

те, що вона носить переважно дистинктивно-дескриптивний (пояснювально-описовий) характер і в своєму предметному полі не виходить за межі первісних релігій, що найбільш доцільним є для історичної та етнографічної науки.

Досить поширеною в західній науці про релігію є класифікація за об'єктом релігійного поклоніння, коли відбувається диференціація за принципом поклоніння сакралізованим об'єктам: небу (культ неба), горам (оролатрія), тваринам (зоолатрія), рослинам (фітолатрія) і т.д. Проте даний спосіб класифікації не виокремлює суттєві ознаки первісних релігійних вірувань, а просто надає огляд окремих аспектів, які притаманні практично для кожної релігії на різних етапах її розвитку, що може бути актуальним лише в межах феноменологічного підходу до вивчення релігії. Крім того, універсалізація такої класифікації не лише в межах первісної релігії як це простежується, зокрема, в працях М.Еліаде⁵⁸ містить в собі небезпеку встановлення такого хибного, псевдонаукового висновку, який останнім часом набув значної популярності, про те, що всі релігії світу в своїй основі єдині за змістом і відрізняються лише в зовнішніх формах свого вираження. Отже, класифікація за об'єктом релігійного поклоніння для дослідження сутнісних особливостей виявів первісних релігійних вірувань не є актуальною.

Найбільш поширеним і простим, як для зарубіжних, так і вітчизняних розробок є географічний принцип класифікації в основу якого покладено критерій приналежності до певного регіону світу. Наприклад, африканські релігії, або культу народів «Чорної Африки»; релігії Океанії, тобто релігійні системи народів островів Тихого Океану, Австралії та Нової Зеландії. Суттєвим недоліком даного різновиду класифікації є те, що континент – ареал розповсюдження багатьох релігій, які можуть варіюватись від архаїки до світових релігій.

Звичайно, даний огляд включає далеко не повний перелік різновидів класифікацій первісних вірувань, проте цього вважаємо достатньо для постановки проблеми дослідження як конкретних виявів первісних релігій так і рудиментарних форм у їхньому взаємозв'язку та трансформацією в нових соціокультурних умовах. Також зазначимо, що жодна з класифікацій архаїчної релігії не може претендувати на всеохопленість, абсолютний характер і має застосовуватись залежно від контексту досліджуваної проблематики. В нашому випадку – дослідження конкретних виявів архаїчної релігії чи пошуку форм первісних релігійних вірувань як свого роду універсальних релігієзнавчих категорій.

ТЕОФАНІЯ 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. // Библиейские 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-yyo'mer 'ēlohîm* («І сказав Елогім...») і וַיְהִי כֵן /*wa-yāhî khēn* («І стало так»). Таке вживання двох нарративних 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

⁵⁸ Еліаде Мирча. Трактат по истории религий: В 2-х т.- СПб., 1999.

* 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” (שׁוֹרֵם/šōrēm), „піднесений” (נִסָּה/nissa’), „страшний” (אִרְוֵה/irvā’) 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, вуста (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” (מַלְאָךְ הַיְהוָה/mal’akh yhwēh), 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 „глумачення” 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 θεογ – «Бог», φανω – «з’являтися»), то автори таргумів використовують тут особливий термін – מְוַמְרָא/mēwmrā’, тобто „Слово”. Він походить від арамейського дієслова מַרַם/’ēmar, що означає „говорити” (давньоєврейський аналог – אָמַר/’amar). 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 спасає; 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 Мойсеєвого – не містить істотних змін, крім заміни імені Бога *Елогім*

Первинна структура тут не порушена, анафора та епіфора, що починають кожну творчу дію, збережені. Проте архітектоніка дещо видозмінюється: вишуканий лаконічний стиль поступається місцем тлумачній манері, що використовує більш прості та менш поетичні мовні звороти. Сам же образ Слова присутній в усіх творчих діях, і тільки в таргумі Онкелоса він відсутній в уривку, що ми розглядаємо.⁶⁵ Слово наказує, і з'являються все нові і нові створіння. Проаналізувавши зміни, що відбулися в складній структурі розповіді про Створення в процесі його передачі в таргумах, ми можемо сказати, що його архітектоніка залишилась незмінною, оскільки значних агадичних вставок тут майже немає. Можна погодитися з висновками Александра Самелі, що тексти таргумів являють собою „модифіковані біблійні доповіді, і за їх наративною конструкцією, і за способом їх промови” [Samely Alexander. The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums.- Tübingen, 1992.- P.3]. Перед нами унікальний синтез літургічної риторики і поезії, що свідчить про особливу концепцію богоодкровення, згідно з якою існує посередник Богом і створеним Ним світом – Слово.

Мемра-Слово в інших текстах Старого Завіту. В таргумах арамейський термін *Мемра* дуже часто використовується у так званих сценах теофанії, тобто епізодах, де описане з'явлення Бога людям. Як ми побачили з аналізу історії Створення світу, Мемра не є технічним терміном, що просто заміняв ім'я Бога „Яхве” (יהוה), адже для цього в таргумах використовувались інші аббревіатури і скорочення, такі як *י׳/י׳י*, *י׳/י׳י* та *י׳/י׳י*,⁶⁶ але *Мемра* означає божественного посередника, що ніби переймає на себе антропоморфні образи божественних дій. Тому в епізодах з'явлення Бога, як і в історії Створення світу, присутній божественний посередник, *Мемра-Слово*, що ототожнюється з Всевишнім, є вираженням Його присутності і слави. Тим більше, що для такого вживання терміну замість імені Бога є численні прецеденти в тексті Старого Завіту: в сценах теофанії, хоча й говориться про зустріч з самим Богом, проте часто говориться, що це був „Ангел Яхве” (מלאך יהוה/*mal'akh yhw*). Очевидно, ототожнення Ангела Яхве з Мемра було рушійною причиною для введення цього терміну в таргумах. Наведемо кілька прикладів з різних частин Старого Завіту без наведення тексту арамейською мовою.

§ Бут.1:27. Таргум Єрушалмі: „І Мемра Яхве створив людину”⁶⁷.

§ Бут.22:8. Таргум Єрушалмі називає Ангела, що з'явився Аврааму на горі Морія в момент жертвоприношення Ісаака, „Мемра Яхве”.

⁶⁵ В таргумі Онкелоса вислів מֵמְרָא/ *mēmra' da-yahwe* (Слово Яхве) вперше з'являється в Бут. 3:8 в подібній смисловій тавтології: «І почули голос Слова Яхве-Елогіма...».

⁶⁶ Див. Chester A. Названа праця.-С. 325.

⁶⁷ Арамейське слово מֵמְרָא, як і його давньоєврейський відповідник מְרַא, чоловічого роду.

§ Таргум Неофіті І 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 (מַלְאָךְ/ *mal'akh yhw*) „Мемра Яхве”.

Повт.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 Мойсеевого, 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.- Winona 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 מְרַא דְ-יָהוּ/ *b-šm mmyah d-yahu*.

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” (προς τον θεον).

⁷¹ У грецькому вислові και θεος ην ο λογος 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* (כַּבֹּד הַ/כַּבֹּד יָאֵה та אֶרְקָר/אֶרְקָרָא), або *Присутність* (הַשְׁכִּינָה/šəkhîṇāh) 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]” заміняється на „Блаженні всі, хто надію складає на Його Мемра”. Таким же чином в Пс.21:6 вислів „До Тебе кликали вони і були врятовані” змінено 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 поклататись на сина людського.
Краще поклататись 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 протистойть *міфу* (Федон 61б; Тімей 26д). Платон ототожнює мислення (*διανοια*) 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, 372д–373в).

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

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 *логос* є, швидше за все, суто технічною заміною грецьким відповідником арамейського слова *מֵמְרָא/mēmrā*.

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.

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.