

Из всего сказанного отнюдь не следует, что статистика не помогает увидеть различия частей «Илиады». Наоборот, математические методы в этой области очень перспективны, и можно только согласиться с Клейном, что «многие нарекания на статистику и комбинаторику вызваны... разочарованиями от неграмотного применения этих средств, а то и просто бессельного их применения – для орнаментации работ» (с. 17).

Работа с книгой Клейна для читателя-специалиста отчаянно затруднена всей этой массой, мягко выражаясь, спорных, а точнее – саморазрушительных особенностей данного труда. Мы постарались в обзоре с самого начала выдвинуть вперед тот полезный выход исследования, с которым гомероведу, думается, стоит считаться независимо от всех остальных приводящихся моментов: этот выход связан с неравномерным распределением по тексту этнонимических обозначений для войска, осаждающего Илион, с открывающимися благодаря этому распределению возможностями интерпретировать генезис текста. К другим ценным частностям в «Анатомии "Илиады"» можно было бы отнести богатые мифологические «справки» по Аяксам и Ахиллу, особенно изображение, вслед за тем же Бете, об Аяксе как гении прибрежий и защитнике кораблей (с. 192–200; возможно, этим проливается свет на исконное значение греч. αἶα «земля»), от которого образовано имя Аякса, также впечатляющую догадку о беге Ахилла и Гектора в XXII песни как о реминисценции ритуального преследования фармаков (с. 319–324). Подобные эвристически значимые пассажи не должны быть забыты после прочтения книги, хотя автор, надо признаться, сделал едва ли не все от него зависящее, чтобы читатель не смог оценить их по достоинству.

В.Л. Цымбурский, В.В. Файер

© 2002 г.

Иисус Христос в документах истории. Составление, статья и комментарий Б.Г. Деревенского. СПб.: Алетей, 1998. 496 с.

По характеристике самого Б.Г. Деревенского, «настоящее издание представляет из себя свод важнейших исторических документов об Иисусе Христе, как примыкающих к каноническим Евангелиям, так и находящихся вне библейской литературы» (с. 12). Свою антологию составитель сознательно рассматривает как продолжение традиции, начатой в свое время книгами А.Б. Рановича, но в то же время настаивает на принципиальном отличии: «Здесь во главу угла поставлена сама **личность** основателя христианства» (там же), а не социальная среда и условия возникновения христианской религии. На самом деле можно сказать, что представленный в книге материал значительно шире заявленной темы. Так весь первый раздел, озаглавленный «Некоторые сообщения Евангелий в свете истории» (с. 17–40), посвящен свидетельствам, касающимся историчности отдельных событий (римская перепись в Иудее, Вифлеемская звезда, затмение во время распятия Иисуса и др.) и личностей (Лисаний, Квириний, Понтий Пилат), упоминаемых в евангельских текстах. Второй раздел под названием «Иосиф Флавий о Иудее времени Иисуса Христа», если исключить приведенные в нем варианты *testimonium Flavianum* (с. 110–148), состоит из обширных отрывков из «Иудейской войны» и «Иудейских древностей», также не имеющих непосредственного отношения к самой личности Христа (за исключением, естественно, греческого варианта «свидетельства» из Ant. 18.63 – с. 87), но отчасти дающих представление как раз о среде и условиях возникновения христианства (с. 41–110). Наконец, в третьем разделе (с. 149–168) представлены свидетельства римских авторов о Христе, которые и можно рассматривать как «исторические документы» *par excellence*. Помимо хрестоматийных текстов Тацита, Плиния Младшего и Светония, здесь приводятся и так называемые «письма Адриана» Минуцию Фундану и консулу Сервиану, из которых составитель считает подлинным не только первое, но и второе¹ (с. 164), где, собственно говоря,

¹ По меньшей мере опрометчиво голословно утверждать, что «нет причин сомневаться в подлинности этого письма» (с. 164), как это делает Б.Г. Деревенский. Уже Теодор Моммзен совершенно категорично охарактеризовал этот текст как «ein spätes Machwerk» (*Römische Geschichte*. Bd 5. S. 576. Anm. 1; ср. S. 585. Anm. 2). Ср. комментарий в издании Якоби, которым и пользовался Б.Г. Деревенский (*Die Fragmente der Griechischen Historiker*. II. B. Komm. S. 844: *Der Brief ist sicher apokryph*), и в английском издании SHA (*Scriptores Historiae Augustae*. V. 3. Harvard Un. Press, 1982. P. 400. Not. 2: *This letter is clearly not genuine*).

и содержится упоминание о Христе, тогда как письмо Минуцию Фундану имеет отношение не столько к личности Христа, сколько к истории императорской политики в отношении христиан. Надо отметить, что все переводы документов этого раздела, исключая «письма Адриана», сопровождаются латинскими оригиналами, правда, содержащими массу опечаток. Дальнейшие разделы книги – «Иисус в новозаветных апокрифах I–IV вв.» (с. 169–300), «Иисус в раввинской литературе» (с. 301–383), куда входит перевод двух версий «Тольдот Йешу», «Иисус в мусульманской традиции» (с. 384–412) и «Псевдоисторические документы» (с. 413–459) – представлены текстами, которые могут иметь значение уже не как непосредственные исторические свидетельства о *самой* личности Иисуса, а только как памятники, характеризующие *восприятие* личности Иисуса в позднейшей культурной традиции.

Возникает закономерный вопрос, касающийся всей концепции книги: как составитель интерпретирует само понятие историчности? С одной стороны, во вступительной статье «Иисус Христос как историческая личность» составитель ставит «проблему исторического Иисуса» (с. 7) исходя из перспективы, заданной гиперкритицизмом мифологической школы (с. 7–10). С этой точки зрения проблема заключается в том, существовала ли вообще такая историческая личность, как Иисус Христос (на каковой вопрос составитель отвечает утвердительно – с. 10). Соответственно статус исторических заслуживают прежде всего документы, которые в той или иной степени могут рассматриваться как объективные свидетельства существования Иисуса. Таковы главным образом свидетельства Иосифа Флавия и Тацита, в меньшей степени – Светония и Плиния Младшего. В русле этого же сравнительно узкого понимания историчности целью исторического познания может считаться в частности установление конкретных деталей, касающихся реально существовавшей индивидуальности Христа – задача, которая и при несогласии с выводами мифологической школы кажется практически нереальной. Как сформулировал в свое время Бультман: «Auf eines muss man freilich verzichten: der Charakter Jesu, das anschauliche Bild seiner Persönlichkeit ist für uns nicht mehr erkennbar»². Но, судя по всему, как раз к формированию наглядного представления об индивидуальности Иисуса стремится Б.Г. Деревенский, когда он, например, пытается разглядеть за «характерным повторением слов, встречающимся в разных Евангелиях» («Истинно, истинно...» – Ин. 1,51 и др.; «Симон! Симон!..» – Лк. 22, 31; «Марфа! Марфа!..» – Лк. 10, 42), «особенности речи конкретного живого человека» (с. 11)³.

С другой стороны, иногда составителем владеет явно гораздо более свободное и широкое понимание историчности. Например, во вступлении к разделу «Псевдоисторические документы» Б.Г. Деревенский пишет: «В какой-то мере это исторические документы, поскольку они появились в определенную историческую эпоху и отражают ее настроения, ход развития религиозной мысли» (с.413). Конечно, в этом смысле все приведенные в книге тексты являются историческими документами, но к проблеме «исторического Иисуса» они уже не имеют непосредственного отношения, даже если под последней иметь в виду не установление реального существования и индивидуальных особенностей личности Христа, в реконструкцию изначального содержания его проповеди, как это обыкновенно и делалось в новозаветной науке⁴. Можно констатировать что фактически составитель исходит из второго, расширенного понимания историчности, т.е. не столько отвечает на вопрос, каким был, если основываться на источниках, «исторический Иисус» как реальная личность, сколько демонстрирует, как воспринимали личность Иисуса авторы апокрифической литературы, иудеи, мусульмане, а то и средневековые христиане. Если уж составитель так или иначе не удерживается в рамках узкого понимания историчности, то хотелось бы, чтобы это происходило с большей степенью методологической осознанности. Сам же по себе выбор в пользу привлечения материала, касающегося истории восприятия личности Христа в позднейшей культурной традиции, представляется не только оправданным, но даже неизбежным для такого рода антологии – как раз в силу немногочисленности и спорности источников, имеющих непосредственное отношение к «историческому Иисусу» как таковому, а также в силу того, что на их основе можно в лучшем

² Bultmann R. Die Erforschung der synoptischen Evangelien // Bultmann R. Glauben und Verstehen. Bd 4. Tübingen, 1984. S. 30.

³ Двойное «истинно, истинно» (ἀμὴν ἀμὴν) представляет собой характерную особенность языка «Евангелия от Иоанна» и не имеет параллелей у других евангелистов (см., например: The Seventh-day Adventist Bible Commentary. V. 5. Washington, 1980. P. 911). Что касается удвоения имен при обращении, ср. Быт. 22, 11; 1 Цар. 3, 10.

⁴ Характерно в этом отношении, как Бультман продолжает процитированную выше фразу: Aber das Wichtigere ist oder wird immer klarer erkennbar: der Inhalt seiner Verkündigung.

случае утверждать факт существования Иисуса Христа, но трудно составить какое бы то ни было развернутое представление о его реальной личности. Это – согласился с Бульманом – находится уже вне пределов досягаемости научного познания. Другое дело – история позднейших представлений о личности Иисуса. Здесь лежит богатейшее поле для научного исследования, и нельзя сказать, чтобы данная книга представляла потенциальный материал для такой работы исчерпывающим образом.

Прежде всего, если уж составитель приводит тексты средневековых мусульманских теологов и писателей (ал-Байдави, ал-Масуди – с. 400–412), отражающие взгляд на личность Иисуса в исламской культуре, тем более странно, что в книге нет отдельного раздела, посвященного восприятию личности Иисуса в античной культуре. Сразу оговорюсь: третий раздел, где, представлены тексты Тацита, Светония, Плиния Младшего, никоим образом не восполняет этот пробел. Эти свидетельства имеют первостепенное значение как самые ранние упоминания Христа в нехристианской литературе. С этой точки зрения они важны прежде всего для решения пресловутого вопроса «Жил ли Иисус Христос?». Что же касается реакции на личность Христа в античной культуре, то в этом отношении ценность этих текстов незначительна. Единственный вывод, который можно сделать на их основе, носит скорее негативный характер и заключается в том, что в первой половине II в. н.э. личность Христа как таковая весьма мало интересовала римских интеллектуалов и они отнюдь не чувствовали себя вынужденными глубоко вникать в евангельскую историю и вступать в серьезную полемику с христианским учением. Но уже со второй половины того же столетия – с появлением «Правдивого слова» Цельса – ситуация кардинальным образом изменилась. Цельс, а вслед за ним и Порфирий, и Юлиан Отступник, критикуя христианство, затрагивают не только его идеологическую сторону или социальную природу, но и личность его основателя. Самым общим образом анализируя те типы реакции, с которыми античное сознание подходило к личности Христа, можно выделить по крайней мере несколько тенденций. Если говорить о наиболее жестком и однозначно отрицательном подходе, примером может служить характерное в особенности для Цельса восприятие Христа как мага или колдуна (ῥύψ, – например, С. Cels. 1.68, 71; 2. 32, 49; 8.41), одного из множества лжемессий, в изобилии появляющихся на исторической арене в смутные времена (ср. С. Cels. 7.9). Это обвинение Цельса, судя по всему, было довольно типичным. Во всяком случае еще Евсевий Кесарийский в одном из своих трактатов был вынужден посвятить отдельную главу опровержению тех, кто рассматривает Христа как мага и волшебника (Dem. Ev. 3.6). Другой устойчивый аргумент Цельса в его критике личности Иисуса – проведение параллелей с персонажами античной мифологии, которые, подобно Иисусу, появились на свет чудесным образом, сами творили чудеса или воскресли после смерти (С. Cels. 1.37, 67; 3. 22–34). Этот полемический ход понятен в контексте так называемой «теории заимствования» и в других случаях определяющей общую стратегию аргументации Цельса: таким образом он стремился показать, что в содержательном отношении все христианство совершенно не оригинально и может быть сведено к совокупности превратно истолкованных заимствований из античной мифологии и философии. Аналогии между Христом и античными мифологическими персонажами в частности показывают, как античное сознание пыталось осмыслить личность Иисуса, применяя к нему собственные стереотипы. То же самое можно увидеть на примере сравнения Христа с античными мудрецами, которое может развиваться как в негативном, так и в положительном ключе. В первом случае «жалкая жизнь» и «позорная смерть» Христа рассматриваются по контрасту с благородством и стойкостью античного мудреца в критической ситуации (например, С. Cels. 7.53 – сравнение с Анахарсисом и Эпиктетом), причем характерное недоумение античных критиков вызывает, между прочим, отсутствие в поведении Иисуса той демонстративности и рассчитанности на риторический эффект, которая была важной составляющей поведенческого типа эллинистического философа. В этом духе и Цельс (С. Cels. 7.53), и Порфирий (С. Chr.fr.63) реагируют на молчание Иисуса во время суда и казни. В то же время попытка осмыслить личность Христа как мудреца и праведного мужа нередко приводила к более позитивным результатам. Тут можно вспомнить хранящееся в Британском музее письмо некоего сирийца по имени Мара Бар-Серапион⁵, в котором Христос ставится в один ряд с Пифагором и Сократом, а также почитание распространенных в синкретической культуре позднего эллинизма изображений Христа, причем опять же в одном ряду с изображениями «мирских философов», что было характерно как для некоторых гностиков (Iren. Adv. haer. 1.25.6), так и, к примеру, для императора Александра Севера, если верить сообщению Элия Лампридия (SHA: Alex. Sev. 29.2). Наконец, и Порфирий при всей своей

⁵ См., например: Bruce F.F. The New Testament Documents: Are They Reliable? Grand Rapids (Michigan), 1978. P. 114.

антихристианской настроенности самого Христа оценивал как «благочестивого» человека (εὐσεβῆς; цитата у Евсевия – Dem. Ev. 3.7.2).

Все эти и многие другие факты и тенденции не только могли бы, но и по полному праву должны были бы найти отражение в антологии, посвященной личности Иисуса Христа. Но, к сожалению, в ней можно обнаружить лишь несколько отрывков из оригеновского трактата «Против Цельса», показывающих отношение Цельса к Иисусу (С. Cels. 1.28, 32–33, 69; 2.9 – с. 331–334), да и то в разделе «Иисус в раввинской литературе» (ибо в данном случае речь идет о тех пунктах критики христианства, которые, по мнению Цельса, были бы уместны с точки зрения представителя иудаизма). Этого явно недостаточно. Правда, с текстами Цельса, Порфирия и Юлиана Отступника русскоязычный читатель уже имел возможность ознакомиться благодаря «Античным критикам христианства» А.Б. Рановича, но вряд ли именно это удержало Б.Г. Деревенского от включения их в свой сборник, ведь и приведенные им свидетельства Тацита и Плиния Младшего тоже фигурировали у Рановича, да и вообще большинство переводов позаимствовано им из уже существующих на русском языке изданий и антологий.

Кроме того, хорошо известно, что и в самой христианской традиции личность Христа была предметом не только для богословских спекуляций о соотношении в ней божественной и человеческой природ. Психологические и даже эстетические подробности, в совокупности составляющие наглядный облик Христа, также имеют в ней свою историю, примером чему может служить хотя бы возникший на основе Ис. 53.2–3 мотив внешней некрасивости Иисуса, хорошо засвидетельствованный в творениях Иустина Мученика, Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Августина и др.⁶, или представление о том, что Христос никогда не смеялся, и т.п. Время от времени на страницах антологии мы сталкиваемся с некоторыми спорадически разбросанными документами или комментариями составителя, в которых среди прочего затрагиваются и такого рода темы (например, апокрифическое «Послание Лентула» на с. 452–453; ср. цитату из Максима Грека на с. 420 и комментарий к иллюстрации на с. 485). Но, к сожалению, составителю не пришлось в голову выделить им специальный раздел, в котором эти мотивы, имеющие самое непосредственное отношение к теме книги, были бы прослежены со всей возможной полнотой или хотя бы представлены как нечто обозримое и цельное.

Однако все эти недочеты в составе сборника представляют собой наименьший из его недостатков. Гораздо печальнее, что все же вошедшие в него тексты представлены на таком уровне, который делает бессмысленным какое бы то ни было использование этой книги в научных целях. Справочный аппарат, комментарии, ссылки на источники и научную литературу, цитирование иноязычных текстов, наконец, переводы – все это, во-первых, сделано весьма неряшливо, во-вторых, – содержит массу ошибок, так что в целом производит впечатление полусырого материала, требующего значительной доработки, а то и переработки. Опираясь на такого рода книгу как на надежный источник информации оказывается абсолютно невозможно, ибо если составителю и случается дать верный комментарий или правильную ссылку, то они соседствуют с образцами удивительной некомпетентности. Поэтому, чтобы отделить в данной книге зерна от плевел, нужно в принципе каждый раз самому проводить самостоятельное исследование того или иного затрагиваемого вопроса, сверять переводы с оригиналом и т.п.

Начну с того, что приведу несколько примеров, касающихся цитирования оригинальных текстов. Надо сказать, что таких цитат, которые составитель приводит в скобках непосредственно в самом тексте перевода, очень много, хотя сам принцип выбора, заставляющий цитировать именно то, а не иное выражение в оригинале, остается в большинстве случаев совершенно загадочным. Но я остановлюсь на одной лишь грамматической и текстологической корректности такого рода цитирования. О постоянно встречающихся опечатках можно и не упоминать, хотя иногда речь идет уже о пропуске целых слов. Например, на с. 81 цитируется фраза из Иосифа Флавия (Ant. 18.18): Εσθητοὶς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φίλει τὰ πάντα ὁ λόγος, ἀθανάτιζουσιν δὲ τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον – однако слово ἡγούμενοι в ней опущено. Все это еще может рассматриваться как чисто технический недостаток. Совсем другое дело, когда цитата в скобках лишь отчасти соответствует смыслу иллюстрируемого ею выражения из оригинала – если соответствует вообще! На с. 107 выражение «глумиться над Предвечным» из не очень точного в данном случае перевода Г. Генкеля почему-то разъясняется в скобках через μεγέθους τῆς ἀρχῆς, хотя это совершенно очевидная передача греческого ἐπ' ἀτιμία τοῦ θεοῦ (Ant. 18, 256), тогда как выражение μεγέθους τῆς ἀρχῆς соответствует в русском переводе совсем другой части фразы, а именно:

⁶ См., например: *Eisler R. Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας*. Bd 2. Heidelberg, 1930. S. 321–326.

«С течением времени он (т.е. Калигула. – А.С.), *благодаря своей власти*⁷ (ὕπὸ μεγέθους τῆς ἀρχῆς), перестал считать себя обыкновенным смертным, провозгласил себя божеством» и т.д. На той же странице встречаем и другой пример – из Ant. 20.97: «Некий человек по имени Февда, обольститель (πειθεῖ), уговорил большую массу народа...» и т.д. На самом деле в скобках в этом случае следовало поставить γόης, а глагол πείθει совершенно явно соотносится в русском переводе с глаголом «уговорил». Зачастую цитаты, приводимые Б.Г. Деревенским, произвольно разрывают синтаксические конструкции оригинального текста. Так, на с. 45 из греческого выражения τὴν ἐν ἀγαθοῖς αἰσθησὶν αἰώνιον почему-то взято только два слова ἀγαθοῖς αἰώνιον, и они-то, по мнению составителя, переданы в русском тексте как «вечное блаженство». Еще один пример – на с. 79: «Затем в Иудею, которая тем временем вошла в состав Сирии, прибыл и Квириний, желая совершить общую перепись (γενομένην ἀποτιμησόμενος) и конфисковать имущество Архелая». По-гречески эта фраза выглядит так: παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς προσθήκην τῆς Συρίας ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελαοῦ χρήματα. Очевидно, что причастие γενομένην относится к τὴν Ἰουδαίαν и, если уж искать ему соответствие в русском переводе, то лишь в пределах первой части фразы: «... в Иудею, которая вошла в состав Сирии...». К следующей же за ним форме ἀποτιμησόμενος это причастие не имеет никакого синтаксического отношения, которое позволило бы заключить именно эти два слова в скобки, как это делает составитель. Опять же, на с. 101 после слов «сирийским наместником» стоит пояснение в скобках (πρότερον Συρίαν). Между тем и эти два слова никак синтаксически не связаны в греческом тексте и вообще разделены колоном: ὡς φλάκκον τὸν ὑπάτικόν εἴσειλον φίλον ἐπὶ Ῥώμης τὰ μάλιστα αὐτῷ γενομένη πρότερον Συρίαν δὲ ἐν τῷ τότε διεῖπεν. Подобные факты вызывают естественное подозрение, что составитель, мягко говоря, не очень хорошо знает древнегреческий язык. Уже то, как он комментирует некоторые из своих цитат, не оставляет в этом вопросе ни малейшего сомнения. Например, на с. 80 приводится текст Иосифа Флавия, повествующий о мировоззрении фарисеев. В частности, согласно их взглядам, после смерти «грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть» (Ant. 18.14). После этих слов составитель открывает скобки и – странным образом начиная цитирование с частицы – приводит часть греческого текста: δὲ φατώτην τοῦ ἀναβίου. А затем в прим. 91 делает такое пояснение: «Буквально: "выйти, подняться". В Новом Завете слова, произведенные от глагола ἀναβαίνειν («восходить, подниматься»), ни разу не употребляются в таком значении». Отсюда явствует, что субстантивированный инфинитив τοῦ ἀναβίου от глагола ἀναβίω составителя совершенно искренне принимает за форму глагола ἀναβαίνειν и даже позволяет себе наблюдения по поводу мнимого своеобразия флавиевского словоупотребления.

Подобные примеры, можно было бы умножать, ибо все это, к сожалению, отнюдь не прискобрные исключения, а показатель общего уровня всей книги. Такой вывод подтверждается и анализом качества представленных в сборнике переводов. Общая стратегия Б.Г. Деревенского заключалась, судя по всему, в том, чтобы давать собственный перевод только в тех случаях, когда русского перевода того или иного памятника не существует или во всяком случае не удастся найти (например, есть русский перевод «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина, однако на с. 336 составитель дает небольшой отрывок из этого текста в собственном переводе). Правда, далеко не всегда составитель утруждает себя указанием авторов используемых им переводов. Систематически он это делает только в случае с текстами большого объема. Что же касается сравнительно небольших фрагментов, то хорошо еще, если Б.Г. Деревенский просто отделяет сделанные им самим переводы от всех остальных. Например, на с. 29 цитата из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского дается в переводе Московской патриархии, но об этом ничего не говорится в предшествующем ей комментарию, равно как и об авторстве перевода приведенной тут же фразы из «Изложения хроник Евсевия Кесарийского» Иеронима Блаженного. Аналогичные случаи имеют место и на с. 36–37 с фрагментами из трактата Оригена «Против Цельса» и того же сочинения Иеронима, и на с. 113–117 с отрывками все из тех же сочинений Оригена, Евсевия и книги Иеронима «О знаменитых мужах», и на с. 290–300, где вообще никак не оговаривается, кто именно перевел все тексты из подраздела «Христианские писатели о новозаветных апокрифах», а это десять фрагментов из шести писателей. Нельзя обнаружить никаких указаний на авторство переводов из «Апологии» Тертуллиана (с. 160) и «Истории против язычников» Орозия (с. 163), а также на тот факт, что цитаты из Геродота, Тацита и Светония, приведенные в прим. 116 и 118 на с. 89–91, позаимствованы из переводов соответственно Стратановского, Бобовича

⁷ Здесь и далее по тексту курсив в цитатах из антологии мой. – А.С.

и Гаспарова. Иногда составитель, хотя и с запозданием, но все же делает необходимые ссылки. Так, на с. 330 впервые указывается, что отрывки из трактата «Против Цельса» Оригена (с. 331–334) даются в переводе Л. Писарева, но это после того, как этот же перевод уже неоднократно был использован в предыдущих разделах без всякого упоминания о его авторе.

Если же говорить о качестве представленных в антологии переводов, то в целом мы имеем довольно пеструю картину, в которой переводы, сделанные сравнительно недавно (к примеру, переводы М.Л. Гаспарова или А.С. Бобовича в третьем разделе), соседствуют с дореволюционными («Иудейская война» Я.Л. Чертка, «Иудейские древности» Г.Г. Генкеля, некоторые апокрифы в переводе В.В. Геймана и др.), из которых далеко не все были сделаны с оригинала (например, перевод «Иудейской войны» Я.Л. Чертка был сделан с немецкого)⁸. В других обстоятельствах можно было бы лишиться раз посетовать на отсутствие современных русских переводов, которые соответствовали бы нынешнему состоянию научных исследований, и даже поставить составителю в упрек, что он не взял на себя труд хотя бы отчасти поспособствовать восполнению этого пробела. Однако, учитывая его уровень владения древнегреческим и латынью, следует скорее поблагодарить его за то, что он свел к минимуму собственную переводческую активность. Это несомненно спасает книгу от полного провала, делая ее более-менее пригодной хотя бы для популярного чтения.

Некоторые образцы его переводческой деятельности заслуживают обстоятельного разбора. Остановлюсь для начала на отрывке из «Римской истории» Диона Кассия (54.29. 7–8 – с. 25–26). Здесь практически ни одна фраза не обходится без более или менее существенной ошибки. Первое предложение греческого текста: οὐτω γοῦν οὐκ ἴδιον τοῦτο τὸ πάθος τῆ τοῦ Ἀγρίππου οἰκία ἀλλὰ καὶ κοινὴν πᾶσι τοῖς Ῥωμαίοις ἐγένετο, ὥστε καὶ στήμεια ὅσα πρὸ τῶν μεγίστων συμφορῶν συμβαίνειν σφίσι εἶθε, καὶ τότε συνευχθῆναι – переведено Б.Г. Деревенским так: «Таким образом, скорбь не только постигла дом Агриппы, но повергла в уныние вообще всех римлян. Ибо незадолго до этого, после стольких счастливых лет, им явились дурные знамения». Здесь, во-первых, консекutiveное придаточное предложение, вводимое союзом ὥστε, почему-то передается как каузальное (*ибо... явились дурные знамения*). Во-вторых, в переводе появляются выражения, которым нельзя найти никакого соответствия в оригинале, а именно: «незадолго до этого, после стольких счастливых лет». Можно предположить, что переводчик ухитрился как-то вычитать их из придаточного предложения, зависящего от στήμεια. Во всяком случае само оно не нашло никакого адекватного отражения в его переводе. Неудивительно, что в итоге смысл фразы остается по большому счету непонятным. Сперва утверждается, что смерть Агриппы была предметом не только частной, но и общественной скорби. Затем говорится, что она сопровождалась дурными знамениями. Но при этом переводчик ставит первое утверждение в *причинную* зависимость от второго. Получается, что смерть Агриппы «повергла в уныние... всех римлян» не как таковая, а только потому что была связана со зловещими предзнаменованиями. Если бы последних не было, то и смерть Агриппы, надо полагать, не превратилась бы в общественное событие. Между тем смысл, который Дион Кассий вкладывает в эту фразу, совершенно иной. Утверждение, что смерть Агриппы была утратой не только для его семьи, но и для всех римлян, не обосновывается как таковое, а лишь иллюстрируется указанием на сопровождающие ее значения. Придаточное предложение, начиная с ὥστε, надо перевести примерно следующим образом: «...так что и тогда имели место те знамения (ὥστε καὶ στήμεια... καὶ τότε συνευχθῆναι), которые (ὅσα) обычно являлись им (συμβαίνειν σφίσι εἶθε) перед величайшими несчастьями (πρὸ τῶν μεγίστων συμφορῶν)». Другими словами, эти знамения – не причина всеобщей реакции на смерть Агриппы, а лишь показатель масштабности этого события, лишней признак того, что оно уже само по себе имело большую общественную значимость, сравнимую со значимостью других «величайших несчастий». Следующая фраза из перевода Б.Г. Деревенского: «Повсюду в городе распространились совы, и гром прогремел над Альбанской горой в то время, как консулы совершали там по обычаю священные обряды». В выражении κεραυνὸς ἔς τὴν ἐν τῷ Ἀλβανῶ οἰκίαν... ἐνέσκηψε имеется в виду скорее, что «молния ударила в дом на Альбанской горе», а не то, что «гром прогремел над горой», тем более что в греческом тексте прямо говорится не о горе вообще, а о конкретном доме (ἔς τὴν... οἰκίαν) – обстоятельство, совершенно проигнорированное переводчиком. Кроме того, произошел этот удар вовсе не «в то время, как консулы совершали там по обычаю священные обряды». Греческое ἔς τὴν ἐν τῷ Ἀλβανῶ οἰκίαν, ἔς ἣν οἱ ἕπατοι ἐν ταῖς ἱεροουραῖαις καταλύουσιν надо перевести: «(молния ударила) в дом на

⁸ См. *Иосиф Флавий. Иудейская война*. Минск, 1991. С. 28.

Альбанской горе, где консулы останавливаются во время совершения священных обрядов»⁹. Это само по себе вовсе не означает, что они находились там непосредственно в тот момент, когда произошло знамение. В следующем предложении речь идет о комете: «И появилась звезда, называемая кометой (ἄστρον ὁ κομήτης ὠνομασμένος), которая в течение многих дней висела над городом, подобно ночному светильнику». В греческом тексте говорится, что комета, провисев над городом, в конце концов, ἐς λατῆδας διέλυθη – выражение действительно не вполне ясное, но совершенно очевидным образом не подразумевающее метафорического оборота вроде «подобно ночному светильнику»¹⁰. Наконец, примечательный пример беспомощности переводчика в самом финале отрывка: «И другие огни (?), появившиеся во множестве над храмом Ромула, сбросили воронье мясо (!), лежавшее на алтаре, и полностью сожгли его». Переводчик не видит, что в предложении: καὶ πρὶ ἄλλα τε τῆς πόλεως συχρὰ καὶ ἡ τοῦ Ῥωμύλου σκητὴ ἐκαύθη, κοράκων κρέα ἐς αὐτὴν ἐκ βωμοῦ τινος ἔμπτρα ἐμβαλόντων – κοράκων есть не gen. possessivus при κρέα, а логический субъект в обороте gen. absolutus, что от него зависит причастие ἐμβαλόντων, тогда как κρέα является при этом причастии прямым дополнением. Соответственно речь во фразе идет о том, что и ἡ τοῦ Ῥωμύλου σκητὴ, и многие другие близлежащие здания в городе (ἄλλα τε τῆς πόλεως συχρὰ) были сожжены не какими-то загадочными «огнями», а обычным огнем (πυρὶ) во время пожара, так как вороны стащили с какого-то алтаря горящее мясо (κρέα... ἔμπτρα) и уронили его на дом¹¹ Ромула.

В силу своей некомпетентности я не берусь оценивать, как Б.Г. Деревенский владеет арабским, сирийским и другими языками, с которых он так или иначе тоже переводит. Что касается переводов с латыни, то они ему удаются примерно так же, как и переводы с древнегреческого. Чтобы не углубляться в утомительный разбор следующих один за другим промахов, просто укажу, к примеру, на тот факт, что весь первый абзац в переводе текста одного из *scriptores historiae augustae*, предшествующий цитируемому затем «письму Адриана» консулу Сервианту, не имеет никакого отношения к латинскому оригиналу (с. 166). Это происходит прежде всего потому, что переводчик с самой первой фразы вводит Адриана как субъекта действия, тогда как в оригинале Адриан впервые упоминается в последней фразе непосредственно перед началом цитаты из его «письма». Соответственно весь этот абзац, представляющий собой описание царских в Египте нравов, для подтверждения которого историк лишь под конец обращается к «письму Адриана», благодаря усилиям Б.Г. Деревенского с самого начала превращается в рассказ о посещении Египта Адрианом. Уровень перевода самого «письма Адриана» достаточно проиллюстрировать примером, показывающим, что переводчик не просто совершает отдельные ошибки, но последовательно придерживается их. Два раза в письме говорится о вызванной крайней алчностью постоянной занятости всех египтян, включая больных и калек: *cititas opulenta, dives, fecunda, in qua nemo vivat otiosus*, а далее: *et habent podagrosi quod agant, habent (prae)cisi quod agant, habent, caeci quod faciant, ne chiragrici quidem apud eos otiosi vivunt*. И дважды Б.Г. Деревенский переводит с точностью до наоборот, попутно делая ряд ничем не мотивированных дополнений: «этот богатый город как никакой другой (?) обилен пустословием (?) и праздностью»; «даже страдающие подагрой бывшие всадники (?), раненые и немощные, и они ведут такую же праздную жизнь».

Можно было бы приводить и другие примеры, но на фоне подобных случаев, когда текст переводится неверно на протяжении целых абзацев, рассеянные повсеместно отдельные

⁹ Ср. английский перевод: «Lightning struck the house on the Alban Mount where the consuls lodge during the sacred rites» (*Dio Cassius. Roman History. Books LI–LV / Transl. by Earnest Cary. Harvard Un. Press, 1994. P. 361*).

¹⁰ Ср. все тот же англ. перевод: «The star... finally dissolved into flashes resembling torches» (*ibid.*). Во всяком случае, речь идет о некоем реальном процессе распада кометы на многочисленные (факелообразные?) огни. Астрономическую правдоподобность подобного явления я обсуждать не берусь, но таков буквальный смысл текста. В принципе слово *λατῆδας* могло приобретать специфически астрономические значения; например, словарь *Liddell–Scott s.v. λατῆδας I.4 (V. 2. P. 1027)* дает значение *meteor*, причем ссылки делаются на Аристотеля, Диодора Сицилийского и того же Диона Кассия (*Hist. 37. 25*).

¹¹ Греческое *σκητὴ* (ср. *Hist. 48. 43. 4*) в данном случае следует перевести как «дом» или даже «хижина» (*the hut of Romulus* в цитируемом английском переводе; ср. *Oxford Latin Dictionary / Ed. P.G.W. Glare. Oxford Un. Press, 1996. P. 280. s.v. casa, d*), так как имеется в виду покрытая соломой *casa Romuli* (*die mit Stroh gedeckte Hütte – Rich A. Illustriertes Wörterbuch der römischen Alterthümer. P. – Lpz, 1862. S. 114; ср. Vitruv. De architect. 2.1.5; Verg. Aen. 8.654*). Первоначально эта постройка находилась на Палатинском холме, а затем была воспроизведена на Капитолийском. Ср. также упоминания у Тита Ливия (*Ab urbe cond. 5.53.8*) и Сенеки Старшего (*Contr. 1.6.4; 2.1.5*).

интерпретационные искажения и элементарные ошибки уже не воспринимаются как нечто из ряда вон выходящее. То же самое можно сказать и о многочисленных пропусках, когда целые выражения и фразы из оригинального текста не находят никакого отражения в переводе (например, в переводе отрывка из «Посольства к Гаю» Филона на с. 28–29) и т.п.

Что касается уровня научного комментария в книге, то, даже не вдаваясь в содержательный анализ, нельзя не заметить в нем определенной двойственности. С одной стороны, вступительная статья «Иисус Христос как историческая личность» написана так, словно она рассчитана на читателя, который вообще никогда не слышал имени Иисуса Христа. Б.Г. Деревенский сообщает, к примеру, что «образ Иисуса занимал и продолжает занимать в западной литературе такое же место, какое до недавнего времени в советской литературе занимал образ Ленина» (с. 5), или что «для верующих» Иисус Христос есть «собственно говоря, полное и всеобъемлющее олицетворение (!) Бога», или что «в мировой истории было немало религиозных деятелей, притязавших на тот же титул (!), на те же функции и на то же к себе отношение даже после своей смерти ("ухода из мира")», но ни один из них еще не достигал у своих последователей такой полноты выражения (!) в качестве Господа Бога» (там же). Теологическая и даже просто стилистическая «корректность» такого рода высказываний говорит сама за себя. С другой стороны, по своему замыслу антология, в которой неоднократно приводятся как отдельные цитаты, так и целые отрывки из греческих, латинских, сирийских, арабских текстов, вроде бы ориентирована на специалиста. И в комментарии мы находим как собственные предположения Б.Г. Деревенского по тому или иному вопросу, так и разбор мнений тех или иных ученых и ссылки на специальную научную литературу. При этом очень часто Б.Г. Деревенский удовлетворяется тем, что просто упоминает имена исследователей, чье мнение им приводится, но не дает никаких указаний на конкретные научные работы (например, упоминание «Т. Лефевра и Э. Нордена» на с. 120 или «Гольцмана, Ван-Эйсinga, Даньелу» в прим. 93 на с. 197 и т.п.). Или же он вообще ограничивается ссылкой на каких-то анонимных «ученых», «исследователей» или «библеистов» (например, прим. 117 на с. 90, прим. 155 на с. 104, с. 111, прим. 264 на с. 259 и др.). Во всем этом в принципе не было бы ничего страшного, если бы составитель с самого начала определил для себя степень специальности или популярности издания, которое он хочет выпустить в свет. Но как раз этого и не происходит. В итоге мы имеем дело с неким промежуточным явлением. Специалиста уровень комментариев и справочного аппарата явно не удовлетворит, так как он не получает возможности самостоятельного обращения к работам упоминаемых ученых, а так называемый «широкий круг интересующихся читателей» все же имеющиеся точные ссылки на научные работы могут лишь ввести в заблуждение касательно степени «учености» книги, но вряд ли заинтересуют сами по себе. Гораздо логичнее было бы выдерживать какую-нибудь одну линию.

Но, вероятно, причина такой ситуации заключается не только и не столько в методологической непродуманности, сколько в уже упоминавшейся чисто технической неряшливости, с которой сделан сборник. Именно поэтому в нем порой можно столкнуться с цитатами из научных работ и первоисточников без какого бы то ни было указания на то, откуда именно позаимствованы эти цитаты. Так, например, на с. 228 мы находим уже не просто упоминание Э. Хеннеке, а именно цитату из него, но в соответствующем прим. 187 источник цитаты вовсе не указывается, зато делается дополнительная ссылка на Э. Ренана. Точно так же без указания соответствующего места на с. 196 цитируется Феодорит (цитата взята из Наег. fab. 2.2), а в прим. 286 на с. 270 упоминается один эпизод из «Истории» Геродота (II.181). Если же источник цитаты и указывается, то это еще не дает гарантии, что указывается он правильно. Так на с. 196 составитель отсылает читателя к оригеновским «Комментариям на Евангелие от Матфея» (1. 17), что невозможно, так как первая книга этого сочинения не сохранилась. Очевидно, имеется в виду десятая книга. Вероятно, это опечатка, которая, впрочем, повторяется неоднократно (ср. с. 114, 148, 196 и, наконец, правильное указание на с. 291). Но вот пример с цитатой из «Филона у Евсевия, 11.3–12» (прим. 57 на с. 68), если и может быть расценен как опечатка, то слишком уж изощренная. Ибо здесь, во-первых, не указано, какое именно сочинение Евсевия имеется в виду, а это *Paraenatio Evangelica*; во-вторых, приводится номер главы (11) и параграфов (3.12), но не упоминается, что находятся-то они в 8-й книге; в-третьих, цитируются на самом деле не параграфы с 3 по 12, а исключительно параграфы 4 и 12.

Если же говорить о содержательной стороне комментария, то в ней также немало путаницы, проистекающей порой из очевидной невнимательности по отношению к тем самым текстам, которые, собственно говоря, и комментируются. Например, на с. 39–40 содержится пространный отрывок из Георгия Синкелла (VIII–IX вв. н.э.), в котором этот историк, как осознает и сам Б.Г. Деревенский, «опирается на сообщения Юлия Африкана» (прим. 41 на с. 39), а лучше сказать приводит сами эти сообщения. В частности, именно Юлию Африкану принадлежит

содержащееся тут наблюдение, что тьма, наступившая во время казни Христа, не может быть объяснена как солнечное затмение, потому что это противоречило бы астрономическим законам, а значит, должна рассматриваться как явление сверхъестественного порядка. Это означает, что уже в III в. н.э. невозможность натуралистического объяснения данного феномена была вполне ясна для представителя христианской традиции. Между тем на с. 38 Б.Г. Деревенский пишет: «Упомянув о солнечном затмении во время распятия Христа, церковные писатели не учли того обстоятельства, что это противоречит космическим законам. *Первым, кажется*, на это обратил внимание византийский историк Георгий Синкелл (VII–IX вв.), отметивший, что солнечное затмение не могло произойти в полнолуние... Наступившую во время распятия тьму Синкелл был склонен объяснять чудом... Мнение такое разделило *затем* большинство христианских апологетов». И после этого следует как раз сам фрагмент, недвусмысленно показывающий, что точка зрения, приписываемая составителем Синкеллу, была высказана уже Юлием Африканом, Синкелл же его только процитировал. Если у составителя были какие-то соображения о том, что именно та часть текста, в которой обсуждаются причины затмения, не восходит к Африкану, но принадлежит самому Синкеллу, то не мешало бы эти соображения сформулировать и обосновать, ибо это вовсе не очевидно само по себе. Но в том-то и дело, что речь идет не об осознанной попытке критики текста, а о банальной невнимательности. Иначе Б.Г. Деревенский заметил бы, что стоило бы ему только расширить на несколько строк цитату из Иоанна Филопова (*De orif. mundi*. 2.21) на с. 37, он и у этого писателя VII в. столкнулся бы с совершенно отчетливым пониманием невозможности обычного солнечного затмения во время полнолуния (ср. упоминаемое тем же Филопоном письмо Дионисия Ареопагита Поликарпу – PG III 1081A). Он вспомнил бы также, что на с. 34 сам процитировал следующий пассаж из «Апологии» (точнее говоря – «Апологетика») Тертуллиана (21.19): «И в тот момент, когда солнце показывало полдень, свет померк. Люди, не знавшие, что так предсказано о Христе, сочли это обычным затмением (*deliquium*) и т.д. А отсюда явствует, что уже Тертуллиан рассматривал тьму во время казни Христа не как простое солнечное затмение. Так что, даже если оставить в стороне Юлиа Африкана, приписывать в этом вопросе заслугу первооткрывателя Георгию Синкеллу в любом случае нет никаких оснований».

Другой характерный пример царящей в комментариях Б.Г. Деревенского путаницы связан с апокрифическими «Актами Пилата». Это сочинение, текст которого приводится на с. 176–195, входит в так называемое «Евангелие от Никодима» и датируется V в. н.э. (ср. с. 174). Известно также, что в начале IV в. по приказу императора Максимиана были опубликованы и, если верить свидетельству Евсевия Кесарийского (*Hist. Eccl.* 9.5.1; 7.1; ср. 1.9.2), даже преподавались в школах «Акты Пилата» антихристианского содержания (ср. с. 172). Кроме того, некие «акты Пилата» еще во II в. упоминает Иустин Мученик (1 Апол. 35.48), призывая адресатов своей «Апологии» обратиться к ним как к надежному источнику информации о казни Иисуса и совершенных им чудесах. Что именно имел в виду Иустин Мученик в данном случае – апокриф, ходивший в христианских кругах, или официальные документы, которые, по его предположению, должны были храниться в императорских архивах, – вопрос спорный. Существуют аргументы в пользу обеих точек зрения. С одной стороны, призывам Иустина обратиться к «актам Пилата» предшествует достаточно подробное описание чудотворной деятельности Иисуса, выдержанное в апологетическом духе, и, если считать, что ссылка на «акты» относится ко всему этому описанию, то это свидетельствует в пользу первого варианта, так как подразумевает прохристианское содержание этого сочинения¹². С другой стороны, сам смысл ситуации, в которой находился Иустин, делает уместным предположение, что ему было важно опереться на источники, независимые от христианской традиции и обладающие безусловным авторитетом для самых адресатов его обращения. Для этой роли больше подходили бы официальные документы, сохранившиеся в императорских архивах, причем вовсе не обязательно полагать, что Иустин лично их видел и был знаком с их содержанием¹³. Скорее он просто был уверен в том, что такие документы должны существовать. И, конечно, для убежденного христианина, рассматривавшего чудеса и казнь Иисуса как непреложную фактическую истину, не было бы противоестественным допущение, что в этих документах, если уж они существуют,

¹² Примерно на таких основаниях в пользу данного понимания текста Иустина категорично высказывается Р. Айслер, полемизируя с М. Дибелиусом, склонявшимся ко второму варианту (*Op. cit.* S. 335. Anm.1).

¹³ Ср., например: *Bruce*. *Op. cit.* P. 115, а также: *The apocryphal New Testament / Transl. by M.R. James*. Oxf., 1924. P. 94–95 и позицию Э. Аманна: *Dictionnaire de la théologie catholique*. T. 5(2). P., 1939. Col. 1639–1640.

должна содержаться информация о том, что им самим воспринималось как объективный исторический факт¹⁴. Как бы то ни было, Б.Г. Деревенский в своем комментарии вместо того, чтобы представить читателю различные точки зрения по данному вопросу и уже затем, если угодно, сделать собственный выбор в пользу одной из них, изображает дело так, будто с самого начала совершенно очевидно, что в тексте Иустина речь шла об апокрифе, а не об архивных документах: «Сочинение под названием "Акты Пилата" появилось, по-видимому, во II веке. Первым о нем упомянул Иустин Мученик... (Апология. I.35...48). Несколько позже Тертуллиан утверждал, что "все сведения о Христе Пилат, уже христианин в душе, сообщил тогдашнему Цезарю Тиберию" (Апология. 24, 24¹⁵). Говоря об этом послании, Григорий Турский... называл его *Gesta Pilati* – "Донесение Пилата" (История франков. I.20.23)» (с. 172). Кроме того, в прим. 4 на той же странице приводится цитата из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (2.2.1): «Пилат сообщил императору Тиберию, что по всей Палестине идет молва о воскресении Спасителя нашего, Иисуса, что ему известны и другие Его чудеса» и т.д. Надо заметить, впрочем, что свидетельства Тертуллиана и Евсевия, традиционно соотносимые с текстом Иустина, не содержат в себе прямых упоминаний какого бы то ни было документа под названием «Акты Пилата», а просто констатируют сам факт сообщения Пилатом сведений об Иисусе императору Тиберию. Можно допустить, что эта констатация опиралась на некое апокрифическое сочинение, принимаемое христианами писателями за подлинное, но, с другой стороны, ничто не мешает видеть в этих свидетельствах всего лишь закономерную для христианских авторов уверенность в том, что какие-то официальные сообщения Пилата императору, связанные с судом над Иисусом, должны были иметь место. Что же касается Григория Турского, который действительно упоминает письменные донесения и даже говорит, что они дошли до его времени, остается совершенно непонятным, почему Б.Г. Деревенский относит это позднее свидетельство именно к предполагаемому апокрифическому сочинению II в. Ведь ко времени Григория Турского уже существовал тот самый поздний апокриф «Акты Пилата», который и сохранился до нашего времени. Из утверждения Б.Г. Деревенского приходится сделать вывод, что в VI в., наряду с поздними «Актами Пилата» V в., все еще имел хождение и одноименный апокриф II в., о котором якобы и говорит Григорий Турский. Но это безусловно слишком категоричное и определенное утверждение, чтобы делать его без тщательной аргументации и как нечто само собой разумеющееся. Очевидно, и в данном случае мы имеем дело с непродуманностью комментария. Все эти тонкости, однако, нимало не смущают Б.Г. Деревенского, который затем заверяет читателя, будто, появившись во II в., «"Акты Пилата" получили столь широкое распространение и столь эффективно служили христианской проповеди» (с. 172), что именно в пику им император Максимин в начале IV в. велел составить подложные «Акты Пилата» антихристианского содержания. Не то чтобы возможность рассматривать упоминаемые Иустином «акты» как документы из государственных архивов была просто неизвестна Б.Г. Деревенскому. На с. 150, обсуждая вопрос о возможных источниках сообщения Тацита о казни Христа, он, к примеру, пишет: «Некоторые исследователи усматривают здесь римский источник. Так, вспоминают, что Иустин Мученик... приглашал римлян проверить евангельский рассказ о казни Христа из "актов, составленных при Понтии Пилате" (Апология. I.35,48). По мнению Г.В. Флоровского, несмотря на то что те "Акты Пилата", которые дошли до нас, не подлинны и принадлежат позднему времени... следует думать, что архив иудейского наместника все же существовал, хранился в Риме среди государственных актов, но впоследствии был утрачен. Тацит же, будучи куратором императорской библиотеки, в свое время мог иметь доступ к этим бумагам». Итак, на с. 150 ссылка на 1 Апол. 35 и 48 фигурирует в качестве упоминания официальных документов, хранившихся в императорской библиотеке и, возможно, даже использовавшихся Тацитом, а на с. 172 то же самое место из Иустина преподносится как самоочевидное упоминание утраченного христианского апокрифа II века. И мы не находим никаких попыток какой-либо рефлексии над этим противоречием, какого-либо сознательного выбора в пользу того или иного варианта. Более того, в дальнейшем ситуация только запутывается. Мы видели, например, что на с. 172 существование уже во II в. апокрифических «Актов Пилата» основывается не только на свидетельстве Иустина, но и на текстах из «Апологии» Тертуллиана (21.24) и «Церковной истории» Евсевия (2.2.1). Но вот на с. 443 Б.Г. Деревенский уверяет нас, что во II в. существовал и другой апокриф под названием

¹⁴ Ср. 1 Апол. 34, где Иустин предлагает своим адресатам обратиться к данным переписи при Квиринии, из которых, по его мнению, можно узнать о рождении Иисуса. Нет надобности заключать отсюда, что Иустин самолично рылся в архивах и нашел соответствующие документы. Скорее он просто держал в голове евангельское сообщение о переписи из Лк. 2.1–2.

¹⁵ Очевидно, очередная опечатка. Правильно – 21.24. Ср. также 5.2.

«Возношение Пилата» (так он передает тут греч. ἀναφορά, т.е. «донесение»). Что же он приводит в качестве доказательства существования этого сочинения? Буквально те же места из Тертуллиана и Евсевия, что упоминались и на с. 172! Никак нельзя предположить, что комментатор просто путает «Акты Пилата» и «Возношение Пилата», имея в виду один и тот же апокриф. Нет, он их различает, что ясно следует из следующей фразы на с. 443: «Так же, как и "Акты Пилата", и другие сочинения, связанные с его именем, "Возношение Пилата" было по сути апологией, вышедшей из-под пера христиан». Даже если согласиться, что у Тертуллиана и Евсевия вслед за Иустином действительно речь шла об апокрифических «Актах Пилата» II в. н.э., хотелось бы все же, чтобы комментатор прежде дал ясно понять, в каких именно свидетельствах, по его мнению, можно усмотреть намек на «Акты Пилата», а в каких – на то, что он называет «Возношением», и не приводил бы *одни и те же* цитаты как доказательства существования *двух разных* произведений, ни одно из которых, вполне возможно, вообще не существовало¹⁶.

До сих пор мы имели дело с примерами явного недосмотра, но в принципе в комментариях Б.Г. Деревенского присутствует не только такого рода более или менее сумбурное изложение справочной информации, но и осознанно выдвигаемые им гипотезы и самостоятельные варианты решения тех или иных научных вопросов. Правда, аргументация, используемая им, порой далека от того, чтобы быть убедительной или даже просто понятной с точки зрения здравого смысла. Так, к примеру, обстоит дело с датировкой апокрифического «Евангелия от Петра». На с. 198 Б.Г. Деревенский предполагает, что это сочинение возникло «не ранее IV в. н.э.», и в прим. 94 вступает в полемику с И.С. Свенцицкой, датирующей его «концом I века»¹⁷. Отнюдь не претендуя на то, чтобы решить этот вопрос, я лишь хотел бы заметить, что аргументы комментатора вызывают недоумение. Первый довод заключается в том, что в «Евангелии от Петра» можно найти «прямой намек» на легенду о нисхождении Иисуса в ад: «И они услышали голос с небес: возвестил ли ты усопшим? И был ответ с креста: да» (10, 41–42). «Легенда эта, – пишет далее Б.Г. Деревенский, – хотя и имеет отправные точки в Новом Завете (1 Пет. 3, 18–20; Еф. 4, 8–10), оформилась только в III–IV вв. под влиянием указаний Оригена, Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста». Но, во-первых, в тексте «Евангелия от Петра» вовсе нет никакой оформленной легенды о сошествии Христа в ад, как, например, в «Евангелии от Варфоломея» (вероятно, уже III в.) или в той части «Евангелия от Никодима», которая озаглавлена «Descensus Christi ad inferos». Тот «намек» на эту легенду, который здесь все же содержится, вполне мог стать одной из «отправных точек» для ее раз-

¹⁶ Как раз если допустить существование во II в. апокрифических «Актов Пилата», возникает вопрос, идет ли речь о произведении, совершенно отличном от известного нам апокрифа V в., или же можно попытаться проследить историю этого последнего вплоть до II в. Ср., например, *Drobner H.R. Lehrbuch der Patrologie. Freiburg im Breisgau – Basel, 1994. S. 22*. В последнем случае речь шла бы об *одних* «Актах Пилата», возникших до II в. и в том или ином варианте вошедших в составленное в V в. «Евангелие от Никодима». Но все это безусловно совершенно умозрительные конструкции. Что же касается существования во II в. апокрифического «Донесения Пилата», то в принципе можно позволить себе гипотетическое допущение того, что в тексте Тертуллиана имелось в виду «Донесение Пилата императору Клавдию», позднее вошедшее в апокрифические «Акты Петра и Павла» и в качестве приложения в латинский текст «Евангелия от Никодима» (ср. *Quasten J. Patrology. V. 1. Utrecht–Brussel, 1950. P. 116*; впрочем, у Тертуллиана всюду речь идет, естественно, о *Тиберии*). Разумеется, это допущение противоречит другому – будто у Тертуллиана говорилось о неких апокрифических «Актах Пилата», якобы существовавших во II в. Короче говоря, это просто замена одной догадки на другую, что само по себе лишний раз показывает, насколько неопределенны данные текстов Тертуллиана, да и того же Евсевия, если они допускают взаимоисключающие гипотезы, ни одну из которых нельзя доказать наверняка. Однако у Б.Г. Деревенского мы, во-первых, находим вовсе не гипотезу, а категорическое высказывание: «*Это* донесение имеет в виду Тертуллиан...» (с. 443). Во-вторых, мы опять же не обнаруживаем никаких следов рефлексии над противоречием, существующим между таким утверждением и тем, что утверждалось на с. 172. Читателю комментария остается только гадать над тем, что же на самом деле имел в виду Тертуллиан. В любом случае между возникшим еще до «Актов Петра и Павла» (вероятно, III в.) «Донесением Пилата императору Клавдию» и *Анафорá* (самое раннее – V в.) не существует каких-либо очевидных отношений, которые позволили бы характеризовать их как «более раннюю редакцию» и «переработанный и расширенный вариант» (с. 443) одного и того же текста.

¹⁷ В стандартных справочных изданиях «Евангелие от Петра» датируется II веком; ср., например, уже упоминавшуюся выше в прим. 13 статью Э. Аманна (col. 1630): *certainement avant Sérapion d'Antioche qui le cite*, а это примерно рубеж II–III вв.; *Altaner B. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 1958. S. 56: vielleicht schon vor 150; Quasten. Op. cit. P. 114: at the latest, in the second half of the second century.*

виятия, обнаруженных самим же Б.Г. Деревенским еще в новозаветных текстах (к приведенным им местам я бы добавил прежде всего 1 Пет. 4.6, как очевидную параллель к разбираемому месту из «Евангелия от Петра»: «Ибо для того и мертвым было благовестуемо» и т.д.). Во-вторых, из утверждений Б.Г. Деревенского можно сделать вывод, что появление в апокрифических текстах легенды о сошествии в ад, будь то в развернутом виде или в форме намека, следует приписать влиянию «указаний Оригена, Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста» и, во всяком случае, в «Евангелии от Петра» она почему-то могла возникнуть *только после* них. Эти ли писатели повлияли на апокрифическую литературу или последняя повлияла на них, нужно ли тут вообще предполагать какое-то прямое взаимовлияние или достаточно ограничиться констатацией параллельно развивающихся представлений о сошествии Христа в ад как в апокрифической, так и в патристической традиции, – все это вопросы, на которые не мешало бы ответить прежде, чем делать такого рода далеко идущие выводы. Как бы то ни было, эта легенда, истоки которой действительно находятся в новозаветных текстах и могут быть обнаружены также в текстах мужей апостольских и апологетов, приобретает форму вполне сложившегося предания уже у Ириния (Adv. Haer. 5.31.1; 33, 1) и Тертуллиана (De anima. 5), не говоря уже об Оригене (C. Cels. 2.43). Другими словами, утверждать, будто намек на сошествие Христа в ад мог появиться в «Евангелии от Петра» *только* в IV в., нет равным счетом никаких оснований¹⁸.

Второй и последний аргумент Б.Г. Деревенского вообще не совсем понятен и, боюсь, просто невятно сформулирован. Речь идет об эпизоде из 10, 39: «И когда они (т.е. воины, охранявшие могилу Иисуса. – А.С.) рассказывали, что видели, снова увидели выходящих из гробницы трех человек: двоих, поддерживающих одного, и крест, следующий за ними» (с. 203). «Эта деталь, придающая орудию распятия Иисуса совершенно особенное значение, – пишет по поводу данной фразы комментатор, – свидетельствует, что "Евангелие от Петра" было создано уже после превращения христианства в государственную религию Римской империи, когда была отменена казнь через распятие и возникло почитание креста как символа божественного искупления человечества» (с. 197). Не берусь судить, насколько очевидно, что в приведенной фразе о шествии креста говорится именно в том, а не ином символическом значении. Но в любом случае непонятно, почему комментатор считает, что в той среде, где возникло «Евангелие от Петра», дожидались превращения христианства в государственную религию, чтобы начать воспринимать крест как символ спасения. Неужели он всерьез полагает, что до Миланского эдикта в христианских и околохристианских кругах крест воспринимался исключительно как орудие казни, а после эта его функция была совершенно забыта¹⁹, но зато впервые возникло символическое понимание креста²⁰?

¹⁸ См., например: Kelly J.N.D. Early Christian Creeds. Longman (Singapore), 1972. P. 378–383, – в частности, следующую констатацию: The belief that Christ spent the interval between His expiry on the cross and His resurrection in the underworld was a commonplace of Christian teaching from the earliest times (p. 379).

¹⁹ Ср. прим. 103 на с. 200, где Б.Г. Деревенский комментирует «Ев. от Петра» 4, 14 («И, вознегодовавши на него, приказали перебить ему голени, чтобы он умер в мучениях» – об одном из разбойников, распятых вместе с Иисусом). Он пишет тут: «Голени распятым перебивали не для того, чтобы увеличить их мучения, но для того, чтобы ускорить их смерть (ср. Ин. 19, 31). Автор апокрифа, писавший в то время, когда крестная казнь уже не применялась, не знал этой особенности». В принципе перебивание голени (scruifragium) могло использоваться как наказание и независимо от распятия, но в сочетании с последним действительно способствовало ускорению смерти (ср., например: Barrett C.K. The Gospel according to St. John. Cambridge Un. Press., 1978. P. 555), хотя для объяснения Ин. 19, 31 выдвигаются и другие версии (например: Culpepper R.A. The Gospel and Letters of John. Nashville, 1998. P. 237: The soldiers broke the legs of the other two, either to hasten death or to insure that if they were not dead they could not escape after they had been taken down from the crosses). Как бы то ни было, с точки зрения здравого смысла ускорение смерти и увеличение мучений в данном случае – отнюдь не взаимоисключающие факторы, так что за сменой мотивировки этого действия по сравнению с Евангелием от Иоанна нет необходимости усматривать якобы соответствующую ей смену культурно-исторических реалий. Тем более, что автор апокрифа в данном случае мог опираться именно на Ин. 19, 31, ведь в синоптических евангелиях упоминания о scruifragium нет (ср. Bullmann R. Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1985. S. 516, 523).

²⁰ Можно лишь гипотетически допустить, что в основе подобных суждений Б.Г. Деревенского лежат какие-то ассоциации с известными событиями эпохи Константина Великого, в которых символ креста играл важную роль, т.е. с видением Константина перед битвой у Мульвийского моста (312 г.) и обретением креста (320 г.). Все это, конечно, способствовало почитанию креста, но было бы странно полагать, что именно такого рода события впервые породили его символическое понимание как таковое.

На этом аргументы Б.Г. Деревенского исчерпываются и, таким образом, все «Евангелие от Петра» относится к IV в. на основании каких-то туманных соображений, касающихся всего двух фраз из этого текста, расположенных, кстати говоря, в непосредственной близости друг от друга (10, 39 и 41). Между тем, на с. 196 сам же комментатор привел ссылку на Оригена (Comm. Math. 10.17, ошибочно указанные как 1.17) и жившего на рубеже II–III вв. антиохийского епископа Серапиона (цитируется Евсевием – Hist. Eccl. 6.12.3–6), которые, не дожидаясь ни наступления IV в., ни превращения христианства в государственную религию, все же упоминают якобы еще не написанное к их времени «Евангелие от Петра». Разумеется, эти упоминания вступают в решительное противоречие с предложенной комментатором поздней датировкой этого апокрифа. Эту созданную им же самим проблему Б.Г. Деревенский пытается решить следующим образом. Его поздняя датировка «конечно, не исключает существования других иудео-христианских²¹ "Евангелий от Петра", принадлежащих более раннему времени, которые имели в виду Ориген и епископ Серапион» (с. 198). Как можно видеть, комментатор не чувствует необходимости *доказывать*, что помимо дошедшего до нас «Евангелия от Петра» существовал и другой, более ранний и впоследствии утраченный, апокриф под тем же названием, и даже примечательным образом не скупится на множественное число, говоря о «других "Евангелиях от Петра"». При таком подходе к делу что мешает предположить, скажем, что Ориген имеет в виду одно несохранившееся «Евангелие от Петра», а Серапион – другое, Евсевий же, цитируя Серапиона, думает о третьем и т.д.?

Подводя итог всему сказанному, приходится констатировать, что как содержательная, так и просто техническая сторона научного комментария в данной антологии в целом вполне подтверждает то неблагоприятное суждение, которое уже было высказано на основе анализа переводов, цитат и состава сборника. Во вступительной статье Б.Г. Деревенский так определил задачу своей книги: «Это своеобразное пособие всем изучающим Новый Завет, вне зависимости от того, историк ли это, религиовед, богослов или просто верующий» (с. 12). Очевидно, ни одной из поставленных целей данная книга не может служить.

А.В. Серегин

© 2002 г.

The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archeology / Ed. Gocha R. Tsetskhladze. Stuttgart: Steiner, 1998 (Historia: Einzelschriften. Ht 121). 336 S. 44 Abb.

В последние десятилетия предметом плодотворных исследований ученых разных стран являются разнообразные проблемы греческой колонизации бассейна Черного моря. Несмотря на огромное количество публикаций, они все еще далеки от окончательного решения, так что появление каждой новой работы не может остаться незамеченным. В этом плане несомненный интерес представляет рецензируемый сборник, включающий вступительную статью редактора Г. Цецхладзе и 16 статей, из которых Западному Причерноморью посвящены 5 (М. Вассилева, А. Фол, М. Лазаров, К. Панайотова, А. Аврам), Северному – 6 (Ю. Виноградов, М. Трейстер, Дж. Бордман, С. Соловьев, С. Сапрыкин, Г. Кошеленко и В. Кузнецов), Южному – 1 (А. Иванчик), Восточному – 2 (Д. Ашер, Д. Браунд). Статья Дж. Хайнда касается Западного и Северного регионов.

В предисловии (с. 7–8) определены причины появления сборника, объединившего усилия исследователей Востока и Запада в изучении проблем греческой колонизации Черного моря. Упор был сделан на синтезирующий характер исследований, представленных работами археологов, эпиграфистов, историков и лингвистов. Дискуссионность отдельных статей, сложность исторических интерпретаций в связи с постоянно растущим объемом археологических данных были специально оговорены.

²¹ Не совсем понятно, почему на с. 198 Б.Г. Деревенский говорит именно о «других иудео-христианских "Евангелиях от Петра", которые имели в виду Ориген и епископ Серапион», если на с. 196 упоминаемое Серапионом «Евангелие» было справедливо охарактеризовано как докетическое, а в прим. 93 на с. 197 он сам же противопоставляет «мнение о иудео-христианских корнях» «Евангелия от Петра» и «влияние докетов».