

DOI: 10.30842/ielcp230690152480

Л. В. Шуляков
(НИУ Высшая школа экономики)

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОЙ УЧАСТИ ЧЕЛОВЕКА
В МАСОРЕТСКОМ ТЕКСТЕ И СТАРОМ ГРЕЧЕСКОМ
ПЕРЕВОДЕ КНИГИ ИОВА
(Иов 14:10–15 и Иов 19:25–27)¹**

Статья посвящена сравнительному анализу двух известных отрывков масоретского текста Иова и греческого перевода LXX, для которых часто отмечается различие взглядов на частную эсхатологию. Христианская экзегеза видит в Иове предтечу веры в загробное воздаяние и в воскресение мертвых. По мнению многих современных комментаторов, вера в жизнь после смерти сделала бы драму книги лишённой смысла. В статье рассматривается вопрос о том, можно ли видеть уже в Септугинте Иова «теологию воскресения» или она является результатом позднейшей интерпретации.

Ключевые слова: Книга Иова, Септугинта Иова, Септуагинта, масоретский текст, богословие, загробная жизнь, эсхатология.

L. V. Shulyakov
(National Research University – Higher School of Economics)

**Views on personal eschatology in Hebrew and Greek versions of the
Book of Job (Job 14:10–15 and Job 19:25–27)**

The article focuses on the comparative analysis of two well-known fragments of Hebrew and Greek versions of the Book of Job, which are often perceived as the difference of views on personal eschatology. Christian exegesis sees Job as a forerunner of the belief in afterlife retribution and in resurrection of the dead. In contrast, many modern commentators think that a belief in the afterlife would make the drama of the Book senseless. The paper considers whether theology of resurrection can already be seen in the old Greek translation of the Book of Job, or it is a result of later interpretation.

Keywords: Book of Job, Old Greek Job, Septuagint, Masoretic text, Theology, Afterlife, Eschatology.

Восприятие образа Иова в иудейской и христианской традициях определили различные свидетельства разных текстов. Оригинальный текст книги Иова, известный нам по масоретскому тексту (*далее MT*) и по кумранским фрагментам,

¹ Работа выполнена при поддержке гранта «Лаборатории ненужных вещей».

существенно отличается от её старого греческого перевода (далее *OG* — *Old Greek*), выполненного в дохристианскую эпоху, но ставшего «Библией отцов». *OG* Иова можно охарактеризовать как наиболее вольный перевод во всем ветхозаветном корпусе (Сох 2017), его отличительная черта, известная еще древним комментаторам — сокращение текста на 1/6, восполненное Оригеном по иудейским ревизиям (в современных критических изданиях добавленные стихи отмечаются астериском). Причина расхождений (в отличие, например, от книги Иеремии) вероятнее всего не связана с оригиналом, который был отличен от масоретского текста².

Иудейско-эллинистический читатель имел перед собой «новую книгу, если не переписанную, то воссозданную на греческом; книга стала более понятной по сравнению с еврейским оригиналом, нарратив, переведенный в лингвистическую систему и религиозный универсум эллинистического периода не потерял своей силы, решительности и драмы» (Fernández Marcos 1994: 265).

Иов не был «идеальной фигурой в эллинистическом иудаизме» (Fernández Marcos 1994: 253). Например, его имя не упоминается в гимне отцам греческого Сираха (Сир 44–50)³. Книга Иова ни разу не упоминается в корпусе Флавия и лишь единожды вольно цитируется Филоном (De mut. 48). Одновременно с этим, книга Иова дошла до нас в одном из первых арамейских таргумов, найденном среди рукописей Мертвого моря (11QtargJob). Таргум демонстрирует некоторую общность переводческих стратегий с *OG*.

В Новом Завете Иов представлен как парадигматический пример терпения (Иак 5:11), у раннехристианских авторов его история толкуется как типологический прообраз *кеносиса* и страданий Спасителя (Daniélou 1956:109–128). Очевидно, что у истоков таких направлений интерпретации лежал греческий текст Иова и основанные на нем фольклорные истории, дошедшие до нас в апокрифическом «Завещании Иова». Действительно, *OG* сглаживает наиболее резкие и даже «богохульные» слова Иова (Рижский 1991: 192–210). В некоторых случа-

² Обзор дискуссии и библиографии по этому вопросу в Dhonte 2018: 28–33.

³ Примечательно, что еврейский текст Бен-Сиры содержит в 49:9 имя «праведного» Иова. Причина отличия греческого перевода связана скорее не с теологическими соображениями, но с ошибочной вокализацией переводчиком оригинала.

ях «теологическая правка» прослеживается в отношении передачи антропоморфизмов по отношению к Богу или в демифологизации архаичных еврейских образов.

Помимо «санктификации» Иова в раннехристианской традиции возникает представление о том, что история о страдающем праведнике — провозвестник откровения о воскресении мертвых. В начале новой эры вера в воскресение мертвых исповедуется и протораввинистическим иудаизмом, и христианством. Однако иудейская традиция ставит Иову в вину неверие в воскресение мертвых (b. B. Bat. 16a). В Талмуде содержится анонимное мнение о том, что Иов пришел в этот мир лишь для того, чтобы получить награду этого века, а двойное воздаяние земных благ означает изгнание Иова из века будущего за его богохульства. Возможно, в этих отрывках отражена полемика с христианской традицией (Neusner 1971), в русле которой некоторые отрывки книги толковались как пророчества о воскресении мертвых.

Современные исследователи книги, за редким исключением, не предполагают другого «восстановления» Иова, как только излечения его от язв, а «будущую жизнь» Иова видят лишь в его потомстве. Характерной является следующая оценка: «Совершенно очевидно, что автор книги Иова не имел иной концепции загробной участи, кроме той, что могила — конец жизни каждого, (...) а любой иной концепт сделал бы написание книги лишенным смысла» (Orlinsky 1961: 241–242). Не вызывает сомнений, что в момент написания еврейского текста «идея телесного воскресения еще не стала частью метафизической картины древнего иудаизма» (Vicchio 2006: 44).

Где же истоки христианской интерпретации? Вера в воскресение Иова эксплицитно выражена в греческом эпилоге книги (LXX Иов 42:17b–e). Но эпилог является позднейшей интерполяцией в OG с неясной датировкой (Reed 2001). Впервые Иов 19:25–27 приводится в качестве свидетельства Писания о воскресении мертвых в первом Послании Климента (обычно датируется последней третью I в. н. э.); мы приведем этот текст ниже. Передача Иов 19:25–27 бл. Иеронимом в Вульгате определила интерпретацию отрывка на христианском Западе и даже оказала влияние на Синодальный перевод. Однако мнение христианских авторов не было единым: к примеру, св. Иоанн Златоуст подчас противоречил себе в вопросе о том, верил ли Иов в воскресение мертвых (SC 348: 46–47).

Научная дискуссия о том, можно ли видеть в греческом переводе богословские предпосылки (в том числе связанные с верой переводчика в посмертное воздаяние), возникла уже на раннем этапе изучения Септуагинты Иова. Сторонниками «теологической правки» были Герлеман (Gerleman 1946), Гегман (Gehman 1949) и Гард (Gard 1954), противником — Г. Орлинский, опубликовавший ряд статей, в которых на ряде примеров последовательно показывает, что часто отклонения в переводе легче объяснить лингвистическими или стилистическими мотивами (Orlinsky 1957; 1958; 1959; 1961; 1962; 1965). По мнению Орлинского, переводчик не ставит цели утвердить собственное богословие, но лишь пытается передать идиомы и метафоры еврейского текста.

Суммируя дискуссию о теологии ОГ в отношении загробной участи человека, известный испанский исследователь Фернандес Маркос в 1994 году отмечал, что «греческий переводчик не привносил в свой труд веру в бессмертие и воскресение». В то же время ученый предполагает «теологическую правку» в 14:14, характеризуя ее как «надежду на новую жизнь или *palingenesis*». При этом, по мнению Фернандеса Маркоса, «комплексное исследование концепции загробной участи человека в Септуагинте остается *desideratum*» (Fernández Marcos 1994: 264–265). За прошедшие четверть века подобное исследование не проводилось, однако многие ученые продолжали видеть в ОГ отражение веры переводчика в посмертное воздаяние и воскресение (Puech 1993; Tremblay 2002; Schnoks 2006; Vicchio 2006; Gorea 2007).

Рассмотрим два отрывка, которые чаще всего приводятся в дискуссии о наличии «теологии воскресения» в ОГ: Иов 14:10–15 и Иов 19:25–27.

I. Иов 14:10–15.

В главах 12–14 содержится ответ Иова, прозвучавший после второй речи Билдада. Иов хочет говорить и спорить не с друзьями, но с Богом (13:3). Представляя себя на суде с Ним (13:18), он считает эту тяжбу возможной лишь до своей смерти (13:19). Начиная с 13:20, Иов обращается прямо к Богу, в 14:1–6 сетует о краткости жизни, в 14:7–9 противопоставляет участь человека участи дерева. «У дерева есть надежда» (14:7); будучи срубленным, оно снова обновляется и дает новые ростки (14:8–9). Участь человека иная:

¹⁰wəgeber yāmūt wayyeḥēlāš wayyiḡwaṣ ʔādām wəʔayyō
¹¹ʔāzlū-mayīm minnī-yām wənāhār yeḥērab wəyābēš
¹²wəʔiš šākab wəlōʔ-yaqūm ʕad-biltī šamayīm lōʔ yaqīšū wəlōʔ-yeʕōrū
miššənātām
¹³mī yittēn bišʔōl tašpīnēnī tastīrēnī ʕad-šūb ʔappekā tāšīt lī ḥōq
wətizkərēnī
¹⁴ʔim-yāmūt geber ḥāyihye^h kol-yəmē səbāʔī ʔāyaḥēl ʕad-bōʔ ḥālīpāʔī
¹⁵tiqrāʔ wəʔānōkī ʔeʕēnekkā ləmaʕasē^h yāde^ykā tik̄sōp̄

¹⁰Муж умирает и чахнет, лишается жизни человек — и где он?
¹¹Покидают воды море, река мелеет и высыхает,
¹²Так человек ляжет и не встанет, как небесам не придет конец, не
встанут и не пробудятся (люди) от сна своего.
¹³Если бы Ты меня спрятал в шеоле, скрыл меня, пока не пройдет
Твой гнев!
Определил бы срок, а потом бы меня вспомнил!
¹⁴Если умрет муж, будет ли жить? Все дни моей службы буду ждать,
пока не придет мне смена.
Позовешь, и отвечу тебе, и ты сжалишься над творением рук твоих.

¹⁰ἀνὴρ δὲ τελευτήσας ὥχεται περὶ τὸν οὐρανὸν οὐκέτι ἔστιν
¹¹χρόνον γὰρ σπανάζεται θάλασσα ποταμὸς δὲ ἐρημωθείς ἐξηράνθη
¹²ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀναστῆ ἕως ἂν ὁ οὐρανὸς οὐ μὴ συρραφῆ
¹³εἰ γὰρ ὄφελον ἐν ἅδῃ με ἐφύλαξας ἔκρυσας δέ με ἕως
ἂν παύσηται σου ἡ ὀργὴ καὶ τάξῃ μοι χρόνον ἐν ᾧ μνείαν μου ποιήσῃ
¹⁴ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος ζήσεται συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ
ὕπομενῶ ἕως ἂν πάλιν γένωμαι
εἶτα καλέσεις ἐγὼ δέ σοι ὑπακούσομαι τὰ δὲ ἔργα τῶν χειρῶν σου μὴ
ἀποποιοῦ

¹⁰Человек умерший — ушел, смертный пал — и нет его;
¹¹Со временем иссякает море, река обмелеет и высохнет;
¹²Человек же усопший не встанет, до тех пор, пока небо не будет сшито.
¹³О если бы ты сохранил меня во аде, скрыл бы меня, пока не прекра-
тится твой гнев,
Поставил бы мне срок, когда вспомнишь меня!
¹⁴Если умрет человек, разве будет жить, окончив дни жизни своей?
Буду ждать, что снова появлюсь,
Тогда позовешь, а я тебя послушаю, дело рук твоих не отвергай!

В МТ 10–12 показана неминуемая участь человека: пока
пребудут небеса, люди смертны ⁴. Незыблемость земного

⁴ Исследователи неоднократно отмечали очень схожий мотив в треть-
ей элегии Мосха, написанной на смерть Биона:
«Горе, увы! Если мальвы в саду, отцветая, погибнут,

можем утверждать, что переводчик соотносил с образом «сошвенного неба» некие апокалиптические ожидания, связанные с «пробуждением» усопших. Если говорить в целом о ОГ 14:12 «трудно представить себе иное, как только утверждение невозможности человеку вернуться после смерти» (Mangin 2008: 39). При этом иные эсхатологические коннотации вполне могли возникать у читателя следующих поколений, когда «вопрос теодицеи, вновь и вновь вставая перед литературой мудрости, находит новое решение», связанное с иудейскими «апокалиптическими представлениями о воскресении, суде и посмертной участи человека» (Hengel 1974: 196).

В стихе 13 МТ Иов выражает свое чаяние, начиная его оборотом *mî yittēn*: умереть, оказаться в шеоле, скрыться там от страданий и от Бога, а потом вновь вернуться. Буквальное значение выражения *mî yittēn*: ‘кто бы дал’. Но здесь и в других некоторых контекстах (Втор 5:26; 28:67; Пс 14:7; Исх 16:3; 2 Цар 19:1; Иов 11:5; 6:8; 19:23; 23:3; 31:31) оно демонстрирует слабую связь с изначальной семантикой и используется в лексикализованном междометном значении «о если бы!». Иов видит в смерти избавление, проклинает день своего рождения (Иов 3:3–12), но в то же время надеется на избавление. Его недостижимое желание скрыться в стране мертвых — поэтический образ, отражающий распространенное представление о невозможности укрыться от Бога и его гнева (Пс 138/139:7–9; ср. Ис 2:10).

ОГ передает оборот *mî yittēn* различно, в этом случае вместо обычно *τί δῶν* единственный раз используется выражения *εἰ γὰρ ὄφελον* (по мнению Циглера (Ziegler 1982: 111), также «гомеризм»). Такой выбор сделан из соображений стиля или для усиления несбыточности желания.

Передача «шеол» как *ᾗδης* ‘аид’ обусловлена отсутствием выбора иного эквивалента и могла служить импликации в текст новых смыслов, связанных с культурными представлениями эллинистического читателя. Эта проблематика может стать темой отдельного исследования. В то же время, греческий пере-

деляется как *terminus technicus* для «соединения небесных тел» (употребляется в т. ч. в магических папирусах), а далее сказано, что «согласно Полихрону, в Иов 14:12 *οὐ μὴ συναρραφῆ* интерпретируется как *οὐ μὴ συναρμωσθῆ*, *ut sit conjunctio quasi per sutura..*». Отметим, что у стоиков термином *συναφή* обозначается объединение человека с божеством.

вод не привносит новых смысловых оттенков в текст. Иов в страхе надеется найти убежище, которое он не находит себе на земле. Возможно, он «представляет себя *живым* в стране мертвых» (Mangin 2008:40), подобно Ною в ковчеге.

14-й стих МТ начинается с риторического вопроса, как бы прерывая линию Иова, объявляя его мечту несбыточной. «Если умрет муж, будет ли жить?» Очевидно, не будет.

Иову остается лишь «ждать все дни своей службы, пока не придет смена». Можно ли понимать это полустиише и весь отрывок 14:14–17 как относящийся к временному пребыванию, к «службе» в шеоле, «сменой» которой станет избавления из царства мертвых? Контексты употребления в книге слова *ṣābāh* ‘воинская служба, армия’ делают такую трактовку крайне сомнительной. То, что определяется *ṣābāh* в 7:1, относится именно земной жизни: «Что, если не служба, удел человека на земле, дни его — как будни наемника». Жизнь в шеоле нельзя охарактеризовать как *ṣābāh*; она монотонна и безрадостна, но в шеоле не служат, не работают и не страдают (ср. Иов 3:13–15; 17–19). В 10:17 *ḥālīrōt wəṣābā?* ‘подмога и армия’ употреблено как именной гендиадис, в значении ‘армия с неиссякаемыми ресурсами’.

Иов не может быть воскрешен, это невозможно для человека. Призыв страдальца об избавлении от мук относится к этой жизни, он просит Бога «сжалиться над своим творением». Эта «смена» (*ḥālīrā*) станет для Иова тем, что в 14:7 было сказано применительно к дереву, которое способно возродиться (*yaḥālīr*), даже будучи срубленным.

В переводе стиха 14 в ОГ отсутствует вопросительная частица. Но для греческой грамматики наличие вопросительной частицы факультативно⁶. В ОГ книги Иова есть больше десяти примеров, когда еврейский риторический вопрос подразумевается, но не выражается эксплицитно (особенно много таких примеров в главах 38–39, напр., 38:17–18; см.: Mangin 2008:41–42). Понимание фразы как риторического вопроса отражено в переводах Феодотиона и Аквилы и, а также в группе катенарных рукописей, где добавлено *μήτι*. Несмотря на грамматическую амбивалентность, 14:14а легче интерпретировать как риторический вопрос, к которому должно относиться и *συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ* «окончив дни жизни своей».

⁶ Следствием этого является амбивалентность некоторых важных новозаветных отрывков, например, Ин 16:31 и 1 Кор 1:13.

Понимание первой половины стиха как утверждения («Если умрет человек, будет жить, окончив дни жизни своей») было бы не только оксюмороном, но и «выглядело бы изолированно и не поменяло бы значения отрывка в целом». (Mangin 2008: 43–44).

Глагол ὑπομένω ‘ждать, быть стойким’ можно назвать одним из стандартных эквивалентов глагола уhl ‘ждать’. Труднее всего объяснить передачу ḥālîpātî наречием ‘снова’ и глаголом γίνομαι: ἕως ἂν πάλιν γένωμαι ‘пока снова появлюсь’. Многозначность глагола влечет за собой различные интерпретациям отрывка. Но постулирование наличия того или иного рода учения о παλιγγενεσία ‘воскресении’ (Schnoks 2006; ср.: Philo, De aeternitate mundi 1:85; Мф. 19:28; Тит 3:5) не представляется обоснованным. Более простое объяснение заключается в понимании отрывка в связке Иов 14:7 (такая интерпретация отрывка была впервые предложена в Mangin 2008, I: 43–44). Для дерева «новая жизнь» определяется в греческом тексте так: ἔτι ἐλαυθήσει (дерево «снова зацветет»). Иов также ждет перемен, ждет возвращения прежнего физического и социального благосостояния, что выражается схожими по семантике эквивалентами. Иов говорит: Я буду ждать, ἕως ἂν πάλιν γένωμαι⁷.

II. Иов 19:25–27

Разбираемый отрывок относится к ответу Иова на третью речь Билдада. От обвинений в адрес друзей (19:2–6) Иов переходит к описанию «злодеяния», которое причинил ему Бог, «вырвав с корнем его надежду» и всячески враждуя против него (19:7–20), а после вновь призывает к милосердию друзей (19:21–22). Иов надеется (его мольба вновь начинается оборотом mî yittēn в значении «о если бы!»), что его слова будут записаны на камне и сохранены «навечно» (23–24) и продолжает:

²⁵ waʔānî yādaʕtî gōʔālî ḥāy wəʔaḥārôn ʕal-ʕāpār yāqûm

²⁶ wəʔaḥar ʕôrî niqqəpû-zōʔt ûmibbəsārî ʔeḥēze^h ʔēlô^{ah}

²⁷ ʔāšer ʔānî ʔeḥēze^h-llî wəʕēnay rāʔû wəlōʔ-zār kâlû kilyōṭay bəḥēqî

²⁵ Я знаю, что искупитель мой жив, в конце он встанет над прахом,

⁷ Интересное наблюдение сделал М. Г. Калинин при анализе перевода отрывка в Таргуме: ḥālîpātî передано как ך״פּלולפּי букв. ‘замена жизни’, т. е. эвфемизм смерти, при этом последующий текст дает понять, что ожидание смерти связано именно с надеждой на воскресение.

²⁶И после того, как кожа моя [спадет]⁸, во плоти увижу Бога

²⁷Увижу Его сам, своими глазами, а не кто-то другой. Истощается нутро во мне.

²⁵οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλον ἐπὶ γῆς

²⁶ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη

²⁷ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος πάντα δέ μοι συνετέλεσται ἐν κόλπῳ

²⁵Знаю, что есть Вечный, Кто намерен избавить меня на земле.

²⁶Да восставит кожу мою, претерпевшую это! От Господа было то, что случилось со мной,

²⁷Что сам я знаю, что глаза мои видели, я, а не кто иной. Все это случилось в моей утробе.

Еврейский текст можно охарактеризовать, вслед за Иеронимом, как ἐσχηματισμένος (т. е. ‘говорящий одно, а делающий другое’), а попытки понять его — с желанием «удержать руками угря или маленькую мурену, которых чем сильнее ты сжимаешь, тем быстрее они выскочат» (Hieronym., prol. in Job). Обширную историю интерпретаций этого отрывка можно соотнести с двумя основными перспективами, обозначив их как *ante mortem* и *post mortem*; при этом стратегии понимания текста и следующие из них выводы могут быть прямо противоположными.

Глагол G-ʔ-L «выкупать, искупать» используется в двух сферах: в связи с юридическими и социальными аспектами и в контексте актов божественного искупления, однако строгое «разграничение между “секулярным” и “религиозным” вряд ли было свойственно древним авторам» (TDOT II:351). Интерпретации gōʔēl в данном отрывке обычно следуют одному из трех направлений: речь идет о Боге, о некоем стороннем защитнике, или Иов соотносит с этим определением собственную позицию (см. обзор в: Clines 1989: 457–468). Критики первого направления обычно отмечают тенденцию Иова обращаться к Богу как к своему врагу, а не к защитнику. Но уязвимость этой аргументации в том, что Иов, хотя и называет Бога своим врагом, постоянно взывает к любви и справедливости Бога; иногда кажется, что Иов обращается «от Бога к Богу» (Gordis 1965:88). Те, кто видят в «искупителе» стороннюю фигуру, по-разному описыва-

⁸ Букв.: «И после кожа моя, содрали это».

ют ее, видя в ней земного заступника, небесное свидетельство, члена божественного совета, *personal deity* Иова или будущего читателя его «свидетельств» (см. обзор в: Seow 2013: 823).

То, что определяется глаголом G-ʔ-L, может относиться как к спасению в этой жизни, так и к посмертному отмщению за кровь или восстановлению семени человека по закону левирата. Высказывалось даже предположение (Suriano 2010) о том, что стихи 23–27 отражают практику посмертного ритуала, которого заслуживает праведный: написание эпитафии (23–24), надгробный плач (25) и предание земле (26–27b). Такая трактовка не тривиальна, но крайне сомнительна. Иов ждет своего избавления, признания своей правоты в этом мире; посмертное оправдание «стало бы скудным и горьким утешением» (Zink 1965: 151). В 9:33 Иов уже сетовал на отсутствие некоего *môkîʔh*⁹ ‘арбитра’ или ‘посредника’ между ним и Богом. В важном для нашего места отрывке 16:18–21 Иов утверждал, что его *ʕēd* ‘свидетельство’ и *šāhēd* ‘свидетель’ — на небесах. При этом, как в 16:18–21, где местом действия определено небо, так и 19:25–27, невозможно однозначно определить, имеется ли ввиду божественный свидетель и заступник, или Иов имеет в виду нечто иное.

Многие древние (Феодотион, Вульгата, Пешшита, Таргум) и новые переводы понимают *ʔaḥārôn* в наречном значении ‘после’. Однако более ожидаемой для наречия была бы форма *ʔaḥārōnāh*, так что *ʔaḥārôn* скорее следует понимать в параллели с *gōʔēl* как имя деятеля. Важно отметить, что паре *giʔšôn* ‘Первый’ *ʔaḥārôn* ‘Последний’ дважды употребляется как божественный эпитет (Ис 44:6; Ис 48:12), причем Ис 44:6 в ряду определений Бога употребляется и *gōʔēl*. Предположение о том, что слово *aḥārôn* может иметь некоторые коннотации с судебным процессом («последний» как победитель в тяжбе), не подтверждается узусом употребления.

Слово *ʕārār* почти всегда употребляется в значении ‘soil’ ‘прах’, ‘почва’, и лишь в одном месте (Иов 41:25) — ‘земля’ как ‘ground’, ‘поверхность земли’. Нередко *ʕārār* обозначает ‘гроб’ или ‘могилу’ (20:11; 21:26; 34:15) и даже ‘загробный мир’ в параллели с ‘шеолом’ (17:16). Многочисленные попытки соотнести «прах» с одной конкретной «локацией», будь то

⁹ Греческое слово *μεσίτης* встречается лишь единожды и только в Септуагинте; в Послании к Евреям им трижды определяется роль Иисуса в откровении Нового Завета.

«гноище» Иова, «двор» (гумно или ворота города — места проведения суда) или «шеол» не кажутся убедительными. Слово ʕārār может быть отсылкой к «земному миру» или, вероятнее, употребляется здесь как символ хрупкости и быстротечности человеческой жизни.

Вместе с предлогом ʕal ‘над’ слово ʕārār употребляется в МТ восемь раз, в т. ч. один раз предлог имеет направительное значение (‘в могилу’ в Иов 34:15). Предположение о том, что в 19:25 предлог может иметь противительное значение ‘от праха’ или ‘от шеола’ (HALOT 1213, знач. 7), вынужденно влечет за собой другие эмендации текста. Глаголы ḥāy и uāqûm тогда должны стоять в каузативной породе, чтобы иметь объектом действия испугателя Иова, который будет возвращен к жизни и восстановлен от ʕārār. Эта трактовка, предложенная М. Барре (Barre 1979), основана на множестве допущений и неправдоподобна¹⁰.

Рассмотрим перевод 19:25 в ОГ. Переводчик использует глагольные корни оригинала, но передает их другими частями речи и морфологическими формами. Личная форма глагола ḥāy ‘живет’ переведена субстантивированным прилагательным ἄεναός, которое в этом контексте несомненно является эпитетом Бога¹¹. Инфинитив глагола ἐκλύω ‘освободить’ является, вероятно, эквивалентом причастия gōʕēl. В Иов 3:5, где глагол употреблен в финитной форме (yigʕāluḥû ḥōšek wəʕalmāwet) «да выкупят его (день рождения Иова) тьма и мрак», ОГ переводит его оптативом глагола ἐκλαμβάνω ‘получать’. Причастие μέλλων не имеет явного эквивалента в МТ, но может быть связано с пониманием переводчиком ʕāḥrôn как маркера времени; в качестве параллели можно привести ОГ 26:2, где

¹⁰ Гипотеза Барре неубедительна, при этом в статье предложены интересные параллели из вавилонского текста о страдающем праведнике *Ludlul bēl nēmeqi* (таблица IV), где глаголы *balātu* «жить» и *tebû* «вставать» употребляются схожем контексте (Lambert 1960:58-59). При этом возможность «восстать из могилы» понимается в аккадском тексте как поэтический образ исцеления.

¹¹ В классический период ἄεναός, букв. ‘вечнотекущий’, приобрело значение «вечный» или «неиссякаемый» (LSJ 28; напр., Пиндар, Олимпия: «вечная слава» Зевса; Еврипид, Орест, 1299: «вечная власть Зевса»). В LXX эпитет применяется по отношению к рекам и источникам в прямом и переносном смысле (Вар 5:7; Прем 11:6), к «вечным» холмам (Втор 33:15), к мышцам как источнику силы (Втор 33:27) и к «вечнотекущей жизни», жребий которой по Завету с Богом выпал семи братьям-мученикам (2 Макк 7:36).

ʔāzartā ‘ты помог’ переводится как μέλλεις βοηθεῖν ‘собираешься помочь’. Перевод ʕārār ‘прах’ стандартным эквивалентом ʕḥ ‘земля’ не может служить аргументом в пользу какой-либо конкретной локализации действия.

Масоретский текст стиха 26 очень труден. Слово ʕōr ‘кожа’ играет важную символическую роль в книге. Последний этап страданий Иова начинается тогда, когда сатана произносит: ʕōr bəʕad-ʕōr ‘кожа за кожу’ (Иов 2:4). Этими словами он призывает Бога коснуться ʕeʕem ‘кости’ и bāsār ‘плоти’ Иова, поразить его недугом. Так и происходит, однако жизнь Иова должна быть сохранена. Эта триада — «кожа», «кости» и «плоть», а также образ «кожи зуба» употребляются несколькими стихами выше (Иов 19:20) для описания крайней степени изнеможения Иова.

Множественное число niqqərû ‘они содрали’ обычно понимается как безличная конструкция, которая не предполагает конкретного субъекта действия и приобретает пассивное значение (GK 144g). При этом остается неясным, с чем согласовано zōʔt. Большинство комментаторов видят в первом полустишии образ смерти или посмертного разрушения человеческого тела. При этом образность текста, на наш взгляд, делает необоснованными попытки соотнести его с практиками культа мертвых (Тарру 1995), опираясь на данные археологии и проводя в качестве параллели 4 Цар 13:20–21 об оживляющем действии костей мертвого Елисея.

Во втором полустишии труднее всего является определить значение предлога *min* в выражении mibbəsārî. Некоторые комментаторы (см. обзор в: Clines 1989: 457–468), предлагая перевод «без тела», видят здесь указание на некое посмертное бестелесное существование. Привативное употребление предлога *min* иногда предполагается словарями (BDB 578), но все приводимые примеры этого (Прит 1:33; Иер 48:45; Иов 11:15) сами по себе трудны для однозначной интерпретации. В книге дважды (Иов 19:20; 31:31) употребляется идиома šābaʕ mibbāsār (букв. ‘съесть чье-то мясо’) в значении ‘поиздеваться над кем-то’, ‘причинить кому-то ущерб’, но она не помогает трактовке нашего текста.

Понимание mibbəsārî в значении ‘без тела’ не представляется достаточно аргументированным, проще признать здесь обычное аблативное значение предлога. Следовательно, полустишия 26-го стиха противопоставляются: лишившись кожи, пораженной болезнью, Иов (до или после смерти?) «во плоти»

увидит Бога. В 27-м стихе говорится, что Иов узрит Бога *собственными* глазами. Его ожидание исполняется в финальных сценах теофании; в эпилоге книги Иов подчеркивает: «Раньше я лишь слышал о Тебе, теперь же вижу Тебя своими глазами» (Иов 42:5).

Греческий текст стиха 26 можно охарактеризовать как перевод «на ощупь» (Bartelemy 2015:159). OG относит yāqûm к стиху 26 и переводит его оптативом аориста ἀναστήσαι , переводчик понимает Q-W-M как каузативную породу (yāqîm), следуя, возможно, орфографии протографа (Barré 1979, Seow 2013). Сам по себе глагол ἀνίστημι — стандартный эквивалент для Q-W-M, имеющий в классическом языке также значение ‘восстанавливать’ (LSJ 144). Безличное πίρρῶν передается формой причастия ἀνατλῶν , согласованного с τὸ δέρμα μου ‘моя кожа’. Это единственный случай употребления в LXX глагола ἀνατλάω ‘претерпевать, страдать’ и очередной пример использования переводчиком «гомеровской» лексики. Второе полустишие почти никак не соотносится с еврейским текстом, за исключением того, что в обеих версиях упоминается Бог. Очевидно, переводчик не вполне понял исходный текст. В своей интерпретации OG избегает возможности антропоморфного видения Бога (см. дискуссию по этому вопросу Gard 1952 vs. Orlinsky 1961) и не привносит в текст эсхатологическое измерение.

Связь отрывка 19:25–27 с пророчествами о воскресении восходит к очень ранней экзегетической традиции, в русле которой, вероятно, был создан сборник соответствующих «тестимоний»¹² (Puesch 1993:46). К тому сборнику может восходить упомянутое выше свидетельство Климента Римского в 1 Кор 26:3, которое представляет собой парафраз библейского текста: $\text{Ἰὼβ λέγει Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα}$ / Сказал Иов: «И ты воскресишь эту плоть, которая претерпела все это». Похожие чтения отражены в рукописях лукиановой редакции: в Александрийском кодексе употреблено будущее время глагола ἀναστήσει , а вместо δέρμα ‘кожа’ — σῶμα ‘тело’.

¹² Термин «тестимонии» применяется по аналогии со средневековыми подборками такого рода. Гипотеза о существовании таких сборников была впервые предложена Дж. Харрисом в 1912 г. (Harris J. R. Testimonies. Cambridge, 1916–1920). Находки рукописей Мертвого моря подтвердили бытование подборок библейских цитат и в иудейской среде (4QTest [4Q175]).

Представленный анализ отрывков показывает, что у нас нет достаточных оснований для постулирования «теологии воскресения» в старом греческом переводе Иова. Оригинальный текст книги оказывается во многом более образным и открытым для различных трактовок. Возможно, у Иова остается надежда, пусть и самая отчаянная, на возможность божественной помощи и после смерти. Но греческий текст скорее затушевывает в словах Иова ожидание посмертного воздаяния. Позднейшая добавка OG к тексту Иов 42:17b-e служит лишь подтверждением тому, что старый греческий текст не содержал свидетельств, которые стали важны для новой эпохи и для новой эсхатологии.

Литература

- Rizhsky, M. I. 1991: *The Book of Job: History of the Bible Text*. Novosibirsk: Nauka.
 Рижский М. И. 1991: *Книга Иова: Из истории библейского текста*. Новосибирск: Наука.
- Barré, M. 1979: A Note on Job xix, 25. *VT* 29, 107–109.
- Bartelemy, D. 2015: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. T. 5: *Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*. Fribourg; Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht.
- BDB – Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. 2010: *A Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Hendrickson Publishers,.
- Cox, C. 2017: 11.3.1 Septuagint. In: A. Lange, E. Tov (eds.). *Textual History of the Bible*. Vol. 1A. Leiden; Boston: Brill, 175–181.
- Clines, D. J. A. 1989: *Job 1–20. Word Biblical Commentary*. Vol. 17. Waco: Word Books, Publisher.
- Dafni, E. 2007: ΒΡΟΤΟΣ: A Favourite Word of Homer in the Septuagint Version of Job. *Verbum et ecclesia* 28, 35–65.
- Daniélou, J. 1956: *Les Saints « païens » de l'Ancien Testament*. Paris.
- Dhonte, M. 2018: *Style and Context of Old Greek Job*. Leiden; Boston: Brill.
- Fernández Marcos, N. 1994: The Septuagint Reading of the Book of Job. In: W. Beuken (Ed.). *The Book of Job*. Leuven: Peeters, 251–266.
- Gard, D. 1954: The Concept of the Future Life according to the Greek Translator of the Book of Job. *Journal of Biblical Literature* 73/3, 137–43.
- Gehman, H. 1949: The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1–15. *Journal of Biblical Literature* 68/3, 231–240.
- Gerleman, G. 1946. *Studies in the Septuagint*. I: *Book of Job*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- GK – Gesenius W., Kautsch E. 1962: *Hebrdische Grammatik*. Hildesheim.
- Gorea, M. 2007. *Job repensé ou trahi?: omissions et raccourcis de la Septante*. Paris.
- Gordis, R. 1965: *The Book of God and Man: A Study of Job*. University of Chicago Press.
- HALOT – Koehler, L., Baumgartner, W. 1994: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 4 voll. Leiden et al.

- Hengel, M. 1974: *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress Press.
- LSJ – Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S. 1996: *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford.
- Mangin, D. L'arbre et l'homme (gJob 14:7–17): Les prétendues allusions à l'après-vie dans la version grecque du livre de Job. *RB* 115.1 (2008a), 26–48; *RB* 115.2 (2008b), 174–90.
- Neusner, J. 1971: *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in the Fourth-Century Iran*. Leiden: Brill.
- Orlinsky, H. M. 1937 The Hebrew and Greek Texts of Job 14.12. *JQR* New Series 28. P. 57–68.
- Orlinsky, H. M.: Studies in the Septuagint of the Book of Job. *HUCA* 28 (1957), 53–74; *HUCA* 29 (1958), 229–271; *HUCA* 30 (1959), 153–157; *HUCA* 32 (1961), 239–268; *HUCA* 33 (1962), 119–151; *HUCA* 35 (1964), 57–78; *HUCA* 36 (1965), 37–47.
- Puech, E. 1993: *La croyance des esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*. Paris.
- Reed, A. 2001: Job as Jobab: The Interpretation of Job in OG Job 42:17b-e. *Journal of Biblical Literature* 120, 31–55.
- SC 348 – Jean Chrysostome. *Commentaire sur Job, tome II. Chapitres XV–XLII*. Texte critique, traduction, notes et index par H. Sorlin avec la collaboration de L. Neyrand. Paris: Le Cerf, 1988.
- Schnoks, J. 2006. The Hope for Resurrection in the Book of Job. In: Lust J., Hauspie K. (eds.). 2004: *Messianism and the Septuagint: collected essays*. Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters, 291–299.
- Seow, Ch. L. 2013. *Job 1–21: Interpretation and Commentary. Illuminations*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Suriano M. J. 2010: Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer. *Journal of Biblical Literature* 129, 49–66.
- Tappy R. E. 1995: Did the Dead Ever Die in Biblical Judah? *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 298, 59–68.
- TDOT II – Theological Dictionary of the Old Testament. I–XV. Grand Rapids, 1974–2006.
- Tremblay, H. 2002. *Job 19, 25–27 dans la Septante et chez les pères grecs: Unanimité d'une tradition*. Paris: J. Gabalda.
- Vicchio, S. J. 2006: *Job in the Ancient World*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Ziegler, J. 1982. *Iob. Septuaginta 11,4*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zink J. K. 1965: Impatient Job. An Interpretation of Job 19. 25–27. *Journal of Biblical Literature* 84, 147–152.