

ТЕОФАНИЯ В СТАРОМУ ЗАВІТІ ТА ЇЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В АРАМЕЙСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ (концепція божественного слова в таргумах)

Кожен читач Старого Завіту, - як досвідчений дослідник, так і новачок, - не може не звернути увагу на одну особливість у поданні ідеї Бога: це гармонійне (а подекуди дивовижне) поєднання *трансцендентності та іманентності*. Історія Створення Світу (Бут. 1:1 - 2:3), з якої починається перша книга Старого Завіту – Буття – являє собою зразок вишуканого прозового жанру з елементами епічної поезії [Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле. Пер. с англ. // Библейские исследования. Сборник статей.- Вып.1.- М., 1997.- С.122,125].

В ній Творець Всесвіту подається всемогутнім, премудрим і всесильним, таким, що стоїть над створеним Ним світом: лише одне Його слово викликає матеріальний світ із небуття. Це підкреслюється повторюваним вживанням формул וַיִּמַר אֱלֹהִים /*wa-yu'mer 'ēlohîm* («І сказав Елогім...») і וַיְהִי כֵן /*wa-yəhî khēn* («І стало так»). Таке вживання двох наративних конструкцій на початку і в кінці повідомлень про творчі дії Бога яскраво підкреслює ідею співвіднесення божественного *Слова і буття*. Бог показаний тут саме трансцендентним.

Але в повтореній далі історії створення світу (Бут. 2:4-25) біблійний текст зображає Творця надзвичайно іманентним: він створює людину „з пороку земного”, „виліплюючи” (וַיִּצָר /*yātzar*) її, і сам вдихає в неї „подих життя” (Бут. 2:7). До того ж, Він сам названий у другому варіанті розповіді про створіння світу не „Елогім”, а „Ягве Елогім” (יְהוָה אֱלֹהִים /*yhwh 'ēlohîm*). Як відомо з загального біблійного контексту та досить давньої за походженням агадичної традиції тлумачення Старого Завіту, ім'я „Ягве” (יְהוָה /*yhwh*), що походить від дієслова הָיָה /*hāyah* („бути”), особливо підкреслює його близькість до творіння, якому Бог дав і продовжує давати здатність *бути*. Як вирішити проблему біблійного уявлення про Бога: концепція Біблії схиляється більше до трансцендентності чи іманентності, чи ж гармонійно поєднує обидві характеристики?

До того ж, Старий Заповіт містить оповідання про теофанію, тобто з'явлення Бога людям. Здається, ці розповіді ніяк не узгоджуються з уявленням про Всевишнього, який створив Всесвіт й утримує його своєю силою та могутністю. Занадто близькими до знайомих нам реалій здаються читачеві ці історії. Бог, що з'являється Авраамові в людській подобі і споживає з ним їжу у його наметі (Бут. 18:1-12), при цьому називається тим же „іманентним” ім'ям „Ягве” (יְהוָה /*yhwh*). Бог, що спускається з гори Синай і

* Цолін Дмитро Васильович – аспірант Санкт-Петербурзького Інституту Сходознавства Російської Академії Наук.

говорить з пророком Мойсеєм „обличчям в обличчя”, що пише власним „перстом” Десять Заповідей і теж називається ім'ям „Ягве”(Вих. 3:1-16; 19:3-25) – це та інші оповідання створювали дилему перед багатьма поколіннями читачів та дослідників Святого Письма. Невже Бог міг настільки близько відкриватись людям, що з'являвся їм у людській подобі, та до того ж так, що вони навіть і не підозрювали, що перед ними Він? Так було з Ісусом Навином (Іс. Нав. 5:14), з Гедеоном (Суд. 6:11-24), а також з Маноем та його дружиною (Суд. 13:3-23). Як поєднати ці два аспекти концепції Бога? Адже Він часто характеризується як недосяжний і піднесений над всесвітом, і Його характеристики „святий” (שׁקֵט/*qādōš*), „піднесений” (שׁלֵׁי/*nissa'*), „страшний” (אָרֵר/*nōrā'*) цілком зрозуміло свідчать про трансцендентність Бога в найвищому сенсі цього слова (Повт. 7:21; Іс. 6:3; 57:15)?

Тим більше, що, як зазначає Теодор Гіберт антропоморфізми в описанні діянь Бога з'являються й *на рівні лексики* одкровення: сказано, що Бог має вуха, ніс, уста (Вих. 15:8; Пс. 18(17):7, 9, 16), а також руки і ноги (Вих. 15:5; Повт. 33:3; Пс. 18(17):10); Він стоїть і дивиться (Авв. 3:6), бере участь у битві (Авв. 3:12–13), їде на колісниці (Авв. 3:8, Пс. 18(17):11), випускає стріли і метає спис (Авв. 3:9, 11; Пс. 18(17):15). Йому приписуються людські емоції – гнів, прихильність (Вих. 15:7).

Проблематичність ускладнюється ще й тим фактом, що в багатьох текстах синонімом слова „Бог” постає словосполучення „Ангел Ягве” (מַלְאֲכֵי הַיְהוָה/*mal'akh yhwē*), що виступає нібито представником Його самого, Його Посланцем, Його присутністю з творінням. Невже існує якась особа, що є *посередником* між Богом і Його творінням? Може саме цей Ангел і є уособленням іманентності Бога, Його здатності спілкуватись з світом на його рівні? А чи не створює образ Ангела Ягве прецеденту для політеїстичних уявлень і релігійного синкретизму, адже основний постулат ізраїльського монотеїзму – це абсолютна єдиність Бога? Таким питанням був стурбований єврейський перекладач і коментатор Старого Завіту, що жив в добу Пізньої Античності, адже саме в цей час належало відстояти старозавітній монотеїзм в протистоянні античній філософії в усій розмаїтості її шкіл і напрямків, з одного боку, та численним язичницьким культам, - з іншого.

Наше завдання полягає в тому, щоб прослідкувати, яким чином вирішували цю дилему стародавні перекладачі та коментатори П'ятикнижжя Мойсеєвого, що писали арамейською мовою. Адже антропоморфні біблійні образи та сюжети були переосмислені саме в добу Пізньої Античності під впливом як елліністичної філософії, так і розвитку самого іудаїзму. Дослідження цієї проблеми допоможе нам зрозуміти, які саме ідеї передували появі християнства, яка термінологія арамейських перекладів згодом увійде до тексту Нового Завіту.

Таргуми були створені в період між I ст. до н.е та V ст. н.е. Ці арамейські переклади мали, перш за все, літургічне призначення: вони дублювали читання Тори (давньоєврейською мовою) в синагозі на загальнодоступній в той час арамейській мові. Треба зазначити, що

давньоєврейська мова в той час не була забута (свідомо тому – текст Мішни), а арамейська, як і сирійська, була мовою проповіді. Керигматична функція арамейської мови була зумовлена її особливим статусом більше, ніж гіпотетичним фактом її забуття. Арамейська була офіційною мовою перської держави Ахеменідів (VI-IV ст. до н. е.) при тому, що перська – мова завойовників – так і не стала виконувати функції офіційної мови. Арамейською писали царські укази, вели документацію, спілкувались представники різних народів, а тому ця традиційна функція „тлумачення” збереглась за нею і після падіння держави Ахеменідів.

Ця особливість вживання арамейської мови й обумовила специфіку таргумів: наявність багатьох вставок, ремарок, пояснень риторичного характеру. Як відзначає Арчибальд Дафф, таргуми були пам'яткою стародавнього проповідницької традиції, оскільки проповіді в той час промовлялись арамейською або сирійською мовами [Duff Archibald. A History of the Religion of Judaism 500 to 200 B.C. London, 1911.- P. 209-210]. Зауважимо, що проповідь у ті часи була прив'язана до біблійного тексту і являла собою, здебільшого, коментар на нього.

Що ж стосується епізодів богоявлення або *теофанії* (від грецьких слів θεοῦ – «Бог», φανω – «з'являтися»), то автори таргумів використовують тут особливий термін – מֵמְרָא/*mēmra*, тобто „Слово”. Він походить від арамейського дієслова מַמַר/*ēmar*, що означає „говорити” (давньоєврейський аналог – אָמַר/*āmar*). Далі ми будемо позначати його в українській транслітерації з прописної букви як *Мемра*. На прикладі кількох уривків із Старого Завіту ми спробуємо з'ясувати, яке ж значення надавалось перекладачами і коментаторами цьому терміну, чи був він лише технічним терміном, що заміняв ім'я Бога, чи в нього вкладався якийсь глибший зміст. Середньовічний єврейський філософ Саадія Гаон (882-942 рр.) вважав, що використання терміну *Мемра* мотивоване бажанням уникнути антропоморфізмів при описанні діянь Бога [Saadya Gaon. Book of Doctrines and Beliefs. Translated from the Arabic by Alexander Altmann. Cincinnati, 2000.- P.82-83]. А. Честер також характеризує *Мемра* як „анти-антропоморфний термін” [Chester Andrew. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim. Tübingen, 1986.- P.36]. Хоча деякі дослідники вважають, що *Мемра* є не лише „буферним висловом”, а „персоніфікованим словом Бога, абстрактним вираженням Божественних діянь та сили” [Box G.H. The Idea of Intermediation in Jewish Theology, JQR n.s. 23, 1932-33.- P.103-119]. Відомий дослідник таргумів Дієз Мачо наводить думку Леона Мухоса, який стверджує, що термін *Мемра* в таргумі Неофіті означає „Слово, що творить, відкриває і спасє; ця таргумічна концепція проходить через усе П'ятикнижжя” [Macho A.Diez. El Logos y el Espíritu Santo, Atlantida I.- Mexico, 1963.- P.381-396].

Слово (*Мемра*) в історії Створення світу. В цьому уривку таргум Онкелоса – найбільш авторитетний арамейський переклад П'ятикнижжя Мойсеевого – не містить істотних змін, крім заміни імені Бога *Елогім*

(אֱלֹהִים/‘*ēlohîm*) абрєвіатурую ״/׳׳אֱלֹהִים⁵⁹. Це скорочєння використовуєтьсѧ в Таргумі Онкєлоса замість тетраграматона ׀׀׀׀/׳׳׳׳, що розглядавсѧ як свѧщенне ім’ѧ Бога (Ягве), який уклав завіт з Ізраїлем (Вих. 3:14). Така заміна була викликана теологічними мотивами: давньєврейське слово *Елогім* є формою множини від слова אֱלֹהִים/‘*ēlô’ah* – «Бог»⁶⁰ і стародавній перекладач вирішив уникнути небажаної асоціації з політеїстичними віруваннями язичників, тому конкретизує божественне ім’ѧ, позначаючи його відомою абрєвіатурою. Термін же „Мємра” в цьому уривку в таргумі Онкєлоса не згадуєтьсѧ.

Інакше в таргумі Нєофіті І. Цей арамейський парафраз відноситься до групи галїлейських таргумів, і, на думку деяких вчених, був створений дещо раніше, ніж таргум Онкєлоса [Flesher P. V. *The Targumim// Jusaism in the Late Antiquity*. Ed. by Jacob Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources. Leiden-New York-Köln, 1995.- P.43]. Найбільш відомий дослідник таргума Нєофіті І Алєхандро Дїєз Мачо вважає, що час його створєння – І ст. н.є [Macho Alejandro D. *The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums*, *Vetus Testamentum Supplement*, 7. Roma, 1960.- P.222-224]. В ньому вдало поєднуєтьсѧ буквальний переклад з додатковим матеріалом. Загальна структура історії Створєння Світу залишаєтьсѧ незмінною, але при цьому перефразуютьсѧ деякі вислови чи додаютьсѧ вставки пояснювального характеру. Про які світоглядні та теологічні аспекти свідчать ці зміни, ми й спробуємо з’ѧсувати.

אֵרֶע מִלְקַדְמִיָן בְּרֵא דֵי שְׁכֵל יְת שְׁמִיָּא וִית אֶרֶע
m-l-kdmyn b-chkhmh br’ d-yu š-khll yth
*šmy’ w-yth ‘r’*⁶¹

Від початку мудрістю Сина Яхве створєні небо і земля.

Як бачимо, тут присутня, мотивована риторично і теологічно, заміна слова *Елогім* на абрєвіатуру, що заміняє ім’ѧ Яхве (״ד), яка зустрічаєтьсѧ і в

⁵⁹ Така абрєвіатура використовуєтьсѧ у звичайних виданнях таргумів у Мікраот Гдолот (Раббинській Біблії). Зустрічаютьсѧ й інші форми: ״״ та ״״״. Див. Chester. Названа праця.-С. 325, а також факсимільне видання *Targum Onkelos to the Pentateuch*. A collection of fragments in the library of the Jewish Theological Seminary of America.- New York -Jerusalem, 1976.

⁶⁰ На думку більшості дослідників, це так звана форма „множини величності” (*Pluralis Majestatis*). Подібні випадки вживання іменника у множині в значєнні однини зустрічаютьсѧ у Старому Заповіті неодноразово. Так, у множині вживаютьсѧ слова מַיִם/*mayim* – «вода» (букв.: «води»), שָׁמַיִם/*šamayim* – «небо» (букв.: «небєса»), דָּמִים/*dāmîm* – «кров» (букв.: «крові», в емфатичному контексті в Бут. 4:10 та Пс.50:16). Див також Waltke Bruce K. & O’Connor M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana, 1990.-P.122.

⁶¹ Тут ми використовуємо лише консонантну транскрипцію, оскільки таргум Нєофіті І не має масоретських огласовок.

таргумі Онкелоса. Вислів «Син Яхве» (ברא דיי/ *br' d-yu*)⁶², можливо, був навіяний іудео-християнською теологією, первинно ж, як вважає Дієз Мачо, тут стояло слово מֵימְרָא/*mēymrā'* – «слово», у такому випадку уривок слід читати так: «Від початку Слово Яхве мудрістю створило небеса і землю» [Macho Diez in *Melanges E. Tisserant I*, Rome, 1964.-P.174]. Поява посередника у розповіді про створення світу – характерна риса світогляду елліністичного іудаїзму, що істотно вплинула і на іудаїзм палестинський. Уявлення про трансцендентність Бога в ту епоху не поєднувалось з поняттям такий безпосередній процес створення, який описаний у простій і поетичній оповіді в Бут.1:1-2:3. В якості посередника діянь Яхве в таргумах виступає Слово (מֵימְרָא/*mēymrā'*). Для нашого дослідження дуже важливо відзначити те, що цей термін використовується в *риторичному контексті*, його призначення – роз'яснити читачеві, що Яхве створив світ через слово та мудрість. Про те, наскільки важливим було таке пояснення, свідчить той факт, що в таргумі Єрушалмі⁶³ цей вірш передається також за участю „посередників” - *Мудрості та Розуміння*.⁶⁴

אמר ממרא דיי יהוי נהור והות נהור כגזירת ממריה
 ברא דיי/ *b-chkhhm br' hy w-šklil yth šmy' w-yth 'r'*
Мудрістю створив Яхве і розумінням небо та землю.

Тут навіть відсутній вислів „на початку”, що вважається ключовим в цьому уривку, але, з іншого боку, підкреслюється той факт, що створення відбувалось через Мудрість та Розуміння.

В усіх подальших описах творчих дій Яхве таргум Неофіті I і таргум Єрушалмі послідовно вказує на те, що процес створення Всесвіту відбувається через посередництво Слова (*Мемра*), при цьому прагнення представити його як посередника набуває форми смислової тавтології, на зразок: „І сказало Слово...”.

ואמר ממרא דיי יהוי נהור והות נהור כגזירת ממריה
 w-*'mr mmr' d-yuu yhwu nhwr w-hwth nhwr k-gzyrth mmryh*
І сказало Слово Яхве: „Нехай буде світло!”. І стало Світло, згідно з повелінням Слова.

⁶² Дієз Мачо вважає, що цей вислів треба читати як בַּר/*bar* – «син» + визначений артикль ה.

⁶³ Таргум Єрушалмі написаний на галілейському діалекті арамейської мови в період між IV-IX ст. Див. Flesher P. V. *The Targumim// Jusaism in the Late Antiquity*. Ed. by Jacob Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources.- Leiden-New York-Köln, 1995.-P. 45.

⁶⁴ Таргум Єрушалмі цитується за виданням: Таргум Йерушалмі ле-Тора (Таргум Єрушалмі на П'ятикнижжя).- Берлін, 1899. Іврит.

- § Таргум Неофіті I на цей же уривок містить вставку в вигляді молитви Авраама, що підносить її „в ім'я Мемра Яхве”.⁶⁸
- § Бут.28:20. Таргум Онкелоса так передає обітницю Якова: „Якщо Мемра Яхве буде зі мною...тоді буде Мемра Яхве моїм Богом”.
- § Бут.16:13. Таргум Єрушалмі: Агар називає Ангела Яхве (מַלְאָכִי /mal'akh yhw) „Мемра Яхве”.

Повтор.33:27. Таргум Онкелоса пояснює вислів: „Захист мій – Бог одвічний, і ти під м'язами вічними” так: „Ці м'язи – Мемра, через якого світ було створено”.⁶⁹

Обрані нами приклади були обрані нами довільно з П'ятикнижжя Мойсеєвого, випадків вживання терміну *Мемра* в Торі та в усьому Старому Завіті значно більше. Ті з них, що безпосередньо пов'язані з теофанією, як бачимо часто вживають термін *Мемра* як синонім *Ангела Яхве*, що ще раз свідчить про ідею посередництва.

Чому саме *Мемра* („Слово”) було використано як найбільш вдалий термін для вираження ідеї посередництва та передачі сцен теофанії без антропоморфізмів? Відповідь на це питання може бути отримана при глибокому вивченні концепції Слова в Старому Завіті, але обсяг нашої статті не дозволяє це зробити. Тому ми торкнемося цього питання лише частково. *Слово*, як буде показано далі, є повне вираження Бога, Його сутності. Ідея Слова Бога як досконалого представника Бога, що сформувалася в Старому Завіті, суттєво відрізняється від подібних концепцій божественного слова в язичництві.

Унікальність цієї ідеї вдало підкреслена Е. Джекобом в його монографії „Дух і Слово”. Він розглядає це питання в зв'язку з унікальністю біблійного одкровення, суть якого полягає в тому, що Бог відкриває Себе в історії, тобто через прояви в реальному світі, що має не тільки духовну, а й матеріальну складову. Оскільки дії Бога здійснюються через Слово, то воно є засобом розкриття Його сутності в створеному ним світі. Джекоб так характеризує концепцію Слова: „Неможливо вивчати теологію Слова без зв'язку його з одкровенням Бога в історії. Тоді як у Вавилоні та Єгипті божественне слово втручається в окремі події, не пов'язані одне з одним, Слово Бога в Старому Завіті є єдине, що спрямовує і надихає історію, яка і почалась зі Слова Божого, проголошеного в створенні світу” [Edmond J. The Spirit and the Word // The Flowering of the Old Testament Theology.- Winnona Lake, Indiana, 1992.- P.164].

Інший дослідник теології Старого Заповіту, Т Фретхайм, також стверджує, що Слово в релігії давнього Ізраїлю є тотожним *волі Бога*. Як підтвердження цієї тези він наводить текст Десяти Заповідей (Вих. 20:1; 34:28), приклади особистого звертання Бога до свого народу (Deut 15:15; 24:18, 22), і весь текст П'ятикнижжя як вираження волі Всевишнього (Повт.

⁶⁸ Буквально: בְּשֵׁם מַמְרֵי דַי /b-šm mmryh d-yu.

⁶⁹ Див. вказані раніше в статті видання таргумів.

30:14). Фретхайм „Слово, що наказує, є у повній гармонії з волею Бога Ізраїлю”.

Таким чином, старозавітна концепція Бога, що поєднує в собі *трансцендентність* та *іманентність*, має свою унікальну формулу поєднання цих двох аспектів – *посередництво Слова*. Саме Слово є вираженням трансцендентності Творця в іманентних стосунках з створеним ним світом. Саме воно продовжує процес створення світу в історії. Без Слова не було б створено Всесвіт. Тільки через Слово Бог діє в історії, яка розглядається як продовження божественного творчого процесу. Тому можна сказати, що, в якомусь сенсі, *Слово ідентичне Богу*, Його одкровенню. Джекоб справедливо пов'язує уявлення про Слово в Старому Заповіті з таргумами та з ранньохристиянським джерелом – Євангелієм від Івана, в якому арамейський термін *Мемра* (מֵמְרָא) замінено грецьким словом *Логос* (λογος) і віднесено до одкровення Бога в Ісусі Христі [Jacob E. Названа праця.-С.164].

Зв'язок ідеї *Мемра-Слова* в таргумічних текстах з *Логосом* в Євангелії від Івана та інших уривках Нового Заповіту цілком очевидний, оскільки ми прослідковуємо таке ж уявлення про Слово: „Напочатку було Слово, і Слово було у Бога⁷⁰, і Слово було Богом.⁷¹ Воно було спочатку у Бога. Усе через Нього постало до існування, і ніщо, що почало бути, без нього не почало своє буття” (переклад з грецької – наш, Д.Ц.). В осмислені послідовниками Ісуса саме Вій і був найвищим втіленням божественної трансцендентності „Тим, хто в тілі з'явився” (1Тим. 3:16). Тому Джекоб вдало характеризує інтерпретацію біблійної і таргумічної концепції Слова в Євангеліях як „увінчання [історичних дій Бога] Словом, що стало тілом” (Ів.1:14), тобто народженим чудесним чином Христом, що був втіленням Слова [Jacob E. Названа праця.-С.164].

Унікальність концепції Слова в Старому Завіті полягає саме в його *універсальному характері* – Бог завжди і всюди діє через Слово. Ця особливість впливає з не менш унікальної концепції богоодкровення, що істотно відрізняє стародавній ізраїльський монотеїзм від язичницьких релігій стародавнього світу. Таким чином, Слово постає в Старому Завіті як Бог (або Його присутність), що діє в історії. Джекоб також робить подібний висновок про *іпостасну функцію* Слова в Старому Завіті та іудейській традиції⁷². Цей висновок ґрунтується саме на узагальненні ним функцій божественного Слова в біблійних книгах: „Хоча ми не можемо говорити про іпостасі Слова в канонічних книгах Старого Заповіту, все ж варто визнати що багато його [Старого Заповіту] вказують саме на це. Якщо ми говоримо про Слово, як

⁷⁰ Можливий варіант – „з Богом” (πρὸς τὸν θεόν).

⁷¹ У грецькому вислові καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος слово „Бог” стоїть у предикативній позиції (без артикля), тобто воно визначає, *хто є Слово*.

⁷² Іпостасна функція – тут: функція Слова представляти Бога, бути посередником Його діянь.

про реальність, що сходить з небес і спричиняє катастрофу (Іс.9:8), або як про вогонь, що спопеляє (Єр.5:14; 20:8; 23:29), або як про реальність, що має риси особистості і може перебувати в іншій особі (2Цар.3:12), - це означає, що ми розглядаємо його швидше як суб'єкт дії, подібний до Ангела лица Яхве, ніж як наслідок дії" [Jacob E. Названа праця.-С. 167-168].

Аналізуючи унікальний характер ізраїльської релігії, Альберт Райнер відзначає акцент на діяння Бога в історії: „Тоді як в інших релігіях Близького Сходу домінує культове пізнання бога, а історичний досвід губиться на фоні порівняння з присутністю богів в культовій теофанії, релігія Ізраїлю, з усією її увагою до культу, віддає перевагу історичному пізнанню Бога” [Rainer Albertz. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period.- Lonisville, Kentucky, 1994.- P.56]. Саме на цьому і ґрунтується особлива концепція Слова – посередника божественних діянь у світі.

Джекоб вважає, що іпостасна функція Слова, відома в псевдоепіграфах іудейської літератури, має своє коріння саме в Старому Завіті, а не в „іноземному елліністичному впливі” [Jacob E. Названа праця.- С.168]. Ідея божественного Слова переплітається з вченням про Ангела Яхве.

Подібна заміна слів *Елогім* та *Яхве* термінами *Мемра*, *Слава Яхве* (כבוד *kābōd yāh* та יְקָרָא *yəqārā'*), або *Присутність* (שְׁכִינָה *šəkhîṅāh*) зустрічається дуже часто і в таргумі на Псалтир. Так, наприклад, Пс.2:4 в таргумі передається таким чином: „Той, Хто живе на небесах, посміється; Мемра Яхве буде насміхатись над ними”, а у вірші 12-у твердження „Блаженні всі, хто надію складає на Нього [Бога]” замінюється на „Блаженні всі, хто надію складає на Його Мемра”. Таким же чином в Пс.21:6 вислів „До Тебе кликали вони і були врятовані” змінене на „До Твоєї Присутності кликали вони і були врятовані”. А в Пс.26:9 молитва Давида „Не сховай від Мене обличчя Твого; не відкинь у гніві раба Твого” передається в таргумі таким чином: „Не забори Твоєї Присутності Твоєї від мене; «Не скрой от мене лица Твоего; не відкинь у гніві раба Твого”. Але особливо яскраво заміна імені Бога терміном *Мемра* виявляється в перекладі уривка Пс. 117(8):6-9.

Мемра Яхве – допомога моя,
Тому я не буду боятись.
Що зробить мені людина?
Мемра Яхве допомагає мені,
І я віддячу ворогам моїм.
Краще довіряти Мемра Яхве,
Ніж покладатись на сина людського.
Краще покладатись на Мемра Яхве,
Ніж надіятись на князів.⁷³

⁷³ תרגום תהלים- Таргум на Псалми.

Маючи таку велику кількість фактів вживання терміну *Мемра* в арамейських перекладах Старого Завіту, ми можемо говорити про існування певної теологічної концепції Слова в іудаїзмі, а також про вплив цієї концепції на формування доктрин раннього християнства. Таргуми створювалися в арамейсько-мовній єврейській діаспорі, а саме в Палестині та Вавилонії. Слід зауважити, що саме в лоні палестинського іудаїзму й виникло християнство (за Євангеліями, Ісус народився в Іудеї, а почав проповідницьку діяльність в Галілеї). Тому генетичний зв'язок таргумічного Мемра і Логосу з Євангеліями від Івана є очевидним. Хоча серед християнських теологів тривалий час зберігалась тенденція вбачати корені цього терміну (*λογος*) у філософії неоплатонізму та працях Філона Александрійського. Такої думки дотримувався, зокрема, Чарльз Додд [Dodd Ch. G. *The Interpretation of the Fourth Gospel.*- Cambridge, 1953.- P. 280].

Проте, слід зауважити, що між концепцією *логосу* в античній філософії та вченням про Мемра в таргумах є істотна різниця. Перш за все, треба відзначити, що термін *логос*⁷⁴ мав різне значення в грецькій філософії. Представник досократівського періоду Парменід (близько 500 р. до н.е.) надавав Логосу то загального значення (пропорція, думка, пояснення), то використовує його у значенні принципу, що лежить в основі світобудови [Robinson, T. M. *Heraclitus: Fragments.* Phoenix Pre-Socratics 2.- Toronto, 1987.- P.74–76, 114–15]. У Платона (429-347 рр. до н.е.) ж Логос асоціюється з раціональним, істинним поясненням принципу світобудови, що протистоїть *міфу* (Федон 61б; Тимей 26д). Платон ототожнює мислення (*διανοησις*) та судження (*λογος*). Для нього *Логос* є внутрішнім діалогом розуму, що виливається через уста (Софіст 26д), а також внутрішньою сутністю (*ουσια*) всіх речей, яка може привести до істинного знання (Листи 534б–в).

Обсяг нашої статті не дозволяє нам розглянути вживання цього терміну в філософії Арістотеля, стоїків та інших шкіл. Зауважимо лише той факт, що неоплатонічні філософи надавали йому того ж значення, що й Платон, але в дещо модифікованому варіанті. Неоплатонізм розглядав два аспекти божества: *трансцендентний*, внутрішньо спрямований та *активний*, тобто творчу силу, що відповідає за порядок кожної речі у всесвіті. Неоплатоніки інколи вживали термін *Логос* для позначення саме другого аспекту божества [Dillon, John. *The Middle Platonists.*- New York, 1977.- P.46]. Так, наприклад, Плутарх (50–120 рр. до н.е.) вважав *логос* думкою божества (Про виникнення і знищення 53–54, 372d–373e).

Як бачимо, спільним для Старого Завіту й таргумів, з одного боку, та античної філософії, з іншого, була ідея *посередництва*. Проте вона різна в обох випадках. Для давньогрецької філософії (особливо платонізму) світ є

⁷⁴ В огляді концепції *логоса* в античній філософії ми пишемо цей термін з маленької букви, оскільки тут він має різне значення, що, здебільшого, позбавлене того особистісного, іпостасичного відтінку, який має *Логос* Євангелія від Іоанна.

дуалістичним, розділеним на дві сфери – ідею та матерію. В світогляді ж Старого Завіту дві складові Всесвіту (в образній мові – „небо і земля”) не протиставляються, а друге є вираженням першого. В контексті монотеїстичної релігії Ізраїлю світ – творіння Бога, і Слово – це те, що виражає Його в світі, творить світ, дає йому сенс існування. Платонізму, як і всій античній філософії, чужа ідея історичного богоодкровення, що лежить в основі біблійної концепції Слова та була продовжена в таргумічному терміні *Мемра*. Тому близькість ідей Логосу і Слова (*Давар, Мемра*) є дуже умовною. Вона ґрунтується лише на наявності подібності в уявленні про світ, тобто його двоскладовість, яка проте розуміється в платонізмі як *дуалістична*, в давньоєврейському монотеїзмі ж, як *двохривнева*. Звідси й концепція посередництва теж різна. Вживання ж в Євангелії від Івана грецького слова $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ є, швидше за все, суто технічною заміною грецьким відповідником арамейського слова $\text{ܡܡܪܐ}/m\ddot{e}umr\ddot{a}$.

Щоправда, спроба поєднати термін *Логос* з давньоєврейським уявленням про Слово належить представнику так званого *елліністичного іудаїзму* Філону Александрійському (Закони алегорії 1.65; Спадкоємець 191; Про сни 2.242–45). Але Філонівський Логос є повністю ідентичним неоплатонічній концепції. Ця тема, однак, є предметом подальших досліджень. Ми ж можемо зробити висновок, що історико-релігійні корені ранньохристиянських уявлень про природу Посланця Божого, Месії, слід шукати саме в палестинському та вавилонському іудаїзмі, окрім праць апостола Павла, що відчутно зазнали впливу елліністичного іудаїзму. Проте теологія Павла не є проникнутою ідеями неоплатонізму, як праці Філона, оскільки Філона не можна вважати типовим представником цієї гілки іудаїзму. В цілому ж ідея посередництва між Богом та створеним Ним світом виглядає цілісною в Новому Завіті. Представляючи Ісуса як одвічне Слово, євангеліст Іван користується лексикою, аналогічною таргумам, зображує Месію як живе втілення божественного Слова, волі, присутності і слави Бога. Таким чином, арамейські переклади дають нам герменевтичні ключі до розуміння христологічної концепції раннього християнства.