирования русского и изучаемого иностранного языка, способностью к коммуникации в устной письменной формах на русском и иностранном языках для решения задач межличностного и межкультурного взаимодействия.
6	Способность работать в коллективе, толерантно воспринимать социальные, этнические, конфессиональ-ные и культурные различия (ОК-6).	высокий	Студент *знает* отличия в подходах к организации катехизаторской и миссионерской деятельности в соответствии с конкретными социокультурными условиями; *умеет* реализовывать катехизаторско-просветительские мероприятия в соответствии с планом работы; *владеет* способностью профессионально выстраивать взаимодействие в любой аудитории.
7	Способность к самоорганизации и самообразованию (ОК-7).	высокий	Студент *знает* этапы профессионального становления личности, механизмы и трудности социальной адаптации; *умеет* анализировать и сопоставлять результаты решения практических

			задач, самостоятельно сформулированных с поставленных целью самообразованию, повышения квалификации; *владеет* способностью к самостоятельному поиску методов решения практических задач применения различных методов познания.
8	Способность использовать методы и инструменты физической культуры для обеспечения полноценной социальной и профессиональной деятельности (ОК-8).	высокий	Студент *знает* основы физической культуры и спорта как социальные феномены общества; *умеет* пропагандировать основы здорового образа жизни; *владеет* навыками и средствами самостоятельного, методически правильного достижения должного уровня физической подготовленности.
9	Способность использовать приемы первой помощи, методы защиты в условиях чрезвычайных ситуаций (ОК-9).	базовый	Студент *знает* возможные последствия ЧС, вызванных авариями, катастрофами, стихийными бедствиями и применением современных средств поражения; *умеет* идентифицировать основные опасные факторы воздействия на окружающую среду, оценивать риск и последствия их возникновения; *владеет* навыками по обеспечению безопасности в системе «человек-среда обитания».
10	Способность использовать основы теологических знаний в процессе духовно-нравственного развития (ОК-10).	высокий	Студент *знает* особенности богословских учений с учетом исторического контекста; *умеет* аргументированно объяснить влияние богословия на развитие культуры; *владеет* способностью критически оценивать различные религиозно-философские концепции с позиции православного вероучения.
Общепрофессиональные компетенции (ОПК):			
11	Способность решать стандартные задачи профессиональной деятельности теолога на основе информационной и библиографичес-	высокий	Студент *знает* систему подходов к решению стандартных задач профессиональной деятельности теолога с учетом требований информационной безопасности; *умеет* подходить к решению стандартных задач профессиональной деятельности теолога в соответствии с особенностями информационной безопасности; *владеет* навыками

	кой культуры с применением информационно-коммуникационных технологий и с учетом основных требований информационной безопасности (ОПК-1).		систематизации и выбора необходимой информации согласно задачам профессиональной деятельности теолога на основе информационной и библиографической культуры с применением информационно-коммуникационных технологий и с учетом основных требований информационной безопасности.
12	Способность использовать базовые знания в области теологии при решении профессиональных задач (ОПК-2).	базовый	Студент *знает* основные методы обобщения информации в области теологии; *умеет* осуществлять решение практических задач с опорой на теологические знания; *владеет* способностью использовать базовые знания в области теологии при решении научных практических и профессиональных задач.
13	Способность использовать знания в области социально-гуманитарных наук для освоения профильных теологических дисциплин (ОПК-3).	высокий	Студент *знает* спектр проблем развития гуманитарных, теологических, социальных и экономических наук; *умеет* применять на практике знания о требованиях к профессиональной деятельности с учетом конкретной ситуации; *владеет* основными способами прогнозирования, проектирования и моделирования в области гуманитарных, социальных и экономических наук.
Профессиональные компетенции (ПК) при осуществлении такого вида профессиональной деятельности как *учебно-воспитательная и просветительская:*			
14	Способность актуализировать представления в области богословия и духовно-нравственной культуры для различных аудиторий, разрабатывать элементы образовательных программ (ПК-5).	высокий	Студент *знает* основные подходы к организации просветительской работы с различной аудиторией; *умеет* организовать просветительскую работу с различной аудиторией; *владеет* способностью проводить систематическую работу по духовно-нравственному воспитанию и просвещению.
15	Способность вести учебно-воспитательную деятельность в	высокий	Студент *знает* концепции и подходы к организации воспитания на всех уровнях образования в РФ; *умеет* оперативно осваивать передовой

	образовательных и просветительских организациях различного уровня и типа (ПК-6).		практический опыт педагогического сообщества по реализации воспитательной и просветительской деятельности в школе; *владеет* конструировать и интегрировать методики, методы и средства в зависимости от цели, этапа и формы мероприятия или урока.

3. В ходе работы над ВКР студент продемонстрировал следующие профессиональные качества:

№ п/п	Профессиональные качества	Уровень владения (высокий, средний, низкий)	Особенности проявления качеств студентом
1	Способность работать с богословско-исторической, вероучительной литературой	высокий	Студент использует богословскую, психологическую и историческую литературу, демонстрирует хорошее здание святоотеческого наследия.
2	Своевременность выполнения заданий каждого этапа работы	высокий	Студент выполнял задание ВКР своевременно и в срок, установленный руководителем.
3	Степень инициативности и самостоятельности студента	высокая	Студент показал заинтересованность в выполнении заданий и оформления результатов исследования.
4	Конфессиональная включенность	высокий	Студент организовал и проводит кружок по изучению библейского иврита в **Миссионерском институте,** изучает библейские языки: древнееврейский, арамейский, классический сирийский. Планирует продолжать образование в аспирантуре.

Замечания и рекомендации руководителя:

Рекомендуем Владимиру Юрьевичу подготовить публикации по теме исследования, а также продолжить обучение в магистратуре (аспирантуре).

Процесс и результат подготовки выпускной квалификационной работы позволяет сделать вывод о сформированности компетенций на ***высоком*** уровне.

Выпускная квалификационная работа Щипачева Владимира Юрьевича соответствует требованиям, предъявляемым к работам по направлению подготовки 48.03.01 Теология, уровень бакалавриата, профиль подготовки «Систематическая теология Православия» и может быть допущена к защите.

Дата: 25.06.2019 г. Подпись_____

АННОТАЦИЯ

на ВКР по теме: «Таргумическая мемра и Логос ап. Иоанна Богослова»

В ВКР произведен анализ *арамейских парафразов* Священного Писания – *Таргумов*, в разрезе использования в последних термина *Мемра* – *арам*. *речение*, *говорение*, *слово* – и сделана попытка проследить возможное влияние таргумической *Мемры* на апостола Иоанна Богослова при выборе последним титула «Логос» для Иисуса Христа в Прологе четвертого Евангелия. Также в работе дан краткий обзор других возможных вариантов источника для Логоса, обсуждаемых в мировой библеистике. Приведены господствующие в академической среде и альтернативные им взгляды на возможную связь *Мемра* и *Логоса*, и сделаны соответствующие выводы.

«___»_____20__ г. _____/_____

(подпись студента) (расшифровка подписи)

АВТОРЕФЕРАТ

66 с., 40 источников, 1 прил.

ТАРГУМЫ, МЕМРА, ЛОГОС, ПРОЛОГ ИОАННА, МЕЖЗАВЕТНАЯ ЛИТЕРАТУРА, ВТОРОГО ХРАМА, КОНТЕКСТ НОВОГО ЗАВЕТА, БОЖЕСТВЕННЫЙ ПОСРЕДНИК

Объектом исследования является иудейская религиозная мысль периода Второго храма, выраженная в таргумах на Пятикнижие и на пророка Исаию, которая могла оказать влияние на учение апостола Иоанна Богослова о Логосе.

Предмет исследования – употребление термина *мемра* в *таргумах* на Пятикнижие и на пророка Исаию в его сопоставлении с различными переводами Ветхого Завета, и в его возможной связи с титулом *Логос* Иоанна Богослова.

В работе использованы следующие основные **методы**: *общенаучные теоретические* (анализ, синтез, обобщение и классификация), а также *сравнительно-лингвистический* метод: перевод и сопоставление текстов из различных источников.

Цель исследования – установить характер и контекст употребления термина *мемра* в *таргумах*, а также определить возможное влияние либо его отсутствие таргумической *мемры* на решение апостола Иоанна употребить в отношении Иисуса Христа титул «*Логос*», и сделать соответствующие выводы.

В результате исследования были сделаны выводы:

1) на основе анализа установлено, что термин *мемра* является очень частотным в *таргумах* – арамейских *парафразах* Священного Писания;

2) академический консенсус отрицает возможную субстанциональную связь *Мемра* и *Логоса* Иоанна, признавая *мемра* лишь инструментом перевода, а не богословским концептом. Вместе с тем, есть ряд работ, авторы которых защищают возможность такой связи, и приводят весомые доводы;

3) взвешенный подход предполагает, что ап. Иоанн получил учение о природе *Логоса* из Новозаветного откровения. Вопрос, который может быть поставлен, – это *источники*, из которых он черпал *концепции* и *термины*, в которых он это учение выразил;

4) в целом, вероятность влияния таргумической традиции на апостола Иоанна следует признать достаточно высокой.

Практическая значимость работы определяется тем фактом, что в работе использованы труды зарубежных авторов, и их анализ может представлять интерес для специалистов, в недостаточной степени владеющих иностранными языками. В работе приведен перевод отдельных стихов *таргумов*, которые, в основной своей массе, не были переведены на русский язык, что также может представлять интерес для исследователей, интересующихся данной темой.

Перспективы дальнейшего исследования. В целом тема *таргумов*, широко обсуждаемая в западной библеистике, недостаточно развита в отечественном богословии, и представляется переспективной для дальнейшего исследования.

ABSTRACT

66 p., 40 sources, 1 adj.

TARGUM, MEMRA, LOGOS, PROLOGUE OF JOHN, INTERTESTAMENTAL LITERATURE, SECOND TEMPLE, CONTEXT OF THE NEW TESTAMENT, DIVINE INTERMEDIARY

The **object** of the study is the Jewish religious thought of the Second Temple period, expressed in the *Targum* on the Pentateuch and on the Prophet Isaiah, which could influence the teaching of the Apostle John the Theologian on the *Logos*.

The **subject** of the research is the use of the term *memra* in the *targums* on the Pentateuch and on the Prophet Isaiah in its comparison with various translations of the Old Testament, and in its possible connection with the title *Logos* of St. John the Theologian.

The following main **methods** were used in the work: *general theoretical* (analysis, synthesis, generalization and classification), as well as a *comparative linguistic* method: translation and comparison of texts from various sources.

The **purpose** of the study is to establish the nature and context of the use of the term *memra* in *targums*, as well as to determine the possible impact or lack of it of the *Targumic memra* on the decision of the Apostle John to use the title "*Logos*" in relation to Jesus Christ, and draw the appropriate conclusions.

The study concluded:

1) on the basis of the analysis it was established that the term *memra* is very frequent in the *Targums* – aramaic *paraphrases* of the Holy Scripture;

2) academic consensus denies the possible substantial relationship of *Memra* and *Logos* of St. John, recognizing the *memra* as a mean of translation, and not a theological concept. At the same time, there are a number of works whose authors defend the possibility of such a connection, and give weighty arguments;

3) a balanced approach suggests that ap. John received the doctrine of the nature of the *Logos* from the New Testament revelation. The question that can be posed is the sources from which he drew concepts and terms in which he expressed this teaching;

4) in general, the probability of the influence of the Targumic tradition on the Apostle John should be recognized as rather high.

The **practical significance** of the work is determined by the fact that the work used works of foreign authors, and their analysis may be of interest to specialists not sufficiently fluent in foreign languages. The work provides a translation of individual verses of the Targums, which, for the most part, have not been translated into Russian, which may also be of interest to researchers interested in this topic.

Prospects for further research. In general, the topic of the *Targums*, widely discussed in Western biblical studies, is not sufficiently developed in Russian theology, and it seems promising for further research.

Негосударственное частное учреждение – образовательная организация
высшего образования «Миссионерский институт»

Щипачёв Владимир Юрьевич

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА БАКАЛАВРА

Таргумическая Мемра и Логос ап. Иоанна Богослова

Направление подготовки 48.03.01 Теология
Профиль ОПОП «Систематическая теология Православия»

Руководитель:
канд. пед. наук, доц.
И. Ф. Парамонов

Екатеринбург, 2019 г.

Оглавление

Введение....4

Глава 1. Основные направления философской и религиозной мысли межзаветного периода, связанные с понятием Логос....8

1.1. «*Слово* Господа» в Ветхом Завете....9

1.2. *Премудрость* (*Хокма*) в Литературе Премудрости....10

1.3. *Логос* у Филона Александрийского....12

Выводы....14

Глава 2. Таргумы, как особая форма религиозной рефлексии эпохи Второго Храма....16

2.1. Таргумы на Пятикнижье....17

2.1.1. Таргум Онкелоса....17

2.1.2. Палестинские таргумы на Пятикнижие....20

2.1.3. Кодекс Неофити I....20

2.1.4. Иерусалимский таргум I (таргум Псевдо-Ионафана)....21

2.1.5. Иерусалимский таргум II (Фрагментарный таргум)....24

2.2. Таргум на Исаию....26

Выводы....29

Глава 3. Контекст употребления термина «Мемра Господа» в таргумах....30

3.1. Мемра Господа в таргумах на Пятикнижье....30

3.1.1 Мемра Господа в книге Бытия....30

3.1.2. Мемра Господа в книге Исход....33

3.1.3. Мемра Господа в книге Чисел....36

3.1.4. Мемра Господа в книге Второзаконие....37

3.2. Мемра Господа в таргуме на Исаию 40

3.3. Основные научные взгляды на характер и природу таргумической Мемры 50

Выводы 57

Заключение 59

Список литературы: 61

Приложение 66

Введение

Существует несколько основных точек зрения на то, что послужило источником для титула *Логос*, использованного Иоанном: 1. Ветхозаветное *«Слово Господа»* (*Ивр.*דְּבַר־יְהוָה); 2. *Премудрость* (*Хокма*) в Литературе Премудрости; 3. *Логос* у Филона Александрийского; 4. *Мемра* Господа в таргумах – это *арамейских парафразах* (переводах с элементами толкования) текста Священного писания Ветхого Завета.

В первой главе нами будут кратко рассмотрены первые три из них, отмечены их сильные и слабые стороны.

В данной работе, в основном, рассматривается четвертая точка зрения. Нами будет сделана попытка анализа употребления термина *мемра* в таргумах на Пятикнижие и на книгу пророка Исаии, в сопоставлении с соответствующими стихами различных переводов текста Ветхого Завета. Выбор этот не случаен. Пятикнижие представляет собой ядро Ветхого Завета, кроме того, в первых строках своего Пролога: «В начале…» святой апостол недвусмысленно отсылает нас к первому стиху книги Бытия. Выбор таргума на Исаию также не случаен. В частности, по мнению переводчика этого таргума на английский язык, Брюса Чилтона, с точки зрения изучения Нового Завета, раннее еврейское понимание Исайи имеет самое большое значение. Исайя является библейской книгой, наиболее часто цитируемой в Новом Завете, и есть определенные темы, выраженные в Таргуме, которые коррелируют с центральными мотивами в теологии Иисуса и его последователей[1].

Актуальность данной работы может определяться тем фактом, что тема таргумов является и до настоящего времени в недостаточной степени исследованной. Не все тексты таргумов переведены на русский язык. Вместе

[1] Chilton, Bruce D. The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes // The Aramaic Bible, Volume 11. Printed in the USA by Michael Glazier, inc., 1987. C. 56.

с тем, интерес к теме таргумов в мировой науке в последнее время значительно возрос.

Объект исследования – иудейская религиозная мысль периода Второго храма, выраженная в таргумах на Пятикнижие, которая могла оказать влияние на учение апостола Иоанна Богослова о *Логосе*.

Предмет исследования – употребление термина Мемра в таргумах на Пятикнижие в его сопоставлении с различными переводами Ветхого Завета, и в его возможной связи с титулом Логос Иоанна Богослова.

Цель исследования – установить характер и контекст употребления термина Мемра в таргумах, а также определить возможное влияние либо его отсутствие таргумической Мемры на решение апостола Иоанна употребить в отношении Иисуса Христа титул «Логос», и сделать соответствующие выводы.

Для достижения поставленной *цели* формулируются соответствующие *задачи:*

1. Изучить и проанализировать труды, посвященные выбранной теме.

2. Рассмотреть мнение различных авторов.

3. Сделать перевод отдельных стихов таргумов, провести их анализ, сравнить их с оригинальным библейским текстом различных переводов, сделать соответствующие выводы.

4. Проанализировать возможное влияние таргумической Мемры на учение Иоанна Богослова о Логосе.

Источниками для анализа будут являться английские переводы таргумов, тексты Священного Писания Ветхого Завета (греческий, масоретский, церковнославянский, синодальный, и в необходимых случаях, другие). Перевод Таргума на книгу Бытия, если не указано иначе, дается по изданию «Классические библейские комментарии. Книга Бытия»[2]. Текст Таргума Онкелоса на другие книги Пятикижья, если не указано иначе, дается

[2] Классические библейские комментарии. Книга Бытия. М.: Олимп, 2010.

в переводе J.W. Etheridge[3]; текст таргума на Исаию – в переводе Брюса Чилтона[4] (пер. с англ- авт.).

Основными научными трудами, относящимися к теме настоящего исследования, являются следующие:

магистерская диссертация профессора МДА Митрофана Муретова «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса»[5];

докторская работа князя Н.С. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории»[6];

из современных отечественных авторов данной проблематикой занимается прот. А. Юревич[7];

из зарубежных авторов невозможно не упомянуть профессора Мартина МакНамару (*Martin McNamara*), посвятившего теме изучения и популяризации таргумов и их связи с Новым Заветом более 60-ти лет; сборник его трудов, посвященных этой теме, опубликован в 2011 г. в Германии[8];

работа Джона Л. Роннинга (*John L. Ronning*), озаглавленная «*Еврейские таргумы и богословие Логоса ап. Иоанна*»[9], а также работы других авторов. Также использованы материалы из серии Encyclopedia Judaica[10]. Полный список приведен в конце работы в разделе *Список литературы*.

Основными *методами*, применяемыми в данной работе, являются *общенаучные теоретические методы*: анализ, синтез, обобщение и

---

[3] The Targums of Onkelos and Jonnathan Ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee. Genesis and Exodus. London, 1862; The Targums of Onkelos and Jonnathan Ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee. Leviticus, Numbers and Deuteronomy. London, 1865.

[4] Chilton, Bruce D. The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes // The Aramaic Bible, Volume 11. Printed in the USA by Michael Glazier, inc., 1987

[5] Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2012.

[6] Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Сочинения. М., 1994.– С. 43–480.

[7] Юревич Д., прот. К вопросу о связи учения Иоанна Богослова о Логосе с представлениями о Мемре в межзаветной литературе. //Санкт-Петербургская Духовная Академия 2001-2019. URL:http://spbda.ru/publications/protoierey-dimitriy-yurevich-k-voprosu-o-svyazi-ucheniya-ioanna-bogoslova-o-logose-s-predstavleniyami-o-memre-v-mejzavetnoy-literature/ (дата обращения: 20.05.2019).

[8] McNamara, M. Targum and New Testament: Collected Essays. Printed by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2011.

[9] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology. Printed in the USA by Baker Academic, 2010.

[10] Encyclopaedia Judaica, Second Edition. Printed in the USA by Thomson Gale, 2007. Vol.3.

классификация, а также *сравнительно-лингвистический метод*: перевод и сопоставление текстов из различных источников.

Практическая значимость работы может определяться тем фактом, что в работе будут использованы труды зарубежных авторов, некоторые из которых до настоящего времени не были переведены на русский язык, и их анализ может представлять интерес для специалистов, по той или иной причине в недостаточной степени владеющих иностранными языками. В работе будут приведён перевод отдельных стихов таргумов, которые, в основной своей массе, не были переведены на русский язык, что также может представлять интерес для исследователей, интересующихся данной темой.

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав, выводов по каждой из глав, заключения, списка использованной литературы и приложения.

Цитаты из Священного Писания приводятся, если не указано иначе, в Синодальном переводе. При цитировании текста таргумов и талмудических трактатов, применяются стандартные общеупотребительные сокращения: *Tg.Onk.*– Таргум Онкелос; *Tg.Ier.* – Таргум Иерушалми; *Ps-J.* – таргум Псевдо-Ионафана; *Pal.Tg.* – Палестинский таргум; *Frg.Tg.P.* – Фрагментарный таргум Парижский; *Frg.Tg.V.* – Фрагментарный таргум Ватиканский; *Frg.Tg.Gen.*– фрагменты Таргума из Каирской Генизы; *Tg. Neof.* – Таргум Неофити; *[mg.]*– маргинальный комментарий (на полях); *Megill*. – Талмудический трактат Megillot и т.д.

Также применяются стандартные сокращения: Гл. – глава; ст. – стих; см.- смотри; ср– «сравни с» и. т.д.

Сокращенные наименования переводов Библии: СП – Синодальный перевод; ЦС – Церковнославянский; РБО – перевод Российского Библейского Общества, 2015; МТ – Масоретский текст; LXX – Септуагинта.

Глава 1. Основные направления философской и религиозной мысли межзаветного периода, связанные с понятием Логос

«В начале было *Слово*, и *Слово* было у Бога, и *Слово* было Бог», так начинает свое евангельское повествование апостол и евангелист Иоанн Богослов. Без преувеличения можно сказать, что Пролог четвертого Евангелия, Евангелия по Иоанну, является одним из краеугольных камней христианского богословия. «Центральное понятие Пролога есть понятие *Слова*, по-гречески – *Логоса*. Пролог, с первого до последнего слова, есть учение о *Логосе*, о Его отношении к Богу и миру и о Его воплощении, – говорит еп. Кассиан (Безобразов), – Учение о *Логосе* и внешне и внутренне сообщает единство Иоанновскому Прологу»[11]. Трудно переоценить важность самого этого понятия– *Логос* (греч. ὁ λόγος). Какие смыслы вкладывал ап. Иоанн в это понятие? На какой почве оно возникло, были ли у него источники в предшествующей религиозной и философской мысли? Какой смысл оно несло для современников апостола? Являлось ли оно абсолютной новеллой и откровением, или представляло собой переработку понятий и смыслов, выработанных и сформулированных религиозными мыслителями и философами до Иоанна?

Проведение четких границ между разными воззрениями в характеристике мира идей I и II вв. по Р. Х. – очень непростая задача. «Это был век синкретизма: религиозные культы и философские системы смешивались и влияли друг на друга. Старые религии Средиземноморья постепенно отступали, однако новые, преимущественно восточные верования, утверждали себя на базе поздней греческой философии, которая все больше утрачивала свой светский характер. Даже иудейство, казалось бы, прочно

[11]Кассиан (Безобразов), Еп. Водою и кровию и Духом. //Азбука Веры. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Kassian_Bezobrazov/vodoju-i-kroviju-i-dukhom/2/ (lata обращения: 20.05.2019).

отгороженное от язычества, в обеих своих формах – раввинистической и эллинистической – отчасти подпадало под влияния извне»[12].

Основными гипотезами о вероятном влиянии на решение апостола Иоанна об употреблении в отношении Иисуса Христа титула *Слово*, или *Логос*, являются следующие:

1. Базирующиеся на речениях «*слово Господа*» в Ветхом Завете, через которые Бог открывает Себя, являет и исполняет Свою волю в мире, также как он делает это через своего Сына в Новом Завете.

2. Развивающиеся из идеи *Премудрости*, персонифицируемой в Ветхом Завете и в Литературе Премудрости межзаветного периода.

3. Адаптированные из Греческой философской концепции *Логоса*, в особенности применительно к трудам Филона Александрийского.

Каждая из этих направлений имеет свои сильные и слабые стороны, однако подробное их рассмотрение выходит за рамки данной работы. Отметим только главные их сильные и слабые стороны. Четвертое мнение, т. н. гностическая гипотеза Бультмана (Bultmann), не выглядит убедительной и рассматриваться не будет[13].

Последней по порядку, но не по значению, будет рассмотрена возможная связь *Логоса* Иоанна с таргумической *Мемрой*.

1.1. «*Слово* Господа» в Ветхом Завете

На первый взгляд, использование в Ветхом Завете комбинации «слово Господа» (*Ивр.*דְּבַר־יְהוָה) может считаться достаточным для объяснения применения Иоанном титула *Логос* к Иисусу Христу.

Действительно, первое же слово Евангелия от Иоанна – «В начале» – отсылает нас к первому стиху книги Бытия, где мир творится словами,

---

[12] Баррет Ч.К. Евангелие от святого Иоанна. Введение с комментарием и примечаниями к греческому тексту (Часть I) Реферат Я. Тестелец. PRAVMIR.RU //Православие и Мир. URL: http://www.pravmir.ru/referat-barret-ch-k-evangelie-ot-svyatogo-ioanna-vvedenie-s-kommentariem-i-primechaniyami-k-grecheskomu-tekstu-chast-i/ (lata обращения: 20.05.2019).

[13] Для опровержения гностической гипотезы см.: Evans, Craig A. *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* // JSNT Supplement Series 89. Sheffield: JSOT Press, 1993

речениями Бога. Подобным образом, Вильям Хендриксен писал, что «уже в Ветхом Завете Слово Бога представлено как Личность», цитируя Пс. 32:6, который может быть связан с Ин. 1:1: «Словом Господа сотворены небеса»[14].

Проблема данной гипотезы заключается, однако, в том, что само это словосочетание – דְּבַר־יְהוָה – ни разу не встречается в повествовании о сотворении мира в книге Бытия. Кроме того, Септуагинта переводит דְּבַר־יְהוָה как *φωνὴ* или *ῥῆμα*, а не *λόγος*. Без сомнения, *Логос* Иоанна может быть связан с повествованием о Творении через Псалтирь, однако прямых параллелей мы не находим[15].

1.2. *Премудрость* (*Хокма*) в Литературе Премудрости

Исследователи также приводят убедительные доводы для второй гипотезы – что идея *Премудрости*, как она разработана в книгах Притч, Сираха, Варуха и Премудрости Соломона, может являться хорошей предпосылкой для *Логоса* Иоанна Богослова.

Как *Логос* в гимне Иоанновского Пролога, так и *Премудрость* в Иудейской литературе премудрости, были с Богом в начале; как Логос, так и Премудрость, участвовали в творении мира; оба (Логос и Премудрость) ищут себе места посреди людей; оба входят в Иудейскую традицию толкования глубинных смыслов ранних глав книги Бытия. В добавление к этому, множество параллелей между Логосом Пролога и фигурой Премудрости находятся в отрывках, которые, как и гимн Пролога, поэтичны по своему характеру (Притч. 8:22-31; Сир. 24). Эти параллели не просто концептуальные, но также и стилистические.

Особенный интерес в связи с Ин. 1:14 представляет образ *Премудрости* в книге Сираха, как обитающей в шатре посреди людей: «Я поставила скинию на высоте, и престол мой – в столпе облачном; я одна обошла круг небесный

---

[14] Hendriksen, William The Gospel of John.. Edingburgh: Banner of Truth Trust, 1954. C.70.

[15] Подробное обсуждение возможной связи Логоса Иоанна и Ветхозаветного «Слова Господа» см. напр.: Harper, Kenneth The foundations of the doctrine of the logos in the prologue to the fourth Gospel Durham theses, Durham University. URL:http://etheses.dur.ac.uk/9659/ (lata обращения: 20.05.2019).

и ходила во глубине бездны; в волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение: между всеми ими я искала успокоения, и в чьем наследии водвориться мне. Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: поселись в Иакове и прими наследие в Израиле» (Сир. 24:4-8). *Поселиться* происходит от глагола κατασκηνόω, часто используемого в LXX для перевода еврейского глагола שָׁכַן *шакан*, обозначающего пребывание Бога посреди своего народа. Ин. 1:14 использует похожий глагол σκηνόω. Подобным образом, шатер есть σκηνή, используемый LXX для Скинии. Аналогии с Ин. 1:14, таким образом, очевидны. Конечно же, существует и серьезное отличие, поскольку Иоанн говорит, что все было создано через *Слово*, тогда как о *Премудрости* говорится, что она была «*произведена» (досл. «создана») «Создателем всех*» (Сир. 24:8). Примечательно, что в первой главе о происхождении *Премудрости* сказано, что «источник *премудрости — слово* Бога Всевышнего» (Сир. 1:5).

Точка зрения на то, что *Логос* Иоанна опирается на *Премудрость* соответствующей Еврейской литературы, имеет много общего со взглядом, что титул *Логос* основан на ветхозаветном *Слове* Божием, поскольку *Премудрость* специфически отождествляется с записанным *Словом* Божиим. Непосредственно за отрывком о *Премудрости*, обитающей среди людей, приведенным выше, мы читаем: «Вот книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся ее, будут жить, а оставляющие ее умрут» (Вар. 4:1). Так, Премудрость «явилась на Земле» в качестве Торы, данной Израилю.

В то время как образ олицетворенной *Премудрости* может быть предпочтен ветхозаветному *слову* Господа, так как он лучше сочетается с утверждением «*Слово* было Бог», он имеет, однако, тот недостаток, что Иоанн использует *Слово*, а не *Премудрость*. Иногда эту замену объясняют желанием избежать использования женского рода слова *Премудрость* (как в иврите, так и в греческом). Далее, *Слово* является подходящей заменой для *Премудрости*

на том основании, что, либо: 1) олицетворенная *Премудрость* является премудростью ветхозаветного *слова*; либо 2) Логос Филона включает в себя понятие *Премудрости* и приводит нас ближе к речению «*Слово* было Бог». Здесь мы подходим к рассмотрению понятия *Логос* у Филона.

1.3. *Логос* у Филона Александрийского

Одним из основных «конкурентов» Иоанна Богослова в разработке понятия о Логосе, и, по мнению некоторых, своего рода «предтечей» последнего, является александрийский иудей Филон, современник Христа и апостолов, в сочинениях которого тема Логоса является сквозной и связующей. Ф. Энгельс, следуя за немецким философом Бруно Бауэром, даже называл Филона «настоящим отцом христианства»[16].

Одним из наиболее известных сторонников этой гипотезы является Ч.Х. Додд, который писал, что «с *Премудростью* мы находимся уже на полпути к *Логосу* Филона»[17]. Додд указывает на следующие параллели между *Логосом* у Филона и Прологом Иоанна:

В начале было Слово. «Перед началом творения, Бог задумал в своем сознании κόσμος νοητός [мир, пребывающий в сознании], который есть Его λόγος». Этот план мира аналогичен, по Филону, с образом в сознании архитектора, перед тем как он начнет строить город. Различимый только в сознании, этот план может быть назван «*Словом* (*Логосом*) Бога» (*О творении* 24).

Слово было с [πρός] Богом. «Бог послал Своего младшего сына, κόσμος αἰσθητός, но оставил старшего κόσμος νοητός= λόγος, παρ’ ἑαυτῷ (с собой)» (*О неизменности Бога* 31).

Слово было Бог. «θεός без артикля может быть использован для λόγος, тогда как ὁ θεός зарезервирован для Сущего». Додд цитирует «*О снах»*, 1.229-30, где Филон комментирует Быт. 31:13, который в переводе LXX звучит как:

---

[16] Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство: Собр. соч., Т. 19. М.: 1968. С. 307.
[17] Dodd C.H. The interpretation of the fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. С. 276-277.

«Я Бог [ὁ θεός] который явился тебе (Якову) на месте Бога (ἐν τόπω θεοῦ, без определенного артикля). Тот, кого Моисей называет «Бог» без определенного артикля, есть *Слово*, *Логос*. Додд мог бы также привести этот текст для параллели с предыдущим примером, *Слово было с [πρός] Богом,* поскольку Филон задается вопросом, почему Бог не говорит Якову «в Моем месте», но «в месте Бога», как если бы это был кто-то другой (*О снах*, 1.228).

Все чрез Него начало быть. В «*О херувимах*», 127 Филон говорит, что Бог есть причина приведения мира в бытие, в то время как «Его инструмент [есть] *Слово* Бога, которым он был создан».

Додд приводит еще несколько впечатляющих параллелей, однако рамки данного исследования не позволяют привести их все.

Однако пропасть, разделяющая *логос* Филона и *Логос* Иоанна, была убедительно показана замечательными русскими учеными М. Д. Муретовым в его магистерской диссертации «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса»[18] и в докторской работе князя Н.С. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории»[19]. В этих работах убедительно показывается, что заявление Энгельса и Бауэра относительно «отцовства» Филона по отношению к христианству является не более чем мифом. Все параллели между христианским учением о *Логосе* и *логосом* Филона носят чисто внешний характер, и не имеют (и не могут иметь, по причинам ошибочных исходных посылок, о которых было сказано выше) никакой внутренней связи. У Филона Бог моноипостасен, соответственно, его *логос* поэтому не может мыслиться как Бог. *Логосу* у Филона остается роль либо тварного посредника, или эманация Сущего. Причем, в отдельных местах Филон усвояет *логосу* предикаты одного, в других – другого. Но принципиально он (*логос*) – ниже Бога, не единосущен Ему, не равночестен

[18] Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2012.
[19] Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Сочинения. М., 1994.– С. 43–480.

Отцу. Соответственно, несмотря на то, что Филон в отдельных случаях именует *логос* вторым Богом и Сыном Божиим – но это лишь наименования по степени его значимости в иерархии тварности. Это просто титулы, не имеющие сущностного содержания. С аналогичными понятиями христианского учения сущностной связи здесь нет никакой, и не может быть. *Логос* Филона не есть и Божественная ипостась, Божественная Личность. Иногда в высказываниях Филона *Логос* является личностью лишь по отношению к тварному миру. Однако, по отношению к Богу это всегда только безличная сила, божественная способность, мышление, творчество. Столь же призрачной является кажущаяся очевидной параллель Филоновского логоса, как *искупителя мира*. У Филона он является вечным ходатаем за человечество, однако само исправление или преображение твари, по Филону, невозможно. После прочтения трудов Муретова и Трубецкого сомнения в том, что логос Филона не имеет ничего общего, кроме чисто внешних предикатов, с Логосом Иоанна, не возникает.

Выводы

Нами были рассмотрены основные гипотезы о возможном влиянии на формирование доктрины Логоса ап. Иоанна, такие как: ветхозаветное *Слово Господа* (*Ивр.*דְּבַר־יְהוָה), *Премудрость* (*Ивр.*חָכְמָה*)* из литературы Премудрости и *учение о логосе* александрийского иудея *Филона*.

Каждая из рассмотренных точек зрения имеет сильные и слабые стороны.

Гипотеза о корнях логологии Иоанна в ветхозаветном слове наиболее укоренена в Писании, поскольку восходит к самым первым строкам Ветхого Завета, и связь эта прослеживается на всем его протяжении.

Связь образов из литературы *Премудрости* с *Логосом* Иоанна очень яркая и временами очевидная. Но, судя по всему, и она не могла определить на сто процентов христологию и логологию апостола.

Посредством анализа трудов Муретова и Трубецкого, мы установили отсутствие субстанциальной связи между *Логосом* Филона и *Логосом* Иоанна, не исключая при этом возможности связи внешней и терминологической.

Однако, с момента написания трудов Трубецкого и Муретова прошло уже более ста лет. С тех пор ученым стали доступны, как минимум, ценнейшие рукописи, найденные в окрестностях Мертвого моря. В Ватиканской библиотеке найдена интереснейшая рукопись таргума «Неофити». Текстология и библеистика также продвинулись далеко вперед. Насколько на сегодняшний день актуальны работы названных нами авторов? Этим вопросом задается прот. Димитрий Юревич в своем докладе на XXV Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, проходившей в ноябре 2014 г. в Москве. Он заключает, что «материал источников межзаветного периода, введенный в научный оборот в XX в., не только не противоречит основной концепции отношения учения Иоанна Богослова к предшествующей религиозно-философской мысли, выраженной в трудах русских исследователей М.Д. Муретова и С.Н. Трубецкого, но вполне вписывается в нее и удачно ее дополняет»[20].

И все-таки, на наш взгляд, вопрос о влиянии иудейской мысли на апостола Иоанна заслуживает большего внимания. Ведь сам апостол был иудеем, вырос и воспитывался в иудейской среде, адресатами его труда были, в том числе, а возможно и в первую очередь, такие же иудеи, как и он сам. Очевидно, что обращаться к ним он должен был на понятном им языке и в понятных им терминах. И чтобы лучше понять самого апостола, нам необходимо понять, как мыслили иудеи того времени. В этом нам может помочь обращение к таргумам – арамейским *парафразам* Священного писания, появившемся на рубеже эпох.

---

[20] Юревич Д., прот. К вопросу о связи учения Иоанна Богослова о Логосе с представлениями о Мемре в межзаветной литературе. //Санкт-Петербургская Духовная Академия. URL:http://spbda.ru/publications/protoierey-dimitriy-yurevich-k-voprosu-o-svyazi-ucheniya-ioanna-bogoslova-o-logose-s-predstavleniyami-o-memre-v-mejzavetnoy-literature/ (дата обращения: 20.05.2019).

Глава 2. Таргумы, как особая форма религиозной рефлексии эпохи Второго Храма

Самые ранние переводы Ветхого Завета – это *Таргумы*, переводы на арамейский язык, который был широко распространен по всему Ближнему Востоку и которым евреи пользовались с глубокой древности. Слово *метургам* впервые встречается в книге Ездры (*4:7*) в значении «разъясненный»; в Мишне и Гемаре[21] это слово употребляется в значении «переведенный со святого языка», но словом таргум называется только арамейский перевод Писания.

В Гемаре сообщается, что практика перевода на арамейский во время публичного чтения Торы была принята уже во времена возвращения в Сион (VI в. до н.э.). Одной из целей создания таргумов было синагогальное богослужение. В послепленный период арамейский язык в качестве разговорного практически вытеснил древнееврейский[22]. «Это факт, что простой народ не знал чистого еврейского языка, сделавшегося с тех пор языком ученых и синагоги»[23]. Соответственно, возникла необходимость в переводе библейского текста на современный и понятный основной массе иудеев арамейский язык. Изначально роль таких переводчиков в синагоге выполнял *метургеман*, или толкователь[24].

В талмудическую эпоху таргум читался после каждого стиха Торы и после каждого третьего стиха гафтары[25]. Таргум считался частью Устной Торы; пользоваться при публичном чтении письменным текстом таргума было

---

[21]Мишна, Гемара – разделы Талмуда, иудейского толкования Торы и Закона. //Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/талмуд. (дата обращения: 20.05.2019).

[22]Следует отметить, однако, что не все современные исследователи разделяют данную точку зрения. См. напр.: Tal Abraham. Is there a Raison d'Être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society. //Academia. URL:https://www.academia.edu/6232807/Is_there_a_Raison_d%C3%8Atre_for_an_Aramaic_Targum_in_a_Hebrew-Speaking_Society (lata обращения: 20.05.2019); Christensen-Ernst, J. Logos and Memra. //Academia, 2019. URL: https://www.academia.edu/13439356/Logos_and_Memra/ (дата обращения: 20.05.2019).

[23] Смирнов А., прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. С. 7.

[24] Там же. С. 8.

[25]Гафтара (ивр. הַפְטָרָה — «освобождение», «заключение») – название отрывка из книг Пророков, завершающего публичное чтение недельной главы из Торы в Субботу, праздники и посты. //Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/гафтара. (дата обращения: 20.05.2019).

запрещено, хотя его было позволено записывать для личных нужд. Таргум упоминается как предмет изучения наряду с Танахом и Мишной. Считается, что в древнейшие времена метургеману было запрещено записывать таргум из опасения, чтобы переводу не стали придавать одинакового значения с подлинником. Говорили, что когда Ионафан составил Таргум на пророков, то послышался голос с неба, говоривший: «*кто это, открывший тайны моим людям?*» (*Мегил. 3а*). Бытовала точка зрения, что письменная традиция таргумов сформировалась много позже. Этой же причиной объясняется низкий уровень интереса к ним в богословской науке до начала XX века. Однако, находки в Кумране показали, что письменная фиксация парафразов Писания существовала уже на рубеже эпох.

2.1. Таргумы на Пятикнижье

Таргумы на Пятикнижие различаются, по одному из подходов классификации, географией происхождения, и разделяются на Вавилонские и Палестинские. Наиболее авторитетным из них считается Таргум Онкелоса. Это единственный в своем роде арамейский вариант, который был подвергнут единой схоластической унифицированной редакции. Рассмотрим далее историю возникновения и вопрос авторства этого Таргума.

2.1.1. Таргум Онкелоса

Происхождение названия этого Таргума происходит от Вавилонского Талмуда (*Megill. 3a*), где Таргум на Тору приписывается прозелиту по имени Онкелос, который, как говорят, был современником и родственником римского императора Тита, учеником и другом Гамалиила, и сочинил Таргум (буквально, «говорил это», «декламировал его») под руководством рабби Элиэзера и рабби Джошуа (Иисуса). Анонимное утверждение (*там же*) заходит так далеко, чтобы сказать, что оригинал Таргума был дан на Синае, и впоследствии забыт, а затем восстановлен Онкелосом. Палестинский Талмуд, однако (*Megill. 1:11, 71c*), содержит следующее утверждение: «Акила-прозелит переводил (*tirgem*) Пятикнижие в присутствии р. Элиэзера и р.

Джошуа», контекст которого подразумевает, что имеется ввиду перевод на греческий язык. Эти два утверждения, очевидно, связаны: в Вавилонском Талмуде встречается только имя Онкелос, а Аквилла (=Akylas, греческая адаптация латинского Aquila) встречается исключительно в Иерусалимском Талмуде. Последний из них (Аквилла), подтвержден исторически - он действительно является автором скрупулезно точного и буквального греческого перевода Библии, а Таргум Онкелос, в то же время, это почти буквальный арамейский перевод Пятикнижия. В дополнение к этому, большая часть того, что приписывается Онкелосу в вавилонских источниках, иерусалимские относят к Аквилле. Важными работами, в которых обсуждается возможная тождественность Онкелоса и Аквиллы являются исследования М. Фридмана, А. Сильверстоуна и Д. Бартоломью[26].

Арамейский язык этого Таргума демонстрирует смесь из Западных (например, маркер прямого дополнения *yat*) и Восточных (например, *hzy*, «видеть») черт. Это сочетание привело к целому ряду мнений о месте происхождения Таргума. Берлинер, Нёльдеке, Далман и Кучер считают, что он возник в Палестине, в то время как его окончательная редакция была осуществлена в Вавилонии.

Противоположная точка зрения проводится П. Кале и его последователями, которые считают, что эта арамейская версия целиком происходит из Вавилонии. Приверженцы палестинского происхождения, утверждают, исходя из содержания Таргума, что он был написан в Палестине (вероятнее, в Иудее) где-то во втором веке по Р.Х., поскольку галахические (юридические) и аггадические (неюридические) отрывки обнаруживают влияние школы Р. Акивы. Кучер утверждал, что арамейский диалект Онкелоса довольно близок к языку Апокрифа на книгу Бытия, найденного в Кумране в Палестине; и Гринфилд, в том же русле, классифицирует оба этих источника как примеры стандартного литературного арамейского. После разрушения

[26] Библиографию работ, упоминаемых в данном разделе, если не указано иначе, см. в Encyclopaedia Judaica, Second Edition. Printed in the USA by Thomson Gale, 2007. Vol.3. C. 594.

Второго Храма и подавления восстания Бар Кохбы, в процессе которого были уничтожены культурные центры Иудеи, Таргум Онкелос исчез из Палестины. Старый стандартный литературный арамейский был заменен местным западным арамейским диалектом, и поскольку центр еврейской жизни переместился в Галилею, новый Таргум с течением времени развивался в галилейском диалекте. В начале аморайского периода (конец второго столетия по Р.Х.), прежде чем он исчез из Палестины, Таргум Онкелос был импортирован, как считают исследователи, вместе с Мишной в Вавилонию. Там он прошел окончательную доработку течение третьего столетия по Р.Х. и был признан в качестве авторитетной арамейской версии Пятикнижия для местного еврейского населения. В Вавилонском Талмуде (*Kiddush*. 49a) он упоминается как «наш Таргум» или в выражении «как мы перевели».

Позднее, однако, Мюллер-Кесслер утверждал, что сходство между языком таргумов и арамейским литературным диалектом, использовавшимся в надписях месопотамских еврео-арамейских волшебных чаш[27], датируемых с четвертого по седьмой век по Р.Х., указывает на вавилонское происхождение обоих таргумов Онкелоса и Ионафана.

Из всего вышесказанного можно сделать следующий общий вывод: в иудейском предании не сохранилось точных сведений об авторе Таргума. Вероятнее всего, он жил в Палестине в начале христианской эры и составил не свое, а записал общепринятое понимание Пятикнижия. Также есть все основания допускать в произведении палестинского таргумиста позднейшие редакционные правки со стороны вавилонских ученых. В нынешнем же виде издание таргума Онкелоса относят к III в. по Р. Х.[28] Вполне вероятно также, что у этого таргума был не один, а целый коллектив авторов, составлявших и редактировавших его текст на протяжении десятилетий, а возможно и

[27] Термин «волшебная чаша» относится к керамической чаше, на которой была написана магическая формула, используемая для отгнания злых духов или для вызова помощи божества в сохранении и защите отдельных лиц или семьи.
[28] *Buhl*. Kanon und Text. 175 s.; *Wogue*. Histoire de la Bible... 149 p.

столетий. Очевидно также, что корнями своими он уходит в устную традицию, существовавшую в Палестине со времен возвращения из Вавилонского плена.

2.1.2. Палестинские таргумы на Пятикнижие

При общем предварительном обозрении происхождения таргумов было сказано, что таргумы своим происхождением обязаны еврейской синагоге палестинских и вавилонских евреев. Таргумы Онкелоса и Ионафана, по всей видимости, принадлежали обеим группам евреев: они произошли на палестинской почве, а сохранились и были отредактированы в вавилонских школах. Но сохранились в целостном виде и в отрывках также и таргумы чисто палестинского происхождения. Таковы таргумы на Пятикнижие и Писания. Прежде подробного обозрения палестинских таргумов следует сказать, что, по мнению проф. Юнгерова, «они по своему достоинству стоят несравненно ниже … вавилонских, и могут быть скорее предметом предостережения, нежели увлечения для библеиста. Они составлены довольно поздно и более уклоняются, согласно с позднейшим еврейским богословием, чем приближаются к истинному библейскому священному тексту»[29]. Однако, как будет показано ниже, ядро этих таргумов и устная традиция, на которую они опираются, восходит ко временам Второго Храма.

2.1.3. Кодекс Неофити I

С 1930 года был достигнут значительный прогресс в восстановлении старого «Иерусалимского», точнее говоря, Галилейского, Таргума. В этом году Кале впервые отредактировал фрагменты этих таргумов из *Генизы,* датируемых между седьмым и девятым веками по Р.Х.

Эти фрагменты часто перекрывают друг друга и проявляют расхождения, которые показывают, что их текст, в отличие от Таргума Онкелоса, никогда не был окончательно отредактирован. Дальнейшие тексты

[29] Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Книга 1 . М.: Директ-Медиа, 2016. С. 667.

были опубликованы А. Диез-Мачо, Ю. Комлош, В. Баарс и М. Клейн. В 1956 году Диез-Мачо, который работал с Кале, объявил об открытии полного палестинского Таргума к Пятикнижию под названием *Неофити*, список которого он нашел в Ватиканской библиотеке. Текст был неправильно каталогизирован как Таргум Онкелос.

До открытия *Неофити I*, Галилейский таргум был представлен двумя основными рецензиями: *Таргум Йерушалми I*, также известный как *Таргум Ионафана* или *Таргум Ионафана-бен-Узиэля* на иврите и, отсюда, как *Псевдо-Ионафан* в западных языках; и *Таргум Йерушалми II*, так называемый *Фрагментарный Таргум*. Более правильным названием, чем *Таргум Йерушалми*, «*Иерусалимский Таргум*» – будет название *Таргум Эрец-Исраэль*, «*Палестинский Таргум*», которым он обозначен в изречении Р. Хай Гаона, но его также называет в 12-м веке «*Таргумом народа Священного города*» *Менахем б. Соломон*, автор *мидраша Сехел Тов*. С появлением *Неофити I*, в настоящее время существует три основных галилейских арамейских варианта Пятикнижия. В то время как *Неофити I* является полным переводом Пятикнижия, 15 стихов отсутствуют в Таргуме *Йерушалми I*, а Таргум *Йерушалми II* содержит только 850 стихов Пятикнижия. Кодекс *Неофити I* отличается от других рукописей Галилейских таргумов в орфографии, грамматике и диапазоне парафразов. Он также содержит большое количество маргинальных и подстрочных вариантов.

2.1.4. Иерусалимский таргум I (таргум Псевдо-Ионафана)

Псевдо-Ионафан содержит арамейский перевод всего Пятикнижия, за исключением ряда стихов. В отличие от *Онкелоса* и собственно *Палестинского* таргумов (например, *Неофити*), *Псевдо-Ионафан* являет собой составную и сложную структуру. В некоторых местах он воспроизводит *Онкелос*, иногда дословно. В других местах его пересказ является парафразом *Палестинского Таргума*. Но даже здесь арамейский язык, который он использует, хотя и является Палестинским, однако не принадлежит к версиям

Палестинского таргума, как он известен из других текстов. Особенно это заметно по употреблению местоименных суффиксов.

При рассмотрении характера и даты *Псевдо-Ионафана* необходимо учитывать различные элементы, которые его составляют, например, его отношение к другим таргумам на Пятикнижие; его арамейский язык; его галаха; его мидраш. По этому вопросу было и остается широкое разнообразие мнений. По поводу его отношения к другим таргумам, часть ученых считает, что в своей основе он содержит текст *Палестинского Таргума*, который впоследствии испытал влияние *Онкелоса* и мидрашей; другие считают, что это *Онкелос*, дополненный из позднейших форм *Палестинского таргума*; существует также мнение, что *Онкелос*, прямо или косвенно, основан на *Ps-J*. Кауфман считает, после исследования различных элементов *Псевдо-Ионафана*, что последний вообще нельзя считать Палестинским таргумом.

Текст Таргума является расширительным, почти в два раза длиннее оригинала на иврите. Приписывание этого таргума *Ионафану б. Узиэлю*, как полагают, восходит к комментатору 14-века *Менахему б. Бенджамин Реканати*, который ошибочно перевел аббревиатуру «ת"י», «Т"Й» (*Таргум Йерушалми*) как *Таргум Йонафана*.

Название *Таргум Эрец Йисраэль* встречается у писателей 11 века. *Тосефта* цитирует галилейский Таргум на Пятикнижие по-разному, как *Таргум Ионафана* (к *Хаггиг*. 27а), *Ионафана б. Узиэля* (на *Авод.Зар 59а*), и *Таргум Йерушалми* (на *Бер. 8b*).

Этот Таргум может быть датирован не ранее седьмого века по Р.Х., хотя он содержит материал, который намного старше, чем дата его окончательной компиляции и редактирования. Самая ранняя дата была заявлена в следующих отрывках: *Быт. 15:19*, *Числ. 24:21*, при интерпретации «Кенеев» как «Салмеев», современников и союзников «Набатеев», и *Втор. 33:11*, где есть упоминание первосвященника Иоханана (Иоанна Гиркана). Однако указания на позднюю дату составления можно видеть в *Исх. 26:9*, в котором говорится о шести разделах *Мишны*; в *Быт. 21:21*, где в еврейском тексте упоминаются

две жены Измаила (считающегося предком арабов), которые оказываются соответственно עישא или חדישא, т. е. имена жен Мухаммеда Айша или Хадиджа, и פטימא, имя его дочери Фатимы; в *Числ. 24:24* упоминается Константинополь. Первые два примера могут быть восприняты как интерполяция, в то время как третий пример выглядит как позднейшая редакция, предпринятая с целью осовременивания текста. Параллельный текст Фрагментарного Таргума читается как «в Великом Городе». В *Быт. 49:26* и *Втор. 33:2* о Едоме (как о Византии или Христианской Европе) и Измаиле говорится, как о мировых державах, в таком контексте, что это возможно не ранее седьмого века.

Наиболее вероятное объяснение происхождения и природы *Таргума Псевдо-Ионафана*: он не предназначался для чтения в синагоге; он больше похож по характеру на переписанную Библию, а не Таргум; автор был ученым, опирающимся на старые и новые традиции, и писал в литературном, а не живом, арамейском языке, подобном языку таргумов на Иова и Псалтирь; это более поздняя работа, начиная с седьмого или восьмого века. В последнее время Пол Флешер и его ученик Беверли П. Мортенсен (2006) выдвинули мнение, что *Псевдо-Ионафан* был написан священниками для священников во время Царствования императора Юлиана (361-363), когда появилась надежда, что Храм будет восстановлен, или вскоре после этого [30].

Параллели с Новым Заветом. Таргум Псевдо-Ионафана имеет бросающиеся в глаза параллели с Новым Заветом, что может говорить в пользу его ранней датировки. Парафраз *Лев. 22:28* гласит: «Мой народ, дети Израиля, как Отец наш [или: как мы?] Милосерден на небе, так и вы должны быть милостивы на Земле». Это практически дословный текст *Лк. 6:36* (параллельный *Мф. 5:48*). Этот текст теперь может быть найден только в *Псевдо-Ионафане*, но есть и хорошие доказательства того, что он когда-то мог стоять во всех текстах Палестинского Таргума. Мидраш, упоминающий

[30] Подробнее о датировке и характере Таргума Псевдо-Ионафана см.: McNamara, M. Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament. Printed in the USA by William b. Eerdmans Publishing Co., 2010. p.260-266.

Иання и *Йамврия*, существующий сегодня исключительно в Псевдо-Ионафане на *Исх. 7:11-12*, передает традицию, которая соотносится с *2 Тим. 3:8*. Соотношение парафразов, принадлежащих *Псевдо-Ионафану*, с *Апокалипсисом*, также считается особенно близким. В этом парафразе мы находим параллели с Божественным именем «кто был, есть и грядет», а также и с другими местами Апокалипсиса.

2.1.5. Иерусалимский таргум II (Фрагментарный таргум)

Этот Таргум содержит перевод только определенных стихов, фраз или слов Пятикнижия, которые оцениваются примерно в 850 стихов. Три четверти из них находятся в исторических разделах Пятикнижия, а оставшаяся четверть– в законодательных разделах книг Исход, Левит и Числа. Есть около 14 глав, которые вообще не имеют перевода, в то время как для около 90 стихов есть переводы только для одного слова из еврейского текста. Первые известные фрагменты были впервые опубликованы в Большой раввиниской Библии Бомберга в 1516-17 гг., базируясь на Ватиканском кодексе 440 (значительная часть фрагментов уже была опубликована под названием «Тосефта Йерушалми» в Лиссабонской Библии 1491 года). В 1899 году М. Гинзбургер отредактировал несколько других фрагментов из рукописных источников, особенно из Парижского Кодекса 110, а также цитаты из *Таргума Йерушалми*, найденных в ранних работах, под названием Das Fragmententhargum. Эта работа также содержала многочисленные фрагменты, которые появляются под названием *Nusḥa Aḥarena* в Венецианской Библии 1591. Эти и другие варианты иногда упоминаются в качестве *Таргума Йерушалми III*. Языком этого Таргума является галилейский еврейско-арамейский, и включает в себя множество иностранных заимствований. Его фрагментарное состояние объясняется различным образом. Фрагменты таргума не все писались в одно время. Текст большинства из них старше *Псевдо-Ионафана*. Многие из этих фрагментов, особенно агадических пересказов, согласны с *Псевдо-Ионафаном*, который, с другой стороны, может

быть старше, чем некоторые из них. Аналогичным образом, были добавлены аггадические дополнения к тексту Таргума в более поздних веках, так что в Североафриканской рукописи 1487 года упоминается захват Константинополя Турками в 1453 году. Эти многочисленные дополнения к *Иерусалимскому Таргуму* и большинство фрагментов являются более поздними, чем *Онкелос*, но как *Псевдо-Ионафан*, так и *Фрагментарный Таргум*, содержат многое, что сохранилось с самого раннего периода. По словам У. Бахера, ядро *Иерусалимского Таргума* старше *Вавилонского*, который, по его мнению, отредактирован на основе этого ядра.

Существующие рукописи *Фрагментарного таргума* не все происходят из одного оригинала. Они в достаточной степени отличны друг от друга. Они представляют четыре или пять различных рецензионных групп, одна из которых представлена Парижским манускриптом «*P*», другая - Ватиканским, Нюрнбергским и Лейпцигским свитками (*VNL*), которые также имеют различные различия между собой. Также есть Нью-Йоркский текст Еврейской богословской семинарии (*J*) и два разных Каиро-Генизских текста (*DD* и *Br*).

Фрагменты *Палестинского таргума* из *Каирской генизы*, опубликованные, как было сказано выше, *Павлом Кале* в 1930 г., и впоследствии дополненные *А. Диез Мачо*, часто выделяют в отдельный блок, поскольку они отличаются по своему характеру. Они представляют собой набор уцелевших разрозненных фрагментов, в то время как остальные Фрагментарные таргумы представляют собой целенаправленно составленные манускрипты с фрагментами отдельных стихов Палестинского Таргума.

О происхождении Фрагментарных таргумов ученые делают различные предположения. У исследователей складывается впечатление, что различные тексты, которые мы сейчас имеем, более или менее соответствуют их оригинальным формам. Из наших нынешних знаний можно смело утверждать, что фрагменты были взяты из целого текста или текстов палестинского Таргума. Цунц предполагает, что известные ему фрагменты - это варианты,

которые некто собрал, чтобы дополнить весь текст палестинского Таргума, имевшегося в его распоряжении. А. Гейгер считал, что это были глоссы, вставленные на полях целого текста *Палестинского Таргума*. Х. Селигсон считал, что *Фрагментарный Таргум* мог возникнуть в виде пассажей, предназначенных для компенсации буквального перевода *Онкелос*. Вермес, с другой стороны, считает, что *Фрагментарный таргум*, мог представлять собой памятную записку для проповедников, чтобы помочь им вспомнить традиции толкования, которые они, как предполагается, должны были знать. Возможно, что происхождение *Фрагментарного таргума* может быть связано с литургией синагоги или еврейскими академиями. Возможно, они предназначались как помощь переводчику (meturgeman) в дополнение к базовому переводу, который он использовал. Связь с литургией кажется ясной в отношении списков *P* и *J*, которые отображают ряд признаков, указывающих на то, что они принадлежат к празднично-литургической рецензии. Эти функции, по большей части, отсутствует в *VNL* и в *Br*. Эти Фрагментарные Таргумы взяты из подлинного Палестинского Таргума и имеют немаловажное значение для его изучения, их парафразы временами выглядят старше и чище, чем они сохранились в других текстах *Палестинского таргума*.[31]

2.2. Таргум на Исаию

Таргум на Исаию входит в т.н. Таргум на пророков, один из двух таргумов, признаваемых Талмудом. Вместе с Онкелосом Талмуд называет их «*наш таргум*». Оба эти таргума считаются восточными (Вавилонскими). Несмотря на это, многие исследователи уверены, что корни их происхождения уходят в Палестину, по причине наличия сильного лингвистического слоя западноарамейского диалекта. Несмотря на то, что эти таргумы могли быть «озападнены» при позднейшем переписывании, лингвистическая основа,

[31] Подробнее о Фрагментарных таргумах, см.: McNamara, M. Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament. Printed in the USA by William b. Eerdmans Publishing Co. 2010. C. 268-272.

указывающая на их происхождение, по-прежнему сохраняется. Согласно широко распространенному мнению, Таргум на пророков был написан в Палестине примерно в начале нашей эры, а затем переведен в Вавилон, где он был отредактирован и адаптирован к местным потребностям, и получил официальный статус. Точное определение времени его записи представляется непростой задачей, но лежащий в его основе толковательный материал, вне всякого сомнения, является древним, долго сохранявшимся в устном предании.

Язык Таргума Исаии не позволяет поместить документ очень точно в периоды раннего и раввинистического иудаизма. Существует растущая тенденция среди арамейских лингвистов заявлять определенную древность его на основе сходства с документами из первого и второго века нашей эры. Но изучение арамейских диалектов в отношении датировки Таргумов является сложной задачей, и есть другое понимание их языка, которое помещает Таргум Исаии несколько позже. Кроме того, списки таргумов переписывались многими поколениями писцов, до Средневековья и позже. Арамейский не был их родным языком, и в списки попали орфографические варианты и множество гебраизмов. Это ещё более затрудняет датировку по тонким различиям в диалектах арамита. Несмотря на то, что есть определенная убежденность, что язык Таргума более поздний, чем книга Даниила, которая датируется вторым веком до Р.Х., аналогично фиксированной конечной точки нет до момента арабских завоеваний.

Вавилонский Талмуд (*Мегил. 3а*) называет автором Таргума Исаии Ионафана Бен Узиэля, ученика Гиллеля и современника Христа, откуда он имеет одно из своих названий «*Таргум Иоанафана*». Обстоятельства этой аттрибуции замечательны тем, что по версии Талмуда, Ионафан работал под руководством Аггея, Захарии и Малахии, библейских пророков. Исторически это совершенно невозможно, но данный пассаж может творчески проиллюстрировать пророческие заявления, которые делает метургеман и о которых говорилось выше.

Палестинский талмуд знает Ионафана Бен Узиэля, но авторство Таргума на пророков приписывает Иосифу, сыну Хийи «слепому» (ум. 333? г. по Р.Х.). Возможно, что обе еврейские знаменитости принимали в нем участие: первый, как наиболее плодовитый составитель и хранитель устного таргума, второй, как автор записи, исправления и последней редакции его. В настоящее время, по согласному мнению специалистов, считается, что Таргум следует понимать как перевод, предназначенный для чтения в синагогах, который был подготовлен с участием раввинов. В этом смысле, отнесение Талмудом к переводческой деятельности имен Ионафана бен Узиэля и Иозефа бар Хийя представляется оправданным. Они, однако, далеко отстоят друг от друга в пространстве и во времени. Можно ли утверждать, что Таргум на пророков формировался на протяжении поколений раввинов между Палестиной первого столетия и Вавилоном четвертого? Классический труд Pinkhos Churgin[32] показывает, что с таким длительным периодом формирования следует считаться. Он цитировал стих *28:1*, как относящийся к периоду до разрушения Храма, и 21:9 как аллюзию на жизнь евреев в Сассанидском Вавилоне. В указанном издании, а также в примечаниях к тексту Таргума в переводе Chilton[33] можно найти множество аналогичных мест, которые позволяют отнести их к различным периодам.

В разных отрывках Таргум содержит пласты Богословия таннаев и амораев. Однако не возникает впечатления синтетически соединенного текста двух школ. Различные пласты как бы «*вплавлены*» в текст, что наводит на мысль о том, что редакция таргума была продолжительной и непрерывной.

Но в общем и целом, Таргум лучше представляет собой толковательный стиль, чем один конкретный исторический период. Соответственно, говорить о "*метургеман*", который был ответственен за Таргум, значит говорить о поколениях (в основном анонимных) переводчиков. Их коллективная работа является связанной и в целом непротиворечивой, но внимание также следует

[32] Churgin, Pinkhos Targum Jonathan to the Prophets.. New Heaven: Yale University Press, 1914
[33] Chilton, Bruce D. The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes // The Aramaic Bible, Volume 11. Printed in the USA by Michael Glazier, inc., 1987

уделять конкретным мыслям, акцентам, темам и фрагментам, которые метургеман данного отрывка мог развивать в своем переводе. Этот месседж, мысль, обращение может рассматриваться в качестве представителя общего богословия документа, определенного уровня или слоя внутри него, или может иметь оригинальный акцент, трудно соотносимый с остальным текстом.

Выводы

Выше нами были рассмотрены таргумы (парафразы – арамейские переводы с элементами толкования) на Пятикнижие, такие как *Таргум Онкелоса*, называемый также *Вавилонским*, и *Палестинские* таргумы– *Неофити I*, *Иерусалимский I* (*Иерушалми*, или *Таргум Псевдо-Ионафана*), и *Иерусалимский II*, или *Фрагментарный таргум*. Были рассмотрены вопросы возможного авторства, датировки и исторических обстоятельств их написания, а также некоторые из их литературных особенностей. Мы показали, что несмотря на то, что окончательная редакция этих документов датируется от 3-го до 7-го века н.э., их ядро и устная традиция, на которую они опираются, восходит ко временам возвращения евреев из Вавилонского плена.

Расширительный аггадический характер толкования снижает ценность этих таргумов для критики библейского текста, однако, при внимательном исследовании, может оказаться весьма полезным для экзегетических (установление литературно-исторического и религиозного контекста эпохи Второго Храма и далее) и апологетических (подтверждение христианской трактовки Библейского текста с опорой на тексты нехристианских авторов) целей. Также изучение этих таргумов может быть полезно исследователям аггадического и галахического иудейского предания.

Глава 3. Контекст употребления термина «Мемра Господа» в таргумах

В настоящей главе мы попытаемся установить характер и контекст употребления термина Мемра Господа в таргумах на Пятикнижие и на пророка Исаию. Анализ будет проводится в каноническом порядке следования библейских книг. В связи с очень высокой, как уже было сказано, частотностью употребления слова Мемра, будут рассмотрены только наиболее характерные и привлекающие внимание отрывки.

3.1. Мемра Господа в таргумах на Пятикнижье

Для таргума Онкелоса, являющегося для иудеев каноническим таргумом на Пятикнижье, ¸Джордж Мур (George F. Moore)[34] предложил следующую исчерпывающую классификацию вариантов употребления Мемра: 1. Божественное повеление. 2. (НЕ)послушание такому Повелению; 3. Принятие Повеления. 4. Божественное говорение. 5. Божественное общение с людьми. 6. Божественное откровение. 7. Клятвы, сделанные Богом. 8. Его борьбу за Израиль. 9. Его защиту. 10. Его установление Завета. Однако, как показал Chilton[35] для других таргумов на Пятикнижье, таких как Неофити и Псевдо-Ионафан, для употребления Мемра имеется собственный спектр значений. По возможности, мы будем указывать в фигурных скобках номер варианта по классификации Мура.

3.1.1. Мемра Господа в книге Бытия

Сотворение мира. Таргум *Онкелос* и *Псевдо-Ионафан* не связывают Акт Творения в первых главах *кн. Бытия* с божественным Словом, Мемрой Господа. Возможно, этот факт заставил некоторых ученых отказаться от идеи, что Логос Иоанна мог быть инспирирован таргумической Мемрой, поскольку

[34] Moore, George F. Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron. // Harvard Theological Review, 15, 1922, с. 41-85
[35] Flesher Paul, Chilton, Bruce. The Targums: A Critical Introduction. Brill, Leiden-Boston, 2011.

очевидна связь Пролога Евангелия от Иоанна с первыми главами кн. Бытия. Этим же объясняется тот факт, что по упомянутой классификации Мура вариант «Сотворение» отсутствует. Однако, как считает Мартин МакНамара[36], долгое время не принимался во внимание тот факт, что *Быт.1* это далеко не единственное место в Палестинских таргумах, в котором обсуждается акт Творения. Мы встретим его, например, в прекрасном мидраше Четырех Ночей в парафразе на *Исх. 12:42*, о чём будет сказано ниже. Что же касается других Палестинских таргумов, Мемра является субъектом действия при сотворении мира 17 раз в *Tg.Neof.*, и 25 раз во *Frg.Tg.P.* В обрывочном повествовании *Frg.Tg.V.* Мемра является субъектом глагола «сотворил» только в стихе *27*, однако стих *28* цитируется в том же Таргуме в *Быт. 35:9*, где Мемра Господа является субъектом глаголов «благословил» и «сказал».

Далее, где МТ в *Быт.1* говорит: «и стало так» *Tg.Neof.* и *Frg.Tg.P.* говорят, что это было «в соответствии с Его Мемра» или «через повеление Его Мемра» {}. *Tg. Neof. Быт 1:3* говорит: «и был свет в соответствии с повелением Его Мемра», в то время как *Frg.Tg. P.* говорит: «и был свет ЧЕРЕЗ Его Мемра»[37].

Вне пределов самого акта Творения, *Tg. Neof. [mg.] Быт 3:1* говорит, что змей был умнее всех зверей полевых, которых «создала Мемра Господа». В *Tg. Neof. Быт. 14:19* Мелхиседек говорит: «Благословен Авраам перед Богом Всевышним, который своим Мемра сотворил Небеса и Землю», и Авраам повторяет эту формулировку в ст. 22.

Творение через Слово (Мемра) может корреспондировать с *Ин. 1:3,10*, а также с *Кол. 1:16*, *1 Кор. 8:6* и *Евр. 1:2*.

Помимо свидетельств об участии в сотворении мира, Мемра употребляется в кн. Бытия в следующих контекстах:

---

[36]McNamara, M. Targum and New Testament: Collected Essays.. Printed by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2011. C. 441.

[37]Ср. *Ин. 1:3* «всё ЧЕРЕЗ НЕГО начало быть».

В *Быт. 3:8-10* Адам и Ева слышат звук Мемра Господа, гуляющего в саду. Они скрываются от присутствия Мемра Господа, которое затем обращается к Адаму в саду;

Быт. 15:16 передается следующим образом: «Авраам поверил Мемра Господа, и это вменилось ему в праведность» {2} *(Tg.Onk.*);

в *Таргуме Псевдоионафана* на *Быт. 16:13* Агарь приносит благодарение «перед Господом, Мемра которого говорила с ней»{5}. В *Tg.Neof.*, *Frg.Tgs.P.V.*, она «молится во Имя Мемра Господа, который(ая) открылся(лась) ей».

Таргум Неофити Быт. 17:1 (завет с Авраамом и обещание многочисленного потомства) говорит, что «Мемра Господа» открылась Аврааму {6}, и говорила с ним {4};

в *Быт. 18:1* (явление Аврааму трех ангелов у дубравы Мамре) *Tg.Neof.* и *Frg.Tgs.P.V.* говорят, что «Мемра Господа» открылась Аврааму {6}.

В *Быт. 22* Авраам говорит с Ангелом Господним, которому дано имя «Мемра Господа», а также в 8-м стихе: «Мемра Господа сам усмотрит агнца для всесожжения»;

в *Быт. 28:20* Иаков произносит обет: «Если Мемра Господа будет со мной… тогда будет Мемра Господа моим Богом» {9} (*Tg.Onk.*);

В *Быт. 35:9*, по возвращении Иакова из Месопотамии, «Мемра Господа открылась ему» {6} (*Tg. Neof. [mg.], Frg.Tg.V.*), в *Быт. 35:15* в *Tg.Neof. [mg.]* Яков назвал место, где «Мемра Господа говорила с ним» {4}, «Бет-эль», а в *Быт. 35:7*, по версии того же *Tg.Neof.[mg.]* «Яков поклонялся и молился там во имя Мемра Господа».

Этот список далеко не полный, однако, мы можем ясно видеть, что в большинстве случаев Ветхозаветных теофаний, которые в Предании Церкви традиционно связываются со Второй ипостасью Св. Троицы – Сыном Божиим до Его Воплощения, таргумы упоминают в качестве действующего лица *Мемра* Господа.

3.1.2. Мемра Господа в книге Исход

Мемра Господа является Моисею при *Неопалимой купине* {6} (*Tg. Neof. Исх. 3:4 и далее, Frg.Tg.P.V. на Исх. 3:14*), зовёт его и говорит с ним в последующих стихах. Даниэль Боярин (Daniel Boyarin), в статье с впечатляющим названием «Евангелие Мемра» («The Gospel of the Memra»)[38], которое само по себе выдаёт интенции автора, считает это место ключевым текстом для понимания сущности таргумической Мемры, а также её возможной связи с Прологом четвертого Евангелия, и в целом с концепцией Логоса Иоанна Богослова. В ответ на опасения Моисея по поводу недостаточности его авторитета для похода к Фараону, Бог отвечает: «Я (*эхье*) буду с тобой». В Палестинском таргуме, в редакции *Неофити 1*, этот отрывок гласит: «Я, моя Мемра, буду с тобой» {9}. Другие таргумы поддерживают эту интерпретацию, добавляя элемент Мемра, как помощника: «И Он сказал: Потому что моя Мемра будет тебе в помощь». Еврейский текст далее гласит, что Моисей, спросив Бога о Его Имени, чтобы иметь возможность сказать, во чье Имя он пришёл, получает известный ответ: «Бог сказал Моисею: – Я ТОТ, КТО Я ЕСТЬ. Так и ответь сынам Израилевым: «Того, Кто послал меня к вам, зовут «Я ЕСТЬ». Палестинский таргум (*Frg.Tgs.* и *Frg.Tg.Gen.*) переводят это место следующим образом: «И Мемра Господа сказала Моисею: Тот, кто сказал (*амар*) миру от начала, «Будь там», и он стал там, и Кто скажет ему (*йомер)* «Будь там», и будет там; и Он сказал, так скажи израильтянам, ОН послал меня к Вам». Другими словами, декларация «Я ЕСТЬ» была интерпретирована в Таргумах со ссылкой на *Быт.1* «*Да будет*» и, таким образом, на Слово, посредством которого Бог привел Вселенную в бытие. В стихе, следующем за этим, как мы только что видели выше, это Имя Бога: «Тот, кто сказал Миру: «Будь там», – стало трансформированным в само божественное существо, само это *Слово*, которое было сказано, отдельное от Бога, но одновременно единосущное Ему: «Я, *Моя Мемра*, буду с вами: *Я, Моя*

[38] Boyarin D. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. // The Harvard Theological Review. Vol. 94, No. 3 Jul., 2001. С. 243–284.

Мемра, будет поддерживать вас» {9}. Отсюда мы видим, как это Мемра, которое открылоась Моисею в объявлении «Я ЕСТЬ», и которое обеспечивает поддержку для него, впоследствии искупит Израильтян, и так далее. В Таргуме, как и в богословии Логоса, это *Слово*, *Мемра*, фактически было ипостазировано[39]. Иными словами, этот тагумический мидраш дает нам реальную точку отсчета для термина «*Мемра*», как производного от интерпретации *Быт. 1:3*. Можно было бы даже сказать, что «Я ЕСТЬ» – это Имя для Мемра, как следует из этого таргумического текста.

Убедительные доказательства связи таргумической Мемры и Логоса Иоанна были найдены Мартином МакНамарой в таргумической «песне в честь Четырех ночей». Эта литургическая композиция представляет собой своего рода еврейский праздничный гимн, суммирующий ход Священной истории в четыре ночи, возможно, четыре Пасхальные ночи. Первая ночь – это Творение; Вторая – в которой Аврааму было дано обещание потомства; Третья – это первая Пасха в Египте; Четвертая будет той, в которую приходит Царь Мессия. Складывается впечатление, что центральное послание этих текстов состоит в том, что в первую ночь была тьма, а Мемра Господа была Светом и сияла. Первая ночь так описана в *Неофити*:

«В первую ночь, когда Господь явился над Землей, чтобы создать ее,

Земля была пуста и неустроена, и темнота распространялась над лицом

бездны. И Слово [*Мемра*] Господа было Светом, и оно Сияло; И Он назвал это Первой ночью».

Этот текст появляется в различных списках Палестинского Таргума, поэтому он не может быть воспринят, как более поздняя «христианизированная» интерполяция в текст. *Неофити* прямо заявляет то, что другие тексты подразумевают: при сотворении мира Слово Божие было Светом, и оно сияло. Именно это Иоанн в своем Прологе говорит о Логосе: «В

---

[39]Примечательно, пишет Боярин, что в бинитарном богословии позднейшего средневекового Каббализма, первое «Я ЕСТЬ» считается ссылкой на Демиурга, а второе – на Премудрость! (Idel, “Prayer in Provencal Kabbalah” p. 274-75), Цит. по: Boyarin D. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John . // The Harvard Theological Review. Vol. 94, No. 3 Jul., 2001. C. 259, n.60.

Начале было Слово ... и Слово было Бог … и Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его» (*Ин. 1: 1-5*). И, подобно тагумисту, Иоанн, говорит о деятельности *Логоса* при Сотворении мира. Он был тогда Светом, и этот Свет по-прежнему светит во Христе.

Ввиду возможной тесной связи Пролога с Таргумом на *Исх. 12:42*, законно предположить, что автор четвертого Евангелия мог находиться под влиянием таргумов в формулировке его учения о Логосе, считает МакНамара. В связи с этим возможно, что, говоря о свете и тьме, литература Иоанна может быть более подвержена влиянию еврейской литургии, также, как и Кумрана, чем это принято сейчас считать. Христос, *Слово*, был Светом, который сиял при первом Творении, в Первую ночь. Вторым творением для Иоанна могла быть Четвертая ночь мидраша Палестинского Таргума на *Исх. 12:42*. В то время как в этой поэме не упоминается о Мессии, рассеивающем тьму, это не означает, что литература Иоанна не связывает ее с миссией Христа. Сам факт, что это была Четвертая НОЧЬ, подразумевает присутствие ТЬМЫ. Для Иоанна, при приходе Христа мир был во тьме. Он, Слово, есть Свет, который сияет в этой тьме (*Ин. 1:5*). Все, кто не привязан к нему верой и добрыми делами, пребывает в ночи; они все еще пребывают во тьме (*Ин. 8:12; 1 Ин. 1:6; 2:9,11*). Те, кто отказываются прийти к Нему, любят тьму больше, чем Свет (*Ин. 3:19*). И, наоборот, приходящие к Нему уже не ходят во тьме (*Ин. 8:12*), будучи преданными ипостазированному Свету нового творения.[40]

Упоминания *Мемра* в книге Исход, и в следующей за ней книге Левит, очень многочисленны, и рамки данной работы не позволяют рассмотреть их в полном объеме. Рассмотрим далее несколько примечательных контекстов употребления термина Мемра в книге Чисел и Второзаконие.

[40] Подробное исследование Мартином МакНамарой темы Мемра и Логоса см.: McNamara, M. Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament. Printed in the USA by William b. Eerdmans Publishing Co. 2010. C. 154-166.

3.1.3. Мемра Господа в книге Чисел

Каждый раз, когда евреи с Ковчегом Завета отправляются в путь, Моисей молится: «Восстань, Господи! ... Восстань, Мемра Господа!.. Возвратись, Мемра Господа!» (*Frg.Tg.B., Tg.Neof. [mg.] Числ. 10:35*), или «пусть Мемра Господа явится в силе твоего гнева» (*Tg.Ps-J.*). А когда останавливался Ковчег, Моисей молится «Обратись, *Мемра* Господа, от своего могучего гнева» (*Frg.Tg.V., Tg. Neof. [mg.] Числ. 10:36*), или, по *Ps-J*. «Возвратись, Мемра Господа … и пусть Слава (*йекара*) твоей Шехинты обитает среди них» (аналогично во второй части стиха в *Tg. Neof.*). *Таргум Онкелос* для *Числ. 10:36* гласит: «Возвратись, Мемра Господа…и обитай в Твоей Славе».

В *Числ. 11:20* неудовольствие Израиля манной, посылаемой Богом и их требование мяса выражается следующим образом: «вы презрели ГОСПОДА, Который среди вас». *Таргум Онкелос* передает это так: «вы отвергли Слово Господа, чья Шехинта обитает среди Вас» {2}. *Таргум Неофити* гласит: «вы восстали против того, что соответствовало постановлениям моего *Мемра*, Слава (*иекара*) Шехинты которого пребывала среди вас», и далее в 17 стихе: «Я откроюсь в моём Мемра» {6}.

В *Числ. 12:5* «И сошел ГОСПОДЬ в облачном столпе, и стал у входа скинии». В то время как таргумы передают это место по-разному – «открыл себя» (*Tg.Onk.*); «Слава Господа была явлена в столпе облака славы» (*Ps-J.*); «Слава Шехинты Господа открылась в облачном столпе» (*Neof.*), *Таргум Неофити [mg.]* для этого стиха содержит «*Мемра* Господа».

В *Числ. 14:9* Иисус Навин и Халев призывают народ не восставать против Бога, отказываясь войти в землю Обетованную. В переводе таргумов, они говорят: «не восставайте против *Мемра* Господа» {2} (*Tg. Onk.*), или «против имени *Мемра* Господа» (*Tg.Neof. [mg.]*).

В *Числ. 14:41* Моисей спрашивает израильтян: «для чего вы преступаете повеление (*досл: УСТА*) ГОСПОДНЕ?». *Онкелос* и *Псевдоионафан.* передают это так: «против постановления Мемра Господа» {1}[41]. В стихе *43а* Моисей

[41] Мур утверждает, что Мемра – это не более, чем технический термин, означающий «речение», «то, что

говорит, что израильтяне будут разбиты, потому что они «отступили от ГОСПОДА», Tg. Neof. передает: «вы отвернулись от следования Мемра Господа» {2}; *43b* СП: «и не будет с вами ГОСПОДА»; *Tg.Onk. и Ps-J.*: «Мемра Господа не будет вашей помощью» {9}, также и *Tg. Neof. [mg.]*.

Еще один весьма характерный отрывок необходимо привести. В *Числ. 21:5*, когда голодные и испытывающие жажду израильтяне говорят «против Бога и против Моисея», слово «Бог» *Tgs.Neof., Ps-J.* и *Onk.* переводят как «Мемра Господа» (*Онкелос* имеет вариант «перед Господом»). В седьмом стихе, когда против израильтян посылаются змеи, и они признают, что согрешили против Господа, *Tg.Neof.* переводит «против Мемра Господа» (*[mg.]*. прибавляет «имени»). Далее, когда Моисей возносит змея на древо, *Таргум Псевдоионафана* излагает это место следующим образом: «каждый, кто обратит свое сердце к *имени Мемра Господа*, останется жив». Мы знаем, что сам Христос в беседе с Никодимом в *Ин. 3:14* толкует это место, как прообразующее Крестную смерть Спасителя.

В *Tg.Onk. Числ. 23:21* Валаам пророчествует: «Слово Господа Бога их это их помощник, и Шехинта их Царя среди них» {9}. Аналогично во *Fr.Tg.P.,V.*, только вместо Шехинты употребляется Слава (*иекара*); *Tg.Neof.* содержит «Мемра Господа с ними», без упоминания Шехинты).

3.1.4. Мемра Господа в книге Второзаконие

Во *Втор. 1:30* Моисей записал свою попытку убедить израильтян не смущаться известием о десяти шпионах (*Чис. 13-14*). Он заверил их: «Господь, твой Бог, который идет перед тобой, будет сражаться за тебя» В *Tg.Onk.*: ГОСПОДЬ пойдет перед ними и «Его Слово будет сражаться за вас» {8}. В

сказано». Соответственно, если субъект этого речения обладает властными полномочиями, это речение трансформируется в повеление, или указ. Однако в случае с Чис. 14:41 это работает несколько странно: «Против постановления указа» (al gizrat memra daiwi) – звучит очень тавтологично.

Tg.Ps-J., это «Слово Господа, Бога вашего», которое пойдет пред ними и будет сражаться за них; *Tg.Neof.* читается: «Во славе своей Шехины он предстанет перед вами».

Во *Втор. 5:24* Моисей цитирует ответ людей на слушание Десяти Заповедей с горы Синай: «вот, показал нам ГОСПОДЬ, Бог наш, славу Свою и величие Свое, и глас Его слышали мы из среды огня». Это передано в *Tg.Ps-J.*: «Вот, Мемра Господа, Бога нашего, показало нам Шехину своей Славы и голос Его Мемра, который мы слышали из среды огня» {6, 4}. Перевод *Неофити* подобен, но имеет «Славу» вместо «Шехины своей Славы», и добавляет еще одну ссылку на божественное Слово: «это День, когда мы видим, что Слово Господа говорит с человеком *[букв. сыном человеческим]*, и он живет. *Таргум Онкелос* также говорит: «Мы слышали голос Его Мемра».

Другое интересное место – *Втор. 8:3*. Цитирование этого места Спасителем в *Мф. 4:4* глубоко интересно в свете перевода *Онкелоса*: «Не одним хлебом живет человек, но всяким *исхождением Мемра пред лицем Яхве* будет жить человек».

В *Tg.Ps-J. Втор. 9:3* Моисей заверил Израиль: «Господь, Бог твой, Шехина славы Его идет пред тобою, Мемра Его - огонь поядающий». *Таргум Неофити* согласен с первой частью, «слава Его Шехины ведёт перед тобой» (*[mg.]*: «Шехина Его славы»), *Tg.Onk.* повторяет вторую часть: «Его Мемра – огонь поядающий» {9}[42].

Во *Втор. 12:5* Моисей сказал Израилю искать Господа на том месте, которое (1) «изберет ГОСПОДЬ, Бог ваш, из всех колен ваших» (2) «чтобы пребывать имени Его там». В *Tg.Ps-J.*: (1) «Мемра Господа, твоего Бога» выбирает место (2) «чтобы поселить там его Шехину» (аналогично в стихе 11). В *Tg.Onk.* и *Neof.* (1) переводится буквально (но в *Tg. Neof. 12:14* «Мемра Господа» выбирает место)

[42] Мур относит этот стих к 9-му случаю, Мемра, как защита Бога.

Во *Втор. 31:3-8* Моисей еще раз заверил Израиль, что Господь выступит перед Израильтянами, пойдет с ними, впереди них, и будет сражаться за них. Шехина, Слава его Шехины и его Мемра используются различными способами в Таргумах этого отрывка.

Другой перевод *Онкелоса* имеет замечательную параллель с *1 Кор.10:1-4*. *Онкелос* переводит *Втор. 33:3* так: «силою Он вывел их из Египта; они были выведены под Твоим облаком; они шли в сопровождении Твоего Мемра» {9}.

Впечатляющим является перевод, сделанный *Онкелосом* для *Втор. 33:27*, где вместо слов «*под мышцами вечными*», *Онкелос* переводит: «*и Своим Мемра сотворил мир*», точно как в *Ин. 1:10*. Это отступление *Онкелоса* весьма трудно объяснить, особенно учитывая тот факт, что именно этот *Таргум* имеет характер максимально приближенного к оригинальному тексту и допускающему отклонения в исключительных случаях. Любопытно, что в этом месте как еврейский текст, так и *Онкелос*, состоит из трех слов, и оба заканчиваются одинаковым словом (*вечными=мир=олам*). Есть ли перевод Онкелоса только парафраз, или же разночтение, задается вопросом А. Эдершейм[43].

Таковы контексты употребления Мемра в таргумах на Пятикнижие. Все их, по причине их огромного количества, рассмотреть не представляется возможным в рамках данного исследования. Однако, как кажется, рассмотренные примеры являются достаточно показательными и являют собой релевантную выборку для последующего анализа. Что касается классификации Мура, наиболее частотными из рассмотренных являются значения (НЕ)епослушания Ббожественному указу (Мемра) {2}, Божественного откровения {6}, борьбы Мемра за Израиль {8} и Его помощь последнему {9}.

[43] Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004. С. 33.

3.2. Мемра Господа в таргуме на Исаию

Автор одного из переводов Таргума на английский язык, C.W.H. Pauli[44], составил индекс вхождений термина *Мемра* в Таргум Исаии (см. Приложение). Причем он отличал места, где *мемра* употребляется в смысле тварного *слова*, и где ипостасного. Этот автор прямо утверждает соответствие терминов *Мемра* и *Логос*. Мы взяли за основу более современный перевод Bruce Chilton[45], в необходимых случаях сверяясь с переводом Pauli. Всего термин *Мемра* встречается в Таргуме на Исаию более 90 раз. Как было сказано, Чилтон сделал, по аналогии с Муром, классификацию вариантов применения Мемра, применительно к таргуму на Исаию[46]. В последующей работе[47] Чилтон подсчитал число вхождений того или иного варианта (указаны в скобках), и расположил их в порядке релевантности: 1. Требование послушания (22). 2. Божественная защита (22). 3. Божественное постановление (19). 4. Восстание против Бога (12). 5. Божественное свидетельство (12). 6. Агент наказания (10). 7. Божественное говорение (7). 8. Божественное посредничество (2). Как видно, не все значения употребления Мемра совпадают с теми, которые установил Мур для таргума Онкелоса. Чилтон объясняет это тем, что таргум на Исаию имеет фокус на непослушании евреев и требовании об обращении к Богу. Соответственно, характер употребления Мемра меняется в соответствии с литературными потребностями таргумиста. Далее мы рассмотрим наиболее характерные и примечательные стихи таргума, и попытаемся сделать соответствующие выводы.

1:19,20 «*Если вы покоритесь и послушаетесь моего Мемра, вы будете есть блага земли; но если вы откажетесь и не послушаетесь моего Мемра,*

---

[44] Pauli, C.W.H. The Chaldee paraphrase on the prophet Isaiah [by Jonathan b. Uzziel]. L.: London Society's House, 1871.

[45] Chilton, Bruce D. The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes // The Aramaic Bible, Volume 11. Printed in the USA by Michael Glazier, inc., 1987.

[46] Chilton, Bruce D. The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 23. Sheffield, 1983.

[47] Chilton, Bruce D. Recent and Prospective Discussion of Memra. // FROM ANCIENT ISRAEL TO MODERN JUDAISM Intellect in Quest of Understanding. Vol.2. Scholars Press Atlanta, Georgia, 1989. C. 119-138.

мечом сопротивных будете убиты; ибо Мемрой Господа было так постановлено».

СП: *«Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят».*

В первой части синодальный текст (а с ним и еврейский, церковнославянский и LXX) употребляют безличный оборот: не указано явно, против кого восстает народ Израиля, хотя из контекста это очевидно – против Бога. Таргумист уточняет: восстание против *Мемра*. Во второй части фразы Мемра соотносится с *устами* (евр. *пэх* פֶּה) Бога. *Мемра* в данном стихе может выражать как властное повеление Бога, так и выступать в роли ипостасного выражения Бога. Возможен и вариант замены антропоморфизма «*уста Господни*». Однако из контекста, в котором Мемра употребляется во всей первой главе, можно предположить её ипостасный характер (или сущностный, что в данном случае не играет роли, важно, что *Мемра* выражает Бога). Иудеохристиане, говорившие на арамейском, могли легко видеть, что эта угроза в точности исполнилась в разрушении Иерусалима римлянами, и возможно даже связывать «*Мемрой Господа было так постановлено»* с пророчеством Иисуса о таком разрушении, содержащемся в синоптической традиции[48].

6:8 «*И услышал я голос Мемра Господа, который сказал: «Кого мне послать пророчествовать, и кто пойдет учить? «Тогда я сказал: «Вот я, пошли меня*».

СП: «*И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня*».

Этот стих является одним из самых примечательных. На пророческое служение Исаию отправляет *Мемра* Господа, а пророк послан сказать слова, которые были впоследствии процитированы Иисусом в *Мк 4:12: «…так что*

[48] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 229.

они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи». Цитирование Иисуса, которое по любым меркам является очень свободным, тем не менее выглядит ближе к таргумической версии отрывка, чем к тем же местам, представленным в еврейской и греческой версиях. В оригинале *Ис. 6:9,10*: *«…не обратятся, чтобы Я исцелил их*», в Таргуме же: «*…чтобы было прощено им*». Сравнение с *19:22: «И поразит Господь Египтян ударом, и исцелит их, и они вернутся к служению Господу, и Он примет их молитвы, и исцелит их»* показывает, что не было никакой необходимости расшифровать фразу об исцелении ссылкой на прощение, так что эта особенность согласия этого отрывка с учением Иисуса тем более бросается в глаза. Джон Ронинг в стихах Таргума *6:1-8* предполагает параллель и возможный источник для *Ин. 1:14*[49].

8:14 «*И если вы не послушаете, Его Мемра станет среди вас мстителем, и камнем сокрушения, и скалой преткновения для двух домов принцев Израиля, соурушения и преткновения, потому что одни из дома Израиля разделились против других из дома Иудина, живущих в Иерусалиме*».

СП: «*И будет Он освящением и камнем преткновения, и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима*».

Камнем преткновения, по мнению Таргумиста, станет *Мемра* Господа, аллюзии с Новым Заветом очевидны (*Рим. 9:33, 1 Пет. 2:6-8*). В оригинале Исаия говорит о самом Боге, а таргумист употребляет *Мемра*. Апостол Петр в *1 Пет. 2:6-8* отождествляет Христа с Господом из *Ис. 8:14*, соответствующий пассаж Таргума называет камнем преткновения *Мемра* Господа. Это не должно с необходимостью означать, что Петр напрямую выводит это отождествление из Таргума (который не употребляет *Мемра* в качестве эквивалента для Мессии), однако, если он все же держал в уме

[49] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 33.

Таргум, он мог идентифицировать Христа, как *Слово*, которое стало плотью, как это сделал ап. Иоанн, не обращаясь к богословию последнего[50].

10:17 «*Господин Света Израиля и Святаго его, Его Мемра будет сильным, как огонь, и его слова, как пламя; и он будет убивать и уничтожить правителей и тиранов его в один день*».

СП: «*Свет Израиля будет огнем, и Святой его – пламенем, которое сожжет и пожрет терны его и волчцы его в один день»*

Поражение Сеннахериба, или Ассирийцев, приписывается здесь *Мемре* Господа. С этим стихом корреспондирует 30:31: «*Ибо ассирийцы, поражавшие с властью, будут разбиты при гласе Мемра Господа*» (СП: «*от гласа Господа*»). В *36:7*, Рабсак говорит: «*если вы скажете мне: «Мы полагаемся на Мемра Господа Бога нашего (для защиты от Ассирийцев)*». Аналогично и в *36:15*.

25:9 «*И скажут в то время. «Вот, это наш Бог, мы ждали его, что он может спасти нас, это наш Господь, мы ждали его Мемра, давайте возрадуемся и возвеселимся в своем спасении*».

СП: «*И скажут в тот день: вот Он, Бог наш! на Него мы уповали, и Он спас нас! Сей есть Господь; на Него уповали мы; возрадуемся и возвеселимся во спасении Его!*».

Роннинг[51] проводит параллель с *1 Фесс. 1:9,10*: «*Ибо сами они сказывают о нас, какой вход имели мы к вам, и как вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева*». Кроме идеи ожидания, оба отрывка фокусируют внимание на эсхатологическом освобождении. Павел также говорит про обращение от идолослужения, что может находить параллель в исключении Моавитян из эсхатологического пира в Ис. 25:6-12. Ранее Моавиты были прокляты за грехи

[50] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 250.
[51] Там же. С. 248

гордыни и идолослужения (*Ис. 16:6, 12*), которые также являлись грехами Иуды (*Ис. 2:11-18*), так что их исключение из пира является символическим указанием на то, что гордые и идолопоклонники будут исключены.

40:5 «*И Слава Господня будет явлена, и все сыны плоти узрят её, ибо Мемра Господа так постановила*».

СП: «*и явится слава Господня, и узрит всякая плоть [спасение Божие]; ибо уста Господни изрекли это*».

Мемра соответствует евр. *пэх* (פֶּה) – *устам* Господа, а также является источником божественного постановления. ЦС опускает *уста*: *«…яко Господь глагола…*». Также и LXX: «κύριος ἐλάλησεν» – «*Господь сказал»*. В целом, Таргумы используют язык откровения (явления) в тех местах, где еврейский текст говорит о Боге, сходящем вниз, как например, в *Быт 11:5* «*И сошел Господь посмотреть…*». Ис. 40:5 употребляет «*явление*», (*евр. гала*, גָּלָה), что не характерно для еврейского текста, но характерно для последующих ему таргумов[52].

40:13 «*Кто установил Святой дух в устах всех пророков, если не Господь? И к праведникам, которые служат его Мемра, он возвещает слова своего соизволения*».

СП: «*Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его*?»

Отметим, что вместо оригинального дух Господа, таргумист использует Святой Дух, *руах кадош* (арам. שְׁרֵוחַ קד). Другая особенность этого стиха – он показывает трудность простого отождествления *Мемра* с обычным *словом*, или *речением* Божиим, поскольку *слова* свои, (*арам. питгам*, מִפְתָּגָ) Бог возвещает тем, которые служат Его *Мемра*.

43:2 «*В первый раз, когда вы прошли через Красное море, моя Мемра была твоя помощь; Фараон и египтяне, которые были столь же многочисленны, как речные воды, не одолели вас; во второй раз, и когда вы будете ходить среди народов, которые так сильны, как огонь, они не одолеют*

[52] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 86.

вас, и королевства, которые являются мощными, как пламя, не уничтожит вас».

СП: «*Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, — через реки ли, они не потопят тебя; пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя*».

Роннинг находит в этом стихе параллель с *Ин. 6:16-21*. В *Ис. 43:2* Бог обещает своему народу помощь и Своё присутствие при прохождении через воду. Ученики в *Ин. 6:16-21* терпят бедствие как раз посреди воды. Тагумист увязывает это обещание Бога с обстоятельствами первого Исхода. Во время первого Исхода было темно, и дул сильный ветер. Такие же обстоятельства рисует и Иоанн. Таргум говорит: «*Моя Мемра была твоей помощью*» (при переходе через Чермное море), а в стихе 5 говорит: «*Моя Мемра БУДЕТ твоей помощью*» (обращаясь к будущему). Так, библейская история повторяется. когда *Божественное Слово* помогает ученикам пересечь море[53].

44:24 «*…Я Господь, Который сотворил все, я распростер небеса моим Мемра, я основал землю моей мощью*».

СП: «*…Я Господь, Который сотворил все, один (евр. левади, לְבַדִּי – в одиночку) распростер небеса и Своею силою (евр. ми итти, מִי אִתִּי – кто был со мной? или ме-итти מֵאִתִּי – от со мной = самостоятельно, в одиночку) разостлал землю».*

45:12 «*Я своим Мемра создал землю и сотворил на ней человека; Я своей мощью распростер небеса и основал все их силы*».

СП: «*Я создал землю и сотворил на ней человека; Я – Мои руки распростерли небеса, и всему воинству их дал закон Я*».

Согласно Таргума, Господь сотворил всё своим *Мемра*. Еврейский оборот «*кто был со мной?*» Таргум заменяет *Моей мощью*, возможно, чтобы соответствовать ст. *45:12; 48:13*. Но если рассмотреть совместно еврейский и арамейский текст, как, возможно, сделал Иоанн, то на вопрос в еврейском

---

[53] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 202-203.

тексте, «*Кто был со мной?*» (т.е. во время сотворения мира, с подразумеваемым ответом «*никто*») есть ответ в Таргуме: «*Моя Мемра была со мной*». Конечно, *Мемра* в Таргуме это не другая божественная Личность, так же как не является таковой атрибут Божественной мощи. Некоторые могут настаивать, что в этом отрывке *Мемра* должна восприниматься образно как Божественное повеление, и соответственно не выделяться заглавной буквой.

Нужно также сказать, что связь «*Слова Господа*» с Мессией, на котором почил Дух Божий, которое мы встречаем у Иоанна, представляет собой ясное отличие от использования *Мемра* в таргумах, где *Слово* представляет Бога, но не Мессию. Так, в 42:1 «*Вот, Отрок Мой ... избранный мой, которым довольна моя Мемра (СП: душа); Я положу Моего Святого Духа на него».* То, что *Мемра* Бога довольна Мессией, ясно показывает, что использование Иоанном титула *Логос*, если таковой имел таргумическое происхождение, являлось адаптацией, и не простым воспроизведением. Таргумисты не мыслили *Мемра,* как Сына Божия, в новозаветном смысле. Когда Таргум говорит: «*Мемра* говорила с Моисеем», это способ сказать: «*Господь Яхве* говорил с Моиссеем».

Но все сказанное выше не означает, что Иоанн не мог адаптировать язык Таргума для своих собственных целей, учитывая, что тесная ассоциация между Богом и Словом аналогична тесной ассоциации между Отцом и Сыном[54].

Стихи Таргума *45:17, 22, 25* перекликаются с *Фил. 2:9-11*, в котором Павел говорит, что Бог дал Иисусу Имя выше всякого имени, которым не является имя Иисус, но может быть только Тетраграмматон. Этот вывод согласуется с *Ин. 17:11-12*, где говорится, что Отец дал Своё Имя Иисусу. Затем Павел говорит, что как следствие, перед именем Иисуса преклонится всякое колено и всякий язык исповедает, что Он – Господь в славу Бога Отца. Поскольку этот стих опирается на *Ис. 45:23*, где Господь клянется, что всякое

[54] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 22-23.

колено поклонится Ему, этот пассаж является одним из самых ясно указывающих на божество Христа, так что исповедание Иисуса Господом означает исповедание Его ГОСПОДОМ[55], то есть YHWH, Яхве[56].

Таргум не говорит, что всякое колено поклонится *Мемре*. Однако, выражение из *Ис. 45:23* «*Мною клянусь*» Таргум передает как «*Моей Мемрой Я клянусь (поклялся)*». Аналогично, в *45:22*, где «все концы земли» призваны Богом «*Ко Мне обратитесь, и будете спасены*», в Таргуме «*обратитесь к моей Мемра, и будете спасены*». А стихи *17, 25* Таргума гласят: «*Израиль спасен Мемрой Господа спасением вечным» и «в Мемре Господа всё семя Израилево будет утверждено и прославлено*».

Тесная связь между божественным *Словом*, *Мемра*, и божественным Именем, прослеживается в *Тг. Ис. 48:11*. СП: «*Ради Себя, ради Себя Самого делаю это…*». В Таргуме это звучит так: «*Ради Моего Имени, ради Моего Мемра*». Определенная параллель между *Мемра* и Именем может прослеживаться в *26:13*: «*… мы верим в твое Мемра, мы славим Твое Имя*», СП: «*чрез Тебя только мы славим имя Твое*».

С темой Божественного Имени тесно связанна темя речения «*Я есть Он*», евр. *ани ху* (אֲנִי־הוּא), идиоматическим выражением которого в LXX является ἐγώ εἰμι. Ис. 46:4 в синодальном переводе гласит: «*и до старости вашей Я (LXX: ἐγώ εἰμι) тот же буду, и до седины вашей Я же (евр. ани, אֲנִי, LXX: ἐγώ εἰμι) буду носить вас; Я создал и буду носить, поддерживать и охранять вас*». Таргум 46:4 говорит: «*Даже до вечности, Я есть Он, и во веки веков моя Мемра длится*».

Ис. 48:12: «*Послушай Меня, Иаков и Израиль, призванный Мой: Я тот же, Я первый и Я последний*». LXX: «ἐγώ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγώ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα», в сущности объединяя «*Я есть Он*» с «*Я Первый*» и «*Я последний*». Таргум читается в этом отрывке: «*Примите моё Мемра (ср Ин. 1:11,12), о те*

---

[55] В англоязычных изданиях Библии слово Господь, Lord, когда оно корреспондирует с Тетраграмматоном в еврейском тексте, пишется заглавными буквами – LORD

[56] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 247.

из дома Иакова, и Израиля, которых я назначил! Я есть Он, Я Есть Он, кто от начала, даже веки веков мои, и кроме Меня нет Бога». А стих 13 Таргума гласит: «*Моим Мемра я основал землю*» (*ср. Ин 1:1-3,10*). Обозначение Иисуса как «*Сущего от начала*» в *1 Ин 2:13,14* может иметь таргумические корни в *44:6, 46:4, 48:12*, в то время как *1 Ин. 2:12* может вытекать из другого таргумического речения «*Я есть Он*» из следующего контекста: «*Я, Я есть Он, кто прощает ваши грехи ради Моего Имени*» (*Тг. Ис. 43:25*).

В 48:15 Таргум читается: «*Я, именно Я своим Мемра заключил завет с Авраамом, твоим отцом, и возвысил его*». Этот стих следует всего лишь через три стиха после того, как в 48:12 было сказано: «*Я есть Он, Я Есть Он, кто от начала».* Этот отрывок может пролить свет на то, что имел ввиду Иисус, говоря: *«Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин. 8:56).*

Повествовоние о допросе Иисуса у Каиафы перекликается с небесным допросом, который является повторяющейся темой для *Ис. 40-55,* в котором Господь представляет доказательства, что «*Я есть Он*». В *Ин. 18:20, 23* Иисус заимствует слова из *Ис. 45:19* во время допроса: «***Не тайно Я говорил**, не в темном месте земли; не говорил Я племени Иакова: «напрасно ищете Меня». Я Господь, **изрекающий правду**, открывающий истину».* Таргум данный стих излагает аналогично, но добавляет «*Обратитесь к моей Мемра (СП: ко Мне), и будете спасены, все концы Земли*» (ст. 22). Бог говорит: «*Я не говорил в тайне*» снова в *Ис. 48:16*: «*Приступите ко Мне, слушайте это: Я и сначала говорил не тайно*». В Таргуме читаем: «*Приступите к моей Мемра, слушайте: от начала **Я не говорил тайно***». Иоанн представляет это как буквально исполнившееся, когда обвинители Иисуса приступили к божественному Слову-ставшему-плотью во время Его допроса, и услышали от Него: «*Я ничего не говорил втайне*»[57].

[57]Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology.. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. C. 233.

Мысль Ин 6:27 «*Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную*» может иметь опору в Таргуме, *55:1-3* «*Каждый, кто хочет учиться, пусть придет и учится; и тот, кто не имеет денег, пусть приходят, услышит и узнает! Приходите, слушайте и узнвайте, без цены, и не с маммоной, учение которое лучше, чем вино и молоко. Почему вы тратите деньги на то, что нельзя есть, и заработанное свое на то, что не насыщает? Следуйте моему Мемра усердно, и ешьте то, что хорошо, и ваша душа насладится в том, что тучно. Наклоните ухо ваше и проявите внимание к моему Мемра; слушайте, что ваша душа может жить; и я сделаю с вами вечный завет, верное преимущество Давида*». Там, где еврейский текст говорит: «*Слушайте внимательно Меня*» Таргум имеет «*старательно следуйте моему Мемра*».

Тема Иисуса как воина, имеет пересечение в Откровении Иоанна и в *Ис. 59:15-63:6*. «*Имя Ему: «Слово Божие*» в *Откр. 19:13* может иметь основание в Таргуме *63:5*, где Божия ярость называется «*Мемра моего удовольствия*». Такое же выражение есть также в *59:16*, вместо *«правды его»* в еврейском тексте. Следующий стих говорит, что Бог будет *спасать* и *мстить* Своим *Мемра*, а ст. 19 говорит: «*Мемрой Господа они будут расссеяны*» (еврейский текст употребляет *дыхание* Господа).

Заключительный стих таргума связан с упоминанием Геенны. 66:24 «*И они будут идти вперед и смотреть на тела грешных людей, которые восстали против Моего Мемра; ибо их души не умрут, и огонь их не угаснет, а беззаконные будут судимы в Геенне, покуда праведники не скажут о них: «Мы видели достаточно*».

Иисус в *Мк. 9:48* цитирует *Ис. 66:24.* Версия Таргума для этого стиха является расширительной, и выходит за пределы слов, сказанных Иисусом, однако именно Таргум идентифицирует *Геенну*, как место, «*где червь их не умирает и их огонь не угасает*».

3.3. Основные научные взгляды на характер и природу таргумической Мемры

Подробно вопрос истории изучения термина Мемра, его возможных характеристик, и его возможной связи с Логосом ап. Иоанна Богослова, а также современное состояние таких исследований, рассмотрен Мартином МакНамарой в изданиях: «Логос четвертого Евангелия и Мемра Палестинских таргумов»[58] и «Снова к вопросу Таргума и Завета: Новый Завет в свете арамейских парафразов Еврейской Библии»[59]. Наиболее свежие сведения об этой дискуссии можно подчерпнуть также в работе Брюса Чилтона «Недавние и перспективные обсуждения Мемра»[60]. Мы назовем лишь господствовавшие на протяжении истории изучения этого вопроса, и доминирующие на сегодняшний день, а также альтернативные им, точки зрения.

Среди еврейских ученых, как выразился Роберт Хэйвард (Hayward), «со времен Маймонида, было обычным понимать Мемру, наряду с некоторыми другими таргумическими терминами, такими как «*Шехинта*» (Присутствие) и «*иекара*» (Слава), как средство для избежания антропоморфизмов, говоря о Боге, и таким образом для защиты понятия Его бестелесности … идея о том, что Мемра была просто средством говорить о Боге в благоговейном образе, соответствующем Его всемогуществу и инаковости, не была неизвестна со времен средневековья и далее»[61]. По мнению Даниэля Боярина[62], начиная с 1920 года и по настоящее время, консенсус в ученой среде согласен с мнением Маймонида. В качестве стандартного, Боярин представляет взгляд Рэймонда Брауна (Raymond Brown) в его «The Gospel according to John»: «Таргум Онкелос говорит о Мемра Яхве. Это не персонификация, но использование

---

[58]McNamara, M. Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 1242). // The Expository Times. Vol 79, Issue 4, 1968. pp. 115 – 117.

[59] McNamara, M. Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament.. Printed in the USA by William b. Eerdmans Publishing Co., 2010 – 359 p.

[60] Chilton, Bruce D. Recent and Prospective Discussion of Memra. // FROM ANCIENT ISRAEL TO MODERN JUDAISM Intellect in Quest of Understanding. Vol.2. Scholars Press Atlanta, Georgia, 1989, pp. 119-138.

[61]Hayward, Robert. Divine Name and Presence: The Memra. Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies; Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun, 1981. C.3.

[62]Boyarin D. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. // The Harvard Theological Review. Vol. 94, No. 3 Jul., 2001. C. 254.

Мемра служит буфером для божественной трансцедентальности». Браун, однако, допускает, что Мемра, возможно, повлияла на четвертое Евангелие. Тем не менее он считает, что «персонификация Слова, безусловно, будет частью христианской теологической инновации»[63].

Боярин указывает на фундаментальную непоследовательность и противоречивость такой точки зрения. Эта позиция, по его мнению, логически разрушается сама собой. Если Мемра – это просто имя, которое позволяет избежать утверждения, что Сам Бог что-либо создал, явился, поддержал, сохранил и, таким образом, сохраняет свою абсолютную трансцендентность, то кто, в конце концов, действительно создавал, появлялся, поддерживал, спасал? Либо сам Бог, и в этом случае такой подход вряд ли «защитит» Его от контакта с материальным миром, или есть какая-то другая божественная сущность, и в этом случае, Мемра – это не просто имя. Действительно, как указал Бертон Мак, непосредственная цель Софии/Логоса, разработанная в рамках иудаизма, заключалась именно в том, чтобы могло получить существование «Богословие трансцендентности Бога». Общепринятая в настоящее время и доминирующая точка зрения приписывает использование Мемра только поддельному лингвистическому моделированию теологии о трансцендентности Бога, без самой этой теологии. Вместо того, чтобы полагать, что такое использование Мемра бессмысленно, на общих герменевтических основаниях более резонно предположить, что оно что-то значит. Отсюда вытекает, что самое сильное прочтение Мемра состоит в том, что это не простое имя, но действительная божественная сущность, или посредник между абсолютно трансцендентным Богом и тварным миром. В этом выводе, несомненно, есть много подводных камней, общих для Мемра, Хохмы/Софии из литературы Премудрости и логоса Филона, начиная с тварности/нетварности, её места по отношению к Богу и миру, и т.п. Мы знаем, куда эти камни завели отечественную (и не только) софиологию, вплоть до

[63] Brown, Raymond E. The Gospel according to John (I–XII) . The Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1966. C. 524.

придания Софии черт самостоятельной четвертой ипостаси. Однако, после приведенных рассуждений, становится очевидно, что Мемра, наряду со своими спутниками, а зачастую – синонимами – Шехиной и Божественной Славой (*Иекарой*), с очень большой степенью вероятности может находиться в ряду посредников в развивавшемся в раннем иудаизме богословии трансцедентности, начиная с Ветхозаветных явлений ангелов, через Хокму/Софию и Логос Филона, до Еноха-Метатрона и далее. Место Мемра в этом ряду определить непросто, но, во всяком случае, предпосылки для необходимости такого определения, как кажется, вполне убедительные.

С другой стороны, Джордж Ф. Мур в своей работе «Intermediaries In Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron», пишет, что в настоящий момент (а его работа вышла в 1922 году), точка зрения, что таргумист любым способом пытается избежать антропоморфизмов, является уделом дилетантов, которые черпают информацию из научно-популярных изданий[64]. Он предлагает стройную модель использования Мемра в таргумах, с лингвистической точки зрения. Говоря кратко, Мемра, по Муру, это просто результат акта говорения, речение. А поскольку субъектом такого речения является Бог, то это речение носит нормативный характер, то есть является приказом, или постановлением. Мур разработал исчерпывающий перечень вариантов употребления Мемра, применительно к таргуму Онкелоса, о котором мы говорили в 2.1. Замечания Дж. Ф. Мура в отношении термина «мемра» в таргумах приобрели практически канонический статус в академической среде. Ученые в целом согласились с тезисом о том, что «нигде в таргумах *Мемра* не является «существом» любого рода или в каком-либо смысле» и что этот термин является «чисто *феноменом перевода*, а не *плодом (богословских) спекуляций*»[65]. Существуют и более категоричные точки

[64] Moore, George F. Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron. // Harvard Theological Review, 15, 1922. С. 45.
[65] Там же. С. 54.

зрения, так, Баррет в работе «The Gospel according to St. John», называет Мемра «тупиковой аллеей в изучении библейских основ доктрины *Логоса* Иоанна»[66].

Однако Чилтон, который, как мы говорили, создал аналогичный Муру перечень вариантов употребления Мемра, но применительно к таргуму на Исаию[67], а затем и к таргумам Неофити и Псевдо-Ионафана[68], пришел к выводу, что в разных таргумах использование Мемра имеет различный спектр значений. И этот факт предполагает, что Мемра нельзя рассматривать, как слово с фиксированным набором значений, использование которого в таргуме объясняется простой потребностью перевода, но его значение более определяется интенциями таргумиста и характером переводимого текста, иными словами, литературные особенности текста более влияют на употребление Мемра в том или ином месте, нежели просто технические потребности перевода. Чилтон соглашается с Муром в том, что нет оснований утверждать, что концепция *Мемра Господа,* очевидно, не представлена в таргумах не только как *личное существо* или *ипостась*, но даже не существует в качестве систематической идеи, которая последовательно прослеживается в таргумах. Однако Чилтон считает, что наличие или отсутствие ипостасных черт вовсе не является обязательным для того, чтобы установить связь между *Мемра* таргумов и *Логосом* Иоанна. Далее путем цепочки логических рассуждений, Чилтон приходит к следующему выводу: «Иоанн лучше понимаем в свете таргумов, чем без них, и резонанс (его) Евангелия с другими документами иудаизма становится более очевидным». Правда, чтобы прийти к этому выводу, Чилтону потребовалось выработать парадоксальную идею о том, что *Логос* Иоанна и Иисус вовсе не идентичны. Точнее, Логос – это вообще не сущность, он идентичен таргумическому Мемра – речению, повелению Бога, а Иисус является проводником, транслятором этого Божественного постановления. Такой вывод не может быть принят с точки

---

[66] Barrett, C.K. The Gospel according to St. John. Philadelphia: Westminster, 1978. C. 153
[67] Chilton, Bruce D. Recent and Prospective Discussion of Memra. // FROM ANCIENT ISRAEL TO MODERN JUDAISM Intellect in Quest of Understanding. Vol.2. Scholars Press Atlanta, Georgia, 1989. C. 125n41.
[68] Там же. С. 126-130.

зрения православной традиции, однако логика рассуждений Чилтона стоит того, чтобы с ней познакомиться[69].

Следует сказать также, что несмотря на приведенную выше доминирующую точку зрения (начиная от Мура и далее), всегда существовала и противоположная, усваивавшая Мемра ипостасные черты.

Назовем А. Эдершейма, писавшего в своём труде «Жизнь и времена Иисуса-Мессии»: «Раввинское богословие не сохранило для нас учение о личных различиях Божества, и, однако, если слова имеют смысл, Мемра есть ипостась, хотя на постоянное личное существование и не указывается»[70]. Первооткрыватель *Таргума Неофити* Алехандро Диез Мачо (Alejandro Diez Macho), который прямо утверждал прямую связь Мемра и Логоса Иоанна[71], современный исследователь таргумов из ЮАР Джон Роннинг, автор объемной монографии, посвященной исследованию и апологии вопроса связи таргумов и богословия Логоса, «Иудейские Таргумы и Богословие Логоса ап. Иоанна»[72], также играют за эту команду. Стоит также привести слова известного лингвиста и переводчика Священных текстов С.С. Аверинцева: «Что касается специально таргумов, важной помехой для адекватного введения их в научный оборот при изучении становления концептуального языка начального христианства была ложная постановка вопроса о столь часто возникающих там словосочетаниях «слово Господне» [*Мемра – авт*.] и «дух Господень»: понимались ли они «ипостасно», или функционировали просто как вводящая благочестивую дистанцию замена имени Божия? Слишком очевидно, что «ипостасного» (т.е. готового христианского!) понимания в этом обороте еще нет и быть не может (как, кстати, перевести на иврит или на арамейский термин «ипостасный»?); поэтому они выводились за пределы горизонта

[69] Flesher Paul, Chilton, Bruce The Targums: A Critical Introduction.. Brill, Leiden-Boston, 2011. C. 423-436
[70] Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М, 2004. С. 33.
[71] Díez Macho, Alejandro El Logos y el Espiritu Santo. Atlantida 1 (1963): C. 381–396.
[72] Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology. Printed in the USA by Baker Academic, 2010.

размышлений о становлении самого языка начально-христианской проповеди, что было уже неосмотрительно»[73].

Что касается возможной связи Логоса Иоанна и Мемра таргумов, здесь число сложностей и возражений умножается экспоненциально. Наиболее частые аргументы против: Мемра не участвовала в Акте творения; Мемра не есть ипостась; Мемра не используется в абсолютном смысле; поздняя датировка таргумов и т.д.

Джон Роннинг подробно исследует подобные возражения, и приводит весомые доводы для их опровержения[74]. Большинство из этих аргументов могут быть подвергнуты, как минимум, сомнению, на основании точек зрения различных исследователей, таких, как МакНамара, Боярин, Роннинг, Эдершейм, Диез Мачо, некоторые из которых были приведены в настоящей работе.

Взвешенную точку зрения высказывает МакНамара. Он пишет, что существуют авторы, допускающие, что таргумическая Мемра, по крайней мере, в некоторой степени, ипостазирована, однако нельзя отрицать, что более весомые доказательства есть на стороне тех, кто видит в Мемре не более, чем способ сказать «Бог» или «Господь». Внимательное исследование текста таргумов делает такую точку зрения довольно обоснованной. Текст таргума с легкостью может переключаться с упоминания Бога на упоминание Мемра Господа, и наоборот. В одном стихе, или полустихе, субъектом может быть Бог, или Господь, а в следующем, или в этом же стихе может стоять Мемра Господа. Аналогичная ситуация наблюдается при сравнении различных версий Палестинского таргума друг с другом. Особенно явно это проявляется в маргинальных глоссах *Таргума Неофити*, где на полях последовательно употребляется Мемра Господа, в то время как сам текст говорит о Боге. Таким образом, легко сделать вывод, что этот термин не имеет самостоятельного

[73] Аверинцев С.С. Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема – глазами переводчика. // Азбука Веры. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/psalmy-davidovy-duh-i-litera/ (дата обращения: 20.05.2019).
[74] См.: Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology. Printed in the USA by Baker Academic, 2010. С. 261-270.

значения; что это всего лишь один из способов сказать «Бог» или «Господь». Однако, продолжает МакНамара, мало сказать, что Мемра Господа не имеет самостоятельного значения. Отсюда отнюдь не следует, что Иоанн не мог находиться под влиянием синагогального литургического использования этого термина при выборе Логоса в качестве титула для Христа. Для Иоанна «Слово было Бог» (*Ин. 1:14*), так что нарочитая и подчас неумышленная, но очень релевантная синонимичность Бога и его Мемра, о чём было сказано несколькими строками выше, играет не против, а наоборот, в пользу возможного влияния Мемра на Логос. Иоанн, продолжает МакНамара, получил учение о природе Логоса из Новозаветного откровения. Вопрос, который может быть поставлен, – это источники, из которых он черпал концепции и термины, в которых он это учение выразил[75]. Таким образом, МакНамара разделяет само богословие Логоса Иоанна, и терминологическую и концептуальную базу, с помощью которой он это учение выразил, и возможное укоренение этой базы в синагогальной литургии с её Мемрой. Против такого подхода категорически возражает Д. Боярин. С его точки зрения, революция в собственно христианском понимании Логоса (для Боярина – полного синонима Мемра) начинается с момента, когда «Слово плоть бысть». До момента Боговоплощения, соединения тварного и нетварного, человеческого и Божественного, учение Иоанна о Логосе, по мнению Боярина, вполне соответствует, а возможно и вытекает из синагогально-литургической концепции таргумической Мемры. Автор приводит доводы в подтверждение своей позиции, приводит собственную версию композиции и стиля Пролога четвертого Евангелия, однако, их рассмотрение выходит за рамки настоящей работы.

[75] McNamara, M. Targum and New Testament: Collected Essays. Printed by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2011. C. 440.

Выводы

Рассмотренные случаи употребления Мемра в таргумах на Пятикнижие и на Исаию, безусловно, не претендуют на всеобъемлющее исследование, однако рассмотренные примеры позволяют получить представление об основных контекстах, в которых этот термин употребляется. В последнем параграфе приводятся взгляды различных авторов на природу и характер таргумической Мемры, и её возможной связи с Логосом апостола Иоанна Богослова.

В подавляющем большинстве случаев места, где еврейский текст имеет ввиду Господа, ЯХВЕ, Таргум употребляет в этом месте *Мемра Господа*. В таргумах *Мемра* встречается сотни раз. Так что Бог и Его *Мемра* должны были твердо сплавиться в сознании слушателей таргумов, таких же простых иудеев, каким был сам Иоанн в момент своего знакомства с Иисусом.

Также можно с уверенностью утверждать, что некоторые новозаветные тексты, будь это повествования Иоанна, других новозаветных авторов или, в особенности, речения Иисуса, поразительным образом имеют в Таргуме более точные параллели, нежели в оригинальном библейском тексте. И это неудивительно. Таргум являлся живой формой интерпретации Библии со времен Иисуса и апостолов. С большой степенью уверенности мы можем сказать, что на каждом субботнем богослужении того времени Таргум читался непосредственно вслед за библейским текстом. Таргумы слышал Иисус, таргумы слышали апостолы. Мы знаем из Евангелия, что Иисус сам посещал синагогу, читал там Писание, и потом изъяснял его. Чем было это изъяснение, если не таргумом в его чистой форме? Поэтому вряд ли должен вызывать удивление тот факт, что Иисус и его ученики могли использовать таргумические образы и речения в своей проповеди.

Изученный материал не позволяет с достаточной степенью определенности сказать, опирается ли богословие *Логоса* ап. Иоанна на таргумическую *Мемру*. Однако, как думается, исключить совсем такое влияние не представляется возможным, более того, вероятность такой связи

кажется весьма высокой. Мы отмечали, что, если такой факт и имел место, это не являлось простой адаптацией. Таргумисты употребляли *Мемра* для обозначения Бога, а не Мессии. И все же ничто не мешало Иоанну адаптировать лексику и идеи Таргума для собственных целей. Его *Слово стало плотью*, несомненно, явилось революцией. Но любой еврей того времени, посещавший синагогу, мог узнать в *Слове* Иоанна таргумическую *Мемру*.

Заключение

В процессе выполнения работы поставленные *задачи* работы были выполнены. Были изучены и проанализированы труды различных авторов, посвященные выбранной теме; проведена работа с источниками, выполнен перевод и анализ отдельных стихов таргумов, в их сравнении с оригинальным библейским текстом различных переводов, сделаны соответствующие выводы.

Цель исследования – установить характер и контекст употребления термина *Мемра* в Таргумах на Пятикнижие и на пророка Исаию, а также определить возможное влияние либо его отсутствие таргумической *Мемры* на решение апостола Иоанна употребить в отношении Иисуса Христа титул «*Логос*», и сделать соответствующие выводы – достигнута частично. Характер применения *Мемра* был исследован в необходимом объеме, установлена связь такого употребления с новозаветными текстами. Определить возможное влияние либо его отсутствие таргумической *Мемры* на богословие *Логоса* ап. Иоанна представляется непростой задачей, однозначное решение данного вопроса вообще вряд ли возможно. Однако можно сказать с уверенностью – вероятность такого влияния можно признать достаточно высокой.

В целом, тема изучения таргумов, затронутая в данной работе, является актуальной, и её исследование может быть продолжено в будущем. Интерес к данной теме в мировой богословской науке значительно возрос в XX веке, особенно после Кумранских находок, которые показали, что письменная фиксация таргумов имела место уже во времена 2-го Храма, но в целом это еще не вполне разработанный пласт, особенно в отечественной науке. Достаточно сказать, что большая часть таргумов вообще до настоящего времени не переведена на русский язык. Так что поле для деятельности в данном направлении весьма обширно. Таргумы доносят до нас живую религиозную мысль современников Христа. Так что их чтение может оказать неоценимую помощь в понимании того, что и как думали иудеи, окружавшие

Христа и Апостолов, и может пролить свет на некоторые неясные места в Новозаветной истории, а также на объяснение силы и характера влияния учения Иисуса на его современников. Автор настоящей работы уверен – таргумы заслуживают того, чтобы их, по крайней мере, перевести на русский язык, и сделать доступными для широкого круга исследователей и просто интересующихся Ветхозаветной, межзаветной, и Новозаветной историей и богословием.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ как пророчество о новом: общая проблема – глазами переводчика [Электронный ресурс] / С.С. Аверинцев. //Азбука Веры, 2005- 2019.– URL:https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/psalmy-davidovy-duh-i-litera/ – Дата обращения: 20.05.2019.

2. Баррет Ч.К. Евангелие от святого Иоанна. Введение с комментарием и примечаниями к греческому тексту (Часть I) [Электронный ресурс] / Ч.К. Баррет // Реферат Я. Тестелец. PRAVMIR. Православие и Мир», 2003–2019. – URL: http://www.pravmir.ru/referat-barret-ch-k-evangelie-ot-svyatogo-ioanna-vvedenie-s-kommentariem-i-primechaniyami-k-grecheskomu-tekstu-chast-i/ – Дата обращения: 20.05.2019.

3. Кассиан (Безобразов), еп. Водою и кровию и Духом [Электронный ресурс] / Кассиан (Безобразов), еп. // Азбука Веры, 2005–2019. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Kassian_Bezobrazov/vodoju-i-kroviju-i-dukhom/2/ – Дата обращения: 20.05.2019.

4. Классические библейские комментарии. Книга Бытия [Текст] / Пер. с арамейского: А. К. Лявданский; науч. ред.: Т. И. Нотариус; пер. коммент.: О. И. Лемперт, А. В. Пшеницкий. – М.: Олимп, 2010. – 730 с.

5. Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова [Текст] / М.Д. Муретов. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2012. – 448 с.

6. Смирнов А., прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами) [Текст] / А. Смирнов, прот. – Казань: типо-лит. Имп. Ун-та, 1899. – 522 с.

7. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории [Текст] / С.Н. Трубецкой // Сочинения. М., 1994.– С. 43–480

8. Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии [Текст] / А. Эдершейм.– М., 2004. – 1045 с.

9. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство [Текст]: Сочинения / Ф. Энгельс, К. Маркс. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – Т. 19. – С. 306 – 314.

10. Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Книга 1 [Текст] / П. А. Юнгеров. – М.: Директ-Медиа, 2016.– 1053 с.

11. Юревич Д., прот. К вопросу о связи учения Иоанна Богослова о Логосе с представлениями о Мемре в межзаветной литературе. [Электронный ресурс] / Д. Юревич, прот. // Санкт-Петербургская Духовная Академия 2001-2019. – URL:http://spbda.ru/publications/protoierey-dimitriy-yurevich-k-voprosu-o-svyazi-ucheniya-ioanna-bogoslova-o-logose-s-predstavleniyami-o-memre-v-mejzavetnoy-literature/ – Дата обращения: 20.05.2019.

12. Barrett C.K. The Gospel according to St. John. [Текст] / C.K. Barrett. – Philadelphia: Westminster, 1978.

13. Boyarin D. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. [Текст] / D. Boyarin // The Harvard Theological Review. Vol. 94, No. 3 Jul., 2001. pp. 243–284

14. Brown, Raymond E. The Gospel according to John (I–XII) [Текст] / Raymond E. Brown .–The Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1966.

15. Chilton, Bruce D. The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes // The Aramaic Bible, Volume 11 [Текст] / Bruce D. Chilton. – Printed in the USA by Michael Glazier, inc., 1987.

16. Chilton, Bruce D. Recent and Prospective Discussion of Memra [Текст] / Bruce D. Chilton // FROM ANCIENT ISRAEL TO MODERN JUDAISM Intellect in Quest of Understanding. Vol.2. Scholars Press Atlanta, Georgia, 1989, pp. 119-138

17. Chilton, Bruce D. The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum [Текст] / Bruce D. Chilton. – Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 23. Sheffield, 1983 – 178 p.

18. Christensen-Ernst, J. Logos and Memra [Электронный ресурс] / J. C h r i s t e n s e n - E r n s t .

//academia, 2019. –URL:https://www.academia.edu/13439356/Logos_and_Memra/ – Дата обращения: 20.05.2019.

19. Churgin, Pinkhos Targum Jonathan to the Prophets. [Текст] / Pinkhos Churgin . – New Heaven: Yale University Press. – 1914

20. Díez Macho, Alejandro El Logos y el Espiritu Santo [Текст] / Alejandro Díez Macho. – Atlantida 1 (1963): 381–96.

21. Dodd, C.H. The interpretation of the fourth Gospel [Текст] / C.H. Dodd. – Cambridge: Cambridge University Press. – 1953

22. Encyclopaedia Judaica, Second Edition [Текст] / Fred Skolnik, Editor in Chief. – Printed in the USA by Thomson Gale, 2007. Vol.3 – 784 p.

23. Evans, Craig A. Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue [Текст] / Craig A. Evans // JSNT Supplement Series 89. Sheffield: JSOT Press. – 1993

24. Flesher Paul, Chilton, Bruce The Targums: A Critical Introduction. [Текст] / Paul Flesher, Bruce Chilton. – Brill, Leiden-Boston, 2011 – 557 p.

25. Harper, Kenneth The foundations of the doctrine of the logos in the prologue to the fourth Gospel [Электронный ресурс] / Kenneth Harper. // Durham theses, Durham University. – URL:http://etheses.dur.ac.uk/9659/ – Дата обращения: 20.05.2019.

26. Hayward, Robert. Divine Name and Presence: The Memra [Текст] / Robert Hayward . – Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies; Totowa, N.J.: Allanheld, Osmun, 1981.

27. Hendriksen, William The Gospel of John [Текст] / William Hendriksen.– Edingburgh: Banner of Truth Trust, 1954.

28. Howell, Adam J. The Meaning of Memra, Shekinah, and Yeqara and Their Theological Use in the New Testament [Электронный ресурс] / Adam J. Howell. // Academia, 2019.–
URL:https://www.academia.edu/16503878/The_Meaning_of_Memra_Shekinah_and_Yeqara_and_Their_Theological_Use_in_the_New_Testament/. – Дата обращения: 20.05.2019.

29. McNamara, M. Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 1242) [Текст] / – M. McNamara // The Expository Times. Vol 79, Issue 4, 1968. pp. 115 – 117.

30. McNamara, M. Targum and New Testament: Collected Essays. [Текст] / M. McNamara.– Printed by Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2011 – 599 p.

31. McNamara, M. Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament. [Текст] / M. McNamara. – Printed in the USA by William b. Eerdmans Publishing Co., 2010 – 359 p.

32. McNamara, M. The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. Second printing, with supplement containing additions and corrections. [Текст] / M. McNamara.– Rome: Biblical Institute Press, 1978. – 303 p.

33. Moore, George F. Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron [Текст] / George F. Moore // Harvard Theological Review, 15, 1922, – pp. 41-85

34. Pauli, C.W.H. The Chaldee paraphrase on the prophet Isaiah [by Jonathan b. Uzziel] [Текст] / C.W.H. Pauli .– L.: London Society's House. – 1871/

35. Ronning J. The Jewish Targums and John's Logos Theology. [Текст] / J. Ronning .– Printed in the USA by Baker Academic, 2010. – 400 p.

36. Shepherd, Michael B. Targums, The New Testament, And Biblical Theology Of The Messiah. [Текст] / Michael B. Shepherd// JETS 51/1 (March 2008). pp. 45 – 58

37. Tal Abraham Is there a Raison d'Être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society [Электронный ресурс] / Abraham Tal. //Academia, 2019. – URL:https://www.academia.edu/6232807/Is_there_a_Raison_d%C3%8Atre_for_an_Aramaic_Targum_in_a_Hebrew-Speaking_Society. – Дата обращения: 20.05.2019

38. The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context. [Текст] / edited by D.R.G. Beattie and M.J. McNamara.// Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series. 166. Printed in Great Britain, 1994. – 470 p.

39. The Targums of Onkelos and Jonnathan Ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee. Genesis and Exodus. [Текст] / Translated by J.W. Etheridge.– London, 1862. – 581 p.

40. The Targums of Onkelos and Jonnathan Ben Uzziel on the Pentateuch; with the fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee. Leviticus, Numbers and Deuteronomy. [Текст] / Translated by J.W. Etheridge. – London, 1865. – 706p.

Приложение
Индекс вхождения слова «Мемра»
в Таргуме на Исаию[76]

FIRST INDEX

OF THE

PASSAGES IN WHICH THE ESSENTIAL WORD, מימרא דיי, (Ὁ Λόγος) IS MENTIONED.

	PAGE.		PAGE.		PAGE.
Ch. i. 2	1	Ch. xxx. 31	101	Ch. xlviii. 11	166
i. 14	3	xxx. 33	102	xlviii. 12	166
i. 16	4	xxxi. 1	102	xlviii. 15	166
i. 20	4	xxxii. 5	105	xlviii. 16	167
v. 24	19	xxxiii. 2	107	xlix. 1	168
vi. 8	21	xxxiv. 16	114	xlix. 5	168
viii. 5	26	xxxiv. 17	114	xlix. 15	170
viii. 14	27	xxxvi. 10	117	l. 2	175
ix. 7	31	xxxvii. 29	124	li. 1	175
x. 17	35	xxxvii. 32	125	li. 4	176
x. 20	36	xxxvii. 35	125	li. 5	176
xii. 2	42	xl. 5	132	li. 7	177
xvii. 7	56	xl. 13	133	lii. 6	180
xvii. 10	56	xl. 24	135	liv. 9	186
xxi. 10	65	xli. 13	139	lv. 2	188
xxi. 17	67	xli. 14	139	lvii. 6	192
xxii. 25	71	xli. 16	139	lvii. 13	194
xxiv. 14	76	xlii. 1	142	lix. 13	200
xxv. 8	79	xliii. 2	146	lix. 16	201
xxv. 9	79	xliii. 27	150	lix. 19	204
xxvi. 3	80	xliv. 24	154	lxi. 10	208
xxvi. 4	80	xlv. 2	155	lxii. 2	209
xxvi. 13	81	xlv. 12	157	lxiii. 1	211
xxvii. 19	82	xlv. 17	158	lxiii. 5	212
xxvii. 13	83	xlv. 22	159	lxiii. 8	213
xxviii. 21	90	xlv. 23	159	lxiii. 10	213
xxix. 19	95	xlvi. 4	160	lxiii. 14	214
xxx. 1	96	xlvi. 12	161	lxv. 1	217
xxx. 2	97	xlviii. 1	164	lxv. 3	218
xxx. 30	101	xlviii. 3	164	lxvi. 24	226

[76] По изданию: Pauli, C.W.H. The Chaldee paraphrase on the prophet Isaiah [by Jonathan b. Uzziel]. L.: London Society's House, 1871.