

<https://doi.org/10.34680/vistheo-2023-5-2-151-163>

Свет и цвет в библейском богословии

Е. Я. Федотова 

Библейско-Богословский институт святого апостола Андрея

Москва, Российская Федерация

elena.fedotova.45@mail.ru

Для цитирования:

Федотова Е. Я. Свет и цвет в библейском богословии // Визуальная теология. 2023. Т. 5. № 2. С. 151–163. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2023-5-2-151-163>

Аннотация. Комментатор Библии, как и её читатель, стремится к полноте восприятия библейского текста и, соответственно, к адекватному его толкованию. Эта цель вряд ли достижима в случае, когда исследователь принимает во внимание лишь дескриптивную функцию языка, как предлагает метод *Исторической критики*. Лучшему пониманию текста способствует, скорее, обращение к метафорическому уровню мышления и речи, то есть к образности, создаваемой в речевом (или текстовом) сообщении. С этой точки зрения очевидно, что язык библейского нарратива проявляет особую способность к визуализации речи, и не удивительно, что Библия содержит базовые образы и связанные с ними концепты, которые лежат в основе европейского искусства, культуры и, в большой мере, – европейского образа мыслей. Настоящая работа посвящена исследованию определённых приёмов образного выражения богословских идей в Библии, а именно, мотивов *света* и *цветности* разнообразных объектов в роли изобразительного средства. Контекстный анализ упоминаний *света* и *огня*, а также *окрашенных* предметов обнаруживает, во-первых, впечатляющую зрелищность библейских описаний, а во-вторых – использование образов *света* и *цвета* в качестве структурных элементов создания и передачи особых представлений, которые осмысляются как проявления божественной мощи и любви к человеку и природе. При этом развитие представлений происходит по нисходящей: от света к цвету. Свет в этой логике – несомненный божественный атрибут: мы находим в текстах прямое представление Бога через светящиеся или огненные объекты, использование световых явлений в сюжетах инициации, зависимость небесных светил от созданного Богом света. Особенность Библии в том, что «Светом» выступает также божественный Закон, данный Израилю, и сам Израиль станет «Светом для народов», когда передаст им этот Закон. Определённые цвета (золотой, алый, белый), как правило, выражают идею выделенности, сакральности объекта или праведности человека. Более того, используя цветовую палитру, библейские авторы могут вступать в неявную полемику с традиционными культами, и эта полемика нацелена на вытеснение традиционных ценностей из народного сознания и замещение их монотеистическими идеалами. Таким образом, мотивы *света* и *цветности* объектов в Библии, несомненно, работают как инструменты создания определённых смыслов и представлений; осознание подобных фактов

должно способствовать более внимательному и осмысленному отношению читателя (и комментатора) к библейской образности вообще.

Ключевые слова: свет, цвет, Библия, библейское богословие, визуализация, традиционные культы, метафора, экзегеза.

Light and colour in biblical theology

Elena Ya. Fedotova 

St. Andrew's Biblical Theological Institute
Moscow, Russian Federation
elena.fedotova.45@mail.ru

For citation:

Fedotova E. Ya. Light and colour in biblical theology. *Journal of Visual Theology*. 2023. Vol. 5. 2. Pp. 151–163?. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2023-5-2-151-163>

Abstract. Visualisation of verbal languaging, both speech and written texts, goes back to the very dawn of culture and might well be traced back to ancient texts including the Bible. It is well known that fundamental biblical imagery together with related concepts form the basis of European art, culture, and mentality. The very possibility to visualise words draws on the metaphorical dimension of language and enriches our understanding of both speech and texts. Imagery has its place in biblical exegesis; without it our interpretation of biblical narratives and poetry would be incomplete or even inadequate. This article explores some instruments of figurative expression of theological concepts in the Bible, namely, how light and colour in the biblical narrative help to visualise the image of God. Contextual analysis shows that the notion of 'light' in the Bible is almost always associated with divinity. Being God's first creation, light in the Bible becomes an important sign of His immanence in the world. Time and again God's presence is marked with luminous or fiery objects. The word *ôr* ('light' in Hebrew) is used as an attribute, epithet or even the very name of God. That heavenly bodies were created after the creation of light could be seen as implicit polemics against traditional cults of sun, moon, and planets. Light and Fire demonstrate God's power in somewhat differing ways. While Fire might relate to divine wrath, the light of God's face irradiates mercy, salvation, and life. The God-given Law in the Bible is also called "The Light for Israel", whilst Israel would be "A Light unto the nations" as the Divine Law is translated and taught to other nations. Theophoric Hebrew names including element *ôr* (light) demonstrate how tight is the bond between God and Light. In fact, light in the Bible represents God in His manifold manifestations; it becomes a distinct sign of God's special relationship with Israel. Gold and golden colour, being natural substitutes for light, are used in the Bible to indicate God's presence or mark sacred objects. White colour is also symbolically associated with light, virtue, and sacrality. White colour systematically appears in episodes where God acts in a material way in the interest of His people. In fact, the number of colours used in biblical narrative is quite restricted: white, black, and natural dyestuffs, such as red, blue, and their mixtures. Colours, as a rule, are used to single out an object or designate its place in the sacred environment. Moreover, biblical authors use colour palette to promote monotheistic ideas. Colour-based imagery was helpful to assert

seminal theological statements by means of implicit polemics and it served, first and foremost, to replace traditional cults with monotheistic values.

Keywords: light, colour, Bible, biblical theology, visualisation, traditional cults, metaphor, exegesis.

Библейские тексты, в качестве свидетелей древней культуры и древнего языка, могут дать интересные примеры *изобразительности слова*, его способности к визуализации таких представлений, которые современные люди предпочитают выражать через абстракции. Наша западная культура, с её выделением логической стороны мышления, традиционно развивала информативный аспект речевых высказываний, оставляя метафору поэзии – при не очень серьёзном отношении к этим способам «украшения речи». Соответственно, метод *Исторической критики* в библеистике [см.: Blenkinsopp 1992, 5–28; McKnight 1988, 44–66] предлагал толкования, которые имели в виду по большей части дескриптивную функцию языка. Лишь относительно недавно учёные начали сомневаться в адекватности такого подхода к пониманию текста; лингвисты и философы заговорили об изначальной метафоричности языка [см.: Рикёр, Гадамер 2019]¹, о принципиальной «многомерности» слова, которая выражается в том, что речевая семантика существует в ассоциативном поле, а восприятие слова связано с пробуждением образа в сознании. Именно эти свойства речи способствуют её эмоциональному восприятию, причём эмоциональность выступает существенным фактором понимания; на том же держится сила искусства².

И более того – метафорический уровень мышления вообще оказывается базовым по отношению к логическому уровню, ибо он отвечает за распознавание сходств и таким образом обеспечивает общую способность категоризации, которую всегда приписывали логическим структурам мышления. Отсюда следует, что метафора не просто придаёт дополнительные (якобы не существенные) смыслы высказыванию, расцвечивая его свежими красками; можно полагать, что без этих дополнительных смыслов понимание речи не было бы полноценным. Тем самым, богатство смыслов высказывания или текста прямо связано с наличием в нём метафорического слоя.

В этой связи отметим, что древние культуры и древние языки в большой степени эксплуатировали образность речи; не зная широких обобщений, люди вынуждены были выражать свои мысли через частные, конкретные явления, то есть пользоваться *тропами* и связью словесного знака с визуальным представлением [см., напр.: Дьяконов 2008]. В частности, в Библии мы наблюдаем такого рода описательность, которая, по сути, граничит с изобразительностью: описание события часто выстраивает образ, и это бывает настолько зрелищным, что читатель фактически превращается в зрителя³. Не случайно Библия стала резервуаром,

¹ На самом деле, речь должна идти о двухполюсности речевых процессов, их одновременной метафоричности и метонимичности [Jakobson 1971, 239–259].

² Образ «восполняет ограниченные возможности протоколно-рациональных форм сообщения и вызывает соответствующий эмоциональный резонанс у другого лица» [Салаямон 1968, 311].

³ См. описание скинии, одежд священника, вообще порядка службы в Исх 25–30 и др.

из которого изобразительные искусства веками черпали вдохновение, превратив библейские образы в базовые концепты, которые живы по сей день.

Здесь уместно упомянуть, что к настоящему моменту развиты также представления о том, что простая визуализация способна дополняться «телесным» восприятием, включая действенное воображение, мысленно вовлекающее читателя в происходящее, так что читатель становится не только зрителем, но и как бы участником действия [Simsky 2021].

Среди прочего, можно видеть, что само упоминание *света и цветности объекта* в определённом контексте могут служить изобразительным средством, которое лучше передаёт характеристику события или героя, а то и сложную религиозную идею, нежели прямое высказывание. Практически везде в библейском нарративе *свет и цвет* служат своеобразными структурными элементами создания и передачи особых представлений, которые осмысляются как проявления божественной мощи и любви Бога к человеку и природе. При этом естественное развитие представлений идёт по нисходящей: от света как зримого проявления Божественного присутствия к цвету.

Свет в Библии прямо связан с Богом; это Его первое творение и, так сказать, Его «визитная карточка». Создание света предшествовало созданию светил (Быт 1:15–17), и не надо искать здесь физического обоснования или ссылаться на невежественную фантазию авторов⁴. Библейские авторы хотели передать совершенно конкретную мысль, а именно, что небесные светила богами не являются. Они созданы Единым Богом и светят по Его приказанию тем светом, который Он им дал. Светилам поручена служебная роль: отмечать праздники, то есть священные времена Бога. Без сомнения, такая акцентировка была весьма актуальной для ситуации, когда люди вокруг привыкли поклоняться небесным телам и нужно было убедить их в преимуществах монотеизма. Иными словами, данный пассаж следует рассматривать как скрытую полемику с языческими культами; этот вывод хорошо подтверждается тем удивительным фактом, что в Еврейской Библии никак не обозначена идея связи дня со светом солнца. Солнце – всего лишь одно из светил на небосводе, и нигде свет солнца не упоминается отдельно от света луны и звёзд. Более того, когда речь заходит отдельно о солнце, рядом никогда не стоит слово «свет». От ночных светил солнце отличается не яркостью свечения, а теплом [Aalen 1997, 151, 152]. В результате, чисто эмпирическое впечатление не приводит читателя к мысли, что свет вообще исходит от солнца. Таким образом, можно сказать, что образ света действительно выступает с самого начала носителем религиозной идеи в художественном замысле авторов Библии.

Слово *אור* (ор, «свет») встречается в библейских книгах множество раз, и всегда – в связи с Богом или Его дарами. Прежде всего, оно используется как атрибут, эпитет и даже просто имя Бога⁵. Обычны выражения «Господь – свет мой», «Да воссияет лицо Твоё и спасёмся». Когда сочетание «Свет Израиля» стоит в параллелизме

⁴ Исключительно для посрамления подобных попыток напомним, что по теории «Большого Взрыва» вещество начало светиться раньше, чем собираться в сгустки, которые мы сейчас называем «небесными телами» [см.: Hawking 1990, 124].

⁵ См., напр., Пс 27/26:1, 43/42:3; Ис 2:5, 10:17, 60:19–20; Мих 7:8; 2 Цар 23:14. Нумерация псалмов дана по масоретской традиции и по синодальному переводу.

с очевидным именем Бога «Святой Израила» (Ис 10:17), то не остается сомнений в его именном использовании. Свет и огонь как источник света служат демонстрацией благой божественной мощи⁶, но огонь может быть выражением гнева Господа: «Господь услышал и воспламенился гневом, и огонь возгорелся на Иакова» (Пс 78/77:21)⁷. Свет, исходящий от Бога (אור־פניך, ор панэха – «свет Твоего лица»)⁸, несёт милость, спасение и жизнь, вплоть до оживления мертвецов⁹.

Благословение священника народу содержало слова: «Да озарит Бог тебя светом лица Своего» (Чис 6:25). Раввинистическая интерпретация этих слов придаёт им следующий смысл: «Когда в благословении говорится, что Всевышний повернёт к человеку Своё лицо и озарит его светом, это означает, что поток любви и сил, приносящих избавление от бед и спасение, будет излит на него» [Герц 2001, 838]. На самом деле этот троп, видимо, был принят в более широком ареале; он встречается также в других древних текстах – по отношению к царю. Например, в угаритском письме [Gordon 1965, 1015] автор так описывает свою аудиенцию у хеттского царя: «Я вошёл пред лицо Солнца, и лицо Солнца просияло на меня очень»; это означает, что царь принял его благосклонно.

Солнце как символ верховного божества выступало эпитетом царя; так было в Египте, в Царстве хеттов и во многих других местах. Но в Библии, как видно из контекстов, происходит перенесение этого образа на Небесного Царя. Подобные параллели показывают, что развитие монотеизма шло не только путём отрицания чужих богов, но и путём ассимиляции культом Яхве атрибутов других, достаточно распространённых культов.

Выражение «свет лица» или «свет очей» (אור־עין, ор анэй) по отношению к человеку означает благополучие, победу над врагами, прощение грехов, спасение, радость, жизнь – то есть всё те же дары Бога¹⁰. Свет вообще связан с жизнью (а жизнь и смерть находятся всецело во власти Бога); его отсутствие, как наказание Божье, равносильно смерти¹¹.

Специфика Библии в том, что «Светом» для людей также выступает Закон, данный Богом Израилю¹². Когда Израиль передаст это знание язычникам, он станет «светом для народов»¹³. Праведность сама по себе несёт свет, то есть освещает

⁶ Например, явление Бога Моисею в Неопалимой Купине (Исх 3); при Исходе из Египта Бог вёл Израиль по пустыне, приняв вид облачного столпа днём и огненного – ночью, для освещения пути (Исх 13:21; Пс 77/76:14, 105/104:39); Бог распространяет Свой свет над миром (Иов 36:30). Среди прочего, Божественный огонь очищает от греха [см.: Tkacz 2002, 169–186].

⁷ Анализ библейских упоминаний огня можно найти в работе: Охочимский 2013.

⁸ Пс 4:7, 27/26:1, 31/30:17, 43/42:3, 44/43:4, 89/88:16.

⁹ Ис 26:19: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мёртвые тела! <...> ибо роса Твоя – роса светоносная» (таль орот талеха, טל ארוך טלך).

¹⁰ Пс 13/12:4, 18/17:29, 38/37:11, 97/96:11, 118/117:27; Иов 22:28 («Над путями твоими будет сиять свет»), 29:24; Притч 16:15 («В светлом взоре царя – жизнь»); 1 Езд 9:8 («просветил глаза наши Бог наш и дал нам ожить немного в рабстве нашем»).

¹¹ Иер 25:10 («и пресеку у них голос веселья и голос радости, <...> скрип жерновов и свет светильника»); Иов 3:16, 33:30 (Бог отводит человека от могилы, «чтобы просветить его светом живых»), 38:15.

¹² Ис 9:1; Пс 19/18:9 («заповедь Господа светла, просвещает очи»), 67/66:2, 119/118:130,135 («Осияй раба Твоего светом лица Твоего, и научи меня уставам Твоим»).

¹³ Ис 42:6 («Я, Господь, призвал тебя в праведности, держу тебя за руку, оберегаю тебя и сделаю тебя светом для народа, светом для племён»), 49:6, 60:1,3.

и просвещает окружающий мир¹⁴. Но более всего праведен и свят сам Бог, и свет Его Славы освещает всю Вселенную¹⁵; никакая тьма не в состоянии затмить этот свет (Пс 139/138:12).

Светила небесные, как сказано, сотворены Богом; светят они только по Его повелению, славя своим светом Творца¹⁶. Ему подчиняются и стихии: молниями Он освещает землю¹⁷ – таким же образом, как по Его плану созданы светильники для освещения скинии¹⁸. Бог волен помрачить свет ясного дня в наказание грешникам¹⁹.

Даже вполне обычное и, казалось бы, профанное употребление сочетаний אור הבקר (ор ха-бóкер, «рассвет») или אור־היום (ор ха-йом, «свет дня») ²⁰ неявно подразумевает божественное присутствие через Его благодатные дары (свет и тепло), а также – освещение ситуации: ночью, во тьме совершаются или замышляются недостойные дела, а рассвет и свет дня делают их явными. С другой стороны, в сюжетах, где угадывается инициация (например, Иакова-Израиля) восход солнца означает начало нового этапа жизни, то есть успешную инициацию²¹.

Тесную связь света с Господом подчеркивают теофорные имена, содержащие элемент אור (ури, «мой свет», или «свет» в status constructus). В качестве примера можно привести имена *Уриэль* («Мой Свет – Бог») ²² и его вариант *Урия* («Мой Свет – Яхве») ²³, а также *Шедеур* («Шаддай – это свет») ²⁴.

Таким образом, из приведённого обзора хорошо видно, что свет в Библии служит репрезентацией Бога во всех приписываемых Ему ипостасях; иногда это происходит косвенно, но гораздо чаще – прямо. Фактически свет становится узнаваемым образом Бога, и в этом едином образе заключены все библейские представления о Нём, среди них – божественные установления для отношений Израиля со своим Богом, с природой и с другими народами.

В качестве естественной замены света выступает золотой цвет. Почти все детали внутреннего убранства Скинии и, позже, Храма Соломона, включая священную утварь, либо изготовлены из «чистого золота», либо покрыты золотом²⁵. Сияние этого благородного металла, так же как и сам свет, призвано создать ощущение непосредственного божественного присутствия – у читателя Библии не менее, чем у библейских Сынов Израиля. Достаточно добавить, что больше

¹⁴ «Стезя праведных – как светило лучезарное» (Притч 4:18); «Свет праведных весело горит, светильник же нечестивых угасает» (Притч 13:9).

¹⁵ Иез 43:2; Пс 77/76:19; Иов 41:24.

¹⁶ Ис 18:4, 30:26; Пс 136/135:7–9, 148/147:3.

¹⁷ Пс 77/76:19, 97/96:4.

¹⁸ Исх 25:37; Чис 8:2.

¹⁹ «И будет в тот день – слово Господа Бога – низведу Я солнце в полдень и помрачу землю среди ясного дня» (Амос 8:9).

²⁰ Суд 16:2; 1 Цар 14:36, 25:34–36; 2 Цар 17:22; 4 Цар 7:9; Мих 2:1; Иов 24:13 и др.

²¹ См., напр., Быт 28:18, 32:32. Роль света и огня в ритуалах инициации описана в: Элиаде 1998, 106. Конкретно об элементах инициации в эпизоде Быт 32 (Поединок Иакова) см.: Федотова 2009.

²² 1 Пар 6:9, 15:5–11; 2 Пар 13:2.

²³ Исх 8:2; Иер 26:20; 4 Цар 16:10 и сл.; 1 Езд 8:32; Неем 3:4, 3:24, 8:4.

²⁴ Чис 1:5. *Шаддай* – одно из имён Бога.

²⁵ Исх 25–26; 3 Цар 6, 7. О символике золота в древности см. также: Аверинцев 2004.

ни одно строение в Израиле, в том числе дворцы Давида и Соломона, не содержали золотого покрытия²⁶, хотя, конечно, не обошлось и в Библии без упоминания золота в составе украшений²⁷. Однако связь золота с богатством может служить дополнительной причиной помещать этот металл в сферу сакрального.

Так же естественен переход от божественного света к белому цвету – цвету чистоты, духовности, праведности. Опять-таки, способность очищать от грехов принадлежит Богу²⁸; белые одежды символизируют радость жизни и веселье (Еккл 9:8), белые зубы Иуды – здоровье и силу (Быт 49:12). Ещё один дар Бога, окрашенный в белый цвет, – это манна, небесная пища, которой Господь кормил израильтян в пустыне (Исх 16:31). Снегом покрыты вершины священных гор Ливана, куда, как сказано у пророков, Господь приведет свой народ в последние дни²⁹. Собственно, название гор לבנון (Леванон) происходит от корня לבן (лаван, «белый»). Надо отметить, что упоминание гор в Библии практически везде через аллюзии связано с Богом; Яхве, Бог Израиля, живет на горах [Федотова 2019]. В видении пророка (Зах 1:8, 6:3–6) белый конь олицетворяет Небесного Духа и служит выражением Божественной мощи.

Со светом так или иначе связан ещё один корень, используемый в иврите для обозначения белого цвета: פָּז (цах)³⁰. Он имеет коннотации как *ясности*, в частности – *ясного света* (Ис 18:4), так и *ослепительного света*, *резкости* (Иер 4:11). Возможно, что если бы Евангелия были написаны на иврите, мы нашли бы там именно этот корень в обозначении белых одежд фигурантов Преображения³¹. Вообще, эпизод Преображения достаточно красноречив и говорит за то, что евангелисты действительно хотели представить Христа по меньшей мере Божественным посланником, как-то подчеркнуть Его особую связь с Небом.

От корня לבן (лаван) происходит также название ладана – לבנָה (ливонá). Ладан предписано использовать в составе благовонной смеси для воскурения в Скинии и в Храме; эта смесь – святыня, которую запрещено применять с другими целями³². «Ароматная смола (ладан – Е.Ф.) была символом молитвы о благословении, которого народ Израиля каждый день ожидает от Всевышнего» [Герц 2001, 729]³³. Золото и ладан привозили из Шевы³⁴ в качестве приношений в Иерусалимский храм (Ис 60:6). В Новом Завете ладан назван среди даров, которые волхвы принесли младенцу Иисусу – в знак Его священнического служения (Мф 2:11). Традиция воскурять ладан богам, скорее всего, старше монотеизма (см. Песн 3:6); во всяком случае, пророк упрекал израильтян за жертвоприношения и воскурения иным богам, кроме Яхве (Ис 43:23, 66:3).

²⁶ Во всяком случае, об этом не упомянуто.

²⁷ См., напр., Песн 1:1, 3:10.

²⁸ Пс 51/50:9; Дан 11:35, 12:10.

²⁹ Втор 1:7, 3:25; Ис 14:8, 29:17, 33:9, 37:24, 40:16; Иер 18:14; Ос 14:8; Авв 2:17; Наум 1:4; Зах 10:10, 11:1; Пс 29/28:6, 92/91:13; Нав. 11:17, 12:7; Суд 3:3; 3 Цар 5:13, 25; Песн 4:8, 11, 15, 7:5.

³⁰ См., напр., Песн 5:10; Плач 4:7.

³¹ Мф 17:2–3; Мк 9:3; Лк 9:29.

³² Исх 30:34 и др.; Лев 2:1–2, 16, 24:7; Иер 17:26, 41:5; Неем 13:5; 1 Пар 9:29.

³³ Все аспекты понятия «благословение Бога» (ברכה, бераха) описаны в статье [Scharbert 1988].

³⁴ Царство Шева (Саба) локализируют (не очень уверенно) по ассирийским источникам VIII–VII вв. где-то в Аравии.

Таким образом, связь белого цвета со светом и миром сакрального хорошо подтверждена. Однако не всё так гладко с этим цветом в библейском нарративе. Например, тесть и дядя Иакова, Лаван – «белый» уже в соответствии со своим именем. Для него отделяет Иаков белых овец, оставляя себе крапчатых и чёрных (Быт 30:35 и сл.). Вместе с тем, Лаван обобран Иаковом и принужден заключить с ним договор на условиях Иакова (см. Быт 31). И Яхве помогает обманщику Иакову, а не «белому» Лавану.

Этот сюжет ставит в тупик моралиста: Бог оказывается на стороне Своего народа, а не абстрактных моральных правил. Согласно Божественному плану, народ должен размножиться и разбогатеть, а это, как правило, не в интересах окружающих людей, поскольку происходит, в общем, за их счёт. Отсюда, по Библии, вытекает необходимость Исхода – сначала, как преддверие, из арамейского Междуречья, а затем уже из Египта, где была сходная ситуация. Всё это лежит в основе библейского богословия, и мы можем извлечь отсюда важный вывод, а именно: воля Бога превыше всяких правил. Когда Он нарушает Свои же правила, то в этом есть определённый смысл, связанный со спасением народа.

Здесь уместно отметить, что библейская история вообще демонстрирует драматическое переплетение двух порядков бытия: герои или весь народ могут действовать как в соответствии с законным порядком, так и следовать знакам, указующим волю Бога через Его прямое вмешательство в события – и не всегда библейский автор отдаёт предпочтение благодати перед законом [Федотова 2010]. Однако, если сам Закон рассматривается как благодатный дар Бога, то акценты могут смещаться опять в сторону благодати.

Итак, с учётом репрезентативной связи белого цвета (света) с Небесами, появление радуги в библейском контексте (Быт 9:13–17) воспринимается как естественное расщепление света на свои цветовые составляющие – совершенно так же, как это происходит в оптике Ньютона. Небесный свет, пропущенный через призму облака³⁵, превращается в радугу, сохраняя связь с Божественным присутствием. Радуга была знаком первого Завета Бога с людьми и обещанием спасения для всего человечества. А вот облако в этой картине обозначает гнев Господа на людские грехи; Господь, разгневавшись, уже собирает облака, готовые разразиться ливнем и снова потопить землю – но появляется радуга, и Бог вспоминает Своё обещание быть милосердным. Этот эпизод настолько зрелищный, что, кажется, слова здесь уже не нужны, всё сказано картинкой.

Выражение כְּחַנֹּת־פָּסִים (кэтнот-пассим) встречается в Библии всего два раза, в рассказах об Иосифе (Быт 37:3,23,32) и Фамари (2 Цар 13:18), и обычно переводится как «разноцветная одежда»³⁶. С обоими молодыми людьми братья поступили мерзко, и если действительно тут замешана «разноцветная одежда», то может возникнуть впечатление, что попытки спустить радугу на землю, при-

³⁵ Облако здесь представляет материальный символ божественного гнева на людские грехи, который снимается через воспоминание Бога о Его любви к людям и обещании проявлять к ним милосердие.

³⁶ Перевод, на самом деле, не очевиден. Слово פָּס (пас) означает «ладонь» или «подошва стопы» [см.: BDB 1999, 821]. Таким образом, упомянутое выражение может означать «рубашка до пят». Есть ещё возможность понимать его как «вышитая рубашка»; см. комментарий Ибн Эзры к Быт 37:3 [Мащих 2010]. Известно только, что такова была одежда царских дочерей.

способить её к земной отцовской любви – плохо кончаются из-за людских грехов.

Собственно, перечень цветов, используемых в библейском нарративе, не так богат; в основном это белый, чёрный и то, что можно добыть из естественных красителей, – то есть, красный, синий и их сочетания.

Идентифицировать в точности все оттенки красного не так просто; в результате разные переводы по-разному передают одно и то же еврейское слово. По-видимому, можно принять слово אַרְגָּמָן (аргамán) как обозначение *пурпурного* цвета, כַּרְמִיל (кармил) – его *карминного* оттенка, а תּוֹלָא (толá) и שָׁנִי (шанí) как некоторые оттенки *ярко-красного*, которые в переводах звучат по-разному: «багряный», «алый», «кармин», «ярко-красный». Отношение библейского автора к красному цвету можно назвать патетическим. Этот цвет явно помогает выделить объект и поместить его в особый контекст, часто – в сферу сакрального. Красный (как и синий) присутствует в завесах Скинии и Храма³⁷; упоминание окрашенных тканей служит указанием на богатство их владельца³⁸, иногда заслуженное³⁹, а иногда – тщетное и пустое⁴⁰.

С багрянцем пророк сравнивает грехи, которые способен обелить только Господь (Ис 1:8); возможно, это аллюзия на кровь, но не исключено, что красная краска трудно отмывалась, и в этом образе присутствует мотив всемогущества Бога. Заметная издали алая лента שָׁנִי (шанí) послужила спасением для Раав из Иерихона, которую по этому знаку пощадили воины Иисуса Навина (Нав 2:18–21); алые губы любимой (Песн 4:3) обещают райское блаженство; алая нить использовалась также в ритуалах очищения (Лев 14:4,49; Чис 19:6). Итак, мы видим, что контексты выделяют алый цвет в качестве самого заметного и радостного – как знак избавления, очищения и любви.

Есть в Библии ещё один оттенок красного – אֲדָמָה (адóm), цвет глины. По контекстам, он более приземлённый, имеющий отношение к земным делам. Это может быть кровь (Ис 6:3; 4 Цар 3:22–23), похлёбка, которой Иаков угостил Исава (Быт 25:30), рыжие волосы (Быт 25:25), рыжая шерсть (Чис 19:2; Зах 1:8, 6:2), румянец на щеках (Песн 5:10; Плач 4:7), красные щиты воинов (Наум 2:4), красное вино (Притч 25:31). Но и этот цвет используется чаще всего для того, чтобы привлечь внимание к объекту (субъекту) и как-то отделить его от обыденного мира. Достаточно сказать, что в кумранском *мессиаанском тексте* (4 Q Mess ar = 4 Q 534) описан рыжий Мессия, что может восходить к библейскому описанию Давида (1 Цар 16:12, 17:42). Давид охарактеризован однокоренным с «адóm» словом «адмонí», которое конфессиональные переводы часто передают как «румяный» или «белокурый». Однако даже кумранские предпочтения показывают, что, скорее всего, правы те, кто понимает «адмонí» в данном контексте как «рыжий» [Тантлевский 2002, 64]. Добавим, в качестве параллели, что у древних египтян рыжий цвет (в том числе – цвет волос) символизировал солнце [Шеркова 2018, 112]. Таким образом, рыжий человек в древности (как и ныне) выделен из окру-

³⁷ Исх 25–27, 35–39; 2 Пар 3:14; Чис 4:13.

³⁸ Иез 27:7,16; Есф 1:6, 8:15; Суд 8:26; Песн 3:10.

³⁹ Притч 31:22; 2 Цар 1:24.

⁴⁰ Иез 10:9; Иер 4:30.

жающего мира, он особенный, и уже поэтому его могли рассматривать как божьего посланника.

Наконец, появление в тексте чёрного цвета $\aleph\psi$ (шахóр) не вызывает однозначных ассоциаций. В качестве противопоставления белому он может обозначать несчастье, близость к смерти (Плач 4:8; Иов 30:28–30); слова $\aleph\psi$ (хóшех, «тьма») и $\aleph\psi$ (цальма́вет, «тьнь смертная») используются для характеристики мира мёртвых (Ис 9:1; Иов 10:21, 38:17; Пс 23:4)⁴¹. Вместе с тем, чёрный цвет может присутствовать в сюжетах нейтральных и даже положительных. Например, чёрный конь в видении пророка является таким же олицетворением Небесного духа, как и белый конь (Зах 6:2,8). Смуглая кожа девушки не препятствует её миловидности (Песн 1:7), а чёрные волосы вообще выступают признаком красоты и здоровья (Песн 5:11; Лев 13:37).

Какую смысловую нагрузку может нести подобная неоднозначность, при том что тьма явно противоположна свету (Пс 139/138:12)? Поскольку мы говорим о впечатлении, которое производит на нас та или иная цветовая картина, то нужно попытаться проанализировать аллюзии, связанные с противопоставлением света (цветности) и тьмы (черноты) конкретно в библейском изображении. Анализ приводит к мысли, что означенная организация взаимодействия света и тьмы работает в пользу идеи монотеизма. В библейской картине мира тьма онтологически не равнозначна свету; чернота скорее связана с отсутствием света, чем с некой божественной сущностью, способной оспаривать единство Бога. Хотя тьма действительно связана с хаосом (Быт 1:2), но в процессе творения она превращается, так сказать, в «организованный хаос», некий инструмент в руках Господа, который Он сохраняет как латентную возможность уничтожить Своё творение в эсхатологическом акте [Aalen 1997, 157–160]. Никакого дуализма эта картина не предполагает. Надо думать, что развивать подобное направление мысли⁴² было вполне актуально ещё во времена написания Библии, поскольку поклонение силам тьмы (хтоники) не так просто вытесняется из народного сознания.

В качестве итога можно сказать, что упоминания света и цветности объекта поставлены в библейском нарративе в контекст, помогающий создать образные картины и сеть взаимодействующих аллюзий, которые предлагают читателю решение идеологических и религиозных проблем своего времени. Задачи внедрения и укрепления идей монотеизма, а также связанных с ним ценностей решаются на уровне художественного изображения, иногда приводящего к противопоставлению реально существующей традиции, когда народ ещё поклоняется небесным телам и духам предков, – и единобожия как предлагаемого авторами норматива и идеала.

⁴¹ Отметим, что специального обозначения для ада в Библии нет (как и понятия ада), однако тьма явно связана со смертью.

⁴² Даже если библейские авторы не формулировали свои идеи столь абстрактно. Однако отметим, что определённые богословские домыслы в настоящей работе опираются на представления о Библии как о некой идеологической и литературной целостности; если воспринимать Библию как набор не слишком связанных друг с другом текстов, то, конечно, из сопоставления этих текстов нельзя вывести однозначных заключений.

Библиография

- Аверинцев 2004 – *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург, 2004.
- Герц 2001 – Пятикнижие и *Гѳтарот* / Ред. Й. Герц. Москва, Иерусалим, 2001.
- Дьяконов 2008 – *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. Москва, 2008.
- Кулик 2006 – Еврейская Библия. Ранние пророки / Ред. А. Кулик. Москва, 2006.
- Мацих 2010 – Классические библейские комментарии. Книга Бытия. Сборник переводов с древнееврейского, арамейского и средневекового иврита / Ред. Л. А. Мацих. Москва, 2010.
- Охоцимский 2013 – *Охоцимский А. Д.* Образ-парадигма Божественного огня в Библии и в христианской традиции // Иеротопия огня и света / Ред. А. М. Лидов. Москва, 2013. С. 45–81.
- Рикёр, Гадамер 2019 – *Рикёр П., Гадамер Х.-Г.* Феноменология поэзии / Пер. Ф. Станжевского, И. Казаковой. Москва, 2019.
- Салямон 1968 – *Салямон Л. С.* О физиологии эмоционально-физиологических процессов // Содружество наук и тайны творчества / Ред. Б. С. Мейлах. Москва, 1968. С. 286–326.
- Тантлевский 2002 – *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. Сефер Йецира – Книга созидания. Москва, Иерусалим, 2002.
- Тантлевский 2013 – Еврейская Библия. Поздние пророки / Пер., комм. И. Тантлевского. Москва, 2013.
- Федотова 2009 – *Федотова Е.* Миф как средство внутренней экзегезы в библейском повествовании // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Ред. О. В. Белова. Москва, 2009. С. 54–69.
- Федотова 2010 – *Федотова Е.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 1 / Ред. В. В. Мочалова. Москва, 2010. С. 48–72.
- Федотова 2019 – *Федотова Е. Я.* Святая гора и священный камень в библейских религиозных концептах: родство и противопоставление // Иеротопия святой горы в христианской культуре / Ред. А. М. Лидов. Москва, 2019. С. 56–73.
- Шеркова 2018 – *Шеркова Т. А.* Модель мира Древнего Египта. Москва, 2018.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Пер. с фр. Е. Морозовой. Санкт-Петербург, 1998.
- Aalen 1997 – Aalen S. אֵר (ôr). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan, 1997. Pp. 147–167.
- BDB 1999 – Brown E., Driver S., Briggs C. The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (MA), 1999.
- Blenkinsopp 1992 – Blenkinsopp J. The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New York, 1992.
- Elliger, Rudolph 1990 – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. by K. Elliger, W. Rudolph. Vierte verbesserte Auflage. Stuttgart, 1990.
- Gordon 1965 – Gordon G. H. Ugaritic Textbook. Rome, 1965.
- Hawking 1990 – Hawking S. W. A Brief History of Time. New York, London, 1990.
- Jakobson 1971 – Jakobson R. Selected Writings. Vol. 2. Word and Language. The Hague, Paris, 1971.
- McKnight 1988 – McKnight E. V. Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville, 1988.

- Scharbert 1988 – Scharbert J. ברך (brh). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 2. Grand Rapids, Michigan. 1988. P. 279–308.
- Simsky 2021 – Simsky A. Why God was an Iconoclast? The Visual and the Pictorial in Biblical Hierotopy. *Journal of Visual Theology*. 2021. 1 (4). Pp. 11–40.
- Tkacz 2002 – Tkacz C. B. The Key to the Brescia Casket. Typology and the Early Christian Imagination. Paris, 2002.

References

- Aalen 1997 – Aalen S. אור (ôr). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan, 1997. Pp. 147–167.
- Averintsev 2004 – Averintsev S. S. Poetics of the Early Byzantine Literature. St. Petersburg, 2004. In Russian.
- BDB 1999 – Brown E., Driver S., Briggs C. The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (MA), 1999.
- Blenkinsopp 1992 – Blenkinsopp J. The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New York, 1992.
- Diakonov 2008 – Diakonov I. M. Archaic Myths of the East and West. Moscow, 2008. In Russian.
- Eliade 1998 – Eliade M. Le Mythe de l'éternel retour. Transl. into Russian by E. Morozova. St. Petersburg, 1998.
- Elliger, Rudolph 1990 – Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. by K. Elliger, W. Rudolph. Vierte verbesserte Auflage. Stuttgart, 1990.
- Fedotova 2009 – Fedotova E. Myth as the Means of Inner Exegesis in the Biblical Narrative. *History – Myth – Folklore in Jewish and Slavic Cultural Tradition*. Ed. by O. V. Belova. Moscow, 2009. Pp. 54–69. In Russian.
- Fedotova 2010 – Fedotova E. The Blessing of Jacob (Gn 49) and the Blessing of Moses (D 33): A Structuralist Approach. *Proceedings of the Seventeenth Annual International Conference on Jewish Studies*. Vol. 1. Ed. by V. V. Mochalova. Moscow, 2010. Pp. 48–72. In Russian.
- Fedotova 2019 – Fedotova E. Ya. The Holy Mountain and Sacred Stone in the Biblical Religious Concepts: Their Relationship and Opposition. *The Hierotopy of Holy Mountains in Christian Culture*. Ed. by A. Lidov. Moscow, 2019. Pp. 54–73. In Russian.
- Gordon 1965 – Gordon G. H. Ugaritic Textbook. Rome, 1965.
- Hawking 1990 – Hawking S. W. A Brief History of Time. New York, London, 1990.
- Hertz 2001 – The Pentateuch and Haftorahs. Transl. into Russian. Ed. by Dr. J. H. Hertz. Moscow, Jerusalem, 2001.
- Jakobson 1971 – Jakobson R. Selected Writings. Vol. 2. Word and Language. The Hague, Paris, 1971.
- Kulik 2006 – TANACH. Early Prophets. Transl. into Russian. Ed. by A. Kulik. Moscow, 2006.
- Matsich 2010 – Rabbinic Biblical Commentary. Genesis. Transl. into Russian. Ed. by L. A. Matsich. Moscow, 2010.
- McKnight 1988 – McKnight E. V. Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville, 1988.
- Ricoeur, Gadamer 2019 – Ricoeur P., Gadamer H.-G. Phenomenology of Poetry. Transl. into Russian. Moscow, 2019.
- Salamon 1968 – Salamon L. S. On the Physiology of Emotional and Physiological Processes. *Cooperation of Sciences and Mystery of Creative Work*. Ed. by B. S. Meilakh. Moscow, 1968. Pp. 286–326. In Russian.

- Scharbert 1988 – Scharbert J. ברך (brh). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 2. Grand Rapids, Michigan. 1988. Pp. 279–308.
- Sherkova 2018 – Sherkova T. A. Model of the World in the Ancient Egypt. Moscow, 2018. In Russian.
- Simsky 2013 – Simsky A. The Image-Paradigms of the Fire of God in the Bible and in the Christian Tradition. *Hierotopy of Light and Fire in the Culture of the Byzantine World*. Ed. by A. Lidov. Moscow, 2013. Pp. 45–81. In Russian.
- Simsky 2021 – Simsky A. Why God was an Iconoclast? The Visual and the Pictorial in Biblical Hierotopy. *Journal of Visual Theology*. 2021. 1 (4). Pp. 11–40.
- Tantlevskij 2002 – Tantlevskij I. R. The Books of Enoch. Sefer Yetzirah – The Book of Creation. Moscow, Jerusalem, 2002. In Russian.
- Tantlevskij 2013 – TANACH. Latter Prophets. Transl. into Russian by I. Tantlevskij. Moscow, 2013.
- Tkacz 2002 – Tkacz C. B. The Key to the Brescia Casket. Typology and the Early Christian Imagination. Paris, 2002.

Информация об авторе

Елена Яковлевна Федотова

кандидат физико-математических наук, преподаватель

Библейско-Богословский институт святого апостола Андрея

Российская Федерация, 109316, Москва, ул. Иерусалимская, 3

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1126-595X>

e-mail: elena.fedotova.45@mail.ru

Information about the author

Elena Ya. Fedotova

Cand. Sci. (Physical and Mathematical Sciences), Lecturer

St. Andrew's Biblical Theological Institute

3, Ierusalimskaya ul., Moscow, 109316, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1126-595X>

e-mail: elena.fedotova.45@mail.ru

Материал поступил в редакцию / Received 25.05.2023

Принят к публикации / Accepted 18.07.2023