

О.А. Смирницкая

**От слова к смыслу:
Вульфила как переводчик готского Священного Писания**

«В Писании, как в слове Божиим, есть некая трехмерность, есть глубина... И потому толкователь должен проникать далее поверхностного слоя, далее или глубже буквы. Это основное правило, основной прием Златоуста».

Г.В. Флоровский

Аннотация: В статье освещаются принципы готского перевода Священного Писания. Готскую Библию автор рассматривает с филологической точки зрения, утилитарно, – но и как священный текст, равноценный греческому оригиналу. Такой подход, по мнению автора, позволит лучше понять и слова готского языка, и отраженный в них текст Священного Писания. В статье затронут вопрос авторства перевода; сам Вульфила представлен не только как переводчик, но и как сподвижник восточных Отцов Церкви, как просвещенный христианин. Анализируются в статье вопросы готского арианства («арианские вкрапления» в Послании к Филиппийцам ап. Павла), проблема времени в контексте евсевиянства.

Ключевые слова: Вульфила, церковноготская мировоззренческая лексика, принципы перевода, готская Библия, арианство, евсевиянство

Abstract: The article elucidates the principles of the Gothic translation of the Holy Scriptures. Gothic Bible is viewed owing to philology, utilitarianly, – but as a sacred text equivalent Greek original concurrently. This approach, according to the author, will allow to understand better the words of the gothic language and the content of the Holy Scriptures. The article deals with the question of the authorship of translation; Ulfilas is presented not only as the translator, but the like-minded person of the Eastern Fathers of the Church, enlightened Christian. In the article discusses the questions of the Gothic Arianism (the «Arian signs» in the Epistle to Philippians of the Apostle Paul), the problem of time as an one aspect of the Eusebius concept.

Key words: Ulfilas, Gothic church philosophical vocabulary, the principles of the Gothic translation, Gothic Bible, arianism, Eusebius concept

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема эта задумывалась давно. Лет двадцать тому назад я строила планы организовать проблемную группу по готскому переводу Священного Писания. Мне казалось упущением со стороны германистов, что готский язык изучается ими прежде всего как данность сравнительной грамматики, и его несравненная регулярность, замечательное богатство его словаря используются прежде всего, так сказать, утилитарно – как твердая, исходная платформа для германистических штудий. Мне казалось важным разглядеть в этой данности момент созидательный, направленный на сотворение священного текста, равноценного греческому оригиналу. Готская система глагола отличается такой стройностью и прозрачностью, как если бы его создали германисты, – любят повторять лингвисты. Церковноготский язык (другого мы почти не знаем) таков, – хотелось мне их «подправить», – каким его создал епископ Вульфила. Итак, я хотела видеть в готской Библии свидетельство раннего христианства, предполагая, что такой подход может пролить дополнительный свет и на готский текст как источник наших лингвистических знаний. Мне казалось, что заново вчитываясь в перевод Вульфила (вторая пол. IV в.), для которого язык апостола Павла был «почти родным», не загроможденным «глыбами позднейших истолкований» (А. Шмеман), мы лучше поймем и слова готского языка и отраженный в них текст Священного Писания.

Но вот вопрос: был ли Вульфила переводчиком этой Библии? Мое отношение к переводу и особенно к переводчику показалось бы в те времена (если бы я им поделилась) безнадежно романтическим и устаревшим. Фигура Вульфила-переводчика представлялась ведущим нашим германистам и специалистам по готскому языку сильно мифологизованной, а в самом переводе, который мы читаем, видели – в согласии с духом времени – плод «коллективного труда» ученых клириков, Библию «остготского извода», может быть, не имевшую непосредственного отношения к тому «начальному тексту», которым пользовались вестготы в IV в.

М.М. Гухман, наш авторитетнейший специалист по готскому языку, писала в работе 1976 г.: «Оставляя в стороне дискуссионный вопрос относительно того, в какой степени дошедшие до нас рукописи донесли тот текст перевода IV в., который некоторыми античными авторами приписывался готскому епископу Улфиле, существенно отметить, что работа над совершенствованием языка готских переводов очевидно продолжалась длительное время. Содержащиеся в рукописях, особенно в тексте Посланий, многочисленные пометы-гlossы на полях страниц, дающие частично и лексические варианты, являются свидетельством работы над текстом» [Гухман 1976: 11]. И далее: «Скрытая полемика <...> против тех, кто при переводе на греческий, латинский или готский языки искажает первоначальное содержание священно-

го текста, является косвенным свидетельством существования не одного готского перевода Библии» [там же].

Сознавая всю свою некомпетентность в вопросах готского литературного языка, я все же не могла принять данную точку зрения. Мне казалось, что она происходит от недостаточного внимания к среде, в которой жил, с которой был неразрывно связан Вульфила. Не принимается во внимание, что богослужебный, канонический перевод – это священный текст, к которому относились как к равноценному оригиналу. Он не пишется заново новыми поколениями клириков, а лишь правится в отдельных местах. Необходимо различать деяние переводчика и работу усердных справщиков, которые вели переписку с бл. Иеронимом, что-то перенимали из его перевода (выполненного на грани IV–V в., т. е. уже после смерти Вульфилы), но в целом были верны Слову изначального готского перевода, Слову, найденному Вульфилой.

Повторяю, в Вульфила я хотела видеть (опираясь на фрагментарные сведения о его жизни) не только современника, но и сподвижника восточных Отцов Церкви, христианина, не только преданного Церкви, но и просвещенного, принявшего сан в 341 г. от того самого Евсевия Никомедийского, который крестил Константина Великого. Проведшего (возможно, несколько лет) в Константинополе, деятельного участника соборов и экзегетических споров (о его арианстве мы пока не будем задумываться).

Но как это показать? Я решила пополнить свои знания, читая книги о ранних богословских школах и о ранних переводах Нового Завета. Очень важной оказалась для меня книга известного библеиста Брюса Мецгера. Я нашла в его кратком очерке о готском переводе слова, утвердившие меня в моих предположениях: «Готский перевод оказывается древнейшим из сохранившихся свидетельств «Лукианова» или антиохийского типа. Тот тип текста, которым пользовался Иоанн Златоуст» [Мецгер 2002: 412].

Вот так, я предположила, мог создавать свой перевод и Вульфила. Будучи приверженцем антиохийской экзегетической школы, он основывал свой перевод на филологическом прочтении греческого текста – частью собственном прочтении, частью воспринятым, например, от других антиохийцев (Иоанн Златоуст моложе Вульфилы на 30 лет, но у него были учителя).

Научным редактором другой книги Брюса Мецгера «Текстология Нового завета» [Мецгер 1996] был игумен Иннокентий Павлов, которого я не раз слышала в передачах «Радио София», очень популярных в те годы. Я написала письмо Иннокентию Павлову об уникальной ценности готского перевода. Отец Иннокентий заинтересовался (он сам работал тогда над переводом Нового Завета), но, кажется, не поверил. Ведь Мецгер подчеркивал буквальность готского перевода (находя примеры в грецизированном синтаксисе или, например, в слове *qīpan*, регулярно соответствующем греч. *λέγειν*), и им (Иннокентий Павлов был с ним согласен) эта буквальность воспринималась как свидетельство недостаточной просвещенности переводчика, отсутствия

стоявшей за ним литературной традиции. Готам богословы заведомо не доверяли.

Говоря о буквальности, подразумевали, как мы понимаем, два противостоящих друг другу принципа перевода (слова словом и смысла смыслом). На непримиримости этих принципов настаивал бл. Иероним: *non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu*. Защищая преимущества перевода «смысла смыслом», Иероним совершал свой выбор, имея за собой блестящую и многовековую традицию латинской литературы. Дословный перевод для него – это перевод заведомо неадекватный, демонстрирующий лишь невежество и неискренность переводчика. Иероним красноречиво писал об этом в письме к Паммахию «О наилучшем способе перевода» (правда, делая оговорки для перевода Св. Писания): «Чтобы авторитет моих писаний не показался мал (хотя я только хотел доказать, что с юных лет переводил не слова, а мысли), прочти и рассмотри, что по этому поводу сказано в небольшом предисловии к книге, где описана жизнь блаженного Антония. “Дословный перевод с одного языка на другой затемняет смысл, как разросшийся сорняк заглушает семя. Пока речь служит падежам и фигурам, она едва выражает сложным оборотом то, что могла бы сказать одним словом. Избегая этого, я по твоей просьбе так переложил жизнь блаженного Антония, что ничего не пропало из смысла, хотя и пропало кое-что из слов. Пусть другие гоняются за слогами и буквами, ты же ищи мыслей”» [Иероним 2002: 5].

Итак, переводческое мастерство Иеронима воспитано великой литературной традицией. Но Вульфила, переводя «слово словом», никак не может быть уподоблен тем «толмачам», о которых пренебрежительно пишет Иероним в своем письме к Паммахию. Перед Вульфиллой, умудренным в греческом языке и латыни, но не имевшим за собой готской письменной традиции, открывался третий путь, не учтенный Иеронимом. Переводя одно за другим новозаветные слова и находя или создавая им соответствия в готском языке, Вульфила всякий раз вникает в те оттенки смысла оригинала, которые служили выражению заключенного в нем христианского мировоззрения. Иначе говоря, Вульфила переводил *слова* на основании их *толкования* (т. е. именно в духе антиохийской школы). Какими способами он при этом пользовался? Какие ресурсы находил в своем не имеющем письменной традиции языке? Ответы впереди. Говоря же обобщенно, он лишь в редких случаях прибегал к заимствованиям. Как ни странно, он сравнительно редко прибегал и к калькированию – особенно когда речь шла о передаче доктринальных понятий. Он очень широко пользовался словообразовательными возможностями готского языка, но включал в перевод и слова, унаследованные из традиции (конечно же, языческой: другой традиции не существовало). Предпочтение своего слова говорит прежде всего о том, что готский язык принимался им как самодостаточный, т. е. содержащий в себе все необходимое для творческого претворения и выражения христианской ценностей.

И тут упомяну еще об одной странице, относящейся к предыстории этих занятий. Примерно в те годы, когда я встречалась с Иннокентием Павловым, вышла в свет книга Н.А. Ганиной «Готская языческая лексика». Я высоко ценю эту книгу, в которой прекрасно показано, из каких недр черпал Вульфила церковноготскую мировоззренческую лексику. Я расхожусь с автором лишь в одном. Мы по-разному понимаем вектор взаимодействия язычества и христианства в готской лексике, направленность взаимодействия смыслов. Для Н.А. Ганиной, если я правильно ее поняла, перевод Вульфилы содержал в себе момент адаптации к понятиям готских «новокрещенов». Поэтому он, по условию, содержит «фоновый» (и иногда сильно звучащий) языческий компонент. Я же вижу это взаимодействие иначе: тут не христианское слово Писания отступает (через перевод) к язычеству, а языческое по происхождению германское слово (других не было) обращается в христианство – так же бесповоротно и безоглядно, как пошли за своим епископом «малые готы».

Скажу менее эмоционально: я надеюсь показать в предлагаемых заметках, каким образом германское слово, воспринятое из традиции, семантически развивается в сторону нового мирозерцания, ориентируется на изъяснение богословского смысла Писания. Сошлюсь на А. Шмемана: «Принимая любую “форму”, Церковь – в своем сознании – возвращала Богу то, что по праву ему принадлежит, всегда и во всем восстанавливая “падший образ”. Иными словами, вопрос нужно ставить не о том только, откуда и почему восприняла Церковь ту или иную “форму”, а о том – каким содержанием ее наполнила» [Шмеман 2010: 109–110].

И, переходя, наконец, к переводу, начнем с начала – с Молитвы Господней, собственно, только с одной ее формулы: Mt. VI.11. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον – «хлеб наш насущный».

1. τὸν ἐπιούσιον

Русское слово *насущный* возникло как калька греч. ἐπιούσιος [Фасмер 1987, III: 48]. Вульфила пошел по другому пути: он не калькирует греческое слово, а дает ему свое истолкование.

Чтобы оценить это истолкование, необходимо иметь в виду, что само греческое слово относится к числу труднейших в Евангелиях. Как пишет в своей «Толковой Библии» А.П. Лопухин (ссылаясь на латинский источник), объяснение его было «пыткой для богословов и грамматиков» [Толковая Библия: 123]. Дело в том, что греческое слово – это *hara* в Священном Писании (оно встречается еще только в Lk. XI.3 в составе той же молитвы; в готском это место из Ев. от Луки утрачено). Согласно Лопухину, ἐπιούσιος допускает три основных толкования, которые веками обсуждались богословами.

В соответствии с первым толкованием ἐπί соответствует предлогу «на», а второй компонент следует связывать с οὐσία «существование, сущность», к глаголу εἶναι «быть, существовать». Такое толкование, пишет Лопухин,

«имеет за себя авторитет древних церковных писателей, и именно тех, которые писали на греческом языке, между ними Златоуста, Григория Нисского, Василия Великого, Феофилакта...» [там же]. Это место в Молитве, таким образом, значит: «хлеб, нужный для нашего существования, бытия, необходимый для нас, дай нам сегодня». Так же может быть понята и славянская калька. Сомнения тут, однако, вызывал один момент: οὐσία «существование» – это слово из философского словаря (широко обсуждавшееся в IV в.; см. далее об ὁμοούσιος «единосущный»). Трудно ожидать, чтобы столь высокий, философский смысл был заложен в этой «начальной», проникновеннейшей молитве.

Поэтому другие богословы полагали, что ἐπιούσιος происходит от гр. ἔναι «приходить, наступать». Встречается выражение ἐπιούσα ἡμέρα «завтрашний, наступающий день». В молитве, таким образом, говорится о «будущем хлебе», «хлебе наступающего дня»: «дай нам уже сегодня наш завтрашний хлеб». Вероятно, как предполагали сторонники данного толкования, это словосочетание было составлено самими евангелистами. В пользу предлагаемого прочтения как будто говорит одно наблюдение Иеронима. Он пишет, обсуждая это слово: «...в Евангелии, которое называется Евангелием Евреев, я нашел *махар*, что значит “завтрашний”» (цит. по [Толковая Библия: 124]). Но сам Иероним не стал так переводить ἐπιούσιος. Для него, как и для других богословов, было неприемлемо, что эта просьба о «завтрашнем хлебе» вступает в слишком явное противоречие с другим, почти столь же известным местом Нагорной Проповеди – Мт. VI. 34: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне <...>: довольно для *каждого* дня своей заботы» («Довлеет дневи злоба его»).

Иероним в конце концов перевел это греческое слово как *supersubstantialis* «надсущный». Тем самым он приблизился к третьему толкованию, «аллегорическому». Согласно этому толкованию, речь идет о духовной сущности человека и о духовном хлебе, для нее потребной. Приверженцы этого толкования связывали его и с Евхаристией – тем Хлебом, которое есть Тело Христова. Так думал, например, св. Кирилл Иерусалимский: «К святой Евхаристии св. Кирилл относит прошение молитвы Господней о хлебе насущном – “насущный” (ἐπιούσιος) значит: “имеющий влияние на сущность души”, и этот хлеб не во чрево вмещается, – “но сообщается всему твоему составу”» [Флоровский 1931: 56].

Но Лопухин отдает все же предпочтение первому толкованию, указывая, что ему не обязательно быть философичным. Уже давно обращали внимание, что слово οὐσία получило в эллинистическом койне времен ап. Павла, т. е. тех самых времен, когда складывался канонический текст Евангелия, и другой смысл: не «существование, сущность», а «имущество, пожитки, каждодневная доля, дневной рацион». Более того, это значение указывается и для эллинистического греческого ἐπιούσια, т. е. *diaria* «дневной рацион» [Фасмер. Там же]. Именно из этого (а не философского) понимания, исходи-

ли, как можно полагать, Иоанн Богослов и другие Отцы, для которых язык Св. Писания был «почти родным». Это понимание возможно оставалось на первом плане и в слав. *насущный* – «нужный для каждого дня, тот, без которого не можем прожить». Именно с таким значением слово *насущный*, возникшее как евангельская калька, вошло и в русский язык. В.И. Даль объясняет *насущный* как «обыденный и обиходный, вещественный, житейский, бытовой». И сразу вслед за словами молитвы дает пример: *У них и насущного нет* [Даль, II: 492]. Но если говорить о молитве, то кажется, что это объяснение все же упрощает значение нашего слова. Мы воспринимаем его все же как трудное слово, ибо оно способно раздвигать границы своего значения: «хлеб» не как «ежедневный рацион», а «хлеб, необходимый нам *вседневно*; насущная наша потребность». Значение калькированного, не до конца ясного слова мерцает, оно поворачивается к нам то более обыденной, то более глубокой своей стороной. И это достоинство перевода – достоинство, утраченное новогерманскими переводами, где выражения *daily bread* (KJB), *täglich Brod* (Luther) не заставляют задуматься и тавтологически сталкиваются с «give us to-day».

Как же поступил Вульфилла? Он не стал прибегать к калькированию. Но переводным эквивалентом греч. ἑπιούσιος для него послужило слово, которое нигде, кроме данного места, не встречается (напомним, что соответствующий фрагмент Ев. от Луки утрачен): **sinteins**. Подчеркнем особо, что этимологическое значение этого слова не представляет загадки и даже ожидаемо в контексте сказанного выше. Действительно, *sin-* имеет значение «всегда», подтверждаемое германскими соответствиями; но как отдельное слово мы находим его только в парной формуле дисл. *si ok æ* «ever and aye» [Cl-V: 531], в других же случаях только в составе композитов, например, дисл. *si-glađr* «всегда радостный», да. *sin-nihte* «вечная ночь»). Слово же *-tein*, в составе композита, имеет безупречную индоевропейскую этимологию: **deu-* «светить» + *-no*; соответствия засвидетельствованы в широком ареале – от санскрита (*dīnam* «день») до древнепрусского (*deinan*, вин. «день»); сюда же, разумеется, относится и рус. *день*. Однако это слово, по-видимому, еще в общегерманском было вытеснено **dagaz* – словом с более проблематичной этимологией (см., например, [Lehmann: 86; ODEE: 246]).

Соответствия сложному слову гот. *sinteins* в других германских языках отсутствуют.

Этимологическое значение этого слова, как можно видеть, замечательно соответствует значению гр. ἑπιούσιος в значении «вседневный», не калькируя его. Но осмелимся ли мы предположить, что его внутренняя форма была проницаема для Вульфиллы? И что выбор его был настолько *проницательным*?

Не будем торопиться с утвердительным ответом. Взвесим все имеющиеся данные. И в первую очередь заметим следующее. Прилагательное *sinteins*, как было сказано, – *hарах*. Но оно несомненно было образовано от довольно

часто встречающегося наречия *sinteino* «всегда». Речь, таким образом, идет о том, была ли понятна внутренняя форма этого наречия. Можно было бы предварить этот вопрос, например, вопросом: понятна ли современным англичанам внутренняя форма наречия *always*? Ответ в данном случае будет простым: в общем случае эта внутренняя форма («всю дорогу») неактуальна и вдобавок затемнена формой род. п. Она не проявляет себя в значении слова. Но если англичане задумаются, они, видимо, ее поймут.

С готским словом дело обстоит сложнее, потому что оба его компонента архаичны и отдельно не употребляются. Вопрос наш, однако, небезнадежен, потому что мы можем обратиться к двум источникам.

Первый из этих источников, разумеется, сам перевод, где наречие *sinteino* встречается около 20 раз. Примерно в половине примеров это слово никак не может быть понято как «вседневно». Оно значит именно «всегда», без мысли о чередности дней, о непрерывности этой их череды. Таковы два разных примера.

Мк. XV.8. *jah usgaggandei alla managei dugunnun bidjan, swaswe sinteino (ἀεὶ) tawida im* – «И народ начал кричать и просить о том, что он (Пилат) всегда делал для них». *Всегда* тут явным образом не значит «вседневно, ежедневно».

Мк. V.5. *jah sinteino (διαπαντός) nahtam jah dagam in aurahjom jah in fairgunjam was hropjands...* – «всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он...» (бесноватый). Понимание *sinteino* как «вседневно» совершенно исключено в данном случае, ибо сказано: «ночью и днем».

Но вот другие два примера.

К. II. IV.11. *sinteino (ἀεὶ) weis libandans in dauþu atgibanda in Iesus* – «Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса». Русский перевод говорит сам за себя: «непрестанно» это и значит «изо дня в день, вседневно».

Th. II. III.16. *aþþan silba frauja gawairþeis gibai izwis gawairþi sinteino (διαπαντός) in allaim stadim* – «Сам же Господь мира да дает вам мир всегда во всем». «Вседневно» был бы здесь, как кажется, уместный перевод, готский же перевод данного места соотносится по смыслу с Молитвой Господней, содержа упование на то, без чего не можем прожить.

В Молитве Господней мы находим прилагательное, и вероятно, что в силу самой единичности этого образования, призванного привлекать внимание, внутренняя форма «все-дневный» проступала в нем сильнее.

Но хорошо было бы получить еще какие-то свидетельства осязаемости (не самоочевидности, а именно осязаемости) внутренней формы этих слов с архаическим корнем *-tein-*. И мы получаем одно такое свидетельство, правда не стопроцентно бесспорное, в сравнительном материале германских языков. Соответствий гот. *sinteins*, как было сказано, нигде не засвидетельствовано. Но в западногерманских языках (и только в них) засвидетельствовано **другое** сложное слово с корнем *-tīn-*. Может оказаться ценным само это ареальное расхождение: оно говорит о том, что в эпоху формирования ареаль-

ной лексики слово, которое нас интересует, было еще живым, было способно вступать в словообразовательные связи, участвовать в словосложении, порождая новые слова.

Речь идет о слове двн. *len(gi)zin*, дс. *lentin*, ср. нид. *lenten*, да. *lencten*, восходящем к архетипу **langat-tin* и имеющем значение «весна» (совр. англ. *Lent* «Великий пост»), т. е. «долгий день», «долгодневие». Данная этимология эта принадлежит Фридриху Клуге, выдающемуся германисту и составителю этимологического словаря немецкого языка; выдвигая ее, Клуге, разумеется, ссылается на гот. *sinteins* как на главный свой аргумент [Kluge 1975: 436]. Этимология эта остается гипотетичной, но без нее не обходится не один этимологический словарь.

Нам же в нашем рассуждении недостает еще одного свидетельства. Необыденность *sinteins* проявилась бы ярче, если бы в готском было и обыденное слово – наречие или прилагательное – с подобным значением. И оно находится – в коротком фрагменте из Ветхозаветной книги Неемии. Из пятой главы сохранилось всего 6 стихов (с 13 по 18) и среди них: *Neh. 5.18. jah was fraquman dagis huzuh stiur 'a' lamba gawalida 'q'...* – КJB. «now that which was prepared for me daily, was one oxe, and six choice sheep...» (вспомним *daily bread* Молитвы Господней). В синодальном переводе сказано: «И вот, что было приготавлиемо на один день: один бык, шесть отборных овец...». Этот перевод ближе к греческому (*εἰς ἡμέραν μίαν*), но смысл остается сходным: «на каждый день».

Различие между «хлебом насущным» как вседневной основой нашего бытия и каждодневным прокормлением, впрочем, как мы видели, относительно. Высокое значение, может быть, первоначально не подразумевалось греческим оригиналом. Но оно было заложено в нем в силу его семантической многоплановости, способности к порождению новых смыслов в Священном Писании. И именно это, заставляющее вдумываться, значение было сохранено в церковнославянском и готском переводах. Трудное слово (споры о нем все же не беспочвенны) не упрощено здесь, а переведено высоким и новообразованным словом. Но способы перевода разные. У славянского переводчика – это калька, вошедшая с течением времени и в разговорный язык, но не сводимая к обыденному смыслу в молитве, которая дала ей начало. Слово же *sinteins* возникло на древней почве готского языка. Возникновением и осмыслением своим оно обязано, насколько мы можем судить, епископу Вульфиле.

2. βασιλεία

Вульфила, как мы попытаемся показать в каждом параграфе этой работы, не копирует, не калькирует, а с глубоким пониманием изъясняет оригинал, используя все ресурсы, которые дает ему язык. На предыдущих страницах задачей нашей было вникнуть в одно единственное слово – уникальное и

глубокое как в оригинале, так и в переводе; слово, обыденный смысл которого не исключает его метафоризации и семантического углубления.

Теперь же обратимся к слову иного рода – общеупотребительному и, как может показаться, не представляющему трудностей для перевода. Так, в славянской Библии βασιλεία – это неизменно *Царствие*, в английской (KJB) – kingdom, а в немецкой (Luther) – Königreich. В готском же переводе Молитвы Господней ему соответствуют два слова: ср. Mt. VI.10. qimai **piudinassus** þeins (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου) и 13. unte þeina ist **piudangardi** jah mahts jah wulfus in aiwins (ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα. Из контекста Молитвы не вполне ясно, чем же различаются по значению оба слова. Можно было бы взять за исходный пункт рассуждения их этимологию (вполне прозрачную в обоих случаях). Но мы не можем быть заведомо уверены в актуальности их этимологического значения. Обратимся, в первую очередь к их сочетаемости в текстах Нового Завета.

Þiudangardi чаще всего встречается в устойчивом сочетании þiudangardi himine «Царствие Небесное»; þiudinassus – в сочетании þiudinassus gudis «Царствие Божие». Какая разница между Царствием Небесным и Царствием Божиим? В словаре «Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета» (1996) сказано, что понятия эти в ряде случаев «имеют одно и то же значение», как, в частности, следует из сравнительного анализа евангельских текстов» [Ключевые понятия 1996: 425]. И приводится пример их взаимозаменяемости: Лк. VI.20. «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие» (βασιλεία τοῦ θεοῦ) и Mt. 5.3. «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Небесное» (βασιλεία τοῦ οὐρανῶν). Но Вульфила, по-видимому, рассудил в данном случае иначе. В первом из этих двух примеров он, вопреки греческому оригиналу, пишет þiudangardi himine, т. е. Царствие Небесное! Второй отрывок утрачен в готской Библии, не дошел до нас. Но можно предположить, что Вульфила отождествил эти два отрывка, полагая, что в одной проповеди должны быть и одни слова. Не будем гадать, было ли верным его суждение и непреложно ли здесь тождество текста. Для нас важно, прежде всего, то, что þiudangardi у Вульфилы, как было сказано, сочетается чаще всего с атрибутом – himinis (хотя, как увидим, встречается и þiudangardi gudis). Достаточно нескольких примеров:

Mt. V.19. iþ saei taujiþ jah jah laisjai swa, sah mikils haitada in þiudangardjai himine – «А кто сотворит и научит, тот величайшим наречется в Царстве Небесном».

Mt. V.20. ni þau qimiþ in þiudangardjai himine – «(ибо говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то) вы не войдете в Царство Небесное».

Mt. VII.21. ni huzuh saei qifiþ mis: frauja, frauja! inngaleiþiþ in þiudangardja himine – «не всякий, говорящий мне: ‘Господи! Господи!’ войдет в Царство Небесное».

Mt. VIII.11. aþþan qīþa izwis, þatei managai fram urrunsa jah saggqa qimand, jah anakumbjand miþ Abrahama jah Isaka jah Jakoba in þiudangardjai himine – «...возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном».

Эти контексты, как можно теперь заметить, вполне согласуются с этимологией þiudangardi – сложного слова, первый компонент которого отсылает к þiudans «царь», а второй – к gards «дом, жильё». Напрашивается сопоставление этого слова с таким космогоническим (а по происхождению мифологическим) наименованием (обитаемой) земли, как midjungards – οἰκομένη (напр., Lk. II.1)¹. Напомним также в данной связи, что Бог называется в Священном Писании и Царем – βασιλεύς (напр. Mt. V.34. aþþan ik qīþa izwis ni swaran allis, ni bi himina, unte stols ist gudis; 35. nih bi airþai, unte fotubaurd ist fotiwe is; nih bi Iairusaulwmai, unte baurgs ist þis mikilins þiudanis – «А я говорю вам: не клянись вовсе: ни Небом, потому что оно Престол Божий; 35. Ни землю, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя»). Сочетание же «Царь Небес(ный)» закрепилось в литургических и богословских текстах (можно вспомнить и «Молитву» Баратынского: «Царь Небес, успокой / Дух болезненный мой...»).

Итак, из сказанного выше, как представляется, следует, что выражение þiudangardi himine мыслится готским переводчиком, прежде всего, как некий локус, надмирное пространство, которым владеет Бог и которое ожидает праведников после смерти.

Но обратимся теперь к словосочетаниям, которые мыслились Вульффилой как эквивалент греч. βασιλεία τοῦ θεοῦ. Готский перевод, как мы сможем теперь убедиться, проводит различие между двумя смыслами этого словосочетания. Так, в стихе Lk. IV.43. jah þaim anþaraim baurgim wailamerjan ik skal bi þiudangardja gudis, unte duþe mik insandida («И другим городам благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо я на то послан»), Царство Небесное и Царствие Божие, действительно, сближаются семантически, но на первый план в этом случае выдвинуты не локативные, а посессивные отношения. Это еще яснее в примере, где посессивные отношения выражены притяжательным местоимением: Ioh. XVIII.36. þiudangardi meina nist us þamma fairhuau – «Царство Мое не от мира сего».

Но тем важнее для понимания новозаветного текста различие между þiudangardi gudis и þiudinassus gudis – различие, лексически выраженное только в готском переводе. Общая сочетаемость выявляет в данном случае **семантический контраст** между обоими словами.

Итак, какой же смысл вкладывал Вульффила в слово þiudinassus? Смысл этот также мотивируется его этимологией: þiudinassus – это *nomen actionis*,

¹ Нельзя не заметить, вместе с тем, что, в отличие от других композитов, производных от gards (также aurtigards «сад», weinagards «виноградник»), þiudangardi меняет тип склонения (ср. -ia-), т. е. парадигматически сближается с таким, например, словом, как geiki «власть». Оставляем открытым вопрос о значимости данного факта.

образованный от *þiudanon*, 2 «царствовать, править» (ср. *skalkinassus* «служение», «рабство» от *skalkinon* «служить (кому-л.)»). Другими словами, если *þiudangardi* – это Царство как «владение Бога, ему принадлежащее», то *þiudinassus* – скорее «царствование, правление».

В «Богословском словаре» (1983), толкуя греч. βασιλεία, Г. Киттель замечает, что в ряде случаев оно означает «reign rather than realm» [Kittel, I: 581]. И далее, объясняя это понятие reign, он говорит очень точно и в созвучии со значением готского *þiudinassus*: «The reign of God is <...> the state of kingly rule. It is near, it is attained to us <...>. The only relevant question is whether we belong to it or not» [Ibid.].

Переложим эти слова снова на свой язык: *þiudinassus* – это не владение, а властвование, осуществление воли Божией и правды Божией не только на небе, но и на земле. Слово это неоднократно встречается в готском переводе Посланий ап. Павла как упование на второе пришествие. О. Георгий Чистяков писал в связи с этим: «Нельзя не вспомнить, что первые христиане были уверены в том, что они принадлежат к последнему поколению людей в истории, ибо Царство Божие настанет в самое ближайшее время» [Чистяков 2005: 12]. Примером может послужить стих из 2-го Послания Тимофею: Т. II. 4.1. «Итак заклинаю тебя перед Богом и Господом (нашим) Иисусом Христом, Который будет судить живых и мертвых в явление Его и царствие Его (гот. <jah> *þiudinassu is*). Отзвук этих слов мы находим в Никейском Credo: «и паки грядет со славою судити живых и мертвых».

И несколько примеров из Евангелия от Луки:

Lk. I.33. *jah þiudanoþ ufar garda Iakobis in ajukduþ, jah þiudinassaus is ni wairþiþ andeis* – «И будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству его не будет конца».

Lk. VIII.10. *izwis atgiban ist kunnan runos þiudinassaus gudis* – «вам дано знать тайны Царствия Божия».

Lk. IX.27. *qīþuþ þan izwis sunja: sind sumai þize her standandane, þaiei ni kausjand dauþau, unte gasaihuand þiudinassau gudis* – «Говорю же вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие».

Но настало время снабдить предлагаемые примеры немаловажным примечанием. От взгляда читателя не может укрыться, что основные ЛСВ греч. βασιλεία, не получающие отражения ни в слав. (всюду Царствие), ни в англ. (kingdom), ни в нем. (Königreich) переводах, дали начало двум словообразовательным вариантам в синодальном переводе: Царство и Царствие почти во всех случаях соответствуют двум готским словам. На отстоянии веков и миров Вульфила и русские переводчики одинаково почувствовали важность этого различия. При этом русское слово *Царствие* получает через суффикс сходство с такими девербативами как *Пришествие, Успение, Преображение*. Но существует и несколько примеров несовпадения готских и русских переводных эквивалентов (ср. выше Lk. IV.43; I.33). Можем ли мы допустить

хотя бы в некоторых из этих случаев различия в толковании евангельских текстов?

Как уже упоминалось выше, в Евангелиях слово *riudinassus* редко употребляется. О вечности Царствования Иисуса в Лк. I. 33 было сказано словами Архангела Гавриила, обращенными к деве Марии. В словах же Иисуса, как их передают Евангелия, говорится о его воскресении «на третий день» (и это благовествование здесь же, в евангельских текстах сбывается), но не о конце человеческой истории и мирской власти. Если он говорит о Царствии Божием, то как о Божией правде и славе Божией, которую дано при жизни узреть праведникам (Лк. 9, 27; Мт. 9.1. Лк. 8.10).

В заключение отметим два момента.

Значение *riudinassus* как царствования, правления совершенно очевидно в том единственном месте, где оно относится не к Богу, а к земному правителю (Лк. 3.1). Штрейтберг, следуя греч. оригиналу, видит здесь другое значение: *Regierung*. Мы же придем, очевидно, к выводу, что это и есть то значение, которым мы занимались. Оно отождествляется у Вульфилы, но расщепляется греч. оригиналом, когда относится к мирским реалиям: *ἡγεμονίας Τιβερίου*. Тиберий – игемон.

Семантическое различие готских слов *riudangardi* – *riudinassus* становится для нас теперь очевидно и в Молитве Господней. *riudinassus* – приидет как осуществление воли Господа. А *riudangardi*, как и сила, и слава Его, принадлежат Ему извечно.

3. *κόσμος*

Вспомним вновь строки из Евангелия от Иоанна: *riudangardi meina nist us þamma fairhau*. В греч. оригинале *мир* как «вселенная, мироздание» – это неизменно *κόσμος*. Царство Небесное всевечно; но вселенная сотворена Богом. В Новом Завете есть два места о сотворении мира. В обоих случаях как эквивалент греческого *κόσμος* в готском переводе употребляется *fairhus*.

Ioh. 17.24. ...*ei saihana wulþu meinana þaneei gaft mis, unte frijodes mik faur gaskaft fairhau*s – «...да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира».

Eph. 1.4. *swaswe gawalida uns in imma faur gasatjan fairhau*s – «Так как он избрал нас в Нем прежде создания мира...».

Примечательно, что в обоих этих случаях слово *κόσμος* употребляется без артикля (как и соответствующее готское слово – без указательного местоимения *sa*, функционально близкого к артиклю). Но гораздо чаще слово со значением «мир» относится в Новом Завете только к «нашей земле» (Даль), которая противопоставляется Царству Небесному. И в этом случае артикль почти всегда присутствует, а в славянском и в русском переводах употребляется местоимение *сей*. Обратим внимание на эту тонкость: славянское местоимение обладает большей дейктической силой, чем артикль; поэтому момент

противопоставления, часто содержащий в себе оценку («мир сей суетен, он в грехе лежит»), более эксплицитно выражен именно в славянском и русском переводах.

Но в готском переводе есть и другое слово, служащее переводным эквивалентом гр. κόσμος. Это *manaseþs*. Оба слова употребляются многократно, и следует, как представляется, видеть в этом не нерешительность переводчика, колеблющегося между различными переводными эквивалентами греч. κόσμος², а его сознательный выбор, обусловленный многозначностью греч. κόσμος. Итак, первая наша задача – провести семантическую границу между обоими готскими словами.

К сожалению, обсуждая слово *fairhuus*, мы вынуждены оставить за скобками его этимологию, остающуюся, по меньшей мере, проблематичной (см. ее детальное рассмотрение в [Ганина 2001: 10–16]). В германских языках (кроме готского) соответствующее слово значит «жизнь» (да. *feorh*, дс., двн. *fer(a)h*, дисл. *fjör*), а производные от него да. *firas*, дисл. *fīraǵ* – это «люди, мужи». Данные значения едва ли проливают свет на употребление интересующего нас слова в готской Библии. Можно отметить разве что тот общеизвестный факт, что и другие германские языки возводят понятие «мир» к человеку (англ. *world*, нем. *Welt*), а в «Прорицании вельвы» этимологическое значение соответствующего слова *verōld* актуализируется в эсхатологическом контексте:

Vsp. 45.9–12	vindołd, vargołd, mun engi maðr «век ветров, век волков, человек человека	áðr verōld steypiz; oðrom þyrma. прежде чем век людей рухнет; не пощадит».
--------------	--	---

Возвращаясь к готскому слову, мы лишь вновь подчеркнем, что этимология *fairhuus* едва ли способна прояснить употребление этого слова у Вульфилы и, главное, семантическую природу его размежевания со словом *manaseþs*.

Итак, слово (sa) *fairhuus* «мир (сей)» чаще встречается в Посланиях Павла, чем в Евангелиях, и чаще при этом с негативными коннотациями. Апостол Павел говорит о мире, не познавшем Бога, противопоставляя его безумие Божьей мудрости, его неправедность праведности тех, кто живет во Христе.

К. I. 1.20. *huar handugs? huar bokareis? huar sokareis þis aiwis? nih dwala gatawida guþ handugein þis fairhūaus?* «Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (ср. в современном и подчеркнуто упрощенном переводе Валентины Кузнецовой:

² Ср. мнение Н.А. Ганиной, отмечающей, что «в корпусе перевода апостольских Посланий был сделан окончательный выбор в пользу гот. *farhuus* как единственного эквивалента греч. κόσμος (исключая несколько случаев употребления гот. *manaseþs*) [Ганина 2001: 19]. Автор, вместе с тем, допускает, что оба готских слова несут разную информацию – момент, который представляется нам решающим.

«...разве Бог не явил всю глупость мудрости этого мира? [Кузнецова 2001: 269]).

К. I 1.21. unte auk in handugein gudis ni ufkunnaida **sa** fairhuus þairh handaugein guþ... – «ибо, когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией...».

Можно было бы привести немало таких обличительных высказываний (встречаются они и в Евангелиях, напр. И. 9.39. «на суд пришел Я в мир сей (in þamma fairhuau), чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы».

Но иногда слово *sa fairhuus* не подразумевает осуждения. Говорится просто о мире, в котором Павел проповедовал и где в те годы начали собираться первые христианские общины:

К. II. I.12. ...ni in handugein leikeinai, ak in anstai gudis usmetum in þamma fairhuau iþ ufarassan at izwis – «...не по плотской мудрости, но по благодати Божией жили в мире, особенно же у вас».

Вспомним в связи с данным контекстом, а также имея в виду дальнейшее развитие нашей темы и о русских словах *миряне*, *мирской*.

Что же такое тогда *manaseþs*? Внутренняя форма данного сложного слова, напротив, вполне прозрачна, отсылая, как обычно полагают, к гот. *manna* «человек» и **seþs* «семя, посев» (оба слова имеют общегерманские соответствия)³. Иными словами, уже по своему исходному значению *manaseþs* – это «мир» как люди, его населяющие, как человечество. Данное слово чаще встречается в Евангелиях, чем в Посланиях. Н.А. Ганина, как упоминалось, склонна связывать это с тем, что в Посланиях переводчик уже остановил свой выбор на *fairhuus* как на каноническом эквиваленте греческого *κόσμος*. Представляется, однако, что здесь, как и во всех других случаях, обоснование выбора Вульфилы – это, прежде всего, вопрос его семантического проникновения в новозаветное слово. *Manaseþs* – это тот мир, те люди, для спасения которых был послан Христос, которые окружают его в евангельском повествовании – внемлют ему или отвергают его, следуют за ним или его гонят. Послания же апостола Павла, по определению, монологичны; они обращены к христианам Рима, или Коринфа, или Эфеса, но «мир людей» не присутствует в них.

³ Заслуживает, вместе с тем, внимания предположение Н.А. Ганиной о мифологической первооснове данного композита, а именно о его связи с известным из Тацита этногенетическим мифом. В самом деле, прародитель племен, по Тациту, носит имя *Mannus*: *Manno tres filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur* «Они приписывают Манну трех сыновей, по имени которых ближайшие к Океану германцы называются ингевонами, живущие внутри страны – герминонами, а остальные – истевонами» (*Germania* Тацита цит. по изд. [Древние германцы 1937: 187, 56]. Вызывает сомнения в предлагаемой этимологии лишь то обстоятельство, что племена, упоминаемые в этом мифе, – западногерманские. Заметим также, что отсылка гот. *manaseþs* к мифу не меняет по существу его внутренней формы, т. е. «антропологического» компонента, по справедливому замечанию Н.А. Ганиной, в ней присутствующего.

Тем более показательны немногочисленные примеры из Посланий, из которых ясно следует, что мир как *manaseþs* – это сообщество людей, людское множество.

К. II. V.19. *unte sweþauh guþ was in Xristau manaseþ gafriþonds sis, ni rahnjands im* (αὐτοῖς) *missadedins ize* (αὐτῶν) – «Потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменял людям преступлений их».

Во втором примере к *manaseþs* относятся не только люди, но и Ангелы:

К. I. IV.9. *...unte fairweitl waurþum þizai manasedai, jah aggilum jah mannam* – «...потому что мы сделали позорищем для мира, для Ангелов и человеков».

Приведем теперь несколько примеров из Евангелия от Иоанна, которые ясно свидетельствуют об этом «антропологическом», чувствующем, мыслящем аспекте *manaseþs* (не упустим также из виду, что русское слово *мир*, сужая объем своего значения, означает просто группу людей, например крестьянскую общину: *С миру по нитке, голому рубаха*):

Ioh. VII.7. *ni mag so manaseþs fijan izwis, iþ mik fijaiþ; unte ik weitwodja bi ins* (Acc. Pl.) *þatei waurstwa ize* (Gen. Pl.) *ubila sind* – «вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы».

Ioh. XII.19. *...saihuþ þatei ni boteiþ wait; sai, so manaseþs afar imma galaþ – «...видите ли, что не успевае́те ничего? весь мир идет за ним».*

Ioh. XIV.19. *nauh leitil, jah so manaseþs mik ni þanaseþs saihuþ* – «Еще немного, и мир уже не увидит Меня».

Ioh. XIV.31. *ak ei ufkunnai so manaseþs þatei ik frijoda attan meinana...* – «но чтобы мир знал, что Я люблю отца...».

В греческом тексте неизменно употребляется слово *κόσμος*.

Встречаются, однако, и особо трудные примеры, более всего побуждающие вдуматься в суть и смысл готского перевода.

В синодальном переводе сказано: И. 14.27. **Мир** оставляю вам, **мир** Мой даю вам: не так как **мир** дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается.

Значения в этом утроении слова (или слов?) не вполне явны и дают повод для разнотолкований. Автор нового перевода Валентина Кузнецова, придающая сугубое значение тому, чтобы ее читатели не испытывали затруднений при чтении Книги, называемой ею «Радостная весть», разъясняет этот стих, вводя слово *мир* как этикетную формулу, произносимую при прощании⁴: И. 14.27. «Мир!» – говорю я вам на прощанье. Я даю вам Мой мир, но не тот мир, что мир дает, Я даю вам. Прогоните тревоги из сердца...» [Кузнецова 2001: 178]

По общему смыслу этот текст соответствует греческому оригиналу, где в объектной позиции мы находим греч. *εἰρήνη(v)* – «мир» как «согласие», «от-

⁴ Ср. в «Толковой Библии» Лопухина: «Со словами “идите в мире” нередко в Ветхом Завете благочестивые люди и даже просто люди, знающие приличия, обращались к тем, с кем расставались» [Толковая Библия: 454].

сутствие раздоров». В готском переводе греч. εἰρήνη неизменно (как, разумеется, и в данном стихе) соответствует слово *gawairþi*:

Ioh. XIV.27. **gawairþi** bileiþa izwis, **gawairþi** mein giba izwis; ni swaswe so **manaseþs** gibip, ik giba izwis...

Но некоторая неясность синодального перевода (потребовавшая разъяснений в переводе Кузнецовой), как следует заметить теперь, не беспочвенна. Она дает нам возможность осознать, что оба русских слова *мир*₁ (*миръ*) и *мир*₂ (*миръ*), семантически далеко разошедшиеся, по происхождению тождественны. И эта их исконная связь проступает в некоторых контекстах. Мир как сообщество людей, община, может устоять, не распасться, только *живя в мире*. Мирил людей в таком крестьянском сообществе *мировой судья*. А вполне ли однозначны слова «*миром* Господу помолимся!»?

Вот именно такой *мир*, Свой *мир*, сплывающий христиан, *соединяющий* их в единую общину, и оставляет Христос своим ученикам.

И теперь присмотримся к этимологии третьего нашего слова *gawairþi*, ср.р. -ja-, которое соответствует греч. εἰρήνη. Этимология эта прозрачна и заставляет, в частности, вспомнить широко употребительное гот. *and-wairþi* «повернутое к , обращенное», т. е. «лицо». В слове же *ga-wairþi* префикс, вне сомнения, имеет социативное значение: «повернутое друг к другу», «соединяющее вместе (в единый мир!)». Приведем еще один пример:

R. XII.17–18. ni ainummehun ubil und ubilamma usgibandans; bisailwandans godis ni þatainei in andwairþja gudis, ak jah in andwairþja manna allaize (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων), jabai magi wairþan us izwis, **miþ allaim mannam gawairþi** habandans – «Никому не воздавайте злом за зло, но пекийтесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми»⁵.

Итак, во внутренней форме третьего слова *gawairþi* проступает смысловая соотносительность со словом *manaseþs*, обозначающим мир как сообщество людей. «Мир»₁ и «мир»₂ потенциально ассоциируются. Готские и не-готские слова, которые мы разобрали, можно представить в виде следующей схемы:

		*МИР		
κόσμος		εἰρήνη		
fairluus	~	manaseþs	–	gawairþi

Вульфила передает в своем переводе различие значений и, вместе с тем, соотносительность значений, творчески и обдуманно восполняя те оттенки, которых ему недостает в греческом оригинале.

⁵ Греческий оригинал, которым пользовался Вульфила, в данном случае содержит несколько слов, отсутствующих в синодальном переводе.

4. ἀλήθεια и δικαιοσύνη

В Св. Писании часто воспроизводятся два греческих слова – ἀλήθεια и δικαιοσύνη. Первое неизменно переводится в готском переводе как sunja; второе – как garaihteī (garaihtiþa⁶). В других языках отношения более сложные. Так, в синодальном переводе слову ἀλήθεια всегда соответствует *истина*, в качестве же эквивалента второго слова в общем случае соответствует *правда*, но нередко предпочтение отдается другим словам. О возможных причинах этой асимметрии будет сказано далее. Опорой же и отправным пунктом в толковании текстов нам послужит противопоставление «правды» и «истины» (и соответствующих русских слов). Это противопоставление мы находим в примере:

К.П. VI.7. in waurda sunjos (ἀληθείας), in mahtai gudis, þairh werna garaihteins (δικαιοσύνης) taihswona jah hleidumona – «в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руках».

Этот пример уже может кое-что пояснить: значения обоих слов выявляют через контраст свою специфику. Но начнем наш анализ с sunja «истина» и с памятного контекста:

Ioh. XVIII.37. andhafjands Iesus qaf: þu qifþ ei þiudans im ik. ik du þamma gabaurans im jah du þamma qam in þamma fairhuau ei weitwodjai sunjai. huzuh sai ist sunjos, hauseiþ stibnos meinaizos. 38. þanuh qaf imma Peilatus: hua ist so sunja!.. – «37. Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь; Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что́ есть истина?..»

Как понять эти слова Пилата? Предлагались три их толкования. Чаще всего слышали в них, конечно, просто неверие скептика Пилата в познаваемость истины. Упования Иисуса кажутся ему беспочвенными и прекраснодушными (см. подробно [Толковая Библия: 483]).

Современный исследователь концепта истины В.Г. Гак, со своей стороны, исходил из того, что Пилат был воспитан в духе философии и юриспруденции и «как римлянин, он желал бы услышать прямое, даже юридическое, определение истины, тогда как Христос дал *относительное* определение в соответствии со своим учением. Его высказывание выражает причинно-следственное отношение: “тот, кто придерживается истины, является последователем Христа”» [Гак 1995: 31]. Автор, как можно видеть, находит рациональное объяснение ответу Пилата, толкуя его в терминах диалога культур.

Наконец, о. Павел Флоренский следующим образом прокомментировал данное место в своей книге «Столп и утверждение истины»: «“Что есть истина?” – вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа, – потому не получил, что вопрос его был всеу. Живой Ответ стоял перед ним, но Пилат не видел в Истине ее истинности» [Флоренский 1990: 23].

Лишь это последнее толкование, как представляется, отвечает новозаветному пониманию истины; из него я и буду далее исходить в дальнейшем

⁶ Эти два слова воспроизводятся в готском переводе как словообразовательные варианты.

анализе гот. *sunja*. Истина, о которой говорится в Новом Завете, не постигается усилиями мысли – как движение от незнания к знанию, а *является* как откровение. Она засвидетельствована словами Иисуса и самим его «пришествием в мир»; она довлеет себе и не нуждается в рациональном обосновании. Толкование же слов Иисуса и той истины, которая в них явлена, – это уже задача экзегезы Священного Писания.

Можно сказать и несколько иначе: истина в Евангелии всецело онтологична. Она – сущая. В Ветхом Завете мы читаем: Исх. 3.14. «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (*Иегова*). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». Имя Иегова, т. е., собственно, «сущий», как известно, почиталось священным и непроизносимым у иудеев. Иисус же говорит о себе:

Ioh. XIV.6. ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ – ik im sa wigs jah **sunja** jah libains – «Я есмь путь, и истина, и жизнь».

Об этом говорил П. Флоренский. Более того, он был склонен придавать особую значимость внутренней форме русского слова *истина*, полагая, что оно производно от глагола *есть*: «Так что *истина*, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: истина – “сущее”, подлинно существующее, <...> в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове *истина* онтологический момент этой идеи» [там же: 15]. Родство слова *истина* с verb. subst. *есть* отвергается современными этимологами (что, разумеется, не перечеркивает «русского разумения», связывающего оба слова): ныне в нем видят производное (через прилагательное *истый*) от указательного местоимения *is-to; ср. различные точки зрения в [Фасмер 1986, II: 144].

Но родство с verb. subst. *es- – это твердо установленный факт в отношении готского слова *sunja* «истина» [Lehmann: 329]. Иначе говоря, этимология этого слова совпадает с его значением. Выбор Вульфилы был предопределен, задан самим языком.

Итак, гот. **sunja**, **-jō-**, **ж. р.** (с ранней утратой -d-) восходит в конечном счете к адъективизированному причастию и.е. *snt-yó от глагола и.е. *es-; ср. (с разными аблаутными вариантами суффикса) динд. *sánt-*, ав. *hant* «существующий, сущий» → «истинный», греч. *ὄν*, род. п. *όντος* «сущий», лат. *prae-sens* «присутствующий», (рус. *сущий* – заимствование из цслав.).

Взвесим же теперь семантические отношения между *истиной* и *правдой* на материале нецерковного русского языка с тем, чтобы таким образом лучше понять особенности языка Нового Завета.

Истина в «мире сем», как и сфере религии, всецело онтологична, но она дается не откровением, а познанием. «Искатель истины» надеется на ее познаваемость. Если он работает в какой-либо специальной области, он стремится постигнуть научную истину, т. е. понять, «как оно есть на самом

деле». Чему противопоставляется истина? По-видимому, заблуждению и обману («Тьмы низких истин нам дороже / Нас возвышающий обман...»).

Вне религии человек может вообще не задумываться об истине или, если он скептик (как Пилат), не верить в ее познаваемость. Но он не может не иметь своего представления о правде, в том числе как и об определенных, диктуемых свыше (законом, правящей властью), установлениях. И у Пилата была своя правда, предписывавшая ему отдать Иисуса в руки первосвященникам. Правда, таким образом, всегда обращена к человеку. Она соотнобразуется с его представлениями о нравственности и справедливости. Более того, она смыкается в русском языке со словом *справедливость*; это семантически смежные слова. Так и «правдоискателем» (в отличие от «искателя истины») называют того, кто ищет справедливости. «Нет правды на земле, но правды нет и выше», – говорит Сальери, думая о справедливости.

В силу сказанного, правда неизбежно релятивизируется: «у каждого своя правда»; «ты говоришь, что это правда, а по мне, так правда совсем в другом». Представление о правде может насаждаться и идеологически, как оно было (и есть) в газете «Правда». Впрочем, и поведение Пилата, особенно как его истолковал М.А. Булгаков, жестко диктуется его «правдой».

Чему противопоставляется правда? Очевидно, неправде. А если эта неправда намеренная, которую говорят из низких побуждений, то – лжи.

Но Св. Писания истина и правда равно от Бога, т. е. правда не может быть относительной. В чем же тогда различие между ними? Истина – это Божие откровение о мире, имеющее иногда форму изречения. В этом случае в русском переводе употребляется формула «истинно говорю вам»; готский же переводчик отдает предпочтение заимствованию: *amen, qīra izwis* (сравнительно редко употребляется, в соответствии с оригиналом, и полная формула: *L. IX.27. qīruh þan izwis sunja* – «говорю же вам истинно»). Правда же действительна, она всегда проявляется – в деле, в благе, в Боге. Она есть осуществление высшей *справедливости*, и оба эти понятия, правда и справедливость, – смежные, но различающиеся в общем языке, – не могут быть разведены в Священном писании. В готском языке, как и в греческом, они и обозначаются одним словом: греч. *δικαιοσύνη* – гот. *garaihteī / garaihtīra*. Приведем типичные контексты.

Истина:

Joh. VIII.31. ...jabai jus gastandiþ in waurda meinamma, bi sunjai siponjos meinai sijuf – «...если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики»;

Joh. VIII.32. jah ufkunnaiþ sunja, jah so sunja frijans izwis briggīþ «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

Joh. VIII.40. ip nu sokeip mik usqiman, mannan izei sunja izwis rodida, poei hausida fram guda. – «А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога».

Правда как осуществляемая (осуществленная) справедливость:

Joh. XVI.8. jah qimands is gasakip po manaseps bi frawaurht jah bi garaihtipa jah bi staua; 9. bi frawaurht <...> patei ni galaubjand du mis; 10. ip bi garaihtipa, patei du attin meinamma gagga, jah ni panaseins saihup mik... – «8. И он пришед обличит мир о грехе и о правде и о суде. 9. О грехе, что не веруют в Меня; 10. о правде, что Я иду к Отцу Моему и уже не увидите меня» (В. Кузнецова переводит: «о справедливости»).

Высшая справедливость осуществляется Богом. Но справедливость, вседневно осуществляемая человеком, исполняющим заповеди, заветы Божии, называется по-русски «праведность». А в церковноготском, как и в греческом, мы найдем здесь с полным основанием то же слово – греч. δικαιοσύνη:

Mt. 5.20. qipa auk izwis patei nibai managizo wairpup izwaraizos garaihteins pau pize bokarje jah Fareisaie, ni pau qimip in piudangardjai himine – «Ибо говорю вам, что если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное».

Примечание. Обращает на себя внимание, что в типичном случае германские именные образования от о.г. *sund-/sant-, получили в западногерманских и древнеисландском языках значение правовых терминов: дисл. sun «отрицание вины, опровержение», vea sannr at + Dat. «быть виновным в чем-л.»; дс. sunnea «препятствие»; двн. sunne «законное основание для отвода иска» и ряд других [Seebold 1969; Гамкрелидзе; Иванов 1981: 810]. Развитие этих слов устремлялось в сферу права как ту единственную сферу практической деятельности, основное назначение которой и состоит в установлении истины.

Избрав слово sunja (/ дисл. sun, дс. sunnea, двн. sunne) в качестве эквивалента ἀλήθεια, т. е. истины, Вульфила должен был отвести его от правовой сферы и утвердить в нем значение «истины» как абсолютного, не нуждающегося в подтверждении, богооткровенного знания. Нам остается неизвестным значение sunja за пределами церковноготского, но след словотворческой деятельности Вульфила может быть обнаружен в судьбе отпричастного прилагательного *sunjis, с которым слово sunja связано по конверсии. Следует заметить, что существование самого этого прилагательного проблематично (на что указывал Зеебольд [Op. cit.: 24 f.]), так как оно встречается только в форме жен. р., совпадающей с существительным: Joh. VIII.17. jah pan in witoda izwamma gamelip ist patei twaddje manne weitwodipa **sunja** ist – «а в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно». Все же доверимся данным словарей и зададимся вопросом, почему Вульфила избегает этого прилагательного и (как увидим) создает новое, производное. Представляется, что ответ мы находим в самом стихе: это прототипическое

(и, возможно, распространенное в готском) прилагательное сохраняло связь со сферой права.

В других же, абсолютно преобладающих, случаях Вульфила нуждался в прилагательном, свободном от правовых коннотаций или значений, т. е. во всем соответствующем по смыслу церковноготскому *sunja*. И он создает такое прилагательное, производя его от *sunja*, т. е. давая новое направление словообразовательным связям языка.

Основным переводным эквивалентом греч. ἀληθής «истинный» служит в переводе прилагательное *sunjeins*. Насколько значим этот выбор для понимания евангельского текста, отчетливо видно уже из одного примера. Сравним стих Joh VIII.26 в готском, славянском и синодальном переводах, а также в переводе КJB и – для контраста с ними – в некоторых новейших переводах, вульгаризирующих и искажающих смысл Писания.

Гот. *akei saei sandida mik sunjeins ist (ἀληθής ἐστίν); jah ik þatei hausida at imma godja in þamma fairhvau.* – Цслав. но Пославый Мя истинень есть; и Азь, же слышахъ от Него, сі глаголю в мирѣ. – Синод. Но Пославший Меня истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру. – КJB. He who sent me is true, and I speak to the word those things which I have heard of him. И новые переводы: NEB. He who sent me speaks the truth, and what I heard from him I report to the world; Кузнецова. *Но Пославший Меня правдив, и что Я услышал от него, то Я и говорю миру.*

Правда и истина уже не различаются в новых переводах.

Переходя же отсюда ко второму нашему понятию, заметим лишь, что слово *gareihþei* и многочисленные слова того же гнезда не нуждались в лексическом обновлении. *Правда* осуществляется в человеческой жизни и сохраняет связь с *правом, законом*. Но в Библии это, конечно, Закон Божий. Ограничимся одним примером прил. *gareihþs*: Lk. VII.29. *jah alla managei gahausjandeī jah motarjos gareihtana domidedun guþ...* – «И весь народ, слушавший, и мытари признали правоту / право / справедливость Бога...»⁷ (КJB ‘justified God’). Обратим внимание и на слово *domjan* с явственно правовыми коннотациями.

5. послание филиппийцам. три стиха

Вводные замечания. В предлагаемой филологической работе было бы неуместным рассматривать вопросы, относящиеся к ведению собственно богословия. Но есть один вопрос, которого нельзя не коснуться, приступая к чтению одного из труднейших мест в готском переводе Библии – того единственного места, в котором библеисты находят след арианского вероисповедания Вульфила [Мецгер 2002 : 404] .

Ибо, говоря о миссионерском подвиге готского епископа, как филологи, так и историки не забывают присовокупить, что он был арианом, т. е. сто-

⁷ В данном случае мы отходим от синодального перевода, где сказано: Лк.7.29. И весь народ, слушавший *Его*, и мытари воздали славу Богу...».

ронником ереси, впервые осужденной еще на Никейском Вселенском соборе (325). Это «готское арианство», долго продержавшееся в германских землях Средиземноморья, т. е. переросшее в «германское арианство», связывают при этом (помимо политических мотивов, которые опустим) с архаичностью германской культуры и пережитками родового строя у готов, в частности, с тем, что арианское понимание троичности «было ближе к организационной структуре власти у германских племен» [Буданова 1990: 141].

Подобным соображениям едва ли можно придавать серьезное значение. Не приходится думать, что неизжитое язычество играло какую-то роль в арианстве высокоученого «апостола готов» и направленности его миссионерской деятельности. Споры между православными христианами и арианами, длившиеся на протяжении почти всего IV века, носили богословский, но одновременно философский характер. Борьба была трудной не только потому, что споры эти сплетались с политическими интригами, но именно по причинам мировоззренческим: «арианство поставило перед богословским сознанием философскую задачу» [Флоровский 1931: 12].

Это был по существу вопрос о проблеме времени. По убеждению александрийского священника Ария и его последователей, рождение Сына от Отца уже по условию предполагает возникновение во времени, т. е. предсуществование Отца Сыну. «Как непосредственное создание Отца, Сын соприсущ Ему. Но как происходящий от Отца, он меньше Его, есть некая “средняя” сила между отцом и миром, есть “второй Бог”, но не первый. И он “почтен Божеством”, но именно почтен» [там же]. Ариане отказывались, тем самым, принимать основной догмат православного вероучения – о вневременности рождения Сына, о его «предвечности» и, тем самым, нерасторжимости единосущия (ὁμοουσία). Само понятие предвечности в этом богословском контексте звучало для ариан как признание Сына в качестве некоего независимого Бога, – признание, несовместимое с монотеизмом и уже по этой причине отвергаемое⁸.

Термин ὁμοουσία был закреплен в Никейском вероопределении. Но уже к 40-м годам IV в. в Восточной церкви усилило свои позиции умеренное арианство. На его сторону перешел и император Константин Великий (†337), а вслед за ним его преемники – Константин II, Констанций и Феодосий. Главой же этого течения в арианстве был епископ Евсевий Никомедийский, почему умеренные ариане часто называются евсевьянами. Именно евсевьяне заменили догмат о «единосущии» догматом о «подобосущии» (ὁμοιουσία). Термины, как часто замечали, различаются одной буквой, но понятия, вопреки изъясняемой евсевьянами готовности к компромиссу, оставались непримиримыми. Непримиримости этой не сняло и предложенная евсевьянами за-

⁸ В своем письме о жизни и вере епископа Вульфилы его ученик и последователь Авксентий, епископ Доростольский, ссылается в данной связи на следующее место из Посланий ап. Павла (I Кор. 8.6.): unus deus pater ex quo omnia et unus dominus Jesus Christus per quem omnia adprouabat (цит. по: [Streitberg, I: XV]).

мена выражения «подобосущный» двусмысленным выражением «подобный во всем» (ὅμοιος κατὰ πάντα). Противники ариан неизменно указывали, что выражение «подобосущие» в любом случае предполагает подобие как исходное различие двух сущностей – при одинаковости признаков, но не предполагает того, что только и важно, – исходного, изначального единства. При анализе готского перевода мы еще постараемся вникнуть в этот тонкий момент.

Напомним, что Евсевий, креститель императора Константина, был и духовным пастырем Вульфила. Годы наиболее активной деятельности Вульфила (после исхода готов в 348 г.) приходятся на расцвет евсевиянства (до 364 г.). Из биографических свидетельств, как бы скупы они ни были, следует, что он отстаивал эти свои убеждения и публично, в том числе и на церковных соборах. Но в 381 году церковь наложила запрет на публичные выступления ариан. А окончательная победа никейского символа веры на синоде в Константинополе совпала со смертью Вульфила (383).

Итак, богословская эта борьба прошла через всю жизнь Вульфила. Но как единодушно отмечали богословы и германисты, арианство не дает себя знать в готском переводе. Кроме одного единственного места из Послания к Филиппийцам, к которому мы теперь и обратимся.

В трех стихах Послания к Филиппийцам апостола Павла (Phil. II.5–7) трактуется об отношении Иисуса к Богу Отцу и об отношении его к человеку. Эти три стиха считаются частью литургического гимна, но они обладают внутренней завершенностью. Обращает на себя внимание лексическое несоответствие готского перевода тексту Павла. Следует подчеркнуть: речь идет сейчас не о проникновении в перевод единичной арианской формулировки (ее рассмотрение мы отложим на конец анализа), а о *систематическом* отходе Вульфила от оригинала при передаче ключевых понятий трехстишия. В готской Библии не много мест, где бы в такой степени проявлялась самостоятельность Вульфила как переводчика. Вникая в смысл оригинала, он твердо и последовательно строит свою иерархию отношений: **Бог Отец – Иисус Христос – человек**. Более того: как, может быть, удастся показать, некоторые прозрения Вульфила получили поддержку в позднейшем, в том числе в новейшем богословии. Этой его проницательности, этой силы ума исследователи перевода, насколько нам известно, не замечают. Замечают арианские вкрапления.

Чтобы понять направленность усилий Вульфила, необходимо прежде всего вникнуть в трудности греческого текста, поскольку некоторые его места возбуждают вопросы. Греческий оригинал и послужит основой предлагаемого анализа. В меру необходимости учитываются также данные церковнославянского, русского (синодального) и английского (KJB) переводов.

Phil. II. 5. τοῦτο γάρ φρονεῖσθω ἐν ὑμῖν ὁ καί ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 6. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ἠλάρχων οἰχ ἀρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, 7. ἀλλ' ἐαυτὸν

ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

5. þata auk fra[i]þjaidau in izwis, þatei jah in Xristau Iesu, 6. saei in gudaskaunein wisans ni wulwa rahnida wisan sik **galeiko guda**, 7. ak sik silban uslausida, wlit skalkis nimands, in **galeikja manne** waurþands, jah **manaulja** bigitans swe manna.

5. **Сіе бо да мѣдрствѣется в васѣ, еже и во Христе Исусе: 6. иже во образѣ Божій сынъ, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу: 7. но себе ꙗмалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человечестемъ бивъ, и образомъ обретеся якоже человекъ.**

5. **Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Исусе: 6. Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу: 7. Но уничижил Себя Самого, приняв образ рава, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек.**

5. Let this minde be in you, which was also in Christ Jesus, 6. Who being in **the form of God**, thought it not robbery to be **equall with God**; 7. But made himselfe of no reputation, and took upon him the **form of a servant**, and was made in **the likeness of men**.

(а) Мы видим, что Павел употребляет одно и то же слово, говоря об отношениях «Иисус – Бог» и «Иисус – раб». «Богословский словарь» разъясняет, ссылаясь на данное место, что в первом случае морфѣ относится не к внешней форме (Бог невидим), но к *образу* Божию как к сущности, всевечной славе Его (δόξα), созерцаемой внутренним взором [Kittel, IV: 751]. Об этом – в евангельском контексте – подробно пишет о. Георгий Чистяков: «Два евангельских стиха “Бога не видел никто никогда” (Ин. 1:18) и “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Мф. 5:8) одинаково знамениты и известны каждому. И только в том случае, если попытаться осмыслить их один на фоне другого, можно понять, в чем именно заключается парадокс богословия» [Чистяков 2005: 144]. Далее говорится о том, что созерцание Бога – это ощущение его присутствия в мире как светоносного начала: «увидеть» применительно к Богу означает <...> почувствовать его свет» – основная задача, стоящая перед христианином [Ук. соч.: 145–146].

Но что такое тогда морфѣ δούλου? По-видимому, здесь то же слово означает уже не сущность, не природу субъекта, а лишь внешнюю форму, и богословские комментарии разъясняют нам, что широкозначное слово морфѣ может обозначать и внешнюю форму: «he bore the figure or form of a slave» [Kittel, IV: 750]⁹. Заметим все же, что контраст двух значений морфѣ в соседних стихах гимна представляет немалые трудности для понимания заложенного в нем смысла. И не может не обратить на себя внимания, что этот контраст передается в славянском переводе посредством двух *разных* слов:

⁹ Ср. у А.П. Лопухина: «Здесь выражение *образ раба* обозначает именно только форму существования рабскую, потому что природы рабской не существует» [Толковая Библия: 287].

греч. **μορφή δούλου** переводится как **зракъ раба**, где **зракъ** обозначает именно «внешний облик, лицо». Так же, как мы увидим далее, за полтысячелетия до славянского перевода поступил и Вульфила, избрав разные слова для перевода греч. **μορφή**.

(б) В стихе 7 говорится о **подобии** Христа человеку: **ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων**.

Эта формула также вызывала немалые затруднения у богословов (см. ее современное разъяснение в [Kittel, V: 197]), ибо давала повод усомниться в полноте человеческого пресуществления Иисуса. Лишь Халкидонское вероопределение (451) подводит черту под пониманием Иисуса как не только сына Божия, но и сына человеческого, не просто подобного, но единосущного человеку. Именно это человеческое начало в Иисусе, а значит, всечеловечность его страдания и унижения, служит необходимым условием самой действительности искупления. Приведем отрывок из Халкидонского догмата:

«Последуя Святым Отцам, мы согласно учим исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, одного и того же истинно Бога и истинно человека, <...> единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, <...> одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого...» (цит. по: [Шмеман 2010: 135])¹⁰.

Но обратимся, наконец, к готскому переводу. Речь пойдет лишь о нескольких, уже упомянутых выше, словах, перевод которых имеет решающее значение для понимания того смысла, который вложил в эти три стиха Послания к Филиппийцам Вульфила.

(а) **μορφή θεοῦ**. Для передачи данной формулы Вульфила создает сложное слово – **guda-skaunei**. Это слово, как мы попытаемся показать, содержит именно тот смысл, который богословы находят в греч. **μορφή θεοῦ**: оно говорит о предвечном образе Христа, о преднебесной его красоте. Чтобы оправдать столь обязывающее понимание неологизма Вульфилы, нужны, вне сомнения, сильные филологические аргументы. И представляется, что мы ими располагаем.

Существительное **skaunei** не встречается в готском переводе. Но засвидетельствовано прилагательное **skauns**, от которого оно образовано (см. о нем далее). И засвидетельствован еще один **haraх**, ценнейший для нас, – **ibna-skauns**, калькирующий греч. **σύμ-μορφον**, прибл. «со-образный» (обратим внимание и на слово **ibna**, о котором пойдет речь ниже). Это сложное слово встречается также в Послании к Филиппийцам:

¹⁰ Нет необходимости останавливаться здесь на слове **ἀρταυμός**, переводимом в русском переводе как «хищение». Уже давно было показано (в частности, А.П. Лопухиным), что смысл данного места – «не держался за равенство Богу». Насколько можем судить, ближе всего ему церковнославянский перевод.

Ph. III.21. sai inmaideiþ leika hauneins unsaraizos du ibna-skaunjamma leika wulþaus seinis – [20. «Наше же жительство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа Иисуса Христа,] 21, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его».

Нельзя не заметить смысловую связь между этим стихом и тремя стихами из Послания к Филиппийцам. В самом деле, в трехстишии Phil. 5–7 говорится о самоуничижении Христа, сошедшего с небес и принявшего образ человека, тогда как приведенный стих, напротив, говорит о восшествии на небеса христиан и преобразении их «уничиженного тела», которое станет «сообразно» славному телу Господа. При этом оба слова, *guda-skaunei* и *ibna-skauns*, связывают небесный образ Христа и преобразенный облик праведников с идеей прекрасного.

Об этом говорит уже значение простого прилагательного **skauns* (или **skauneis*), засвидетельствованного в одном месте из Посланий Павла: R. X.15. *swaswe gameliþ ist: hwaiwa skaunjai fotjus þize spillondane gawairþi, þize spillondane þiuþ* – «как написано: “как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое”». Слово это, выступающее в готском переводе как *hарах*, широко известно по своим западногерманским соответствиям: г. **skauns* // да. *scēne*, дфриз. *skēne*, дс. *skōni*, двн. *scōni* «splendid, beautiful» [Lehmann: 310].

Примем при этом во внимание, что данное значение этимологически мотивируется значением его корневой морфемы, а именно связывается *со зрением*: о.г. адъективная основа **skaun-* – это суффиксальное производное от глагольной основы, представленной да. *scēawian* (> совр.а. *show*¹¹), дс. *skawon* (нид. *schouwen*), двн. *scouwon* «смотреть»; сюда же возможно и дисл. *skygn* «зоркий» [Lehmann: 310; ODEE: 823].

Возвращаясь к готскому переводу, мы скажем, что идея небесного образа Божия (*guda-skaunei*) предстает в нем как вечная красота, вечный лик, созерцаемый внутренним взором. Мы бы, возможно, и не решились на подобное определение, связывающее филологию с богословием, если бы не приведенные выше слова о. Г. Чистякова и, в особенности, не удивительное сближение этого места с тем пониманием *лика* (противопологаемого *лицу* и *личине*) как «явленной духовной сущности, созерцаемом вечном смысле, преднебесной красоте», которое мы находим в «Иконостасе» о. Павла Флоренского: «Когда перед нами – подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий – значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его» [Флоренский 2009: 20]. Слова эти, как можно убедиться, совершенно согласуются с внутренней формой созданного готским переводчиком слова *guda-skaunei*: *прекрасный*, внутренним взором *созерцаемый* образ Христа в его предсуществовании.

¹¹ «The reversal of meaning from ‘see’ to ‘cause to be seen’, found in ‘Ormulum’, is unexpl., all the continental Germ. langs. retaining the orig. sense» [ODEE: 823].

Взглянем же с этой высоты на морфῆ δουλου – «образ раба», в славянском переводе: «но себе оумалиль, **зракъ раба** приимъ». Уже было сказано, что Вульфила, как и переводчики славянской Библии, не воспользовался многозначностью слова, а провел ясную границу между предвечным Божиим *образом* Иисуса и той внешней, рабской *формой*, которую он принимает в мире. Иисус явился как раб, но не был рабом по сущности своей. Он был человеком. Рабское же обличье – это, как мы понимаем, лишь предельная форма Его самоуничижения.

Итак, Вульфила проводит черту ценой отхода от оригинала и, говоря об образе, обличии раба выбрал слово *wlits*. Слово это, заметим, не такое редкое в его переводе, но всюду, кроме данного места, оно употребляется как переводной эквивалент греч. πρόσωπον «лицо». Примеры:

Мк. XIV.65. jah dugunnun sumai speiwan ana wlit is – «И некоторые стали плевать на него»¹²; J. XI.44. jah urran sa dauḡa gabundans handuns jah fotuns faskjam, jah wlits is auralja bibundans – «И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком».

Говоря же о словообразовательных связях и германских соответствиях этого слова, заметим, что оно также связывается с глаголом со значением «смотреть»: г. wlaiton «look around», дисл. leita «look for», да. wlātian «stare»; далее, дисл. lita «look at», да. wlītan «see» [Lehmann: 408]. Но «смотрение», как следует из субстантивных соответствий, явным образом направлено в данном случае на внешний облик объекта: дисл. litr «appearance, colour», да., дфриз. wlite, дс. wliti «radiance, appearance».

Вспомним в данной связи эддический миф о сотворении людей из Ясеня и Лозы. В 18 строфе «Прорицания вёльвы» рассказывается, что Один дал человеку душу (или дыхание), Хёнир – дух, а Лодур (исследователи не сомневаются, что это одно из имен Локи) – lito góða «добрые краски», т. е. внешний облик.

Итак, wlits skalkis – это внешний облик родившегося на земле Христа, та видимая форма (морфῆ), в которой он пребывает, будучи человеком.

И, наконец, рассмотрим, как толковал Вульфила в своем переводе соотношение Божественной и человеческой сущностей в Иисусе Христе. Эта «неслитность и нераздельность» (Халкидонский догмат) обеих сущностей во Христе долгое время (а отчасти и поныне) вызывала споры и смуты среди богословов. В послании Павла для обозначения двуединой сущности Христа употребляются разные слова (приведем их в основных адъективных формах): ἴσος (о Боге); ὅμοιος (о человеке) – «быть равным Богу», «сделавшись подобным человеку». Снова повторим, что слово «подобный», к импликациям которого были столь чувствительны противники арианства, не

¹² В. Штрейтберг указывает, что слова ana wlit были перенесены из Mt. 26.67 (εἰς τό πρόσωπον αὐτοῦ) [Streitberg: 217]. Это место Евангелия от Матфея не сохранилось в готском переводе.

может здесь не смущать, применительно к отношениям Бог – человек, как повод для другой ереси – монофизитства.

Вульфила вновь отходит от павлианского оригинала и твердо ставит в переводе близкородственные слова – нар. *galeiko* и сущ. *galeiki* (оба к прил. *galeiks*), приравняв тем самым отношение Христа к Богу и к человеку. Это словоупотребление приводит на память Халкидонское вероопределение, в котором сказано: «единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству».

Вот только выбрал готский переводчик, устанавливая равнозначимость обеих сущностей, слова, в которых принято видеть печать арианства.

Итак, вникнем, наконец, в слово *ga-leiks*. Этимология и внутренняя форма его хорошо известны. По происхождению это *bahuvrihi*, этимологическое значение которого приблизительно: «обладающий одним телом», так сказать «со-тельный» (приставка *ga-* может быть отождествлена этимологически с лат. *co(m)-*, галльск. *co(m)*, возможно с предлогом рус. *ко, к*, а также с частицей хетт. *-kan*; по значению она близка также рус. *с(о)-*, греч. *συν*¹³. Это значение сохраняет в своей буквальности существительное *ga-leika*, калькирующее слово греческого оригинала (*σύσσωμος*):

Е. 3.6. *wisan þiudos ga-arbjans jah ga-leikans...* – «чтоб и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело (букв. «сотельниками»)...

В прилагательном *ga-leiks* его конкретное значение уже не прослеживается. В общем оно значит примерно то же, что да. *ge-līc* > совр. а. *alike*, двн. *galīh* > совр. нем. *gleich*, и вполне уместно и неоднократно используется Вульфиллой как переводной эквивалент греч. *ὁμοῖος* «подобный» (а не «тождественный»). Но примем во внимание, забыв на минуту об арианских импликациях этого прилагательного, что в конкретных случаях граница между подобием и тождеством оказывается тонкой и трудноуловимой. Примером могут быть слова, с которыми люди первосвященника обращаются к Петру:

Мк. XIV.70. *bi sunjai, þizei is; jah auk Galeilaius is jah razda þeina galeika ist* – «точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно».

Трудно сомневаться в том, что Петр, будучи Галилеянином, говорит на том же (а не просто сходном) наречии, что и другие ученики Христа, и именно это заметили люди первосвященника. Но верно и другое: они слышат Петра, сравнивают «наречия» и делают свой вывод.

Вот этот-то момент сравнения был неприемлем для православных христиан, исповедующих «единосущие». Они исходили из безусловности, изначальности тождества, равенства Сына Отцу передаваемого греч. словом *ὁμοῖος* «тождественный», но также и греч. словом *ἴσος* «равный», как в нашем контексте из Послания к Филиппийцам. Этот тончайший (в современных терминах, когнитивный) оттенок не ускользнул от внимания критиков пере-

¹³ Вопрос об этимологии и первоначальном значении этой приставки принадлежит к числу труднейших в германистике; представляется возможным на нем здесь не останавливаться; см. [Смирницкая 1994: 279 сл.]

вода Вульфилы, оказавшись той лакмусовой бумажкой, по которой они распознали его арианство.

Мог ли Вульфила употребить другое слово, скажем, *ibna* (слб. прил.), встречающееся в переводе как эквивалент ἴσος «равный»? Очевидно мог. Он употребляет это слово в таком, например, контексте:

Lk. XX.36. *nih allis gaswiltan þanaseiþs magun, ibnans aggilum auk sind jah sunjus sind gudis* – «и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам и суть сыны Божии».

Но ему было, по-видимому, важнее приравнять в своем переводе, отношение Иисуса к Богу и к человеку, и он выбрал слова, производные от *ga-leiks*: *wisan sik galeiko guda – in galeikja manne waurþans*.

Различие между *galeiks* и *ibns*, обсуждаемое в связи с переводом Послания к Филиппийцам, стало поводом для сближения данного места и *Skeireins* – готского толкования на Евангелие от Иоанна в духе непримиримого арианства (см. об этом [Нетунаева 2007: 45–46]). Но остается неизвестным, имел ли Вульфила какое-либо касательство к тексту *Skeireins*. Во всяком случае кажется несомненным, что переводя Библию, он становился над схваткой своего времени.

Список цитируемой литературы

Переводы Библии и другие источники по библеистике

Готский и греческий тексты Св. Писания приводятся по изданию:

Streitberg – Die Gotische Bibel / Hrsg. von Wilhelm Streitberg. Erster Teil. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Zweite verbesserte Auflage. Heidelberg, 1919. Zweiter Teil. Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch. 2 Aufl. Heidelberg, 1928.

Русский текст Св. Писания, кроме особо оговоренных случаев, приводится в Синодальном переводе по изданию:

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Chicago, 1990.

Древние германцы – Древние германцы. Сборник документов / Сост. Б.Н. Граковым, С.Т. Моравским и А.И. Неусыхиним. М., 1937.

Иероним – Бл. Иероним Стридонский. Письмо LVII к Паммахию о наилучшем способе перевода / Пер. Н. Холмогоровой под ред. М. Касьян и Т. Миллер. Интернет сайт: <http://www.portal-credo.ru>, 2002.

Кузнецова – Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого / Пер. и прим. В.Н. Кузнецовой: Российское Библейское общество. М., 2001.

Толковая Библия – Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания. Кн. 3. Новый Завет / Изд. преемников А.П. Лопухина. СПб, 1911–1913 (Репр.: Стокгольм, 1982).

KJB – The Holy Bible. London, 1634.

Luther – Das neue Testament nach Dr. Martin Luther's Uebersetzung. Berlin, 1884.

NEB – The New English Bible. Oxford; Cambridge, 1970.

Словари

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка / 2-е изд. М., 1880–1882 (Репр.: М., 1935).

Барнуэлл – Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник / Сост. К. Барнуэлл, П. Дэнси, Т. Поп. СПб., 1996.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4 / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стереотип. М., 1986–1987.

Cl-V – *Cleasby R., Vigfusson G.* An Icelandic-English Dictionary / Initiated by Richard Cleasby; revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. 2nd ed. Oxford, 1957.

Kittel – Theological Dictionary of the New Testament. Vol. I–VIII / Eds. G. Kittel, G. Frirdrich. Michigan, 1983.

Kluge – *Kluge Fr.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 21 Aufl. Berlin; N.Y., 1975.

Lehmann – *Lehmann W.P.* A Gothic Etymological Dictionary. Based on the third edition of *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache* by Sigmund Feist. Leiden, 1986.

ODDE – The Oxford English Dictionary of English Etymology / Ed. by C.T. Onions. Oxford, 1966.

Литература

Буданова В.П. Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990.

Гак В.Г. Истина и люди // Логический анализ языка: истина и истинность в культуре и языке / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Н.К. Рябцева. М., 1995.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. II. Тбилиси, 1984.

Ганина Н.А. Готская языческая лексика. М., 2001.

Гухман М.М. К типологии германских литературных языков донационального периода // Типология германских литературных языков. М., 1976.

Мецгер Брюс М. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / Научн. ред. Игумен Иннокентий (Павлов). М., 1996.

Мецгер Брюс М. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной; научн. ред. Е. Смагина. М., 2002.

Нетунаева И.М. Хрестоматия по готскому языку: Учебное пособие. Архангельск, 2007.

Смирницкая О.А. Стих и язык древнегерманской поэзии. М., 1994.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990.

Флоренский П.А. Иконостас. Имена. М., 2009.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931 (Репр. М., 1992).

Чистяков Г. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна. М., 2005.

Шмеман А. Исторический путь православия. М., 2010.

Сведения об авторе:

Смирницкая Ольга Александровна,
докт. филол. наук,
профессор кафедры германского и кельтского языкознания
филологический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова

Olga Smirnitskaya,
Doctor of Philology
Professor
Department of Germanic and Celtic Linguistics
Philological Faculty
Lomonosov Moscow State University
e-mail: smirnitskaya@mail.ru