

А. А. Ковалевич

ВЕТХОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ В СООТНЕСЕНИИ С НОВОЗАВЕТНОЙ ЛОГОЛОГИЕЙ

В статье рассматривается учение о Премудрости Божией, содержащееся в учительных книгах Священного Писания Ветхого Завета, с точки зрения соотношения этого учения с новозаветным учением о Сыне Божиим, или Слове Божиим (Логосе). Опираясь на исследование профессора М. Д. Муретова по данной теме, автор актуализирует его, проводя филологический и сравнительный анализ важнейших ветхозаветных мест, раскрывающих библейский образ Софии, а также анализирует генезис научных взглядов уважаемого профессора. Статья знакомит читателя с развитием мысли ветхозаветных мудрецов о несамозамкнутости Бога, выражающейся в самостоятельном и личном характере Его Премудрости как Посредника между Богом и миром и второго момента Божественной жизни. Ветхозаветное представление о Премудрости Божией рассматривается в контексте Ее внутреннего содержания, а также в Ее отношении к Богу, тварному миру и человеку. Важнейшие из исследуемых мест Ветхого Завета сопоставляются с новозаветными текстами, параллельными им по содержанию и помогающими раскрыть прикровенные истины о Боге в свете воплотившегося Слова Божия, ставшего своего рода Ключом к правильному пониманию ветхозаветных следов идеи Логоса.

Ключевые слова: Премудрость Божия, София, Хокма, Логос, Слово Божие, М. Д. Муретов, Ветхий Завет, книги Премудрости, Божественный Посредник, Евангелие от Иоанна.

Учение о Сыне Божиим, или Слове Божиим, т. е. Логосе, обладающее исключительной важностью и лежащее в основе всей христианской веры [Скрябин, 1874, 163], полнее всего выражено в Новом Завете, а именно — в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1:1–18). Однако новозаветное учение о Логосе явилось вершиной Божественного откровения людям, которое, в свою очередь, имело долгий период предшествующего приуготовления человечества к его принятию. Так, в Священном Писании Ветхого Завета мы находим определенные параллели к новозаветной логологии, или, по словам замечательного русского библииста профессора М. Д. Муретова, следы идеи Логоса, поскольку о каком бы то ни было целостном ветхозаветном учении о Логосе речи быть не может [Муретов, 1882, 718, 719–720]¹.

Одной из основных форм исторического раскрытия идеи Логоса в Ветхом Завете, наряду с образом Ангела Господня и представлением о Божественном Мессии, является учение о Премудрости Божией, развиваемое в так называемых учительных книгах Ветхого Завета, а особенно — в книге Притчей Соломоновых [Муретов, 1882, 103–104]. В исторически предшествовавшем образе Ангела Господня Логос, согласно Муретову, открывался в Ветхом Завете преимущественно «со стороны Своего деятельного отношения к избранному народу». В ветхозаветном учении же о Премудрости Божией (евр. חֲכָמָה (chochma), греч. σοφία) раскрывается внутренняя сторона природы

Антон Александрович Ковалевич — магистр богословия, магистр теологии (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (kovalevich.anton@gmail.com).

¹ В данном исследовании профессор Муретов наиболее полно описывает раскрытие идеи Логоса в Ветхом Завете, в связи с чем оно и было положено в основу данной статьи.

и само существо Божественного Логоса. Таким образом, ветхозаветное «священное умозрение о Хокме», по выражению М. Д. Муретова, «вводит нас во внутреннюю жизнь Самого Божества», представляя «некоторого рода процесс Божественного само-различия или зерно Иоанновской идеи Логоса как второго момента Божественной жизни» [Муретов, 1882, 451–452].

Признавая основным источником происхождения и «последним основанием» ветхозаветного учения о Премудрости сверхъестественное откровение, профессор Муретов, однако, не исключает и «участие естественных факторов в образовании и развитии» данного учения. По мнению ученого, отправной точкой в происхождении ветхозаветной идеи Премудрости, которое с естественной стороны аналогично возникновению любой философской системы, «служит внутренний психологический опыт человека». Осознавая себя разумным существом, для которого разум является «основным и руководящим началом» всей жизнедеятельности, человек это «внутреннее и субъективное начало разумности» переносит «на весь объективный мир», т. е. «по аналогии с самим собою... полагает ум в основу всей мировой жизни». Так, по мысли Муретова, в древнегреческой философии «возникла идея Логоса или Нуса», и подобным же образом появилось «ветхозаветное представление о Хокме» [Муретов, 1882, 452].

Священные писатели учительных книг Ветхого Завета и, в частности, книг Премудрости часто указывают на разум, или мудрость, как на «высшее и основное начало всего существа человека». Отмечая премудрый характер и устройство ветхозаветной теократии и «превознося мудрость закона израильского перед законами других народов»², мысль библейских авторов, по выражению профессора Муретова, «естественно переходит к общей, царствующей во всем мире разумности и целесообразности». «Строгая законосообразность во всех явлениях природы, стройное течение мировой жизни», ее продуманная постепенность и последовательность — все это, по замечанию ученого, с чувством живого и трепетного восторга описывается в ветхозаветных книгах (особенно в книге Иова и псалмах 64 и 103). Так, под Божественным руководством у библейских мудрецов возникает «представление о Хокме, или Премудрости, как основном начале», действующем как «в жизни каждого отдельного человека», так и «в истории всех народов и особенно народа Божия» и вообще во всей вселенной [Муретов, 1882, 452–453]³.

Однако «священное умозрение о Хокме», по мысли М. Д. Муретова, не останавливается лишь на «признании разумности объективного миропорядка, или тварно-объективной (космической) премудрости». В отличие от греческой философии, которая не смогла выйти за рамки представления о Логосе как об «имманентном миру разуме», вдохновенная Богом мысль библейских мудрецов «возвышается до идеи трансцендентной миру Премудрости Божией». Поскольку священнописатели благодаря откровению свыше представляли Бога «как личного и внемирного Творца и Промыслителя вселенной», то и «созерцание космической и тварно-объективной премудрости» возводило их мысль «к Премудрости Божественной и внемирной, по отношению к Которой первая является только Ее отражением и производением». Премудрость эта описывается ветхозаветными авторами как Посредница внутренней жизни Бога и «всех Его отношений к тварно-конечному миру». Так, по словам Муретова, мы встречаем здесь «неизвестное греческой философии различие в Божестве двойственности моментов Его жизни», предпосылку и «зародыш новозаветной идеи Логоса как внемирного открывателя и посредника Божественной жизни» и деятельности [Муретов, 1882, 453].

Ветхозаветное представление о Премудрости Божией, согласно профессору Муретову, излагается в двух канонических книгах Ветхого Завета: Иова и Притчей Соломона, и в трех неканонических: пророка Варуха, Премудрости Иисуса, сына Сирахова,

² См., напр., Втор 4:5–8; Пс 118; 147:8–9; 148:14; 18:8 и др.

³ Для более подробного ознакомления с историей происхождения ветхозаветной идеи Премудрости Муретов отсылает к: *Bruch J. F. Weisheits-Lehre der Hebräer*. Strassburg, 1851. S. 122 ff.; *Oehler G. F. Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2. Tübingen, 1874. S. 277.

и Премудрости Соломона [Муретов, 1882, 454]⁴. Вследствие большого объема не представляется необходимым рассматривать все ветхозаветные места, в которых описывается Божественный и личный характер Премудрости и которые М. Д. Муретов приводит в своей работе в рамках полемики с отрицательной библейской критикой. Ниже будут рассмотрены только основные тексты, которые раскрывают внутреннее содержание Премудрости Божией (какова Она есть Сама в Себе) и Ее отношение к Богу, миру и человеку.

1.1. Премудрость и Ее внутреннее содержание

Внутреннее содержание Премудрости Божией, т. е. какой Она предстает Сама в Себе, раскрывается в книге Премудрости Соломона (см. Прем 7:22–30). Так, положением, что «в ней есть (по другим чтениям — „она есть“ — А. К.) дух» (ἔστιν ἄρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα)⁵ (Прем 7:22), описывается «духовность существа Софии в противоположность Ее всему материальному и чувственному», так что Премудрость имеет «чистую духовную природу», какой обладает, по ветхозаветному представлению, Сам Бог. Но поскольку духовное существо может мыслиться лишь в форме личного бытия, то также косвенно утверждается и «объективная личность Премудрости»⁶ Божией, что видно из наименования Ее «духом разумным» (πνεῦμα νοερόν) (Прем 7:22)⁷ [Муретов, 1882, 468–469].

Приписываемые Премудрости разумность и святость (νοερόν, ἅγιον) (Прем 7:22), согласно Муретову, необходимо понимать следующим образом. Эпитет «разумный» (νοερόν) указывает на разумность Софии, т. е. на «познавательную-теоретическую сторону» Ее духа, в то время как прилагательное «святой» (ἅγιον) говорит о стороне «нравственно-практической»⁸. Таким образом, Премудрости усваиваются два основных свойства личности: разум и свобода [Муретов, 1882, 465, 469–470].

Следующие эпитеты (μονογενές, πολυμερές) наделяют Премудрость такими качествами, как «единородность» и «многочастность». В первом случае («единородный», μονογενές) София выделяется из ряда тварно-конечных духов (ангелов и людей) как нечто такое, подобного чему «нет и быть не может», как то, что единично по своей природе. Во втором же случае («многочастный», πολυμερές) раскрывается действительность духа Премудрости, его многообразное и многочастное проявление во всех сферах бытия⁹. Надо отметить, что относительно первого эпитета («единородный», μονογενές) у исследователей нет согласного мнения: так, одни¹⁰ переводят его в противоположность второму эпитету прилагательным einfach, т. е. «простой», «несложный», а другие¹¹ — как «единственный в своем роде», что подтверждается переводом этого предиката в Вулгате как unicus. Из приведенных мнений, по мысли профессора

⁴ Книга Екклесиаста, по мысли Муретова, также содержит «похвалу Хокме», но в ней «нет ясных указаний собственно на Божественно-ипостасную Премудрость» [Муретов, 1882, 454].

⁵ Такое чтение, согласно Муретову, дают Ватиканский, Синайский и Венецианский кодексы, а также древние переводы: Вулгата, Пешитта, армянский, арамейский. Напротив, Александрийский кодекс и Евсевий дают: ἔστι ἄρ αὐτῇ, а также некоторые другие тексты: ἔστι ἄρ αὐτῇ. Однако два последних чтения, по словам Муретова, «очевидно представляют уже позднейшую поправку не совсем ясного: ἐν αὐτῇ» (Муретов отсылает к: Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. Leipzig, 1837. S. 190; Gutberlet C. Das Buch der Weisheit. Münster, 1874. S. 181) [Муретов, 1882, 468].

⁶ Муретов цитирует: Klases F. Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdischalexandrinischen Philosophie. Freiburg im Breisgau, 1878. S. 71.

⁷ В отличие от Синодального перевода, в церковнославянском тексте и переводе на сербский язык митр. Амфилохия (Радовича), к которому автор также обращался, мы находим «дух разума».

⁸ В подтверждение Муретов ссылается на Гримма, Гутберлета, Бруха и Клазена.

⁹ Ср. Прем 7:27: «Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет...».

¹⁰ Муретов ссылается на Бруха и Гримма.

¹¹ Профессор отсылает к Гутберлету.

Муретова, только второе заслуживает внимания, поскольку имеет под собою филологические основания [Муретов, 1882, 470].

Далее Премудрость изображается как дух «тонкий» (λεπτόν) и «удобоподвижный» (εὐκίνητον). Данные эпитеты усваивают Ей «острый разум», для деятельности которого не существует никаких «пространственных и временных отношений». При этом прилагательное «тонкий» понимается в смысле «тонкой, нематериальной сущности», а благодаря «удобоподвижности» Премудрость, как сказано далее в той же главе (Прем 7:24), «подвижнее всякого движения» и «по чистоте своей» способна «всё проникать и сквозь всё проходить»¹² [Муретов, 1882, 470–471].

Дальнейшие эпитеты («светлый, чистый, ясный» — τρανόν, ἀμόλυντον, σαφές) (Прем 7:22) выражают чистоту Софии «как в нравственном, так и в метафизическом отношении», так что Она предстает здесь в образе «чистейшего света» (ср. Прем 7:25, 26, 29). Премудрость изображается как дух «невредительный» (ἀλήμαντον) (Прем 7:22), т. е. не подверженный никакому изменению, которое свойственно тварно-конечному бытию¹³, а также как дух «скорый, неудержимый» (ὀξύ, ἀκόλυτον) (Прем 7:22 или 7:22, 23 — по LXX), т. е. действующий быстро, остро (как сказано в церковнославянском тексте) и беспрепятственно, что описывает «метафизическую сторону действительности» Хокмы [Муретов, 1882, 471].

Следующими эпитетами описывается нравственная сторона деятельности Божественной Премудрости. Так, предикаты «благотворительный» (φιλάγαθον) (Прем 7:22), «благотворительный, человеколюбивый» (εὐεργετικόν, φιάνθρωπον) (Прем 7:23) обозначают доброту и благодать Софии, особенно по отношению к человеку, как существу богоподобному и «более других тварей отражающему в себе природу» Премудрости. Безошибочность и непоколебимость Хокмы в Ее действиях описывают, по мысли Муретова, прилагательные «твердый» и «непоколебимый» (βέβαιον, ἀσφαλές)¹⁴, а эпитеты «беспечальный» (ἀμέρινον), «всесильный»¹⁵ (παντοδύναμον) и «всевидающий» (πανελίσκολον) утверждают «Божественное свойство духа Премудрости — его безусловность», поскольку София самодостаточна и ни в чем не имеет нужды, не ограничена ничем в Своих намерениях и действиях и является всезнающей и «всенаблюдающей» по отношению ко всему творению (ср. Прем 7:27; 9:11) [Муретов, 1882, 471–472].

Таким образом, Божественная Премудрость обладает «совершеннейшим разумом (νοερόν)» и «святейшею волею (ἄγιον)»; Ей принадлежит особое и индивидуальное бытие (μονογενές), проявляющееся в «многообразии и многосторонности Ее деятельности (πολυμερές)». Софию характеризуют «абсолютная нравственная и метафизическая чистота, любовь к добру и этические отношения к твари, абсолютность, всемогущество и всеведение». Все эти предикаты с очевидностью указывают на личное и Божественное Существо, что исключает неверное представление о Хокме как о безличной

¹² В подтверждение Муретов ссылается на лексикон Шлесснера (Schleussner, Thesaurus, II и III части), не указывая, к сожалению, каким именно изданием он пользовался.

¹³ Данное страдательное (pass.) значение эпитета ἀλήμαντον Муретов, ссылаясь на Гримма (Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. S. 193), считает более существительным и отвечающим контексту, нежели действительное (act.) значение данного определения, в каком толкует его Шлесснер (I часть лексикона), а именно — как «не приносящий никому вреда» (ср. сербский перевод «незловиви»). По слову Муретова, в последнем случае «получается не довольно ясный смысл» [Муретов, 1882, 471]. Стоит отметить, что прилагательное ἀλήμαντος, согласно словарю Дворецкого, в качестве основных значений имеет «невредимый», «беспечальный», «безмятежный», что, очевидно, подтверждает мнение уважаемого профессора Муретова.

¹⁴ Примечательно, что прилагательное ἀσφαλές М. Д. Муретов переводит отлично от Синодального перевода («непоколебимый»), а именно — как «верный», что, согласно словарю Дворецкого, соответствует одному из значений ἀσφάλης — «незыблемый», «непоколебимый», «надежный», «верный», «стойкий».

¹⁵ Данный перевод дает церковнославянский текст (а также перевод на сербский язык митр. Амфилохия). Муретов, в свою очередь, переводит это прилагательное как «всемогущий». В русском же Синодальном переводе этот эпитет отсутствует как таковой, зато в тексте в этом месте стоит прилагательное «спокойный», вероятно, попавшее туда вследствие ошибки переводчика.

абстрактной идее (как то: человеческая мудрость, космический разум, ветхозаветный закон) [Муретов, 1882, 472]. Таково внутреннее содержание Премудрости Божией.

1.2. Премудрость в отношении к Богу

Премудрость не является ни субъективным Божественным разумом, ни Божественной мыслью — Она отчетливо отличается от совокупности Божественных идей и знаний. Подобно тому как Божественный разум является иногда объектом познавательной деятельности Премудрости, так и наоборот — Премудрость иногда становится объектом для Божественного разума. Так, Премудрость называется «таинницею» Божественного разума (μυστικὴ γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) (Прем 8:4). Ей, таким образом, усваивается «проникновение во все тайны Божественных помышлений и намерений», что, безусловно, было бы странно, если бы Премудрость совпадала с этими помышлениями и намерениями [Муретов, 1882, 473].

Премудрость, по слову М. Д. Муретова, есть «объективировавшийся Божественный разум, открывшаяся во вне и осуществившаяся в другом идея Бога о Себе Самом», т. е. именно то, что составляет содержание и новозаветной идеи Логоса. В этом смысле в некоторых местах Ветхого Завета Она Сама представляется «объективно по отношению к Божественному разуму, как нечто такое, что составляет предмет Божественного ведения» [Муретов, 1882, 473–474] (см. Иов 28:23–27; Вар 3:32, 37; Сир 1:6–10).

В таком же отношении к Божеству стоит Премудрость и по способу Своего происхождения. Ей усваивается домирное и вечное бытие от Бога (см. Притч 8:22–26; Сир 1:4, 8, 9; 24:3, 8; Прем 7:25). Отсюда происхождение Премудрости не совпадает с образованием мира, поскольку, когда образовался мир, Она уже существовала у Бога и рядом с Богом. Таким образом, вечность Премудрости определяется как бытие, предшествующее всем частным моментам творения мира (см. Притч 8:24–26) [Муретов, 1882, 474].

Примечательно следующее филологическое замечание Муретова. Для отличия от акта творения мира, который обозначается в Притч 8:26 еврейским глаголом *asah*, и для выделения «из ряда тварно-конечных существ» Соломон в описании происхождения Хокмы использует глагол *kanah* (Притч 8:22), который имеет здесь значение «приобрел», «произвел для себя»¹⁶ [Муретов, 1882, 475–476, 479]. Весьма значимы и другие два глагола, употребленные в еврейском тексте книги Притч по отношению к Премудрости: *nissachti* (8:23) и *cholalti* (8:24, 25). Глагол *nissachti*, как отмечает Муретов, ссылаясь на известного немецкого библеиста Франца Делича (Franz Delitzsch), вызывает много несогласований среди переводчиков этого стиха¹⁷. Так, в Септуагинте он переведен как *ἐθεμελίωσέν* (от *θεμελιόω* — «класть на основание», т. е. «основывать, утверждать»); в Пс 2:6 варианта LXX тот же глагол переведен как *κατεστάθην* (от *καθίστημι* — «ставить, устанавливать, учреждать, назначать»), такой же перевод дает и Акила в Притч 8:23; Симмах переводит как *προκεχερίσμαι* (значение не ясно); в Вульгате — *ordinata sum* (от *ordinare* — «приводить в порядок, устраивать, назначать, составлять; учреждать, основывать») (в церковнославянском переводе Елизаветинской Библии — «основа́ мя»; в русском Синодальном переводе — «я помазана»; в сербском переводе Даничича, к которому автор статьи также обращался, — «поставлена сам», т. е. «я назначена, поставлена»). Основное же значение евр. *nisach*, от которого происходит *nissachti*, — «изливать» — указывает на «растопленные металлы, из которых

¹⁶ Ср. с тем же значением евр. *kanah* в Быт 4:1, где после рождения первенца Ева говорит: «Приобрела (или «произвела себе». — А. К.) я человека от Господа», и называет своего сына Каин, т. е. «приобретение», согласно употребленному здесь глаголу [Муретов, 1882, 475]. В том же значении этот глагол употребляется в Быт 12:5; Исх 15:16; Втр 32:6.

¹⁷ Русский ученый ссылается на: *Delitzsch F. Biblischer Commentar über die Poetischen Bücher des Alten Testaments: Das Salomonische Spruchbuch // Biblischer Commentar über das Alte Testament / von C. F. Keil und F. Delitzsch. Th. 4. Bd. 3. Leipzig, 1873. S. 143.*

выливались идола языческих богов» (ср. Исх 30:9; 32:3–4; Нав 2:18; Суд 17:4; Ис 40:19; 44:10; 48:5). Отсюда этот глагол употребляется по отношению к жертвам возлияния (см. Иоил 1:9), а «в дальнейшем значении... указывает на изливание елея и помазание при освящении царей» (так о Мессии говорится в Пс 2:6¹⁸), откуда происходит его более общее понимание — «назначать, избирать, поставлять на должность» [Муретов, 1882, 479]. Как было показано выше, все эти значения использованы в древних переводах. Основное же и буквальное значение евр. *nissacht* отражено лишь в так называемом Венецианском кодексе XIII–XIV в. (*Graecus Venetus*)¹⁹, а именно — посредством глагола *κέχυμαι* [Муретов, 1882, 479] (от *χέω* — «лить, струить, проливать, возливать, совершать возлияние»).

Таким образом, как заключает Муретов, если следовать переводу LXX, то «смысл 23-го стиха будет тождественен 22-му стиху»: Премудрость, взятая Господом «в основу, фундамент или принцип» Его деятельности, находится во внутреннем, имманентном отношении к Божеству. Буквальный же перевод — *κέχυμαι*, «я излита» — указывает на «внутреннее происхождение Хокмы из существа Божия» в христианском смысле исхождения Святого Духа от Бога или рождения Сына от Отца [Муретов, 1882, 479–480].

В отличие от творения мира из ничего, образ происхождения Премудрости представляется как «вечный, вне времени совершающийся акт рождения» от Бога подобно рождению едиnorodного Сына из недра Отца, описанному св. Иоанном Богословом (см. Ин 1:18). На это указывает евр. глагол *cholalti* — «я рождена» (Притч 8:24, 25), который переведен в Септуагинте как *γεννώ με*, в Вульгате — *concepta eram* (8:24) (*pass.* от *concipio* — «зачать, стать беременной; образоваться, происходить, появляться, возникать»), но более точно в следующем стихе — *parturiebar* (8:25) («родилась в муках», *pass.* от *parturio* — «мучиться родами, рожать»), а также у Акилы и Феодотиона — *ὠδινῆθην*, и в *Graecus Venetus* — *ὠδίνημαι* (от *ὠδίνω* — «испытывать родовые муки, мучиться в родах, рожать в муках»). Так, *cholalti*, отмечает Муретов, ссылаясь на Гезениуса (*Gesenius*)²⁰, обозначает «физический акт рождения... муки и корчи родительницы и почти всегда употребляется в собственном значении». Премудрость и далее (8:30–31) изображается «как рожденное Иеговою дитя», если евр. *amop* («принимать») согласно некоторым переводам, в значении «питодец, воспитанница», как лат. *alumnus* — «дитя, которое радуется и играет пред лицом Иеговы» [Муретов, 1882, 480]. Такое значение существительное *amop* получает, если его производить от евр. глагола *amap* — «утверждать, охранять, радеть» (т. е. «заботиться, опекать»), который в *pass. med.* означает «питодец, нежно охраняемое дитя»²¹ [Муретов, 1882, 489]. Так, подобный перевод дает Акила (8:30) — *τιθηνομένη* (ср. с *τιθηνομένοι* (Плач 4:5 согласно LXX) — «воспитанные», *part. pl. pres. med.-pass.* от *τιθνήω* (*τιθνήομαι*) — «кормить (грудью), нянчить, заботиться, ухаживать»). Среди переводов Ветхого Завета на современные языки данное значение сохраняет сербский перевод Даничича — «храьеница» («питодец»).

В подобном же контексте, по утверждению Муретова, а именно — «в связи с рассмотренным изображением Хокмы как Сына Божия», некоторыми видными

¹⁸ Подробное толкование значения исследуемого глагола в Пс 2:6 см. в: *Томасовић М. Ђ.* Тумаچهње другога псалма / прев. С. Јакшић. Београд, 2006. С. 37–40.

¹⁹ Вероятнее всего, Муретов пользовался следующим изданием Венецианского кодекса, опубликованным незадолго до написания его исследования: *Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice* / Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875. Надо сказать, что в некоторых западных публикациях и сети интернет встречается ссылка лишь на данное издание Венецианского кодекса, которое автор статьи и использует в числе источников для филологического анализа исследуемых ветхозаветных мест.

²⁰ В своем исследовании Муретов многократно ссылается на седьмое издание «Краткого еврейского и халдейского словаря Ветхого Завета» В. Гезениуса, вышедшее из печати уже после смерти известного немецкого гебраиста: *Gesenius W. Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* / Ed. F. E. C. Dietrich. 7. Ausg. Leipzig, 1868.

²¹ В подтверждение Муретов ссылается на: *Elster E. Commentar über die Salomonischen Sprüche.* Göttingen, 1858. S. 56: «*zart gepflegtes, gehütetes Kind*».

немецкими экзегетами²² понимается вопрос Агура в Притч 30:4: «Кто восходил на небо и нисходил? кто собрал ветер в пригоршни свои? кто завязал воду в одежду? кто поставил все пределы земли? какое имя ему? и какое имя сыну его? знаешь ли?» В частности, «Эвальд не без основания находит в этом вопросе указание на идею Логоса как первородного Сына Божия»²³, отмечая, что полнее эта идея будет выражена в более поздней «иудейской спекуляции о Мемре (Таргумы) и Логосе (Филон)» [Муретов, 1882, 480, 482]. Согласно Деличу²⁴, позднейшие иудейские толкователи понимают данное место книги Притч как указание на «*causam mediam* (посредствующую причину. — А. К.) миротворения, посредствующую демиургическую силу», которую, по мнению немецкого экзегета, беспрепятственно можно отождествить с Премудростью, описываемой в Притч 8 «как рожденное Иеговою дитя или Сын». Профессор Муретов также замечает, что «еврейскому сознанию отнюдь не чуждо было представление о *causa media* как о Сыне Божиим», на что указывают наименование Софии «*πνεῦμα μονογενές*» в Прем 7:22, а также название Логоса «*ὁ πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ θεοῦ*» у Филона Александрийского и «*ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς*» у апостола Иоанна (см. Ин 1:18) [Муретов, 1882, 482].

Возвращаясь же к вопросу о переводе евр. *amon*, Муретов пишет, что больше оснований под собой имеет другое значение данного слова, которое «сообразнее с контекстом речи», а именно — лат. *orifex* («мастер, художник, создатель, ремесленник»), греч. *τεχνίτις* («искусница, мастерица»)²⁵. Такое значение оно имеет в Иер 52:15 и Песн 7:2. Также верность этого значения подтверждают переводы Прит 8:30: LXX (ἀρμόζουσα, part. sg. pres. act. fem. от ἀρμόζω — «сплачивать, скреплять, прилаживать (т. е. обустривать, приводить в порядок)»), Пешитта, Вульгата Иеронима (*cuncta* («всё вместе, в целом, в совокупности»)) *componens* («собирающая, соединяющая, составляющая»)²⁶, а также именовании Софии «художницей всего» (*ἡ πάντων τεχνίτις σοφία*) в Прем 7:21 (ср. Прем 8:6) [Муретов, 1882, 490]. Данный перевод евр. *amon* говорит больше о деятельном и творческом участии Премудрости Божией в творении Богом мира, о чем подробнее будет сказано ниже.

Интересен и образ происхождения Премудрости, представленный в неканонических ветхозаветных книгах. Так, в Сир 24:3 Премудрость говорит о Себе, что Она «вышла из уст Всевышнего» (*ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*), что представляется аналогичным исхождению слова из человеческих уст. Следовательно, как Божественное слово Она «стоит к Божеству в таком же отношении, в каком Логос стоит к Богу у евангелиста Иоанна». Автор книги Премудрости Соломона называет Премудрость «дыханием силы Божией» (*ἀτμίς γάρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*) (Прем 7:25). Согласно данному образу, Премудрость «составляет во внутренней жизни Божества такой же существенный момент, как дыхание в жизни человека». Далее в том же стихе Она именуется «чистым изливанием славы Вседержителя» (*ἀλόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*) (Прем 7:25). Ссылаясь на Гримма²⁷ и Гутберлета²⁸, Муретов утверждает, что данный «образ заимствован или от изливания воды из источника, или же от истечения света из святающегося предмета», что указывает на «непосредственно близкую связь и единосущие Премудрости с Божеством» [Муретов, 1882, 483].

Таким образом, подобными чертами ветхозаветные мудрецы усваивают Премудрости, с одной стороны, сущностное единство с Богом, а с другой — «самостоятельно-личное и ипостасное бытие». Далее представляется важным привести обширную цитату из исследуемой работы М. Д. Муретова, которая представляет собой своего

²² Муретов ссылается на Зандера, Эвальда, Делича, Кейля и Гейера.

²³ Профессор отсылает к: *Ewald H. Die Salomonischen Schriften*. Göttingen, 1867. S. 252.

²⁴ Муретов ссылается на: *Delitzsch F. Das Salomonische Spruchbuch*. S. 491.

²⁵ Так считают Гитциг, Берто, Делич, Клазен и др. [Муретов, 1882, 490].

²⁶ Ср. с церк.-слав. и русским переводами данного места: «бех при нем устрояющи» и «я была при Нем художницею».

²⁷ Ссылка на: *Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit*. S. 199.

²⁸ Ссылка на: *Gutberlet C. Das Buch der Weisheit*. S. 189.

рода обобщение и заключение к вышесказанному и отражает стройную мысль и высокий литературный стиль уважаемого профессора. «Как безначально рожденный из существа Бога-Отца едиnorodный Сын Божий, Премудрость должна унаследовать субстанцию Своего Божественного Родителя; как от вечности изреченное и ишедшее из уст Божиих Слово, Она должна воплощать в Себе природу Говорящего; как дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя, Она должна обладать такой же сущностью, как и Ее Божественный Первоисточник, из которого Она исходит и истекает». Однако «такое субстанциальное единство Премудрости с Божеством нельзя простираť до слияния их в одну нераздельную ипостась: Сын, рожденный Отцом, имеет отличную от Отца личность; слово, ишедшее из уст говорящего, не тождественно с тем, кто его произносит; поток, текущий из источника, образует самостоятельную реку» [Муретов, 1882, 483–484].

Теперь необходимо рассмотреть, в каком отношении к Богу находится Премудрость относительно внутреннего содержания Ее жизни. Ответ на этот вопрос можно найти в «полных глубокого смысла образах», заимствованных из «световых явлений в природе» и описанных в Прем 7:26 [Муретов, 1882, 484].

Так, Премудрость называется «отблеском вечного света» (ἀλαύρασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου) (Прем 7:26a), где под вечным светом, согласно Муретову, понимается «верховное Существо, как первоисточник и начало Божественной жизни — новозаветный Бог-Отец, от Которого рождается Сын и исходит Дух». Некоторые экзегеты, отмечает профессор, понимают это название Божества в собственном значении — в смысле гностического и более позднего «каббалистического представления Бога в форме физического светового существа, из которого эманатически в виде лучей исходят низшие световые сущности (зоны или зефироты)». Однако же подобное грубое и материальное представление о Боге чуждо Ветхому Завету, где Бог, нередко изображаемый в лучах небесного света (см. Исх 24:17; Иез 1:27–28; Авв 3:3–4 и др.), никогда прямо не называется светом. Даже Филон Александрийский, который, по слову М. Д. Муретова, является родоначальником гностицизма и постоянно пользуется «образом света для уяснения сущности Божества», всегда понимает под ним «бестелесный, духовный, умный свет». Таким образом, наименование Бога «вечным светом» необходимо понимать в метафорическом смысле²⁹. Что же касается понятия «отблеск», его надо понимать «как lux repercussa, splendor reflexus, Abglanz, отблеск или объективный отраженный свет, изображение светящегося предмета». Этим, по мысли русского экзегета, «выражается объективное бытие Софии по отношению к Верховному Божеству и Ее адекватное подобие» Ему [Муретов, 1882, 484–485]³⁰.

Далее Премудрость называется «чистым зеркалом действия Божия» (ἔσολτρον ἀκρλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) (Прем 7:26b). Согласно этому образу, Премудрость, будучи точным и совершенным отражением Божественного света, «адекватно воспроизводит в Себе все необъятное содержание Божественной действительности; как в чистом зеркале, в Софии концентрируется и осуществляется вся бесконечная полнота Божественной энергии, силы и всемогущества». Относительно Своей нравственной жизни Премудрость именуется «образом благости» Божией (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος) (Прем 7:26c), т. е. образом «нравственных совершенств, выражением и содержанием которых служит Божественная благость» [Муретов, 1882, 486].

Согласно описанным выше характеристикам, Премудрость, по мысли Муретова, «должна обладать Божественной природой», заключать в себе все, что имеет Ее Первообраз, и, следовательно, «быть истинным Богом». Однако, будучи уже отраженным образом, Она не совпадает полностью со Своим Первообразом, но выделяется из Него и «объективируется в самостоятельную форму бытия». Она «становится вторичным светом», который, хоть и является адекватным первичному свету *по содержанию*, все же отличается от него «*по форме* своего бытия, т. е. второй Божественной Ипостасью».

²⁹ Также Муретов предлагает обратиться к: Grimm C.L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. S. 200.

³⁰ Здесь Муретов ссылается на Клазена, Гримма и Гутберлета.

Отсюда, если *содержание* Божественной Премудрости (Ее безусловность) не исчерпывается понятием разума, осуществляющегося [лишь] в тварно-конечном мире, то *форма* Ее бытия (Ее личность) «никоим образом не мирится с представлением о безличном Божественном свойстве». Так, заключает М. Д. Муретов, все эти образные выражения по отношению к Премудрости необходимо понимать в смысле новозаветных образов: «сияние славы и образ ипостаси Его» (ἀπαύλασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) (Евр 1:3) и «образ Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἄοράτου) (Кол 1:15) [Муретов, 1882, 486–487].

По Своему внешнему достоинству и власти Премудрость в отношении Бога представляется «в качестве равночестного Ему и равноправного соправителя» (см. Сир 1:1) и обитает там, где, согласно ветхозаветному представлению, находится престол Самого Яхве (см. Сир 24:4; Вар 3:29). В Прем 8:3–4 Она изображается женой Бога, которой открыты все «думы и намерения ее Божественного Супруга»; более того, Она имеет «решающий и совещательный голос» во всех делах Божиих и «разделяет с Богом Его власть и могущество в мире», «приседая» престолу Божию, т. е. сидя подле Него и даже вместе с Ним (ср. Прем 9:4: «приседящую престолу Твоему премудрость», греч. ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος σοφία)³¹. Однако, обладая «всей полнотой Божественной власти и величия», Премудрость самостоятельна по отношению к Богу: «Она с Богом и при Боге, но не в Боге». Таким образом, Премудрость обладает Божественным достоинством, но уже как вторая Божественная Ипостась, отличная от Ипостаси Бога-Отца [Муретов, 1882, 487–488].

1.3. Премудрость в отношении к миру и человеку

В отношении к миру Премудрость, согласно Муретову, изображается в книгах Ветхого Завета как «творческая и промыслительная» сила. Так, Иов говорит об участии Премудрости в творении мира, когда Бог давал законы природе (см. Иов 28:25–27). Книга Притч повествует, что «Господь Премудростью основал землю, небеса утвердил разумом; Его Премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росой» (Притч 3:19–20). Премудрый Сирах в таком же смысле указывает, что Бог «излил Ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему» (Сир 1:9–10). Премудрость называется «родительницею» (γενέτις) и «художницею всего» (ἡ πάντων τεχνίτις) (Прем 7:12, 21; ср. 8:6), Она присутствовала, когда Бог творил мир (παροῦσα ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον) (Прем 9:9) [Муретов, 1882, 488].

Премудрость присутствовала во всех частных моментах творения мира не пассивно, не как мертвая идея или бездейственный образец, но как творческая и активная сила (см. Прит 8:30–31). Заключенный в Божественном разуме творческий план Она приводила из идеальной действительности в реальную, «художественно осуществляя в мире идеальные образцы единичных» вещей. Таким образом, Она «была посредствующей причиной или демиургической силой, которой Иегова пользовался при создании мира», о чем было уже несколько сказано выше. Здесь, по мысли профессора Муретова, открывается «полная параллель с новозаветным учением о Логосе как посреднике творения мира» (см. Ин 1:3; Кол 1:16–17) [Муретов, 1882, 490–491].

Однако Премудрость является не только миротворческой, но и «миропромыслительной» силой. Сотворив мир, Она не устранилась, но охраняет его и наблюдает за творением, покрывая землю как облако (см. Сир 24:3, 5–6). Премудрость «все проходит и все проникает», все устраивает на пользу и является деятельной причиной («виновницей» — γενέτις) происходящего в мире (см. Прем 7:24; 8:1; 7:12). Но все эти промыслительные действия Премудрости нельзя понимать в «стоическо-пантеистическом смысле», как указание на действия имманентного миру Божественного разума. Сообразуясь с ветхозаветными воззрениями, необходимо видеть здесь не *сущностное* (субстанциальное), а только *действенное* присутствие Софии в мире. Это

³¹ Муретов отсылает к толкованию Гримма и Гутберлета.

согласуется с библейским учением о вседеприсутствии Божества и учением Нового Завета о присутствии Логоса в мире (см. Ин 1:10) [Муретов, 1882, 491].

В особенно же близких отношениях Премудрость находится с людьми, поскольку «человек является исключительным предметом забот и попечений» Софии (см. Притч 8:31). Так, Премудрости, как и новозаветному Логосу, принадлежит «имманентное действие на человеческий дух в качестве врожденного... образа Божия», внутреннего нравственно-разумного принципа жизни человека, а также Она называется источником всех благ человека и «научает людей познанию воли Творца» и добродетелям (см. Сир 1:9–10; Прем 7:12, 27; 8:7; 9:9–19) [Муретов, 1882, 491–492].

Однако, помимо участия в жизни каждого человека и всего человечества в целом, особенное попечение Премудрости касалось избранного народа Божия. Так, в книге Варуха говорится, что Бог даровал Премудрость «рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю» (Вар 3:37) и что именно в Премудрости, по мысли М. Д. Муретова, «Он явился на земле и обращался между людьми» (ἐλί τῆς γῆς ὄφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφη) (Вар 3:38), причем явился видимым образом, на что указывает глагол ὄφθη (3rd sg. aor. ind. pass. от ὁράω — «видеть, воспринимать зрением, смотреть, созерцать»), т. е., дословно, виделся, созерцался, был видим, и при том столь же явно действовал среди людей, о чем говорит глагол συναεστράφη (3rd sg. aor. 2 ind. pass. от συν-αναστρέφω в его med.-pass. значении — «находиться в связи, жить вместе, общаться»), т. е. находился между людьми, жил и общался с ними. Премудрость, согласно Сираху, по повелению Творца вселенной поселилась в Иакове и приняла наследие в Израиле (см. Сир 24:8–9); Она служила перед лицом Господа «во святой скинии и основалась в Сионе, обрела покой... и утвердила власть Свою в Иерусалиме» (Сир 24:11–13). Божественная София принимала личное участие во всей истории ветхозаветной теократии (Прем 10:1–11:4) [Муретов, 1882, 492].

Так, вся промыслительная деятельность Премудрости Божией, по замечанию М. Д. Муретова, «с непрекаемой очевидностью» предполагает в Ней личное и самостоятельное существо, отличающееся от Яхве ипостасью. Более того, представленные выше положения указывают на «точку соприкосновения» ветхозаветного учения о Хокме с учением об Ангеле Господнем как личном «руководителе ветхозаветной теократии», с одной стороны, и «с новозаветным (см. Ин 1:11) представлением о еврейском народе как собственности (οἱ ἴδιοι) Божественного Логоса», с другой [Муретов, 1882, 492–493].

Итак, рассмотрев достаточно подробно и детально учение о Премудрости Божией в Ветхом Завете, мы находим довольно явные параллели с новозаветной идеей Логоса. Однако сами по себе эти разрозненные следы и указания, по мысли Муретова, зачастую были весьма неопределенными, а в некоторых местах и противоречивыми, так что самостоятельно привести к возникновению определенного учения о Логосе они не могли. Для этого необходимо было особое и непосредственное откровение Самого Божественного Логоса, которое и произошло в Его пришествии в мир и Воплощении. «Только Сам воплотившийся Логос», по слову профессора Муретова, стал «ключом» к раскрытию «тайн ветхозаветной логологии» и дал людям возможность правильно понимать ветхозаветные следы идеи Логоса [Муретов, 1882, 720, 721–722].

Источники и литература

Источники

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 4. Aufl. ed. H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.
2. Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem / Ed. B. Fischer, R. Weber et al. 4. Aufl. ed. R. Gryson. Stuttgart, 1994.

3. Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice / Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875.
4. Origenes. Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. T. II: Jobus — Malachias. Oxonii, 1875.
5. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Vol. 1–2 (in 1 vol.). Stuttgart, 1979.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Российское Библейское общество, 2012.
7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М.: Российское Библейское общество, 2010.
8. Свето писмо Старога и Новога Завјета: Библија / [Свето писмо Старог Завјета превео Ђура Даничић, Свето писмо Новог Завјета превод Комисије Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве. Садржи и: Књиге ширег канона (Девтероканонске) / Превели митрополит Црногорско-Приморски Амфилохије (Радовић), епископ Захумско-Херцеговачки Атанасије (Јевтић)]. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве, 2011.

Литература

9. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899.
10. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958. В 2 т.
11. Латинско-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Изд. 2-е, переработ. и доп. М., 1976.
12. Муретов (1882) — *Муретов М. Д.* Идея Логоса в Ветхом Завете // Православное обозрение. 1882. Т. 2. С. 102–140, 451–493, 695–722.
13. Скрябин (1874) — *Скрябин М., прот.* Бог-Слово // Труды Киевской духовной академии. 1874. Май. С. 162–188.
14. *Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1: Еврейско-русский. Вильна, 1878.

Anton Kovalevich. The Old Testament Doctrine of the Wisdom of God in Relation to New Testament Logology.

Abstract: The article considers the doctrine of the Wisdom of God contained in the Teaching books of Holy Scripture of the Old Testament, in terms of correlation of this doctrine with the New Testament doctrine of the Son of God, or the Word of God (the Logos). Based on the research of Professor Mitrofan Muretov on this subject, the author actualizes it by conducting a philological and comparative analysis of the most important Old Testament texts that reveal the biblical image of Sophia, as well as analyzes the genesis of the scientific views of the Russian researcher. The article introduces the reader to the development of the thought of the Old Testament sages about the non-closeness of God, expressed in the independent and personal character of His Wisdom as the Mediator between God and the world and the second moment of Divine life. The Old Testament concept of the Wisdom of God is considered in the context of its inner content, as well as in its relation to God, the created world and man. Significant explored passages from the Old Testament are compared with the New Testament texts, which are parallel to them in content and help to reveal the hidden truths about God in the light of the incarnate Word of God, who has become a kind of “key” to the correct understanding of the Old Testament traces of the idea of the Logos.

Keywords: the Wisdom of God, Sophia, Chokmah, the Logos, the Word of God, M. D. Muretov, the Old Testament, the books of Wisdom, the Divine Mediator, the Gospel of John.

Sources and References

Sources

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 4. Aufl. ed. H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.
2. *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*. Ed. B. Fischer, R. Weber et al. 4. Aufl. ed. R. Gryson. Stuttgart, 1994.
3. *Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice*. Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875.
4. Origenes. *Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Ed. F. Field. T. II: Jobus — Malachias. Oxonii, 1875.
5. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed. A. Rahlfs. Vol. 1–2 (in 1 vol.). Stuttgart, 1979.
6. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. V Sinodal'nom perevode* [The Bible. The Books of Holy Scripture of the Old and the New Testament. In the Synodal Translation]. Moscow: Rossiyskoye Bibleyskoye Obshchestvo, 2012. (In Russian).
7. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta na tserkovnoslavyanskom yazyke s parallel'nymi mestami* [The Bible. The Books of Holy Scripture of the Old and the New Testament in Church Slavonic with Parallel References]. Moscow: Rossiyskoe Bibleyskoe Obshchestvo, 2010. (In Russian).
8. *Sveto pismo Staroga i Novoga Zavjeta: Biblija* [Sveto pismo Starog Zavjeta preveo Đura Daničić, Sveto pismo Novog Zavjeta prevod Komisije Svetog arhijerejskog sinoda Srpske Pravoslavne Crkve. Sadrži i: Knjige šireg kanona (Devterokanonske). Preveli mitropolit Crnogorsko-Primorski Amfilohije (Radović), episkop Zahumsko-Hercegovачki Atanasije (Jevtić)]. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske Pravoslavne Crkve, 2011. (In Serbian).

References

9. *Grechesko-russkiy slovar'* [Greek-Russian Dictionary]. Comp. by A. D. Veysman. 5th ed. Saint Petersburg, 1899. (In Russian).
10. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Comp. by I. Kh. Dvoretzkiy; ed. by S. I. Sobolevskiy. In 2 vols. Moscow, 1958. (In Russian).
11. *Latinsko-russkiy slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Comp. by I. Kh. Dvoretzkiy. 2nd ed. Moscow, 1976. (In Russian).
12. Muretov (1882) — Muretov M. D. *Ideya Logosa v Vetkhom Zavete* [The Idea of the Logos in the Old Testament]. *Pravoslavnoye obozreniye*, 1882, vol. 2, pp. 102–140, 451–493, 695–722. (In Russian).
13. Skryabin (1874) — Skryabin M., archpriest. *Bog-Slovo* [God the Word]. *Trudy Kievskoy dukhovnoy akademii*, 1874, May, pp. 162–188. (In Russian).
14. Shteynberg O. N. *Evreyskiy i khaldeyskiy etimologicheskiy slovar' k knigam Vetkhogo Zaveta. T. 1: Evreysko-russkiy* [Hebrew and Chaldean Etymological Dictionary for the Books of the Old Testament. Vol. 1: Hebrew-Russian]. Vil'na, 1878. (In Russian).