

БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ «BYZANTINISCHER TEXT DEUTSCH — DIE EVANGELIEN» (BTD) (НА МАТЕРИАЛЕ 1–12 ГЛАВ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ)

Часть III*

Монах Нил (Лазаренко)

56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31
Скит свт. Спиридона Тримифунтского
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

Для цитирования: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале 1–12 глав Евангелия от Луки). Часть III // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 36–60. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.002

Аннотация

УДК 27-247

В данной статье, посвящённой первым двенадцати главам Евангелия от Луки, мы продолжаем сравнивать переводческие решения BTD и других переводов как на русский, так и на западноевропейские языки. Наибольшее внимание уделяется определению точного

- * Продолжение. Первая и вторая части опубликованы: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений BTD (на материале Евангелия от Матфея). Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 35–47; *Он же.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Марка). Часть II // БВ. 2021. № 1 (40). С. 55–74.

значения греческих лексем и их адекватному переводу. На основании лексикографических данных, анализа новозаветных контекстов и богословских соображений предлагается новый перевод ряда евангельских мест, в большей степени учитывающий семантические нюансы исходного текста. Также рассматриваются текстологические проблемы, в частности, в шестом разделе предлагаются аргументы в пользу византийского чтения против чтения NANTG.

Ключевые слова: Евангелие, перевод, немецкий язык, русские переводы Евангелия, византийский текст, семантика, синонимы, грамматика, текстология, гебраизмы.

1. Существительное ῥῆμα в Лк. 1, 37: «слово» или «вещь»?

Благовествуя Деве Марии рождение от Нее Спасителя, архангел Гавриил ссылается на опыт праведной Елизаветы, которая, будучи неплодной, родила в старости сына. Последняя фраза в речи архангела звучит как вывод (Лк. 1, 37):

ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ (NANTG παρὰ τοῦ Θεοῦ) πᾶν ῥῆμα.

ВТД: «denn bei Gott wird keine Rede machtlos sein».

«Ибо у Бога не будет бессильным никакое слово».

Подобным образом переводят Син. и Кас.:

«ибо у Бога не останется бессильным никакое слово».

Однако в СРП и у С. С. Аверинцева эта фраза передана иначе:

«Для Бога нет ничего невозможного / Ибо нет для Бога ничего невозможного»¹.

С нашей точки зрения, между этими двумя вариантами перевода существует заметное различие. Первый перевод указывает на власть (или силу) Бога исполнить то, что Он обещал. Здесь сочетаются идеи могущества Божьего (но необязательно «всемогущества», этого философски дискуссионного понятия!) и Его верности данному слову. Второй — провозглашает всемогущество Бога в абсолютном смысле, а идея верности данному слову, да и само понятие слова, отсутствует. Чем обусловлено такое различие в понимании греческого текста?

Данная фраза представляет собой почти дословную цитату из Септуагинты, а именно из Быт. 18, 14. Один из таинственных посетителей Авраама замечает в связи со смехом Сарры:

«μη ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα;» (церковный текст) или:

«μη ἀδυνατεῖ παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα;» (критический текст Уиверса в геттингенском издании)².

Эта фраза переводится (с текста Уиверса) в Septuaginta Deutsch так:

- 1 Это понимание отражено также в немецком переводе Шлахтера, в итальянском CEI и английском ESV.
- 2 παρὰ τοῦ Θεοῦ. Здесь предлог παρὰ — буквальный перевод еврейского предлога מן, который обычно обозначает отделение («от, из»), но в некоторых случаях, как в данном, значит «для». Видимо, это и было изначальное чтение Септуагинты. Чтение же παρὰ τῷ Θεῷ вторично и представляет собой стилистическую адаптацию трудного παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα.

«Hat denn ein Wort von Gott keine Kraft?» «Неужели слово от Бога не имеет силы?»³.

В сноске, однако, указывается и альтернативный перевод:

«Ist etwa eine Sache von Gott her unmöglich?» («Неужели что-то от Бога (т. е. у Бога) невозможно?»)

Т. Мураока в статье к глаголу ἀδυνατέω определяет первое значение как «to be impossible» и переводит фразу «μη̄ ἀδυνατεῖ παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα;» как «Is anything impossible with God?»⁴. Таким образом, налицо два понимания не только евангельского места, но и его ветхозаветного источника в версии Септуагинты. Чем обусловлена такая двойственность? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к еврейскому тексту Быт. 18, 14. Он не обладает двусмысленностью греческого. Обычно его переводят: «Есть ли что-нибудь удивительное/трудное/невозможное для Господа/Ягве?»⁵ В оригинале употреблено слово רב (слово, вещь, событие). В данном контексте оно означает «какая-нибудь вещь, что-нибудь». Очень часто встречающееся в тексте ВЗ существительное רב переводится, как правило, словом ῥῆμα⁶. Причем не только в тех контекстах, где רב значит «слово», но и в тех, где оно выступает в других значениях, не свойственных греческому ῥῆμα, например, «вещь» или «событие», как в нашем случае⁷. В таких контекстах можно или приписать слову ῥῆμα негреческое значение «что-нибудь»

3 Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, 2009. S. 18. Таким же образом переводит и La Bible d'Alexandrie: «Une parole venant de Dieu est-elle sans pouvoir?» (La Genèse. Paris, 1986. P. 174.).

4 Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Roma, 2000. P. 11.

5 Например, в переводе E. Kautzsch: «Ist für Jahwe irgend etwas unmöglich?» (Die Heilige Schrift des Alten Testaments / von E. Kautzsch. Band I. Tübingen, 1922. S. 38).

6 ῥῆμα используется в ВЗ 139 раз для перевода еврейского רב. Слово λόγος несколько менее употребительно (Muraoka T. A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (MA), 2010. P. 105, 75).

7 Ср. также Быт. 22, 1: «καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ Θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβραάμ...» («и было: после этих событий Бог испытал Авраама...»). Характерную для Септуагинты тенденцию использовать одно и то же греческое слово для передачи одного и того же еврейского слова иногда называют «стереотипным переводом». При таком методе работы не всегда учитываются идиоматические требования целевого языка, в данном случае греческого. Это приводит к языковой интерференции на лексическом уровне, или семантической калке: семантический спектр греческих слов расширяется под воздействием переводимых еврейских лексем или, проще говоря, греческие слова приобретают «еврейские» значения. В таких случаях говорят о «лексических гебраизмах».

(например, как это делает Т. Мураока в цитированной выше словарной статье), или попробовать все-таки понять его как «слово», то есть в чисто эллинском значении (Septuaginta Deutsch, Bible d'Alexandrie). Какое истолкование предпочтительнее для текста Быт. 18, 14? Оставим пока этот вопрос без ответа. Только отметим, что семантика глагола ἀδυνατέω допускает оба понимания. При «еврейском» значении ῥῆμα глагол ἀδυνατέω выступал бы в значении «быть невозможным» в соответствии значению «невозможный» однокоренного прилагательного ἀδύνατος. При эллинском — его следовало бы понимать как «быть бессильным» (это также соответствовало бы греческому употреблению), по аналогии с другим значением того же прилагательного ἀδύνατος «бессильный».

Теперь обратимся к Евангелию от Луки. Как Лука понимает ῥῆμα вообще и в Лк. 1, 37 в частности? Прежде всего отметим, что стиль автора Евангелия — особенно в первых двух главах — находится под сильным влиянием Септуагинты. Это влияние прослеживается на уровнях композиции, аллюзий и цитат, поэтических приемов, синтаксиса и лексики. К уровню лексики относится употребление слова ῥῆμα в нехарактерном для греческого языка значении «событие, происшествие», что напоминает нам словоупотребление Септуагинты. Так, в Лк. 1, 65 читаем:

«καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοῦς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὄλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα».

ВТД: «Und Furcht kam über alle ihre Nachbarn, und im ganzen Bergland von Judäa wurden alle diese Dinge besprochen»⁸.

«И страх нашёл на всех, живущих вокруг них, и во всей горней стране Иудеи обсуждали всё это (букв. “все эти вещи”)».

Этот текст не позволяет нам а priori утверждать, что Лука не стал бы использовать ῥῆμα в «еврейском» значении. Следовательно, нужно считаться с возможностью гебраизма и в 1, 37.

Можно привести три аргумента в пользу того, что ῥῆμα в нашем тексте означает «слово». Первый аргумент — общеметодологического характера: если греческое слово в Новом Завете можно истолковывать как в «греческом», так и в «негреческом» значении, то следует предпочесть «греческое». Второй аргумент связан с предыдущим контекстом. Архангел укрепляет веру Марии в слово Благовещения тем,

8 Это единственное место в рождественском повествовании Луки, где ВТД приписывает греческому слову ῥῆμα (в первых двух главах употребляемому 9 раз) еврейское значение «вещь». В других переводах ῥῆμα понимается как «вещь, событие» еще в 1, 37; 2, 15.19 (CEI, ESV).

что указывает на зачатие сына Елизаветой. Зачатие Иоанна Предтечи было предвозвещено Захарии, то есть имело место «слово», которое потом исполнилось. По аналогии Мария призывается верить в то, что и в её случае исполнится «слово» Бога. Этот призыв принимает форму сентенции: «у Бога не будет бессильным никакое слово». Наконец, ответ Марии в следующем стихе: «да будет мне по слову твоему» (κατὰ τὸ ῥῆμά σου) также подтверждает «речевое» значение существительного ῥῆμα в Лк. 1, 37. Ведь слово архангела не его собственное; оно есть слово Бога, которое не будет бессильным. Очень вероятно, что евангелист Лука и текст Быт. 18, 14 понимал в этом же смысле: «Разве будет у Бога бессильным какое-либо слово?»

2. Значение глагола *συμβάλλω* в Лк. 2, 19

Лк. 2, 19: «ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς».

Эта фраза повторяется почти дословно в Лк. 2, 51, но уже без причастия *συμβάλλουσα*:

«καὶ ἡ Μήτηρ Αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς».

Сомнений в переводе этого последнего стиха нет (если не считать значения слова *ῥήματα*, о чём шла речь в предыдущем разделе).

Например, синодальный перевод дает: «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем». Кас.: «И Матерь Его хранила все это в сердце Своем».

Добавляет ли причастие *συμβάλλουσα* в Лк. 2, 19 что-то к этой информации? Синод. и Кас. переводят *συμβάλλουσα* как «слагая», следуя церковнославянскому переводу.

Например, Кас.: «Мариам же все слова эти сохраняла, слагая в сердце Своем».

Если исходить из современного русского словоупотребления, «слагая» надо понимать как «складываемая», то есть Мария «складывала и сохраняла». При таком переводе *συμβάλλουσα* не добавляет никакой значимой информации к глаголу *συντηρέω* / *διατηρέω*. С. С. Аверинцев, вероятно, понимал выражение «*συνετήρει <...> συμβάλλουσα*» как гендиадис (что, по сути, близко к пониманию Синод. и Кас.), отсюда его перевод: «Мариам же все эти слова сберегала в сокровищнице сердца»

Своего», то есть в переводе говорится только об одном действии Марии. Однако богатый семантический спектр глагола *συμβάλλω* позволяет истолковать его вполне «автономно», а не как приложение к глаголу *συντηρέω*. Согласно словарю Лидделла и Скотта, *συμβάλλω* встречается в следующих значениях: «conclude, infer, conjecture, interpret», а также «make out, understand». CEI дает к Лк. 2, 19 сноску с указанием, что употреблённый в оригинале глагол использовался в эллинистическую эпоху как технический термин для «интерпретации» оракулов. CEI предлагает перевод «*meditandole*», то есть «размышляя о них» (ср. СРП: «Но Мариам все запоминала и размышляла об этом»). Другим допустимым вариантом перевода CEI считает «*cercandone il senso*», то есть «ища их смысл, вникая в их смысл».

ВТД переводит Лк. 2, 19 следующим образом: «*Maria aber bewahrte alle diese Worte und brachte <sie> zusammen in ihrem Herzen*»; «Мария же сохраняла все эти слова и соединяла <их> в своем сердце».

Значение «соединять, объединять» — одно из основных значений глагола *συμβάλλω*, поэтому оно, возможно, само «напрашивалось» грекоязычным читателям. В первых двух главах Евангелия речь идет о разных событиях, объединённых, однако, одним замыслом, одним смыслом. «Соединяя» внешне разрозненные события (например, Благовещение архангела и весть пастухов), Мария стремится понять их как части одного целого, как детали одного замысла. Таким образом, *συμβάλλω* указывает на важный, «богословский» аспект внутренней жизни Богородицы. Отметим, что хотя ВТД и CEI исходят из разных словарных значений глагола *συμβάλλω*, их переводы оказываются схожими по смыслу.

3. Совет Иоанна Крестителя солдатам в Лк. 3, 14

В Лк. 3, 14 Иоанн Креститель отвечает на вопрос солдат о том, как им жить. В синодальном переводе читаем:

«Никого не обижайте, не клеветите и довольствуйтесь своим жалованием».

Русскоязычному читателю может показаться, что здесь речь идёт о трех разных вещах, но, исходя из греческого текста, можно предполагать, что Иоанн Креститель имеет в виду разновидности одного греха: злоупотребления своим положением с целью обогащения. Ключом

к пониманию первых двух глаголов служит выражение: «довольствуйтесь своим жалованием», то есть именно желание иметь дополнительный доход и приводит к грехам, описанным первыми двумя глаголами. Как эти глаголы звучат в оригинале? Разница между византийским текстом и критическим текстом NANTG заключается в порядке употребления обоих глаголов.

Византийский текст Лк. 3, 14: «μηδένα συκοφαντήσητε μηδέ διασείσητε».
NANTG: «μηδένα διασείσητε μηδέ συκοφαντήσητε».

Сразу приведу три других русских варианта перевода этих глаголов (в порядке NANTG).

Кас.: «никого не насилуйте, не вымогайте доносами»;

СРП: «Не грабьте и не вымогайте»;

С. С. Аверинцев: «Не творите насилий, не вымогайте».

Отметим, что перевод глагола διασεῖω Аверинцевым и епископом Кассианом не предполагает с необходимостью связи с имуществом или деньгами. Ведь насилие можно творить не только с целью обогащения. Этим же путем идут переводы Шлахтера («misshandelt niemand») и CEI («non maltrattate»). Напротив, решение СРП особенно выделяет семантический компонент «обогащения», при этом семантический компонент «насилия» отступает на второй план (другими словами: «грабить» — это скорее «отнимать деньги или имущество с помощью насилия», чем «совершать насилие с целью отобрать деньги»). Так что же значит διασεῖω и в каком значении этот глагол употреблён в Лк. 3, 14? Согласно Лидделлу и Скотту, первое значение глагола — to shake violently («неистово трясти»), затем — to confound, throw into confusion (это значение не соответствует контексту Лк. 3, 14), далее — intimidate, oppress («запугивать, угнетать») и, наконец, extort money by intimidation («вымогать деньги запугиванием»), в каковом значении глагол и употреблен, согласно Лидделлу и Скотту, в Лк. 3, 14⁹. Важен тот факт, что глагол διασεῖω использован в разговоре с солдатами оккупационной армии, которые, очевидно, нередко превышали свои полномочия и применяли к жителям Иудеи грубую физическую силу, чтобы запугать их. Такое обращение с мирными

9 Для сравнения: слово «трясти» в русском языке означает, помимо прочего, «наказывать, давать нагоняй, выговаривать». «Допросами трясли всю семью». (См.: Большой толковый словарь русского языка. СПб., 2000. С. 1350), что перешло в русский воровской арг, где «тряхнуть, тряхнуть кого-то» означает «отобрать деньги с применением физической силы».

жителями имело целью отобрать у них деньги или другое имущество. На то, что «фискальная» нота явственно звучала здесь для грекоязычного читателя, указывает, в частности, тот лингвистический факт, что отглагольные существительные *διάσεισμα* и *διασεισμός*, согласно тем же Лидделлу и Скотту, обладают значением «вымогательство». Итак, значение глагола *διασείω* в Лк. 3, 14 мы могли бы определить как «отбирать деньги или имущество силой или вымогать их запугиванием». ВТД передает *διασείω* в Лк. 3, 14 как «*erpressen*» («вымогать» в общем значении, но внутренняя форма слова связана с идеей насилия: «*erpressen*» образовано от «*pressen*», то есть «давить»).

Теперь обратимся к глаголу *συκοφαντέω*. В Лк. 3, 14 ВТД передаёт его как «*verleumden*» («клеветать»). Лидделл и Скотт перечисляют следующие значения *συκοφαντέω*: «*prosecute vexatiously, blackmail*», «*seek occasion against, oppress*» (в таком значении встречается в Септуагинте), «*accuse falsely*», «*denounce*», «*criticize in a petty-fogging way*», и наконец, «*extort by false charges or threats*». В последнем значении это слово употреблено, согласно Лидделлу и Скотту, в рассказанной евангелистом Лукой истории о мытаре Закхее (Лк. 19, 1–10). В Лк. 19, 8 Закхей говорит Иисусу:

«*ίδού τὰ ἡμίση τῶν ὑπαρχόντων μου, Κύριε, δίδωμι τοῖς πτωχοῖς, καὶ εἴ τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλοῦν*».

Синод.: «Господи! Половину имущества моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо».

Перевод «обидел» не вполне соответствует сложной семантике глагола *συκοφαντέω*, в которой соединяются компоненты «причинять зло, несправедливость», «ложно обвинять, доносить, клеветать» и «вымогать деньги». Аверинцев переводит: «отнять вымогательством». Это более точно, но и здесь есть недостаток, заключающийся в том, что «отнять» предполагает применение физической силы — метод, более свойственный вооружённому солдату, нежели таможеннику. Епископ Кассиан переводит: «неправедно вынудить». Сходным образом переводит и ВТД — «*erpressen*». В этих переводах, однако, отсутствует идея клеветы или доноса. Исходя из дефиниции, предложенной Лидделлом и Скоттом, следовало бы перевести на русский: «вынудить с помощью ложных обвинений и угроз» — или более конкретно: «вымогать или вынудить, угрожая доносом». Этот последний вариант перевода подходит для описания неправедных действий сборщиков налогов, которые, будучи лицами официальными, но не имея полномочий

наказывать провинившихся, могли оказывать давление скорее угрозами клеветы и доноса, чем применением физической силы. Теперь вернемся к Лк. 3, 14. Как нам представляется, ответ Иоанна Крестителя римским солдатам имеет следующую логику. Они должны довольствоваться своим жалованием и не стремиться к обогащению несправедливыми путями, из которых два названы конкретно: отнимать деньги силой (διασεῖω) и вымогать их, угрожая составить (клеветнический) донос (συκοφαντέω). Из просмотренных нами переводов наиболее близок к данному пониманию ESV: «Do not extort money from anyone by threats or by false accusation» («Не вымогайте ни у кого денег угрозами или ложными обвинениями»).

4. О семантическом различии между ἄξιος и ἱκανός на примере текстов Евангелия от Луки (3, 16; 7, 4 и 7, 6)

В Лк. 3, 16 Иоанн Креститель выражает превосходство над собой Иисуса Христа следующим образом:

«Οὗ οὐκ εἶμι ἱκανός λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑλοδημάτων Αὐτοῦ».

Синод.: «у Которого я недостоин развязать ремень обуви».

Прилагательное ἱκανός, переведенное в синодальном варианте как «(не)достоин», употребляется и в параллельных текстах Матфея (3, 11) и Марка (1, 7). Во всех трех местах оно передается точно так же — «(не)достоин», как в синодальном, так и в других русских переводах, а также в доступных нам переводах на западноевропейские языки (нем. «wert, würdig», англ. «worthy», итал. «degno»). И это притом, что в греческом языке есть слово, в точности соответствующее русскому «достоин» (и перечисленным западным эквивалентам). Это прилагательное ἄξιος, которое употребляется, например, в истории о верующем сотнике в Лк. 7, 4, где синодальный перевод по праву избирает эквивалент «достоин». Отметим, что словом ἄξιος называют сотника иудейские старейшины, пришедшие просить о нём Иисуса. В Лк. 7, 6 сам сотник говорит о себе: «Οὐ γάρ εἶμι ἱκανός», то есть на коротком участке текста употреблены два прилагательных, каждое из которых передано на русский как «достоин» (или с отрицанием «недостоин»). Каково же значение прилагательного ἱκανός и в чем его отличие от значения ἄξιος? В. Бауэр выделяет два

основных значения прилагательного ἰκανός: «достаточный»¹⁰ и «подходящий (с оттенком «достоинства»)¹¹. Т. Мураока определяет одно из значений ἰκανός в Септуагинте как: «having adequate strength» (букв. «обладающий достаточной, адекватной силой») и дает смысловой перевод Исх. 4, 10: «I am not up to it» («это мне не по силам, это выше меня»)¹². По сути, Иоанн Креститель говорит, что понести сандалиИ Иисуса — это задача, превосходящая его нравственные и духовные силы, он не подходит для нее из-за несоизмеримости между ним и Иисусом. Чтобы передать именно этот оттенок «недостаточности, неадекватности», ВТД использует, в отличие от большинства немецких переводов, слово «genug» (в качестве именной части сказуемого, что необычно для современного немецкого словоупотребления, где «genug», как правило, означает «достаточно, довольно», то есть употребляется как наречие):

«dessen Riemen seiner Sandalen zu lösen ich nicht genug bin»;
 «у Которого я недостаточен развязать ремни сандалий».

О различии между ἰκανός и ἄξιος знали и переводчики греческих литургических текстов на славянский язык. Хотя в Лк. 3, 16 и в параллельных местах у Матфея и Марка ἰκανός переводится словом «достойн», в Правиле ко Святому Причащению оно передаётся как «доволен», то есть «достаточен».

5. Значение глагола βυθίζομαι в Лк. 5, 7

В Лк. 5, 1–11 рассказывается, как Симон со своими товарищами поймали «великое множество рыбы», которую они втаскивали в лодки. Что происходит в результате с лодками?

Лк. 5, 7b: «καὶ ἤλθον καὶ ἐπλησαν ἀμφοτέρα τὰ πλοῖα, ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά».

Синодальный перевод предлагает самое распространенное понимание глагола βυθίζομαι — «тонуть»:

- 10 «Hinlänglich, genügend, entsprechend, groß genug, groß, viel» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1988. S. 739*).
- 11 «Passend, geeignet, geschickt, tauglich, tüchtig, auch mit dem Beigeschmack von würdig» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 740*).
- 12 *Muraoka T.A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. P. 339.*

«И пришли, и наполнили обе лодки, так что они начинали тонуть»¹³.

На первый взгляд такой перевод оправдан, с одной стороны, словарным значением глагола $\beta\upsilon\theta\acute{\iota}\zeta\omega$ («топить») и $\beta\upsilon\theta\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ («тонуть»), а с другой — формой настоящего времени, указывающей на начало процесса (отсюда: «начинали (или: начали) тонуть»). Вопрос в том, как соотносить такое понимание с реальной ситуацией. Ведь если лодки уже начали тонуть (предположительно, потому что вода уже непрерывно заливала лодку), то как объяснить, что эта тема не находит продолжения в рассказе? Напротив, Лука возвращается к теме «множества рыбы» и говорит, что рыбаков охватил ужас от такого улова (стих 9). Далее передается краткий разговор между Симоном и Иисусом, который, очевидно, происходит в ещё не тонущей лодке. Наконец обе лодки вытаскивают на берег. Видимо, эту проблему заметили переводчики Elberfelder, которые предлагают вариант: «so daß die Boote zu sinken drohten» (буквально: лодки «грозили» утонуть). Но у Elberfelder были предшественники и в древности: в кодексе Безы добавлено «para ti» («едва не»¹⁴), то есть «лодки едва не начинали тонуть». Подобные добавления есть в латинском и сирийском переводах. Итак, глагол $\beta\upsilon\theta\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ значит «тонуть», но это значение не совсем подходит к контексту. ВТД предлагает новую интерпретацию. Глагол $\beta\upsilon\theta\acute{\iota}\zeta\omega$ образован от существительного $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ («глубина»). Когда к лодкам применяется медиальная форма этого глагола, может иметься в виду, что они «углубились», то есть «глубже обычного осели в воде».

ВТД: «und sie kamen, und sie füllten beide Boote, sodass sie tief einsanken»;

«и они пришли и наполнили обе лодки так, что они глубоко осели».

Такое переводческое решение, с одной стороны, остаётся верным исходной семантике глагола $\beta\upsilon\theta\acute{\iota}\zeta\omega$, а с другой — объясняет, почему в тексте Луки у участников улова не наблюдается стресса тонущих людей.

13 Ср. перевод Бауэра: «so daß sie zu sinken begannen» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 294*).

14 О таком употреблении *παρά* см.: *Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1968. P. 1303*.

6. Текстологическое преимущество византийского чтения в Лк. 5, 17

В данном разделе мы рассмотрим различие между византийским текстом и критическим текстом NANTG в Лк. 5, 17.

Византийский текст: Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ Αὐτὸς ἦν διδάσκων, καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἱ ἦσαν ἐλληνότροποι ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ· καὶ δύναμις Κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς.

ВТД: «Und es geschah an einem der Tage, als er lehrte, da sassen Pharisäer und Gesetzeslehrer <dabei>, die aus jedem Dorf von Galiläa und Judäa und <aus> Jerusalem gekommen waren; und Kraft des Herrn war <zugegen>, um sie zu heilen».

«И было: в один день, когда Он учил, присутствовали (буквально: «сидели рядом») фарисеи и законоучители, которые пришли из каждого села Галилеи и Иудеи и <из> Иерусалима; и сила Господня была <там>, чтобы исцелять их».

Текст NANTG отличается от вышеприведённого лишь чтением αὐτόν вместо αὐτούς в конце стиха. В буквальном переводе на русский это звучало бы: «и сила Господня была <там>, так что Он исцелял». Епископ Кассиан переводит: «и сила Господня была в творимых Им исцелениях».

С точки зрения грамматики оба чтения возможны. В первом случае, где за финально-консекутивным εἰς следует субстантивированный инфинитив, сохраняется тождество субъекта действия: «сила Господня была <там>, чтобы исцелять»; во втором случае имеет место смена субъекта и субстантивируется не один глагол, но все предложение, имеющее форму accusativus cum infinitivo: ἰᾶσθαι αὐτόν. Какой из этих вариантов первоначальный?

В текстологическом комментарии к данному стиху Б. Метцгер пишет: «The failure to see that αὐτόν is the subject, not the object, of τὸ ἰᾶσθαι led copyists to replace it with a plural form, as αὐτούς (C, D, al), πάντας (K, Cyril), αὐτοὺς πάντας (syg. pal), or τοὺς ἀσθενοῦντας (I1)»¹⁵. С нашей точки зрения, очень маловероятно, что переписчики не увидели такой простой грамматической возможности истолковать αὐτόν как часть

15 Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 115. «Неспособность увидеть, что αὐτόν является субъектом, а не объектом τὸ ἰᾶσθαι, заставила переписчиков заменить его множественным числом...»

субстантивированной конструкции *accusativus cum infinitivo*. Если предположить, что изначально в тексте стояло *αὐτοῦς*, то исходное затруднение переписчиков было другого рода, а именно: в стихе 17 есть определённая недосказанность, неясность. Обращает на себя внимание, что упомянуты только фарисеи и законоучители, причем пришедшие из каждого (!) села Галилеи и Иудеи. Если ограничиться информацией, данной евангелистом в этом стихе, то возникает ряд вопросов. Неужели речь идет о каком-то грандиозном съезде еврейских учителей? Неужели кто-то не допускал к Иисусу простой народ? И кого исцеляла сила Господня? Фарисеев и законоучителей? На все эти вопросы надо однозначно ответить «нет».

Исключительное упоминание фарисеев и законоучителей, как бы «затмевающих» других присутствующих, объясняется, скорее всего, той ролью, которую они сыграют в дальнейших событиях: они обвинят Иисуса в богохульстве (ст. 21). Упоминание же «всякого села Галилеи и Иудеи» косвенно указывает на то, что присутствовали и простые люди, как это было и в других подобных случаях. Именно на этих — не упомянутых, но подразумеваемых — простых людей, многие из которых пришли за исцелением, и указано словом *αὐτοῦς* («их») в конце стиха. Текст Луки — сжатый, читатель должен сам додумать подробности описываемой сцены, и, видимо, поэтому возникают различные варианты, объясняющие, кого же исцеляла сила Господня: *πάντας* («всех»), *αὐτοῦς πάντας* («их всех») и *τοὺς ἀσθενοῦντας* («больных»). Показательно, что — за исключением чтения *αὐτόν* — все эти чтения дают множественное число. Это указывает на то, что переписчики имеют перед собой текст с *αὐτοῦς*. Другими словами, большинство переписчиков, внёсших новые варианты, хотели прояснить референцию *αὐτοῦς*, и лишь один из вариантов — принятый в издании NANTG — заключался в более радикальной замене действующего субъекта. В пользу приведённого понимания выражения *δύναμις Κυρίου*, как логического субъекта действия *ἰᾶσθαι*, свидетельствует следующий красноречивый факт. В Лк. 6, 19 читаем:

«καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτει ἅπτεσθαι Αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' Αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας»;

«и весь народ искал прикасаться к Нему, ибо сила исходила от Него и исцеляла всех».

7. *Χάρις* в Лк. 6, 32–34: «благодать» или «благодарность»?

В данных стихах Христос призывает любить не только любящих нас, но и тех, кто нас ненавидит. К тем, кто любит только добрых, Христос трижды обращается с вопросом: «*ποία ὑμῖν χάρις ἐστί;*». Как перевести эти слова на русский язык? С. С. Аверинцев предлагает понимать *χάρις* как «заслуга»¹⁶ и переводит всю фразу: «какая у вас заслуга?». Однако значение «заслуга» не входит в семантический спектр существительного *χάρις*. Кроме того, в параллельном месте Евангелия от Матфея (5, 46) Аверинцев употребляет то же самое слово «заслуга» для перевода греческого *μισθός* («плата»), что нивелирует различие между текстами Луки и Матфея. Синод. и Кас. понимают *χάρις* в Лк. 6, 32–34 как «благодарность»¹⁷ («какая вам за то благодарность?»). «Благодарность» — действительно возможное значение слова *χάρις*. Но о чьей благодарности может идти речь в данном контексте? О благодарности того, кто испытал наше благодеяние? Но почему тогда мы не можем ожидать благодарности от доброго человека? О благодарности со стороны Бога? Но можно ли говорить о том, что Бог нам «благодарен» за какие-то действия? Не скажем ли мы скорее, что нечто «благоугодно» Ему? Кроме того, в Лк. 17, 9¹⁸ Иисус дает понять, что Его ученики не должны ожидать от Бога благодарности, даже если соблюдут все заповеди, в том числе и заповедь о любви к врагам. Эти соображения заставляют усомниться в правильности приведённых русских переводов. Церковно-славянский предлагает перевод «благодать». С этим согласен В. Бауэр, который относит употребление слова *χάρις* в Лк. 6, 32–34 к значению «*Gunst, Huld, Wohlwollen, gnädige Fürsorge*» с пометой: «в особенности о милостивом расположении Бога»¹⁹.

На этой линии стоит и ВТД:

«*Was für eine Gnade ist euch zuteil?*» («Какая вам благодать?»).

Здесь следует, однако, отметить разницу между православным и немецко-лютеранским пониманием благодати. Благодаря Лютеру, *Gnade* (традиционное славянское соответствие — «благодать») в немецком языке понимается как «помилование», «милостивое, снисходительное

16 Так же и СРП.

17 Так же СЕ1 («*gratitudine*») и Шлахтер («*Dank*»).

18 В этом стихе употреблено слово *χάρις* в значении «благодарность».

19 *Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 1734–1735.*

отношение Бога к грешнику». Такое понимание, однако, совсем не подходит к контексту Лк. 6, 32–34. Иначе получалось бы, что Бог оказывает снисхождение только тем, кто достиг любви к врагам, в то время как оно нужнее тем, кто еще не дошёл до такой нравственной высоты. Но если мы будем исходить из славянско-православного понимания благодати, то этот богословский термин как нельзя более соответствует контексту. Более широким богословским контекстом понимания слова «благодать» в данном месте может служить православное учение о стяжании благодати. Благодать как преображающая, обоживающая человека энергия изливается на тех, кто подвизается о своем спасении, кто борется со страстями и ревнует о стяжании добродетелей и исполнении заповедей Христовых. Духовный опыт православных святых показывает, что есть соответствие между степенью самоотречения святого, степенью его ревности и обилием благодатных даров, которые он получает от Бога. Если человек хорошо относится только к тем, кто его любит, какую благодать может получить человек? Разве сподобится он высоких даров? Но человеку, который смиряет свою гордость и понуждает себя оказывать благодеяния врагам, Бог обещает Свою благодатную помощь и обожение. Вспоминается опыт прп. Силуана Афонского, который говорил, что ни за что другое Бог не дает такую благодать, как за любовь к ближнему.

8. «Красивое» сердце в Лк. 8, 15?

Во всех трех синоптических Евангелиях содержится знаменитая притча о сеятеле или о четырех видах земли, из которых последняя во всех вариантах — это плодоносная почва или «добрая, хорошая земля». Матфей и Марк всегда обозначают «добрую» землю прилагательным *καλός*. Изначальное значение этого слова — «красивый» (ср. производные существительные *κάλλος*, *καλλονή* со значением «красота»). Однако в эпоху койне (да и ранее) *καλός* нередко употребляется как синоним прилагательного *ἀγαθός* («хороший, добрый»), без связи с внешним видом, с непосредственным эстетическим воздействием на чувства человека. В притче о сеятеле земля названа *καλή* за ее свойства, за насыщенность веществами, способствующими богатому урожаю. Здесь не имеется в виду красота. В словоупотреблении Луки, однако, есть две особенности, которые заставляют предполагать, что идея красоты всё же в притче присутствует. Во-первых, при первом упоминании «добрый» земли (8, 8), то есть в тексте самой притчи, Лука говорит: *εἰς τὴν*

γῆν τὴν ἀγαθὴν, а в истолковании называет землю καλή (8, 15). Во-вторых, в истолковании притчи ап. Лука — единственный из евангелистов — называет сердце приносящих плод верующих καλή καὶ ἀγαθή.

Лк. 8, 15: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῆ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.

ВТД: «Das in der guten Erde aber sind diese, welche, nachdem sie gehört haben, das Wort in einem schönen und guten Herzen festhalten und Frucht bringen in Geduld».

«А то, что в доброй земле, это — те, кто, услышав слово, крепко держат его в сердце красивом и добром и приносят плод в терпении».

Русские переводы не передают идею красоты (Синод.: «в добром и чистом сердце», Кас.: «в сердце добром и благом», СРП: «в своем добром и отзывчивом сердце», Аверинцев: «в сердце добром и благородном»). Немецкие переводы дают, например: *redlich* («искренний» — Elberfelder), *edel* («благородный» — Kürzinger), *fein* («хороший», «утонченный» — Luther, Schlachter). Оправдан ли перевод καλή, во втором случае как «schön» («красивый»), ведь в том же стихе это слово переводится как «gut» («хороший»)? Если да, то мы имеем дело с единственным местом в Новом Завете, где упоминается «красивое сердце». Но не являются ли слова καλός и ἀγαθός полными синонимами? Да и как понимать «красивое» сердце?

Напрашивается следующее объяснение того, почему евангелист Лука, в отличие от Матфея и Марка, использует в притче оба «хороших» прилагательных (καλός и ἀγαθός) — как в применении к земле, так и в применении к сердцу искренне верующих и приносящих духовный плод людей. Описание сердца человека как καλή καὶ ἀγαθή, должно было вызвать у читателей ассоциации с античным идеалом калокагатии — соединения внешней красоты и доблести характера. Примечательно, что именно Лука — самый «греческий» из евангелистов — вводит эту идею. У греков красота тела мыслилась как выражение душевных качеств. Древнегреческие скульпторы были не просто подражателями действительности, а педагогами, которые с помощью своих «красивых» произведений хотели воспитать «хороших, добрых» людей²⁰. Обозначение сердца человека как καλή καὶ ἀγαθή, в тексте притчи подготовлено тем,

20 Ср. такое же понимание у русского писателя Глеба Успенского в рассказе о знаменитой античной статуе Венеры Милосской. См.: Успенский Г. И. Выпрямила! (отрывок из записок Тяпушкина) // Русская мысль. 1885. № 5. С. 160–161.

что земля названа сначала ἀγαθή (ст. 8), а затем — καλή (ст. 15). В отношении земли разницы в значении нет, но в отношении к сердцу человека применимы оба понятия: как «красоты», так и «доброты». Что же такое «красивое» сердце? Это такое устройство души, которое проявляет себя в «красивых» словах, «красивых» мыслях, «красивых» поступках. Это «красивое», одухотворенное лицо человека или лик святого. Это та красота души, которая, по слову Ф. М. Достоевского, спасёт мир²¹. Не внешняя красота спасет мир, а «красивое сердце» — сердце, преображенное словом Христа.

9. Греческая синонимика в Лк. 8, 42.45

Рассказ об исцелении женщины, страдавшей кровотечением, мы находим во всех трех синоптических Евангелиях. У Матфея история рассказана кратко, в частности, не передается интересующий нас диалог между Иисусом и учениками (Петром), поэтому ограничимся сравнением текстов Марка и Луки. В Мк. 5, 24 сказано, что, когда Иисус шёл к Иаиру, толпа «давила» Его со всех сторон (συνέθλιβον Αὐτόν). В стихе 31 ученики недоумевают по поводу вопроса Иисуса: «Кто коснулся Моих одежд?» — и замечают:

«Разве Ты не видишь, что народ давит Тебя со всех сторон» (συνέθλιβοντά Σε).

Таким образом, в обоих случаях употреблён один и тот же глагол. У Луки, который, предположительно, обрабатывает текст Марка, мы находим вместо одного три разных глагола! В экспозиции (8, 42) употреблён глагол συμπνίγω:

«Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν Αὐτόν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον Αὐτόν».

Как перевести эту фразу? Несколько ранее ап. Лука употребляет глагол συμπνίγω в истолковании притчи о сеятеле (8, 14): как сорняки «душат» зерновые культуры, так заботы, богатство и житейские наслаждения «удушают» слово Божие в тех, кто им предаётся. Ввиду этого вышеприведённую фразу можно было бы перевести:

«Когда Он шёл, толпы буквально душили Его»;
(ср. ВТД: «Während er aber hinging, erstickte ihn <fast> die Volksmenge»).

21 Достоевский Ф. М. Идиот 3, 5 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 8. Л., 1973. С. 317.

Отвечая на вопрос Иисуса о том, кто коснулся Его, Петр использует два других глагола (8, 45):

«οἱ ὄχλοι συνέχουσί Σε καὶ ἀποθλίβουσι» («толпы отовсюду теснят тебя и давят»).

ВТД: «die Volksmenge drückt und drängt dich».

Из русских переводов только СРП использует три разных варианта для перевода греческих глаголов: в экспозиции — «теснить», в ответе Петра:

«вокруг Тебя люди и со всех сторон напирают».

При этом надо отметить, что перевод «теснить» не передаёт опасности задохнуться в толпе, которую, по-видимому, предполагает глагол συμπίνω. «Вокруг Тебя» и «со всех сторон» — это двойной (и избыточный) перевод приставки συν- в глагольной форме συνέχουσι. Другие русские переводы (Синод., Кас., Аверинцев) употребляют только два глагола: «теснить» (в экспозиции, как и СРП, и в ответе Петра) и «окружать» (в ответе Петра; у Аверинцева с прибавкой «отовсюду»). Притом что русский язык располагает ресурсами для перевода каждого из трех греческих глаголов отдельным русским глаголом, мы не видим причин отказываться от этой возможности. Употребление Лукой трех синонимов в рассказе, где Марк ограничивается одним глаголом, значимо еще и потому, что позволяет нам выявить особенности редакторской обработки третьим евангелистом-литератором своего более простого — в литературном и языковом отношении — источника.

10. Кто «вошел в облако» в Лк. 9, 34?

О Преображении Господа на горе повествуют все три синоптика. В описании Луки, кроме прочего, содержится деталь, отсутствующая у двух других евангелистов: упоминание о «вхождении их/тех в облако». Начнем с материала, общего для всех трех евангелистов. Везде упоминается «облако, осеняющее их», то есть учеников. Везде говорится о страхе учеников. Но на вопрос, чем конкретно обусловлен страх, возможны уже разные ответы. Так, у Матфея о страхе учеников говорится сразу после упоминания голоса из облака. Логично предполагать, что они убоялись именно голоса (Мф. 17, 5–6). У Марка страх упомянут до сообщения об облаке и голосе (Мк. 9, 6) и может быть лучше

всего понят как реакция на само Преображение и/или явление Моисея и Илии. У Луки о страхе говорится после упоминания осеняющего облака и до голоса из него; он приурочен к конкретному событию: «они же убоялись, когда они/те вошли в облако» (9, 34). Рассмотрим греческий текст этого места, который существует в двух вариантах.

NANTG: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην («они убоялись, когда они вошли в облако»).

Референтом αὐτοὺς являются ученики.

Византийский текст: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν ἐκείνους εἰς τὴν νεφέλην («они убоялись, когда те вошли в облако»).

Референтом ἐκείνους являются Моисей и Илия.

Встают три взаимосвязанных вопроса:

- 1) понимает ли Лука «вхождение их/тех в облако» как нечто отличное от «осенения учеников облаком», или он просто разнообразит свое описание одного и того же события;
- 2) кто входит в облако — ученики (в смысле: оказались в тени облака) или Моисей и Илия (в смысле: уходят, завершив беседу с Иисусом);
- 3) Чего убоялись ученики: появления облака или неожиданного ухода в облако собеседников Иисуса?

Византийское чтение ἐκείνους предполагает, что в облако входят Моисей и Илия, чтобы покинуть Иисуса и учеников, и что ученики испугались именно такой неожиданной развязки. При этом «осенение облаком (учеников)» и «вхождение в облако (Моисея и Илии)» — это разные события. Если принять чтение NANTG αὐτοὺς, то речь идет об учениках, испугавшихся появления облака. Это событие выражено — можно предполагать, что в целях стилистического разнообразия — двояко: «облако осенило их» и «они вошли в облако». Может ли чтение ἐκείνους быть оригинальным? В пользу этого может говорить следующий факт. В Деян. 1, 9, где Лука описывает Вознесение Господне, говорится, что Иисус, окончив беседу с апостолами, исчез из их поля зрения на облаке («И облако взяло Его из вида их»). Это очень напоминает то, как удаляются Моисей и Илия на облаке после окончания беседы с Иисусом в описании Преображения Господня. Отметим в заключение, что церковнославянский текст в данном месте совпадает с чтением, принятым в NANTG: «убояшася же, вшедше во облак».

11. Притча о милосердном самарянине в Лк. 10, 30–37: «быть ближним» или «стать ближним»?

Иисус завершает притчу о милосердном самарянине вопросом.

Лк. 10, 36: τίς οὖν τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγυόναи τοῦ ἐμλεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς;

«Итак, кто из этих троих, кажется тебе, был / стал ближним попавшегося разбойникам?»

Греческий глагол γίγνομαι/γίνομαι означает, собственно, «становиться», но часто употребляется и в значении «быть». Вопрос о том, как понимать γεγυόναи в данном стихе («быть» или «стать»), связан с вопросом, кого Иисус понимает под «ближним». Вспомним контекст притчи о милосердном самарянине. Она была рассказана в ответ на вопрос одного учителя закона о том, кто является тем ближним, которого надо любить по заповеди *как самого себя* (Лев. 19, 18). Дело в том, что для ветхозаветного сознания ближний — это еврей, представитель своего (богоизбранного) народа, поэтому притчу Иисуса, в которой фигурируют еврей (попавшийся разбойникам) и самарянин, можно понять как призыв деятельно любить не только своих соотечественников, но и инородцев, с которыми твой народ может находиться во враждебных отношениях (как это было между евреями и самарянами). Это понимание ближнего можно заострённо сформулировать так: твой ближний — это тот, кого ты привык ненавидеть. Притчу можно истолковать и в том смысле, что любовь должна быть, в первую очередь, направлена на тех, кто находится в нужде, в беде, то есть должна быть сострадающей, милующей любовью (в отличие, например, от любви-дружбы). Краткая формула этого понимания ближнего будет звучать: твой ближний — это тот, кто нуждается в твоей помощи. Наконец, если истолковать глагол γεγυόναи в Лк. 10, 36 как «стать» (так понимает ВТД), то мы придём к третьей возможности понимания «ближнего»: ближний — это не кто-то другой; ты являешься потенциальным ближним для всякого человека; подобно тому, как можно стать чьим-либо другом, можно стать и чьим-либо ближним; ты становишься (γεγυόναи) ближним для другого человека, «сближаешься», вступаешь в подлинное общение с ним, когда творишь ему добро, жертвуешь, даёшь. Если при первом понимании «ближнего» любовь — это забвение ненависти и прощение, при втором — это деятельное милосердие, то в данном случае любовь — это преодоление дистанции, разобщённости между людьми, выход из равнодушия

к другим, из сфокусированности на себе, на своих проблемах и интересах. Это любовь как участие, как причастие, как «общезитие». В святоотеческой традиции²² самарянин — это Христос, исцеляющий человека, пострадавшего от дьявола и греха. Действительно, Христос стал (υεγυονέναι) нашим «ближним». Став человеком (вспомним Ин. 1, 14: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο), Он «приблизился» к нам, вступил с нами в общение, стал нашим благодетелем и принёс Себя в жертву. Призыв «идти и поступать так же» (ст. 37) — это призыв подражать Христу и стать ближним для всякого человека.

12. Значение глагола μετεωρίζομαι в Лк. 12, 39

Иисус Христос призывает Своих последователей *не заботиться о завтрашнем дне* (Мф. 6, 34), то есть не беспокоиться об удовлетворении своих материальных нужд, а всеми силами души стремиться к Богу, *искать Царствия небесного*. Этот призыв содержится у Матфея и у Луки, причём если в первом Евангелии употребляется только глагол μεριμνῶ («заботиться»), то в третьем — еще и его синоним μετεωρίζομαι. Лк. 12, 39 — единственное место в Новом Завете, где употребляется данный глагол. Каково в точности его значение? Привносит ли он что-то новое в идею «не заботиться» по сравнению с более обычным глаголом μεριμνῶ? Синодальный перевод передаёт μετεωρίζομαι глаголом «беспокоиться»:

«Не ищите, что вам есть и что пить, и не беспокойтесь».

С. Аверинцев и епископ Кассиан дают: «не тревожьтесь». Исходя из дефиниции глагола в новозаветном словаре В. Бауэра, данные переводы адекватны. Бауэр пишет: «Das kann nach dem Zusammenhang kaum etwas anderes bedeuten als *seid nicht unruhig oder ängstlich*»²³. ВТД переводит: «beunruhigt euch nicht». Не оспаривая данного перевода, хочу предложить ещё одно понимание глагола μετεωρίζομαι, подкрепляемое его новогреческим употреблением в христианском аскетическом дискурсе.

Начнем с этимологии. Глагол μετεωρίζομαι происходит от прилагательного μετέωρος со значением «находящийся в воздухе, висящий в воздухе». Таким образом, изначальное значение μετεωρίζομαι — «висеть в воздухе», затем «устремляться вверх, возноситься» (как в прямом,

22 Например, у блж. Августина в трактате на Евангелие от Иоанна. См.: *Augustinus Hypponensis. In Joannis Evangelium tractatus XLIII, 2* // PL. 35. Col. 1707:19–31.

23 «Учитывая контекст, это вряд ли может означать что-либо другое, кроме как не беспокойтесь или не бойтесь» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 1017*).

так и в переносном смысле; причём в переносном смысле также возможна полисемия: «возносить мысли (к Богу)» *in bonam partem* и «превозноситься (гордиться)» *in malam partem*. В церковнославянском переводе имеем: «не возноситея», вероятно, в смысле «не превозноситесь» (так же понимал и Лютер, но Бауэр отвергает это значение как неподходящее к контексту Лк.²⁴). Следующий этап развития значения «беспокоиться» — по типу русского выражения «находиться в подвешенном состоянии». Так мы приходим от «находиться в воздухе» к «пребывать в беспокойстве, тревожиться».

Однако есть и другой путь развития исходной семантики «парения в воздухе». В славянской аскетической традиции говорится о «парении ума». Имеется в виду недостаточная собранность ума при молитве, когда ум отвлекается от смысла произносимых слов и переходит к рассматриванию других предметов. В таком же значении *μετεωρίζομαι* употребляется современными греческими монахами. Это техническое выражение, означающее «рассеянность в молитве»²⁵. Каков смысл призыва Иисуса «отложить всякое житейское попечение (по-гречески *μερρινα*)»? Греческие слова корня *μερριν-* означают не только состояние озабоченности, лежащее грузом на душе («бремя заботы»), но и «озабоченную мысль», то есть беспорядочную мыслительную деятельность, «метание мыслей», спровоцированное внешними обстоятельствами. Призывая к «беззаботности», Иисус призывает не дать внешним обстоятельствам определять наше внутреннее состояние, устремлённость наших мыслей к Богу и занятость духовными интересами («ищите прежде всего Царствия Божия»). Таким образом, и глагол *μερρινάω* связан с мыслительной деятельностью. Как перевести глагол *μετεωρίζομαι* в Лк. 12, 29? В свете всего сказанного возможен перевод: «не отвлекайтесь». Не отвлекайтесь от поиска Царствия Небесного, от непрестанной молитвы, которая и даёт опыт этого Царствия, *пришедшего в силе*. На то, что молитва противостоит беспокойству и заботам, указывает и апостол Павел: «*Не заботьтесь ни о чем (μηδὲν μερρινάτε), но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом — и мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе*» (Флп. 4, 6–7).

Продолжение следует

24 *Bauer W. Op. cit. S. 1017.*

25 Аудиозапись беседы прп. Ефрема Катунского о послушании и молитве (из личного архива автора).

Источники и переводы

- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- Kautzsch E. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Band I. Tübingen: Mohr, 1922.
- La Bible d'Alexandrie. La Genese. Paris: Cerf, 1986.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus und M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Augustinus Hypponensis. In Joannis Evangelium tractatus CXXIV // PL. T. 35. Col. 1379–1976.

Литература

- Большой толковый словарь русского языка. СПб: Норинт, 2000.
- Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973.
- Успенский Г. И. Выпрямила! (отрывок из записок Тяпушкина) // Русская мысль. 1885. № 5. С. 140–162.
- Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York: De Gruyter, 1988.
- Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Editrice Pontificio Istituto Biblico. Roma, 2000.
- Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Muraoka T. A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (MA): Peeters, 2010.

Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on Chapters 1–12 of the Gospel of Luke)

Monk Nil (Lazarenco)

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon
Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

For citation: Nil (Lazarenco), monk. "Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on Chapters 1–12 of the Gospel of Luke)". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 36–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.002

Abstract. The article continues the analysis of the new German translation of the Four Gospels in the Byzantine tradition (BTD). This time a number of passages from the Gospel of Luke are considered. The major theme of the article is interpretation of semantic force of some Greek words – including the issue of lexical Hebraisms which is discussed in section 1 – based on lexicographical material, and also on contextual and theological considerations. It shows that BTD offers in a number of cases a more nuanced translation than is usual. Issues of textual criticism are also discussed. In one case arguments for the Byzantine text against the NANTG reading are presented (section 6). The author notes strong and weak points in the modern Russian translations of the relevant passages.

Keywords: the Gospel, translation, German language, Russian translations, Byzantine text, semantics, synonyms, grammar, textual variants, lexical Hebraisms.

References

- Bauer W. (ed.) (1988) *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Joüon P., Muraoka T. (2000) *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Kautzsch E. (1922) *Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Band I*. Tübingen: Mohr.
- Kraus W., Karrer M. (eds.) (2009) *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kuznetsov S. A. (ed.) (2000) *Bolshoy tolkovyy slovar russkogo yazyka [A Large Explanatory Dictionary of the Russian Language]*. Saint-Petersburg: Norint (in Russian).
- Lampe, G. W. H., D. D. (eds.) (1972) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell H., Scott R. (eds.) (1968) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Metzger B. (1994) *Textual Commentary to the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Muraoka T. (2010) *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (MA): Peeters.
- Rauer J. (ed.) (2018) *Byzantinischer Text Deutsch — Die Evangelien*. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft.