

«В СООТВЕТСТВИИ С ОБРАЗОМ БОЖИМ...» ИЛИ «В КАЧЕСТВЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО...»? (Быт 1. 26–27)*

М. Г. СЕЛЕЗНЕВ

Аннотация: Представление о человеке как образе и подобии Бога лежит в основе антропологии всех религий, опирающихся на библейскую традицию. Это представление воплощено, прежде всего, в первой главе книги Бытия, и ключевым текстом здесь является Быт 1. 26–27. Анализ этих стихов должен учитывать как их «предысторию» (т. е. историю формирования соответствующих представлений в древнееврейской религии), так и историю их истолкования. В статье дается классификация возможных подходов к пониманию того, что значит выражение «образ Бога» в контексте библейского рассказа о сотворении человека. Различие между этими подходами можно прояснить такой аналогией: перед нами монета с портретом царя. Что является «образом царя»? Сама монета — материальный предмет? Или чекан, с помощью которого она была отчеканена? Или черты лица, присущие царю и отображенные на монете? В соответствии с этой аналогией выделяются три модели понимания начальных слов Быт 1. 26 и рассматривается их место в истории понимания и истолкования этого стиха. В первой части статьи анализируются лингвистические аспекты интерпретации еврейского текста с учетом, в частности, специальных работ по семантике древнееврейских предлогов. Во второй части рассматривается место библейского представления о человеке как «образе Бога» в истории древнееврейской религии. В третьей части анализируется передача этого представления в греческом переводе Библии (Септуагинте) и в ревизиях Септуагинты. Особо интересны для нас те места в иудеоэллинистической (Премудрость Соломонова) и раннехристианской (ап. Павел) литературе, которые отражают интерпретацию еврейского текста, отличную от Септуагинты. В четвертой части статьи рассматривается «платонизирующее» понимание Септуагинты, представленное, прежде всего, Филоном Александрийским. Заключительная часть, обобщая выво-

© Селезнев М. Г., 2023.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00232 («Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе»).

ды специалистов по еврейской Библии, Септуагинте, иудеоэллинистической и раннехристианской письменности, соотносит разные эпохи в истории формирования и истолкования начальных слов Быт 1. 26 с упомянутыми выше тремя моделями экзегезы.

Ключевые слова: Библия, Септуагинта, иудеоэллинистическая литература, Бытие 1, человек, творение, образ Божий.

Синодальный перевод начальных слов Быт 1. 26 («И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему») следует за греческой Библией: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Греческий текст, как кажется с первого взгляда, почти дословно передает еврейский:

| | | |
|----------------------|----------------|-----------------------|
| καὶ εἶπεν | וַיֹּאמֶר | И сказал |
| ὁ θεός | יְהוָה | Бог |
| ποιήσωμεν | נַעֲשֶׂה | Создадим |
| ἄνθρωπον | אָדָם | Человека |
| κατ' εἰκόνα ἡμετέραν | כְּצֶלְמֵנוּ | по образу Нашему |
| καὶ καθ' ὁμοίωσιν | וּכְדְמוּתֵנוּ | и по подобию (Нашему) |

Единственным внешним отличием является то, что в греческом переводе при выражении καθ' ὁμοίωσιν «по подобию» отсутствует (в отличие от идущего перед этим выражения κατ' εἰκόνα «по образу») уточнение ἡμετέραν «Нашему». В еврейском соответствующий притяжательный суффикс есть в обоих случаях, что отражено и в Синодальном переводе. Этот момент следует считать чисто стилистическим; он не является содержательно значимым — для греческого не характерно столь частое употребление притяжательных местоимений, как для еврейского, и переводчик просто следует греческой норме¹.

Однако слова כְּצֶלְמֵנוּ / εἰκὼν «образ» и כְּדְמוּתֵנוּ / ὁμοίωσις «подобие» многогранны, да и нюансы употребления еврейских и греческих предлогов сложнее, чем простой перевод их русским «по». Изучение семантики употребленных здесь еврейских предлогов כ и כְּ продвинулось прежде всего благодаря работам Э. Йенни, который посвятил каждому из этих предлогов по монографии². Мы начнем с филологического анализа библейского текста.

Анализ еврейского текста

Евр. слово כְּצֶלְמֵנוּ «образ»

Русское «образ», равно как и соответствующие слова других европейских языков, может означать как сущность нематериальную, умопостигаемую (= «представление» о чем-либо, «совокупность чьих-то черт», например «свет-

¹ См.: Wevers J. W. Notes on the Greek Text of Genesis. Atlanta, 1993. P. 14.

² Jenni E. Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth. Stuttgart; Berlin; Köln, 1992; Jenni E. Die hebräischen Präpositionen. Bd. 2: Die Präposition Kaph. Stuttgart; Berlin; Köln, 1994.

лый образ матери»), так и конкретный материальный объект (= «изображение», «икона», т. е. материальный носитель абстрактного образа). Это отлично от еврейского словоупотребления.

Если вынести за скобки пять случаев употребления слова **מָצָא** «образ» в книге Бытия (в так называемых священных текстах, а именно Быт 1. 26–27, 5. 3, 9. 6; причем всегда в том самом выражении **מָצָא** либо **מָצָאָה**, которое в Синодальном переводе Библии передается выражением «по образу»), то это слово употребляется в еврейской Библии 12 раз. В 10 случаях из этих 12 оно обозначает статуи, изображения, а именно: статуи языческих божеств (Числ 33. 52, 4 Цар 11. 18, 2 Пар 23. 17, Иезек 7. 20, 16. 17, Амос 5. 26), золотые изваяния наростов, появившихся на теле согрешивших филистимлян (1 Цар 6. 5, 11), фрески (или барельефы?) с изображением халдеев (Иезек 23. 14). Дважды (Пс 38/39. 7, 72/73. 20) это слово, как кажется, имеет значение «образ, лишенный материальной субстанции» (≈ «тень», «призрак», «сновидение»), один раз — в параллелизме со словом **הַבָּיָהוּ** («дуновение», «нечто мимолетное, пустое»), один раз — в параллелизме со словом **הַלּוּם** («сновидение»). Важно, однако, что везде в этих примерах, где при еврейском **מָצָא** имеется определение («чей образ?»), оно обозначает именно «изображение» как материальный предмет (обычно трехмерный)³.

Родственные слова хорошо известны в других семитских языках той же эпохи и того же ареала: аккадское *šalmu*⁴, арамейское *šlm*⁵, в обоих языках основным является значение «статуя» (в том числе культовая статуя).

То, что еврейское слово **מָצָא** тяготеет к «материальному» значению «изображение», «статуя», «культовая статуя», будет для нас важно при анализе смысла Быт 1. 26–27, в частности при рассмотрении того, как нужно понимать употребленные в этих стихах еврейские предлоги.

Евр. слово מְדוּמָה «подобие»

Слово **מְדוּמָה** (в Синодальном переводе — «подобие») встречается за пределами книги Бытия 22 раза. Здесь также выделяется группа примеров, где **מְדוּמָה** обозначает материальный предмет: модель (или чертеж?) жертвенника (4 Цар 16. 10), статуи быков (2 Пар 4. 3), настенные изображения халдеев (в параллелизме со словом **מָצָא**, Иезек 23. 15).

Особую любовь к слову **מְדוּמָה** проявляет Иезекииль в экстатическом описании своих видений: «Внутри огня подобие (**מְדוּמָה**) четырех существ, и вид у них — подобие (**מְדוּמָה**) человека... Над головами существ — подобие (**מְדוּמָה**) свода... А сверху, над сводом, что у них над головами, — видом словно бы лазурит, подобие (**מְדוּמָה**) трона. А на подобию (**מְדוּמָה**) трона — видом словно бы подобие

³ См.: Wildberger H. **מָצָא**, Image // Theological Lexicon of the Old Testament / E. Jenni, C. Westermann, eds. Peabody (Mass), 1997. P. 1080–1085; Stendebach F. J. **מָצָא** // Theological Dictionary of the Old Testament / G. J. Botterweck, H. Ringgren, eds. Vol. 12. Grand Rapids (Mich.), 2003. P. 386–396.

⁴ Chicago Assyrian Dictionary (CAD). Vol. 16. Chicago, 1962. P. 78–86. См. также обсуждение: Kutsko J. F. Will the Real šelem 'elohim Please Stand Up? The Image of God in the Book of Ezekiel // Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers. Atlanta, 1998. Vol. 1. P. 69–70.

⁵ Hoftijzer J., Jongeling K. Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Leiden, 1995. P. 968–969.

(דְמוּת) человека...» Такой язык дает возможность, с одной стороны, дать описание теофании, с другой — подчеркнуть неадекватность человеческих слов для отображения увиденного.

Во всех этих случаях речь идет о «визуальном» подобии, но дважды встречаются случаи менее «визуального» уподобления: «яд нечестивых — подобие (דְמוּת) змеиного яда» (Пс 57/58. 4); «слышен шум, подобие (דְמוּת) шума толпы» (Ис 13. 4).

В Ис 40. 18 речь также идет, по-видимому, о невозможности сделать материальное изображение Бога:

וְאֵלֵי־מִי תִדְמֶינּוּן אֵל וּמַה־דְמוּת תַעֲרֹכוּ לוֹ:

Кому уподобите вы Бога? И какое подобие приготовите Ему?

Предлог ב: Beth essentiae («в качестве») или Beth normae («в соответствии с»)?

Подробному рассмотрению значения и употребления еврейского предлога ב посвящена работа Э. Йенни, который предполагает, что предлог ב в выражении בְצַלְמִי имеет значение «в качестве» (т. н. Beth essentiae)⁶. Парадигматическими можно считать такие примеры Beth essentiae⁷:

אֱלֹהֵי אָבִי בְצַרְי

Бог отца моего — помощь моя (букв. «Бог отца моего — **в качестве** помощи моей»; Исх 18. 4)

וְקוֹמָה בְצַרְתִּי

Встань как помощник мой (букв. «**в качестве** помощи моей»; Пс 34/35. 2)

לְאַלֶּה תִחַלַק הָאָרֶץ בְּנִחְלָהּ

Пусть земля будет поделена им во владение (букв. «**в качестве** владения»; Числ 26. 53)

Аналогичным образом Йенни предлагает понимать и Быт 1. 26: «Сотворим человека *в качестве образа* Нашего».

В специальном экскурсе (“Die Imago-Dei-Stellen”) Йенни называет эту интерпретацию еврейского выражения בְצַלְמִי — «в качестве образа Бога» — «новым пониманием». Это «новое понимание» он противопоставляет «традиционному»: «в соответствии с образом Бога». «Традиционное понимание» восходит к Септуагинте, а также представлено в Вулгате и в ряде переводов Нового времени, в том числе в русском Синодальном переводе.

На лингвистическом уровне различие между двумя пониманиями связано с тем, что «новое понимание» интерпретирует еврейский предлог ב (Beth) как Beth essentiae («в качестве»), а «традиционное» — как т. н. Beth normae («в соответствии с»). О теологической стороне этого различия мы поговорим ниже.

⁶Jenni E. Die Präposition Beth... Анализ Beth essentiae см. с. 79–89.

⁷См. также примеры, приведенные в: Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Rome, 2006². P. 486–487. § 133 с.

Сторонники «традиционного понимания» тоже могут найти в еврейской Библии параллели для своей интерпретации Быт 1. 26 (Beth normae). В частности, в сочетании с глаголом **עָשָׂה** «делать, создавать» Beth normae встречается в Исх 25. 40 и Исх 30. 32 // Исх 30. 37.

וְרָאָה וַעֲשֵׂה בְתַבְנִיּוֹתֶיךָ אֲשֶׁר-רָאִיתָ מִרְאֵה בְהָר:

Смотри, сделай (Скинию и ее принадлежности) в соответствии с тем образом, который был показан тебе на горе (Исх 25. 40)

וּבְמַתְבְּנֹתָיו לֹא תַעֲשׂוּ כִמְהוּ

И не делайте себе таких (благовоний) в соответствии с этим рецептом (Исх 30. 32 // Исх 30. 37)

Хотя с точки зрения синтаксиса возможны обе интерпретации Быт 1. 26–27, в пользу «нового понимания» говорит тот, отмеченный выше, факт, что еврейское слово **עֲלָם** тяготеет к «материальному» значению «изображение». Такое значение, несомненно, лучше сочетается с Beth essentiae. Истолкование еврейского предлога **כְּ** как Beth normae, напротив, скорее предполагало бы «образ» в нематериальном смысле слова (как представление, мысленный образец, совокупность черт).

Интересная интерпретация была предложена Джеймсом Барром⁸. Барр согласен, что еврейское **עֲלָם** скорее должно обозначать некий материальный предмет, но считает, что речь идет не о самом человеке как живом образе Бога, а о некоем «образце» для сотворения человека. В качестве параллели он приводит Исх 25. 40, где речь идет о том, чтобы Моисей построил Скинию «в соответствии» (в еврейском предлог **כְּ** как Beth normae) с неким «образцом» (**תְּבַנִּיּוֹת**), который был ему показан на Синайской горе. Параллель эта тем интереснее, что речь действительно идет о двух моментах, важнейших для «жреческих текстов» Пятикнижия: о сотворении человека как «образа Божьего» и о построении Святилища, где будет обитать Бог. Однако Барр не уточняет, как именно древнееврейский повествователь мог представлять себе этот «образец» для сотворения человека. Предлагаемая им экзегеза типологически ближе к «платонизирующей» экзегезе греческого текста, о которой мы будем говорить ниже, чем к тому, что мы ожидали бы в мире древнего Ближнего Востока и еврейской Библии. В последующих исследованиях этого стиха предположение Барра не получило поддержки у ветхозаветников.

Предлог כְּ: «как»

Основное значение еврейского предлога **כְּ** — сравнительное «как». Обороты типа «как образ», «как подобие» Йенни считает плеоназмом. Он обращает наше внимание на то, что поскольку семантика существительных «образ» и «подобие» близка к семантике предлога «как», они ничего содержательно не добавляют к простому сравнению «как» (ср. по-русски «Он выглядит как точное подобие

⁸ Barr J. The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology // Bulletin of the John Rylands Library. 1968. Vol. 51. No. 1. P. 11–26 (особенно p. 16–17).

отца» = «Он выглядит в точности как отец»)⁹. В кн. Даниила ангел, явившийся Даниилу, описан словами כְּדְמוּת בְּנֵי אָדָם («подобный сынам человеческим», букв «как подобие сынов человеческих»; Дан 10. 16).

В Быт 1. 26–27 (а также в Быт 5. 3) использование этого плеоназма позволяет создать параллель между конструкцией כ + существительное и конструкцией כ + существительное. При этом разница между כ «в качестве» и כ «как» нивелируется, оба предлога употребляются в близком, почти тождественном значении. Достаточно сравнить Быт 1. 26 с Быт 5. 3:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ

И сказал Бог: сделаем человека в качестве нашего образа, как наше подобие (Быт 1. 26)

וַיְהִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּשְׁנָה וַיֹּלֵד בְּדְמוּתוֹ בְּצַלְמוֹ

И прожил Адам сто тридцать лет и родил (ребенка) в качестве своего подобия, как свой образ (Быт 5. 3)

Перед нами, по сути дела, одна и та же идиома, с тем же значением. Важно, что, по единогласному мнению современных исследователей книги Бытия, Быт 1. 26–27 и Быт 5. 3 принадлежат одному и тому же автору (входят в «священнический кодекс» или относятся к «священнической традиции»). Меняя местами כ и כ, автор словно хочет показать нам, что в таком контексте эти предлоги для него практически синонимичны¹⁰.

О возможности контекстуального параллелизма предлогов כ и כ свидетельствует, например, еврейский текст Пс 101/102. 4:

כִּי־כָלוּ בְעָשָׁן יָמַי וְעַצְמוֹתַי כְּמוֹקֵד נִהְרֹוּ:

ибо исчезают словно дым (букв. «в качестве дыма»; предлог כ в значении Beth essentiae) *дни мои, и кости мои как* (предлог כ) *костище обуглились*.

Вышеприведенный анализ лексики и синтаксиса стиха Быт 1. 26 позволяет нам сравнить его «старое» и «новое» понимания с точки зрения теологии и истории религии.

Теология еврейского текста

«Традиционное понимание» предполагает, что «образ Бога» — это некий набор свойств и черт, которые присущи как Богу, так и сотворенному Им человеку. Человек создан в соответствии с этим образом, т. е. наделен некими свойствами и чертами Бога. Какие именно черты и свойства человеческой природы имеются при этом в виду — предмет огромного числа комментариев к книге Бытия на

⁹Jenni E. Die Präposition Kaph... P. 44.

¹⁰О взаимозаменяемости (interchangeability) этих предлогов в данном контексте см.: Wenham G. Genesis. Vol. 1. Waco/Dallas, 1987. P. 127; Westermann C. Genesis / transl. J. Scullion. Minneapolis, 1984. Vol. 1. P. 145–146.

протяжении столетий¹¹, в рамках данной статьи мы не будем на этом останавливаться.

«Новое понимание» еврейского текста предполагает, что образом (אֱלֹהִים), своего рода «живой иконой», подобием (דְמוּת) Бога является *сам человек*: «И сказал Бог: Сотворим человека — *в качестве* Нашего образ, *как* Наше подобие». В пользу такого понимания, как выше указывалось, говорит преобладающее использование еврейского слова אֱלֹהִים в значении материального изображения, «иконы», а также параллели к такому использованию в родственных языках и культурах¹².

Два момента важны здесь для нашего понимания истории становления Библии и религий библейской традиции, а также служат дополнительными аргументами в пользу этого «нового понимания».

Первый момент — центром религиозного культа на древнем Ближнем Востоке были обитавшие в святилищах храмовые статуи, отображающие присутствие Бога в мире. В иерусалимском храме после пленного периода (когда, по видимому, и кристаллизовался окончательный текст Пятикнижия) культовых статуй не было, — да и вообще для теологии еврейской Библии, какой она в это время сложилась, статуя божества, будь то чужого или своего, есть ни что иное, как мерзость и кощунство. Быт 1. 26 и параллельные места как бы выдвигают человека на освободившееся место зримого представителя Бога в мире.

Важно при этом, что культовые моменты и ассоциации настолько часто звучат в Быт 1, что, можно сказать, мир первой главы Бытия творится как своего рода Храм. Само сотворение мира за семь дней встраивает этот нарратив в контекст культового календаря. Картина мира, разделенного «твердью» (רָקִיעַ, очень редкое слово) на верх и низ, напоминает колесницу Божью из видения Иезекииля, где «твердь» (רָקִיעַ) отделяет влекомую херувимами колесницу от покоящегося на «тверди» престола Божьего (Иез 1. 22–26). Светила созданы не только для того, чтобы освещать Землю, но и для того, чтобы указывать «знамения, сроки праздников, дни и годы» (Быт 1. 14). В этом-то «храме», создаваемом в Быт 1, человек и занимает вакантное место статуи Божества¹³.

Второй момент, на который стоит обратить внимание, — если какой-то человек в мире древнего Ближнего Востока и мог выступать иконой (şalam) Бога, то это мог быть только царь. Ср.: abušu ša šarri beliya şalam ^dEN šu u šarru beli şalam

¹¹ Обзор интерпретаций, предлагавшихся в западной экзегезе и в библеистике Нового времени, см.: Westermann C. Op. cit. P. 145–155; Jonsson G. A. The Image of God: Genesis 1: 26–28 in a Century of Old Testament Research. Stockholm, 1988. О традиционной, в т. ч. святоотеческой, экзегезе см., напр.: Шмалий В., Тайван Л. Антропология // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 700–709.

¹² См.: Schellenberg A. Humankind as the “Image of God”: On the Priestly Predication (Gen 1: 26–27; 5: 1; 9: 6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images // Theologische Zeitschrift. 2009. Bd. 65. No. 2. S. 97–115. О человеке как «живой статуе Бога» см.: Janowski B. Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte // Janowski B. Die Welt als Schöpfung: Beiträge zur Theologie des Alten Testament. Bd. 4. Neukirchen-Vluyn, 2008. S. 140–171.

¹³ О том, что мир первой главы Бытия творится как своего рода храм, пишет ряд современных исследователей, особенно детально на этой теме останавливается Mettinger T. Abbild oder Urbild? ‘Imago Dei’ in traditions-geschichtlicher Sicht // ZAW. 1974. Bd. 86. S. 403–424.

^dEN-та йи — «отец царя, господина моего, есть образ (şalam) бога Бела, и царь, господин мой, есть тоже образ (şalam) бога Бела»¹⁴.

На фоне «нормального» устройства древневосточного социума падение иудейского царства создает в эпоху плена и Второго Храма своего рода лауну. В Исх 19. 5–6 «царственность» переносится на священников: «Если вы будете Мне послушны и верны договору со Мною, то вы будете сокровищем Моим среди всех народов! Вся земля принадлежит Мне, а вы будете у Меня царством священников, святым народом!» Но Быт 1. 26 и параллельные места означают, что какие-то аспекты царского достоинства переносятся на человека как такового: ему дано быть тем, чем вообще на древнем Ближнем Востоке мог быть только царь — образом Бога. Как отмечает один из современных исследователей, такое употребление «демократизирует царскую образность древнего Ближнего Востока, распространяя на все человечество то, что было прерогативой царя или жреца — быть представителем Бога на земле»¹⁵.

Если человек есть как бы живое изображение Бога, то оскорбление, нанесенное образу, затрагивает и Первообраз, — подобно тому, как оскорбление, нанесенное царской статуе, есть оскорбление, нанесенное царю. Этим объясняется логика Быт 9. 6: «Если кто прольет кровь человека, человек пусть прольет его кровь. Ибо Бог создал человека как образ Бога».

Греческий перевод Быт 1. 26

Септуагинта (καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέρων καὶ καθ' ὁμοίωσιν) не допускает такой интерпретации как еврейский текст: предлог κατὰ не имеет значения «в качестве», но только «в соответствии с». Иными словами, переводчики Септуагинты понимали конструкцию, употребленную в Быт 1. 26, не как *Beth essentiae*, а как *Beth normae* (в терминологии Йенни)¹⁶.

Перевод еврейского καὶ греческим κατὰ встречается в Септуагинте достаточно часто (хотя и не так часто, как буквальное перевод ἐν), свыше 200 раз. В частности, *Beth normae* везде передается в Септуагинте как κατὰ: см. Исх 25. 40, Исх 30. 32 // Исх 30. 37, а также Быт 1. 26–27 и параллельные места, также понятые переводчиками как *Beth normae* — Быт 5. 1 и 5. 3. Неожиданным исключением является Быт 9. 6, где предлог καὶ передается буквально, греческим предлогом ἐν (ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυθήσεται ὅτι ἐν εἰκόνι θεοῦ

¹⁴ CAD. Vol. 16. P. 85, şalmu f, там же еще несколько примеров. Об исключительно редком случае использования слова şalmu применительно к жрецу-заклинателю как «образу божества» см.: Meier G. Die zweite Tafel der Serie bit mēseri // Archiv für Orientforschung. 1941–1944. Bd. 14. S. 150–151 (строки 225–6).

¹⁵ Kutsko J. F. Op. cit. P. 73.

¹⁶ Недавно вышедший комментарий к переводу Септуагинты на немецкий язык так формулирует отличие Септуагинты от еврейского текста: «...согласно Септуагинте человек создан не богоподобным, а соответствующим Божьему представлению» (“nicht gottähnlich, sondern entsprechend der göttlichen Vorstellung... geschaffen”). Представляется все же, что такая формулировка слишком сильно преувеличивает отличие греческой Библии от еврейской (см.: Prestel P., Schorch S. Genesis. Das Erste Buch Mose // Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare I. Genesis bis Makkabäer / M. Karrer, W. Kraus, Hrsg. Stuttgart, 2011. S. 159).

ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον). Видимо — как ни странно это нам покажется — переводчик не увидел здесь отсылки к истории сотворения человека!

Наряду с интерпретацией Септуагинты (человек создан *в соответствии* с образом Бога) в мире грекоязычного иудаизма существовало и представление о том, что человек создан, чтобы *быть* образом Бога, т. е. представление, близкое к тому, что современные исследователи реконструируют как древнейшее прочтение еврейского текста Быт 1. 26–27.

Из числа дошедших до нас ревизий Септуагинты, тяготеющие к буквализму ревизии Аквилы и Феодотиона дают, как и следовало ожидать, перевод максимально буквальный, передавая еврейский предлог **ב** его наиболее стандартным греческим эквивалентом ἐν: ποιήσωμεν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι ἡμῶν. Однако более литературная ревизия Симмаха, стремящаяся к передаче не буквы, а смысла, переводит начало Быт 1. 26 как ποιήσωμεν ἄνθρωπον ὡς εἰκόνα ἡμῶν — «сделаем человека в качестве образа Нашего»¹⁷.

Смысл, соответствующий еврейскому Beth essentiae, по-гречески естественнее всего мог бы быть передан посредством accusativus duplex. Такую конструкцию мы находим в написанной на относительно идиоматическом греческом языке книге Премудрости Соломоновой 2. 23:

ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν

Бог сотворил человека для нетления и образом собственной вечности сделал его.

Можно предположить, что автор Премудрости Соломоновой был знаком с экзегезой еврейского текста Быт 1. 26, основанной на понимании предлога **ב** как Beth essentiae. Однако, учитывая, что Премудрость — это текст, изначально написанный на греческом, правдоподобнее, что его автор был знаком с каким-то переводом или пересказом греческого Пятикнижия, близким к Симмаху. В пользу этого свидетельствует, в частности, использование глагола κτίζω в значении «творить» — характерное для ревизий, но не свойственное Септуагинте книги Бытия (где в этом значении используется только ποιέω).

Обращают на себя внимание и слова ап. Павла: Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων — «Мужчина не должен покрывать голову, так как он является образом (εἰκὼν) и славой (δόξα) Бога» (1 Кор 11. 7). В этом месте Павел явно погружен в контекст первых глав книги Бытия, ср. продолжение (1 Кор 11. 8–9), в котором он ссылается на рассказ о сотворении Евы. Тем не менее он следует не чтению Септуагинты, а той экзегетической традиции, которая представлена у Симмаха и в Премудрости Соломоновой и соответствует, в терминологии Йенни, «новому пониманию» начальных слов еврейского текста Быт 1. 26.

¹⁷ Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxford, 1875. Vol. I. P. 10. Цитируемое место из Симмаха дошло до нас в составе толкования Иоанна Филопона на Шестоднев (VI в.).

Последующая экзегеза греческого текста и «платонизирующее» понимание Быт 1. 26

В последующей экзегезе греческого текста употребленное переводчиками в Быт 1. 26 выражение κατ' εἰκόνα могло восприниматься толкователями и читателями Септуагинты как указание на бытие «образа Бога» как некоей самостоятельной сущности (εἰκὼν), не тождественной Богу и не тождественной человеку (подобно тому, как заготовленный для монеты чекан с профилем царя не тождествен царю, но не тождествен и получившейся монете). Такое понимание вряд ли предполагалось первоначальным еврейским автором (см., впрочем, упомянутое выше мнение Барра). Однако такое понимание хорошо согласуется с платоническими представлениями о том, что материальные сущности суть «отпечатки» своих умопостигаемых прообразов.

Можно ли считать, что таковой была уже экзегеза переводчиков Септуагинты, когда они передавали предлог κατ' греческим κατά? Можно ли усматривать в переводе Септуагинты влияние греческой философии?¹⁸ Скорее всего, как и во многих других случаях, мы имеем дело с переводом, который отнюдь не замыслился как перетолкование еврейского текста, но оказался таковым в результате последующей экзегезы¹⁹.

Впервые, по-видимому, интерпретация выражения κατ' εἰκόνα как указания на бытие «образа Бога» в виде некоей самостоятельной сущности представлена у Филона в трактате «О творении мира» (De opificio mundi, 24–25). Мир, доступный органам чувств, пишет Филон, есть лишь материальная реализация мира, постигаемого умом, а этот мир, постигаемый умом, есть ни что иное, как Логос (λόγος) Бога-Творца — наподобие того, как город, доступный органам чувств, есть материальная реализация города постигаемого умом, а город, постигаемый умом, есть ни что иное, как замысел архитектора-строителя. Доказательством этого явно платонического тезиса для Филона служит как раз Быт 1. 26:

τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσεώς ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυλώθη. εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνας δῆλον ὅτι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνας, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος

Учение это принадлежит Моисею, а не мне. Описывая ниже появление человека, он ясно говорит, что человек был сформирован в соответствии с образом Бога. Если же часть целого является образом образа, то очевидно, что и вся форма, весь этот космос, доступный органам чувств (пусть даже он и больше того образа, что заключен в человеке), также является копией божественного образа. Очевидно также, что первообразная печать, которую мы именуем

¹⁸ См.: Rösel M. Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Berlin, 2012. S. 49.

¹⁹ См.: Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 4. С. 7–28.

умопостигаемым космосом, это и есть прототип, первообразная форма форм, Логос Бога.

Иными словами, если человек (часть космоса) является образом некоего образа, упомянутого в Быт 1, то и весь космос тоже есть образ некоего образа, а именно умопостигаемого Божьего Логоса.

Заметим, что в других местах у Филона картина иная: «умопостигаемым» является человек, созданный в Быт 1 «по образу Бога», а в Быт 2 этот «умопостигаемый» человек уже сам становится своего рода прообразом для тех, кого Бог «лепит» из материи. Филон очень последователен в том, чтобы применять Платоновы категории к истолкованию библейских текстов, но совершенно не последователен в том, как именно их применять.²⁰

К экзегетической традиции понимания «образа Божьего» как самостоятельной сущности примыкают и те места из Павловых посланий, где Христос именуется «образом Бога» (2 Кор 4. 4, Кол 1. 15)²¹.

В дальнейшем различие между «образом Бога» и «тем, что создано по образу Бога», неоднократно обсуждается в христианской письменности, напр. у Оригена (*Contra Celsum*, VI, 63, VII, 66). Согласно Оригену,

ὁ Κέλσος, μὴ ἰδὼν διαφορὰν εἰκόνοσ θεοῦ καὶ τοῦ «κατ' εἰκόνα θεοῦ», φησὶν ἡμᾶσ λέγειν ὅτι «ὁ θεὸс ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον» ἰδίαν «εἰκόνα» καὶ εἶδος ὁμοίον ἑαυτῶ.

Цельс, не понимая разницы между «образом Бога» и тем, что «по образу Бога», утверждает, будто мы (=христиане) говорим: Бог создал человека как Свою икону (εἰκόνα) и образ (εἶδος) Себе подобный.

Цельс заблуждается, продолжает Ориген: человек создан не в качестве «образа Бога», а именно что «по образу» (κατ' εἰκόνα). Иначе, пишет он, поскольку человек состоит из души и тела, пришлось бы признать, что и его Прообраз состоит из души и тела. Отметим, насколько далеко рассуждение Оригена от антропологии еврейской Библии, которой такая дихотомия совершенно чужда!

Три модели понимания выражения «образ Бога» в Быт 1. 26–27 и их место в истории экзегезы

Подведем итог. В еврейской Библии, в ее греческом переводе и в толкованиях греческого перевода мы видим три модели понимания выражения «образ Бога» в Быт 1. 26–27. Различие между этими моделями можно проиллюстрировать такой аналогией: перед нами монета с портретом царя. Что является «образом царя»? Сама монета? Или чекан, с помощью которого она была отчеканена? Или черты лица, присущие царю и отображенные на монете?²²

²⁰ Подробный анализ того, как Филон толкует создание человека и «образ Бога» в человеке, см.: Worthington J. D. *Creation in Paul and Philo: The Beginning and Before*. Tübingen, 2011. P. 141–151, с обзором предшествовавшей литературы.

²¹ См.: Ibid. P. 151–163, с обзором предшествовавшей литературы.

²² См.: Ibid. P. 140.

Результаты нашего обзора могут быть сведены в таблицу.

| Три модели понимания выражения «образ Бога» | Еврейский текст и его интерпретации | Греческий перевод и его интерпретации |
|--|--|--|
| 1. Человек создан <i>в качестве</i> образа Бога, являясь Его «живой иконой», — наподобие того, как царские статуи Древнего Востока являются «иконой» царя | Таким, вероятное всего, было первоначальное понимание Быт 1. 26 (Beth essentiae). Таково «новое понимание» еврейского текста, характерное для комментаторов XX—XXI веков | Для текста Септуагинты такое понимание невозможно. См., однако, ревизию Симмаха, а также отражение соответствующей экзегезы в таких произведениях, как Премудрость Соломонова и Павловы послания |
| 2. Образ Бога — это то общее, что есть у Бога и человека | Понимание, допустимое еврейским текстом Быт 1. 26 (Beth nomae). «Традиционное понимание» | Очевидно, именно это понимание отражено в Септуагинте |
| 3. Человек создан <i>в соответствии</i> с образом Бога, который обладает неким самостоятельным бытием. Этот «образ» не тождествен Богу, но не тождествен и человеку (напр. Логос Бога) | Понимание, маловероятное для еврейского текста (см., впрочем, гипотезу Барра) | «Платонизирующее» прочтение текста Септуагинты, начиная, по-видимому, с Филона |

Еврейский текст в его первоначальном понимании — если правы Йенни и другие современные комментаторы — усваивает почетное звание «образ Бога» самому человеку (назовем это первой моделью понимания Быт 1. 26). Септуагинта, напротив, усваивает это звание скорее тому «чекану», который наложил свою печать на человека (вторая модель понимания Быт 1. 26). Более того, этот «чекан» у древних интерпретаторов греческой Библии мог обретать характер отдельной самостоятельной сущности (третья модель понимания Быт 1. 26).

Еврейский текст допускает понимания (1) и (2), Септуагинта — (2) и (3).

В современной нам академической экзегезе еврейского текста Быт 1. 26 доминирует первая модель понимания этого стиха. В этом предпочтении, характерном для современной экзегезы, филологические моменты (анализ еврейского текста, употребленных в нем предлогов и существительных) сплелись с мировоззренческими. Несомненно, что слова «сотворим человека в качестве Нашего образа» лучше гармонируют с той тенденцией к христианскому гуманизму, которая характерна для «либерального» протестантизма и католицизма после Второго Ватиканского собора. За чисто филологическими деталями и дискуссиями стоит вопрос о том, как разные религиозные течения понимают место человека в мире.

Список литературы

- Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 4. С. 7–28.
- Шмалий В., Тайван Л. Антропология // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 700–709.
- Barr J. The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology // Bulletin of the John Rylands Library. 1968. Vol. 51. No. 1. P. 11–26.
- Chicago Assyrian Dictionary (CAD). Vol. 16 / A. L. Oppenheim, ed. Chicago: University of Chicago, 1962.
- Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxford: Clarendon, 1875.
- Hoftijzer J., Jongeling K. Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Leiden: Brill, 1995.
- Janowski B. Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte // Janowski B. Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testament. Bd. 4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008. S. 140–171.
- Jenni E. Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth. Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 1992.
- Jenni E. Die hebräischen Präpositionen. Bd. 2: Die Präposition Kaph. Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 1994.
- Jonsson G. A. The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988.
- Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Rome: Gregorian and Biblical Press, 2006².
- Kutsko J. F. Will the Real *šelem 'elohim* Please Stand Up? The Image of God in the Book of Ezekiel // Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers. Atlanta: Scholars Press, 1998. Vol. 1. P. 55–85.
- Meier G. Die zweite Tafel der Serie *bit mēseri* // Archiv für Orientforschung. 1941–1944. Bd. 14. S. 139–152.
- Mettinger T. Abbild oder Urbild? ‘Imago Dei’ in traditionsgeschichtlicher Sicht // ZAW. 1974. Bd. 86. S. 403–424.
- Prestel P., Schorch S. Genesis. Das Erste Buch Mose // Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare I. Genesis bis Makkabäer / M. Karrer, W. Kraus, Hrsg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. S. 145–257.
- Rösel M. Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Berlin: De Gruyter, 1994.
- Schellenberg A. Humankind as the “Image of God”: On the Priestly Predication (Gen 1: 26-27; 5: 1; 9: 6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images // Theologische Zeitschrift. 2009. Bd. 65. No. 2. S. 97–115.
- Stendebach F. J. **אֱלֹהִים** // Theological Dictionary of the Old Testament / G. J. Botterweck, H. Ringgren, ed. Vol. 12. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2003. P. 386–396.
- Wenham G. Genesis. Vol. 1. Waco/Dallas: Word books, 1987.
- Westermann C. Genesis / transl. J. Scullion. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 1984.
- Wevers J. W. Notes on the Greek Text of Genesis. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Wildberger H. **אֱלֹהִים**, Image // Theological Lexicon of the Old Testament / E. Jenni, C. Westermann, eds. Peabody (Mass): Hendrickson, 1997. P. 1080–1085.
- Worthington J. D. Creation in Paul and Philo: The Beginning and Before. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

“ACCORDING TO OUR IMAGE” OR “TO BE OUR IMAGE”? (GEN 1. 26-27)

M. SELEZNEV

Abstract: The concept of a human being as the image of God makes up the basis of anthropology of all religions that belong to the tradition of the Bible. The key text in this regard is Gen 1. 26. The detailed analysis of this text must take into account both their prehistory (i.e. the history of these concepts in ancient Hebrew religion), and the history of their interpretation. The article classifies the interpretations of the meaning and function of the expression “the image of God” in the context of the Creation narrative. The difference between these interpretations may be clarified by an analogy with a coin having a king’s image. What exactly is meant by “king’s image”? The coin itself? The features of the king’s face represented on the coin? The stamp which impressed the king’s image upon it? Following this analogy, we identify three models of understanding of the wording of Gen 1. 26 and trace their place in the history of interpretation of the text in question. The first part of the article is devoted to linguistic aspects of interpretation of the Hebrew text with a special emphasis on the semantic of the Hebrew prepositions. The second part looks at the place of the concept of Man as God’s image in the development of the religion of the Ancient Israel. The third part analyses the treatment of this concept in Greek translations. Of special interest for us are the texts of the Judeo-Hellenistic (Wisdom of Solomon) and early Christian (Paul’s letters) literature that reflect the interpretation of the Biblical text different from the Septuagint. The fourth part is devoted to the Platonising interpretation of the Septuagint translation, represented, first of all, by Philo. The final part of the article summarises the individual conclusions of specialists in the Hebrew Bible, Septuagint, Judeo-Hellenistic and early Christian literature and relates them to the three models of understanding of the wording of Gen 1. 26.

Keywords: Bible, Septuagint, Judeo-Hellenistic literature, Genesis 1, Man, Creation, Image of God.

References

- Barr J. (1968) “The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology”. *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 51, no. 1, pp. 11–26.
- Hoftijzer J., Jongeling K. (1995) *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden.
- Janowski B. (2008) “Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte”, in Janowski B. *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testament 4*, Neukirchen-Vluyn, pp. 140–171.
- Jenni E. (1992) *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1. Die Präposition Beth*. Stuttgart; Berlin; Köln.
- Jenni E. (1994) *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 2. Die Präposition Kaph*. Stuttgart; Berlin; Köln.
- Jonsson G. A. (1988) *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*. Stockholm.
- Joüon P., Muraoka T. (2006) *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome.
- Kutsko J. F. (1998) “Will the Real šelem 'elohim Please Stand Up? The Image of God in the Book of Ezekiel”, in *Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers*, Atlanta, vol. 1, pp. 55–85.
- Meier G. (1944) “Die zweite Tafel der Serie bit mēseri”. *Archiv für Orientforschung*. Bd. 14 (1941–1944), pp. 139–152.
- Mettinger T. (1974) “Abbild oder Urbild? ‘Imago Dei’ in traditionsgeschichtlicher Sicht”. *ZAW*, vol. 86, pp. 403–424.
- Oppenheim A. L. (ed.) (1962) *Chicago Assyrian Dictionary (CAD)*. Vol. 16. Chicago.
- Prestel P., Schorch S. (2011) “Genesis. Das Erste Buch Mose”, in M. Karrer, W. Kraus (eds) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare I. Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart, pp. 145–257.
- Rösel M. (1994) *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*. Berlin.
- Schellenberg A. (2009) “Humankind as the ‘Image of God’: On the Priestly Predication (Gen 1: 26-27; 5: 1; 9: 6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images”. *Theologische Zeitschrift*, vol. 65, no. 2, pp. 97–115.
- Seleznev M. (2016) “V poiskakh “teologii Septuaginty”: metodologicheskie aspekty” [In search of the “Theology of the Septuagint”: methodological aspects]. *State, religion, and church*, vol. 34, no. 4, pp. 7–28 (in Russian).
- Shmaliy V., Taivan L. (2001) “Antropologija” [Anthropology], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*, vol. 2, Moscow, pp. 700–709 (in Russian).
- Stendebach F. J. (2003) “מַלְאָךְ”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids (Mich.), vol. 12, pp. 386–396.
- Wenham G. (1987) *Genesis*. Vol. 1. Waco/Dallas.
- Westermann C. (1984) *Genesis* (trans. J. Scullion). Vol 1. Minneapolis.
- Wevers J. W. (1993) *Notes on the Greek text of Genesis*. Atlanta.
- Wildberger H. (1997) “מַלְאָךְ, Image”, in E. Jenni, C. Westermann (eds) *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody (Mass), pp. 1080–1085.
- Worthington J. D. (2011) *Creation in Paul and Philo: The Beginning and Before*. Tübingen.

Статья поступила в редакцию 19.09.2022

The article was submitted 19.09.2022