

# О ТЕРАФИМАХ

## ЧТО ТАКОЕ ИДОЛЫ ЛАВАНА, И С КАКОЙ ЦЕЛЬЮ РАХИЛЬ ПОХИТИЛА ИХ У ОТЦА?

Павел Флоренский

### Предисловие издателя

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается не издававшаяся ранее работа свящ. Павла Флоренского. Рукопись<sup>1</sup> датирована ноябрем (на обложке) — декабрем (на титульном листе) 1904 года. Согласно подписи на титульном листе, о. Павел написал эту работу, будучи студентом 1-го курса Московской духовной академии. Работа имеет два заглавия: на обложке — «О терафимах» и на титульном листе — «Что такое идолы Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца?». Второе заглавие повторяется затем еще дважды: перед библиографией и перед основным текстом — по-видимому, оно и является «официальной» формулировкой темы этого студенческого сочинения.

На титульном листе, помимо заглавия работы, фамилии автора, указания места и года, содержится отзыв рецензента (подчеркивания автора отзыва):

Пред выдающимися дарованиями и изумительным по кропотливости трудолюбием автора прямо благоговею! Самого высшего академического балла мало для обозначения истинного достоинства этого труда пред остальными. Со стыдом ставлю жалкое 5, выглядывающее таковым от неизмеримого превосходства этой титанической работы перед моей оценкой.

*Архимандрит Иосиф.*

---

<sup>1</sup> Рукопись представляет собой тетрадь формата А5 (18х22 см), сшитую из пяти тетрадей «в линейку» (1-я содержит 14 листов, остальные — по 16), с обложкой большего формата (19х26 см) из синего картона и вклеенным титульным листом из нелинованной бумаги. Текст написан чернилами черного цвета. Названия параграфов подчеркнуты красным карандашом, «пространный» вариант названия работы перед библиографией и перед основным текстом — чернилами и красным карандашом. Подчеркивания в тексте сделаны чернилами. Номера страниц проставлены в верхних внешних углах. С внешней стороны на всех страницах оставлены поля шириной 4,5 см.

Автор отзыва — архимандрит Иосиф (Петровых), будущий митрополит Петроградский, основоположник «иосифлянского» раскола, бывший в 1904 г. экстраординарным профессором и инспектором МДА. Ему же принадлежат и немногочисленные неавторские комментарии на полях работы<sup>1</sup>.

Как следует из первого заглавия, сочинение посвящено терафимам — предметам, упоминания о которых в тексте Ветхого Завета и по сей день не имеют общепринятой интерпретации, что не позволяет сделать однозначных выводов ни об их внешнем виде, ни об их назначении. Обращаясь к этой теме, автор сочинения излагает и критически оценивает различные взгляды на этимологию слова «терафим» (§§ 1–2), обсуждает способы передачи этого слова в древних переводах Ветхого Завета на греческий язык и в арамейских таргумах (§ 3), приводит все упоминания о терафимах в Ветхом Завете (§ 4) и подробно анализирует их (§ 5). Затем, опираясь на раввинистическую традицию и свидетельства средневековых арабских источников, автор связывает библейских терафимов с культом секты сабиев, практиковавших, согласно сообщениям источников, человеческие жертвоприношения (§§ 6–7). В качестве вывода предлагается теория постепенной трансформации древнего обычая почитания терафимов, бывших, по мнению автора, изначально только талисманами, напоминавшими об умерших предках, в изуверскую магическую практику гадания с использованием человеческой головы, применявшуюся сабиями (§ 8). В заключение автор анализирует мнения некоторых европейских исследователей, писавших о терафимах и сабиях (§ 9), и приводит в качестве обоснования своей теории свидетельства Книги премудрости Соломона (Прем. 13, 11–19; 14, 13–16) об идолах и идолопоклонстве (§ 10).

\* \* \*

Публикуемый текст представляет ценность прежде всего как исторический документ: написанная Флоренским в первые полгода учебы в МДА, данная работа является одним из первых литературных опытов этого замечательного мыслителя в области исследования религиозных идей и свидетельством об одном из важных эпизодов его интеллектуальной и духовной жизни. В таком качестве данная публикация, надеемся, будет интересна специалистам по истории русской религиозной философии и особенно знатокам и исследователям жизни и творческого наследия о. Павла Флоренского.

В то же время важно отметить, что, хотя эта работа и содержит, несомненно, ряд важных для понимания позднейшего творчества о. Павла идей, как исследование в области библеистики или истории древнего Востока она вряд ли имеет самостоятельное значение. Будучи сочинением студента 1-го курса, она по необходимости имеет компилятивный характер: значительная часть текста представляет собой изложение работ других авторов, а часто и прямое цитирование довольно обширных фрагментов из них. Очевидно, что научная область, к которой относится тема сочинения, была — по крайней мере во время ее написания — недостаточно известна П. Флоренскому, а само

<sup>1</sup> Почерк, которым написан отзыв, и почерк заметок на полях несколько различаются, что может объясняться тем, что отзыв носил «официальный» характер, а примечания на полях — «рабочий». Кроме того, отзыв написан пером и чернилами, а примечания — химическим карандашом.

сочинение писалось в спешке, о чем свидетельствует большое количество разного рода неточностей и ошибок<sup>i</sup>.

Хотя список использованной литературы, приведенный в начале сочинения, состоит в целом из актуальных в то время работ, само сочинение изобилует ссылками на недоступную автору литературу, которые он позаимствовал из вторичных источников, в результате чего в одном ряду могут упоминаться и сравниваться точки зрения (в частности, на этимологию слова «терафим»), высказанные в совершенно разные эпохи и на разном уровне развития науки<sup>ii</sup>, а также мнения, которые уже в нач. XX в. едва ли воспринимались специалистами всерьез<sup>iii</sup>.

В связи с указанными особенностями работы Флоренского привлекает внимание восторженный отзыв о ней архим. Иосифа<sup>iv</sup>. Конечно, нельзя забывать о том, что речь идет о студенческом сочинении, а не о труде зрелого ученого. Как таковое оно, очевидно, выгодно отличалось от работ других студентов и объемом, и разнообразием использованной литературы, и вдохновенным энтузиазмом. Но в то же время характеристика этого сочинения как «изумительного по кропотливости» выглядит явным преувеличением, учитывая количество и характер допущенных в нем ошибок.

\* \* \*

При подготовке к изданию авторский текст был приведен в соответствие с современными нормами орфографии и пунктуации за исключением обширных цитат на французском и немецком языках, которые были сверены с оригиналом, но не переводились в современную орфографию; орфографические ошибки — как в русских словах, так и в цитатах на современных европейских языках — исправлены, а авторские сокращения в тексте и в библиографии раскрыты без специальных оговорок. Библиографические описания были по возможности выверены, дополнены и приведены в соответствие с принятыми сегодня нормами. Все слова и цитаты на древних и современных

---

<sup>i</sup> Обилие фактических ошибок лишает почти всякого смысла рассуждения автора, изложенные, например, в § 1 под цифрой II (см. прим. издателя 8, 9 и 14, из которых видно, что автор совершенно не был знаком с древним языком, о лексике которого рассуждает, и имел дело не с источниками, на которые ссылается, но только с мнением о них в доступной ему литературе) и III (см. прим. издателя 25, по которому можно сделать вывод о том, что автор плохо понял доступный ему материал, а именно немецкий текст книги Эвальда).

<sup>ii</sup> Например, без каких-либо оговорок сопоставляются мнения Афанасия Кирхера (1601–1680), с одной стороны, и Франца Маурера (1795–1874) с Генрихом Эвальдом (1803–1875), с другой; другой пример — высказывание «Гитциг и Михаэлис, затем Ленгерке» выглядит странно, если иметь в виду их годы жизни, соответственно: 1807–1875, 1717–1791 и 1803–1855.

<sup>iii</sup> Как, например, идея Жака Гаффареля (1601–1681) о связи слов «серафим» и «терафим» (см. прим. 47).

<sup>iv</sup> Архим. Иосиф был в то время экстраординарным профессором МДА и магистром богословия, удостоенным этой степени за диссертацию «История Иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия (Опыт критического разбора и обработки)» ([Сергиев Посад:] Собственная типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1903), читавшим лекции по кафедре библейской истории (см.: *Иосиф (Петровых), митр.* Самуил и Саул в их взаимных отношениях: Пробная лекция по кафедре библейской истории // БВ. 1900. Т. 3. № 12. С. 561–584).

иностранных языках, приводимые автором как правило без перевода, были снабжены русским переводом в примечаниях. Ошибки в написании слов и выражений на древних языках в основном тексте исправлены, при этом авторские написания приводятся в примечаниях. Ссылки на источники, приводимые в тексте, были оставлены без изменений и по возможности снабжены разъясняющими примечаниями. Кроме того, в примечаниях дается краткая справочная информация обо всех упоминаемых в основном тексте исследователях, писателях и источниках, за исключением общеизвестных имен и названий. Очевидные пропуски в авторском тексте и в авторских примечаниях были по возможности восстановлены издателем и отмечены угловыми скобками — < >.

Возникшая в результате такой работы масса примечаний, — включающая авторские подстраничные примечания и пояснения, сделанные на полях рукописи как самим автором, так и рецензентом, — структурирована следующим образом. Под текстом расположены: 1) авторские примечания; 2) глоссы, помещенные в рукописи на полях или между строк; 3) сделанные издателем переводы иностранных слов, выражений и цитат. При этом авторские примечания имеют сплошную нумерацию и отмечены в тексте знаком сноски в виде номера (арабскими цифрами) со скобкой — <sup>1)</sup>, <sup>2)</sup> и т. д., глоссы в тексте отмечаются астерисками — \*, \*\* и т. д. (нумерация постраничная), переводы — римскими цифрами — i, ii и т. д. (нумерация постраничная). Примечания издателя помещены за текстом и отмечены знаками в виде номера (арабские цифры, нумерация сплошная), набранного полужирным наклонным шрифтом.

Рукопись хранится в архиве П. А. Флоренского (Музей священника Павла Флоренского, Москва) и предоставлена для публикации директором Музея игуменом Андроником (Трубачевым).

*А. В. Пономарев*

## Что такое идола Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца?

*П. Флоренский,  
студент 1-го курса Московской Духовной Академии.*

...и на идолов языческих будет суд, так как они среди создания Божия сделались мерзостью, соблазном душ человеческих и сетью ногам неразумных (Прем. 14, 11).

### ИСТОЧНИКИ

Син. пер. — Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / В русском переводе с параллельными местами. СПб., 1900<sup>5</sup>.

МТ. — Еврейская Библия, масоретский текст.

*Мандельштам.* Тора. — Тора, т. е. закон, или Пятикнижие Моисеево: В пользу русских евреев / Буквальный перевод Л. И. Мандельштама, кандидата Санкт-Петербургского университета. Берлин, 5622 [1862]. 5632 [1872<sup>2</sup>].

*Reuss.* La Bible. — La Bible / Traduction nouvelle avec introductions et commentaires par Edouard Reuss. Ancien Testament. Part. 2 Les Prophètes. P., 1876. T. 1.

### ЛИТЕРАТУРА

*Buxtorf.* Lexicon. — Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum / Nunc primum in lucem editum a Johanne Buxtorfio F. linguae hebr. professore cum privilegio. Basileae, 1639.

*Chwolsohn.* Ssabier. — *Chwolsohn D.* Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg, 1856. 2 Bde. [— В первом томе самое изложение, а во втором — тексты, служившие первоисточниками, с переводами их на немецкий язык].

*Creuzer.* Symbolik. — *Creuzer G. F.* Symbolik und Mythologie der Alten Völker, besonders der Griechen. Lpz.; Darmstadt, 1820<sup>2</sup>. Bd. 2.

*Ewald.* Alterthümer. — *Ewald H.* Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen, 1844. 1866<sup>3</sup>. S. 295–300.

*Ferrière.* Paganisme. — *Ferrière E.* Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone. P., 1884.

*Gesenius.* Thesaurus. — Gesenii Gvilielmi Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Lipsiae, 1842. T. 3.

*Hamburger.* Realencyklopädie. — *Hamburger J.* Realencyklopädie für Bibel und Talmud. Abt. 1: Die biblischen Artikel. Breslau, 1870. [— S. 486 (Teraphim), 685 (Laban), e. a.]

*Jahn.* Archäologie. — *Jahn J.* Biblische Archäologie. Wien, 1805. Th. 3: Heilige Alterthümer. S. 9, 44–45, 135, 504–508. [— в имеющемся в библиотеке экземпляре стр. 9 недостает, почему она не использована].

*Jurieu.* Histoire. — *Jurieu P.* Histoire critique des dogmes et des cultes, bons & mauvais, qui ont été dans l'église depuis Adam jusqu'à Jesus-Christ, où l'on trouve l'origine de toutes les Idolatries de l'ancien Paganisme, expliquées par rapport a celles des juifs. Amsterdam, 1704. P. 448–476.

*Riehm.* Handwörterbuch. — Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser / Hrsg. v. E. Riehm. Bielefeld; Lpz., 1884. Bd. 2. S. 1450–1453 (*Schrader E.* Schekel), 1647–1648 (*Kleinert P.* Theraphim), 1648–1649 (Terebinthe).

*Roscher*. Lexicon. — Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. W. H. Roscher. Lpz., 1884–1890. Bd. 1. Abt. 1–2; 1890–1897. Bd. 2. Abt. 1–2; 1897–1902. Bd. 3. Abt. 1 [и еще отдельные выпуски Bd. III/2. Lpz., 1909].

RThK. — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / In 2-е Aufl., begonnen v. J. J. Herzog und G. L. Plitt, fortgeführt v. Alb. Hauck. Lpz., 1885. Bd. 15. S. 550–551 (*Rüetschi*. Theraphim).

*Schenkel*. Bibellexikon. — Bibellexikon: Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder / Hrsg. v. D. Schenkel. Lpz., 1875. Bd. 5. S. 499 (*Merx A.* Theraphim).

*Scholz*. Götzendienst. — *Scholz P.* Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg, 1877. S. 69–96 (§ 7: Zauberei und Wahrsagerei); S. 127–133 (§ 12: Die Theraphim).

*Siegfried, Stade*. Wörterbuch. — *Siegfried C., Stade B.* Hebräisches Wörterbuch zum alten Testament. Lpz., 1893.

*Zapletal*. Grammatica. — *Zapletal V.* Grammatica linguae Hebraicae cum exercitiis et glossario. Paderborn; Schöningh, 1902.

*Zeller*. Wörterbuch. — *Zeller H.* Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk. Gotha, 1866. 2 Bde.

Брокгауз. — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. [Т. 32а: «Терафим», «Терапевты»; Т. 17 статьи: «Лары», «Лавры»; Т. 23: «Пенаты»; Т. 17а: «Лемуры» и пр.].

*Глаголев*. Очерки. — *Глаголев С. С.* Очерки истории религий. СТСЛ, 1902. Ч. 1: Религии древнейших культурных народов.

*Гезениус*. Грамматика. — Еврейская грамматика В. Гезениуса / Пер. К. Косовича. СПб., 1874.

*Левнер*. Легенды. — *Левнер И. Б.* Еврейские легенды по Талмуду, Мидрашим и другим первоисточникам / Перев. с еврейск. под ред. автора... Варшава, 1903.

*Лопухин*. История. — *Лопухин А. П.* Библейская история при свете новейших исследований и открытий: Ветхий Завет. СПб., 1889. Т. 1.

*Пальмов*. Идолопоклонство. — *Пальмов М.* Идолопоклонство у древних евреев. СПб., 1897.

*Пальмов*. Мнения. — *Пальмов М.* Научные мнения о происхождении идолопоклонства у древних евреев // ХЧ. 1897. Вып. 7. С. 130–145.

*Свт. Филарет*. Записки. — *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. СПб., 1819<sup>2</sup>. Ч. 3.

*Флавий*. Древности. — *Иосиф Флавий*. Иудейские древности / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900<sup>2</sup>.

*Фюстель де Куланж*. Община. — *Фюстель де Куланж Н. Д.* Гражданская община древнего мира: Исследования о богослужении, праве, учреждениях Греции и Рима / Пер. Е. Корша. М., 1867. [— Пришлось пользоваться этим весьма старым и малоразработанным изданием, так как новое издание не нашлось в библиотеке].

*Шантепи-де-ля-Соссей*. История. — *Шантепи-де-ля-Соссей П. Д.* Иллюстрированная история религий / Пер. с нем. под ред. В. Н. Линда. М., 1899. [— «Израильтяне». Очерк проф. И. Валетона].

## [5]§ 1. Гипотезы об этимологии слова терафим

Происхождение слова терафим (Therafim, Terafim, Théraphim, Theraphim и т. д.), по-еврейски תְּרַפִּים или, с вокализацией, תְּרַפִּים, довольно неясно. «תְּרַפִּים, — говорится в словаре Siegfried'a<sup>1</sup> и Stade<sup>2</sup>, — Wort dunkler Etymologie und Bedeutung...<sup>1</sup>», и Stade с Siegfried'ом оставляют этимологию невыясненной.<<sup>1</sup>> Точно так же оставляет ее невыясненной и Gesenius<sup>2</sup>.<sup>3</sup> Приведя существующие гипотезы о происхождении слова תְּרַפִּים, он заключает статью словами: «Haec sunt potiores maxime doctorum recentiorum de hoc sententiae, reliquas ut coniecturas incertissimas manifestosve errores praetermitto. Et ego quidem illarum sententiarum nullam admodum probo, certiora mihi quoque non suppetere, quibus haec quaestio difficillima dirimatur. Verum ut dicam quid in hac causa existimem, ea sententia quam secundo loco (а в этом сочинении в § 1 под № XIII<— П. Ф.>) posui, ceteris mihi videtur esse anteposenda<sup>ii</sup>». Действительно, читая перечень существующих гипотез, выносишь впечатление полной произвольности этих гипотез. Но, если взглянуть внимательнее в них, то легко усмотреть, что одни из гипотез безусловно не могут быть удержаны и потому отпадают, другие — сливаются вместе, представляя лишь кажущиеся противоречия друг другу, так что, в окончательном итоге, вовсе уж не так много остается возможностей для выбора. Итак, укажем прежде всего основные и серьезнейшие из гипотез, объяснявших *etymon* слова תְּרַפִּים, но предварительно посмотрим, что можно сказать о самой форме слова תְּרַפִּים или, в транскрипции, *ṯṯāpīm* (=ṯṯāp<sup>h</sup>īm), по своему окончанию на [7] ים —, есть множественное число, вероятно, мужского рода, так как такое окончание свойственно по преимуществу мужскому роду имен. При этом важно обратить внимание на то, что «окончание *-īm*, — по словам Гезениуса,<sup>3</sup> — (кроме еврейского языка<— П. Ф.>) преобладает также и в финикийском. Вместо этого окончания арамейский имеет *-în*, арабский *ûn* (им. пад.) и *-în* (в косв. пад.), эфиопский — *-ân...*». Мы увидим, что это замечание впоследствии нам окажется полезным.

Но что выражает собой эта форма множественного числа (Pluralform): подлинную ли множественность, т. е. характеристику некоторой группы объектов, или же качество объекта единичного? Mehrzahl<sup>iii</sup> или Majestätsp<sup>iv</sup>lural<sup>iv</sup>?<sup>4</sup> Сейчас мы не можем решить этого вопроса, так как пока не хотим брать слово תְּרַפִּים в контексте. Но нам необходимо будет впоследствии считаться

<sup>i</sup> Слово с туманной этимологией и значением (нем.).

<sup>1</sup> Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 866.

<sup>2</sup> Gesenius. Thesaurus. Bd. 3/1. P. 1519–1520.

<sup>ii</sup> Таковы наиболее предпочтительные высказывания об этом предмете новейших ученых, прочие — как неточные и ошибочные — я опускаю. Я со своей стороны не принимаю ни одного из этих предложений, но в моем распоряжении нет и ничего более достоверного, что помогло бы разрешить этот чрезвычайно сложный вопрос. Но если уж высказывать в этом случае нашу точку зрения, то наиболее вероятной нам представляется гипотеза, которую мы привели второй (лат.).

<sup>3</sup> Гезениус. Грамматика. С. 331–339 (§§ 87, 88).

<sup>iii</sup> Множественное число (нем.).

<sup>iv</sup> Множественное величия (нем.).

<sup>4</sup> Schenkel. Bibelleikon. S. 499.

с этим обстоятельством и даже нужно будет принять во внимание, что форма множественного числа, помимо своего обычного значения, в еврейском языке может еще означать: α) *extensionem localem*<sup>i</sup>; β) *abstracta*<sup>ii</sup>, как, например, נְעוּרִים — *iuventus*<sup>iii</sup>, זְקֵנִים — *senectus*<sup>iv</sup>, חַיִּים — *vita*<sup>v</sup>, רַחֲמִים<sup>5</sup> — *misericordia*<sup>vi</sup> и т. д.; γ) *internam multiplicationem* (i. e. *grandam speciem pluralis majestatici*)<sup>vii</sup>, как, например, אֱלֹהִים<sup>6</sup> — *Deus*<sup>viii</sup>, אֲדֹנָיִם — *Dominus*<sup>ix</sup> и т. д.<sup>5)</sup> Впрочем, иногда только что приведенные примеры относят к случаю *abstracta* «в настоящее время принято думать, заявляет Пальмов,<sup>6)</sup> что множественная форма, как в еврейском, так и в других семитских языках, служит к образованию отвлеченных понятий из низших или более конкретных. В таком случае слово элогим будет тождественно с Божество, *Deitas*, *Θεϊότης*, *Gottheit*». Но, конечно, такое толкование слова אֱלֹהִים<sup>7</sup> несколько не исключает предыдущего. На это важно обратить внимание, так как слово תְּרַפִּים, как становится ясно из разбора текста, может иметь тройное значение: 1) как обыкновенное множественное число; 2) как отвлеч[9]енное понятие и 3) как *pluralis majestatis*, указывающий на могущество, величие, силу и т. д. Перейдем теперь к обозрению гипотез о происхождении слова תְּרַפִּים.

I. Одна из распространенных гипотез производит корень תִּרְף, лежащий в основе слова תְּרַפִּים, от сирийского слова *tōrēp*<sup>h</sup>, что означает вопрошать, выспрашивать или испытывать (*percontare*),<sup>8)</sup> причем говорится, что, мол, терафимы получили свое имя от того, что к ним обращались с вопросами, на которые получали желаемые ответы. Согласно этой гипотезе, терафим будет означать: «идол, которому приписывалась сила предсказывать будущее», или «идол прорицания». На сторону этой гипотезы между прочими исследователями присоединяется митрополит Филарет<sup>7)</sup>; ее ревностно защищает М. Пальмов, считая такое мнение «наиболее вероятным». «В виду арамейского происхождения терафимов (Быт. 31; Иез. 21), — говорит он, — оно естественнее всех [10] других, усматривающих корень слова терафим то в арабском, то в халдейском, то в эфиопском и др. языках, так как указывает корень слова в арамейском языке, в языке народа (арамеян), которому терафимы обязаны своим происхождением. С другой стороны, это объяснение наиболее отвечает библейским данным, по смыслу которых терафимы имели значение идолов прорицания, отвечающих на вопросы, с которыми к ним обращались».<sup>8)</sup>

<sup>i</sup> Пространственную протяженность (лат.).

<sup>ii</sup> Отвлеченное понятие (лат.).

<sup>iii</sup> Молодость, юность (лат.).

<sup>iv</sup> Старость (лат.).

<sup>v</sup> Жизнь (лат.).

<sup>vi</sup> Милосердие (лат.).

<sup>vii</sup> Внутреннюю множественность (т. е. возвышенное понятие в форме «множественного величия») (лат.).

<sup>viii</sup> Бог (лат.).

<sup>ix</sup> Господин (лат.).

<sup>5)</sup> *Zapletal*. *Grammatica*. P. 35 (§ 26).

<sup>6)</sup> Пальмов. Мнения.

<sup>7)</sup> Филарет. Записки. С. 84.

<sup>8)</sup> Пальмов. Идолопоклонство. С. 185.



Против этой гипотезы, однако, надо заметить, что окончание םי — мало свойственно арамейскому (или сирийскому) языку,<sup>9</sup> но свойственно финикийскому.<sup>9</sup> Но, если и пренебречь этим замечанием, то, все равно, она не имеет за собой того главного основания — авторитета Bahg-Bahlul'я,<sup>10</sup><sup>10</sup> — на котором она держится по преимуществу. Дело в том, что Эдмунд Каstell (Castellus)<sup>11</sup>, который в своем «Семязычном словаре» (Lexicon heptaglotton)<sup>12</sup> впервые пустил такое мнение о происхождении слова תְּרָפִים, основывался на непонимании<sup>11</sup> сирийского текста слова [11]ря Bar-Bahlul'я,<sup>13</sup> «слова которого Каstell плохо прочел и понял»,<sup>12</sup> а именно, Bar-Bahlul говорит, что напрасно (inanis) было бы мнение, выводящее, что изображения (simulacra) от того имеют имя терафим, что у них спрашивают и что с ними советуются о сомнительных и сокрытых вещах.<sup>12</sup> А если так, то главное основание для принятия этой гипотезы, пущенной в ход Каstellом, — авторитет Bar-Bahlul'я — теряет свою силу.<sup>14</sup>

II. Некоторые из иудейских толковников (см.: *Tanchum Hieros. Ad Jud. 17* и *1 Sam. 15*;<sup>15</sup> *Pocock. Comment. in Hos. P. 147 sq.*<sup>16</sup>), считая терафимов тождественными с идолами, производят слово תְּרָפִים от халдейского слова תּוֹרְפָא, что означает мерзость, гадость, turpitude, foeditas, в том самом смысле, в каком об идолах и языческих богах (de diis fictiis<sup>1</sup>) евреи говорили שְׁקוּיָן וְתוֹעֵבָה, шиккуц и тоэва<sup>13</sup> <sup>17</sup>

Слово *tûr<sup>e</sup>p<sup>h</sup>â*, или *tûr<sup>e</sup>φâ*, может кроме указанной формы תּוֹרְפָא еще, по Буксторфу<sup>14</sup>,<sup>18</sup> иметь форму תּוֹרְפָה или даже [12] תּוֹרְהָ, что означает вообще turpitude, pudendum, foeditas, ignominia<sup>ii</sup>. «In Zohar in Gen. col. 376 legitur...: «Dixit R. Jose: Quid fuerunt Theraphim? Idolum fuerunt. Quare autem nominatum fuit תְּרָפִים? Propter ignominiam, juxta (т. е. “как”<— II. Ф.> id ubi discimus, בְּמִקּוֹם הַתּוֹרְהָ id est, in loco turpitudinis, vel pudoris aut ignominiae». In Tanchuma in sect. וַיִּצְא haec etymologia confirmatur his verbis: “Quare vocantur Theraphim? Propterea quod sunt opus turpitudinis et opus foeditatis<sup>iii</sup>»». <sup>15</sup>

Elias Germanus<sup>20</sup> переводит в своем Tishbi<sup>21</sup> слово תְּרָפָה как «maison de turpitude», т. е. дом идолослужения. «Le Targum, — говорит он, — s'est servi de ce mot dans le Ps. 44, où il y a dérision et moquerie. Les parties naturelles d'une femme s'appellent aussi, beth tourpa, et dans la Langue Latine pareil[13]lement

<sup>9</sup> См. прим. 3).

<sup>10</sup> *Jahn. Archäologie. S. 506.*

<sup>11</sup> *Schenkel. Bibelllexikon. S. 494.*

<sup>12</sup> *Gesenius. Thesaurus. P. 1519–1520.*

<sup>i</sup> О ложных богах (лат.).

<sup>13</sup> *Gesenius. Thesaurus. P. 1519–1520; Пальмов. Идолопоклонство.*

<sup>14</sup> *Buxtorf. Lexicon. P. 2659.*

<sup>ii</sup> Непристойность, позор, безобразие, бесчестие (лат.).

<sup>iii</sup> В трактате «Зохар» в толковании на книгу Бытия (Col. 376) сказано: «Р. Иосиф сказал: «Кем были Терафимы? Это идолы. Почему же они назывались תְּרָפִים? Из-за бесчестия — так же как мы говорим בְּמִקּוֹם הַתּוֹרְהָ, то есть в значении “непристойность” или “позор”, или “бесчестие”. В мидраше “Танхума” в разделе “Вайеце” эта этимология подтверждается такими словами: “Почему называются Терафимами? Потому что они являются делом непристойным и безобразным”» (лат.).

<sup>15</sup> *Buxtorf. Lexicon. P. 2663.*

cela s'appelle turpitude<sup>i</sup>). Но слова *tourpa* и *tourpata*, по мнению *Jurieu*<sup>22</sup>, заимствованы халдейским парафрастом и талмудистами из латинского языка, как тысячи других слов, находящихся в халдейском и сирийском языке. Поэтому слова *torep* и *turpā*<sup>23</sup> не могут быть источниками для образования слова терафим.<sup>16)</sup>

В пользу этой теории, которую *Gesenius* характеризует как «*levis interpretatio*»\*, говорит авторитетность толковников, ее защищающих; но, принимая во внимание, что едва ли поклонники терафимов стали называть их «мерзостью», мы должны еще раз высказаться против такой гипотезы. Правда, что в разговорах Лавана с Иаковом\*\* терафимом их никто не называет, а называют элогим; но едва ли можно предполагать, что ругательное слово введено в других местах Библии вместо собственного названия рассматриваемых нами предметов, тем более, что слово תְּרָפִים упоминается и там, где в тоне рассказа не слышится осуждения.

III. — Эвальд (*Ewald*)<sup>24</sup> строит предположение, что слово [14] תְּרָפִים означает то же, что арабское слово *pānīm*, פָּנִים<sup>25</sup> которое обозначает *Mienen, facies, persona, larva, лицо, вид*,<sup>17)</sup> «et iccirco tale nomen simulacris illis (i. e. תְּרָפִים) inditum (т. е. приложено, приставлено<— П. Ф.>), quia capiti eorum persona (маска<— П. Ф.>) adiecta est. Sed neque hoc constat, Theraphos personatos\*\*\* fuisse, neque etymon illud certis stat rationibus<sup>ii</sup>»;<sup>18)</sup> терафимы, говорит *Ewald*, можно производить от арабского слова<...><sup>26</sup> и тогда они будут значить «*nickende Angesicht oder lebende Maske*<sup>iii</sup>», так что терафимы вполне соответствуют ларам (*lares*), как *dii larvarum*, боги масок.

Может быть, можно еще сделать сопоставление слова *pānīm* с латинским словом *panion*, встречающимся у Апулея в смысле «*satyrion*» (*satyrion* — *vox graeca*<sup>iv</sup>, обозначающее растение «кукушкины слезы» (*Plinius*) и напиток из этого растения (*Petrunius*). По всей вероятности, это слово стоит в связи со сло[15]вом *Satyrus*, так что *panion* обозначает нечто имеющее какое-то отношение к Сатирам; это сближает сказанную гипотезу с гипотезой VI.

В пояснение гипотезы Эвальда можно было бы привести известный обычай римского культа предков хранить в доме маски, снятые с лица умерших предков через посредство тонких металлических (золотых) листочков, и на обычай японцев (в шинтоизме) иметь у себя священные изображения предков. Можно думать, что терафимы действительно имеют связь с культом душ

<sup>i</sup> Таргум использует это слово в Ps. 44, где речь идет о шутках и насмешках. Женские части тела тоже называются *beth tourpa*, и в латинском языке они также называются *turpitude* (стыд. — *Изд.*) (франц.).

<sup>16)</sup> *Jurieu. Histoire. P. 458.*

\* Прим. на полях рукописи: легкомысленное толкование.

\*\* Прим. на полях рукописи: см. ниже § (номер не указан, но речь идет о § 4. — *Изд.*).

<sup>17)</sup> *Ewald. Alterthümer. S. 298 etc. (2-e Ausg. S. 252). Gesenius. Thesaurus. P. 232.*

<sup>ii</sup> Такое имя дано этим изображениям, потому что к их голове приложена маска. Однако как то, что терафимы имели маски, так и эта этимология в равной степени лишено оснований (лат.).

<sup>18)</sup> *Gesenius. Thesaurus. P. 232.*

<sup>iii</sup> «склоненное лицо» или «живая маска» (нем.).

<sup>iv</sup> греческое слово (лат.).

умерших предков; на это, между прочим, указывает и последующая гипотеза. Однако едва ли имеются действительные филологические данные, чтобы связывать слово תְּרַפִּים со словом rāpīm, тем более, что нет никаких данных утверждать что-нибудь о наличии масок у терафимов. Впрочем, мы еще вернемся к этому вопросу в § 27.

IV. — По смыслу или, скорее, по общему результату близко подходит к предыдущей гипотезе та, которая желает видеть начало слова «терафим» в эфиопском глаголе, означающем *superfuit, remansit*, [16] т. е. остался, пребыл.<sup>28</sup> В таком случае терафимы будут означать некоторые предметы, оставшиеся от умерших предков, т. е. сувениры или реликвии (Reliquien).<sup>19)</sup> Как бы ни был остроумен смысл этой гипотезы, но почти с уверенностью можно сказать, что распространенное в Сирии название этих реликвий едва ли могло быть заимствовано из эфиопского языка.

V. — Э. Майер (E. Meier)<sup>29</sup> в *Lex. radd. hebr.*<sup>30</sup> р. 382 «*Theraphim esse putat simulacra relicta majorum qui vita excesserunt*». Таким образом, по своему общему смыслу эта гипотеза Майера весьма близко подходит к двум предыдущим; но этимологическое обоснование ее у Майера совсем иное; он, именно, сопоставляет слово תְּרַפִּים с некоторым арабским словом, обозначающим «близкие родственники, как, например, отец, мать, сестра, двоюродные братья и сестры (patruelles)». <sup>31</sup> Точно также Sam. Lee,<sup>32</sup> в *Lex. Hebr.*<sup>33</sup>, говорит одобрительно об этой гипотезе.<sup>20)</sup>

В дальнейшем будет указан ряд гипотез, по-видимому, исключаящих друг друга, но, на самом деле, по всей вероятности, представляющих [17] лишь различные стороны одной и той же гипотезы. Весьма возможно, что и эта гипотеза относится к той же группе.

VI. — Гитциг (Hitzig)<sup>34</sup> и И. Д. Михаэлис (J. D. Michaëlis)<sup>35</sup> в «*Dissert. de Theraphis*» (*Comment. in Soc. Reg. Gotting. prael.*<sup>36</sup>), затем Ленгерке<sup>37</sup> (Lengerke Kenaan<sup>38</sup> I. S. 256f.) сопоставляли терафимов с обезьянами, Силенами или Сатирами и, соответственно с этим, переводили их имя через греческое τράγος<sup>ii</sup> (*comment. in proph. min. ed 1, ad Zach. 10, 2*<sup>39</sup>); эти исследователи производят תְּרַפִּים от арабского tr<sup>h</sup>h = τρηφάω или τριφάω<sup>40</sup> и сближают его со словами tr<sup>h</sup>h<sup>41</sup> = вздернутая верхняя губа и <sup>?</sup>tr<sup>h</sup>h<sup>42</sup> = человек со вздернутой верхней губой (ein Mensch mit einer solchen Affenlippen). Не излагая подробностей этой гипотезы, которые можно найти у Jahn'a,<sup>21)</sup> мы заметим также, что это сопоставление указанных авторов основано на неверном словообразовании, и вскоре сами авторы его отказались от него, так что Гитциг даже выставил новую гипотезу (см. XVI).

VII. — Гипотеза, упомянутая вскользь Ludov. de Dieu,<sup>43</sup> а затем, в 40-х годах XIX в. защищавшаяся Гоф[18]манном<sup>44</sup> (Hofmannus в *Schriftbeweis* 1.

<sup>19)</sup> Пальмов. Идолопоклонство; *Gesenius*. Thesaurus. P. 232.

<sup>i</sup> Полагает, что терафимы — это изображения умерших предков (лат.). — Цитата не по оригиналу, поскольку глоссы в словаре Майера даны на немецком языке. Вероятно, ссылка заимствована из «Тезауруса» Гезениуса: см. авторское прим. 20. — *Изд.*

<sup>20)</sup> *Gesenius*. Thesaurus. P. 232.

<sup>ii</sup> козел (греч.).

<sup>21)</sup> *Gesenius*. Thesaurus; Пальмов. Идолопоклонство. С. 193. Прим.; *Jahn*. Archäologie. S. 506.

р. 328),<sup>45</sup> основывается на сопоставлении слова תְּרַפִּים со словом s'gar h'im, שְׂרָפִים, обозначающим высших ангелов. Эта гипотеза отождествляет эти два слова и, соответственно с этим, считает терафимы за идолы, изображающие ангела.<sup>22)</sup>

Такую же гипотезу, отождествляющую Терафимов с Херувимами и Серафимами, защищает Gaffarel,<sup>46</sup> считая, что еврейское слово שְׂרָפִים происходит от корня שׁוּר, бык, тогда как аналогичное халдейское образование будет תְּרַפִּים от слова תּוּר (thog — бык), так как еврейское שׁ в халдейском языке часто переходит в ת.<sup>47</sup>

Gaffarel заимствует свое объяснение из трактата некоего Moncaeus<sup>48</sup> (de Vitulo aureo<sup>49</sup>), но, говорит Jurieu,<sup>23)</sup> «L'autorité de ces deux ercivains ne me paraît de grand poids, Gaffarel est destitué de jugement. C'est un conteur plaît de citations fausses. Moncaeus est un grand parleur!»; правда, что он понимает кое-[19]что в Св. Писании, но он не знал еврейской литературы и не умел читать по-еврейски: «с'этоит au reste un grand diseur des choses inutiles... Le sentiment de ces deux hommes ne merite pas grand respect<sup>ii</sup>»; но они опираются на св. Иеронима<sup>50</sup>: «Theraphim, — говорит св. Иероним, — proprie appellantur μορφώματα, id est figurae et simulacra, quae nos possumus in praesenti dumtaxat loco (именно в настоящем месте<.— П.Ф.>), Cherubim et Seraphim, sive alia quae in Templi ornamenta fieri iussa sunt, dicere... sine Ephod et Theraphim, id est, instrumentis sacerdotalis habitus».iii Jurieu безусловно отвергает эту этимологию на основании разбора контекста, показывающего 1) несвященный и незаконный характер терафимов и 2) отсутствие в терафимах тератоморфизма.

В виду того, что гипотеза, ставящая знак равенства между терафимами и серафимами, принадлежит к той основной группе гипотез, о которой будет речь далее, мы приведем некоторые пояснительные замечания. Мы уже говорили о значении множественного числа в еврейском языке, которое позволяет выразить им (множественным числом) прин[20]цип, делающий объект тем, что он есть, и, кроме того, индивидуальный объект, в связи с этим принципом, что показывает на известную полноту, мощь, многообразность объекта. Приведем еще примеры на такое множественное число; и тем поясним, какой смысл имеет множественное число слова תְּרַפִּים.

1. שְׂרָפִים plur. שְׂרָפִים — ядовитая змея пустыни; окрыленный дракон, живущий в пустыне; имя особого вида ангелов, но только во множественном числе.<sup>24)</sup>

<sup>22)</sup> Gesenius. Thesaurus; Пальмов. Идолопоклонство.

<sup>23)</sup> Jurieu. Histoire. P. 452, 458.

<sup>i</sup> Авторитет этих двух писателей не представляется мне значительным. О Гаффареле и говорить нечего: этот писатель склонен к ошибочным цитатам, а Монко же просто болтун (франц.).

<sup>ii</sup> Он только знатный рассказчик бесполезных вещей... Так что суждения этих двух людей не заслуживают большого уважения (франц.).

<sup>iii</sup> Терафимами называются в собственном смысле μορφώματα, то есть образы и изображения, которые мы можем в данном случае считать херувимами и серафимами или другими элементами украшения Храма... «без эфода и терафим» — то есть без надлежащих священной предметов (лат.).

<sup>24)</sup> <Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 764.>

2. כְּרוּב; plur. כְּרָבִים или כְּרוּבִים — «небесные существа; первоначально — олицетворение грозовых облаков, которые несут бога грома (Donnergott = бог-Громовник?). Это понятие о керубах сложилось, вероятно, под влиянием ассиро-вавилонских воззрений...»<sup>25)</sup>

3. אֱלֹהִים; plur. אֱלֹהִים — Бог и боги. Важно для нас (в дальнейшем), что это слово אֱלֹהִים<sup>51)</sup> употреблялось и о духах умерших (например, Ис. 8, 19<sup>52)</sup>; следо[21]вательно, слово может означать собирательное dii manes<sup>i</sup>, равно как может означать «Божественность» (Gottheit), «Божескую сущность» (Göttliches Wesen) (например, Ис. 45, 14, 21 и др.). Но кроме того, — и это особенно важно, — слово אֱלֹהִים может говорить об отдельном божественном существе: об Иегове, о духе умершего (1 Цар. 28, 13), о языческом боге (Суд. 6, 31; 11, 24).<sup>26)</sup>

4. בַּעַל; plur. בַּעַלִּים — владыки, князья; владетель.<sup>27)</sup>

5. Имеющееся только во множественном числе פְּנִים — лицо и лица<sup>28)</sup> и т. д.

Тут везде множественное число, помимо собственного своего значения, имеет еще значение единственного и относится к единичному объекту («plur. pro sing.»). Все эти образования аналогичны слову הַתְּרָפִים или другой его существующей форме женского рода, несомненно собирательной, הַתְּרָפוֹת,<sup>29)</sup><sup>53)</sup> так что естественно считать началом его [22] הַתְּרָפָה<sup>54)</sup> или же (основания этого мы увидим далее) видеть в форме הַתְּרָפָה результат уничтожения слабого гортанного окончания אַ הַ הַ אַ — или הַ הַ. Если так, то началом слова הַתְּרָפִים или мы должны признать: הַתְּרָפָה, הַתְּרָפָה, הַתְּרָפָה или הַתְּרָפָה; подобным же образом началом слова הַתְּרָפִים придется считать: הַתְּרָפָה, הַתְּרָפָה, הַתְּרָפָה или הַתְּרָפָה.<sup>55)</sup> Подобные сближения терафим с серафим и керубим сделаны, между прочим, Reuss'ом<sup>56)</sup> и Ferrière'ом<sup>57)</sup><sup>30)</sup>. Однако Jurieu безусловно отвергает сближение терафимов и керубимов по содержанию, потому что считает керубимов за «мистические животные», а терафимов — за человекообразные фигуры.<sup>31)</sup>

VIII. — Kircherus<sup>58)</sup> говорит, что «слово Theraphim происходит от Serapis и что Терафимы и Серапины (Serapins) в Египте были изображениями с человеческой головой, сидящей на теле без [23] рук и без членов, по манере египтян, которые не придавали членов своим статуям, ne aliquid ex illis membris decideret collisione aut putrefactione, quod illis magnum piaculum erat<sup>ii</sup>. Серапис происходит от שְׂרָאפִי, князь мой отец, le Prince mon père».<sup>32)</sup>

IX. — Маурер<sup>59)</sup> (Толков. на Осию.<sup>60)</sup> 3, 4) и Эвальд (Lex. hebr.<sup>61)</sup>) отождествляют начало слова הַתְּרָפִים с הַתְּרָפָה или הַתְּרָפָה, ṭarap<sup>h</sup>, что значит оторвал, сорвал, decerpsit, и приравнивают последнее слово созвучному ему слову,

<sup>25)</sup> Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 299.

<sup>i</sup> боги подземного мира (лат.).

<sup>26)</sup> Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 40–41; Buxtorf. Lexicon. P. 94–95.

<sup>27)</sup> Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 96.

<sup>28)</sup> Гезениус. Грамматика. С. 336.

<sup>29)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 2660.

<sup>30)</sup> Ferrière. Paganisme. P. 221; там же — ссылка на Reuss'a: La Bible. Ancien Testament / Ed. E. Reuss. Paris, 1877. Part. 1: Histoire des Israélites depuis conquête de la Palestine jusqu'à l'exil. P. 215.

<sup>31)</sup> Jurieu. Histoire. P. 466.

<sup>ii</sup> Чтобы никакой из их членов не подвергся потрясению или разложению, что было бы для них великим бедствием (лат.).

<sup>32)</sup> Jurieu. Histoire. P. 454–460.

рвал, decerpisit, и приравнивают последнее слово созвучному ему слову, обозначающему отсек, reseccuit, amputavit.<sup>33)</sup>

В параллель к их соображениям можно указать еще на слово תְּרַפְּתָא — punctura, caesura,<sup>i</sup> как например, תְּרַפְּתָא דְּסִיבּוּרִי — punctura scalpellii chirurgici<sup>ii</sup> (Kethuboth. f. 39. Col. 2).<sup>34)</sup>

Если принять такое толкование, то тогда оно, по Мауреру, применяется к терафимам таким образом, что он думает, что «терафим» обозначает изображение, усеченное до груди, по выражению Ferrière'a, «герм»; по словам Маурера, терафимы — «sint simu[24]lacra pectore tenus efficta, hermarum e genere<sup>iii</sup>», trunci (стволы, бревна), caudices (чурбаны). Такому толкованию соответствует, между прочим, и передача Акилы (Aquila), который именно переводит слово «терафим» через προτομαί<sup>iv</sup> (Ос. 3, 4). Интересно сопоставить это толкование с приводимыми ниже (§ <...>)<sup>62</sup> словами из книги Премудрости Соломона (Прем. 13, 11–19).

X. Гипотеза некоторых раввинов, связывающая происхождение слова תְּרַפְּיִם с некоторыми обрядами их культа, заключается в следующем: «Dixit R. Jehuda Theraphim non fuerunt facta nisi horis certis et notis. Quare autem dicuntur Theraphim? Quia deprimunt, et remissas faciunt manus hominum, juxta (как<...> II. Ф.) id quod dicitur<: Et nunc> הֲרַרְךָ, remitte manum tuam (2 Sam. 24, 16). Hic R. Jehuda voluit תְּרַפְּיִם esse a radice רָפָה, quia avocant cultores suos a laboribus suis, et remissas reddent manus ipsorum. ...(ad hanc) etymologiam accedit R. Bechai, inquiring: ...vocabulum תְּרַפְּיִם deductum est a locutione נְרָפִים (i. e. תְּרַפְּיִם a radice רָפָה, laxum, remissum esse) et vocet ea תְּרַפְּיִם quasi נְרָפִים (laxa, remissa, infirma) ad indicandum, quod verba ipsorum sunt quasi נְבוֹאָה רָפָה prophetia laxa, inanis et vana<sup>v</sup>».<sup>35)</sup>

Произвольность такого толкования корня, ясная и сама по себе, делается еще более ясной, когда мы приведем следующую гипотезу, исходящую из того же корня, но придающую слову תְּרַפְּיִם совершенно иной смысл. Но нужно отметить, что тут корень указан тот самый, который указывается большинством гипотез и который по разным соображениям весьма основательно признать за истинный.

<sup>33)</sup> Пальмов. Идолопоклонство; Gesenius. Thesaurus.

<sup>i</sup> Укол, разрез (лат.).

<sup>ii</sup> надрез хирургическим скальпелем (лат.).

<sup>34)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 2564.

<sup>iii</sup> являются погрудными изображениями, наподобие герм (лат.).

<sup>iv</sup> поясные (погрудные) портреты, бюсты (греч.).

<sup>v</sup> Сказал р. Иегуда: «Терафим изготовляют только в определенные и известные времена.

Почему же они называются Терафим? Потому что они опускают и расслабляют руки людей, как сказано: “Теперь הֲרַרְךָ (опусти) руку твою” (2 Цар. 24, 16)». Итак, р. Иегуда полагает, что תְּרַפְּיִם происходит от корня רָפָה, потому что они отвлекают землепашцев от их работы и делают их руки расслабленными. ... (К этой) этимологии приходит и р. Бехай, который говорит: «... слово תְּרַפְּיִם (təṛpîm) происходит от выражения נְרָפִים (nirpîm) (то есть תְּרַפְּיִם от корня רָפָה, имеющего значение “быть ослабленным, распущенным”), и называет (Св. Писание. — Изд.) их (терафимов. — Изд.) תְּרַפְּיִם в смысле נְרָפִים (rāpîm) (распущенные, расслабленные, слабые), чтобы показать, что их (терафимов. — Изд.) слова есть как бы נְבוֹאָה רָפָה, то есть “пророчество слабое, пустое и бесполезное”» (лат.).

<sup>35)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 2664.

XI. Корень **רָפָּא**, по словам Гезениуса,<sup>36)</sup> означает «remissus fuit, laxus fuit, collapsus fuit», т. е. «был отпущенный, был слабый (ненатянутый), был развалившимся, одряхлевшим», причем это выражение употребляется (dicitur):

- 1) de manibus remissis<sup>i</sup>,
- 2) de ipsis hominibus<sup>ii</sup>,
- 3) de aliis rebus<sup>iii</sup>.

От корня **רָפָּא** или **רָפָּא** производится слово [26] **רָפָּאִים**, употребляющееся только во множественном числе. Это Рефаимы, «manes orci umbri mortuorum in orco degentes (т. е. живущие), quos sanguine et vi vitali (**רָפָּא**) neque tamen animi viribus plane destitutos sibi fingeabant veteres Haebraei Ps. 88, 11, Prov. 2, 18. Gr. Venet. νεκροί, in Prov. 21, 16 τεθηκότες<sup>iv</sup>». Обычно это слово «Рефаим» переводится через гиганты, великаны (gigantes) и т. п. ввиду того, что Рефаимы имели великое тело и за грехи свои низвергнуты в Орк.

Но, по другому мнению, эти рефаимы не имеют ничего общего с теми Рефаимами, великанами; эти — троглодиты. Наконец третье мнение высказывается за то, что они — просто покойники, ибо слово **רָפָּאִים** может означать debiles, flacidi и потому quicisti, т. е. жителей царства мрака и молчания (**רָפָּאִים**, **רָפָּאִים**).

XII. От того же корня **רָפָּא** некоторые<sup>37)</sup> объясняют происхождение **רָפָּאִים** в том смысле, что они — предметы, ослабляющие, делающие вялым благочестие, «parceque les Idoles relâchent la [27] piété<sup>v</sup>» (Jurieu). Тут придется сказать то же, что сказано по поводу гипотезы I, а именно, что почитатели терафимов не могли называть их именем, выражающим неодобрительное отношение.

XIII. То же самое (XI) предположение, а именно, что **רָפָּאִים** то же, что **רָפָּאִים**, и что то и другое слово происходит от корня **רָפָּא**, обосновывают еще иначе, говоря о новом значении корня **רָפָּא**. В числе других своих значений, этот корень имеет и значение sedavit, quietavit<sup>vi</sup>. Отсюда непосредственно получается значение для слова **רָפָּאִים** как quieti, покойники.<sup>38)</sup>

XIV. Фюрст<sup>63</sup> (Fuerstius. Concordantia<sup>64</sup>) и Делич<sup>65</sup> (Delitzsch. Comment. üb Genesis. P. 410)<sup>39)</sup> слово **רָפָּאִים** объясняют в смысле питатели и кормители, кормильцы (altiores et nutritores) и сопоставляют со словом **רָפָּאִים** (**רָפָּאִים**), употребляемым в смысле снабжать пищей, питать (ср. Притч. 30, 8: «Питай (**רָפָּאִים**) меня насущным хлебом»). Эта гипотеза, [28] может быть, не так далека от гипотезы VIII, потому что слово **רָפָּאִים**, по Деличу, происходит от **רָפָּא**, что значит разрывать (**רָפָּא** — discerpere), например, разрывать зубами

<sup>36)</sup> Gesenius. Thesaurus. T. 3/1. P. 1303.

<sup>i</sup> об опущенных руках (лат.).

<sup>ii</sup> о самих людях (лат.).

<sup>iii</sup> о прочих предметах (лат.).

<sup>iv</sup> обитатели подземного мира, тени умерших, живущие в подземном мире, которых древние евреи представляли себе лишенными крови, жизненной силы (**רָפָּא**), а также и силы воли (Пс. 88, 11; Притч. 2, 18). Gr. Venet. <даст> νεκροί, в Притч. 21, 16 — τεθηκότες (лат.).

<sup>37)</sup> См.: Jurieu. Histoire. P. 458.

<sup>v</sup> Потому что идолы ослабляют благочестие (франц.).

<sup>vi</sup> сдерживать, успокаивать (лат.).

<sup>38)</sup> Gesenius. Thesaurus. P. 1303.

<sup>39)</sup> Ibidem; Пальмов. Идолопоклонство.

пищу (*dentibus cibum*); в русском языке этому аналогично средство слов «кушать, кушанье» с «кусать, кус, укус».

XV. Почти тождественна с гипотезой XIV гипотеза, защищаемая Lud. de Dieu, A. Шультеем (A. Schultens)<sup>67</sup>, Эйхгорном (Eichhornius)<sup>68</sup>, Гезениусом (Gesenius), Гамбургером (Hamburger)<sup>69</sup>, некоторыми раввинами (Targum Jonathan zu 1 M 31)<sup>70</sup> и «множеством новейших гебраистов» (Gesenius). Согласно ей терафим происходит от арабского *tārap<sup>h</sup>āh*,<sup>71</sup> что означает: пользоваться благами жизни, наслаждаться благами и удобствами жизни, как объясняется у Пальмова, или, в каузативном значении, давать блага, *prospérer*, по Ferrière'y; Gesenius дает перевод этого слова такой: *bonis commodisque vitae affluxit, vel iis fruitus et laetatus est, vitae commoda largitus est, commoditas fortunae ac vitae delicatus bonus, bonis commodisque vitae abundans<sup>i</sup>*.

При та[29]кой этимологии слова תִּרְפִּים, терафимы получают значение идолов, богов, которым приписывается сила покровительства домашнему счастью и благополучию, т. е. значение пенатов и ларов; «*inde* (т. е. из указанного арабского слова <— П. Ф.>), — говорит Гезениус, — *dios penates תִּרְפִּים dictos esse putarunt ut vitae fortunaeque commodioris praesides et largitores, qui ad amplificandum et tuendam rem domesticam colerentur<sup>ii</sup>*». Подобное же мнение затрагивает Castellus, Jurieu и др. Кроме того, Гезениус считает возможным сопоставить с этим словом некоторые эфиопские слова, обозначающие: *superfuit<sup>iii</sup>*, *abundans<sup>iv</sup>*,<sup>72</sup> почему самое слово терафим получает значение *opera supererogationis<sup>v</sup>*. «Als Hausgötter, — говорит Scholz, — galten sie (die Theraphim) für die Ernäher und Erhalter der Familie, weshalb sie den Na[30]men Teraphim haben, d. i. Erhalter, Ernäher (תִּרְף — nähren, speisen = dem arabischen taripha und dem hebräischen תִּרְף sich sättigen, hilf.<sup>73</sup> — speisen, ernähren)<sup>vi</sup>». Если же слово *tārap<sup>h</sup>a* не должно быть почему-либо удерживаемо, то Делич думает, по словам Шенкеля, удовлетвориться индусским словом *tarp*, сытый, *satt*, родственным которому является греческое *τρέφω* — питаю.<<sup>40</sup>>

XVI. Гитциг, отбросив ранее защищаемую им гипотезу VI, впоследствии (см. его *Commentar üb. Ezechiel*.<sup>74</sup> P. 149) сделал предположение, что תִּרְפִּים происходит от корня רפא, точнее, от слова רָפָא, что значит исцелил, вылечил. Гитциг сближает это слово *gār<sup>h</sup>ā* или *gār<sup>h</sup>ah* с греческим *θεραπεύω* —

<sup>i</sup> в изобилии обладать жизненными благами и удобствами, или ими наслаждаться и радоваться, быть щедро одаренным счастливой жизнью, быть изнеженным благоприятной судьбой и жизненными благами, изобиловать благами и удобствами жизни (лат.).

<sup>ii</sup> Отсюда был сделан вывод, что терафимами назывались боги пенаты, как податели и защитники жизни и удачи, которым оказывалось почитание ради преумножения и охраны домашнего имущества (лат.).

<sup>iii</sup> быть в избытке, изобиловать (лат.).

<sup>iv</sup> обильный, богатый (лат.).

<sup>v</sup> вещи преизбыточные, превышающие достаточное (лат.).

<sup>vi</sup> Как домашние боги, терафимы считались питателями и кормильцами семьи, поэтому они и назывались «терафимы», т. е. «питатели, кормильцы» (תִּרְף — кормить, питать = арабскому *tarifa* и древнееврейскому תִּרְף, питаться, в *hif*. — кормить) (нем.).

<sup>40</sup> *Schenkel*. *Bibellexikon*. S. 499; *Пальмов*. Идолопоклонство; *Gesenius*. *Thesaurus*; *Ferrière*. *Paganisme*. P. 221, у него — ссылка на Reuss'a «*Hist. des Israelites*» [см. прим. 30]. — *Изд.*] P. 215; *Scholz*. *Götzendienst*. S. 128.



врачую, исцеляю, спасаю, так что по этому объяснению выходит: **תְּרַפִּים** = *тэрапес*, т. е. терафимы — то же, что боги, которым усвоилась сила врачевать людей, как говорит Ксенофонт (*Memoral. Socratis I, IV 10*)<sup>75</sup>, *οἱ θεοὶ θεραλεύουσι τοὺς ἀνθρώπους*,<sup>76</sup> или, как объясняет эту же гипотезу Шенкель,<sup>77</sup> терафимы — это боги, которые являются [31] как бы служителями людей, Diener.

Интересно сопоставить со сказанным еще название секты терапевтов, или терапевтидов; название свое *θεραπευταί* они получили, по Филону, от глагола *θεραλεύω* — «или за искусство врачевания, которое исцеляет душу, или за почитание того существа, которое лучше самого добра».<sup>41)</sup> К указанной гипотезе об этимологии слова терафим примыкает также и Гамбургер, а ранее всех их ее высказал Jurieu, заявив: «Je ne saurois douter que le mot Grec *θεραλεύειν*, *therapeuon*, qui signifie servir et adorer, ne vienne du mot *Theraphim*<sup>1)</sup>».<sup>42)</sup>

XVII. Почти такое же самое мнение защищает Jurieu.

Il est clair, — говорит он, — que les Theraphims viennent de **רפא**, *Rapha*, qui dans les langues Orientales signifie conserver, guerir. Je soupçonne qu'au commencement ces Dieux s'appeloient **מְרַפִּים** *Meraphims*, c'est a dire Sanatores, Dii Sospitatores, Dieux Tutelaires, Dieux [32] conservateurs, parceque le Thau et le Mem des Hebreux ont pû être facilement changez de l'un à l'autre. Mais sans cela, le nom de Theraphim sera dérivé du future du Pihel, dans la seconde personne **תִּרְפֶּה**, *therappé*, qui signifie tu gueriras, c'est la forme d'invocation, dont les idolatres se servoient, pour invoquer ces Dieux Tutelaires. Ensuite de ce verbe *therappé*, on a fait un nom pluriel, *Theraphim*, qui signifie Dieux conservateurs & guerisseurs... Le mot Grec *θεραλεύειν*, qui signifie guerir, n'est une nouvelle preuve que les Theraphims étoient les Dieux Tutelaires, Dii servatores et Sospitatores. Il me semble que l'on ne peu nier que le Grec *θεραλεύειν* ne vienne de *Theraphim*, car il n'y a point de changement. Et pourquoi les Grecs auroient ils empreinté le verbe, qui signifie guerir, de ces Idoles, si ce n'est parceque ces Dieux étoient estimez les conservateurs de la santé, & la prosperité de la famille?<sup>ii 43)</sup>

<sup>41)</sup> Брокгауз. Словарь. Т. 32а. С. 943.

<sup>i)</sup> Я несколько не сомневаюсь в том, что греческое слово *θεραλεύειν*, которое имеет значение «служить» и «поклоняться», происходит от слова «терафим» (франц.).

<sup>42)</sup> *Jurieu. Histoire; Пальмов. Идолопоклонство; Gesenius. Thesaurus; Schenkel. Bibelllexicon. S. 499; Hamburger. Realencyklopädie. S. 926.*

<sup>ii)</sup> Ясно, что терафимы происходят от корня **רפא**, который в восточных языках означает «сохранять», «исцелять». Я полагаю, что вначале эти боги назывались **מְרַפִּים**, мерафины, то есть Sanatores, Dii Sospitatores, боги хранящие, потому что Тав и Мем у евреев могли легко заменять друг друга. Но если не принимать это во внимание, имя «терафим» произошло от формы будущего времени второго лица породы **תִּרְפֶּה**, *teranne*, которая означает «ты исцелишь», это форма призыва, к которой прибегали идолопоклонники, чтобы призывать этих хранящих богов. Затем из этого глагола *teranne* образовалось существительное во множественном числе «терафимы», обозначающее богов сохраняющих и исцеляющих. Греческое слово *θεραλεύειν*, «исцелять», не является еще одним доказательством того, что терафимы были богами хранящими, Dii servatores et Sospitatores. Мне кажется, нельзя отрицать, что греческое *θεραλεύειν* происходит от «терафим», потому что между ними нет отличий. Да и почему еще греки образовали глагол, начинающийся «исцелять», от названия этих идолов, если не от того, что эти боги считались хранителями здоровья и благополучия семьи? (франц.).

<sup>43)</sup> *Jurieu. Histoire. P. 458.*

## [33]§ 2. Резюме предыдущего и общий вывод об этимологии слова תְּרַפִּים

Принимая во внимание предлагавшиеся гипотезы и сделанный разбор их, мы с большой долей вероятности можем синтезировать большинство наиболее основательных гипотез таким путем: слово תְּרַפִּים или, в редко употребляемой форме, תְּרַפּוֹת, происходит от корня תרף или, конкретнее, от корня, модусом которого является слово רָפָא и רָפַף. Этот корень רָפָא имеет своим значением понятие восстановления и поддержания целостности чего-нибудь в каком-нибудь отношении, вследствие чего רָפַף получает следующие дифференцировавшиеся значения:

1) *consuit, sarsit*, т. е. сшил (например, разорванное платье), стачал; Gesenius сопоставляет с этим греческое *ράπτω*<sup>i</sup> и видит в основе רָפָא звукоподражательный корень (*radix onomatopoëtica*) רף, аналогии чему Gesenius указывает в латинских *gariendi* и *carpendi*<sup>78</sup>, немецких *raffen* и *rupfen* и сопоставляет с ними רָרַף<sup>ii</sup>, רָרַף<sup>iii</sup>, רָרַף<sup>iv</sup>.

2) *sanavit*<sup>v</sup>, например, раны. По Buxtorf'у этот [34] глагол имеет значения: *mederi, sanare, curare, sanari*<sup>vi</sup> и т. д., так что отсюда רָפָא или רָפַף — *chirurgus, medicus*<sup>vii</sup>; רָפִיאָה — *medicina, medicamentum*<sup>viii</sup>, *sanitas, salus*<sup>ix</sup> etc.

Подобным же образом в греческом языке ἄκεσθαι — *sarcire et sanare, mederi*<sup>x</sup>; ἄκεστής<sup>79</sup> — *sartor*<sup>xi</sup> et *medicus*<sup>xii</sup>; аналогично и в русском «исцелять» (излечивать) — и «делать целым», и «исцелять» (лечить). Чтобы выяснить смысл этого родства слов сшивать (делать целым) и исцелять (лечить), Gesenius весьма удачно приводит шутивное замечание Лютера, назвавшего медиков «портными Господа Бога нашего» (*unseres Herrn Gottes Flicker*).

Это последнее значение רָפָא в свою очередь дифференцируется, означая:

- a) лечить в собственном смысле;
- b) лечить или исцелять в том смысле, в каком говорится, что Бог исцеляет человека, народ, землю и т. д., т. е. восстанавливает их в положении счастья;
- c) в смысле: Бог отпускает грехи, освобождает от недостатков;

### [35]

- d) утешать, в смысле восстанавливать душу.

С этим можно сопоставить двоякое значение слова *heil* — святой и здоровый (у немцев), созвучные слова *sanus* и *sanctus* — здоровый и святой в латинском языке, наконец, во французском *sain* и *saint*, т. е. целый, здоровый и святой.

<sup>i</sup> шить, сшивать (греч.).

<sup>ii</sup> смывать (древнеевр.).

<sup>iii</sup> бранить, укорять (древнеевр.).

<sup>iv</sup> разрывать, отрывать (древнеевр.).

<sup>v</sup> Вылечил (лат.).

<sup>vi</sup> лечить, исцелять (лат.).

<sup>vii</sup> хирург, лекарь (лат.).

<sup>viii</sup> врачебное искусство, врачебное средство (лат.).

<sup>ix</sup> здоровье (лат.).

<sup>x</sup> лечить, исцелять.

<sup>xi</sup> = *sarcinator* (от *sarcio*) — портной починщик (лат.).

<sup>xii</sup> лекарь (лат.).

Таким образом, сказав, что **אָרַפָּא** значит «heilen» (Stade und Siegfried), мы почти адекватно передадим суть этого корня **אָרַפָּא**.

3) Более отдаленное значение **אָרַפָּא** — *sedavit, quietavit*<sup>i</sup> в том смысле, в каком, например, говорится, что *medicus dolorem sedat*<sup>ii</sup>, в каком успокоение рассматривается, как приведение в совершенное, законченное состояние (ср.: «в месте злачне, месте покойне, идеже несть болезнь, печаль и въздыхание, но жизнь безконечная», т. е. покой, как полнота, насыщенность, законченность и целостность жизни).

4) Наконец, еще значение **אָרַפָּא** — кормил, питал<sup>80</sup>, поскольку питание есть средство поддерживать жизнь «цельной», или «целой».

Кроме того, корень **אָרַפָּא** имеет еще значение прямо противоположное, именно, «делать нецелым»<sup>81</sup> — явле[36]ние, весьма свойственное древним языкам, примеры чего можно найти хотя бы в «Науке о мысли»<sup>82</sup> Макса Мюллера<sup>83</sup>. — Отсюда вытекают частные значения **אָרַפָּא**:

5) разрывать, отсекасть.<sup>84</sup>

6) отпускать, спускать, ослаблять, переставать.

Говоря, что слово **תְּרַפִּים** происходит от **אָרַפָּא**, мы этим хотим сказать, что оно захватывает собою самый корень со всеми заключающимися в нем оттенками. Подчеркивание того или другого оттенка ведет к созданию частной гипотезы, отнюдь не исключающей другой, потому что создание слова **תְּרַפִּים** надо считать весьма древним (как увидим, слово это связано с родовым культом, выступающим в самые древние периоды человеческой истории), когда корни заключали в себе еще в недифференцированном виде, в потенции, в целостности и нераздробленности то многообразие частных значений, на которые впоследствии они распались. Сближение со словом **אָרַפָּא**, выражающим, так сказать, одну сторону, один момент слова **תְּרַפִּים**, заставляет признать, что в понятии терафим мы[37]слятся как-то тени или души умерших; естественнее всего, на основании сравнительного фольклора и весьма нехитрых психологических соображений, заключить, что это, именно, не души вообще, а души лиц близких, предков. Отсюда естественно мыслятся моменты спасения, сохранения, питания, исцеления, поскольку предки и родители, в частности, являются натуральными покровителями и защитниками всех потомков от всяких напастей. Сближение с серафимами и херувимами подчеркивает известную сверхъестественность в терафимах, что и делает их предметом особого культа.

Таким образом, анализ слова **תְּרַפִּים** приводит нас к проведению аналогии между терафимами и героями (ἥρωες<sup>85</sup>), пенатами (penates) и ларами (lares) греко-римского мира, с высокопочитаемыми сувенирами предков в шинтоизме, с могилами предков, глубокочтимыми китайцами и другими восточными народами.

Но прежде чем проводить эту аналогию более детально, мы должны более точно определить способ возникновения слова **תְּרַפִּים** из корня **אָרַפָּא**.

Мы видели, что, по мне[38]нию Jugieu, переходным пунктом служит *imperfectum* (или *fiens*) *Piel*'я во 2-м лице мужского рода единственного

<sup>i</sup> усмирил, успокоил (лат.).

<sup>ii</sup> лекарь унимает боль (лат.).

числа, т. е. форма **אֶתְרַפֵּא**<sup>86</sup>, что значит: «ты многократно спасаешь», «ты многократно будешь спасать», «ты многократно исцеляешь» и т. д. Буква **א** в еврейском языке есть гортанная слабая; «в арамейском языке звук согласной **א** еще нежнее, нежели в еврейском».<sup>44)</sup> Следовательно, в слове **אֶתְרַפֵּא** это **א** отпадает, равно как и предшествующий ему патах. Далее, так как *dagesch forte* не может стоять на конце и так как исчезновение гортанного должно укомпенсироваться смягчением **פ**, то этот *dagesch* исчезает; но тогда взамен него, по правилу компенсации, предыдущий патах изменяется в капец. Получается **רַפֵּא**. Во множественном числе, если этому предложению придать значение имени (как по-немецки или по-французски прибавление члена может сделать из предложения единый синтаксический элемент аналогичный существительному, или то же по-русски заключение в ка-выч[39]ки),<sup>87</sup> получается **רַפֵּיִם**, что хорошо передается словами «спасители» и т. п.

### § 3. Переводы слова на другие языки<sup>45)</sup>

Древние переводы Библии, сделанные тогда, когда могло еще сохраняться предание о значении слова **רַפֵּיִם**, весьма разногласят в способах передачи этого слова; однако отсюда не следует, чтобы их передачи были неправильны; они только не передают всей полноты содержания слова **רַפֵּיִם**, но зато с особою резкостью подчеркивают тот или иной момент этого слова. Указывая главнейшие способы передачи, мы тем самым точнее отметили те стороны, которые имеются в слове **רַפֵּיִם**.

1°. — LXX толковников либо оставляют слово **רַפֵּיִם** непереуведенным (Суд. 17 и 18; 1 Цар. 15, 23; 4 Цар. 23, 24), просто транскрибируя его греческими [40] буквами в форме *θεραφεῖν* (по *Jurieu*, *θεραφεῖν*<sup>88)</sup>, либо передают **רַפֵּיִם** общими выражениями вроде *τὰ εἰδωλα*<sup>i</sup> (Быт. 31, 19, 34; ср. Филона *Allegor. lib. 2 opp. I 74*<sup>89)</sup>, *γλυπτοί*<sup>ii</sup> (Иез. 21, 26), *κενοτάφια*<sup>iii</sup> (1 Цар. 19, 13, 16), *ὁ ἀποφθεγγόμενοι* (Зах. 10, 2), т. е. «говорящие», и *δηλοί* (Ос. 3, 4), т. е. «обнаруживающие» или «объясняющие», чем, по словам *Scholz'a*, указывается (*hingedeutet*) на связанный с ними культ, имеющий сущностью своею гадания (*Orakelwesen*); характерно, что и слово **אֲרִיִם**<sup>iv</sup> тоже переводится через *τὰ δηλα*, т. е. тем же словом, что и **רַפֵּיִם**.

2°. — *Aquila* объявляет терафимы за *προτομαί* (1 Цар. 19, 16), т. е. «Brustbilder»<sup>v</sup>, за род гермов или за *μορφώματα*, т. е. *figurae, simulacra*, как объясняет Иероним (в *Quaest. in Gen. 31*)<sup>90)</sup>; в тексте из Осии (3, 4) *Aquila* переводит слово терафим через *φωτισμοί*<sup>vi</sup>.

<sup>44)</sup> *Gesenius*. Грамматика. С. 93–94.

<sup>45)</sup> *Gesenius*. Thesaurus. P. 1521; *Пальмов*. Идолопоклонство; *Scholz*. Götzendienst. S. 131; *Jurieu*. Histoire. P. 450; *Buxtorf*. Lexicon. P. 2660 etc.

<sup>i</sup> идолы (греч.).

<sup>ii</sup> вырезанные, выгравированные или выдолбленные изображения (греч.).

<sup>iii</sup> *κενοτάφιον* — (букв. пустой гроб) кенотаф(ий), гробница-памятник, не содержащая тела (греч.).

<sup>iv</sup> урим (древнеевр.).

<sup>v</sup> поясные (погрудные) портреты, бюсты (нем.).

<sup>vi</sup> сияния (греч.).

3°. — Symmachus et Græcus Venetus переводят рассматриваемое слово через εἰδωλα.

4°. — Халдейские переводчики, или, скорее, пара[41]фразы, передают תְּרָפִים через צִלְמָנִיָּא, что значит «изображения», «образ», «портрет», «images, simulacra»; а иногда — через דְּמֵאֵי, что означает «сходство» (rassemblance), и, наконец, один раз (Ос. 3, 4) через מְרַיִ, что значит «indicans»<sup>i</sup>, подразумевается «futura»<sup>ii</sup>.

Onkelos, Pseudo-Jonathan, сирийский и арабский переводы и Vulgata согласно объясняют תְּרָפִים в смысле imago, simulacrum, figura. Сирийский перевод называет (Суд. 17, 5 и 18, 14, 17) терафимов periso<sup>91</sup>, а этим словом он обозначает в другом месте (Исх. 27, 7; 28, 4, 8; 1 Цар. 2, 19; Пс. 109 29 <— по Пешитте>) тунику (tunica — Brustschild, как переводит это слово Scholz) или первосвященническое одеяние (Исх. 28, 15), или «наперсник судный». Согласно с этим в арабском переводе в соответственных местах Книги Судей стоит вместо терафим «одежда, которую носят (anziehen) harioli», т. е. ворожцы, колдуны или предсказатели. Подобным же образом, по поводу перевода места из Осии (3, 4) LXX-тью Иероним, как выясняется из его писем к Марцеллу, причисляет терафимы к instrumentis sacer[42]dotalibus habitus<sup>iii</sup> (Comm. in Hos. 3<sup>92</sup>).<sup>46)</sup>

Женевские переводчики, по словам Jurieu,<sup>47)</sup> подражая халдейским парафрастам, перевели слово תְּרָפִים через Marmousets<sup>iv</sup>.

#### § 4. Места из Библии, где встречается слово תְּרָפִים

Мы указали уже, какие мнения составлялись о терафимах на основании изучения самого названия их. Теперь же мы приведем те соображения, которые высказывались о терафимах на основании изучения контекста и предания. Заметим, что и тут, несмотря на кажущуюся пестроту гипотез, между ними существует довольно большое единство; но чтобы усмотреть его, надо вспомнить о различии источников и различии эпох, в которые высказывались эти мнения. Предварительно, однако, необходимо сделать обзор тех мест Библии, где вообще [43] имеются упоминания о терафимах.<sup>48)</sup>

1°. — (Быт. 31) Иаков уезжает от Лавана: «И встал Иаков (יַעֲקֹב), и посадил детей своих и жен своих (т. е. Лию (לֵיָאָה) и Рахиль (רַחֵל)) на верблюдов (17), и взял с собою весь скот свой и все богатство свое, которое приобрел, скот собственный его, который он приобрел в Месопотамии, (и все свое), чтобы идти к Исааку, отцу своему, в землю Ханаанскую (18). И как Лаван пошел стричь скот свой, то Рахиль похитила идолов (אֱתֵדְתֵרְפִים), которые были у отца ее. (19)... Иаков ушел со всем, что у него было...(21)». Когда через два дня на третий Лавану сообщают о бегстве Иакова, то Лаван пускается в погоню, гонится 7 дней,

<sup>i</sup> указывающий (лат.).

<sup>ii</sup> будущее (лат.).

<sup>iii</sup> Обычным предметам священнического служения (лат.).

<sup>46)</sup> См. цитату из Иеронима в: Scholz. Götzendienst. пар. 132.

<sup>47)</sup> Jurieu. Histoire. P. 450.

<sup>iv</sup> фигурки (франц.).

<sup>48)</sup> Тексты — по Синодальной Библии.

настигает его и упрекает за бегство украдкой; «но пусть бы ты ушел», — обращается он к Иакову, — “потому что ты нетерпеливо хотел быть в доме отца твоего, — зачем ты украд (גַּנַּבְתָּ) богов моих (אֱת־אֱלֹהֵי)?” (30). (И сказал Иаков): «У кого найдешь богов твоих (אֱת־אֱלֹהֵי), тот не будет жив; при родственниках наших узнавай, что есть твоего у меня [44], и возьми себе. (Но он ничего у него не узнал). Иаков не знал, что Рахиль (жена его) украдала их. (32) И ходил Лаван в шатер Иакова и в шатер Лии, и в шатер двух рабынь (т. е. Зильфы (זִלְפָּה) и Валлы (בְּלָהָה<sup>93</sup>)), (и обыскивал), но не нашел. И, вышед из шатра Лии, вошел в шатер Рахили (33). Рахиль же взяла идолов (אֱת־הַתְּרַפִּים), и положила их под верблюжье седло, и села на них. И обыскал Лаван весь шатер, но не нашел (34). Она же сказала отцу своему: да не прогневается господин мой, что я не могу встать пред тобою; ибо у меня обыкновенное женское (נָשִׁים)»<sup>49</sup> (И (Лаван) искал (во всем шатре), но не нашел идолов (אֱת־הַתְּרַפִּים) (35). Иаков рассердился и вступил в спор с Лаваном... (36)». После заключения Лаваном и Иаковым договора, «встал Лаван рано утром и поцеловал внуков своих и дочерей своих, и благословил их. И пошел и возвратился Лаван в свое место (55)».

(Быт. 35). — Через некоторое время [45] после этого события «Бог сказал Иакову: встань, пойдь в Вефиль и живи там, и устрой там жертвенник Богу, явившемуся тебе, когда ты бежал от лица Исава, брата твоего (1). И сказал Иаков дому своему и всем бывшим с ним: бросьте богов чужих (הַסְּרוּ אֶת־הַבְּנֵי־הַנֶּכֶר אֲלֵהֵי הַנֶּכֶר)<sup>94</sup>, находящихся у вас, и очиститесь, и перемените одежды ваши (2); встанем и пойдём в Вефиль; там устройю я жертвенник Богу, Который услышал меня в день бедствия моего и был со мною (и хранил меня) в пути, которым я ходил (3). И отдали Иакову всех богов чужих (אֶת־כָּל־אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר), бывших в руках их, и серьги (וְאֶת־הַנְּזָמִים), бывшие в ушах у них; и закопал их Иаков под дубом (הָאֵלֶּה)<sup>50</sup>, который близ Сихема (И оставил их безвестными даже до нынешнего дня.) (4)».

[46]2°. — (Суд. 17). — «Был некто на горе Ефремовой, именем Миха (מִיכָאֵל) (1). Он сказал матери своей: тысяча сто сиклей серебра (הַכֶּסֶף), которые у тебя взяты и за которые ты при мне изрекла проклятие, это серебро у меня, я взял его. Мать его сказала: благословен сын мой у Господа! (2) И возвратил он матери своей тысячу сто сиклей серебра. И сказала мать его: это серебро я от себя посвятила Господу для (тебя), сына моего, чтобы сделать (לְעִשׂוֹת) из него истукан и литой идол (פֶּסֶל וּמִסְכָּה)<sup>51</sup>; итак, отдаю оное тебе (3). Но он возвратил серебро матери своей. Мать его взяла двести (NB) сиклей серебра и отдала их плавильщику. Он сделал из них истукан и литой кумир, который и находился в доме Михи (4). И был

<sup>49</sup>) Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 445: אִשָּׁה = נָשִׁים; S. 65: דְּרֵךְ נָשִׁים — «Menstruation».

<sup>50</sup>) Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 40: אֵלֶּה — священное культовое дерево, название различных видов вечнозеленых деревьев (Ilex, Terebinthe). Terebinthe, теревинф по преосв. Филарету. *Riehm*. Wörterbuch. Bd. 2. S. 1648: ботаническое название этого растения — *Pistacia terebinthus* L., Terpen-tinbaum, а у арабов — *baṭm*; по-русски — фисташковое дерево. Некогда это растение составляло ценный продукт Палестины, но ныне оно там не встречается. В немецком переводе Лютера теревинф переводится через Eiche, дуб, а в Осии (4, 13) через Buche, бук. Однако затруднительно решить, идет ли в основном тексте речь о теревинфе или о дубе.

<sup>51</sup>) פֶּסֶל, *pesel* — Schnitzbild (резное изображение (нем.). — *Изд.*); מִסְכָּה — *massēk'āh* — Gusswerk (литье (нем.). — *Изд.*). См. *Scholz*. Götzendienst. S. 98.

у Михи дом Божий (בֵּית אֱלֹהִים). И сделал (וַיַּעַשׂ) он [47] эфод и терафим (אֶפֶד וְתַרְפִּים) и посвятил одного из сыновей своих, чтоб он был у него священником (לְכֹהֵן) (5). В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым (6)». Далее рассказывается, как Миха пригласил к себе в качестве священника некоего юношу — левита, из Вифлеема Иудейского, из колена Иудина, и назначил ему жалование «десять сиклей серебра в год, потребное одяние и пропитание (10)». «И сказал Миха: теперь я знаю, что Господь будет мне благоворить, потому что левит у меня священником (13)».

(Суд. 18). — Колено Даново искало себе удела, где бы ему поселиться, и с целью осмотра земли отправило пять выборных. Эти последние остановились на ночь у Михи и разговорились с молодым левитом. Узнав о роде его занятий, «они сказали ему: вопросы Бога (שְׁאֵל-נָא בְּאֱלֹהִים), чтобы знать [48] нам, успешен ли будет путь наш, в который мы идем (5). Священник сказал им: идите с миром; пред Господом путь ваш, в который вы идете (6)». Они пошли и, удовлетворенные своим разысканием, присоветовали «своим братьям» (Данитам) занять землю, которую они осматривали — Лаис. 600 вооруженных человек, действительно, отправились походом и стали станом в Кириаф-Иарим. «Оттуда отправились они на гору Ефремову и пришли к дому Михи (13). И сказали те пять мужей, которые ходили осматривать землю Лаис, братьям своим: знаете ли, что в одном из домов сих есть эфод, терафим, истукан и литой кумир (אֶפֶד וְתַרְפִּים וּפְסֶל וּמִסְכָּה)? Итак, подумайте, что сделать (14). И зашли туда, и вошли в дом молодого левита, в дом Михи и приветствовали его (15). А шестьсот человек из сынов Дановых, препоясанные воинским оружием, стояли у ворот (16). Пять же человек, ходивших осматривать землю, пошли, вошли туда, взяли истукан и эфод и терафим и литой кумир [49] (אֶת-פְּסֶל הָאֶפֶד וְאֶת-הַתַּרְפִּים) (и литой кумир) (וְאֶת-הַמִּסְכָּה)...(17)... священник сказал им: что вы делаете? (18)». Тогда Данитяне стали указывать левиту на выгоды перехода на службу к ним и сманивать его к себе. «Священник обрадовался, и взял эфод, терафим и истукан (и литой кумир), и пошел с народом (20)». Миха и соседи его пустились в погоню за сынами Дана «и кричали сынам Дана. (Сыны Дана) оборотились и сказали Михе: что тебе, что ты так кричишь? (23) (Миха) сказал: вы взяли богов моих (אֱת־אֱלֹהֵי)»<sup>95</sup>, которых я сделал (אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי), и священника, и ушли; чего еще более? как же вы говорите: что тебе? (24)». На это уличаемые в воровстве указали на свое численное превосходство, и Миха, видя, что действительно они сильнее его, вынужден был отступить от своих требований. «А (сыны Дановы) взяли то, что сделал Миха, и священника, который был у него, и пошли в Лаис (27)». Сжегши город и истребивши жителей Лаиса, они выстроили себе город и назвали его Даном. «И поставили у себя сыны Дановы истукан [50] (אֶת-הַפְּסֶל); Ионафан же, сын Гирсона, сына Манассии, сам и сыновья его были священниками в колене Дановом до дня переселения жителей той земли (30); и имели у себя истукан (אֶת-פְּסֶל), сделанный Михою (מִיכָה), во все то время, когда дом Божий (בֵּית-הָאֱלֹהִים) находился в Силоме (31)».

3°. — (1 Цар. 15, а по еврейскому счету 1-я книга Самуила 15). — Во время войны с Агагом Саул нарушил прямое приказание Господа и позволил

народу пощадить «лучших из овец и волов для жертвоприношения Господу Богу (לִיהוָה אֵלֹהֵי דָדָי)<sup>56)</sup>» (15 и 21). Тогда Самуил, по данному ему во время ночи откровению, в следующих словах осудил Саула: «неужели всесожжения и жертвы столь же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов (22); ибо непокорность есть такой же грех, что волшебство (קִסָּם),<sup>52)</sup> и противление то же, что идолопоклонство (וְאֹנָן וְתַרְפִּים);<sup>53)</sup> за то, что ты от[51]верг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем (над Израилем) (23)».

4°. — (1 Цар. 19, а по еврейскому счету 1-я кн. Самуила 19). — В припадке одержимости злым духом Саул решил убить мужа своей дочери Мелхолы (מִיכָל), Давида (דָּוִד). «И послал Саул (שָׂאוּל) слуг в дом к Давиду, чтобы стеречь его и убить его до утра. И сказала Давиду Мелхола, жена его: если ты не спасешь души твоей в эту ночь, то завтра будешь убит (11). И спустила Мелхола Давида из окна, и он пошел, и убежал и спасся (12). Мелхола же взяла статую (אֶת־הַתְּרָפִים) и положила на постель, а в изголовье ее положила козью кожу (כְּבִיר־הָעֻיִם)<sup>54)</sup>, и покрыла одеждою (13). И послал Саул слуг, чтобы взять Давида; но Мелхола сказала: он болен (14). И послал Саул слуг, чтобы осмотреть Давида, говоря: при[52]несите его ко мне на постели, чтоб убить его (15). И пришли слуги, и вот, на постели статуя (הַתְּרָפִים), а в изголовье (אֶל־הַמִּטָּה)<sup>97)</sup> ее козья кожа (16)».

5°. — (4 Цар., а по еврейскому счету 2-я книга Царств, глава 23<sup>98)</sup>. — Первосвященник Хелкия нашел книгу закона. Узнав ее содержание, царь Иосия предпринял религиозную реформу. Он уничтожил все капища, служение на высотах, отменил языческие культы, разрушил жертвенники и срубил священные рощи. После такой радикальной очистки было восстановлено празднование Пасхи. Как бы приурочивая к этому празднику окончательную очистку своего государства, «вызывателей мертвых, и волшебников, и терафимов, и идолов, и все мерзости (וְגַם אֶת־הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיְדֹעֲנִים וְאֶת־הַתְּרָפִים וְאֶת־הַגְּלִילִים וְאֵת כָּל־הַשִּׁקְצִים)»,<sup>55)</sup> <sup>99)</sup> которые появлялись в земле Иудейской и в Иерусалиме, истребил Иосия (יֹאשִׁיָּהוּ), чтобы исполнить слова закона, написанные в книге, которую нашел [53] Хелкия в доме Господнем (24)».

6°. — (Иез. 21, а по еврейскому счету Иезекииля 21 гл. стих 26, 27). — «И было ко мне слово Господне» (18), — говорит Иезекииль. — «Царь Вавилонский остановился на распутье, при начале двух дорог, для гадания

<sup>52)</sup> *Siegfried, Stade.* Wörterbuch. S. 668: קִסָּם — das Entnehmen einer sakralen Vorbedeutung, das Orakelsuchen, die Orakelentscheidung, das Los, Wahrsagelohn [нем. гадание, вопрошение оракула, жребий, орудие гадания. — *Изд.*].

<sup>53)</sup> *Siegfried, Stade.* Wörterbuch. S. 16: אֹנָן — Falschheit, der falsche Kult, etische Falschheit [нем. ложь, поклонение ложным богам, ложь в нравственном смысле. — *Изд.*]. Точный перевод: «идолослужение и терафимы».

<sup>54)</sup> *Siegfried, Stade.* Wörterbuch. S. 282: כְּבִיר — von Ziegenhaaren, Fliegennetz [нем. о козьей шерсти, полог, защищающий от насекомых. — *Изд.*]; ср.: מְכַבֵּר и κοινόνιον в Юд. 10, 21.

<sup>55)</sup> *Sigfried, Stade.* Wörterbuch. S. 124, 123: גְּלִילִים, גְּלוּלִים — Dreckdinger, prophet. Schmähdname für Götzen [нем. пакостник, оскорбительное наименование идолов в языке пророков. — *Изд.*].



(לְקַסְמֵם-קַסָּם)<sup>56)</sup> трясет стрелы (בְּהַצִּים), вопрошает (שָׁאַל) терафимов (בְּתַרְפִּים), рассматривает печень (רָאָה בְּכַבֵּד) (21). В правой руке у него гадание: «в Иерусалим»... (22). «Это гадание (הַקָּסָם)<sup>100</sup> показалось в глазах их лживым (וְהִיָּה לָהֶם בְּקַסְמֵם-שָׁוְא)<sup>101</sup>; но так как они клялись клятвой, то он, вспомнив о таком их вероломстве, положил взять его (23)». «... меч, меч обнажен для заклания, вычищен для истребления, чтобы сверкал, как молния (28), чтобы, тогда как представляют тебе пустые видения и ложно гадают тебе, и тебя при[54]ложил к обезглавленным нечестивцам, которых день наступил, когда нечестию их положен будет конец (29)».

7°. — (Ос. 3). — «Сказал Господь, (1) долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя и без князя и без жертвы, без жертвенника, без эфода и терафима (4) ( אֵין מִלֶּךְ וְאֵין שָׂר וְאֵין זָבַח וְאֵין מִזְבֵּחַ וְאֵין אֶפֶוד ) После того обратятся сыны Израилевы... (5)».

8°. — (Зах. 10). — «Просите у Господа дождя во время благопотребное; Господь блеснет молниєю и даст вам обильный дождь, каждому знак на поле (1). Ибо терафимы говорят пустое, и вещуны видят ложное и рассказывают сны лживые; они утешают пустотою; поэтому они бродят как овцы, бедствуют, потому что нет пастыря (2)» [55] ( בִּי הַתְּרָפִים דְּבִרוּ-אֲוֵן וְהַקּוֹסְמִים חֲזוּ ) «שָׁוְא יְעַנּוּ שִׁקְרָה וְחַלְמוֹת הַשָּׁוְא יִדְבְּרוּ הַבֵּל יִנְחָמוּן עַל-כֵּן נִסְעוּ כְמוֹ-צֹאן יִעֲנוּ (בִּי-אֵין רֵעָה)<sup>103 58)</sup>».

## § 5. Анализ приведенных мест Библии (см. § 4)

Мы привели те места Библии, в которых упоминаются терафимы. Из анализа и сопоставления этих мест можно извлечь целый ряд данных относительно того, что такое терафимы; однако к сопоставлению мест надо приступать чрезвычайно осторожно и после предварительного анализа каждого места в отдельности, так как они относятся к весьма различным эпохам и, следовательно, в приведенных текстах слово терафим может подразумевать вовсе не один и тот же объект. Об этом, конечно, не стоило бы говорить, если бы большинство исследователей не мешало тексты в одну кучу, чтобы произвести суммарный анализ.

<sup>56)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 2079: לְקַסְמֵם קַסָּם — ad divinandum divinationem [лат. для гадания. — Изд.]; Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 668: קַסָּם — sacrale Vorbedeutung (omina) entnehmen, wahrsagen [нем. гадать, предсказывать. — Изд.]; это — infinitiv; соответственно имя קַסָּם — das Entnehmen einer (sacralen) Vorbedeutung, das Orakelsuchen, das Orakelentscheidung [нем. гадание, вопрошение оракула. — Изд.].

<sup>57)</sup> מִזְבֵּחַ, по Siegfried'y и Stade (Siegfried, Stade. Wörterbuch) — Heiligerstein, Opferstein [священный камень, жертвенный камень. — Изд.]; но Jurieu и некот. другие переводят «statue», статуя, вместо жертвенник. זָבַח — das Schlachten, das Schlachtopfer, ein Opferkomplex [убой (скота), жертвоприношение. — Изд.].

<sup>58)</sup> Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 16: אֲוֵן — Wertloses reden [нем. говорить пустое. — Изд.]; S. 668: קוֹסְמִים или קַסְמִים — die Wahrsager [нем. предсказатели. — Изд.], от קַסָּם — wahrsagen [нем. предсказывать. — Изд.]; חֲזוֹן — das Traumgesicht, das im Hellsehen empfangene Orakel [нем. пророческий сон; пророчество, полученное ясновидцем. — Изд.]; p. 191. תְּזוּת — etwas, was in die Augen fällt, das prophetische Schauen etc. [нем. откровение, пророческое видение и т. п. — Изд.]; p. 831: שִׁקְרָה — der Trug, der Betrug, die Täuschung [нем. ложь, обман, заблуждение. — Изд.].

1°. — Этот рассказ дает весьма много ценных данных для соображений о терафимах. Прежде всего характерно то, что Рахиль решается похитить терафимы, что отец ее Лаван не удивляется ее решимости, а просто требует похищенное обратно, как стал бы требовать свое имущество вообще, тот же оттенок слышится в ответе Лавану Иакова, признающего, что элогим — Лавана<sup>104</sup>, что они — его собственность. Характерно и то, что Лаван не говорит: «наши элогим», а так было бы, если бы терафимы были предметом общественного культа, [57] а говорит: «мои элогим». Далее Рахиль прячет терафимы под седло верблюжье, т. е. либо под себя, либо в боковой карман седла, если мы предположим, что седло имело вид употребляющегося и доньше на Востоке «хурджина», т. е. коврового полотнища с нашитыми на концах его карманами и перекидываемого через спину лошади, мула, осла или верблюда над лукою. Эта решимость Рахили сунуть терафимы куда попало показывает, что для нее они были вещью, никакого особенного значения не имеющей; но едва ли для Рахили, воспитанной в доме своего отца, терафимы могли казаться чем-то неважным, если бы для Лавана они составляли объект культа.\* Различие в отношении к терафимам со стороны Лавана и Рахили (влияние Иакова?) однако все же имеется. Отец не обыскивает ее седла, но нужно ли думать, что это делается из жалости к дочери, из-за ее болезненного состояния? Поясняет дело та мотивировка, в силу которой Рахиль отказывается встать с седла и которая заставляет Лавана оставить Рахиль в покое. «Рахиль, — говорит Иосиф Флавий,<sup>59</sup> [58] — предусмотрительно спрятала идолов в кабуру того верблюда, на котором ехала, а сама села на нее, говоря, что у нее наступило месячное очищение. При таких условиях Лаван отказался от дальнейшего обыска, полагая, что дочь его в таком состоянии не посмеет приблизиться к идолам».

Смысл этого места из Флавия особенно проясняется, если мы вспомним, что в древности у большинства народов, если не у всех, женщина в состоянии месячного очищения считалась нечистою. Это было и у евреев. Таким образом, Рахиль не относится к терафимам почтительно; для Лавана же они — вещь, но вещь, имеющая некоторое священное значение. Правда, что Иосиф Флавий утверждает, что «Рахиль захватила с собой изображения богов (презирать которых научил ее Иаков)»,<sup>60</sup> и Лаван в своих построенных по всем правилам красноречия упреках Иакову (у Иосифа Флавия) говорит:<sup>61</sup> «Ты ушел, украв и унеся с собой родные божества, высокочтимые моими предками и пользовавшиеся и с моей стороны [59] немалым почтением». Правда, что в параллель этому месту из И. Флавия можно указать на рассказы раввинов, стремящихся поставить Лавана в смешное положение, видящих в самом факте претензий Лавана нелепость его верований. Вот — легенда,

\* Прим. на полях рукописи: «Может быть так. Только не мешало бы принять здесь во внимание, что образ отношений идолопоклонников к своим богам не всегда отвечает нашим понятиям о почтении. Самоеды доньше берут за пазуху идолов, идя на охоту, и в случае неудачи, бросают их на землю, топчут ногами и носят ругательствами, и все это не мешает в обратных случаях опять мириться с идолами и преклоняться пред ними».

<sup>59</sup> Флавий. Древности. I 19. 11.

<sup>60</sup> Там же. I 19.

<sup>61</sup> Там же. I 19. 10.

рассказываемая талмудистами:<sup>62)</sup> «Настигши Иакова, — говорят талмудисты, — Лаван сказал ему: “Почему ты бежал от меня и увез моих дочерей, как пленниц, не дав мне даже попрощаться с ними? Мало этого, ты и украл еще богов моих!”. При последних словах Лавана Иаков и дети его покраснели и опустили глаза. Заметив это, Лаван подумал, что невинные дети устыдились поступка своего отца, и спросил их, почему они покраснели.

— О, дедушка, нам очень стыдно стало за тебя! — отвечали дети.

— Отчего же это? — допрашивал дальше Лаван.

— Ты, дедушка, уже стар и сед, а все-таки говоришь бессмысленно, как ребенок. Если б твои идо[60]лы были действительно богами, разве мог бы кто-либо их украсть!? — Пристыженный этим ответом, Лаван не нашел, что ответить и замолчал». Тут же уместно заметить, что аналогичное соображение было высказано и преосв. Филаретом:<sup>63)</sup> «“Зачем ты украл богов моих?” Сей жалобой Лаван как будто с намерением изображает нелепость идолопоклонства: ибо какие это боги, которые могут быть украдены; и за претерпенное насилие должны ожидать справедливости от своего читателя, вместо того, чтобы охранять его самого? — Дабы понять, как сия нелепость не была примечаема, должно приметить, что тонкие почитатели идолов приписывали им Божество не по естеству, а по причастию невидимого Божества, которое, как думали, соединялось с ними посредством посвящения».

Итак, правда, что талмудисты толкуют слово אֱלֹהִים как «боги» (хотя оно может значить, например, души и т. д.); но этот факт ничего еще не доказывает: читая еврейские легенды (см.: *Левнер*. Легенды), замечаешь тенденцию рав[61]винов всячески очернить Лавана и всячески возвысить Иакова (особенно см. у Левнера с. 91 (65), 98 (69), 100 (70), 103 и др.). Это вытекает из желанья в корне осудить всякие религиозные явления, не связанные с культом Иеговы; действительно, приписав Лавану всевозможные недостатки, раввины тем самым готовят почву к тому, чтобы взвалить на него еще и идолопоклонство и представить таким образом последнее естественным последствием нравственной невысоты.

В гл. 35 Бытия Иаков, желая построить жертвенник Богу, решает предварительно очистить свое семейство от всяких следов языческих культов и с этою целью приказывает ему бросить богов чужих. В ответ на это приказание домашние его отдают ему «всех богов чужих, бывших в руках у них, и серьги, бывшие в ушах у них». Неизвестно, идет ли тут речь о терафимах или о каких-нибудь других «богах», но во всяком случае из контекста [в ст. (4)] следует, что те «боги чужие» и «серьги» подводятся под более широкое понятие «богов чужих» [в ст. (2)]. Следовательно, те «боги», о которых идет речь, были чем-то аналогичным по своему зна[62]чению серьгам. «Под “богами чужими”, — говорит Преосв. Филарет, — разумеются здесь, во-первых, идолы, похищенные у Лавана Рахилью, а во-вторых, — так как речь Иакова обращена ко всему дому его и ко всем бывшим с ним, — идолы рабов, приобретенных в Месопотамии. Иные толкователи прибавляют еще идолы, взятые в Сихеме».<sup>64)</sup>

<sup>62)</sup> Приводится в книгах: Сефер га-Йашар; Берахот, 42; Баба Батра, 126; Пирке д-рабби Элиезер; Мидраш Танхума; см.: *Левнер*. Легенды. С. 105.

<sup>63)</sup> *Филарет*. Записки. С. 91.

<sup>64)</sup> Там же. С. 135.

Как бы то ни было, но чтобы выяснить, что это за «боги», необходимо обратиться к параллельному с ним слову «серьги», **קְנִיָּוִיִּם**. «Здесь, — говорит Филарет, — должно разуметь не простое украшение, употребляемое женским полом, но такое служило некоторым родом талисмана и которое Бл. Августин называет *idolorum philacteria*, хранилищами идолов».<sup>65)</sup> В письме 245<sup>105</sup> Августин, кроме того, замечает: «*Execranda autem superstitio ligaturarum* (т. е. подвесок, амулетов<. — П. Ф.>), *in quibus etiam in aures viro- rum in summis ex una parte auriculis suspensae deputantur, non ad placendum hominibus, sed ad servien- dum daemonibus adhibetur*»<sup>106</sup>. Обычай большинства [63] малокультурных народов носить серьги в виде амулета, чтобы предохранить отверстия ушей от влияния злых духов (т. е. имеющий ту же цель, как и русский обычай крестить рот при зевке, чтобы не вошел в\* рот диавол), этот обычай сохранился даже и до наших дней в виде культурного переживания (ср.: *Ohrringe // Riehm. Handwörterbuch. Bd. 1*). Почти с достоверностью можно сказать, что в разбираемом месте кн. Бытия речь идет именно о таких серьгах-амулетах. А что серьги (может быть, и не амулеты) носились вообще всем народом, это видно из 32-й главы Исхода, где рассказывается, как «Аарон сказал им [иудеям]: выньте золотые серьги (**קְנִיָּוִיִּם**)<sup>107</sup>, которые в ушах жен ваших, ваших сыновей и ваших дочерей, и принесите ко мне (2). И весь народ вынул золотые серьги (**אֶת־קְנִיָּוִיִּם**)<sup>108</sup> из ушей своих и принесли к Аарону (3). Он взял их из рук их, и сделал из них литого тельца, и обделал его резцом (4)».

Если Иаков связывает построение жертвенника с уничтожением серег, то очевидно, что они не были просто украшением, а были в каком-то отношении к культу язы[64]ческому, а стало быть, были талисманами, как чем-то терпимым до поры до времени в обычной жизни и недопустимым при подъеме религиозного сознания. Следовательно, и терафимы, если только под элогим подразумеваются они, были чем-то в таком же роде, т. е. промежуточным между законным в полном смысле и предметами культа Иеговы и безусловно незаконными идолами в буквальном смысле слова.

У Иисуса Навина (24, 2) читается следующее место, касающееся Фарры, отца Авраама: «И сказал Иисус всему народу: так говорит Господь Бог Израилев: “за рекой (**בְּעֵבֶר הַנְּהָר**)<sup>109</sup> жили отцы ваши издревле, Фарра (**תָּרָר**), отец (**אָבִי**) Авраама (**אֲבֹרָהָם**)<sup>110</sup> и отец Нахора, и служили иным богам (**אֱלֹהִים אֲחֵרִים**)<sup>111</sup>». Заметим, что «за рекой» — это значит в Уре халдейском, так как там сперва жили предки Авраама, а потом переселились в Харран. В этом Уре Халдейском, говорит Иисус Навин, они почитали богов иных (**אֱלֹהִים**<sup>112</sup> — другой, чужой, по Stade p. 27). Может быть, эти «иные боги» имели какую-нибудь связь с терафимами, но более определенных данных для решения этого во[65]проса мы не имеем, так как места Библии (Быт. 11, 24–32; Чис. 30, 27; 1 Пар. 1, 26; Лк. 3, 34), упоминающие имя Фарры, ни слова не говорят об его идолопоклонстве. А довериться талмудическому преданию,

<sup>65)</sup> Там же.

<sup>i</sup> Гнусное суеверие амулетов, к которым относятся и те серьги, что мужчины цепляют на край с одной стороны ушей, — не для того, чтобы понравиться людям, но для услужения демонам (лат.).

\* Прим. на полях к словам «русский обычай» и «вошел в», подчеркнутое автором примечания: «Есть и более разумное объяснение этого обычая».

имеющему явную тенденцию возвышать праотцев путем осуждения всех окружающих, едва ли можно.<sup>66)</sup>

В связи с этим, т. е. с магическим оттенком культа терафимов, делается более ясной и одна из функций терафимов: в другие времена терафимы исполняли, помимо иных функций, и гадательную. Было бы интересно решить вопрос о том, имели ли они назначение гадательного орудия у Лавана. Прямых указаний на это нет, но косвенные — намекают на утвердительный ответ.

В Быт. 30, 27 Лаван говорит Иакову: «О, если бы я нашел благоволение перед очами твоими! Я примечаю, что за тебя Господь благословил меня». Это «примечаю», однако, не передает настоящего оттенка слова נִחְשֵׁי, хотя у Филарета (*Свт. Филарет. Записки. С. 76*) и Мандельштама (*Мандельштам. Тора. С. 40*) оно переведено почти так же, а именно: «я испытал». נִחְשֵׁי, Piel 1 sing. perfecti от נִחַשׁ, т. е. ха[66]рактирует собой действие напряженное над объектом действия: «Pi'el est activum exprimans intensivam occupationem cum re per verbum expressam. Habet significationem: iterativam, causativam, privativam<sup>1)</sup>». <sup>67)</sup> Но נִחַשׁ означает <sup>68)</sup> «брат предзнаменование», οἰωνίζεσθαι или augurium capere в широком смысле, «eine Vorbedeutung entnehmen (durch Beobachtung der von der Gottheit zur Belehrung über ihren Willen gesandten Zeichen)<sup>ii)</sup>». Итак, נִחְשֵׁי значит «я узнал гаданием» (так оно и передается в английском комментарии Библии, по Пальмову (*Пальмов. Идолопоклонство. С. 188*)), augurando cognovi (*Keil. Comment. üb. Genesis, 246*)<sup>113)</sup>, а точнее говоря, — «узнал через внимательное, старательное, напряженное гадание». Какое именно гадание? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к самому слову נִחַשׁ. Оно может происходить <sup>69)</sup> либо от [67] נִחַשׁ, plur. נִחְשֵׁי,<sup>114)</sup> что означает «vorbedeutende Zeichen, οἰωνός»<sup>iii)</sup> и «das Entnehmen eines vorbedeutenden Zeichens»<sup>iv)</sup>, либо от נִחַשׁ (а в status constructus נִחַשׁ<sup>115)</sup>, plur. נִחְשֵׁי,<sup>116)</sup> т. е. змея, Schlange, serpens. Ясно, что первое значение слова, более отвлеченное, не исключает собою второго, и тогда נִחַשׁ будет означать «узнал через гадание по змеям» или просто «узнал через некоторое гадание». Так действительно толкуется это слово Scholz'ем<sup>70)</sup> и Fromüller'ом; «nichashti, — говорит Scholz, — ich habe mir aus Schlangen weissagen lassen<sup>v)</sup>»; но он же замечает далее: «Luther übersetzt es sonst durch: zaubern, auf Vogelgeschrei achten. Andere: ich ahne, vermuthe<sup>vi)</sup>».

<sup>66)</sup> Легенды о Фарре, который будто бы имел лавку для продажи идолов, см. и Левнера (*Левнер. Легенды. С. 39*) и у Jurieu (*Jurieu. Histoire. P. 481*).

<sup>1)</sup> Piel есть активная форма глагола, обозначающая выраженное в глаголе интенсивное действие, направленное на предмет. Имеет значение итеративное, каузативное и привативное (лат.).

<sup>67)</sup> *Zapletal. Grammatica. P. 53.*

<sup>68)</sup> *Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 415.*

<sup>ii)</sup> Получать предзнаменование (посредством наблюдения над знаками, которые посылает божество, чтобы сообщить свою волю) (нем.).

<sup>69)</sup> *Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 415.*

<sup>iii)</sup> Предзнаменование (нем., древнегреч.).

<sup>iv)</sup> Получение предзнаменования (нем.).

<sup>70)</sup> *Scholz. Götzendienst. S. 69.*

<sup>v)</sup> nichashti — я узнал посредством гадания по змеям (нем.).

<sup>vi)</sup> Лютер переводит это, однако, как «колдовать», «прислушиваться к крику птиц»; другие — «я предчувствую», «я предполагаю» (нем.).

Едва ли, однако, можно высказаться так решительно о происхождении слова *נְחֹשֶׁתִּי*. Дело в том, что<sup>81)</sup>, кроме формы *נְחֹשֶׁת*, вообще употребляется еще форма *נְחֹשֶׁת* (*augurari, ominari*) от слова *נְחֹשֶׁת*, *נְחֹשֶׁת* или *נְחֹשֶׁת*, что значит *augurium*, а последнее само собою напрашивается на сближение с *נְחֹשֶׁת* или *נְחֹשֶׁת* или еще *נְחֹשֶׁת* — *aes, cuprum*, медь — или с глаголом *נְחֹשֶׁת*, *aere obducere*. А тогда слово *נְחֹשֶׁת* будет обозначать гада[68]ние с употреблением какого-то медного объекта. Вспоминая обычай киликомантии — *κυλικομαντεία*, т. е. гадание через чашу (*κύλιξ* — кубок, бокал, круглая чаша) — или гидромантии, или, наконец, леканомантии — *λεκανομαντεία* (*λεκάνη* — бассейн), которую *Jurieu* сближает с Ов, *אֹז*, у евреев — обычаем гадания, заключавшегося в усматривании на поверхности чистой воды, налитой в чашу, особых видений, аналогичных так называемым «зеркальным видениям» при катопtromантии, т. е. при гадании зеркалом,<sup>82)</sup> мы с вероятностью можем сказать, что *נְחֹשֶׁתִּי* означает: «я узнал через гадание чашею». Может быть, сама чаша была медною, а может быть, как это делалось часто (даже и сейчас делается), в стеклянную чашу с водою Лаван клал какой-нибудь медный предмет (терафимы?), потому что гадание производилось вообще двумя способами. [69] В пояснение сказанного можно привести еще места из 44-й главы кн. Бытия, где Иосиф велит начальнику дома своего положить в мешок своему брату Вениамину серебряную чашу, а затем, уличивши его в (мнимом) воровстве, сказать: «не та ли это (чаша), из которой пьет господин мой? И он гадает (*נְחֹשֶׁתִּי*) на ней...» (5). Далее, когда братьев приводят к Иосифу, то он говорит им: «что это вы сделали? разве вы не знали, что такой человек, как я, конечно угадает?» (15). Замечательно, что для обозначения гадания чашею поставлен тот же самый глагол, что и для гадания Лавана, — глагол *נְחֹשֶׁת*, который тут расширяет свое значение и относится к чаше серебряной (это вроде того, как мы говорим «цветное белье», хотя «белье» от корня слова «белый»).

Как пояснение сказанного, может быть, может служить также и то, что говорят раввины Моисей Ben-Nachman<sup>117</sup> и Rabbi Bechai<sup>118</sup> (в комментариях на книгу Бытия); они рассматривают именно эти, Лавановы, терафимы как род медных столов, подобных солнечным квадрантам<sup>119</sup> и имеющих одновременно астрологическое [70] и магическое значения. При помощи них наблюдали моменты, благоприятные для гадания, ибо для этого требовалось особое положение светил. Такое же мнение Gaffarel приписывает и Aben-Esra<sup>120</sup>, но ошибочно, так как этот последний, в своем Комментарии на кн. Бытия приводя это мнение, отбрасывает его.<sup>83)</sup>

Итак, мы не можем сказать с достоверностью, служили у Лавана терафимы для гадания или нет; но так как, что увидим сейчас, в позднейшее время терафимы несомненно имели гадательное значение и все более и более

<sup>81)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 1329, 1330.

<sup>82)</sup> Об этом рассказывают Ямвлих, Damascius (у Фотия), Варрон (у Августина), Плиний, Psellus и др., см.: Scholz: Götzendienst. S. 69 ff.; Jurieu. Histoire. P. 469 etc. Заметим, что целый ряд новейших исследований «сублиминального сознания» проливает много света на эти практики древности и подтверждает то, что до сей поры казалось невозможным.

<sup>83)</sup> Jurieu. Histoire. P. 451.

приобретали характер магических орудий для гаданий и так как вообще несомненно, что Лаван занимался гаданием, то предположить, что он делал это не без пользования терафимами, весьма естественно.

Вот, что можно сказать о внутреннем значении терафимов. Теперь можно перейти к внешним признакам их. Во-первых, у Лавана терафимов было несколько. Сколько же именно? Хотя этого не сказано, но можно утверждать, что не очень много, потому что иначе Рахиль не смогла бы без затруднений похи[71]тить их и спрятать незаметно ото всех, даже от своего мужа. Косвенные соображения (сближение с Ларами и Пенатами) могут сделать указание, что терафимов было именно два, как два было Лара.

Далее, из того обстоятельства, что больная женщина могла незаметно унести терафимы, затем поднять их одна без посторонней помощи на высоту верблюжьего седла (высота седла значительная, даже если предположить что верблюд стоял в это время на коленях, как это бывает при навьючивании его), мы можем заключить, что это были предметы негромоздкие (иначе их трудно было бы скрыть во время похищения и после, во время обыска, и нетяжелые (иначе их трудно было бы нести), т. е. какие-то фигурки. Но мы видели, что для Лавана они представляют какую-то имущественную ценность. Следовательно, надо думать, что они были из какого-нибудь ценного материала — металла; если произвести сближение с указанным словом תְּרָפִים, и производить его от שֶׁפָּרָה, медь, можно предположить, что терафимы были медные, точнее, бронзовые или томпаковые («коринфская медь»<sup>121</sup>), потому что этот матери[72]риал (особенно томпак) считался весьма ценным. Археологические данные (см. § 9, р. 144), по-видимому, подтверждают это заключение.

Является вопрос, для чего же Рахиль похитила терафимы у Лавана? В контексте мы не находим решительно никаких указаний на мотивы, которыми руководствовалась Рахиль; а так как и о значении терафимов мы строим только более или менее вероятные предположения, то догадки о мотивах похищения оказываются вдвойне произвольными. Этот произвол сказывается прежде всего на необычайно широком диапазоне, в котором заключены высказывавшиеся предположения. Главнейшие из них сводятся к следующему основному типу.<sup>84)</sup>

1) Рахиль похитила терафимы из-за их ценности, чтобы вознаградить Иакова за труды его у Лавана, или же вместо своего вена (см. 7).

2) Целью похищения было лишить Лавана возможности через вопрошение терафимов узнать о бег[73]стве и о направлении пути Иакова и тем помешать Лавану в преследовании своего зятя. Rabbi Eliesar (гл. 32)<sup>122</sup> говорит: «...Theraphim locuta sunt... Propterea furata est eos Rachel, ne indicarent Labano, fugisse Jacobum<sup>1</sup>».<sup>85)</sup>

3) Рахиль желала отомстить Лавану за дурное обращение его с Иаковом и с этой целью похитила то, что было самого ценного и самого почитаемого в доме (см. 7).

<sup>84)</sup> Scholz. Götzendienst. S. 127.

<sup>1</sup> Говорят ли терафимы? ...Для того украли их Рахиль, чтобы они не указали Лавану, что Иаков сбежал (лат.).

<sup>85)</sup> Buxtorf. Lexicon. P. 2661.

4) Рахиль желала отнять у отца идола и тем освободить его от идолопоклонства. «При сборах своих Рахиль забрала идола отца и спрятала их под платье; она надеялась, что, лишившись идола, отец ее оставит идолопоклонство». Так объясняют дело некоторые из талмудистов.<sup>86)</sup> Мудрый Rabbi Abraham Aben Esra<sup>123</sup> в толкованиях на [книгу] Бытия 31 замечает: «Quidam dicunt, Rachelem furatam fuisse ea (h. e. הַתְּרָפִים), ut aboleret idola a patre suo. Quod si est, quare abduxit ea secum, et non potius occultavit ea in via? Verisimile est, Labanem patrem ejus fuisse peritum astrorum, eamque veritatem, ne pater inspiceret astra, cognosceretque quonam fugerint<sup>i</sup>». <sup>87)</sup> [74]

5) По Иосифу Флавию, «Рахиль для того захватила с собой изображения богов (презирать которых научил ее Иаков), чтобы, если бы их во время преследования настиг отец ее, она могла иметь при них убежище и легче склонить его к прощению». <sup>88)</sup> Толкование это довольно двусмысленно, так как Рахиль не могла надеяться на «убежище» при терафимах, если презирала их; а надеяться на прощение отца за то, что она, похитительница, сама вернет терафимы, едва ли было можно, так как это похищение было одною из причин гнева Лавана.

6) Припомним сказанное об этимологии слова терафим и сопоставим ее с утверждением Флавия,<sup>89)</sup> что «в Месопотамии до сих пор (т. е. в первых веках по Р. Х.) существует обычай брать с собой домашних богов в путешествия», с существовавшим у греков и римлян обычаем при колонизации или выделении части семейства брать с собой огонь из домашнего очага и пенатов, с названием Энея *penatiger*, наконец, с русским [75] обычаем при переселении в новую избу брать с собой сор и огонь из старой. Все это делалось (по крайней мере, первоначально) для того, чтобы привлечь «домашних богов, которыми держится счастье и благословение семьи» (Riehm): «In der Absicht dies Glück an ihre Schritte zu fesseln, nimmt Rahel ohne Vorwissen ihres Mannes den Theraphim ihres Vaters Laban auf die Flucht mit<sup>ii</sup>». <sup>90)</sup>

7) Преосв. Филарет рассуждает об этом так:<sup>91)</sup> «Хищение Рахили не может быть объяснено ни ее собственным суеверием, поелику она похищенных идолов не уважала (34),\* также одним противодействием суеверию Лавана, ибо для сего Рахиль могла бы их истребить или скрыть в пустом месте, не подвергая себя опасности обыска. Можно приписывать ей сугубое намерение а) потрясти мужество и все надежды Лавана в самом их основании, дабы, лишенный своих богов, тем паче страшился он раздражать Бога Иаковлева;

<sup>86)</sup> *Левнер*. Легенды. С. 72, 103.

<sup>i</sup> Некоторые говорят, что Рахиль украла их (т. е. терафимов), чтобы отстранить от своего отца идола. Но если так, почему забрала их с собой, а не спрятала по дороге? Скорее, Лаван, отец ее, был знатоком звезд, и она боялась, как бы он, посмотрев на звезды, не узнал, куда они побежали (лат.).

<sup>87)</sup> *Vixtorf*. Lexicon. P. 2663.

<sup>88)</sup> *Флавий*. Древности. I 19, 8.

<sup>89)</sup> Там же. XVIII 9, 5.

<sup>ii</sup> Рахиль берет с собой терафимов своего отца, не сказав об этом мужу, чтобы делам их (Рахили и Иакова) сопутствовала удача (нем.).

<sup>90)</sup> *Riehm*. Handwörterbuch. S. 1647.

<sup>91)</sup> *Филарет*. Записки. С. 84.

\* Прим. на полях: «см. 57 стр».



и б) воспользоваться под праведною защи[76]тою сего Бога (16) во свидетельство верности супругу и в закон века (14, 15) тем, что было важнейшего, и, может быть, драгоценнейшего в доме отеческом».

8). Наконец, мы можем указать еще одну гипотезу, вытекающую из взглядов на терафимы Fr. Creuzer'a<sup>92)124</sup> и Wien'a<sup>125</sup>, видящих в терафимах домашних богов, делающих семейство многочадным: «...das alte Pelasgevolk, — говорит Creuzer, — den Bildern seiner Ehegötter auch die Kraft des Fruchtbarmachens beigelegt haben mag. Gerade in den Samothracischen Religionen finden wir ein geheimnisvolles Bewahren der Idole. Etwas Aenliches bemerkt man in der Hausreligion der Ebräischen Erzväter. Rahel, die sich so lange nach Kindern geseht hatte, bewahret sehr sorgfältig und heimlich jene Theraphim (Genesis 31, 19 und andere Stellen)<sup>i</sup>». Creuzer сопоставляет терафимов с Кабирами, имевшими у пеласгов фаллическое значение, и приравнивает терафимов к [77] «fruchtbarmachende Penaten<sup>ii</sup>».<sup>93)</sup>

Общий вывод. Раввиническая гипотеза, приписывающая Рахили желание освободить своего отца от идолопоклонства, кажется нам решительно не поддерживающей критики. Если даже Иаков, самолично получавший откровения от Бога, воспитанный вне почитания терафимов(?), вовсе не особенно гнушался ими, так что терпел их 20 лет в доме Лавана и потом некоторое время даже в собственном своем доме, то на каком основании можно предполагать, чтобы воспитанная своим отцом Рахиль, сама, без откровения от Бога (о котором не было бы умолчано в повествовании, если бы такое откровение было, и даже без совета мужа взяла на себя идолоборческую миссию? Но если откинуть эту гипотезу, то все остальные, вследствие указанной выше обобщенной гипотезы об этимологии слова תָּרָפִים, могут быть сведены к одной, более общей, не исклю[78]чающей из себя остальных. Терафимы — это амулеты, неизменно связанные с благодательными для семейства домашними духами, вероятнее всего, предков; терафимы — кормилицы и питатели, сохранители рода, покровители деторождения, исцелители от болезней, спасители от злых духов, от дурного глаза; они связывают собой поколения и являются образом благословения от предков к потомкам; может быть, можно сказать, что положительное терафимов (об отрицательном, маническом будет сказано впоследствии; но и оно тоже было, и в двойственности природы терафимов лежала необходимость для них распасться на положительный и отрицательный моменты) впоследствии отлилось в обычай передавать

<sup>92)</sup> Creuzer. Symbolik. S. 340; см. также Wien'a (ссылка на него у Пальмова («Идолопоклонство»)) [Речь идет о ссылке на Wiener'a (*Wiener G. B. Biblisches Realwörterbuch. Lpz., 1848. Bd. 2. S. 608*), который явно дистанцируется от этого мнения, на что указывает и Пальмов (*Пальмов. Идолопоклонство. С. 193. Прим.*). — *Изд.*]

<sup>i</sup> ...народ пеласгов мог приписывать изображениям своих брачных божеств силу сообщения плодovitости. Именно в самофракийских культах мы обнаруживаем обычай тайно хранить эти идолы. Нечто подобное можно заметить и в домашнем культе еврейских праотцов. Рахиль, которая так долго ждала детей, хранит терафимов с большой заботой и втайне (Быт. 31, 19 и др.) (нем.).

<sup>ii</sup> пенатам, способствующим деторождению (нем.).

<sup>93)</sup> Тут попутно можно заметить, что в соч. Creuzer'a «*Commentationes Herodoteae*» (Lpz., 1819). Pars. 1. P. 277 (см.: RThK. S. 551), Creuzer считает их за статуэтки, имеющие ослеподобный вид.

от поколения в поколение, из рода в род семейные иконы вместе с благословением отходящих в Вечность родителей детям; терафимы наделены особыми силами, они помогают узнавать скрытое и обнаруживать будущее. Но, кроме всего, этого они — непосредственно, как вещи, имеют ценность. Раз так, то целью Рахили было прежде всего — прежде всего не в смысле особой высоты [79] этой цели, а в смысле наибольшей естественности поставить ее — прежде всего было завладеть всеми этими благами для своего семейства а с другой стороны — лишить их Лавана, отчасти, может быть, из мести, отчасти, чтобы обезнадежить его и лишить силы для преследования. Все эти мотивы, если только принимать во внимание психологию живого человека, многообразную, сложную и имеющую в себе целую сеть мотивов, дум и чувствований, а не школьную психологию, рассекающую и раздробляющую продукты отвлечения, — все эти мотивы не только не исключают один другой, но и естественно идут рука об руку, разряжаясь в виде более интенсивного действия.

2°. — Мать Михи отдала плавильщику 200 сиклей серебра; «из них он сделал» истукан, פְּסִלָּה, и литой кумир, מִסְכָּה. Вавилонско-еврейский сикль веса (Gewichts-Sekel) приблизительно равен нашему лоту в 16,67 gr.<sup>94)</sup> Поэтому вес идола и истукана вместе взятых был = 16,67 x 200 gr. = 3334 gr. или 3, 334 klgr, что дает приблизительно 8 фунтов [80] с дробью.

Далее, Миха «сделал» (עָשָׂה) эфод (אֶפֶוד)<sup>126</sup> и терафим (תְּרָפִים). Это, между прочим, показывает невероятность мнений раввинов, будто всякий терафим был головой от человеческого трупа; слово «сделал» показывает, что терафим был нечто искусственное, сделанное.

В дальнейшем рассказе говорится, что молодой левит, сманенный Даниянами, «взял эфод, терафим и истукан». В еврейском тексте не стоит, что он взял еще и литой идол, но так как он упоминается далее и так как в этом рассказе часто упоминаются какие-нибудь три из четырех предметов: истукан, литой идол, эфод и терафим, то естественно предположить, что и его тоже нес священник. Отсюда можно заключить, что весь вес его ноши был 8 фунтов (вес литого кумира и истукана + вес эфода с терафимами); так как вес этой ноши не мог быть особенно великим, то тем более невелик вес эфода с терафимом и еще тем более невелик вес терафима (или терафимов?). Итак, терафим и в этом случае был объектом компакт[81]ным (иначе его было бы трудно нести) и незначительного веса.

В приведенном рассказе сказанные объекты все время упоминаются совместно, но при этом иногда один какой-нибудь опускается, причем по смыслу он, очевидно, подразумевается. Это указывает на то, что они, эти 4 объекта, не независимы между собой, а составляют какое-то единство. Каково это единство — из контекста не видно, да и едва ли вопрос этот может быть решен без каких-либо дополнительных сведений. Но нам кажется небезынтересным привести гипотезу Ewald'a<sup>95)</sup> — фантастическую, но остроумную.

<sup>94)</sup> Riehm. Handwörterbuch. S. 1450.

<sup>95)</sup> Ewald. Alterthümer. S. 296–299.

Soviel wir indeß aus den zerstreuten erwähnungen derselben (Teráffim oder Hausgötter Iraëls) schließen können, — говорит он, — verhielt es sich mit ihnen folgendermaßen. Ein solches bild bestand nicht aus einem einfachen stücke, sondern wenigstens wenn der besizer auf ein geschmückteres (более украшенный <— П. Ф.>) und vollständigeres werth legte, aus meheren theilen. Der einfachste kern selbst aus stein oder auch aus holz gefertigt (לִפְתָּיִם ist ursprünglich nur ein steinbild, bezeichnete aber allmählig auch jedes [82] gözenbild, Ex. 20, 4 vgl. Richt. 18, 30, und hat eine so allgemeine bedeutung angenommen wie ξόανov) mochte immer das bild eines menschenähnlichen gottes darstellen, auch in der größe einem menschen gleichen, schien aber doch schon in frühen zeiten leicht ansich zu schmucklos. Es erhielt also meist eine überzug aus gold oder silber, sei es am ganzen leibe oder nur an einzelnen theilen: daher die scharfe sprache der allen bilderdienst verabscheuenden strengeren Jagveverehrer spottend gerne von schniz- und gusswerk redete, den zweierlei dingen aus denen ein solcher göze zusammengesetzt sei. Uebrigens versteht sich vonselbst daß wenn genug edle metalle dawaren, der göze auch aus bloßem gußwerke bestehen konnte. — Bisdahin wurde also ein hausgott, abgesehen von seiner besondern gestalt, ganz ebenso wie jedes andre bild eines gottes verfertigt: nun aber kam erst das besondere hinzu welches den uralten hausgott Israelitischer art unterschied. Um dies zu verstehen, muß man sich vor allem erinnern daß diese hausgötter vonjeher um orakel von ihnen zu empfangen gebraucht wurden; so daß die *Terafim* auch schlechthin für einerlei mit den orakelgöttern [83] galten. Das bild erhielt zu diesem zwecke einmal ein *Eföd* d. i. einen prachtschmuk um die schultern (т. е. великолепный убор или наряд на плечи <— П. Ф.>), woran auf der brust ein beutel (мешок. — <П. Ф.>) mit den zum orakel dienenden loosen angebracht war, ganz so wie dies unten weiter bei dem hohepriesterlichen schmucke beschrieben werden wird. Zweitens wurde auf sein haupt eine art maske (larve) gesetzt, welcher der orakel-suchende priester wahrscheinlich an irgendeinem zeichen ansehen sollte ob der gott überhaupt jezt ein orakel geben wollte odernicht. Diese masken machten erst das bild so vollständig daß man von ihnen diese götter selbst *Terafim* nannte (см.: § 1, III <— П. Ф.>). Zugleich aber versteht sich hienach, wie *Terafim* bald als von größer menschenähnlicher gestalt bald als kleineren umfange und daher leicht z. b. unter einem kamelsattel verbergbar beschrieben werden können (Gen. 31, 34): denn die beiden eigentlichen orakelstücke machten doch zumal bei einem längst vielbewährten und geliebten hausgotte die hauptsache aus.<sup>i</sup>

<sup>i</sup> Как можно заключить на основании разрозненных упоминаний о них (терафимах или домашних божествах Израиля), дело обстояло следующим образом. Изображение такого рода не было цельным, но, по крайней мере, в том случае, если его владелец придавал значение красоте и совершенству, состояло из многих частей. Простейшая основа, изготовленная из камня или дерева (слово לִפְתָּיִם, *pesel* изначально обозначало только изображение из камня, но постепенно стало употребляться и по отношению к любому идолу (Исх. 20, 4 ср. Суд. 18, 30) и приняло такое же общее значение, как и греческое ξόανov), могла представлять собой изображение некоего человекоподобного божества и по величине соответствовать фигуре человека. Однако уже в раннее время такое изображение само по себе казалось слишком простым и потому нередко покрывалось золотом или серебром — по всей поверхности или в отдельных местах. Поэтому острый язык строгих почитателей Яхве, ненавидевших любое идолослужение, охотнее и с издевкой говорит о резьбе и о литье — то есть о двух составляющих такого идола. Впрочем, очевидно, что при наличии достаточного количества благородных металлов, идол мог изготавливаться и только литьем. До сих пор

Миха, по-видимому, не осуждается за устройство терафимов; более того, с тоном легкого осужде[84]ния отмечается тот факт, что священником (כֹּהֵן)<sup>127</sup> при терафиме, эфод и т. д. был первоначально не левит, а поставленный самим же Михой сын его, т. е. из колена Ефремова. «Это и понятно», как бы хочет сказать повествователь: «в те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым». Очевидно, далее, что и сам Миха, хотя ему и казался его поступок справедливым, чувствовал все-таки в глубине души его незаконность, почему и старался подыскать настоящего, законного священника — левита. И когда Миха нашел такого, то сказал с облегченным сердцем: «теперь я знаю, что Господь будет мне благоволить, потому что левит у меня священником». Таким образом, Миху и священнописателя беспокоит не факт культа терафимов, а незаконная форма культа; это обстоятельство, равно как и согласие левита служить такому культу, равно как и религиозная настроенность Михи показывают, что в эту эпоху (NB) терафимы не противоречили религиозному сознанию Израиля. Подобное же мнение вы[85]сказывает и Jurieu,<sup>96)</sup> который прямо заявляет: «Les Theraphims de Mica etoient consacrez au vrai Dieu<sup>1)</sup>».

Далее Данитяне говорят левиту: «вопроси Бога» (שְׁאַל־נָא בְּאֵלֵי הוּיָם)<sup>128</sup> — Бога, а не богов, так как иначе, нужно думать, левит отказался бы от исполнения этой просьбы, а, между тем, он без колебаний выполнил ее. Значит, культ Иеговы не только не исключал, но именно соединялся с культом терафимов, и весьма вероятно, что они именно и служили для вопрошения.

Во время преследования Данитян, похитивших его терафимы, Миха кричит: «вы взяли элогим мои, которые я сделал» — (אֵת־אֱלֹהֵי הוּיָם). Он не удивляется и не сердится на кощунство, а только негодует, что похитили его имущество, его собственность (характерное замечание: «которые я сделал!») и сманили его священника. Даниты, в ответ на это, вместо каких-либо оправданий, указывают на свое численное превосходство и уносят «то, что сделал Миха». Это разъясняет, что терафим, равно как эфод и т. д., не были для Михи [86] сами по себе объектами культа, а были только священными предметами — предметами, относящимися к культу.

---

домашний божок, за исключением формы, изготовлялся точно так же, как и всякий другой идол. Теперь же впервые появляется особенность, ставшая отличительной чертой древнего израильского домашнего божества. Чтобы это понять, необходимо прежде всего вспомнить, что эти домашние божества издавна использовались с целью получения предсказаний, так что терафимы считались совершенно тем же, что и боги-предсказатели. Такое изображение снабжалось эфодом, то есть неким украшением, надеваемым на плечи, и нагрудным мешком, в котором размещались жребии для гадания, — точно так же, как у первосвященников. Кроме того, на голову идола помещалась некая маска, с помощью которой, вероятно, вопрошающий о предсказании жрец должен был увидеть, желает ли божок дать предсказание или нет. Эти маски в такой степени сделались особенностью таких идолов, что от масок и сами идолы стали называться терафимами (см.: § 1, III<. — II. Ф.>). Таким образом, становится понятно, почему в одном случае терафимами называются фигуры размером в человеческий рост, в другом — небольшие предметы, которые могут, например, легко быть спрятаны под верблюжьим седлом (Быт. 31, 34). Дело в том, что каждая из двух используемых при гадании частей издавна почитаемого и сохраняемого домашнего божества представлялась основной (нем.).

<sup>96)</sup> Jurieu. Histoire. P. 466.

<sup>1)</sup> Терафимы Михи были посвящены истинному Богу (франц.).

Интересно обратить внимание на параллелумы истории Михи с историей Лавана; как тот, так и другой лишаются своих терафимов; как тот, так и другой пускаются в погоню за похитителем; оба упрекают похитителей в воровстве и требуют обратно свое добро; интересно, что оба употребляют при этом одинаковые выражения. Миха именно говорит: «вы взяли мои элогим» (אַתְּ-לָקַחְתָּ) <sup>129</sup>, а Лаван — «зачем ты украл мои элогим» (לָמָּה-לָקַחְתָּ) <sup>130</sup>.

3°. — Тут мы встречаем первый пример явного осуждения терафимов. «Неповорность есть то же, что гадание (קִסָּם = das Orakelsuchen, советывание с оракулом), а противление — то же, что идолопоклонство и терафимы (וְהַתְּרָפִים) <sup>131</sup>». Фраза состоит из двух аналогичных частей, в которых сопоставляются с однородными нравственно-религиозными понятиями, непослушанием и противлением, понятия гадания и идолопоклонства с [87] терафимами. Из строя речи видно, что и последние понятия должны быть однородны, т. е. идолопоклонство с терафимами должно быть аналогом гадания. Отсюда мы видим несомненно — установившуюся к тому времени (времени царения Саула) связь между терафимами и идолослужением, — связь настолько тесную, что функция гадания *implicite* содержится в понятии «терафим», как непослушание — в противлении. Кроме того, из дальнейших слов Самуила видно, что Бог за непослушание Саула также отступает от него, как Он отступился бы, если бы Саул пользовался терафимами и идолослужением. Тут звучит нота несомненного осуждения терафимов, которой ранее не было: тогда как Лавану, несмотря на терафимы, было дано в непосредственном откровении приказание не обижать Иакова, но ничего не было сказано о терафимах и гадании, Саулу его вина, эквивалентная гаданию и терафимам, опосредствованным откровением (через Самуила) вменяется настолько, что Бог оставляет его.

4°. — Общий смысл этого места заключается в том, [88] что Мелхола обманула сыщиков Саула, устроив из терафима, одежд и козьей кожи фигуру, напоминающую спящего человека. Иосиф Флавий <sup>97)</sup> передает это место следующим образом: «Ночью царь (Саул) послал к его (Давидову) дому стражу с приказом стеречь Давида до зари, чтобы он не убежал и не вздумал скрыться; затем он хотел предать его суду и казнить. Между тем жена Давида, царская дочь Михала, узнав о происках своего отца против ее мужа, стала очень беспокоиться за его участь, а также и за себя, потому что смерть мужа лишила бы и ее радостей жизни. Поэтому она пришла к Давиду и сказала ему: «берегись, чтобы восходящее солнце не застало тебя здесь, так как иначе ты его больше уже не увидишь вовсе. Беги, пока эта ночь представляет тебе возможность бегства, и да продлит для тебя Господь Бог эту ночь. Знай, что если тебя найдет отец, ты погиб». Затем она спусти[89]ла его на канате из окна и таким образом спасла его. После этого она устроила кровать так, как будто в ней лежал больной, а под одеяло сунула печень козы.

Когда на следующее утро явились посланцы Саула, чтобы схватить Давида, то Михала сказала им, что муж ее провел очень беспокойную ночь, что он болен, и показала им прикрытую кровать и двигавшуюся в ней печень, уверяя, что это Давид так тяжело дышит. Посланцы вернулись к царю

<sup>97)</sup> Флавий. Древности. VI 11, 4.

и объявили ему, что Давид ночью заболел. Саул, однако, велел доставить к нему Давида хотя бы и в таком состоянии, потому что непременно хотел умертвить его. Когда посланные вернулись в дом Давида, то, открыв кровать, увидели, какую хитрую штуку устроила с ними Михала, и сообщили об этом царю». В этом толковании кажется странным разговор о козьей печени; это понимание рассматриваемого места основано на тексте LXX, с которым согласен и славянский: «и прият Мелхола тщепогребальная (τὰ κεντάφια, *hat<sup>e</sup>rāp<sup>h</sup>im*), и положи на одре, и печень козию (καὶ ἤπαρ<sup>132</sup> τῶν [90] αἰγῶν) положи на возгавии его, и покры я ризами» (1 Цар. 19, 13). Это различие в толковании обусловлено, вероятно, тем, что LXX читали не *k<sup>e</sup>b<sup>h</sup>ir* = ковер, как в масоретской вокализации, а *kāb<sup>h</sup>ed<sup>h</sup>* или *keb<sup>h</sup>ed<sup>h</sup>* = печень, ἤπαρ<sup>133; 98)</sup> в самом деле, слово כביר, вокализуемое масоретами как כְּבִיר, легко прочесть за כבד, а тогда надлежащая вокализация дает כְּבֵד. Но новейшие авторитетные исследователи Библии считают такое понимание неудержимым, так что De Wette<sup>134</sup>, например, ставит в этом месте Библии «das Geflecht von Ziegenhaaren», т. е. «сплетенье из козьих волос». Это «сплетенье», очевидно, должно было изображать волосы спящего Давида.

Ясно, что фигура терафима должна была быть настолько велика, чтобы голова ее приблизительно равнялась по величине голове человека; только в этом случае обман Мелхолы мог удасться; козья же шерсть изображала волосы мнимого Давида.

Кроме того, нужно думать, что в столь важном деле Мелхола едва ли стала бы доверяться чьей-нибудь помощи, да и из контекста не видно, чтобы она имела общни[91]ков. А раз так, то естественно думать, что вес терафима был таков, что с фигурой его свободно справлялась молодая женщина. Однако голова терафима ясно различена в тексте от самого терафима, и это показывает, что, во всяком случае, он не мог состоять, как думают раввины, из одной только головы (см. стих 13). А так как едва ли можно предполагать терафим пустым внутри, то проще всего предположить, что терафим не был целой фигурой, а только имел голову и торс или часть торса, т. е. был гермом, бюстом. Упомянутая же в тексте голова («в голове терафима») показывает, что, действительно, это было нечто человекообразное, антропоморфное. На бюстообразность указывает и то, что Мелхолое понадобилось для куклы еще и платье — очевидно для того, чтобы изобразить ими туловище.

Интересно заметить еще, что Мелхола устроила явно куклу для обмана и притом без ведома отца. Значит, она не питала к терафиму особого благоговения и, кроме того, значит, что терафим был в распоряжении ее, женщины.

Важно далее, что Саул, упрекая Мел[92]холу за обман его, совершенно ничего не говорит о незаконности поступка ее по отношению к терафиму; но если бы терафим был святыней для Саула, то неминуемо с его стороны последовало бы обвинение в святотатстве. Следовательно, и для Саула, как и для Мелхолы, терафим не представляет никакой особенной святыни. По словам Reuss<sup>99)</sup>, тут о терафиме говорится в таком тоне, что видно, что со времени историка, первым заговорившего об этом событии, терафимы были

<sup>98)</sup> Пальмов. Идолопоклонство. С. 183. Прим. 1).

<sup>99)</sup> Ferrière. Paganisme. P. 223.

еще «мебелью вполне известной в израильском хозяйстве». Но мы не можем не подчеркнуть еще и того, что терафимы были именно чем-то вроде мебели.

Интересно сопоставить историю Рахили с историей Мелхолы. И там и тут дочери обманывают своих отцов, стоящих в религиозном отношении ниже их мужей, ради своих мужей; и там и тут они орудуют самостоятельно терафимами. Не вытекает ли отсюда следствия, что терафимы дома были под ведомом женщин? На эту мысль наводит и то, что так обстояло дело с пенатами.

[93]5°. — Тут терафимы уже прямо поставляются в связь с волшебством, некромантией и идолами и даже оцениваются вместе со всем этим, как **יְלִלִים** и **יְקַשְׁשִׁים**, т. е. как нечто безусловно нечистое и скверное, нечто безусловно нетерпимое Иеговой.

Ferrière<sup>100)</sup> замечает по поводу этого места следующее: «иконоборческая реформа Иосии показывает, что рядом с частными терафимами и по тому самому находящимися вне достижения (Иосией), существовали еще терафимы общественные, выставленные для народного почитания; только эти последние пали под ударами Иосии». Это замечание Ферриера интересно сопоставить с мнением Jugieu (см. 6°) относительно терафимов общественных, стоявших на перепутьях.

6°. — Из приведенной речи Иезекииля выясняется, что в его время основною, так сказать, функцией терафимов было гадание и что обычай «вопросать их» был известен не только израильтянам, но и вавилонянам. В приведенном отрывке «вопросение терафимов» представлено идущим параллельно с гаданием (**יְקַשְׁשׁוּ**) [94] через «потрясение стрел», на которых делались соответственные надписи (жеребии), и через «рассматривание печени», вероятно, от приносимого в жертву животного. Нельзя решить, есть ли все это отдельные моменты одного действия, одного гадания, или же — совершенно не зависимые между собой и случайно совпавшие в одно время гадания. Весьма вероятно, что принесение жертвы к этой эпохе уже стало считаться необходимым для того, чтобы терафимы отвечали на вопросы. Тогда это будет первым указанием на постепенно развивающийся кровавый культ терафимов, дошедший до невероятных и чудовищных проявлений в позднейшее время у сабиев и всевозможных магов.

В этой же речи Иезекииля охарактеризовано и состояние евреев. «Тебе, Израиль, — как бы говорит пророк, — “представляют пустые видения и ложно гадают тебе”. Ты веришь им и теперь ты должен погибнуть!» Неизвестно, идет ли тут речь о терафимах или о каких-нибудь других гаданиях; но весьма естественно предположить, что тут берется genus, гадание вообще, и в том числе species, гадание тера[95]фимами или при помощи терафимов. Видно, что гадания широко были распространены среди иудеев и находили себе веру. Употребление того же самого глагола **יְקַשְׁשׁוּ** (inf. от него **יְקַשְׁשׁוּ** и **יְקַשְׁשׁוּ**<sup>135</sup>), что и в отношении к вавилонскому царю, гадающему с терафимами, намекает на то, что гадания вавилонян и иудеев — одного порядка; вот почему предположение о гаданиях терафимами и со стороны иудеев весьма вероятно. В связи с «ложными гаданиями» поставлены «пустые видения». Почти с достоверностью можно сказать, что тут речь идет о видениях при катопромантии или при одном

<sup>100)</sup> Ibid. P. 224.

из подвидов гидромантии — видениях на гладких и блестящих поверхностях; а сопоставляя это со сказанным относительно Лавана, можно думать, что это такие же видения, какие имел Лаван при своих гаданиях, например, при киликомантии.

Наказания, которыми грозит Иегова за то, что иудеи слушают не пророков Его, а гадания, ясно оттеняют незаконность всех тех обрядов, в которых обвиняется Израиль, а строгость наказаний показывает, что гадания и волхования уже серьезно привлекают к себе [96] общенародную массу, а не только отдельных лиц.

«Царь Вавилонский остановился на распутье, при начале двух дорог». *Jurieu*<sup>101)</sup> думает, что этим текстом указывается обычай помещать терафимы в нишах, на перекрестках дорог, подобно тому, как ставились у римлян на перекрестках *Dii viales*, *Dii compitales*<sup>i</sup> — Лары со специальными функциями покровительствовать дорогам и путешествующим, — подобно тому, как у нас иногда ставятся на перекрестках часовенки. Хотя предположение это, в связи с остальными сближениями терафимов и ларов, представляется вполне возможным, но надо сознаться, что в тексте для него никаких указаний нету и, пожалуй, вероятнее предположить, что царь вавилонский вопрошает не чужих, а своих, домашних, своих собственных терафимов, которых он возит с собой в путешествие (ср. слова Флавия в § 5, 1°, 6) на стр. 74).

7°. — Иегова грозит евреям лишением царя, князя, жертвы, жертвенника, эфода и терафима, откуда [97] можно заключить, что лишение всего этого было тяжким наказанием. Непосредственное впечатление от текста то, что тут терафимы ставятся на один уровень с безусловно законными явлениями народной жизни — управлением и жертвоприношением. Это довольно неожиданно после предыдущих текстов, но если такое понимание правильно, то приходится думать, что слово «терафим» употреблено в смысле, отличном от значения его в других текстах, например, в словах Самуила (1 Цар. 15, 23). Как это возможно, мы рассмотрим впоследствии, а теперь заметим, что в пользу такого понимания дела говорит еще авторитет *LXX*,<sup>102)</sup> которые передают תַרְפִּים в этом месте через δῆλοι — словом, которым эти переводчики воспользовались также и для перевода слов «урим и туммим». Таким образом, по *LXX*, смысл этого места из пророка Осии тот, что евреи «будут без эфода, который — одеяние первосвященника, и без урим и туммим, полагаемого в эфод, чтобы давать оракулы, т. е. что они будут лишены Духа пророчества». Вследствие этого авторитетного перевода *LXX*, св. Иероним [98] (In cap. 3 Oseae)<sup>136</sup> думал, что здесь терафим обозначает прямо урим и туммим:

Verum, quia *LXX* δῆλους interpretati sunt, pro quibus Aquila et Theodotio φωτισμούς transtulerunt, et haec ipsa sunt in Λογείῳ id est in Rationali. Hoc intelligimus quod in pectore et corde Pontificis ἀλήθεια καὶ φωτισμός, id est veritas et doctrina inesse debeat<sup>ii</sup>.

<sup>101)</sup> *Jurieu*. Histoire. P. 459.

<sup>i</sup> боги дорог, боги перепутей (лат.).

<sup>102)</sup> *Jurieu*. Histoire. P. 453; дальнейшие сведения оттуда же.

<sup>ii</sup> Действительно, поскольку 70 толковников используют δῆλους там, где Акила и Феодотион дают φωτισμούς, оба эти слова имеют одно и то же значение. Таким образом, понимаем, что на груди, на сердце первосвященника должны находиться ἀλήθεια καὶ φωτισμός, то есть истина и учение (лат.).



В диссертации об уриме и туммиме английский ученый Спенсер<sup>137</sup> (Spencerus, dissert. de Urim et Thummim)<sup>138</sup> высказывает мнение, аналогичное только что приведенному. Он думает, именно, что терафимы — то же, что урим и туммим, а именно — маленькие изображения человеческого вида, изображения, которые полагались на нагрудник первосвященника и через которые Бог или Ангелы по поручению, полученному от Бога, давали предсказания. Спенсер основывает свои взгляды на приведенном месте из Осии.

Однако это место из Осии можно понимать совсем по-иному, и это толкование устраняет натяжки, существующие в первом.

Ce passage d'Osée, — говорит Jurieu,<sup>103)</sup> — mal interprété est cause de [99] l'erreur de Gaffarel, de Moncaeus, de Spencerus, & de celle de S. Jérôme. Et la source commune de leur erreur, c'est que le dessein de Dieu, selon eux, est de prédire que les Israélites seroient un long-tems, sans le culte de Moïse. Mais la verité est que Dieu veut dépeindre précisément, l'état où sont aujourd'hui les Juifs, sans Dieu, ni vrai, ni faux, sans idolatrie, mais sans vrai culte. Pourtant d'un côté il dit, non ipsis erit Ephod, neque זבב, sacrificium. C'est-à-dire point de vrai culte Mosaïque, et selon la Loi. Mais d'autre part ils n'auront point de מצבב, statua, ni de Theraphims, point de statué et de Theraphims. C'est-à-dire qu'ils ne seront pas idolatres, ni Payens adonnez a la magie. Or que les Theraphims ne se puissent prendre en bonne part, il paroît par le mot de Matseva, statué, qui ne se prend jamais en bonne part (NB), quand il s'agit d'une chose qui est adorée. Ainsi le sens du passage est, Un tems viendra dans lequel vous serez plusieurs siecles, sans adorer les statués, mas aussi sans pouvoir consulter Dieu par Urim et Thummim, qui sont dans l'Ephod. C'est l'explication de Kimchi...

Ils seront plusieurs jours sans Ephod[100], & sans Theraphims,<sup>104)</sup> — говорит Jurieu: c'est-à-dire qu'ils seront sans aucun oracle à consulter, ni faux, ni vrai, ni diabolique, ni divin, point d'Ephod, pour consulter Urim et Thummim, point de Theraphims, pour deviner par les Démons et apprendre par leur moyen quelque chose de leur destinée. Bien n'est plus clair et plus net que le Commentair de David Kimchi sur ce passage. «Le prophete, dit-il (Rabbi D. Kimchi In Oseam, cap. 3) dépeint les jours de la captivité, dans laquelle nous sommes présentement. Nous n'avont point de Roi, car nous sommes sous la Domination des Rois des Nations, et de leurs Princes. Nous n'avons point de sacrifice, que nous offrons au vrai Dieu, mais aussi n'avons-nous point de statuë, ni d'Idole élevée à l'honneur des faux Dieux. Nous n'avons point d'Ephod sacré, qui nous apprenne les choses futures, par Urim et Thummim, mais nous n'avons point aussi les Theraphims consacrez aux Idoles, qui président les choses à venir, selon l'opinion de ceux qui croient en eux. Voilà nôtre état dans nôtre capti[101]vité.<sup>1</sup>

<sup>103)</sup> Jurieu. Histoire. P. 454.

<sup>104)</sup> Ibid. P. 456.

<sup>1</sup> Это место из Осии, неверно истолкованное, стало причиной ошибок Гаффареля, Монсо, Спенсера и св. Иеронима. Но общий источник их заблуждений в том, что намерение Бога, по их мнению, состоит в том, чтобы предсказать, что израильтяне на долгое время останутся без культа Моисея. Но на самом деле Бог хочет точно описать то состояние, в котором евреи находятся сейчас: без Бога — как истинного, так и ложного, — без идолослужения, но и без истинного культа. Поэтому, с одной стороны, Он говорит: «не будет ни эфода, ни זבב, жертвы», указывая таким образом на истинное богослужение и Закон Моисея. Но, с другой стороны, у них не будет ни מצבב, maššēbā, статуи, ни терафимов, то есть они не будут ни идолопоклонниками, ни склонными к магии язычниками. А то, что терафимов нельзя понимать в положительном смысле, явствует из слова maššēbā, статуя, которое никак не может быть понято в положительном смысле

Заметим еще, что в том же смысле толкует сказанное место Осии и Reuss.<sup>105)</sup> Это толкование представляется наиболее вероятным, так как оно устанавливает симметричное понимание стиха; стих оказывается состоящим из трех антитез:

1. מֶלֶךְ — царь, глава теократии  
שָׂרֵן<sup>139</sup> — военный вождь, предводитель
2. זֶבֶחַ — жертва (Иегове)  
מִזְבֵּחַ — статуя или жертвенник других богов
3. אֲפֹדִית — эфод (в культуре Иеговы)  
תְּרָפִים — терафим

Первый член каждой из этих трех антитез представляет собою явление должное с точки зрения истинного израильянина, а второй — недолжное. Сомнение может возбуждать слово מִזְבֵּחַ, потому что в словаре Stade и Siegfried'a говорится, что это — «heilige Stein, Opferstein<sup>1</sup>», а тогда оттенок осуждения не звучит ясно в этом слове. Но зато у Jahn'a<sup>106)</sup> сказано, что это — «jedes Denkmahl, insbesondere aber ab[102]göttliche Denkmähler und Statuen<sup>ii</sup>». Этим толкование Kimchi<sup>140</sup> подтверждается, и мы видим, что в эпоху Осии терафимы уже настолько получают магическое освещение, что являются прямой противоположностью предметам культа Иеговы. Другими словами, к этому времени терафимы успели стать в полный и решительный антагонизм с жертвенником Иеговы.

8°. — Смысл этого места из пророка Захарии в том, что блага жизни — от Господа и в Его власти, так что ни терафимы, ни предсказатели не могут предвидеть, что будет впоследствии, а потому слова их ложны и видения — обманчивы; поэтому тщетно верить их утешениям.

Отсюда ясно видна основная функция терафимов — гадать о будущем, подобно тому, как та же функция — у предсказателей. Из того, что сказано: אֲנִי וְהַתְּרָפִים דְּבָרֵינוּ-אֲנִי, т. е. «терафимы говорят речи, не имеющие значения»,

---

если речь идет о поклонении. Таким образом, смысл этого пассажа таков: «Приходит время, когда вы несколько веков не будете поклоняться статуям, но также вы не будете иметь возможности узнать волю Бога посредством урим и туммим, находящихся в эфоде. Таково объяснение Кимхи... Они будут множество дней без эфода и без терафимов, то есть у них не будет никакой возможности получить пророчества — ни ложного, ни истинного, ни дьявольского, ни божественного, а именно — ни эфода, чтобы воспользоваться урим и туммим, ни терафимов, чтобы вопрошать демонов и с их помощью узнавать о своей судьбе. И нет более ясного комментария к этому месту, чем комментарий Давида Кимхи (см. прим. 140. — *Изд.*): «Пророк, — говорит он, — изображает дни пленения, которое нас постигло. У нас нет царя, так как мы находимся под властью языческих царей и князей. У нас нет жертвы, которую мы предложили бы истинному Богу, но также у нас нет ни статуи, ни идола, который бы возвышался над ложными богами. У нас нет ни священного эфода, который сообщает нам будущее посредством урим и туммим, но у нас нет и посвященных идолам терафимов, которые, по мнению тех, кто в них верит, управляют будущим. Таково наше положение в плену» (франц.).

<sup>105)</sup> La Bible / Traduction nouvelle avec introductions et commentaires par Edouard Reuss. Ancien Testament. Part. 2: Les Prophètes. P., 1876. Т. 1. P. 144.

<sup>1</sup> священный камень, жертвенник (нем.).

<sup>106)</sup> Jahn. Archäologie. S. 481.

<sup>ii</sup> всякий памятник, особенно языческие памятники и статуи (нем.).

ясно, что терафимы в эту эпоху давали предсказания словами или, во всяком случае, звуками. Это делается еще яснее, когда мы обратим внимание на то, что им противопоставляются пред[103]сказатели, гадающие на основании видения, так что слово יְרָרָה<sup>142</sup> стоит в своем точном значении. Впоследствии у сабеев этот способ гадания терафимами, именно, выслушиванием слов, слышимых в их присутствии, указывается уже совсем определенно.

Из общего тона речи пророка слышится с несомненностью, что он осуждает терафимы и пользование ими.

В общем выводе из всех рассмотренных мест получается прежде всего то, что от самого начала и до самого конца народ иудейский имел терафимы и что культ их получал все более и более опасный характер.<sup>107)</sup>

Остальные же выводы будут сделаны позже, после привлечения новых данных.

### § 6. Мнения талмудистов о терафимах и состояние культа терафимов во вне-библейский период

Мы привели и разобрали те места Библии, в которых идет речь о терафимах. Но прежде чем [104] давать резюме этих отрывков, мы считаем необходимым указать на мнения талмудистов о том же вопросе. Нам эти мнения важны не как библейская экзегеза, почти наверное неправильная, а как указания на то, чем стали терафимы в позднейшее время — во время цитируемых ниже авторов. Дело в том, что талмудисты переносили имеющиеся у них сведения о терафимах в их время на терафимы библейские. Вследствие такой счастливой методологической ошибки, талмудисты сохранили для нас много важного. Оказывается, что в связи с приводимыми их данными, мы получаем ряд точек, по которым можно составить себе представление об общем ходе эволюции терафимов и тем выяснить, что такое были терафимы в раннейший период. Конечно, такая экстраполяция вообще есть дело рискованное, особенно если она желает простираться на какой-нибудь иной порядок бытия, иной по отношению к подведенному под закономерность, т. е. тому, для которого мы уже уловили закон, формулу развития. Однако в данном слу[105]чае экстраполирование можно производить с значительной вероятностью, так как мы не выходим за пределы изучаемого процесса и не подходим к самому началу его, где можно ждать каких-нибудь непредвиденных особенностей. Итак, вот эти мнения:<sup>108)143</sup>

1°. — *Abhoda Sara*, cap. 2, in *Mischna*<sup>144</sup>: «*Qui peregrinatur ad idola (לתרפנות), prohibitum est habere commercia vel mercari cum eis*<sup>1</sup>».

2°. — В главах *Rabbi Eliesar'a*,<sup>145</sup> древнейшего писателя, где рассказывается история Лавана (cap. 36), об этих терафимах читается следующее: «*Quid sunt Theraphim? Mactabant hominem primogenitum et avellebant caput ejus, et saliebant illud sale et oleo, scribebantque super laminam auream nomen spiritus cujusdam immundi* (т. е. нечистого духа <— II. Ф.>) *et ponebant illam sub lingua ejus. Postea posuerunt illud caput ad parietem* (на стену <— II. Ф.>), *et*

<sup>107)</sup> Ср.: *Ferrière*. Paganisme. P. 225.

<sup>108)</sup> См.: *Buxtorf*. Lexicon. P. 2060; там же приводится и еврейский текст (без вокализации).

<sup>1</sup> Коммерческие операции и торговля с тем, кто поклоняется идолам, запрещены (лат.).

incedebant lampadas coram eo, ac procubuerunt coram ipso, et sic locutum est simulacrum illud cum eis. Unde autem prolatur, quod Theraphim locuta sunt? inde quod dicitur: «Theraphim loquuntur[106] vanitatem» (Zach. 10, 2). Propterea furata est eas Rachel, ne indicarent Labano fugisse Jacobum<sup>i</sup>».

3°. — Парафраст Ионафан (Jonathan paraphrastus)<sup>146</sup> говорит по поводу Быт. 31, 19: «Et Laban iverat ad tonendum oves, interea furata fuit Rachel imaginas. Nam fuerunt mactantes virum primogenitum, cujus avellebant caput, et saliebant sale et aromatibus, scribebantque divinationes in laminam auream, quam posuerunt sub lingua ejus, et erigebant ad parietem et tunc loquebatur cum eis. Hae fuerunt (imagines) istae, coram quibus procubuerat pater ejus<sup>ii</sup>».

4°. — Rabbi Salomon<sup>147</sup> в толкованиях на 2 Rg. 23, 24<sup>148</sup> говорит: «Theraphim fuerunt imagines, quas loquebantur per artes magicas. Qui faciebat eas, opus habebat respicere horam certam et annum certum, convenientem ad id<sup>iii</sup>». В толковании на Иез. 21. 21: «Theraphim est imago loquens per artem magicam, est que hora certa disposita, qua si confecerit eam, est in sermo perpetuus<sup>iv</sup>». В толковании на Ос. 3, 4: «Theraphim sunt imagines factae certa intentione horae alicujus ad id dis[107]positae, et sic loquuntur ex seipsis et annunciant occulta<sup>v</sup>».

Поэтому и Ионафан перевел это место так: «Et non est Ephod, neque indicans, scilicet futura vel occulta<sup>vi</sup>».

5°. — Rabbi David<sup>149</sup> в комментарии на 1 Sam. 19, 13 пишет: «Theraphim quidam interpretes volunt esse idola, sicut fuerunt Theraphim Labanis, quae furata fuit Rachel. Laban fuit idolatra, juxta id quod dixit ad eam: Quare furata es deos meos? absit, absit, quod fuerit in domo Davidis idolum. Quidam dicunt fuisse instrumentum aereum, eo factum, ut viderentur in eo partes horarum, simul etiam futura beneficio astrorum. Id possit convenire negotio Labanis, sed in negotio Micholis grave est explicare, quare posuerit ea in lecto, in loco Davidis, cum istud instrumentum plane non fuerit ad hanc dispositionem accomodatum<sup>vii</sup>».

<sup>i</sup> Что такое терафимы? Убивали первенца, отрезали ему голову, солили ее и обливали маслом; писали имя некоего нечистого духа на золотой пластине и клали ее под язык. Затем помещали эту голову на стену, подносили к ней светильники и поклонялись ей, и говорило с ними это изображение. Но откуда известно, что терафимы говорили? Из того, что сказано: «терафимы говорят пустое» (Зах. 10, 2). Потому и украли их Рахиль, чтобы не рассказали они Лавану о бегстве Иакова (лат.).

<sup>ii</sup> И Лаван ушел созывать овец, а Рахиль тем временем украли изображения. Дело в том, что убивали первенца мужского пола, отрезали ему голову, помещали ее в соль и ароматы, клали ей под язык золотую пластину с написанными на ней заклинаниями, водружали эту голову на стену, и она говорила с ними. Вот что это были за изображения, которым поклонялся ее отец (лат.).

<sup>iii</sup> Терафимы — это изображения, которых заставляли говорить средствами магии. Те, кто изготавливал их, должны были ожидать определенного, подходящего для этого дела, часа и времени года (лат.).

<sup>iv</sup> Терафим есть изображение, которое магическими средствами делают говорящим. Оно изготавливается к определенному часу, по прошествии которого изображение постоянно говорит (лат.).

<sup>v</sup> Терафимы — это изображения, изготавливаемые к определенному, подходящему для этого часу; и тогда они говорят сами собой и сообщают сокровенное (лат.).

<sup>vi</sup> И нет ни эфода, ни указывающего будущее или тайное (лат.).

<sup>vii</sup> Терафимов некоторые толкователи считают идолами, поскольку таковыми были терафимы Лавана, которых украли Рахиль. Лаван был идолопоклонником, что видно из того, что он говорит о них: «Почему ты украли моих богов?» Нет, да не будет идола в доме Давида. Другие

В толковании на 2 Цар. 23, 24: «Theraphim sunt imagines ad cognoscendum ex eis futura<sup>i</sup>».

6°. — Мудрый R. Abraham Aben Esra, в комментарии на 31-ю гл. Бытия, замечает: «Quidam dicunt Theraphim fuisse instrumentum aereum ut cognoscerentur partes horarum. Alii dicunt, esse virtu[108]tem in peritis astrorum, facere imaginem horis notis, ut loquatur ista imago. Testis ipsis est locutus iste: «Nam Theraphim loquuntur vanitatem» (Zach. 10, 2). At sensus istius loci talis non est. Verisimile apud me est, Theraphim habuisse formam humanam, ita factam, ut recipere posset virtutem superiorum; quod tamen ego explicare nequeo. Cujus rei testimonium est quod Theraphim, quae posuit Michol filia Saulis in lecto, tales fuerint ut putarint custodes domus, ea fuisse ipsum Davidem. Versus autem iste, qui ait «Non erit Ephod neque Theraphim» (Hos. 3, 4) duas habet interpretationes. Prima est, quod dicit: Non erit rex vel princeps in Israele, Nam Deus non elegit regem nisi ex familia Davidis, idcirco dicit in versu sequenti: «Et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum». Sequitur in Hosea: «Non erit sacrificium vel statua», scilicet ad idolatriam, «Neque erit Ephod» nempe quia cultores Bahal faciebant ephod simile ephodo Mosis id circo dicit אֶפֶד, et non הָאֶפֶד, ut ibi הַגִּישָׁה הָאֶפֶד (1 Sam. 23, 9). Et, אֶפֶד Ephod inciderat in manum ejus, ibidem vers. 7 non est intelligendum de Ephod, quod [109] fecerat Moses, ut suo loco explicabo rationibus firmissimis, si placuerit Deo. Interpretatio secunda est, quod cultori non essent Deum, neque idola. Laban autem vocavit Theraphim אֱלֹהֵי לָבָן Deos suos. Quidam dicunt Rachelem furatam fuisse ea, ut aboleret (освободить) idola a patre suo. Quod si est, quare abduxit ea secum, et non potius occultavit ea in via? Verisimile est, Labanum patrem ejus fuisse peritum astrorum, eam que veritatem, ne pater inspiceret astra, cognosceretque quonam fugerint<sup>ii</sup>».

говорят, что это некий медный предмет, изготавливаемый для того, чтобы видеть в нем продолжительность дня и даже благоприятные звездные знамения о будущем. Это может подойти в случае с Лаваном, но в случае с Мелхолой трудно объяснить, почему она положила его на ложе вместо Давида, так как очевидно, что использование подобного предмета в данном случае нецелесообразно (лат.).

<sup>i</sup> Терафимы — это изображения, с помощью которых узнают о будущем (лат.).

<sup>ii</sup> Одни говорят, что терафим есть некий медный предмет, с помощью которого узнавали время дня. Другие рассказывают, что среди сведущих в звездах считается достижением изготовить к определенному часу такое изображение, которое бы говорило. В подтверждение этому сказано: «Ибо терафимы говорят пустое» (Зах. 10, 2). Но смысл самого этого места не таков. Более вероятно, на мой взгляд, то, что терафим имел вид человека и был сделан таким образом, чтобы мог воспринять высшую силу; что, однако, я не могу объяснить. Подтверждением этому служит то, что терафим, которого дочь Саула Мелхола положила на ложе, был таков, что стражники решили, что это сам Давид. В то же время стих: «без эфода и терафима» (Ос. 3, 4) имеет два толкования. Первое говорит: «Не будет ни царя, ни князя в Израиле, ибо Господь не избрал царя не из рода Давида», почему и сказано далее: «и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего». Далее: «не будет ни жертвы, ни статуи», то есть для идолослужения, «не будет эфода», конечно, потому, что служители Ваала делали эфод, подобный эфоду Моисея, так что сказано אֶפֶד (какой-то эфод), а не הָאֶפֶד (тот самый эфод), как в этом месте הַגִּישָׁה הָאֶפֶד (принеси эфод — 1 Цар. 23, 9). Итак, אֶפֶד, эфод не следует понимать как сказанное о том эфод, который сделал Моисей, как я в своем месте покажу самыми надежными рассуждениями, если будет угодно Богу Другое толкование состоит в том, что они не почитали ни Бога, ни идолов. Лаван же назвал терафимов אֱלֹהֵי לָבָן, «своими богами». Некоторые говорят, что Рахиль украла их (т. е. терафимов), чтобы отстранить от своего отца идолов. Но если так, почему забрала их с собой, а не спрятала по дороге? Скорее, Лаван, отец ее, был знатоком звезд, и она боялась, как бы он, посмотрев на звезды, не узнал, куда они побежали (лат.).

7°. — Rabbi Levi ben Gersom<sup>150</sup> в комментарии на кн. Бытия говорит почти тоже: «Theraphim sunt imagines forma humana, ut videre est in Michole filia Saulis, fuitque ista forma facta horis certis notis apud ipsos, qua excitaretur facultas imaginatrix divinantis, audiretque quasi vocem submissam loquentem ad se de rebus futuris, quibus accupata fuit cogitatio ejus, non autem quod ista figura seu imago loquitur, quod fuit impossibile, cum sermo non possit fieri nisi per organa, quae Deus in natura posuit<sup>i</sup>».

8°. — Подобно же пишет в толковании на кн. Бытия 31, 19 [110] Rabbi Moses ben Majemon<sup>151</sup>.

9°. — Rabbi Bechai в толковании на кн. Бытия присоединяет мнение Ramban'a, т. е. Rabbi Moses ben Nachman'a, говоря: «Sententia Ramban de Theraphim est, quod fuerint instrumenta ad cognoscendum horas et utebantur eo ad divinationem ut scirent futura<sup>ii</sup>».

10°. — В книге Zohar<sup>152</sup> (In Gen. col. 376) читается: «Quid fuerunt Theraphim? idolum fuerunt. Quare autem nominatum fuit תרפים? Propter ignominiam, juxta (подобно, как <— П. Ф.>) id ubi dicimus במקום התורה, id est in loco turpitudinis, pudoris aut ignominiae<sup>iii</sup>».

11°. — «Dixit autem R. Jehuda, Theraphim non fuerunt facta nisi horis certis et notis. Quare autem dicunt Theraphim? quia deprimunt et remissas faciunt manus hominum, juxta id quod dicitur: Et nunc הורף remitte manum tuam<sup>iv</sup> (2 Sam. 24, 16)<sup>153</sup>».

12°. — В Tanchuma<sup>154</sup> в отделе ורצא: «Quare vocantur Theraphim? propterea quod sunt opus turpitudinis et opus foeditatis<sup>v</sup>», т. е. тут подтверждается этимология 10°, а <...>

13°. — Rabbi Bechai<sup>155</sup> склоняется к этимологии 11°, говоря: «Vocabulum תרפים deductum est a locutione נרפים (id est a Radice רפה, Laxum Remissum esse) et vocat ea תרפים quasi רפים (Laxa, remissa, infirma) ad [25] indicandum, quod verba ipsorum sunt quasi נבואה רפה, propheta laxa, inanis et vana<sup>vi</sup>».

14°. — Мнение Rabbi David Kimchius'a уже приведено (см. § 5, 7°).

<sup>i</sup> Терафим — это изображение в форме человека, как видно из рассказа о Мелхале, дочери Саула. Это изображение делали в определенное время, в тот самый момент, когда появляется возможность гадания по изображениям, и верили, будто оно говорит тихим голосом, как бы само с собой, о будущих делах, которыми занято его сознание. Однако это изображение (или статуя) не говорило — что невозможно, поскольку речь может возникать только в тех органах, которыми Бог снабдил естество (лат.).

<sup>ii</sup> По мнению Рамбама, терафимы — это предметы, используемые для определения времени, для гадания и предсказания будущего (лат.).

<sup>iii</sup> Что такое Терафимы? Это идолы. Почему же они назывались תרפים? Из-за бесчестия — так же, как мы говорим במקום התורה, то есть в значении «непристойность» или «позор», или «бесчестие» (лат.).

<sup>iv</sup> Сказал р. Иегуда: «Терафимов изготавливают только в определенные и известные времена. Почему же они называются Терафимы? Потому что они опускают и расслабляют руки людей, как сказано: «Теперь הורף (опусти) руку твою» (2 Цар. 24, 16)» (лат.).

<sup>v</sup> Почему называются терафимами? Потому что являются делом непристойным и безобразным (лат.).

<sup>vi</sup> Слово תרפים (תרפים) происходит от выражения נרפים (nirpim) (то есть תרפים от корня רפה, имеющего значение «быть ослабленным, распушенным»), и называет (Св. Писание. — Изд.) их (терафимов. — Изд.) רפים (rarpim) (распушенные, расслабленные, слабые), чтобы показать, что их слова есть как бы נבואה רפה, то есть «пророчество слабое, пустое и бесполезное» (лат.).

## § 7. Известия древних писателей о говорящих головах и о некоторых видах кровавых культов

Мы можем значительно яснее осветить культ терафимов, если разберемся в свидетельствах древности и Средних веков относительно говорящих голов и кровавого культа, с ними связанного, потому что несомненно, что они, по крайней мере у сабиев, явились последним звеном в развитии терафимов и, как таковые, наиболее отчетливо [112] выявили злую их сущность. Что же касается до аналогичных культов у других народов, то тут мы не решаемся сказать, что говорящие головы были заимствованием из культа терафимов; нет, скорее они появились независимо, как результат аналогичного процесса в надломленном религиозном сознании, и потому представляют столь много сродных черт. Дух человека подчинен одним и тем же законам, а потому понятно, что хождение путями своими (Деян. 14, 16) ведет к одинаковым результатам.

1°. — В 10-й главе 1-й книги и в некоторых других местах «Космографии» арабского писателя Shems-ed-Dîn Mohammed Ibn Abû-Thâleb Dimeschqî говорится о храмах сабиев (*der Ssabier*) и их жертвах, приносимых в определенные сроки. Dimeschqî, по данным хроники, Hasan ben Omr, родился в Дамаске в 664 (1265) г., был суфи (*Ssûfi*) и имел должность имама (*Imâm*) в деревне Rabuvah возле Дамаска. Умер он в городе Sefed в 727 (1327) году.<sup>109)</sup>

Прежде чем при[113]водить его свидетельство о сабиях, сделаем несколько замечаний относительно этого термина. Прежде всего сабиев нельзя смешивать с сабеями. Проф. Хвольсон<sup>156</sup> разделяет сабиев на 1) исторических, к которым относятся истинные или халдейские сабии — парсифицированные халдейские язычники или все — христианские гностики, родоначальники мандеев; они живут около Персидского залива; 2) псевдо-сабии или сирийские сабии — остатки древнесирийских язычников греческой культуры; они жили в северной Месопотамии и исповедовали религию, представляющую смесь халдеизма, парсизма, иудейства, христианства, гностицизма, неоплатонизма; с XII в. в истории не встречаются более. Вторая группа сабиев — мнимые сабии.

Итак, вот что повествует Dimeschqî<sup>110)</sup> о кровавых волхованиях, весьма напоминающих то, что у некоторых раввинов называется терафимами:

К храмам сабиев принадлежит, далее, храм Марса. Он имеет четырехугольную форму и весь [114] окрашен в красное, и завесы его также красны. В храме висит разнообразное оружие, и в середине его есть сидение на семи ступенях, на котором находится истукан из железа. Истукан держит в одной руке меч, а в другой — голову за волосы; первый, как и последние, обмазаны кровью. Во вторник, если Марс достиг точки своей кульминации, приходят они в храм Марса, красно одетые, кровью обмазанные и с кинжалообразными ножами и с обнаженными мечами в руках. Они несут с собою красноголового, краснобурого и краснощекого человека, голова которого от сильной красноты блестит, и ставят его в наполненный маслом и медикаментами бассейн, где плоть его и кожа быстро переходят в

<sup>109)</sup> Эти сведения из биографии, равно как и другие, еще можно найти в сочинении Chwolsohn'a «Die Ssabier und der Ssabismus» (*Chwolsohn. Ssabier. Bd. 2. S. XXVIII–XXX*).

<sup>110)</sup> *Chwolsohn. Ssabier. Bd. 2. S. 388–390* (§ 4). Делаю русский перевод с немецкого перевода Хвольсона.

истление (*Verwesung*). Они укрепляют его на кольях внутри этого бассейна, так, что он целый год остается погруженным в масло.<sup>111)</sup> Если тогда последовало распадение (*Auflösung*), то они берут голову этого священного тела и распарывают (*lostrennen*) его от головы[115] с ее нервами, жилами и отверстием для прохода аорты (*Pforten*). Они становятся с этой головой перед железным истуканом и проносят моление, смысл которого следующий: «О ты, злой, непостоянный, суровый, огневой Господин! Ты любишь мятеж (*Anfruhg*), убийство, разрушение, горение и кровопролитие. Мы приносим тебе жертву, которая тебе подобна; прими ее от нас милостиво и отврати от нас твое зло (*Hebel*) и твой дух». Они верят, что эта голова в течение 7 лет предсказывает им добро и зло, которое с ними случится в году.

В городе *Ssûr'e* (Тир) также существует на берегу храм Марса; и сабии утверждают, что Иерусалим был построен уже до Соломона — да будет мир над ним! — и что там был храм Марса, в каковом находился истукан, имя которого Таммуз (*Tammûz*).

2°. — Другой рассказ в этом же роде сообщается[116] *En-Nedîm'*ом. *Ibn en-Nedîm el Bagdâdî-el Kâtib* (секретарь), названный *Abûlfarag Ibn Abû Ja'qûb el-Wagîâq* (книгопродавец), написал *Fihrist-el-'Ulûm*,<sup>112)</sup> в которой 1-я часть 1-й книги посвящена сабиям. Мы приводим из нее перевод (с немецкого) части 3-й главы, озаглавленной «Сообщение о голове».<sup>113)</sup>

Писатель этот *en-Nedîm* родился в 377 (987) г. и умер в...<sup>157</sup>. Вот что говорит он:

Вышеупомянутый человек (*Jûsuf ben Abschaa*) говорит: эта голова — человека, которого вид соответствует виду Меркурия, как они представляют его себе среди образов (*Gestalten*) остальных планет. Как только найден человек того вида, который они считают меркуриным, то они хитростью и внезапным нападением захватывают его и затем с ним делается различное. Так, например, он доколе ставится в масло и буру, доколе сочленения его не расслабнут и он не придет в такое состо[117]яние, чтобы голова — без того, чтобы, как я думаю, человек заранее был убит — (от тела) отделилась, если только ее потянуть.

Отсюда происходит то, что о находящемся в тоске говорится: «он сидит в масле» — старая поговорка. Это делают они ежегодно во время, когда Меркурий достигает точки своей кульминации. Они думают, что душа этого человека спускается от времени до времени к этой голове, говорит ее языком, предвещает будущее и отвечает на обращенные к ней вопросы, ибо они полагают, что природа человека более соответствует и подобна природе Меркурия, чем природа остальных живых существ; (они полагают) далее, что человек, вследствие языка и способности суждения ближе (чем те) стоит к Меркурию и другим вещам, которым они доверяют в этом отношении. Их почитание этой головы, их обращение относительно нее и то, что они предпринимают с нею до и после ее отделения от тела, наконец, употребление, которое они дают также некоторым частям этого тела после того, как они отняли от него голову, — все это образует[118]

<sup>111)</sup> Заметим, что тон рассказа, умолчание об убиении жертвы и аналогия с последующим заставляют думать, что человек этот сидит в масле живой; иначе для чего было бы укреплять его в бассейне. Достаточно было бы просто положить.

<sup>112)</sup> Биографические сведения см. у *Chwolsohn'a* (*Chwolsohn*. *Ssabier*. Bd. 2. S. XVI–XXVI).

<sup>113)</sup> *Ibid.* S. 19–21.



длинный ряд вещей, которые стоят в некоторой их книге, прозванной «книга el-Hâtîfî»...

и т. д. (об этой книге).

Как замечает проф. Хвольсон,<sup>114)</sup> тут нельзя не отметить некоторого противоречия между рассказом en-Nedîm'a и Dimeschqî. По последнему, человеческая жертва, от которой бралась голова для предсказаний, приносилась Марсу, тогда как жертва Меркурию, что узнаем из § 7 того же сочинения Dimeschqî (*Chwolsohn. Ssabier. Bd. 2. S. 394–396*) сжигалась после четвертования. А en-Nedîm относит ту же жертву (что у Dimeschqî относится к Марсу) не к Марсу, а к Меркурию.

Это противоречие, впрочем, довольно понятно, так как, во-первых, между двумя писателями этими прошло около 300 лет, так что ритуал мог сильно измениться, и так как, во-вторых, едва ли сабийские божества можно считать вполне соответственными с богами греко-римского пантеона и потому при переводе их имен на имена греко-римские возможен значительный произвол и пу[119]таница.

3°. — Из той же книги en-Nedîm'a.<sup>115)</sup>

Ав (Август). 8-го числа этого месяца они дают новое вино для богов и придают ему различные имена. В этот день, в середине пред-полудня они приносят в жертву богам, изображенным статуями (*durch Standbilder*), новорожденного ребенка мужского пола. Сначала мальчик убивается, а затем разминается (*gesotten*), покуда он не станет совсем мягким, и тогда берется плоть (его) и растирается вместе с тонким медом, шафраном, лавандою (*Spikenard*), гвоздикой (*Gewurznelken*) и маслом (по другому способу чтения: изюминками, *Rosine*), из чего делаются (или скатываются, *geknetet*) маленькие хлебы, величиною с фигу, и пекутся в новой (или железной) печи. Они служат участникам в таинствах *Schemâl* (для еды) на целый год. Но ни женщина, ни раб, ни сын рабыни, ни помещанный не должны вкушать от них. К убиению и приготовлению этого дитяти допускаются только 3 жреца. Но все, что остается из[120] его жил, членов, хрящей, артерий и нервов, сжигают жрецы в жертву богам.

Размеры сочинения не позволяют приводить других примеров человеческих жертвоприношений, которые связываются, по мнению Хвольсона, с говорящими головами; мы отсылаем к сказанному сочинению Хвольсона и, в особенности, к помещенному во 2-м томе его сочинения на р. 142–155 «Экскурсу о человеческих жертвоприношениях в позднейшее время язычества и о сообщающих предсказания человеческих головах». Укажем отсюда только немногие данные. Из рассказов арабских писателей о человеческих жертвоприношениях сабиев в Харране следуют вот какие общие указания:<sup>116)</sup>

- 1) что сабии вообще приносят человеческие жертвы;
- 2) что для таких жертв выбирались только известные люди определенного вида и определенных свойств;
- 3) что часто приносились в жертву дети;

<sup>114)</sup> Ibid. S. 155.

<sup>115)</sup> Ibid. S. 28–29 (§ 5).

<sup>116)</sup> Ibid. S. 143.

4) что такие жертвы приносились каждой планете ежегодно только единожды, в определенные времена;

5) что такие жертвы были связываемы с [121] различными таинственными обрядами;

6) что сабии имели, наконец, человеческие головы, которые давали им оракул.

Приведя множество свидетельств о человеческих жертвоприношениях в позднейшее время язычества, Хвольсон<sup>117)</sup> передает свидетельство о гаданиях по этим жертвам:

Среди многих способов дивинации, которые перечисляет Fabricius (bibliogr. antiqu. p. 416 ff.), находится также следующий: «Anthropomantia ex visceribus humanis vel extis (сердце, легкие etc. <— П. Ф.>) puerorum aut virginum, vel gravidarum foeminarum<sup>1)</sup>».

Fabricius опирается на множество свидетельств.

Из еще более позднего времени, около 70–80 лет после Юлиана, Руфин в своем продолжении церковной истории Евсевия рассказывает, что во время кесаря Феодосия в святилище (in dem Aduytum <— П. Ф.>) храма Сераписа нашли отсеченные детские головы с позолоченными губами («Horret animus dicere, ... quae scelera in illis, quae dicebantur ἄδύτα, tegerentur: quot [122] ibi infantium capita desecta inauratis labris inventa sint<sup>ii)</sup>», II 24<sup>158)</sup>). Эти головы детей не могли быть никакими иными, как головами принесенных в жертву детей etc.

Остается<sup>118)</sup> нам еще разъяснить заявление, что именно сабии в своих храмах, как кажется, сохраняли головы принесенных в жертву людей и что эти головы давали оракул. Оракул мертвецов (Totenorakel) вообще мы находим у фракийцев, финикиян, греков и даже у германцев. Мы привели уже рассказ Руфина...

Феодорит рассказывает также (Hist. eccles. III 27<sup>159)</sup>), что в царском дворце, в Антиохи, найдены были ящики, наполненные человеческими головами, и колодцы, полные трупов... нет никакого сомнения, что эти трупы — если они на самом деле были там найдены — были от принесенных в жертву людей, головы которых хранились особо в ящиках, может быть, для той же самой цели, для какой брались в нашем рассказе головы. Мы напоминаем также о голове, которая ежегодно, во время адоний (празднества в честь Адони[123]са), должна была прибывать из Египта, — голове, которую, утверждает Лукиан, сам он видел, но которая была не какого-нибудь человека, но была сделана из коры папируса (Papierstande). Мы напоминаем также о шкатулке с Arcanis Chaldaeorum<sup>iii)</sup>, которую римские солдаты взяли в добычу при Марке Антонине в храме в Селевкии, — шкатулка, которая была совсем особенно тщательно сохраняема и которая, когда ее открыли, распространила своими зловонными испарениями чуму и болезни от персидской границы до Рейна и Галии (Ammian. Marcell. XXIII 6, 23<sup>160)</sup>). Не невероятно, что в этой, столь тщательно охраняемой, шкатулке содержались истлевшие части человеческого тела,

<sup>117)</sup> Ibid. S. 147–148.

<sup>i)</sup> Антропомантия с использованием человеческой плоти или внутренностей детей, девиц или беременных женщин (лат.).

<sup>ii)</sup> Душа ужасается рассказывать, какие злодеяния скрывались в том, что называлось «святыней»: сколько там было найдено отсеченных детских голов с позолоченными губами (лат.).

<sup>118)</sup> Chwolsohn. Ssabier. Bd. 2. S. 150.

<sup>iii)</sup> халдейскими тайнами (лат.).

может быть, даже только одна такая человеческая голова. Раввинические сочинения упоминают даже еще чаще род заклинания посредством человеческой головы, чтобы узнать будущее. В Мишне<sup>161</sup> (Tract. Synhedrion 7, 10) это гласит так: «Заклинатель через Ов есть пифон (פִּיפּוֹן) есть греческое λύθων, в позднейшем значении о чревоушателе...), который говорит в руки (unterhalb der Arme<sup>162</sup>)<sup>163</sup>». Это объясняет Maimonides<sup>164</sup> [124] в своем комментарии на Писание<sup>165</sup> следующим образом: «Берут голову человека после того, как плоть его истлела, и осторожно поднимают ее, затем воскуряют перед нею и слышат эту голову говорящую, по заявлению заклинателей, как это слышат от мертвых через искусство заклинателя мертвецов (אֲרוֹב)». Маймонид как философ замечает к этому вдобавок еще то, что на самом деле ни голова не говорит, ни человек на самом деле ничего не слышит, но что все происходит только вследствие силы воображения. В талмудическом объяснении к приведенной Мишне приводится Тосефта,<sup>166</sup> в которой к различным видам заклинания мертвых (אֲרוֹב, Ob) ясно причисляется то, чтобы обращать вопросы к голове мертвого человека, которую полагают перед собой. Маймонид дает нам еще в своей Mischnah-Torah, в статье об идолослужении 6, 1<sup>167</sup> следующее достойное примечания объяснение אֲרוֹב. Он говорит: «Заклинатель возжигает известный курительный состав, держит в руке миртовую ветвь, которую он поднимает вверх, и говорит тогда ти[125]хо известные слова столь долго, покуда ему не покажется, что как будто кто-то говорит с ним и отвечает на его вопросы из-под земли и даже таким слабым голосом, что кажется, что его воспринимаешь не ухом, но просто силой воображения. Берут также голову мертвеца, перед которой курят известные вещества и говорят определенные формулы, покуда не уверятся, что воспринимают очень тихий голос, который проходит между рук заклинателя — и отвечает на поставленные вопросы...»

Мы полагаем, что наши сабии... первоначально, действительно хранили человеческие головы от умерших для различных теургических целей и для оракулов, как это, по всей вероятности, имело место также в других языческих храмах но впоследствии они могли обладать просто головами идолов, которые изготовлялись из какого-нибудь определенного вещества и также давали оракул, что часто бывало в язычестве.

История развития язычества представляет нам много раз такие моменты, что древние религиозные обряды, которые уже не были современны, заменялись другими подобными, современными. Так, например, когда время уже более не переносило человеческих жертв, вместо того, чтобы приносить в жертву человека, ставят такового пред алтарем и затем отпускают его, или приносят лань вместо человека, или, наконец, приносят фигуры из воска или теста в виде людей. Но о таких головах среди мохаммедан, христиан и иудеев мог распространиться слух, что язычники, действительно, обладают человеческими головами. Мы основываем эту нашу догадку по преимуществу на следующем сообщении Damascius'a у Photius'a<sup>168</sup> (с. 242, р. 1045). Damascius, именно, рассказывает, что Иероним, ученик Прокла, видел в жилище известного Квирина человеческую голову величиною с горошину (Erbse) — это, следовательно, не могла быть какая-нибудь действительная человеческая голова, которая была сформована вполне по виду человека, с волосами, глазами и ртом и испускала (ausstiessen) из себя крики (Laute), которые столь же сильны были, как крик тысячи людей... Эти маленькие головы были, без сомнения, видом переносных домашних идолов (см.: Jos. Antiq.<sup>169</sup> XVIII 9, 5) или марионеток, кивание которых направо или налево [127] рассматривалось как ответ, — марионеток, подобных терафимам Библии. В примерах, дающих оракулы

идолов, нет недостатка. Лукиан (*de Dea Syr.*<sup>170</sup> § 10) говорит о предсказывающих истуканах в храме в Гераполисе, ясные тоны которых часто воспринимались в храме, если он был заперт. То же самое также говорит он (§ 36) подробно о способе, как статуя Аполлона давала в упомянутом храме оракулы. *Servius* упоминает (*Virg. Aen.*<sup>171</sup> VI 68) также «*Simulacra brevia quae portabantur in lecticis, et ab ipsis mota infundebant vaticinationem*»<sup>i</sup>. *Eusebius* (*Hist. eccl.*<sup>172</sup> IX 3) рассказывает о статуе Юпитера, которая говорила вследствие магического искусства: «*Interea reperisse se occasione maximam ratus est ex eo, quod apud Antiochiam simulacrum quoddam Jovis Amicalis nuper consecratum artibus quibusdam magicis et impuris consecrationibus ita compositum est, ut falleret oculos intuentium, et portenta quaedam ostentare videretur ac responsa proferre. Idque omnibus et ipsis imperatoribus certo confirmatur...*»<sup>ii</sup>. Мы напоминаем еще об известном *Vaphomet* тамплиеров (*der Templar*) в Средневековье<sup>173</sup>, [128] у которого в основании по меньшей мере что-нибудь истинное должно лежать (ср. *Fundgruben des Orients*, VI, p. 3, die Abh. von Hammer)<sup>174</sup> и о котором сообщаемый *Malmesburiensis*'ом рассказ гласит следующее: «*De Gereberto fama dispersit, fudisse sibi Statuae caput, certe inspectione siderum, cum videlicet omnes Planetas exordia cursus sui meditentur, quod nonnisi interrogatum loqueretur, sed verum vel affirmative, vel negative pronunciaret verbi gratia, cum diceret Gerebertus: ero Apostolicus? respondere Statua: Etiam. Morior antiquam canem Missam in Jerusalem? Non*»<sup>iii</sup>» (*de Gestibus regum Angliae*, II, с. X. по *Selden*'у, *De Diis Syris Syntagma*,<sup>175</sup> p. 285). Эти столь глубоко распространившиеся в Средневековье рассказы о таких головах, которые, однако, не могли быть ничем иным, как наследием язычества, — так как у древних такие вещи встречаются многократно, — достаточно доказывают, что такие дающие оракул головы были составной частью в устройстве языческих храмов. К таким головам относятся, вероятно, ценные детали нашего докладчика (*en-Nedîm* <— *П. Ф.*>) и им, вероятно, аналогичны упомянутые в Библии терафимы, которые [129] некогда похитила в нашем городе сабиев Харране у своего отца Лавана Рахиль, которые еще находились в доме монотеистического Давида и которые мы считаем ни за что иное, как за род кивающих марионеток.<sup>119)</sup>

В пояснение ко всему сказанному можно привести и еще некоторые данные<sup>120)</sup> об ассиро-вавилонской религии.

Боги и духи ассиро-вавилонского пантеона возвещали свою волю различными способами: через сновидения, через своих прорицателей — «сабру», которыми овладевал дух бога и устами которых говорил. Но чаще откровения давались материальными предметами; особенно для этой цели

<sup>i</sup> Мелкие изображения, которые носили на носилках и по движениям которых гадали (лат.).

<sup>ii</sup> Между тем разумно будет познакомиться с важнейшим местом из этого сочинения, сообщаящим, что не так давно возле Антиохии был освящен идол Зевса Дружественного, который был снабжен некими нечистыми магическими ухищрениями, что вводил в заблуждение тех, кто вглядывался в него, представляясь совершающим некие чудеса и отвечающим на вопросы, в чем убеждали всех и самих императоров (лат.).

<sup>iii</sup> О Герберте идет слух, что он отлил из металла голову (тщательно изучив звезды и в тот момент, когда все планеты намеревались начать свой путь), которая отвечала на вопросы, но только утвердительно или отрицательно. Вот, к примеру, спросит Герберт: «Буду ли я папой?» Статуя отвечает: «Да». «Умру ли я, прежде чем совершу мессу в Иерусалиме?». «Нет». (лат.). [— Речь идет о Герберте Аврилакском, ставшем в 999 г. папой Римским Сильвестром II († 1003) (*Изд.*)].

<sup>119)</sup> Заметим, что эти же или им подобные примеры описываются также у *Scholz*'а (*Scholz. Götzendienst*, *Jurieu* (*Jurieu. Histoire*) и др.

<sup>120)</sup> *Глаголев*. Очерки. С. 32–34.

служили статуи богов. «Раз к этим статуям обращались с вопросами по установленным ритуальным формулам, то они должны были отвечать. Об этом говорят тексты Гудеа<sup>176</sup>. Он воздвиг свою собственную статую в храме Теллоха<sup>177</sup>, и, по его представлению, она, вдохновенная статуей божества, должна была говорить (интересно сопоставить это со словами Иезекииля о царе [130] вавилонском <— П. Ф.>). Цари имели право и обычай сами непосредственно вопрошать статуи. Обыкновенно ночью они являлись в святилище и задавали вопросы, на которые статуи им отвечали». Подобно тому, как некоторые исследователи связывали вопрошение терафимов с чревоуещанием, так же точно и тут, в культе ассиро-вавилонских духов, исследователи усматривают связь с тем же явлением.

Кроме того, прорицания получались и через выспрашивание неопределенных звуков, исходящих из метеоритов, некоторых деревьев, некоторых особенных видов оружия, и толковались их жрецами. Это — общественный культ. Но кроме этого в каждой семье были свои семейные святыни, семейные боги. Им в семьях возносились молитвы, пред их изображениями, стоявшими у домашнего очага, совершались возлияния. Они, эти домашние боги, защищали хозяина и его семью против козней злых духов.

Едва ли нужно указывать на многочисленные пункты сходства описанных гаданий с гаданиями терафимами; черты сходства сами собой бросаются в глаза.\*

### [131]§ 8. Общий взгляд на эволюцию терафимов

О терафимах и им подобных явлениях в разные эпохи и у разных народов можно говорить гораздо более, чем сказано; можно увеличить число свидетельств, отметить больше отдельных точек. Однако размеры сочинения не позволяют сделать этого. Но и приведенного материала достаточно, чтобы сделать некоторые важные выводы о ходе развития терафимов, о том, куда должны были бы прийти при «хождении путями своими» евреи (см.: Деян. 14, 16) и от чего Бог спас массу их, народ.

Мы видели, что наиболее древние свидетельства рисуют терафимов в довольно светлых красках; терафимы тут являются скорее простою вещью, чем объектом культа, вещью, с которой, может быть, надо обращаться благоговейно, но которая едва ли имеет значение большее, чем амулет или талисман; у терафима может быть имеются оккультные силы, но это еще не магические силы. А точнее всего определить их, как осязательные памятники, напоминающие о связи предков с потомками, и носители отеческой власти и отеческого покровительства. Но, утверждая связь от[132]шедших с живыми, первоначальный поклонник терафима не делает еще отметки, что собственно почитает он: связь ли эту в ее правде (развитие этого момента повело бы к идее Церкви) или в ее простой фактичности, независимо от правды, а потом и вопреки правде (развитие чего ведет к созданию идей о ларвах, упырях

---

\* Прим. на полях: Совершенно подобный сему способ магических действий с черепом первородного существует у тамиллов (на Цейлоне); подробности см. в моем «Священном переименовании»; стр. 61–62 [см.: *Священник Павел Флоренский. Священное переименование. М., 2006 (Изд.)*].

и т. д.). В силу такой неопределенности первоначальный терафим ускользает от оценки его с точки зрения религиозного сознания. Если он не есть нечто требуемое этим сознанием, то он и не безусловно исключается им. Но для религиозного мировоззрения, по самой сути своей все желающего определить и все распределить, — для религиозного мировоззрения такого объекта, не-оценимого и безразличного, существовать не может. Если же, по-видимому, объект таков, то это так кажется потому, что сущность его еще не выявлена; он должен выявить ее рано или поздно, станет в определенное отношение к религиозному принципу и окажется либо незаконным и недолжным с точки зрения религиозного сознания, а потому осуждаемым, либо, наоборот, должным и за[133]конным, а потому одобряемым. Для последовательного развивающегося религиозного сознания область явлений безразличных и ускользающих от оценки тает и малится, потому что она неустойчиво и стихийно распадается на должное и недолжное, чистое и нечистое, — на культ и магию.

И гнилостный зародыш этой последней, как бы слаб и незаметен ни был он изначала, заключался в терафимах; эти невинные с виду, но уже подточенные червем нечистоты, цветы натуральной жизни с самого начала несли в себе потенцию будущего. Неустойчиво и неукоснительно развивается зародыш магизма; стихийно нарастает ужас, теснее и глубже прорастает в терафимы темная сила. Соответственно с этим спокойное повествование священной книги сменяется укором; укор переходит в упреки. Но надо или вовсе выполоть терафимы, с корнем вырвать все зараженное магией, или же... пассивным зрителем смотреть, как наливаются бутоны будущих «цветов зла», как со зловещей медлительностью густеет и темнеет облако вокруг терафимов. Или то, или другое: *tertium non datur*<sup>1</sup>. Терафимы не были вырваны с корнем, и выше и выше подымались головы [134] темных сил, укрывшихся в них. Неслышными призраками ширяли вокруг этих центров зловещие страхи. Тени реяли и сгущались. Все стихийнее надвигалось нечистое ратище, все беззастенчивее протягивались склизкие серые щупальцы — отвратительные руки спрута, пока наконец не сбросили маски — маски ветхого терафима и не прорвались из-под скорлупы домашнего божка в собственном омерзительном и ужасающем виде, пока не вывели на свет темных, нелепых и передергивающих волхований и невыносимого, доводящего даже в описаниях почти до дурноты, культа сабиев. За покойниками оказались мертвецы, за Ларами — Ларвы.

Если раввины, потрясенные этим зрелищем и потерявши голову, перепутали концы и начала и заговорили в духе современных им явлений о терафимах доброго старого времени, то это несколько не малит ценности их показаний; нам нет дела до того, что они неправильно устанавливали исторические перспективы и проецировали близкое к себе на далекое, то, чем стали терафимы, на то, чем они были первоначально. Раввины по существу [135] дела правы, потому что, узнав «по плодам» терафимы, они сумели заглянуть в начало их, в корень их и увидели там на дне тот темный зародыш, который столь пышно и ядовито расцвел на их глазах. Раввины называют терафимов позорными именами *הועבה*<sup>178</sup>, *שקרי* и т. д. Но, как ни выразительны эти слова, как ни неподражаемо клеймят пресмыкающиеся звуки слова *שקרי* мерзость и глубину внутренней нелепости

<sup>1</sup> третьего не дано (лат.).

этих терафимов — чудовищных порождений темных сил, — этого все-таки мало. Содрогаются душа, замирает жизнь, охватывает глубокая тоска — тоска «тьмы внешней», — когда узнаешь о подробностях культа. Нельзя спокойно читать описания его, нельзя без дрожи отвращения и ужаса за поврежденность человека за глубину падения его, за далекость его — далекость от Чистого..... [так в рукописи. — *Изд.*] И слова псалма: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи...» — невольно перебиваются описанием книги Премудрости: «а над ними одними была распростерта тяжелая ночь, образ тьмы, имевшей некогда объять их; но сами для себя они были тягостнее тьмы» (Прем. 17, 20).

### [136]

И вот, когда с такой несомненностью намечается развитие терафимов от точки безразличия в сторону движения от Бога, напротив Бога, когда с такой ясностью видно стремление терафимов сделаться орудием магии, т. е. орудием противорелигиозным, безусловно исключаемым религиозным сознанием, когда столь ясно несомненное стремление терафимов к антитеизму, тогда становится совершенно непонятным желание выводить монотеизм из культа терафимов. Нужен фокус, чтобы наловчиться подменить движение от Бога, Который вследствие этого предполагается за *terminus a quo*, данным, как таковой, — движением к Богу. Но вот, однако, что говорит Ewald,<sup>120)</sup> изложив свою гипотезу о виде терафимов (см. § 5, р. 84):

Solchergestalt etwa waren die, wie man nicht zweifeln kann, uralten hausgötter des volkes: und bei der ungemainen zähigkeit (при чрезвычайной живучести<.— *П.Ф.*>) womit sich alles häusliche trotz der entgegengesetzten grundsätze des Jahvethumes wenig verändert erhielt, ist es nicht auffalend (не удивительно<.— *П.Ф.*>) daß viele noch jahrhunderte lang von diesen hausgöttern schuz (защита<.— *П.Ф.*>) und ora[137]kel suchten; nur daß man jezt Jahve'n selbst in dem bilde fand. Von einzelnen häusern ging diese vergrößerung des Jahvethumes dann wohlauch auf etwas weitere kreise über, wie ein enkel Mose's am äußersten nordsaume (северная граница<.— *П.Ф.*>) des landes in Dän mit seinen nachkommen das priesterthum eines solchen Jahvethumes übernahm. Allein das dieser mißbrauch je am mittelorte des reiches selbst eingerissen sei ist gegen allen augenschein; und sobald mit Samûel eine kräftigere ernenerung der ächten religion herrschend wurde, konnte ein solcher mißbrauch wenigstens öffentlich sich nicht erhalten, wie über jenes Dän bestimmt gemeldet wird (определенно сообщается<.— *П.Ф.*>). In einzelnen häusern aber erhielt sich die achtung der Terafim noch viel länger.<sup>1</sup>

<sup>120)</sup> Ewald. Alterthümer. S. 296–299.

<sup>1</sup> Вот что, без сомнения, представляли собой древнейшие народные домашние божества. При их чрезвычайной живучести, — благодаря которой многие элементы бытовой культуры, несмотря на строгие запреты религии Яхве, претерпели лишь незначительные изменения, — совершенно не удивительно, что в течение столетий многие искали защиты у этих домашних божеств и ждали от них предсказаний, однако видя в этом изображении уже самого Яхве. Это грубое почитание Яхве, возникнув в отдельных семьях, распространилось впоследствии более широко, так что даже потомки Моисея переняли подобный культ на севере земли обетованной — в области Дана. Совершенно невероятно распространение этого пагубного обычая только в самом центре царства. И как только усилиями Самуила получило преобладание движение обновления истинной религии, этот обычай перестал соблюдаться, по крайней мере таким явным образом, как это определенно сообщается о Дане. Однако в отдельных семьях почитание терафимов сохранялось еще очень долго (нем.).

Если угодно, можно, пожалуй, сказать, что терафимы создали монотеизм, именно, сказать в том смысле, что все более и более определяющаяся нечистая сущность терафимов заставляла яснее и живее почувствовать силу и святость Чистого, но для тех, кто уже знал Его. Если угодно, можно говорить, что развитие магии создает религию, именно, говорить в том смысле, что не вполне определившееся зло еще трудно оце[138]нить по достоинству, тогда как зло, доведенное до своих последних пределов, зло без маски кричит о себе; тут уже всякий может разобраться, в чем дело, и тогда почувствовать с особой наглядностью ясность Ясного. Но говорить все это без оговорок, это значит играть словами; если же высказывать гипотезу Эвальда, то это значит играть фактами, точнее, придумывать ход явлений, обратный действительному.

### § 9. Некоторые мнения о терафимах

Теперь, когда указан ход развития терафимов, когда имеются более или менее связанные общие представления об эволюции их, а не только изолированные указания и намеки, мы можем тверже нащупать, чем же были собственно терафимы древнейших эпох, терафимы Лавана. Вместе с этим мы дадим некоторые дополнительные сведения о том, какие мнения высказывались о терафимах.

1°. — Мы начнем с того, что ради полноты обзора приведем мнение Ferrière'a,<sup>121)</sup> по которому тера[139]фимы тождественны «avec des idoles catholiques», т. е. гипсовыми, деревянными, фаянсовыми и т. д. статуями и статуэтками Богородицы и Святых, ставимыми на перекрестках, в божницах и т. д.

2°. — Затем можно привести мнение проф. Хвольсона, — резюме его изысканий о терафимах.<sup>122)</sup>

Целый ряд соображений (приведенных Хвольсоном) «делает для меня, — говорит он, — вероятным, что терафимы — ничто иное, как род марионеточных фигур (eine Art von Marionettenfigürchen), как ἀγάλματα, νερόβλατα греков — род марионеток, которые дергались струнами (Saite — жила, струна <— П. Ф. >) или нитями и приводились в движение (Herodot.<sup>179</sup> II 48 и Лукиан, de Dea Syr. § 16), движения которых рассматривались за указания будущего (ср. Subsilles и Ipsullices у Festus'a<sup>180</sup>, p 245 и 539 и Lobeck, Agl<sup>181</sup>, p. 227 f.); что далее они, первоначально по крайней мере, не имели ничего общего со служением идолам и что только позднейшее ригористичное иудейство осудило их, ибо они были уже статуями, которых оно гнушалось в каждом отношении. Этими, [140] первоначально столь невинными фигурками, могло воспользоваться впоследствии языческое жречество, укутать их ореолом торжественных, полных таинственности церемоний, и это продолжать до тех пор, пока они не стали составной частью языческого культа, из-за чего, в свою очередь, возникли в позднейшее время те (знаменитые) слухи о человеческих головах среди христиан, иудеев и мохаммедан».

<sup>121)</sup> Ferrière. Paganisme. P. 220, 225.

<sup>122)</sup> Chwolson. Ssabier. Bd. 2. S. 155.



Однако мнение Хвольсона Scholz<sup>123)</sup> считает невероятным, так как цитированные им места из Геродота и Лукиана, имеющие для Хвольсона важное значение, относятся к φαλλός'ам Диониса, не имеющим ничего общего с терафимами; точно также Scholz считает несправедливым мнение Хвольсона о том, что первоначально они были невинными фигурками: по его мнению они всегда осуждались правоверными иудеями. Однако, если даже Шольц и прав, то несомнен факт, указанный Хвольсоном, именно тот, что осуждение терафимов возрастает со временем.

3°. — Ссылаясь на благочестие и святость Иакова, Jurieu<sup>124)</sup> [141] утверждает, что Рахиль не могла хранить при себе орудия магии. Поэтому он полагает, что первоначально терафимы не были орудиями магии, но были просто почитаемыми изображениями, однако не изображениями *deorum naturalium*<sup>i</sup>, вроде Молоха, Астарты и т. д., ибо последние всегда представлялись смешанными и эмблематическими фигурами, а не изображениями каких-то людей, которых посвящали в боги. Таким образом, говорит Jurieu, это были «домашние боги», боги покровители (*Dieux Tutélaires*) дома, соответствующие латинским Ларам, *Lares*. На такое семейное значение терафимов указывают и слова Лавана: «Зачем ты украл богов моих», а не «богов наших». Чтобы доказать аналогичность римских Лар и Терафимов восточных народов, Jurieu устанавливает между теми и другими ряд параллелей. Не останавливаясь подробно на них, мы заметим, что Лары имели главной функцией поддерживать благосостояние семейства, что это были «*des âmes consacrées & canonisées*»<sup>ii</sup>, — души предков, изображаемые в виде человеческих фигур. Все это, говорит Jurieu, убеждает к признанию, что терафимы Лавана — изображения наиболее славных предков Лавана. Продолжая далее разви[142]вать свою мысль, он делает довольно фантастическое предположение, что терафимы Лавана были изображениями Ноя и Сима: Ноя, потому что он — общий отец всех, а Сима, потому что он — родоначальник семейства Лавана. В соответствии с этими двумя терафимами Jurieu ставит и то обстоятельство, что у римлян долгое время (до Овидия) в *Lararium*'е стояло только два Лара.

По замечанию того же исследователя, Св. Писание, заговаривая о всевозможных волхованиях и упоминая в общем итоге и терафимов, как будто забывает о вопрошении покойников, и наоборот, упоминая это вопрошение, как будто забывает терафимов. Это потому, объясняет остроумно Jurieu, что спрашивать терафимов и вопрошать мертвых — одно и то же.

Самый оракул терафимов составляется следующим образом. Восточные народы имели в отдаленной части своего дома реликвии предков; но так как по мере разрастания рода этих мощей не хватало на всех, то начали устраивать кенотафии, кевотάφια, пустые могилы — из дерна, дерева или камня. На двух оконечностях этих кенотафий они воздвигали эти терафимы — изображения своих предков, подобно тому, как херувимы стояли над ковчегом Заве[143]та. Вот, вследствие этого обычая ставить на кенотафии терафимы, слово терафим у LXX передается через кевотάφια.

<sup>123)</sup> Scholz. Götzendienst. S. 132–133; Пальмов. Идолопоклонство.

<sup>124)</sup> Jurieu. Histoire. P. 482.

<sup>i</sup> природных богов (лат.).

<sup>ii</sup> души освященные и канонизированные (франц.).

Является вопрос, как же именно давали терафимы потребный оракул? Мы уже указывали на замечательное мнение Маймонида (§ 7, р. 124), утверждающего, что это были звуки, воспринимаемые не органом слуха, а внутренне. Маймонид, по-видимому, делает отсюда заключение к их иллюзорности; однако по современным изысканиям психологии (например, Мейерса (Myers) и др.) такое *audition intérieure*<sup>i</sup> несомненно существует. Это не только «кажется», т. е. это не есть нечто, зависящее только от слышащего субъекта, но оно обусловлено еще и некоторым действительным восприятием, проецирующимся затем в виде слуховых ощущений. Но, как бы то ни было, с внешней стороны, в смысле физических процессов, толкование Маймонида весьма вероятно. Такого же мнения держится и Bellarmin<sup>182</sup> (*De eccl. triumphante*, Cap. 13, sec. quart. *mendatium*). По словам Jurieu,<sup>125</sup> «Il veut que les statuës, appelées Theraphims, parlassent & rendissent leurs réponses, par une voix intelligible, qui sortoit des [144] statuës<sup>ii</sup>».

Мы не можем решить окончательно, верно ли такое мнение о способе гадания терафимами, и потому нам не остается ничего более, как, указав на значительную вероятность такого мнения, перечислить те способы получения оракула, которые существовали в язычестве. Вот они:

1. иногда гадали по голосу жреца;
2. по сновидениям;
3. по голосу, выходящему из пещер;
4. по жребию;
5. по движениям статуй;

6. письменно, получая ответы на запертых табличках (ср. спиритические исследования Zöllnera, весьма подобные сказанному).

В дополнение к гипотезе Jurieu мы можем, между прочим, сказать, что она подтверждается и археологическими данными: Везер и Двисберг около Медавы нашли металлические фигурки, имеющие вид человека; они «оказались терафимами»(?).<sup>126</sup> С другой стороны, у одной из таких фигур на ногах усматривается шип, которым, [145] очевидно, фигура прикреплялась к чему-то (кенотафию?) в стоячем положении.<sup>127</sup>

<sup>i</sup> внутренний слух (франц.).

<sup>125</sup> Jurieu. Histoire. P. 466.

<sup>ii</sup> Хочется, чтобы статуи, называемые терафимами, говорили и отвечали внятным голосом, как бы исходящим от статуи (франц.).

<sup>126</sup> Пальмов. Идолопоклонство. С. 189.

<sup>127</sup> См. у Лопухина (*Лопухин. История*). Т. 1. С. 374. На с. 370 рисунок, о котором идет речь.

## § 10. Заключение: История идолов по Книге Премудрости

Указанное в § 8 развитие терафимов хорошо сходится с объяснением, которое дает Книга Премудрости Соломона (гл. 14) происхождению идолопоклонства вообще: «Не было их (идолов) вначале, говорит Премудрость, и не веки они будут (13). Они вошли в мир по человеческому тщеславию, и потому близкий сужден им конец (14). Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение его, как уже мертвого человека, затем стал почитать его, как бога, и передал подвластным тайны и жертвоприношения (15). Потом утвердившийся временем этот нечестивый обычай соблюдаем был, как закон, и по повелениям властителей изваяние почитаемо было, как божество (16) и т. д.» Подобно этому говорит и Филарет именно, что терафимы представляли некоторых знаменитых предков: «из памятников любви, — говорит он, — они мало-помалу [146] превратились в предмет благоговения и сделались сперва домашними божествами».

Книга Премудрости говорит также и о способе приготовления домашних идолов (вероятно, терафимов). Вот это место 13 главы: «Какой-либо древодел вырубив годное дерево, искусно снял с него всю кору и, обделав красиво, устроил из него сосуд, полезный к употреблению в жизни (11), а обрезки от работы употребил на приготовление пищи и насытился (12); один же из обрезков, ни к чему не годный, дерево кривое и сучковатое, взяв, старательно округлил на досуге и, с опытностью знатока обделав его, уподобил его образу человека (13), или сделал подобным какому-нибудь низкому животному, намазал суриком и покрыл краскою поверхность его, и закрасил в нем всякий недостаток (14), и, устроив для него достойное его место, повесил его на стене, укрепив железом (15). Итак, чтобы произведение его не упало, он наперед озаботился, зная, что оно само себе помочь не может, ибо это кумир и имеет нужду в помощи (17)». Далее определяются [147] отдельные функции таких «кумиров», и они весьма сходны с тем, что было указано в § 1 относительно терафимов при разборе корня תַּרְפִּי. «Молясь перед ним, — говорит Книга Премудрости, — о своих стяжаниях, о браке и о детях, он не стыдится говорить бездушному (17) и о здоровье взывает к немощному, о жизни просит мертвое, о помощи умоляет совершенно неспособное, о путешествии — не могущее ступить (18), о прибытке, о ремесле и об успехе рук — совсем не могущее делать руками, о силе просит самое бессильное (19)».

## Примечания издателя

<sup>1</sup> Карл Адольф Зигфрид (Karl (Carl) Gustav Adolf Siegfried; 22.01.1830, Магдебург — 09.01.1903, Йена) — немецкий протестантский богослов и ориенталист, ординарный профессор Ветхого Завета на теологическом факультете Йенского университета в 1875–1901 гг.

<sup>2</sup> Бернхард Вильгельм Штаде (Bernhard Wilhelm Stade; 11.05.1848, Арнштадт — 6.12.1882, Гиссен) — немецкий протестантский богослов и ориенталист, ординарный профессор университета в Гиссене (с 1875 г.), основатель журнала *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (1881 г.).

<sup>3</sup> Вильгельм Гезениус (Wilhelm Gesenius; 3.02.1786, Нордхаузен — 23.10. 1842, Галле) — немецкий протестантский богослов и ориенталист, ординарный профессор Ветхого Завета на теологическом факультете университета в Галле с 1811 г.; выдающийся исследователь древне-еврейского языка, лексикограф и грамматист.

<sup>4</sup> В рукописи (здесь и далее в подобных случаях) неверно — נַעֲוִרִים.

<sup>5</sup> В рукописи — רַחֲמִים.

<sup>6</sup> В рукописи — אֲלֹהִים.

<sup>7</sup> В рукописи — אֲלֹהִים.

<sup>8</sup> Сирийское слово *tārep* или *torep* является глагольной формой (презент или активное причастие) 1-й породы от корня *trp* с основным значением «погружающийся», «погружается». Мнение, что эта форма может иметь значение «выспрашивающий», «выспрашивает», отмеченное в словаре Бар-Бахлула (X в.) и там же подвергнутое критике как «мнение бессмысленное и вредное» (*qawḷun bāḷilun munkarun*; см.: *Duval R., ed. Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule. P., 1888–1896. 1970<sup>f</sup>. T. 2. Col. 2090; Payne Smith R. Thesaurus Syriacus. Oxf., 1879. T. 2. Col. 4507*), в позднейшей научной лексикографии сирийского языка во внимание не принимается.

<sup>9</sup> Точнее — в арамейском оно вообще не встречается.

<sup>10</sup> Бар Бахлул (сир. Bar Bahlul, араб. Ḥasan ʿibn ʿal-Bahlūl, ʿAbu-l-Ḥasan ʿibn ʿal-Bahlūl; X в.) — сирийский лексикограф.

<sup>11</sup> Эдмунд Кастелл (Edmund Castell; 1606–1685) — британский ориенталист, лексикограф, профессор арабского языка в Кембриджском университете.

<sup>12</sup> *Lexicon heptaglotton, hebraicum, chaldaicum, syriacum, samaritanum, aethiopicum, arabicum conjunctim; et persicum separatim...* 1669. Graz, 1970<sup>f</sup>.

<sup>13</sup> *Duval R., ed. Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule. P., 1901. 1970<sup>f</sup>. T. 2. Col. 2090.*

<sup>14</sup> В словаре Бар-Бахлула в статье о *tārep* действительно отвергается толкование этого слова как «выискивает», «спрашивает», но терафимы при этом не упоминаются (см. прим. 8).

<sup>15</sup> Комментарий р. Танхума Иерусалимского (Tanḥum ben Joseph ha-Yerushalmi; ок. 1220–1291), средневекового еврейского философа, филолога и экзегета, на книги Судей и 1 Самуила (I Цар. по Син. пер.); изд.: *R. Tanchum Hierosolymitani ad libros V[eteris] T[estamenti] Commentarii arabici specimen, una cum annotationibus ad aliquot loca Libri Iudicum / Ed. C. F. Schnurrer, E. C. Ziling. Tübingen, 1791; R. Tanchumi Hierosolymitani commentarium arabicum ad librorum Samuelis et Regum locos graviore e codice unico Oxoniensi (Pocock. 314) secundum Schnurreri apographum / Ed. Th. Haarbrücker. Lpz., 1844; R. Tanchumi Hierosolymitani commentarii in prophetas arabici specimen / Ed. Th. Haarbrücker. Halle, 1842. T. 1. Erlangen, 1844. T. 2.*

<sup>16</sup> Комментарий на книгу пророка Осии английского богослова и ориенталиста Эдварда Покока (Edward Pocock; 1604–1691), профессора арабского и еврейского языков в Оксфордском университете, собирателя восточных рукописей; изд.: *Pocock E. A Commentary on the Prophecy of Hosea. Oxf., 1685.*

<sup>17</sup> Например: «...и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость (שְׁקוּיָא) запустения» (Дан. 11, 31); «Богами чуждыми они раздражили Его и мерзостями (בְּתוֹעֵבוֹת) разгневали Его» (Втор. 32, 16).

<sup>18</sup> Иоганн Буксторф Старший (Johann Buxtorf; 1564–1629) — швейцарский богослов и гебраист, профессор еврейского языка в Базельском университете, знаток и собиратель раввинистической литературы. Используемый в данном сочинении о Павла Флоренского словарь Иоганна Буксторфа Старшего «*Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*» был издан после смерти автора его сыном — Иоганном Буксторфом Младшим.

<sup>19</sup> В рукописи неверный порядок слов: הַתְּרַפִּים בַּמִּקְרָם.

<sup>20</sup> Элия Левит (Elias Germanus, Elija Bahur, Elija ben Asher ha-Levi Ashkenazi; 1468/9–1549) — средневековый еврейский филолог, грамматист и лексикограф.

<sup>21</sup> תִּשְׁבִּי (tišbi) — словарь еврейского языка мидрашей и талмуда, составленный Элией Левитом. 1-е издание — Ispny, 1541.

<sup>22</sup> Пьер Журье (Pierre Jurieu; 24.12.1637 — 11.01.1713) — один из лидеров французских протестантов; в 1674–1681 гг. профессор богословия и еврейского языка Седанской академии.

<sup>23</sup> В рукописи: Tharaph и Thourpa.

<sup>24</sup> Генрих Эвальд (Georg Heinrich August Ewald; 16.11.1803 — 4.05.1875) — немецкий протестантский богослов и экзегет, один из крупнейших ориенталистов своего времени; профессор философии, теологии и восточных языков Гёттингенского (1827–1837; 1848–1867) и Тюбингенского (1838–1848) университетов; среди его учеников — Фердинанд Гитциг (см. прим. 34).

<sup>25</sup> פָּנִים, *pānīm* — это еврейское слово, в арабском языке такого слова нет. Эвальд, рассуждая о значении древнеевр. слова *tārāpim*, высказывает мнение, что оно принадлежит к классу слов, имеющих форму множ. числа, но обозначающих единичные предметы, хрестоматийным представителем которого является древнеевр. слово *pānīm*, лицо.

<sup>26</sup> Эвальд сопоставляет древнеевр. *tārāpim* с араб. *ʿašrafā* — наблюдать и *tarf* — глаз, взгляд, обосновывая таким образом свое предположение, что слово *tārāpim* может иметь значение «лицо», «маска».

<sup>27</sup> В рукописи номер параграфа не указан.

<sup>28</sup> *tarfa/tarafa* (см.: Dillman C. *Lexicon linguae aethiopicae*. N. Y., 1955<sup>f</sup>. Col. 557).

<sup>29</sup> Эрнст Майер (Ernst Heinrich Meier; 17.05.1813 — 2.03.1866) — немецкий ориенталист; профессор (с 1848 г.) семитских языков и литератур Тюбингенского университета; автор исследований по древнееврейскому и финикийскому языкам, собиратель и исследователь немецкого фольклора, переводчик и комментатор ветхозаветных текстов и древнеиндийской поэзии.

<sup>30</sup> Meier E. *Hebräisches Wurzelwörterbuch*. Mannheim, 1845.

<sup>31</sup> *ʿatraf-* (Lane E. W. *An Arabic Lexicon*. Beirut, 1968. Pt. 5. P. 1844). Сопоставление арабских слов с корнем *trf* и еврейских или арамейских с корнем *trp* проблематично с т. зр. сравнительной семитологии, поскольку регулярного соответствия между корневым *t* в арабском и корневым *t* в еврейском или арамейском нет.

<sup>32</sup> Сэмюэл Ли (Samuel Lee, 1783–1852) — британский ориенталист, профессор арабского и еврейского языков в Кембриджском университете, автор грамматики и словаря еврейского языка.

<sup>33</sup> Lee S. *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*. L., 1840.

<sup>34</sup> Фердинанд Гитциг (Ferdinand Hitzig; 23.06.1807 — 22.01.1875) — немецкий богослов и библист, профессор теологии в университетах Цюриха (1833–1860) и Гейдельберга (1860–1875).

<sup>35</sup> Иоганн Михаэлис (Johann David Michaelis; 27.02.1717 — 22.01.1791) — немецкий теолог и ориенталист, профессор Гёттингенского университета.

<sup>36</sup> *Commentatio de Theraphis // Johannis Davidis Michaelis Commentationes in Societate Regia scientiae Goettingensi per annos 1758–1762 praelectae*. Bremen, 1774<sup>2</sup>. P. 1–11.

<sup>37</sup> Цезарь фон Ленгерке (Cäsar von Lengerke; 30.03.1803 — 1855) — немецкий протестантский теолог и ориенталист, профессор Кёнигсбергского университета.

<sup>38</sup> Lengerke C. *Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels*. Königsberg, 1844.

<sup>39</sup> Hitzig F. *Die zwölf kleinen Propheten*. Lpz., 1838. S. 139–140.

<sup>40</sup> Таких глаголов в греческом языке классических памятников (*Liddell-Scott*) и патристических текстов (*Lampe*) нет. Слово \*τρηφάω (а также не совсем корректные транскрипции арабских слов) заимствовано из книги Пальмова (*Пальмов*. Идолопоклонство. С. 193. Прим.), текст которой пересказывается в этом месте почти буквально. Происхождение \*τρηφάω установить не удалось. У Михаэлиса речь идет о глаголе τρυφάω, «жить в роскоши».

<sup>41</sup> *turfat-* (Lane. Op. cit. Pt. 1. P. 304).

<sup>42</sup> *ʿatrafu* (Ibidem).

<sup>43</sup> Луи де Дьё (Ludovicus de Dieu, Louis de Dieu; 7.04.1590 — 23.12.1642) — голландский ориенталист, гугенотский священник.

<sup>44</sup> Иоганн Гофманн (Johann Christian Konrad von Hofmann; 21.12.1810 — 20.12.1877) — немецкий протестантский богослов и экзегет; профессор богословских факультетов в университетах Эрлангена (1841–1842; 1845–1877) и Ростка (1842–1845).

<sup>45</sup> *Hofmann J. Der Schriftbeweis: Ein theologischer Versuch. Nördlingen, 1852–1856. Bd. 1. S. 328.*

<sup>46</sup> Жак Гаффарель (Jacques Gaffarel; 1601–1681) — французский астролог и каббалист, библиотекарь кардинала Ришелье.

<sup>47</sup> Точнее, существует некоторое количество семитских слов, корень которых в еврейском языке содержит фонему *š*, а в арамейском в той же позиции — *t*, классическим примером чего действительно является слово «бык», имеющее в еврейском корень *šwr*, а в арамейском — *twr*. Но в слове **שָׂרָפִים**, *šarāpīm* нет ни *t*, ни *š* и оно не имеет ничего общего с корнем *šwr*, поэтому в аргументации Гаффареля, по крайней мере в передаче Флоренского, отсутствует логика. Сочинение самого Гаффареля нам, к сожалению, недоступно.

<sup>48</sup> Франсуа де Монсо (François Monceau, François de Monceaux, Franciscus Moncaei; сер. XVI в., г. Аррас — ?) — юрист, поэт и писатель; посол герцога Пармского Александра Фарнезе при дворе Генриха IV.

<sup>49</sup> *de Monceaux F. Aaron purgatus: De vitulo aureo. Atrebatum [Arras], 1607. 2 lib. — Автор предложил теорию, согласно которой золотой телец, которого сделал Аарон (Исх. 32), был не идолом, а изображением херувима, которому израильтяне поклонились как богу против воли Аарона. Вскоре после издания книга была внесена в Index librorum prohibitorum.*

<sup>50</sup> *Иероним Стридонский. Комментарии на книгу пророка Осии. 3. 4–5 // PL. T. 25. Col. 844–845. Ссылка в рукописи: «Hieron. In Gen. XXX<sub>1</sub>».*

<sup>51</sup> В рукописи — אֱלֹהִים

<sup>52</sup> Согласно интерпретации Ис. 8, 19, предложенной в *Siegfried, Stade. Wörterbuch. S. 41.* Синодальный перевод этого места является вольной интерпретацией оригинала.

<sup>53</sup> В Библии такая форма не встречается. Буксторф опирается на примеры из постбиблейской еврейской литературы.

<sup>54</sup> Такой формы в древнееврейском тексте Библии нет.

<sup>55</sup> Об этих рассуждениях — начиная со слов «...так что естественно считать началом его הַרְרָה...» и до конца абзаца — см. прим. 87.

<sup>56</sup> Эдуард Ройс (Eduard Reuss; 18.07.1804 — 15.04.1891) — немецкий протестантский богослов и экзегет, один из основоположников документальной теории происхождения Пятикнижия; профессор новозаветной (1834–1864) и ветхозаветной (с 1864 г.) экзегезы в университете Страсбурга; автор 16-томного комментированного французского перевода Библии (1876–1879).

<sup>57</sup> Эмиль Ферьер (Émile Ferrière; 1830 – ?) — французский философ.

<sup>58</sup> Афанасий Кирхер (Athanasius Kircher; 2.05.1601 — 27.11.1680) — немецкий ученый, иезуит, автор работ по различным отраслям знаний, в том числе по математике, астрономии, музыке, акустике, археологии, химии, оптике, медицине, ориенталистике (египтология и синология) и др.; в 1635–1680 гг. профессор физики, математики и восточных языков в Римском Коллегиуме (Университет Грегорианум).

<sup>59</sup> Франц Йозеф Маурер (Franz Joseph Valentin Dominik Maurer; 14.02.1795, Роттваиль — 13.01.1874, Бирлинген, Вюртемберг) — немецкий экзегет и гебраист.

<sup>60</sup> *Maurer F. J. Commentarius Grammaticus historicus criticus in Prophetas minores. Lpz., 1840*

<sup>61</sup> Вероятно, ошибка: если это Генрих Эвальд, то он не составлял словаря еврейского языка; Пальмов ссылается в этой связи только на его работу «Древности народа Израиля» (*Ewald. Alterthümer*).

<sup>62</sup> В рукописи номер параграфа не указан.

<sup>63</sup> Юлиус Фюрст (Julius Fürst; псевд. Alsari; 12.05.1805 — 9.02.1873) — немецкий ориенталист; профессор (с 1864 г.) восточных языков в Лейпцигском университете.

<sup>64</sup> *Fürst J. Librorum sacrorum Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Lpz., 1840.*

<sup>65</sup> Франц Делич (Franz Julius Delitzsch; 23.02.1813 — 4.03.1890) — немецкий богослов, экзегет и ориенталист, знаток раввинистической литературы; профессор Ветхого Завета в университетах Лейпцига, Ростка и Эрлангена.

<sup>66</sup> *Delitzsch F. Commentar über die Genesis. Lpz., 1872.*

<sup>67</sup> Вероятно, Альберт Шультенс (Albert Schultens; 1686 — 26.01.1750) — голландский ориенталист; профессор (1732–1750) восточных языков в Лейденском университете, ведущий европейский арабист своего времени.

<sup>68</sup> Иоганн Готфрид Эйхгорн (Johann Gottfried Eichhorn; 16.10.1752 — 27.06.1827) — немецкий богослов и ориенталист; профессор восточных языков на богословском факультете Йенского университета (1775–1788), профессор восточных языков, экзегезы и политической истории Гёттингенского университета (1788–1827).

<sup>69</sup> Яков Гамбургер (Jacob Hamburger; 10.11.1826—23.11.1911) — немецкий раввин, библиист, знаток раввинистической письменности, автор первой еврейской энциклопедии (*Hamburger. Realencyklopädie*).

<sup>70</sup> «Targum Jonathan» — Таргум Ионафана; значение ссылки «I M 31» в данном контексте не поддается объяснению: вероятно, это ошибка.

<sup>71</sup> Транслитерация «tāgar<sup>h</sup>āh» (так же в: *Пальмов. Идолопоклонство. С. 184. Прим.*) проблематична с т. зр. арабской грамматики. Вероятно, имеется в виду форма *taraffaha* (5-я порода от глагола *rafaha*, жить в роскоши, благоденствовать). Транслитерация «tāgar<sup>h</sup>a», которая приводится ниже, соответствует грамматически правильной, но не засвидетельствованной в словарях форме 3-й породы от глагола *tarifa*, жить в довольстве, в роскоши.

<sup>72</sup> См. прим. 28.

<sup>73</sup> Так в рукописи, но, видимо, должно быть «hif.», т. е. «порода hifil».

<sup>74</sup> *Hitzig F. Der Prophet Ezechiel. Lpz., 1847. (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament; 8).*

<sup>75</sup> *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе (Memorabilia). I 4. 10.*

<sup>76</sup> Боги исцеляют людей (греч.). — Парафраз указанного места из Ксенофонта.

<sup>77</sup> Даниэль Шенкель (Daniel Schenkel; 21.12.1813 — 18.05.1885) — немецкий протестантский богослов и экзегет; автор «Библейского лексикона» (*Schenkel. Bibellexikon*).

<sup>78</sup> В рукописи — *carpiendi*.

<sup>79</sup> В рукописи — *ἀκέρστης*.

<sup>80</sup> Такого значения у **תַּרְפָּא** в библейском иврите нет.

<sup>81</sup> См. прим. 80.

<sup>82</sup> *Müller F. M. The Science of Thought. L., 1887.*

<sup>83</sup> Макс Мюллер (Friedrich Max Müller; 6.12.1823 — 28.10.1900) — немецкий филолог-ориенталист, один из основателей индологии и сравнительного религиоведения; первый профессор сравнительного языкознания в Оксфордском университете (1868–1875).

<sup>84</sup> Такого значения у **תַּרְפָּא** в библейском иврите нет.

<sup>85</sup> В рукописи неправильная акцентуация — *ἤρῳες*.

<sup>86</sup> В рукописи — **תַּרְפָּא**.

<sup>87</sup> ... в слове **תַּרְפָּא** это **א** отпадает, равно как и предшествующий ему **ת**... — Эти рассуждения свидетельствуют о том, что работа писалась в большой спешке, а также о весьма далеком от действительности представлении автора о древнееврейском и арамейском языках. Слова **תַּרְפָּא** (*tarappa*) нет ни в древнееврейском, ни в арамейском языках, грамматически возможна (но в тексте Библии не засвидетельствована) древнееврейская форма **תַּרְפָּא** (*tarappe*) (см. также прим. 86). «Патах» — это название подстрочного знака, огласовки, а не звука, поэтому «отпасть» он не может. Написав об «отпадении патаха», автор явным образом подтвердил, что форма **תַּרְפָּא** (*tarappa*) возникла у него не по досадной оплошности, а намеренно. Учitando такое начало рассуждения, все, что следует далее до конца абзаца (за исключением цитаты из Грамматики Гезениуса), надо признать лишенным смысла.

<sup>88</sup> По изд.: *Septuaginta / Ed. A. Ralfs. Stuttgart, 1979, только θαραφιν, θεραφιν, θεραλειν.*

<sup>89</sup> *Philo Judaeus. Legum allegoriarum libri. II 46 // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn. B., 1896. T. I. [P. 74].*

<sup>90</sup> *Hieronymus Stridonensis. Quaestiones hebraicae in Genesis. 31. 19 // PL. T. 23. Col. 986.*

<sup>91</sup> Точнее — *priso*, פריסו, или, по-восточносирийски, *prisā*.

<sup>92</sup> См. прим. 50.

<sup>93</sup> В рукописи — **תַּרְפָּא**.

<sup>94</sup> В рукописи — **תַּרְפָּא תַּרְפָּא תַּרְפָּא**.

<sup>95</sup> В рукописи — אֶת־אֱלֹהֵי.

<sup>96</sup> В рукописи — לַיהוָה.

<sup>97</sup> Слова в скобках соответствуют словам «на постели»; соответствием выражению «в изголовье» было бы: מִרְאֲשֵׁתוֹ.

<sup>98</sup> В рукописи: гл. XXXII.

<sup>99</sup> В рукописи древнеевр. текст приведен с ошибками и искажением порядка слов:

וְאֶת־הַגְּלִילִים וְאֶת־בְּלֵהוֹשֶׁקְצִים  
וְאֶת־הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיְדְעָנִים וְאֶת־הַתְּרָפִים

<sup>100</sup> В рукописи — הַקָּסִם.

<sup>101</sup> В рукописи текст оригинала приведен не на своем месте, т. е. после слов «и ложно гадают тебе», — с ошибками и с искажением порядка слов:

כְּדִינִין וְהָיָה לָהֶם כְּקָסִים  
שְׁוֵא

<sup>102</sup> В рукописи искажение порядка слов:

וְאֵין אֶפֶוד וְתָרְפִים  
וְאֵין שַׁר וְאֵין זָבֵחַ וְאֵין מִצְבֵּה  
אֵין מִלֵּךְ

<sup>103</sup> В рукописи искажение порядка слов:

כִּי־אֵין רֵעֵה  
יִנְחֲמוּן עַל־כֵּן נִסְעוּ כְּמוֹ־צֹאן יַעֲנֶוּ  
שָׁקֵר וְחַלְמוֹת הַשְּׁוֵא יִדְבְּרוּ הַבֵּל  
כִּי הַתְּרָפִים דְּבִרוּ־אֹן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ

<sup>104</sup> В рукописи — Иакова.

<sup>105</sup> В рукописи — 255.

<sup>106</sup> *Augustinus Hipponensis. Epistulae. 245. 2 // PL. T. 33. Col. 1060–1061.*

<sup>107</sup> В рукописи — בְּזָמִי

<sup>108</sup> В рукописи — אֶת־נְזָמִי

<sup>109</sup> В рукописи — בְּעֵבֶר

<sup>110</sup> В рукописи — אֲבָרְהָם

<sup>111</sup> В рукописи — אֱלֹהִים אֲהָרִים

<sup>112</sup> В рукописи — אֲהָר

<sup>113</sup> *Keil C. F. Biblischer Commentar über die Bücher Mose's // Biblischer Commentar über das Alte Testament / Hrsg. v. C. F. Keil, F. Delitzsch. Lpz., 1861. Bd. 1: Genesis und Exodus. S. 209.*

<sup>114</sup> В рукописи — נְחָשִׁים

<sup>115</sup> В рукописи — נְחָשׁ

<sup>116</sup> В рукописи — נְחָשִׁים

<sup>117</sup> Моисей Бен Нахман (משה בן נחמן, Моше бен Нахман Геронди, Нахманид, P<sup>a</sup>MB<sup>a</sup>N (= Рабби Моше Бен Нахман); Bonastruc ça Porta; 1194, Жирона (Каталония) — ок. 1270, Палестина) — средневековый еврейский философ, врач, каббалист и экзегет; комментарий на Пятикнижие — последнее и наиболее объемное из его сочинений (первое печатное издание — Рим, до 1480 г.).

<sup>118</sup> Бахйя (Бехай) бен Ашер бен Хлава (בהי"י בן אשר; XIII в., Сарагоса) — средневековый еврейский экзегет, проповедник и каббалист; одно из наиболее известных его сочинений — комментарий на Пятикнижие (первое печатное издание — Неаполь, 1492).

<sup>119</sup> Квадрант — астрономический прибор, представляющий собой металлическую пластину в форме четверти круга, установленную в вертикальной плоскости; использовался для измерения высоты светила над горизонтом и угловых расстояний между светилами.

<sup>120</sup> Ибн Эзра (Авраам бен Меир ибн Эзра, Абенэзра, אברהם אבן עזרא; 1089, Тудела (Испания) — ок. 1164, Лондон) — средневековый еврейский ученый (математик, астроном, грамматист), философ, экзегет и поэт; наиболее значительный из его экзегетических трудов — комментарий на Пятикнижие, имеющий название «Книга праведного» (ספר הישר, Сефер ха-Яшар; первое печатное издание — Неаполь, 1488).

<sup>121</sup> *Aes corinthiacum* — упоминаемый в античных текстах ценный сплав, состоявший, возможно, из меди и золота или из меди и серебра.

<sup>122</sup> См. прим. 145.



<sup>123</sup> См. прим. 120.

<sup>124</sup> Георг Кройцер (Georg Friedrich Creuzer; 10.03.1771 — 6.02.1858) — немецкий филолог-классик; профессор филологии и древней истории в университетах Марбурга (с 1802), Гейдельберга (с 1804) и Лейдена; в основе первой и наиболее известной работы Кройцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (Creuzer. Symbolik) лежит теория о влиянии восточных культур на древнегреческую мифологию, прослеживаемом в творчестве Гомера и Гесиода.

<sup>125</sup> Иоганн Винер (Johann Georg Benedikt Winer (Wiener); 13.04.1789 — 12.05.1858) — немецкий протестантский богослов, экзегет и ориенталист; профессор в университетах Лейпцига (1819–1823, с 1832) и Эрлангена (1823–1832).

<sup>126</sup> В рукописи — אפוד

<sup>127</sup> В рукописи — כהן

<sup>128</sup> В рукописи — שאל-נאבל-הים

<sup>129</sup> В рукописи — «зачем ты взял мои элогим» (את-אלהי)

<sup>130</sup> В рукописи — את-אל-הי

<sup>131</sup> В рукописи — ואון ותרפים

<sup>132</sup> В рукописи — ἦπαρ.

<sup>133</sup> См. прим. 132.

<sup>134</sup> Вильгельм Де Ветте (Wilhelm Martin Leberecht De Wette; 12.01.1780 — 16.06.1843) — немецкий протестантский богослов и экзегет; профессор в Гейдельбергском (с 1807), Берлинском (1810–1819) и Базельском (с 1822) университетах.

<sup>135</sup> В рукописи — קסום וקסם

<sup>136</sup> Блаженный Иероним Стридонский. Комментарии на книгу пророка Осии. 3. 4–5 // PL. T. 25. Col. 844.

<sup>137</sup> Джон Спенсер (John Spencer; 1630–1693) — английский богослов и гебраист.

<sup>138</sup> Spencer J. Dissertatio de Urim et Thummim in Deuteron. 33, 8: In qua eorum natura et origo, non paucorum rituum Mosaicorum rationes, et obscuriora quaedam Scripturae loca, probabiliter explicantur. Camb., [1670].

<sup>139</sup> В рукописи — שר.

<sup>140</sup> Давид Кимхи (דוד קמחי, P<sup>a</sup>D<sup>a</sup>K (рабби Давид Кимхи); 1160 (?) — 1235 (?) — средневековый еврейский грамматист, философ и экзегет; автор ряда сочинений по грамматике и лексике древнееврейского языка, широко использовавшихся впоследствии христианами гебраистами; автор комментариев на книги Хроник (1–2 Пар), Бытие, Пророков (Нав, Суд, 1–4 Цар, Ис, Иер, Иез, 12 «малых» пророков) и Псалмы.

<sup>141</sup> В рукописи — און.

<sup>142</sup> В рукописи — דברו

<sup>143</sup> Далее до конца параграфа следуют частично переведенные на русский язык выписки из статьи «תּוֹרֵפִים» «Лексикона» Буксторфа (Buxtorf. Lexicon).

<sup>144</sup> Вавилонский Талмуд. Трактат «Авода зара». 29b.

<sup>145</sup> Пирке де-Рабби Элиезер (פרקי דרבי אליעזר, букв. — Главы рабби Элиезера) — трактат, представляющий собой толкование на книги Бытие, Исход (частично) и Числа (частично); датируется временем после 833 г.; в традиции приписывается рабби Элиезеру Бен Гиркану (ок. 80–118).

<sup>146</sup> Таргум Псевдо-Ионафана (Иерусалимский таргум, Палестинский таргум) — перевод Торы на арамейский язык, известный до XIV в. как Палестинский таргум (Таргум Эрец Израэль) или Иерусалимский таргум (Таргум Ерушалми), но впоследствии ошибочно отождествленный с Таргумом Иоанафана — арамейским переводом Пророков, автором которого в талмудической традиции считается рабби Ионафан бен Узиель (1 в. до н. э. — 1 в. н. э.).

<sup>147</sup> Вероятно, Шломо бен Йицхак (רבי שלמה יצחקי, P<sup>a</sup>ШИ (= Рабби Шломо Йицхаки); 1040–1105) — средневековый еврейский экзегет и комментатор Танаха и Талмуда; его комментарий на Пятикнижие стал первой печатной еврейской книгой (Reggio di Calabria, 1475).

<sup>148</sup> 4 Цар. 23, 24.

<sup>149</sup> Вероятно, Давид Кимхи, см. прим. 140.

<sup>150</sup> Леви бен Гершон (רבי לוי בן גרשון, P<sup>a</sup>ЛБ<sup>a</sup>Г (= Рабби Леви Бен Гершон), Герсонид, Maestre Leo de Bagnols, Magister Leo Hebraeus, Gersonides; 1288–1344) — средневековый еврейский философ, математик, астроном и экзегет.

<sup>151</sup> Моисей Маймонид (רבי משה בן מימון, P<sup>a</sup>МБ<sup>a</sup>М (= Рабби Моше Бен Маймон), Муса ибн-Маймун; 1135–1204) — крупнейший средневековый еврейский философ. Среди сочинений Маймонида нет библейских комментариев, но в целом в его творчестве библейской экзегезе отведено значительное место, поэтому ссылку на комментарий к Быт. 31, 19, заимствованную автором из «Лексикона» Буксторфа, уточнить затруднительно.

<sup>152</sup> Зогар (ספר זהר, букв. — Книга сияния) — мистический комментарий на Пятикнижие, написанный на арамейском языке; важнейшая книга каббалистической литературы.

<sup>153</sup> Источник этой цитаты установить не удалось.

<sup>154</sup> Мидраш Танхума — сборник, состоящий из проповедей на темы еженедельных чтений из Пятикнижия и толкований этих чтений, названный по имени рабби Танхумы бар Абба (2-я пол. IV в.), который в традиции считается его автором.

<sup>155</sup> См. прим. 118.

<sup>156</sup> Даниил Авраамович Хвольсон (10.12.1820, Вильнюс — 5.04.1911, Санкт-Петербург) — русский ориенталист; профессор восточных языков Санкт-Петербургского университета (с 1855) и Санкт-Петербургской Духовной академии (с 1858).

<sup>157</sup> Пропуск в рукописи.

<sup>158</sup> Руфин. Церковная история. II 24 // PL. 21. Col. 533.

<sup>159</sup> Феодорит Кипрский. Церковная история. III 22 // PG. 82. Col. 1120.

<sup>160</sup> Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978.

<sup>161</sup> Мишна (משנה, букв. повторение) — важнейший после Танаха (Библии) текст раввинистического иудаизма; собрание трактатов, кодифицирующих устную иудейскую традицию в виде ряда, как правило, полемических высказываний авторитетных учителей-раввинов по частным вопросам религиозной жизни; центральная часть Талмуда; содержит различные по времени происхождения тексты, в основном отражающие раввинистическую полемику периода 70–200 гг. н. э.

<sup>162</sup> המדבר משחין, *hamedaber miššihyo* — букв. говорящий из подмышки.

<sup>163</sup> Этот текст находится в: Мишна. Санхедрин. 7. 7.

<sup>164</sup> См. прим. 151.

<sup>165</sup> У Хвольсона (*Chwolsohn. Ssabier. Bd. 2. S. 151*) — «Commentar z. d. St.», то есть «Commentar zu der Stelle», «комментарий к месту, [упомянутому выше]», (S. 150) Мишна. Санхедрин. 7, 7 (см. прим. 163).

<sup>166</sup> Тосефта (תוספתא, дополнение) — собрание текстов, тематически, структурно и хронологически соответствующее Мишне, но менее авторитетное; содержательно отчасти дополняет, отчасти повторяет тексты Мишны.

<sup>167</sup> Мишне Тора (משנה תורה, букв. — Повторение Торы; другое название — Йад га-хазака, יד החזקה, букв. — Рука силы) — собрание иудейских религиозно-правовых норм, составленное Моисеем Маймонидом в 1170–1180 гг.

<sup>168</sup> Фотий Константинопольский. Библиотека. Codex 242.

<sup>169</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности. XVIII 9. 5.

<sup>170</sup> Лукиан Софист. О сирийской богине. 10.

<sup>171</sup> Маур Сервий Гонорат. Комментарии на «Энеиду» Вергилия. VI 68.

<sup>172</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история. IX 3. Цитируемый П. Флоренским текст является парафразом указанного места из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

<sup>173</sup> Бафомет (Baphomet) — изображение некоего божества, которому, согласно протоколам процесса над тамплиерами 1307 г., тайно поклонялись храмовники.

<sup>174</sup> von Hammer-Purgstall J. *Mysterium Baphometis revelatum, seu fratres militiae Templi, quae gnostici et quidem ophiani apostasiae, idoloduliae et impuritatis convicti per ipsa eorum monumenta* // *Fundgruben des Orients*. 1816. Bd. 6/1. S. 3 ff.

<sup>175</sup> Selden J. *De Di[i]s Syris Syntagmata*. L., 1617.

<sup>176</sup> Гудеа — правитель (энси) шумерского государства Лагаш (ок. 2144–2124 до Р. Х.), представитель второй династии Лагаша. Тексты Гудеа — надписи, повествующие о достижениях Гудеа как правителя и законодателя.

<sup>177</sup> Городище Тель-Тело (Ирак) — место археологических раскопок шумерского города Гирсу, столицы государства Лагаш в период правления Гудеа.

<sup>178</sup> В рукописи — תרומה.

<sup>179</sup> *Геродот*. История. II 48.

<sup>180</sup> *Sextus Pompeius Festus*. De Verborum Significatione (*Секст Помпей Фест*. О значении слов).

<sup>181</sup> *Lobeck Chr. A. Aglaophamus, sive Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. Regimontii Prussorum, 1829.

<sup>182</sup> Роберт Беллармин (Robert Francesco Romolo Cardinale Bellarmino; 1542–1621) — католический богослов-полемист; иезуит, кардинал (с 1599).