

ИУДЕЙСКОЕ И ЭЛЛИНСКОЕ В «ИУДЕЙСКИХ ДРЕВНОСТЯХ» ИОСИФА ФЛАВИЯ: ΔΙΚΑΙ-, ТО ЕСТЬ ΡΤΣ?

Взаимовлияние эллинской и иудейской традиций составляет один из основных факторов исторической динамики эллинистического времени; христианство как историческое и религиозное событие есть результат их постепенно возникающего синтеза. Настоящая статья имеет в виду частный случай взаимодействия традиций в ситуации вынужденного контакта. Взятый за основу материал позволит выявить некоторые особенности языка и соответственно мировоззрения отдельных авторов (прежде всего Иосифа Флавия) как представителей традиционных идейных направлений. В более общем смысле предлагаемое рассуждение имеет целью несколько уточнить меру соответствия исконного *иудейского содержания* и облекающей его общепринятой *эллинской формы*, по необходимости со-существовавших в пространстве единого сочинения. Предметом нашего рассмотрения будет функционирование прилагательного *δικαίος* (и производного наречия *δικαίως*), передающих на греческом языке одно из наиболее существенных понятий иудейской религиозности.

В греческом языке I в. н.э. выделяется несколько функциональных страт: канонизированная литературная норма аттического диалекта; варианты аттического диалекта, возникшие на основе последнего и получившие у каждого отдельного автора диалектную и лексическую окраску; особый «ионизированный» вариант литературного языка; разговорно-обиходный язык, по-прежнему сохраняющий диалектные (в основном фонетические) различия, представленный в том числе разнообразными вариантами языковых норм восточных и египетских полисов, где существовало смешанное население¹. Одной из наиболее определенно очерченных языковых групп был литературный язык грекоговорящей иудейской диаспоры, структурную норму которого на греческой почве впервые определяет и фиксирует перевод Семидесяти². В отношении понятийной нормы (по преимуществу в сфере религиозно-этической терминологии) «иудейский литературный извод» греческого языка также составлял единство, обособленное от общегреческой стихии языка: в условиях замкнутости иудейских общин, при постоянном использовании греческого текста Священного Писания, греческая лексика содержательно трансформировалась, утрачивая свои собственно эллинские черты, и адекватно понималась только в контексте религиозной библейской традиции³.

В этих условиях особенность литературной ситуации, в которой оказался автор «Иудейских древностей», состояла в соединении, встрече различных понятийных норм

¹ См., например: *Славятинская М.Н.* Греческий язык в эпоху эллинизма // Балканы в контексте Средиземноморья. М., 1986. С. 174–177.

² Фактор целостности и инаковости иудейского литературного греческого по отношению к аттической литературной норме есть последовательная передача значимых элементов древнееврейского синтаксиса в переводе Семидесяти, результатом чего является систематическое функционирование древнееврейского синтаксиса в «грекоподобном» тексте Септуагинты. Это в свою очередь ведет к возникновению особой, негреческой, морфо-синтаксической системы, т.е. особого традиционного языка, на котором писали иудеи грекоговорящей диаспоры. Описание структурных особенностей этого литературного языка составляет тему отдельной работы, в настоящее время предпринимаемой автором. В данной статье затрагиваются вопросы семантических, а не структурных особенностей различных страт греческого языка.

³ См., например: *Аверинцев С.С.* «ΕΥΣΠΛΑΓΧΝΙΑ» // Альфа и омега. 1995. № 1 (4), где наглядно представлен процесс усвоения греческим словом *εὐσπλάγχνον* («здоровый желудком») целостного комплекса значений еврейского корня *□□□*. Подробную библиографию по данному вопросу см. в монографии: *Harl M.* La langue de Japhet: quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens. P., 1992.

языка в пределах единого сочинения. С одной стороны, ионийско-аттический диалект (язык исторической прозы), на котором написаны его труды, ставил автора в жесткие рамки греческой топики и греческой понятийной нормы, фиксированной многовековой литературной традицией⁴. С другой стороны, при изложении иудейской традиции на греческом языке Иосиф не мог не считаться с иудейским концептом слов, в особенности тех, которые относились к сфере религиозно-этической терминологии⁵.

Указанные обстоятельства представляются наиболее существенными при анализе языка Иосифа. Так, словоупотребление автора «Иудейских древностей» обычно рассматривается в сопоставлении с текстом Септуагинты и других грекоязычных иудейских источников⁶. При этом невнимание к различиям между иудейской и аттической топикой и понятийной нормой, которые обусловлены вполне четкими разграничениями функциональных страт языка, зачастую ведет к некорректным, на наш взгляд, выводам. Так, А. Жобер отмечает, что Иосиф избегает в своем сочинении одного из ключевых для иудейской традиции понятия «завет»⁷. При этом, если в Септуагинте словом διαθήκη передается специфическое иудейское понятие Πῶν, то в рамках аттической понятийной нормы διαθήκη означает только «завещание» (что проявляется и словообразовательной моделью – «размещение»). Именно поэтому в своем сочинении Иосиф не мог воспользоваться этим словом, но передавал нужное понятие описательно.

Для характеристики аттической топики и понятийной нормы в отношении прилагательного δίκαιος и наречия δικάως⁸ рассмотрим словоупотребление Дионисия Галикарнасского, чьи «Римские древности» (далее – AR) в некотором отношении послужили Иосифу прототипом его «Иудейских древностей».

Сложившаяся практика чтения греческих авторов для перевода интересующих нас слов обыкновенно пользуется русским «справедливый», «соответствующий закону» («справедливо», «по закону»). Наиболее соответствует такому переводу употребление этих слов у эллинистических авторов исторической прозы⁹. Дионисий Галикарнасский употребляет их с основным значением «соответствующий неписаной норме, негласно принимаемой всеми» (ср. русс. «справедливый человек») или в юридическом смысле – «законопослушный», «соблюдающий правовые нормы». К первой группе относятся:

1. Распространенный оборот δίκαιός εἶμι с инфинитивом¹⁰ (около 10 случаев), на-

⁴ Иосиф изучал греческий язык по произведениям аттических авторов (Al. XX. 260). Ионийско-аттический диалект, все формальные признаки которого присутствуют в его сочинениях, был обязательным требованием литературной ситуации и необходимым условием исполнения писательской задачи, которую ставил перед собою Иосиф при обращении к образованному читателю. Об употреблении Иосифом характерной фразеологии классических греческих авторов см. Feldman L.H. Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus // Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of Hebrew Bible... / Ed. M.J. Mulder. Assen-Minneapolis, 1990. P. 489–503 (с библиографией); Attridge H. The Interpretation of Biblical History in «Antiquitates Judaearum». Missoula, 1976.

⁵ Родным языком Иосифа был арамейский. По его собственному свидетельству, он хорошо знал древнееврейский. В Риме иудейская община была едва ли не единственной полноценной грекоязычной средой с присущими ей особенностями словоупотребления, в которой непременно использовалась Септуагинта (ср. Kaimio J. The Romans and the Greek Language. Helsinki, 1974. P. 24).

⁶ Библиографию по данному вопросу см. Семенченко Л.В. Представления о вмешательстве божества в ход военных действий в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия // ВДИ. 1995. № 3. С. 174.

⁷ Jaubert A. La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne. P., 1963. P. 345; см. также Семенченко. Указ. соч.

⁸ О других словах группы δίκαι- см. Hill D. Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Camb., 1967. P. 92–162, где, однако, не рассматриваются словоупотребления Иосифа Флавия.

⁹ Δίκαι- в поэтических и философских текстах, более внимательных по своему существу ко всякому слову, может составить предмет отдельной статьи; кратко об этом – в соответствующих примечаниях ниже.

¹⁰ Неполная семантическая значимость прилагательного δίκαιός в данном случае все же оставляет возможность рассматривать эту часть конструкции в значении «неписаной нормы». В некоторых случаях (как во втором примере) разделить «юридическое» и «негласное» значение не представляется возможным.

пример, AR.X.6.3: νῦν, ὅτ' ἔγνωκας, ἀγανακτεῖν ὑπὲρ ἡμῶν δίκαιος ἄν εἴης («теперь, когда тебе [об этом] известно, ты по справедливости можешь негодовать на нас»); AR.IV.78.2: ...ἐφ' αἷς [παρανομίαις] οὐχ ἄπαξ ἀλλὰ πολλάκις... εἴη δίκαιος ἀπολωλέναι («за все эти [беззакония] ему по справедливости следовало бы не однажды, а несколько раз принять смерть»); см. также AR.IV.34.5; VII.52.6; 65.4 и др.

2. Ассоциирующееся с положительным образом правителя свойство личности (около 10 случаев): ...δίκαιος εἶ, Τύλλιε, τραφεῖς θ' ὑφ' ἡμῶν καὶ παιδευθεῖς καὶ πάντων μετεσχῆκώς ἀγαθῶν ὄσων παρὰ μητρός τε καὶ πατρός υἱοὶ μεταλαμβάνουσι («ты справедлив, Тулий, – воспитанный и наученный нами и перенявший все добродетели, которые сыновья наследуют от матери и отца» – AR.IV.4.8); см. также AR.IV.3.4; 9.2; 10.1; 32.1 и др.

3. Связка εἶμι в сочетании с предикатом δίκαιον как безличная конструкция или *verba putandi* с тем же предикатом (около 12 случаев): ταῦτα... ἀναγκαῖόν τε καὶ δίκαιον ἔδοξεν εἶναι μοι («это я посчитал необходимым и справедливым» – AR.IV.24.8); τὸ δὲ ἀρχειν ἐκ παντὸς τῶν ἀποικίων τὰς μητροπόλεις... οὔτε ἀληθὲς οὔτε δίκαιον ἤξιοῦτο ὑφ' ἡμῶν («а чтобы колонии во всем подчинялись метрополиям, вы не признавали ни истинным, ни справедливым» – AR.III.11.2); см. также AR.III.26.6; IV.28.4; V.4.1; VI.21.1 и др.

4. Похожие случаи субстантивации δίκαιον с обобщающим значением «справедливое» (около 8 случаев): ...τὸ μὲν οὖν τιμωρῆσασθαι τοὺς ἐπιχειρήσαντας ἔργους ἀνοσοῖς πᾶσιν ἐδόκει δίκαιόν τε καὶ ἀναγκαῖον εἶναι... («так, у всех считается справедливым и необходимым наказывать тех, кто взялся за нечестивые дела» – AR.III.26.6); см. также AR.III.11.1; V.4.3; 5.2; VI.22.2; 24.1; 30.3 и др. К первой же группе можно отнести и несколько случаев атрибутивной и предикативной позиций при существительных неодушевленных, как например: βραχὺς ἔστιν ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Τύλλιε, καὶ δίκαιος («речь моя, Тулий, кратка и справедлива» – AR.IV.31.1).

Ряд значений второй семантической группы в основном имеет в виду юридический аспект, в котором «неписаная норма» обретает видимость и определенность:

5. «Изданное каким-либо правомочным институтом (лицом) постановление» (субстантивированные τὸ δίκαιον, τὰ δίκαια): τοῦτο δ' οὐκ ἐπὶ τῶν ἰδιωτικῶν κατεστήσατο μόνον κτήσεων τὸ δίκαιον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων («это постановление было принято не только по отношению к собственности частных лиц, но и по отношению к государственной собственности» – AR.II.74.4); ἀκούσατε νῦν ἐφ' οἷς καταλύσομαι τὸν πόλεμον δίκαιοις («послушайте, на каких условиях я заключаю перемирие» – AR.III.60.2); см. также II.58.1; 75.6; III.3.1; 51.2; 60.1; IV.31.3; V.5.2; VI.36.1 и др. (около 30 случаев).

6. Моральная аттестация правителя как должностного лица (около 7 случаев; отличие от пункта 2 то же, что между «справедливый» и «соблюдающий законы»): ...νόμιμος καὶ δίκαιος ἀρχῶν («чтуший законы и справедливый правитель» – AR.IV.10.1); τούτου τὸν ἀνδρα Ῥωμαῖοι φασὶ στρατεῖαν μηδεμίαν ποιήσασθαι, θεοσεβῆ δὲ καὶ δίκαιον γενόμενον ἐν εἰρήνῃ πάντα τὸν τῆς ἀρχῆς χρόνον διατελέσαι καὶ τὴν πόλιν ἀριστα πολιτευομένην παρασχεῖν... («этот человек, говорят римляне, не вел никаких войн, и в мирное время, будучи благочестив и справедлив, провел весь срок своего царствования в мире, и наилучшим образом управлял делами в государстве» – AR.II.60.4); см. также AR.IV.3.4; 9.2; 32.1; V.4.1 и др. И подобное же свойство подданных – «послушание законам» (около 8 случаев): ταῦτα νομοθετεῖν, ἃ ποιήσει δίκαιοις καὶ σώφρονας τοὺς τῶν ἰδιωτικῶν βίους («принять такие постановления, которые заставят частных лиц быть благоразумными и законопослушными» – AR.II.24.2); см. также AR.II.3.4; 3.5 и др.

7. И наконец, специальное судебное значение «подлежащий суду», «подсудимый», «обвиняемый»: [или найдутся такие, которые знают о надругательствах над замужними женщинами... или еще о каких-то преступлениях, совершенных мной против

свободного лица?] δίκαιος μέντ' ἄν εἶην... («в таком случае я подлежал бы суду» – AR.IV.36.1)¹¹, см. также AR.V.10.5.

8. Равным образом, употребительное наречие δικάως имеет двойное значение («справедливо» и «в соответствии с законом») – ...λόγος... ὁ περὶ τῆς οὐ δικάως μισοῦμένης ὑπὸ σοῦ πατρίδος («слово о несправедливо ненавидимом тобой отчестве» – AR.VI.40.3; см. также AR.II.68.4; VIII.49.4; X.11.3 и др.), ...οἱ δικάως ὑπ' αὐτῶν ἐξελαθέντες («отправленные в изгнание в соответствии с законом» – AR.V.34.1; см. также AR.IV.31.3; VIII.74.3 и др.).

С точки зрения иудеев эллиническое δίκαι- не соответствовала истинному δίκαι-, поскольку под последним мыслится исполнение требований Бога, Который дал Моисею совершенный Закон. Так, в сочинении «Против Апиона» Иосиф весьма строго судит эллинов за то, что они мыслят о божестве с присущей им свободой, по человеческому произволению (С.Ар. II.236–254)¹²; при этом существующие у них законы не могут обеспечить единодушие и истинной справедливости, поскольку законодатели не уразумели, что есть истинная природа Бога (II.250), который видит все, даже малейшие проступки (II.181), – к тому же самих богов у них неопределенное множество (II.242–249); в законодательстве вследствие их несовершенства постоянно вносятся изменения – II.221.

Только ранние греческие контексты дают основание для утверждения, что греческая норма справедливости возводилась к божеству, имела источником божество¹³, однако эллиническая нравственная правильность, даже санкционированная божеством, не отвечала в своем последнем основании иудейской¹⁴, тем более в позднем (=нерелигиозном) значении. Для иудеев исполнение закона, т.е. условий Завета, и служение Богу составляли единство (например, С.Ар. II.198), для эллинов понятия божества и закона практически потеряли связь.

Источником смыслообразования δίκαι- с иудейским значением является еврейский корень דקל («праведн-»), например, דקל – «праведный», «соблюдающий иудейский Закон»). Д. Хилл, рассматривая семитский корень этого слова в ранних, не библейских, контекстах, выделяет три наиболее существенных значения: «соответствующий правильным отношениям», «законный» («законная жена» – угаритский эпос о Керете, ст. 12); атрибут царя, характеризующий способ осуществления им своих царских полномочий (דקל מלך надпись Ехимелеха; см. также в библейских именах Мельхиседек, Адониседек); в разнообразных арабских контекстах этот корень означает «правильный», «должный». Однако, библейский корпус дает контексты с несколько скорректированным значением¹⁵: דקל как свойство «справедливого» царя становится одним из главных атрибутов Яхве, единственного истинного царя Израиля¹⁶. При этом

¹¹ Похожим образом возникло лат. *reus* – «имеющий судебное дело», «подсудимый» (от *res* – «судебное дело»), ср. греч. δίκην δίδομαι – «решать дело судебным порядком», «быть подсудимым».

¹² Цитаты в переводе даны по изданиям: Ветхий и Новый Завет. Синодальный перевод (иногда для конкретизации необходимых смыслов в текст внесены изменения): *Иосиф Флавий. Иудейские древности*. Т. 1–2. СПб., 1900 (репр. М., 1994) / Пер. Г. Генкеля (далее – А); *Иосиф Флавий. Иудейская война*. М., 1993 / Пер. М. Финкельберг и А. Вдовиченко (далее – В); *Филон Александрийский, Иосиф Флавий. Трактаты*. М., 1994; *Против Апиона* / Пер. А. Вдовиченко (далее – С.Ар.). Иногда в цитатах даны некоторые уточнения. Греческий текст приводится по изданию: *Flavii Iosephi Opera* / Ed. B. Niese. Ed. 2-a. Berolini, 1955; пагинация указана также по этому изданию.

¹³ Богатейший материал о соотносительности δίκαι- с божественным планом у классических авторов собран О.М. Фрейденберг (Личный архив: Композиция «Трудов и дней» Гесиода. Л., 1933–1938. С. 113–154 (глава «Праведность»); см. также *Hill. Op. cit.* P. 98–102.

¹⁴ Так, у Ксенофонта (Воспоминания о Сократе. IV. 12–19; слова Сократа) возможность внесения изменений в законодательство уживается с божественным происхождением законов (ср. *vox populi – vox dei*).

¹⁵ Наиболее характерные места, в которых имеется достаточно развернутый поясняющий контекст – Пс. 18,21 сл.; Втор. 16,18 сл.; Втор. 6,25; Пс. 119, 5–8 и др.

¹⁶ См. также *Johnson A.R. Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff, 1955. P. 1–7.

«развитие значения и содержания слов с корнем רָצַח идет не в одном направлении, от человеческого к божественному плану: данный смысл слов возвращается из области божественного, с которой сперва ассоциируется, на человеческий уровень [см. обращение к Яхве в Пс. 71,1: "Боже, даруй царю Твой суд, и сыну царя Твою правду (לְרָצַח)"]. Праведность царя должна быть отражением праведности Яхве: именно так царь защитит бедного и нуждающегося (ст. 4), поскольку так совершаются суды Самого Яхве. Говоря вообще, человеческая праведность во исполнение требований Яхве должна соответствовать праведности Самого Яхве»¹⁷.

Последующее распространение этого понятия на жизнь всего Израиля даст широкий спектр значений, объединенных «подчинением требованиям Яхве»: רָצַח – все, что является исполнением завета Израиля с Богом (Втор. 6, 20–25: «Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: "что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог Ваш?", то скажи сыну твоему: "рабами были мы у фараона в Египте; но Господь Бог вывел нас из Египта рукою крепкою. И явил Господь знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его, и над войском его пред глазами нашими. А нас вывел оттуда, чтобы ввести нас и дать нам землю, которую клялся отцам нашим дать нам. И заповедал нам Господь исполнять все постановления сии, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего. дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь. И в сем будет наша праведность (לְרָצַח), если мы будем стараться исполнять все сии заповеди пред лицом Господа, Бога нашего, как Он заповедал нам"»). Иного слова для выражения значения «справедливость» в еврейском языке не было (в отличие, например, от смысловой пары в современном русском «праведность—справедливость»), как не было понятия никакой иной справедливости, кроме абсолютной божественной¹⁸. Она охватывает всю жизнь Израиля: от меры веса (да будут у вас весы верные, гири верные" – Лев. 19, 36) и постановлений священнического суда (например, Втор. 1, 17) до мельчайших подробностей частной жизни – всему следует быть «праведным», т.е. угодным Богу, в соответствии с Его праведностью.

Особое отношение традиции к этому понятию проясняется, в частности, и тем фактом, что перевод Семидесяти для 476 случаев употребления корня רָצַח в 462 дает корень δικαι -¹⁹. Приведем также один из выводов, сделанных Д. Хиллом по рассмотрении собственно греческих употреблений: «В греческом языке δικαιοσύνη в основном ассоциируется с негласными обязательствами членов общества, без соотнесения (за исключением ранних авторов) с божественной санкцией; напротив, в еврейской традиции поведение человека в обществе определяется (governed) требованиями Завета и, таким образом, соотносится в конечном счете с подчинением божественной воле»²⁰ (ср. словоупотребление Дионисия).

Греческий концепт δικαι -, кроме уже указанных, не имеет (в отличие от иудейского רָצַח) следующих смысловых составляющих: личная праведность Бога, как образец человеческой праведности (в отличие, например, от обобщенного (безличного) значения у Платона); непереносимое условие спасения и победы на войне, когда за

¹⁷ Hill. Op. cit. P. 92.

¹⁸ Слово רָצַח обозначает «прямоту», «субъективную правоту». Характерно, что оно употребляется в контекстах, где имеется в виду субъективно (неправильно) понятая праведность – в отличие от объективной божественной: «В те дни не было царя у Израиля: каждый делал то, что ему казалось справедливым (רָצַח)» (Суд. 17,6): «Там вы не должны делать всего, как мы теперь здесь делаем, каждый, что ему кажется правильным» (Втор. 12,8): «Всякий путь человека прям в глазах его, но Господь взвешивает сердца» (Притч. 21,2) и др. Перевод Семидесяти также отразил это отличие, в основном давая для רָצַח греческое соответствие εὐθύς (εὐθύτης).

¹⁹ Hill. Op. cit. P. 104.

²⁰ Ibid. P. 103.

соблюдение требований Завета Бог хранит свой избранный народ; «праведность» частных поступков (греч. δίκαια понимается как официальные постановления или социальные, значимые для общества добродетели)²¹. Добавим от себя, что «праведность» в общем контексте Писания является неизменным условием богообщения²². Некоторые случаи употребления образуют смысловозначительную позицию (с возможностью только одного значения): употребляя δίκαι- в иудейском смысле, невозможно сказать ἀγράφῳ δὲ καὶ ἀνομοθετήτῳ φύσεως δίκαιῳ τὸδε ἀξιοῦμεν («мы требуем этого по неписанному и не установленному законодателем естественному принципу справедливости») (Dion. Hal. AR.VII.41.4.); уже приведенная цитата (контекст см. выше) – δίκαιος μέντ' ἄν εἴην... (IV.36.1) («в таком случае я подлежал бы суду») в иудейском смысле понималась бы как «я был бы праведным» – ср. 4 Цар. 10,9: [Ииуй потребовал от Самарян отрубить головы царским сыновьям и доставить ему; затем он положил их в две груды у ворот и наутро созвал народ; прежде чем предъявить доказательства исполнения пророчества Илии, он говорит заволновавшимся иудеям:] Δίκαιοι ἡμεῖς... («вы невиновны» – перевод Семидесяти; в оригинальном тексте ΠΠῆ ΠῑΡῑΥ; данный греческий перевод в греческом смысле имел бы прямо противоположное значение – «вы подлежите суду»). В греческом значении αἵμα δίκαιον («праведная кровь» – Иоиль 3. 19), по всей видимости, обозначала бы «кровь, пролитую заслуженно». Равным образом в греческом смысле нельзя адекватно понять, например: «Ибо я пришел призвать не праведников (δικαίους, т.е. исполняющих иудейский Закон и угодных Богу), но грешников к покаянию» (Мф. 9,13) или «Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника (δικαίου), во имя праведника, получит награду праведника» (Мф. 10,41) и др.

Таким образом, зазор между греческим и иудейским смыслом достаточно отчетлив, чтобы поставить автора «Иудейских древностей» в затруднительное положение: как, говоря с языческим читателем по-гречески, сохранить закрепленное в Септуагинте за корнем δίκαι- значение «праведность», «соблюдение Закона, данного Богом Израиля» – одно из ключевых понятий иудейской религиозности? При этом для того, чтобы избежать выполнения этой задачи, у него всегда оставалась простая возможность употреблять это слово в греческом смысле, что, однако, означало слишком серьезную коррекцию (эллинизацию) понятия.

Оба смысла рассматриваемого слова были хорошо знакомы Иосифу Флавию, о чем можно судить а priori – по фактам, не относящимся к контекстуальным употреблениям δίκαι- в интересующем нас сочинении. С одной стороны, библейский парафраз Иосифа обнаруживает сильную зависимость от словоупотребления Септуагинты, где этот корень с определенностью означал для него ΡῑΥ («праведн-») родного языка²³ (арамейский корень соответствует древнееврейскому), с другой стороны, в остальных сочинениях, когда речь идет о неиудейских реалиях, он употребляет δίκαι- в обычном греческом значении (например, С.Ар. II. 125; 150 и др.).

«Лояльность» Иосифа-иудея по отношению к этому слову обозначена прежде всего разницей между количественным употреблением δίκαι- в «Иудейских древностях» и в других его сочинениях. Так, форма δίκαιος встречается 34 раза в «Иудейских древностях» против трех в «Иудейской войне», δίκαιον – соответственно 31 и 3 раза, δικάους – 12 раз в «Иудейских древностях», в «Иудейской войне» – не встречается, и т.д. Даже при учете гораздо большего объема первого сочинения имеющееся соотношение указывает на то, что это слово было гораздо более необходимо Иосифу для изложения библейского повествования и всей иудейской «политии», чем для повествования о войне, и что в «Иудейских древностях» он его не избегал.

²¹ Ibid.

²² Ср., например: Притч. 2. 1–22.

²³ Имеются также многочисленные соответствия ΡῑΥ оригинального текста и δίκαι- у Иосифа (например, о Ное: Быт. 6, 9; 7,1 – А1. I. 75).

Анализ контекстов дает вполне отчетливую картину понимания и использования этого слова Иосифом. Однако сперва рассмотрим случаи его словоупотреблений в сравнении с засвидетельствованными у Дионисия, определяя при этом *топику* Иосифа, или форму употребления²⁴.

1. Δίκαιος εἶμι с инфинитивом встречается у Иосифа два раза.

2. Атрибут лица, облеченного властью – около 25% случаев из тех, в которых это определение прилагается к людям.

3. Предикат δίκαιον с глаголом употребляется похожим образом и приблизительно с одинаковой частотой, что у Дионисия.

4. Редкие, но встречающиеся случаи употребления субстантивации τὸ δίκαιον (3 случая). В двух случаях Иосиф употребляет δίκαιος по отношению к существительному неодушевленному.

5. «Изданное каким-либо правомочным институтом постановление» (субстантивированные τὸ δίκαιον, τὰ δίκαια) не встречается по отношению к каким-либо иным постановлениям, кроме предписаний иудейского Закона (около 30 случаев).

6. Признак δίκαιος характеризует одинаково всех – властителей и подданных, соблюдающих иудейский Закон (около 70 случаев). Практически совпадает с употреблением, указанным в п. 2.

7. В одном случае δίκαιος имеет у Иосифа значение «подсудимый», «обвиняемый».

8. Эллиническое или иудейское понимание наречия δίκαιως, употребленного около 35 раз, позиционно никак не обозначено.

Из анализа позиционных употреблений можно заключить, что автор «Иудейских древностей» следовал аттической литературной норме и избегал какой-либо иной, в отличие, например, от переводчиков Септуагинты²⁵ или авторов корпуса новозаветных текстов²⁶. Одной из основных задач, которые ставил перед собою Иосиф, было создание сочинения, всецело отвечающего требованиям аттической словесности, которая фиксировала в том числе и понятийную норму своих лексических единиц. Автор «Иудейских древностей», изучавший греческий язык по классическим авторам, у которых (особенно у ранних) прилагательное δίκαιος имеет ясно различимый религиозный «обертон»²⁷, мог находить в последнем смысловую опору для иудейского значения – или даже полагать, что древность излагаемых библейских событий предполагает проявление «древнего» (не обыденного современного) значения этого слова. Однако для реализации значения פְּדָיָה языческая «праведность» могла создавать лишь

²⁴ Позиционно устойчивые (комбинаторные) сочетания слов имеют особое значение для переводчика, отслеживающего соблюдение автором формальной нормы. При этом чрезмерная подверженность требованиям последней непременно заставит его не заметить дополнительно усвоенных словом аспектов значения в ситуации, когда новое значение слова, рассматриваемого в «старых» позиционных условиях, еще не обрело полной силы, но уже само по себе не отвечает старой норме. Иосиф находился именно в такой лингвистической ситуации. Забегая немного вперед, отметим, что переводчик А. Г. Генксель, для передачи δίκαι- вскакий раз выбирая между русским «праведн-» и «справедл-», в спорных случаях склоняется к последнему, следуя нормативному для классического греческого языка переводу (например, в речи Ирода (А. I. XV. 135) δίκαιος πόλεμος – переведено «справедливая война», в то время как имелся в виду такая война, которая ведется по воле Бога, т.е. праведная в иудейском смысле).

²⁵ В случае с δίκαιος примером отступлений от нормативного аттического употребления может служить субстантивация ὁ δίκαιος (Быт. 18, 23; 24 и др.). См. также уже приведенные примеры тех случаев, когда иудейский смысл было невозможно адекватно понять без поправок на характерные особенности «иудейской» комбинаторики. Явное наличие таких позиционных употреблений (т.е. неправильностей для аттической комбинаторной нормы) однозначно свидетельствовало бы об «иудейском» значении δίκαι- в употреблении Иосифа.

²⁶ См. примеры выше.

²⁷ Г. Аттридж (Attridge H. The Interpretations of Biblical History in «Antiquitates Judaearum» of Josephus Flavius. Missoula, 1976. P. 62) использует слово «обертон», говоря об употреблении в А. I слова πολιτεία, которое благодаря собственно греческим религиозным «обертонам» значения позволяет Иосифу называть им иудейскую религиозную традицию в целом, без «редактирования» собственно греческого смысла слова и одновременно без ущерба для выраженного в нем иудейского содержания.

«обертон». В этих условиях, продиктованных литературной ситуацией и внутренними приоритетами самого автора, в качестве единственного средства передачи иудейского содержания в интересующем нас слове у Иосифа выступает *контекст*, реализующий нужный смысл в пределах словосочетания, фразы, законченного смыслового отрывка и всего сочинения в целом²⁸. Отметим некоторые наиболее значимые подробности исполнения этой авторской задачи.

Ключевым понятием излагаемой традиции является Бог, имя которого, несмотря на имеющийся в Септуагинте перевод, Иосиф отказывается сообщить читателю (АІ. II. 276), соблюдая традиционный запрет на произнесение тетраграмматона. Мера божественного присутствия в его повествовании несоизмерима с той, которую избрал Дионисий, засвидетельствовавший всецело рассудочный подход к изложению римской традиции. Иосиф нисколько не адаптирует это понятие к греческому слуху – не вдаётся в объяснения свойств Бога, сознательно избегая философских дискуссий («Если бы нашлись желающие рассмотреть причины каждого явления, то пришлось бы вывести много, причем строго философских, теорий, что я, однако, теперь опускаю» – АІ. I. 25). Скорее глубокая убежденность в исключительной правоте иудейской веры, а не желание произвести впечатление литературной смелостью, заставляет его говорить о Боге «как ни в чем не бывало» – без каких-либо пояснений в греческом духе (в отличие, например, от философских толкований Филона), – притом что образованная аудитория была готова разразиться насмешками по поводу гораздо менее «баснословного»: «Бог сотворил человека, взяв для этого прах от земли и соединив с ним дух и душу»; «Затем Бог привел к Адаму животных, по разрядам их, и показал ему самцов и самок»; «Змея стала завидовать им в том, что если они будут следовать повелениям Бога, они достигнут блаженства» и т.п. Иудейский Бог со всей определенностью сказанных Иосифом греческих слов проявляет себя как единая личность, а не как абстрактная категория²⁹. Его личное присутствие в истории Израиля на всех ее стадиях составляет *макроконтекст* всего сочинения, вполне адекватный собственно библейскому. На этом фоне наиболее существенные для иудейской традиции понятия приобретают недвусмысленную соотношенность с Его волеизъявлениями и требованиями (ср. Давид говорит Соломону: $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \delta\lambda\lambda\alpha\ \gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\ \{\theta\epsilon\omicron\upsilon\}\ \pi\rho\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\xi\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma\ \omega\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma,\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \text{Μωυσε}\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \phi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\tau\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \mu\eta\ \pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\tau\rho\epsilon\pi\epsilon$ – «старайся и во всем остальном удостаиваться Его заботы, будучи благочестивым, соблюдающим Закон и мужественным, храни и заповеди Его и законы, которые Он дал нам через Моисея, и другим не позволяй преступать их» – АІ. VII. 338). Таким образом, в отношении греческого $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, имеющего значение негласной или юридической справедливости, в мысленном пространстве сочинения Иосифа следует признать естественной следующую провоцируемую контекстом ассоциацию читательского восприятия: с одной стороны, сле-

²⁸ Функционирование слова в языке предполагает существование общепринятого, не проясняемого дополнительной конкретизацией *концепта* лексической единицы. В этом смысле носители языка понимают друг друга благодаря «быстроте перелета по словам». Однако различные значения слова (или аспекты одного значения) всегда реализуются в контексте, тем более в рассматриваемом случае, когда $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ в иудейском смысле могло быть обозначено Иосифом позиционно только в ограниченном числе употреблений (ввиду по преимуществу совпадающей «иудейской» и «эллинской» комбинаторики – определение, прилагаемое к лицу, характеристика поведения некоего лица и т.д.), и даже поставленное в нерегулярную для литературного греческого позицию (например, $\acute{\alpha}\mu\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ или $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$) влекло бы за собой предосудительное нарушение аттической комбинаторной нормы.

²⁹ К употреблению Иосифом $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ не имеет отношения замечание Ж. Франсуа о том, что у эллинистических авторов множественное и единственное число этого слова приобретают практически единое значение (*François G. Le polythéisme en emploi singulier des mots $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$. P., 1957*). Даже в эллинистической части повествования Иосиф мог позволить себе такое высказывание: «Тиберий... молил отеческих богов ($\pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$) дать ему какое-нибудь достоверное знамение... уверенный в том, что их откровение сильнее ($\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$) решения и воли самого Бога ($\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\upsilon$)» (АІ. XVIII. 211).

VI. 294]; примеры с $\delta\iota\omicron\varsigma$ см. ниже. Дионисий явно не придает этому слову особого значения для характеристики персонажей римской истории, в то время как у Иосифа в большинстве случаев для характеристики библейского лица используется ряд определений с составляющим $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ³⁰.

Лучшим способом преодолеть двойственность $\delta\iota\kappa\alpha\iota$ - Иосиф, по всей видимости, считал поясняющий контекст. Так, например, употребляя $\delta\iota\kappa\alpha\iota$ - в первый раз в своем сочинении (AI. I. 50), он дает толкование этого понятия в неюридическом смысле « $\text{Ἀβελος μὲν γὰρ ὁ νεώτερος δικαιοσύνης ἐπεμελεῖτο, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ πρᾶττομένοις παρέϊναι τὸν θεὸν νομίζων ἀρετῆς προενδέει...}$ – «Ибо Авель, младший [брат], заботился о праведности, и, считая, что Бог присутствует при всяком совершаемом им деле, думал о добродетели». Часто в таких случаях союз $\kappa\alpha\iota$ имеет поясняющее значение: ср. $\dots\epsilon\iota \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \eta\sigma\theta\alpha \kappa\alpha\iota \mu\eta \text{ παρῆκουσας ἐμοῦ μὴδ' ὡν ὑπέθετό μοι περὶ τῶν παρόντων ὁ θεός}$ – «если ты был праведен и (то есть) подчинялся моим [наставлениям] и тому, что заповедал мне о ближних Бог» (AI. VI. 104). Ср. также уже приведенный пример речи Давида.

Один из наиболее характерных библейских аспектов значения этого понятия – «военный» и «спасительный» – в греческой версии Иосифа также не оставлен без авторского внимания. Как замечает Д. Хилл, «в греческом понимании этого слова не было ничего твердо сопоставимого (*lastingly comparable*) с идеей "праведности Бога", и соответственно – никакого развития значения $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta$ в направлении значения "победа" и "спасение". Данное значение было добавлено этому слову в библейском греческом употреблении авторами перевода Семидесяти, передававшими смысл $\eta\eta\eta' \text{ πῆρτῶ}$ »³¹. Иосиф поступал подобно Александрийским переводчикам, восполняя греческое слово новым значением: война как акция, строго регламентированная нормами иудейского законодательства, всецело зависит от воли Бога (ср.: предводитель иудейского войска Асан, «увидев многочисленность эфиопов, стал громко взывать к Богу, моля даровать ему победу над столь многими тысячами врагов. Ни на что другое, по его собственному признанию, он надеяться не мог, как только на помощь свыше, помощь, которая в состоянии сделать и малочисленных сильнее многих и слабых сильнее сильных» – AI. VIII. 12. 1). Чтобы заручиться единственно необходимым для победы – поддержкой праведного (исполняющего условия своего Завета) Бога, иудеям следует быть праведными – неукоснительно исполнять Закон³² (контексты Иосифа см. далее). Выбранный для рассмотрения случай позволит дать более развернутый пример функционирования $\delta\iota\kappa\alpha\iota$ - (в иудейском значении) на *тематическом* уровне.

Интересующая нас речь Ирода (AI. XV. 127–146)³³ имеет развернутую предысторию, существенную для понимания авторского отношения к изображаемым событиям (действия полководца и его войска), и соответственно – для правильного истолкования текста. Резко негативные оценки, которые дает Ироду Иосиф, имеют весьма веские основания. Во-первых, Ирод – незаконный царь Израиля. Иосиф не преминул указать на это еще до начала повествования о событиях, связанных с самим Иродом, «который по некоей случайности стал царем иудеев» (AI. XIV. 9). Его воцарения желал Рим, в то время как он сам не рассчитывал на царский престол, поскольку римляне имели обыкновение провозглашать царями лишь лиц соответствующего происхож-

³⁰ Возможно, такой набор нравственных признаков представляет собой своего рода подобие греческой «калокагатии», некий иудейский нравственный образец. Так, у Филона $\alpha\iota\eta\rho \text{ κολοκαγαθίας προηγουμένου μεγάλης}$ и $\delta \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ выступают синонимами – De migr. 121.

³¹ Hill. Op. cit. P. 103.

³² Ср. 2 Пар. 6, 34–40 и др.

³³ За основу взят именно этот эпизод как наиболее развернутый и одновременно на первый взгляд наиболее сложный для истолкования $\delta\iota\kappa\alpha\iota$ - в иудейском смысле, поскольку интересующие нас слова произносятся устами «неправедного» Ирода и обрамляются традиционной эллинской формой (речь полководца перед войском).

дения (АІ. XIV. 386). Он – идумеянин, т.е. полуеврей, в то время как власть должна принадлежать лишь кровным иудеям (АІ. XIV. 403; о его низком происхождении см. также АІ. XIV. 430; XIV. 491; XV. 374). Во-вторых, Ирод – эллинист (ср.: «Таким образом, Ирод все более и более уклонялся от соблюдения древних установлений и обычаев и введением иноземных начинаний подтачивал издревле сложившийся и ненарушимый строй жизни» – АІ. XV. 267). И наконец, Ирод – честолюбец, порочный в отношениях к близким и к собственному народу, не соблюдающий Закон (см., например, предсказание ессея Манаима – АІ. XV. 374–376, где в сжатом виде изложена позиция Иосифа, поставленного фактами в весьма двойственное положение: с одной стороны, блестящее восхождение и внешне благополучное царствование Ирода, в чем невозможно было не усматривать божественной помощи, с другой стороны, вопиющее беззаконие его деяний и глубокий нравственный упадок). В развернутой характеристике личности Ирода Иосиф, в частности, излагает свое понимание отношения к нему иудейского народа: «Народ иудейский по своему закону чужд всему подобному [преступлениям, совершенным Иродом] и привык ставить соблюдение Закона (τὸ δίκαιον) выше славолубия. В силу этого он и не пользовался благосклонностью в глазах Ирода, так как не умел льстить честолюбию царя ни статуями, ни храмами, ни подобными средствами» (АІ. XVI. 158). Вообще, отношения иудейского большинства и незаконного царя можно описать как поединок удачливого обманщика с поддающимся на обманы народом – ловкого демагога и настороженного демоса (ср.: «В это же время он освободил подданных своих от взноса третьей части податей, под предлогом, чтобы люди оправились от неурожая, а на самом деле с целью вернуть себе утраченное расположение сограждан. Дело в том, что последние были недовольны всеми этими новыми сооружениями, в которых усматривали залог гибели прежнего благочестия и падение нравов, причем на это постоянно глухо раздавался ропот недовольного народа» – АІ. XV. 365). В отличие от былых времен, когда вожди были праведны, а народ своеволен, теперь именно он, народ, в повествовании Иосифа занял место хранителя традиционного благочестия, не одобряющего новшеств, праведного в соблюдении Закона. В отношениях с римлянами Ироду удастся добиваться ошеломляющих политических успехов благодаря своей расчетливости, в отношениях с иудеями – посредством искусной демагогии.

То обстоятельство, что иудейское войско, подавленное из-за недавнего поражения от арабов и случившегося в Иудее землетрясения, оказалось на краю неминуемой гибели, заставляет Ирода, предвзвешенно успокоив и ободлив главнейших военачальников, обратиться затем с воодушевляющей речью к самому войску (заметим, что в отличие, например, от эпизода войны с Силоном (АІ. XIV. 406), в котором армию Ирода составляли пять римских и пять иудейских когорт, вместе с отрядом наемников и конницей – перед такой аудиторией Ирод не произносит речей – в данном случае перед полководцем только иудеи). Ранее говорить перед войском «он не посмел, чтобы при таких тяжких обстоятельствах не возбудить его еще болес». В его речи Иосиф, нисколько не противореча себе, дает психологически выверенный пример демагогии царя, сознающего настоящие стимулы поведения и настроения иудейской аудитории.

Чтобы воины «явили свою прежнюю врожденную храбрость» и «одним славным подвигом превозмогли» все постигшие их беды, Ирод решает убедить их в «праведности» этой войны (βοῦλομαι δὲ πρῶτον μὲν ὑπὲρ τοῦ πολεμεῖν ὡς δίκαιως αὐτὸ ποιοῦμεν ἐπιδείξαι – АІ. XV. 129). Как древняя, так и эллинистическая часть «Иудейских древностей» доставляют многочисленные примеры построения военной речи со смысловым стержнем «праведность». Так, Иосиф дает развернутое объяснение значения праведности для победы на войне в речи Самуила (характерно, что библейский текст (1 Цар. 7, 3–4) значительно восполнен и пояснен в целях болес адекватного понимания читателем): «Людам, которые хотя все еще имсют жестоких врагов в лице филистимлян, но к которым начинает вместе с тем благосклонно и дружелюбно относиться Сам Бог, не должно останавливаться на одном только

желании свободы, но они обязаны исполнить также все, чем возможно было бы на деле добиться этой желанной свободы. Итак, вы не должны только желать освободиться от ига чужеземных господ, держась при этом прежнего своего образа жизни, совершенно бездейственного. Напротив, вам следует стать праведниками (*γίνεσθε δίκαιοι*), вполне изгнать из сердца своего всякие дурные помыслы и от всей души обратиться к служению Богу (*δλαίς ταῖς δίδοιαις προτρέπεσθε τὸ θεῖον*), пребывая в почитании Его (*τιμῶντες διαυτελεῖτε*). Если вы будете поступать таким образом, то вы достигнете и всевозможных благ, и освобождения от рабства, и победы над врагами: добиться всего этого невозможно ни физической силой, ни оружием, ни большим количеством войска, потому что не за это Бог обещал даровать все названное, а лишь за вашу добродетель и праведность (*οὐ γὰρ τούτοις ὁ θεὸς ὑπισχυεῖται παρέξειν αὐτά, τῷ δ' ἀγαθοῦς εἶναι καὶ δίκαιους*)» – АІ. VI. 19–21 (ср. с эпизодом, в котором пророк Азария при встрече с одержавшими победу иудеями говорит, что «войско потому удостоилось одержать такую победу, что они явили себя людьми праведными и во всем послушными велениям Бога (*δικαίους καὶ δούλους αὐτοῦ παρέσχον καὶ πάντα κατὰ βούλησιν θεοῦ πεποιηκότας*); если они останутся таковыми, Бог всегда будет даровать им победу над врагами...» – АІ. VIII. 295; а также: «Когда Ровоам со своими приверженцами был замкнут войском Сусака в Иерусалиме, они обратились к Богу с мольбой спасти их и даровать им победу; однако они не могли расположить Его к себе. Напротив, пророк Самайя заявил им, что Бог собирается совершенно отступиться от них подобно тому как они оставили почитание Его. Когда они услышали это, они тотчас совершенно пали духом и, хотя не видели уже для себя никакого спасения, тем не менее единодушно признались, что Бог совершенно законно отвратился от них, так как они поступили относительно его нечестиво и сознательно попирали законы» – АІ. VIII. 256). Примером актуальности военного аспекта *δικαι-*, представленного в «эллинистической» части «Иудейских древностей», – и одновременно примером того, что в сочинении Иосифа божественное присутствие не убывает при смене «древнего» «эллинистическим», – может служить обращение к Богу царя Изата: [Царь отвечает на угрозы парфянского вестника и говорит, что] «он знает, насколько могущество парфян больше его собственной власти, однако он знает также и то, что Бог могущественнее всех в мире. Дав такой ответ, он обратился с молитвой к Богу, пал ниц, посыпал голову пеплом и стал с женами и детьми своими поститься. Затем он обратился к Богу со следующей мольбой: "Всевышний! Если я не напрасно уповал на Твою милость и по Закону (праведно) считал Тебя главным и единственным владыкой всего (*τῶν πάντων δὲ δικαίως μόνου καὶ πρῶτου ἡγῆμαι κύριον*), яви мне теперь свою помощь и отрази врагов не столько ради меня, сколько потому, что они дерзко отзывались о Твоем могуществе и не сдержали своего нечестивого языка"» – АІ. XX. 90.

Таким образом, Ирод, всецело в соответствии с внутренней логикой Иосифова сочинения, собирается построить свое рассуждение на твердом традиционном основании, полагая, что это наилучший способ воодушевить упавших духом иудеев. Затем следует указание: главной побудительной причиной является то, что [мы] *διὰ τὴν ἄβριν τῶν ἐναντίων ἡναγκασμένοι* («вынуждены [воевать] из-за святотатства наших врагов») – значение *ἄβρις* также имеет религиозный аспект, поскольку вскоре, после перечисления самих фактов *ἄβρις*, это слово означает нечто негодное Богу³⁴ (убийство послгов) – АІ. XV. 135 (ср. также с только что приведенным примером молитвы Изата). Упомянув о беззаконии (*παρανομίαν*) арабов, ведущих себя вероломно (*ἀπίστως διακεκμένω*) и по отношению ко всем остальным (не только к иудеям), Ирод подчеркивает чуждость арабов иудеям: *ὡς εἰκὸς ἔχειν τὸ βάρβαρον καὶ ἀνευνόητον θεοῦ* – с эмфазой на двух последних словах, образующих регулярную предикативную

³⁴ Отсылка к Гесиоду (Труды и дни. 213: «Перс, слушайся Дике и беги Гибрис»), возможно, сделает более основательным предположение об «оживлении» Иосифом греческих религиозных «обертонов» (ср. также *Pind. XIII Olymp. Od. 6–10; Bacchyl. 15. 54–53*).

позицию: «Как свойственно поступать диким людям (дикости), которые и не знают Бога (которой и не ведом Бог)». В данном случае невозможно истолковать θεός в обобщенном (платоновском) значении, поскольку, во-первых, сама речь обращена к иудеям; во-вторых, в этой же речи (ниже) это слово еще в 6 случаях с определенностью имеет в виду иудейского Бога (например, ἡμῶν... τὰ ὀσιώτατα τῶν ἐν τοῖς ἰβμοῖς δι' ἀγγέλων παρὰ θεοῦ μαθόντων – АІ. XV. 136); в-третьих, у Иосифа единственное число имеет строго закрепленное значение «Бог Яхве» (ср. прим. 33); в-четвертых, упрекать какой-либо народ (в данном случае совокупность варваров) в незнании «бога вообще», т.е. в полном атеизме, было немислимо: такое понимание было бы, скорее, обнаружением одного из стереотипов современного сознания в крайнем случае, возможен упрек в том, что у них много богов или что у них чужие (чуждые кому-то) боги; в-пятых, это упоминание о θεός открывает целостную составную часть речи Ирода: арабы ведут себя вероломно как не знающие Бога; затем следуют доказательства их вероломства и, наконец, подводится промежуточный итог: «Итак, неужели у вас еще возникает сомнение (ἔστιν οὖν ἐτι ζήτησις ὑμῖν) в том, следует ли наказывать нечестивцев, если Сам Бог желает того и требует всегда ненавидеть заносчивость и беззаконие (τὴν ὕβριν καὶ τὴν ἀδικίαν)» (АІ. XV. 135). При этом условии употребленное в этой фразе слово τὸ βάρβαρον обнаруживает некоторую, на наш взгляд характерную, деталь словоупотребления Иосифа, перенесенного с родного языка на греческий. С одной стороны, автор не придал этому слову собственно эллинский смысл («неэллины»): Ирод имеет в виду всех тех, кто не знает иудейского Бога, т.е. кто чужд иудеям. С другой стороны, употребляя его в иудейском смысле (автор, по всей видимости, подразумевал, что в устах Ирода оно звучало как евр. עַוְרִי «неевреи» (или его арамейское соответствие; ср. – перевод Семидесяти дает соответствие βάρβαρος – например, Пс. 115, 2) или, менее вероятно, – ἔθνη «народы», в уничижительном смысле; Септуагинта, однако, дает для ἔθνη в большинстве случаев ἔθνη, например, Иер. 10, 3), Иосиф тем самым причислял к разряду варваров (т.е. неевреев) и самих эллинов, которые тоже не знают Бога³⁵. В таком случае, οἱ βάρβαροι (муж. род, мн. ч.), понимаемое строго терминологически («народы, чуждые нам»), было бы вопиющей провокацией по отношению к аудитории: стоит только представить, что эллинский читатель (тем более из уст Ирода) узнает о себе, что он, эллин, вкупе с арабами, – «дикарь, не знающий иудейского Бога». Такой степени литературной свободы Иосиф позволить себе не мог, и тогда ему следовало бы просто не употреблять этого слова, не будь у него желания слегка уязвить читателя в его эллинской гордости³⁶ (что к тому же можно приписать Ироду). Для этого он счел необходимым несколько затушевать свою инвективу употреблением среднего рода прилагательного³⁷ (τὸ βάρβαρον – не «какие-то народы», а вообще «дикость, которой и не ведом Бог»), пытаюсь сохранить прежде всего иудейский смысл слова («неевреи»)³⁸. Интересно, что в «Против Апиона», говоря с аудиторией «полемическим»

³⁵ В АІ насчитывается около 30 случаев употребления βάρβαροι-. Примерно в трети из них под этим словом имеются в виду «неевреи». Однако этот случай отличается от всех остальных тем, что для βάρβαροι- дается пояснение («не знающие Бога»).

³⁶ Это не единственный случай несколько иронического отношения к языческому читателю в «Иудейских древностях». См., например, прим. 29.

³⁷ Тὸ βάρβαρον в таком значении встречается у Иосифа только один раз именно в этом месте.

³⁸ В данном случае «сопоставление» греческого и иудейского смысла представлено на минимальном пространстве текста. Этот пример иллюстрирует в частности и то, как несколько насильственным способом (довольно резким даже при «затушевывании») автор восполняет двусоставную греческую оппозицию «эллины-варвары», бытующую в читательском сознании: в этой же речи (АІ. XV. 136) присутствует уже трехчленное деление – эллины, варвары и «мы, иудеи», что, по всей видимости, теперь-то должно устроить, возможно, и несогласного читателя, вздохнувшего наконец облегченно после испытанного удивления. Этот случай – еще один характерный пример того, как греческим словом в контексте АІ «навязываются» иудейские смыслы.

греческим языком, т.е. без каких бы то ни было иудейских поправок смысла, Иосиф всегда включает в число βάρβαροι иудеев (например, С. Ар. I. 57), т.е. придает ему регулярный греческий смысл. По поводу этого высказывания Ирода (и других, где незаконным царем упоминается θεός) следует также заметить, что несмотря на постоянные замечания о нечестивости и порочности Ирода, Иосиф заставляет его привлекать «тému Бога» для исполнения своих риторических задач при обращении к народу (также в АI. XV. 383; интересно, что на смертном одре, обращаясь к своим родственникам, он заклинает их именем Бога исполнить его последнее желание – перебить всех людей, которые в день его смерти будут на ипподроме, для того чтобы весь народ в момент его смерти искренне скорбел – АI. XVII. 179). Затем следует ряд причин, по которым арабов следует наказать как ἀδικούς (XV. 135). Надо признать, что все, сказанное Иродом в этой части речи, могло быть вполне убедительным для любых слушателей, не только для иудеев: таким образом Иосиф в большинстве случаев отдавал дань греческой риторике. Однако при подведении промежуточного итога он заставляет Ирода снова заговорить о Боге и его требованиях (XV. 135): «Итак, неужели у вас еще возникает сомнение в том, следует ли наказывать нечестивцев, если сам Бог желает того и требует всегда ненавидеть заносчивость и беззаконие и если при этом наша война не только праведна (угодна Богу), но и вынуждена (τοῦτο καὶ τοῦ θεοῦ βουλομένου καὶ παραγγέλλοντος ἀεὶ μισεῖν τὴν ὕβριν καὶ τὴν ἀδικίαν, καὶ ταῦτα οὐ μόνον δίκαιον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον πόλεμον ἐξίόντων)». Далее следует указание на отличие иудеев от эллинов и варваров и на преимущества иудейских законов, которые, как намекает оратор, нужно исполнять; для развития темы соблюдения Закона патетическая нота достаточно высока, поскольку речь идет об отправленных к арабам послах (которых те убили), т.е. о регламентированной иудейским законодательством институции (Иосиф сообщает о ней в АI. IV. 296, и со всей очевидностью имеет эту норму в виду в данном случае, когда дает пример иудейской риторики со свойственными ей «риторическими разработками»: ἡ γὰρ ὁμολογεῖται παρανομώτατα τοῖς τε Ἑλλήσιν καὶ τοῖς βαρβάροις, ταῦτα ἔπραξαν εἰς τοὺς ἡμετέρους πρέσβεις ἀποσφάζαντες αὐτούς, τῶν μὲν Ἑλλήνων ἱεροῦς καὶ ἀσύλους εἶναι φαιμένων τοὺς κήρυκας, ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὀσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ θεοῦ μαθόντων (АI. XV. 136). Сравнение послов с ангелами (вестниками), посредством которых Бог дал законы, дает возможность Ироду снова вспомнить о Нем и затем с еще большей патетической силой указать на нечестивость врагов из-за убийства послов (АI. XV. 136). Взойдя на эту высоту, Ирод, наконец, обращается к военному аспекту праведности – совершенно в духе Самуила, Азарии и Самайи (см. примеры выше), что, как уже было сказано, составляет характерную принадлежность иудейского концепта δικαί-, т.е. ΔΙΚΑΙ (XV. 138): «Каким образом такие люди [убившие послов] смогут впредь быть счастливыми в жизни или рассчитывать на военную удачу, если они совершили такое злодеяние? Я полагаю, это невозможно. Однако, может быть, [кто-то скажет, что] хотя] святость и праведность (τὸ ὄσιον καὶ δίκαιον) на нашей стороне, но они [враги] многогочисленнее и сильнее. Но так говорить просто недостойно вас, ибо с кем праведность, с тем и Бог, а где Бог, там сила и мужество (ἀλλὰ πρῶτον μὲν ἀνάξιον ὑμῖν ταῦτα λέγειν· μεθ' ὧν γὰρ τὸ δίκαιόν ἐστιν μετ' ἐκείνων ὁ θεός, θεοῦ δὲ παρόντος καὶ πλήθους καὶ ἀνδρεία παρέστιν)»³⁹. Далее Ирод приводит несколько доказательств того, что положение иудеев не так уж плохо. При этом о надежде на победу Ирод снова упоминает именно тогда, когда подчеркивает беззаконие врагов: «Разве это свидетельствует о храбрости врагов, а не о вторичной гнусности и коварстве? Стоит ли нам поэтому отчаиваться в таком положении, которое, напротив, вселяет в нас лучшие надежды?» (XV. 140). Затем снова приводятся несколько софистические доказательства необходимости идти на арабов войной. И наконец,

³⁹ Ср. «Праведность (τὸ δίκαιον) есть сила Божия» (АI. IV. 217).

финал речи недвусмысленно свидетельствует о подлинных стимулах поведения слушателей и в очередной раз обнаруживает внутренние механизмы Иродовой риторики: «Когда же мы двинемся на них [врагов], то сумеем умерить их пыл, причем наше мужество возрастет по мере того, как они в битве будут падать духом. Ведь мы вовсе не понесли уже столь крупного урона, да и постигшее нас бедствие вовсе не является, как готовы думать некоторые, знаком гнева Бога на нас. Вся эта неудача дело простого случая. Если же все это случилось по нежеланию Бога, то ясно, что теперь и прекратилось по Его желанию, ибо он удовлетворится произошедшим; если бы Он и дальше думал наказывать [нас], то не изменил бы теперь Своего решения. А что Бог желает этой войны и считает ее праведной, Он сам дал [вам] понять (τὸν δὲ πόλεμον ὅτι καὶ θέλει τοῦτον ἐνεργεῖσθαι καὶ δίκαιον εἶδεν, δεδήλωκεν αὐτός): в то самое время, когда многие в стране погибли от землетрясения, все солдаты остались невредимыми и все вы спаслись, так что тем самым Бог показал вам, что, если бы вы двинулись в поход всем народом, с детьми и женами, никто из вас не потерпел бы никакого урона. Имея все это в виду, особенно же помятуя, что в Боге вы имеете всегдашнего заступника (ταῦτα ἐπιμνησθέντες καὶ τὸ μείζον ὅτι παρὰ πάντα καιρὸν προῖστάνμενον ἔχετε τὸν θεόν), вы теперь смело и спокойно можете выступить против тех, кто нечестив к друзьям, кто вероломен в битвах, кто насильственен по отношению к послам и кто всегда был побеждаем вашей доблестью» (АІ. XV. 145). Итак, придать иудеям мужество способна только уверенность в расположении к ним Бога. Именно это составляет подлинную мотивацию их настроения и поведения. Ирод, по воле автора и по требованию всего содержания иудейской религиозности, выстраивает последовательные причины, по которым слушатели могут убедиться, что исполнено главное и единственное условие божественной поддержки – война праведна, т.е. угодна Богу. Таким образом, греческое δίκαι- проявляет характерное иудейское значение – военный аспект δίκαι (праведность, т.е. соответствие Закону, и потому «угодность Богу»), как источник спасения и победы).

Общий итог рассмотрения δίκαι- в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия дает основания утверждать, что автор интерпретировал греческое слово в исконно иудейском значении («праведный», «подчиняющийся требованиям иудейского Закона»). С одной стороны, Иосиф старается не нарушать запретов, налагаемых греческой литературной нормой⁴⁰, и использует все предоставленные аттической топикой формальные возможности⁴¹, однако (1) по причине того, что в греческом языке рассматриваемое слово занимало несравнимо менее почетное положение, чем сопоставленное с ним δίκαι в иудейской традиции, Иосиф вынужден существенно изменить свойственную греческим авторам статистику для δίκαι- (случай употребления к лицам); (2) смысловое поле ограничивается пределами только иудейского (случай τὰ δίκαια в отношении норм законодательства и отсутствие «праведных язычников»); (3) вводятся

⁴⁰ Несколько случаев, представленных в том числе и в речи Ирода, дают некоторые основания усматривать в концепте δίκαι-, передаваемом Иосифом, характерные для греческой историографии черты. С нашей точки зрения, эти факты объясняются частичным совпадением эллинской и иудейской (переведенной на аттический диалект) топики, например, δίκαιος πόλεμος – «праведная война» и «справедливая война», а также несомненным стремлением автора говорить на понятном эллинскому читателю языке при изложении неэллинского содержания. Общая тенденция в передаче концепта δίκαι-, на наш взгляд, не оставляет никаких сомнений в ее «иудейской», а не «эллинской» ориентации.

⁴¹ К уже сказанному о следовании формальной норме добавим в качестве примера и тот факт, что Иосиф допускает субстантивацию прилагательного мужского рода (ὁ δίκαιος – «праведник») только в редких случаях косвенных падежей, по преимуществу во множественном числе в ряду однородных определений, т.е. в несколько ослабленной семантической позиции, стараясь следовать в этом греческой литературной норме, где это слово не имело терминологического (с прямой возможностью субстантивации) значения; для сравнения – словоупотребление перевода Семидесяти дает многочисленные случаи существительного ὁ δίκαιος, например. Быт. 18, 23; 24; Числ. 23, 10 и др. У Филона также встречаются случаи употребления именительного падежа, что, вероятно, обнаруживает иудейскую норму греческого, проникающую и в литературный язык в условиях Александрии (например, De migr. 121).

устойчивые сочетания определений, возможные в греческой норме, но гораздо менее частотные для нее из-за отсутствия значимого для греческой традиции смысла; (4) во многих случаях употребления δίκαι- вводятся соответствующие пояснения, не оставляющие возможности «перепутать» иудейскую законность с негласной или юридической эллинской справедливостью; (5) в концепт δίκαι- вводятся не соответствующие греческой понятийной норме аспекты значения. Таким образом, иудейское דָּיָק стремится занять смысловое поле чужого слова, что реализуется через *контекст*, который сам по себе лишен эллинской формы: это скопление иных смыслов, которое не выразится одним, непреодолимо греческим, словом; это целостное содержание всей иудейской «политии», вполне самозаконное и авторитетное, чтобы не уступать смыслом иной «политии».

Несмотря на стремление Иосифа неукоснительно следовать аттической формальной норме, некоторые случаи еще более отчетливо, чем в ситуации с δίκαιος, обнаруживают область иудейских смыслов. Их можно рассматривать как «оговорки» или как своеобразный писательский прием. Так, например, Нерон простил иудеям их непокорство (эпизод со строительством стены), сделав это в угоду жене своей Поппее, которая просила за иудеев; объясняя причины ее расположения к иудеям, Иосиф находит возможным сделать единственное замечание: θεοσεβῆς γὰρ ἦν (АI. XX. 195). В данном случае прилагательное θεοσεβῆς дает хороший пример частичного изменения греческого значения при включении в состав «иудейского словаря»: в диаспоре этим словом называлась особая категория язычников, примкнувших к иудеям⁴². Таким образом, с соблюдением греческой нормы следовало бы перевести – «ведь она была богобоязненна», но с соблюдением иудейской, единственно приемлемой для понимания этого высказывания – «ведь она была прозелиткой» (ср. апостол Павел (Деян. 13, 16) обращается к иудеям и θεοσεβεῖς⁴³). Таким образом, Иосиф засвидетельствовал терминологическое иудейское употребление этого слова, что не предполагалось аттической литературной нормой. Характерно, что этот пример взят из эллинистической части его сочинения, когда современное Иосифу словоупотребление имело гораздо больше шансов попасть в текст.

Таким образом, в «Иудейских древностях» вполне очевидна попытка автора преодолеть смысловое содержание греческих слов, которые сами по себе не предполагали специальных иудейских значений (θεός – אלהים и др.; δίκαιος – דַּיָּק; θεοσεβῆς – אלהים יראים; βάρβαρος – גֵּר или אֲדָמִי и др.). Неизбежный смысловой конфликт в пределах их единого сочетания, как следует из разбора Иосифовых словоупотреблений, входил в авторский план⁴⁴. Автор пытается приблизить понятийную норму грекоговорящих иудеев, традиционным основанием которой является перевод Семидесяти, к аттической литературной норме, оставаясь, насколько возможно, верным первой и проявляя большую осторожность (также насколько возможно) по отношению к последней. Однако такой итог рассуждения – всего лишь промежуточный вывод на пути к разрешению вопроса гораздо более значимого: какое воздействие производил Иосиф своими усилиями на читателя? Как воспринимался его текст? Удавалось ли автору хотя бы отчасти «переменить сознание» читателя-эллина, или все авторские попытки в рамках аттической нормы оказывались бессмыс-

⁴² Вполне естественно, что это слово также не употребляется Иосифом по отношению к «обычным» язычникам в качестве определения их отношения к богам.

⁴³ Греческая посвятельная надпись в афродисийской синагоге (Малая Азия) сперва дает список иудейских имен, а затем следуют так называемые θεοσεβεῖς, где перечисляются греческие и римские имена (Jews and God-Fearers at Aphrodisias / By J. Reynolds and R. Tannenbaum. Cambr., 1987).

⁴⁴ Для сравнения, Филон, обращавшийся также к эллинской аудитории, подробно объясняет смысл δίκαιοσύνη, при этом предполагаемое читательское восприятие заставляет его воспользоваться аристотелевской этимологией (от δίκη) и, таким образом, проявить греческий, а не иудейский аспект значения: «...присущее ей значение, как проясняет и само слово. – разделение предметов и поступков на две равные части» (τὸ δίκη τέμνειν εἰς μέρη τὰ τε σώματα καὶ τὰ πράγματα ἴσως – Quis rerum divinarum, 162).

ленными? Какое значение имела для читательской аудитории частичная искусственность аттического диалекта, и насколько оправдано в данном случае говорить об особенностях лингвистической ситуации в Риме, где не существовало живой стихии греческого языка, кроме многочисленной иудейской общины, и лишь образованная элита по-гречески хорошо читала и с некоторым усилием говорила? Как оценивался текст автора, писавшего на чужом языке, и что при этом, кроме следования формальной норме, составляло для аудитории оценочный критерий? По крайней мере, такое использование греческого языка оказалось для Иосифа субъективно возможным.

А.В. Вдовиченко

THE JUDAIC AND THE HELLENIC IN JOSEPH FLAVIUS'
«ANTIQUITIES OF THE JEWS»: *DIKAI-*, i.e. CDK?

A.V. Vdovichenko

The Septuagint, as well as most of the works of Greek speaking Judaic authors that were intended for the Judaic public, use the Greek root *dikai-* to translate the meaning of the Semitic root CDK, which denotes one of the most significant concepts of the Old Testament religion. Differences between the Greek and Jewish conceptions of *dikai-* («juridical» or «latent» justice / «righteousness», «following the laws of God», «fulfilling the terms of the Testament») allow us to note certain details of the «contest of meanings» in Flavius' «Antiquities of the Jews». By analyzing the use of the adjective *dikaïos* and the adverb *dikaïos* on the levels of word collocation, phrase, complete segment of text and, finally, in the general context of the work as a whole, the author arrives to the conclusion that these words were taken by Joseph in their initial Hebrew meaning (CDK), so that the reader was encouraged to understand them as such: (1) the semantic field is limited to Hebrew (cf., for example, the lack of «righteous pagans»); (2) there is a significant change in the Hellenic statistics for *dikai-* (e.g., cases when it is used in reference to persons); (3) certain idiomatic combinations of attributes are used which are normally permitted in Greek but are much less frequent in the Attic dialect since their meaning is insignificant to the Greek tradition; (4) in many occurrences special detailed comments are given; (5) the conception of *dikai-* is given certain aspects of meaning which are originally lacking (e.g., the «military» and the «salvational» aspects). It can therefore be said that the author of «Antiquities of the Jews», while trying to observe the rules of Attic combinatorial norms, at the same time by means of contextual use attempts to ascribe to the Greek *dikai-* a meaning peculiar to the literary «Judaic» Greek used in the Diaspora. The article also mentions several other cases of this typical correction of meanings (*theosebes*, *theos*, *barbaros*). The effects of these efforts on the part of Joseph, however, are still unclear.