

Золотая серия

В золотую серию входят лучшие
книги издательства ББИ,
ставшие классикой и
пользующиеся любовью
читателей в России

Bibliotheca Biblica

Цель серии *Bibliotheca Biblica* — публиковать серьезные книги по Ветхому и Новому Заветам и древнему иудаизму, которые дали бы необходимую и надежную информацию исследователям, преподавателям и другим людям, интересующимся Библией и библейским миром. Книги для этой серии отбираются Редакционным советом, состоящим из ведущих российских и иностранных библеистов из разных христианских конфессий. Серия получила свое название от Библейской библиотеки при Библейском институте на филологическом факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Эта библиотека — пожертвование Международного общества новозаветных исследований (SNTS), чтобы помочь возродить библеистику в посткоммунистической России. Библиотека открыта для всех. Сайт в интернете: www.bibliothecabiblica.unibe.ch.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ *BIBLIOTHECA BIBLICA*:

Проф. А. А. Алексеев, директор Библейской библиотеки и Библейского института, СПбГУ, Санкт-Петербург.

Prof. Willem A. M. Beuken, заслуженный профессор ветхозаветной экзегетики Лувенского католического университета, Бельгия.

Д-р А. Э. Бодров, ректор Библейско-богословского института св. апостола Андрея, главный редактор Издательства ББИ, Москва.

Prof. James D. G. Dunn, заслуженный профессор богословия Даремского университета, Англия.

Prof. Berndt Janowski, профессор Ветхого Завета протестантского факультета Тюбингенского университета, Германия.

Архимандрит Ианнуакий Ивлиев, профессор СПбДА, зав. кафедрой Нового Завета Библейско-богословского института св. апостола Андрея, Санкт-Петербург.

Prof. Christos Karakolis, профессор Нового Завета Афинского университета, Греция.

Prof. Ulrich Luz, заслуженный профессор Нового Завета богословского факультета Бернского университета, Швейцария.

Prof. R. Walter L. Moberly, профессор богословия и интерпретации Библии Даремского университета, Англия.

Prof. Dr. Karl Wilhelm Niebuhr, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Фридриха Шиллера в Йене, Германия.

Prof. Dr. Petros Vassiliadis, профессор Нового Завета богословского факультета Университета Аристотеля в Салониках, Греция.

Современная библеистика
Bibliotheca Biblica

Введение в Ветхий Завет

Под редакцией Эриха Ценгера



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37
УДК 221



Книга издана при поддержке организации *Renovabis* (Германия), а также католической епархии Санкт-Галлена и реформатских церквей в Швейцарии (Санкт-Галлен, Цюрих, Берн и других).

Данный перевод немецкого издания книги *Erich Zenger, u.a., Einleitung in das Alte Testament, 5. Auflage (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 1.1)* публикуется с согласия издательства *Kohlhammer*.

Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера (Серия «Современная библеистика»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.

ISBN 5-89647-115-7

Классическое академическое учебное пособие по исагогике Ветхого Завета, освещающее основные проблемы содержания, авторства, датировки, исторического и социального контекстов, богословских мотивов и взаимосвязи библейских книг. Одно из лучших введений в Ветхий Завет, признанное стандартом в своей области. Научный труд, содержащий краткое изложение современных исследований. Учебное пособие, дающее базовые знания и возможность хорошо ориентироваться в методах современной библеистики. Книга была чрезвычайно тепло встречена специалистами, переведена на несколько языков, что объясняется ее высоким профессиональным стандартом и отличными дидактическими качествами. Рекомендуются преподавателям, студентам и специалистам.

Перевод: Кирилл Битнер, Майя Паит, Елена Солодухина
под редакцией Вадима Витковского

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© 2004 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 5th enlarged and revised edition.
© 2008 Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
Ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия.
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	8
Предисловие к первому изданию	9
Предисловие к пятому изданию	11
А. Священное Писание иудеев и христиан (Эрих Ценгер)	13
I. Значение Библии Израиля для христианского самосознания...	14
1. Фундамент христианства	14
2. Интерпретационный горизонт Нового Завета	16
3. Ветхий Завет или Первый Завет?	18
4. Критика некоторых способов прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве	20
5. Христианско-иудейская герменевтика Библии	24
II. Танах: Священное Писание иудеев	26
1. Трехчастная структура Танаха	26
2. Герменевтическая систематизация Танаха	30
III. Первый Завет: Священное Писание христиан	33
1. К вопросу о возникновении обширного христианского канона	33
2. Четырехчастная композиция Первого Завета	36
3. Первая часть единой двухчастной христианской Библии. .	42
В. Текст и его история (Хайнц-Йозеф Фабри)	45
I. Текстовая основа изданий еврейской Библии	48
II. Теории, касающиеся истории текста еврейской Библии	62
III. Древние переводы (версии)	71
С. Книги Торы/Пятикнижия	79
I. Тора/Пятикнижие как единое целое (Эрих Ценгер)	79
1. Книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие	81
2. Программа окончательной композиции Пятикнижия.	90
II. Различные теории происхождения Пятикнижия (Эрих Ценгер)	98
1. Свидетельства комплексного и многоступенчатого возникновения Пятикнижия	101
2. Три базовые модели для гипотез о возникновении текста	114
3. Важные этапы критического изучения Пятикнижия	116
4. Теория четырех источников «младшей документарной гипотезы» и ее современная критика	122
5. Примеры современных моделей Пятикнижия	131
III. Процесс редакции Пятикнижия (Эрих Ценгер)	160
1. Литературная проблема	161
2. Богословские перспективы разных редакций.	162
3. Исторический контекст формативных редакций Торы. .	164
4. Тора как каноническая книга	173

IV.	Книга Второзакония (<i>Георг Браулик</i>).....	176
1.	Композиция.....	178
2.	Возникновение.....	183
3.	Богословие.....	196
V.	Священническое писание (Р) (<i>Эрих Ценгер</i>).....	205
1.	Памятники священнической литературы.....	206
2.	Основной священнический текст (Р ^g).....	209
3.	Дополнения в тексте Р ^g за счет Р ^s и закон святости (Лев 17-26: Р ^h).....	227
4.	Значение священнического богословия (богословия Р)...	230
VI.	Досвященнические (предшествующие Р) тексты Пятикнижия (<i>Эрих Ценгер</i>).....	232
1.	Литературные слои в текстах, предшествующих Священническому писанию.....	233
2.	Историческое произведение эпохи плена (Быт 2:4b – 4 Цар 25): девтерономическая ориентация.....	234
3.	Иерусалимское историческое произведение (JG).....	236
4.	Повествовательные круги и правовые традиции, существовавшие до JG и включенные в его состав.....	243
5.	Книга завета Исх 20:22-23:33.....	244
D. Исторические книги.....		249
I.	Своеобразие и значение исторических повествований Израиля (<i>Эрих Ценгер</i>).....	249
II.	Теории, касающиеся девтерономического исторического произведения (DtrG) (<i>Георг Браулик</i>).....	253
III.	Книга Иисуса Навина (<i>Георг Хенчель</i>).....	270
IV.	Книга Судей (<i>Георг Хенчель</i>).....	283
V.	Книга Руфи (<i>Эрих Ценгер</i>).....	295
VI.	Книги Самуила (<i>Георг Хенчель</i>).....	306
VII.	Книги Царей (<i>Георг Хенчель</i>).....	318
VIII.	Книги Паралипоменон (Летописи) (<i>Георг Штейнс</i>).....	331
IX.	Книги Ездры и Неемии (<i>Георг Штейнс</i>).....	348
X.	Книга Товита (<i>Гельмут Энгель</i>).....	367
XI.	Книга Иудифи (<i>Гельмут Энгель</i>).....	381
XII.	Книга Эсфири (<i>Эрих Ценгер</i>).....	398
XIII.	Книги Маккавейские (<i>Гельмут Энгель</i>).....	410
1.	Первая Книга Маккавейская.....	412
2.	Вторая Книга Маккавейская.....	421
E. Книги Премудрости.....		431
I.	Своеобразие и значение премудрости Израиля (<i>Эрих Ценгер</i>)...	431
1.	Премудрость как практическое знание жизни.....	431
2.	Основные течения в премудрости Израиля.....	433
3.	Литературные формы мудрости.....	435
4.	Релевантность.....	437
II.	Книга Иова (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>).....	439

III.	Книга Псалмов (<i>Эрих Ценгер</i>)	454
IV.	Книга Притчей (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	483
V.	Книга Экклезиаста (Кохелет) (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	494
VI.	Песни Песней (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	505
VII.	Книга Премудрости Соломона (<i>Сильвия Шрёр</i>)	514
VIII.	Книга Иисуса, Сына Сирахова (<i>Йоханнес Марбёк</i>)	529
Е. Книги пророчеств		541
I.	Своеобразие и значение израильских пророчеств (<i>Эрих Ценгер</i>)	541
1.	Многообразие пророчеств	541
2.	Самоидентификация и притязания канонических пророчеств Израиля	548
3.	Значение пророчеств	552
II.	Книга пророка Исаии (<i>Ханс-Винфрид Юнглинг</i>)	556
III.	Книга пророка Иеремии (<i>Франц-Йозеф Бакхауз/Иво Мейер</i>)	587
IV.	Плач Иеремии (<i>Иво Мейер</i>)	622
V.	Книга пророка Варуха и Послание Иеремии (<i>Иво Мейер</i>)	631
VI.	Книга пророка Иезекииля (<i>Франк-Лотар Хоссфельд</i>)	639
VII.	Книга Даниила (<i>Герберт Нир</i>)	664
1.	Книга Даниила 1-12	664
2.	Повесть о Сусанне Дан 13	672
3.	Повесть о Беле (Виле) и Драконе Дан 14	674
VIII.	Книга двенадцати пророков (<i>Эрих Ценгер</i>)	676
0.	Книга двенадцати пророков как целое	676
1.	Книга пророка Осии	682
2.	Книга пророка Иоила	691
3.	Книга пророка Амоса	698
4.	Книга пророка Авдия	711
5.	Книга пророка Ионы	717
6.	Книга пророка Михея	724
7.	Книга пророка Наума	732
8.	Книга пророка Аввакума	737
9.	Книга пророка Софонии	741
10.	Книга пророка Аггея	749
11.	Книга пророка Захарии	755
12.	Книга пророка Малахии	763
Приложение 1: Периоды истории библейского Израиля		769
Приложение 2: Географические карты по истории Израиля		772
Приложение 3: Объяснение терминов, используемых в библеистике		775
Приложение 4: Предметный указатель		781
Приложение 5: Именной указатель		785

Предисловие к русскому изданию

Ветхий Завет — первая и, тем самым, основополагающая часть христианской Библии. В связи с этим обстоятельством ее в последнее время называют еще «Первым Заветом», подчеркивая таким образом, что Новый Завет не превратил Ветхий ни в нечто устаревшее, ни в нечто второсортное. Противопоставление старого и нового означает в применении к двум частям нашей Библии не антитезу, а жизненно важную взаимосвязь и подчеркивает как общность, так и различие. Ветхий Завет, обычно называемый в иудаизме «Танах», служит, кроме того, основой сохранения связи между иудаизмом и христианством.

Конечно, Ветхому Завету не всегда бывало легко у христиан, и сейчас это тоже так. Древняя церковь, разумеется, не соглашалась с попытками изгнать Ветхий Завет из христианской Библии и противодействовала им. Но в целом Ветхий Завет оставался в тени Нового, который считался настоящей христианской Библией. Часто Ветхий Завет даже представляли в виде темного фона, на котором должен особенно ярко сиять свет Нового Завета. То, что христиане сохранили Ветхий Завет как часть своей Библии, обосновывалось, во-первых, тем, что это была Библия Иисуса, а во-вторых, тем, очевидным фактом, что в Новом Завете почти на каждой странице присутствуют ссылки на Ветхий, так что Ветхий Завет просто необходим для лучшего понимания Нового. Но часто утверждалось, что при этом Ветхий Завет, в сущности, отменен Новым.

В настоящее время происходит эпохальное переосмысление всех этих вопросов. Достигнут экуменический консенсус, сводящийся вкратце к следующему: Ветхий Завет есть фундамент, на котором основано новозаветное христианство. Поэтому важно, чтобы ветхозаветные тексты имели возможность высказать содержащуюся в них изначально весть о Боге и чтобы мы при этом не дополняли и не корректировали их с позиций Нового Завета. Важно, чтобы ветхозаветные тексты могли высказаться о себе сами, и мы бы при этом не перебивали их заявлениями, что христологическая или еkkлeзиoлогическая перспектива помогает нам понять их лучше. И столь же важно, чтобы эти тексты не интерпретировались, не использовались *против* иудейства, в котором они возникли и стали Библией. Конечно, в Ветхом Завете есть места, которые трудны для понимания и вызывают смущение, но такие места есть и в Новом Завете. Понимание библейских текстов должно основываться на той ситуации, в которой они возникли и *одновременно* они должны быть включены в единую весть, исходящую от Библии.

Именно в этом состоит задача «Введения в Ветхий Завет», которое предлагается читателю. Здесь объясняется возникновение отдельных книг Библии и суммируется их богословское содержание. Это научный труд, содержащий краткое изложение современных исследований.

Как учебное пособие оно дает базовые знания и возможность ориентации как для студентов, так и просто для читающих Библию. Книга была чрезвычайно тепло встречена специалистами (вышла уже шестым изданием в Германии, переведена на несколько языков), что объясняется ее высоким профессиональным стандартом и отличными дидактическими качествами.

Поэтому я очень рад, что книга выходит теперь и в русском переводе. В нас вселяет надежду то, как Библия создает поверх культурных и исторических барьеров столь чудесное общение в сознании того, что человек живет не хлебом единым, но прежде всего словом, исходящим из уст Божиих (ср. Втор 8:3; Мф 4:4). Я благодарен инициатору этого русского издания ректору ББИ Алексею Бодрову и переводчикам... Желаю всем читателям этой книги, чтобы она помогла им лучше понять и, главное, все больше и больше любить Ветхий Завет как книгу Бога и книгу жизни.

Мюнстер, еврейская Пятидесятница (Шавуот) –
христианская Троица 2006 г.

Эрих Ценгер

Предисловие к первому изданию

Эта книга призвана дать вводную информацию о значении и истории возникновения христианского Ветхого (Первого) Завета. В ней говорится о возникновении и значении Ветхого Завета как единого целого; в то же время самое пристальное внимание в этой книге уделяется истории возникновения и значению каждой из частей Ветхого Завета. Это первый столь объемный вводный курс на немецком языке; его предметом стал «большой» канон Ветхого Завета, которого по сей день придерживается католическая традиция; это значит, что в данном пособии рассматриваются и так называемые второканонические книги. В нашем учебнике обращено особое внимание на то, что Ветхий Завет составляет первую часть христианской Библии; в то же время, в нем отмечается, что почти все ветхозаветные книги возникли как составные части иудейской Библии и продолжают существовать в этом качестве в иудаизме. Для того, чтобы не упускать из виду ни один из вышеуказанных аспектов, данное «Введение» использует термины «Танах» и «Первый Завет».

В последовательности изложения наш учебник следует за христианским канонем. Отдельные книги описываются не по порядку их предположительной изначальной последовательности (как делается в большинстве современных «введений»), но согласно их месту в каноне. Такое решение обусловлено в первую очередь научными предпосылками. Наш учебник имеет дело с текстом, дошедшим до нас в определенной форме – в той форме, которая была зафиксирована

как каноническая. С другой стороны, есть и богословское основание для такого решения. Мы стремились помочь читателю в постижении Первого Завета как Священного Писания. Безусловно, для такого понимания текста также необходимо знать историю возникновения его составных частей, порой очень сложную, однако не следует забывать, что были канонизированы именно Тора и Книга Исаии (впрочем, в их исторически сложившемся виде), а не «Священническое писание» и не «редакция Второида». В нашем «Введении» предпринимается попытка применять герменевтическую диалектику синхронического и диахронического анализа текста последовательно и богословски осмысленно. Исходя из этого, изложение, как правило, строилось по схеме: 1. Композиция (построение) библейской книги (синхронический анализ); 2. Возникновение (диахронический анализ); 3. Исторический и богословский контекст; 4. Основные богословские идеи; 5. Значение для (иудаизма и) христианства сегодня.

Богословские цели «Введения» заставляют его вести диалог с другими дисциплинами богословия. Поскольку христианское богословие является изложением иудео-христианских традиций, их толкованием и анализом с применением научных методов, оно нуждается в квалифицированном, научно обоснованном восприятии Библии как источника веры и жизни. Во многих областях библеистики в последние годы были не только поставлены под вопрос отдельные тезисы, но подверглись значительным изменениям основные принципы и парадигмы исследования (например, в экзегезе Пятикнижия была поставлена под сомнение гипотеза об источниках, считавшаяся верной многие годы, а в общественной и религиозной истории Израиля был выработан новый взгляд на зарождение Израиля, а также более дифференцированная оценка монотеизма; в библейской герменевтике вновь приобрела важное значение окончательная, канонически зафиксированная форма текста, а иудейскому измерению в христианстве стало уделяться более пристальное внимание). Поэтому людям, не обладающим специальными познаниями в библеистике, стало трудно не потеряться в море гипотез и дискуссий. Мы стремились в нашем «Введении» учитывать эту ситуацию, надеясь, в частности, на то, что диалог между экзегезой и другими богословскими дисциплинами, несколько утихший в последние годы, вновь станет интенсивным.

Данное «Введение» — прежде всего, учебное пособие для университетских занятий. По этой причине излагаемый в нем материал разделен не только на главы, но и на отдельные части внутри глав, «подглавы»; кроме того, в тексте используется большое количество графиков и таблиц. Мы стремились дать нашим читателям общее представление о современном состоянии научных исследований, стараясь при этом приводить не все существующие мнения по каждому вопросу, так как мы видели в этом опасность дезориентировать читателей. «Введение» было задумано так, чтобы им могли пользоваться и все

те, кто занимается самостоятельно, и те, кто хочет «быть введенным» в научное понимание Книги Книг.

«Введение» было написано несколькими авторами. Так как направления библейских исследований непрерывно разветвляются и каждое из них приобретает все более специальный характер, один ученый был бы не в состоянии проявить равную компетентность во всех вопросах. Тем не менее, мне не хотелось, чтобы наш труд походил на сборник научных трудов; я хотел, чтобы в результате появился учебник с единой концепцией. Поэтому я дал своим соавторам четкие предварительные указания, а также в некоторых случаях подвергнул написанное ими серьезной редактуре. Я благодарю своих коллег за проявленную ими готовность принять эти ограничения для блага общего дела.

Одни из тех, кому эта книга обязана своим появлением, — мои коллеги из Мюнстера, оказывавшие мне деятельную и квалифицированную помощь. Я сердечно благодарю Штефани Фюст, Ульрике Хомберг, Бенедикта Юргенса, Рези Козловски (секретариат), Ильзе Мюллер, Иоганнеса Ринэкера (графика), Катарину Тенс и Беттину Велльман. Только тот, кто сам выполнил подобную работу, знает, сколько труда и терпения требует процесс изготовления макета книги, в которой есть столько таблиц и графиков, — не говоря уже о том, сколько изобретательности требовалось тогда, когда компьютеры преподносили нам свои уже вошедшие в пословицу «сюрпризы». Все мы надеемся, что наш труд сможет помочь тем, кто решил глубже познакомиться с Первым Заветом. Конечно, мы надеемся, что найдет своих внимательных читателей эта книга, но главная наша цель — помочь читателям научиться понимать и любить Библию как *Книгу Книг*.

Мюнстер, июнь 1995 г.

Эрих Ценгер

Предисловие к пятому изданию

Учебное пособие, концепция и цель которого подробно описываются в воспроизведенном выше предисловии к первому изданию, встретило столь благожелательный прием (2-е издание: 1996; 3-е издание: 1998; 4-е издание: 2001), что теперь мы выпускаем уже пятое издание, в результате чего количество экземпляров нашего пособия переходит рубеж 30 тысяч. В третье издание был включен, во-первых, отчет об актуальном на тот момент состоянии научных исследований, а также дополнительная часть под названием «Текст и его история» (увеличение объема книги по сравнению с первым изданием составило примерно 100 страниц); нынешнее, пятое издание было значительно переработано в целом, а также вновь дополнено (увеличение объема книги по сравнению с третьим и четвертым изданиями примерно

50 страниц) с целью проинформировать читателей о самых современных научных дискуссиях и точках зрения. Самые значительные изменения и дополнения претерпели часть С «Книги Торы/Пятикнижия» (в этой главе резюмированы научные тенденции последних лет, в которых недостаточно хорошо ориентируются и специалисты) и часть D «Исторические книги» (в этой главе заново написаны статьи, посвященные книгам Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей). Остальные главы также были переработаны и приведены в соответствие с актуальным состоянием науки. Общая структура пособия была упрощена; упрощение было произведено, с одной стороны, за счет того, что главы следуют постоянной схеме «композиция — возникновение — богословие». Там, где это необходимо, глава начинается с текстологического очерка. С другой стороны, было увеличено число подзаголовков внутри глав, чтобы облегчить ориентацию читателя в книге.

Данная версия этого учебника, над которой я работал многие месяцы, так же, как и прежние его версии, не появилась бы без помощи моих соавторов. Но самую значительную поддержку в редактировании отдельных частей и в чтении корректуры оказали мне мои мюнстерские коллеги, проявившие при этом высокую компетенцию и энтузиазм. Это доктор Ариане Кордес, Зузана Храшова, Рези Козловски (секретариат), Анна Мария Мурбек и Верена Зикманн. Я приношу особую благодарность Кристине Рихтер, которая с большим тщанием координировала завершающую редакцию, а также с блеском справилась с нелегкой (из-за большого количества графиков) задачей форматирования книги и подготовила оригинал-макет.

Мюнстер, март 2004 г.

Эрих Ценгер

А. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ИУДЕЕВ И ХРИСТИАН

Эрих Ценгер

Литература: J.-M.Auwers/H.J.de Jonge, The Biblical Canons (BETHL 163) Leuven 2003; P.Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131) Berlin 2001; E.Brocke, Von den «Schriften» zum «Alten Testament» – und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche nach einer «Mitte der Schrift», in: FS R.Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990,581-594; H.von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; B.S.Childs, Die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die Biblische Theologie: ThZ 48,1992,382-390; Ch.Dohmen, Der biblische Kanon in der Diskussion: ThRev 91,1995,451-460 (Lit); Ch.Dohmen/F.Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993; Ch.Dohmen/Th.Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn 1995; Ch.Dohmen/G.Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996; H.Frankemölle, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie, Bodenheim 1998; ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172) Freiburg 1998; H.Gese, Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments, in: M.Klopfenstein u.a. (Hg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, Bern 1987,299-328; M.Görg, In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993; A.H.J.Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (ATD.Erg 5) Göttingen ²1988; H.Haag, Das Plus des Alten Testaments, in: ders., Das Buch des Bundes, Düsseldorf 1990,289-305; M.Hengel/R.Deines, Die Septuaginta als «christliche Schriftensammlung», ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: M.Hengel/A.M.Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72) Tübingen 1994,182-284; F.-L.Hossfeld (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185) Freiburg 2001; O.Kaiser, Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind: ZThK 91,1994,1-9; K.Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum: JBTh 6,1991,215-242; ders., Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie, in: H.H.Schmid/J.Mehlhausen (Hg.), Sola Scriptura, Gütersloh 1991,143-155; N.Lohfink, Eine Bibel – Zwei Testamente, in: Ch.Dohmen/Th.Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn 1995; M.J.Mulder (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRI 2.1) Assen/Philadelphia 1988; M.Oeming, Gesamtbiblische Theologie in der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart ²1987; R.Rendtorff, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: ders., Kanon und Theologie, Neukirchen-Vluyn 1991,40-53; A.M.Ritter, Zur Kanonbildung in der Alten Kirche, in: ders., Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Göttingen 1993,265-280; H.P.Rüger, Das Werden des christlichen Alten Testaments: JBTh 3,1988,175-189; ders., Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: S.Meurer (Hg.), Die

Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont, Stuttgart 1989, 137-145; J. Schreiner, Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament, in: ders., Segen für die Völker, Würzburg 1987, 392-407; O. H. Steck, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis 1. Kanon-Schrift-Tradition, Freiburg/Göttingen 1992, 11-33; ders., Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42) Neukirchen-Vluyn 2001; S. Talmon, Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht. Überlegungen zur Ausbildung der Größe «Die Schrift» im Judentum, in: M. Klopfenstein u.a. (Hg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, Bern 1987, 45-80; G. Theissen, Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments: Kul 10, 1995, 115-136; T. Vejola, Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik: JBTh 15, 2001, 313-339; E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ⁵1995; ders., Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf ³1996; ders., Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, in: K. Richter/B. Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie (QD 159) Freiburg 1995, 31-56; ders., Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: P. Hünemann/Th. Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie (QD 200) Freiburg 2003, 9-34.

I. ЗНАЧЕНИЕ БИБЛИИ ИЗРАИЛЯ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Предварительное замечание: понятие «Ветхий Завет» возникло лишь после того, как появился в качестве отдельной величины «Новый Завет» (сер. II в.). До этого можно говорить лишь о собрании иудейских «Святых писаний», не имевшем строго фиксированного объема. Христиане I в. также почитали эти тексты как свои «Святые писания». Вследствие нормативной функции этих текстов их можно рассматривать как величину, обладающую собственной спецификой. В этой книге они будут называться в совокупности «Библией Израиля». Это определение не вполне корректно, так как оно предполагает наличие общего согласия по поводу объема и композиции этой «Библии»; такое согласие возникло не ранее II в.

1. Фундамент христианства

Без Священного Писания нет христианства. С самого начала своего существования христианские общины в ходе богослужения читали и толковали библейские тексты как Слово Божье. Библейские тексты формировали христианское самосознание первых последователей Иисуса. Язык и образы Библии были для них своего рода культурной матрицей. *Этой* христианской Библией была вплоть до II в. Библия Израиля. Для раннего христианства эта Библия не была «Ветхим Заветом», если понимать «ветхий» как «второразрядный» или, тем более, «устаревший». Когда во II в. специфически «христианские»

евангелия и письма апостолов (корпус которых постепенно складывался с середины I в.) получили в церкви ранг «Святых писаний», они все равно не заменили Библию Израиля; новые святыя книги не отменили существования старых. Хотя в то время предпринимались отдельные попытки отвергнуть Библию Израиля под предлогом того, что она якобы (больше) не важна для христианского самосознания, или даже того, что она противоречит благовестию Христа, церковь решительно воспрепятствовала такой «деиудаизации» своей Библии, ибо понимала, что Библия Израиля — это фундамент миссии, с которой был послан Богом Иисус, а также основание для исповедания Иисуса Христом.

Главным противником использования Библии Израиля в церкви был во II в. Маркион, судовладелец родом из Малой Азии. Он обладал большим влиянием в Римской церкви (не в последнюю очередь благодаря своим богатым пожертвованиям) вплоть до 144 г., когда произошел его разрыв с церковью. После этого он организовал собственную «церковь», имевшую много приверженцев и просуществовавшую до VI в. Маркион был христианским гностиком; он не желал и не мог соединить в своем сознании грехи и зло, присутствующие в реальном мире, с существованием совершенного Бога-Спасителя, которого возвестил Иисус. Он считал, что акт творения был делом злого божества — демиурга, о котором и говорит Библия Израиля. По Маркиону, иудейский Бог суда и войны не имеет ничего общего с Отцом Иисуса Христа. Вполне закономерным было то, что Маркиону было недостаточно лишить Библию Израиля статуса «Святого писания». В своей борьбе за «чистоту» Христова благовестия он отверг и те новозаветные тексты, в которых явно доминировала иудейская традиция. В итоге образовался малый двухчастный канон, состоящий из десяти (впрочем, также подвергнутых «деиудаизации») писем Павла (Гал, 1-2 Кор, Рим, 1-2 Фес, Еф, Кол, Флп, Флм) и Евангелия от Луки в качестве единственного евангелия. Впоследствии все тенденции к отвержению «иудейского» Ветхого Завета и умалению его значения для христианского самосознания стали обозначаться в науке общим термином «маркионитство». Когда это происходит неявно или неосознанно, говорят о скрытом или утонченном маркионитстве.

Как раз ввиду того, что процесс формирования канона специфически христианских текстов в качестве «Священного Писания» был во II в. еще не завершен, действия Маркиона в отношении евангелий и писем апостолов выглядели не столь революционными, как это может показаться сейчас; тем не менее, Маркион невольно ускорил процесс формирования новозаветного канона. Маркион, решительно отрицая «иудейский» Ветхий Завет, гораздо яснее, чем некоторые его современники-богословы, увидел проблему подobaющего обращения христианства с «Ветхим Заветом» — Библией Израиля, которая является поэтому в то же время и прежде всего Священным Писанием иудеев. Современники Маркиона сами проявили утонченное маркионитство, пытаясь провести типологическую или аллегорическую «деиудаизацию» Библии Израиля с целью сохранения ее для церкви: фактически эти попытки (почти) всегда были направлены против иудаизма (ср., например, «Слово на Пасху» Мелитона Сардского).

Когда церковь расширила свое Священное Писание, она приняла два важных решения:

(1) она сохранила *все* тексты Библии Израиля и поставила «новую» часть не *перед* Библией Израиля, но *после* нее — так возникла единая, состоящая из двух частей христианская Библия;

(2) она ничего не изменила в тексте *иудейской* первой части, не подвергла ее христианской переработке; это относится и к тем местам первой части, которые получают в каком-либо новозаветном тексте новое, христологически/христиански мотивированное прочтение.

Тот факт, что церковь *так* сохранила Библию Израиля в *своей* Библии, соответствовал убеждению, присутствовавшему в самих новозаветных текстах и в имевших большое значение исповеданиях веры древней церкви; это убеждение, что Библия Израиля — нерушимый фундамент христианства. Формирующееся молодое христианство вело полемику с иудейским большинством, не желающим идти по пути новой религии, и все же новозаветные авторы твердо придерживаются мнения, что христианское самосознание может существовать только в постоянной и неразрывной связи с со своими корнями — иудаизмом (ср. литургические традиции) и, в особенности, Библией Израиля (такое убеждение новозаветных авторов сохраняется и даже усиливается после разрушения второго храма в 70 г.). Даже тогда, когда вследствие разных причин были разрушены мосты между «церковью» и «синагогой», церковь, несмотря на очевидные трудности, осталась верна своему убеждению: «...Не ты корень держишь, но корень — тебя» (Рим 11:18).

2. Интерпретационный горизонт Нового Завета

Почти на каждой странице Нового Завета можно встретиться с мыслью, что христианству нужен фундамент — Библия Израиля. Для того, чтобы возвестить о Божьих деяниях во Христе и через Христа в последние времена, Новый Завет постоянно цитирует «Писание» (т.е. Библию Израиля) или его мотивы. «Закон и Пророки» — это объясняющий и легитимирующий горизонт для новозаветного свидетельства о Христе.

Какова роль Библии Израиля в обретении веры в Христа, что в ее силах, а что *выше ее сил* в исполнении этой задачи, показано на примере истории о чуде в Эммаусе, происшедшем с двумя учениками Христа в конце Евангелия от Луки (ср. Лк 24:13-35): 1. Воскресший Христос напоминает «слепым» ученикам не только и не столько свою собственную проповедь и свои чудеса, и тем более Он не трактует их как *абсолютно новые* деяния Бога, противопоставленные Его предшествующему поведению в Израиле и по отношению к Израилю. Наоборот: Он подчеркивает глубину (непрерывность) связи между «Законом и Пророками» и Им самим. В заостренной форме можно выразить

это так: Он не толкует «Закон и Пророков», но объясняет самого себя с помощью Писания Израиля. 2. Для того, чтобы уверовать во Христа, ученикам нужна реальная встреча с Восставшим из мертвых; даже Его собственная экзегеза не приводит их к вере сама по себе. Когда Он преломляет хлеб и произносит иудейское благословение (*beraka*), глаза учеников открываются. «Писание» — это предпосылка для обретения веры во Христа и помощь в этой вере, но «Писание» как таковое само по себе не ведет к признанию Иисуса Христом.

Новый Завет изобилует как прямыми цитатами из «Писания», так и скрытыми реминисценциями и отсылками к миру идей и событий Библии Израиля; тем не менее, новозаветные авторы не стремятся *толковать* «Писание». Их цель — понимание и объяснение Христа, которым, как они считали, Бог навсегда спасает мир, «из Писания», то есть исходя из Библии Израиля, которая предполагается общеизвестной и обладающей неоспоримым авторитетом. Новозаветные авторы не вкладывают в уста Иисуса цитат из Библии, как не цитируют ее сами *для того*, чтобы обязательно истолковать текст цитаты с христианских позиций, так, как если бы это был *единственный* смысл текста. Проблема обращения с текстом Библии Израиля не была актуальной проблемой молодой христианской церкви перед лицом не исчезнувшего иудаизма. «Было бы ошибкой утверждать, что Ветхий Завет как таковой не имел авторитета для первых христиан и признавался лишь постольку, поскольку он “предвосхищал Христа” или “приводил ко Христу”. Критический вопрос, на который Лютер ответил известной формулировкой, вызывающей зачастую весьма нелепые толкования, еще не был поставлен. Дело обстоит, скорее, противоположным образом: с помощью Писания неверующим свидетельствуют о Христе, но необходимость убеждать кого-либо в святости Писания с помощью Христа еще не возникла» (H. von Campenhausen, *Die Entstehung* 78). То, что церковь сделала Библию Израиля первой частью своей Библии, имело программное значение: тексты Библии Израиля получили неоспоримый статус божественного откровения. Поэтому ученики Христа обращались к ним, чтобы придать своему свидетельству о Христе категориальную форму, убедительную силу и весомость. Так как новозаветные тексты созданы на основе Библии Израиля, герменевтическая предпосылка христианского чтения и осмысления Библии будет состоять в следующем: *Новый Завет следует читать в свете Библии Израиля (или Ветхого Завета)*. Иероним — великий знаток Писания и переводчик Библии — говорил: «Не знать Писания — значит не знать Христа». Перефразируя это известное изречение, можно сказать: не знать и не понимать Ветхий Завет — значит не понимать Христа и христианства.

3. Ветхий Завет или Первый Завет?

Есть основания для дискуссии о том, не затушевывает ли традиционное название «Ветхий Завет»¹ основную функцию первой части христианской Библии. В Новом Завете отсутствует обозначение «старый» в применении ко всей Библии Израиля. Это обозначение — результат сознательного отмежевания церкви от иудаизма; с начала своего существования и до сих пор оно связано не только с недооценкой этой якобы «устаревшей» части христианской Библии, но и зачастую с пренебрежительным отношением к иудаизму, сохранившему до сих пор верность этим текстам, которые все же утратили свое прежнее значение, «устарели» вследствие появления Нового Завета. Эти предрассудки, увы, не остались в прошлом, они существуют и по сей день. Предпосылкой для возникновения обозначения «ветхий» было то, что оба «Завета» воспринимались как *две* величины, соотношение между которыми должно быть определено точнее впоследствии. Сначала для этого не было даже объективных условий. На практике христианская Библия «распадалась» в раннем христианстве на множество свитков или кодексов; это состояние отражено и в термине «Библия» (biblia — книги). Насколько важным было концептуальное «единство», бывшее целью, к которой стремились с самого начала, показывает обозначение *lex* — «закон» (Тора), применявшееся в ранней африканской церкви ко *всей* Библии.

Несомненно: в обозначении «Ветхий Завет» слово «ветхий» не обязательно должно иметь негативную окраску; и наоборот, определение «новый» также может иметь отрицательную окраску (например, новомодный, наносной, неопытный) или обозначать в сопоставлении с «древним» некое ослабление качества (старое вино — новое вино). В той степени, в какой слово «древний» в значении первоначала, истока сохраняет свои положительные коннотации (уважаемый, испытанный, драгоценный), обозначение «ветхий» может считаться приемлемым для первой части христианской Библии (тем более что само это обозначение достаточно древнее). Если мы твердо знаем, что это обозначение — *специфически* христианское и напоминает о том, что Нового Завета не существует без Ветхого Завета, тогда мы можем воспринимать его как отражение той фундаментальной истины, что христианская Библия состоит из двух частей, возникших в различных контекстах. Важны *как* общность, *так и* различие этих частей (континуальность и дисконтинуальность). В этом случае пара

¹ В немецком языке «Ветхий Завет» — «Древний» или «Старый» Завет. Данная глава строится на соотношении понятий «старый» — «новый»; в русском переводе в большинстве случаев используется традиционное определение «ветхий». Однако тогда, когда речь идет о противопоставлении понятий «старый», «древний» — «новый» как таковых, а не только в применении к Библии, используются определения «древний», «старый». (Прим. перев.)

«древний» — «новый» образует не оппозицию, но *корреляцию*. С другой стороны, мы не должны забывать, что это обозначение не соответствует *ни* самосознанию Ветхого Завета, *ни* восприятию этих текстов в иудаизме. Как таковое это обозначение является анахронизмом (это показывает история его рецепции в христианстве); оно было поводом для постоянных недоразумений и нападок на иудаизм, имевших роковые последствия. Поэтому по-настоящему его следовало бы всегда употреблять в кавычках или заменить другим обозначением, или, *по крайней мере, дополнить*. Такую корректирующую функцию мог бы выполнять термин «*Первый Завет*».

Обозначение «Первый Завет» имеет *ряд преимуществ*: 1. Оно лишено ставшего традиционным пренебрежительного отношения, которое ассоциативно и фактически связано с термином «Ветхий Завет». 2. Оно корректно отражает исторические обстоятельства: по отношению к «Новому»/Второму Завету «Первый Завет» является первым по времени, он возник раньше и был первой Библией молодой, формирующейся церкви. 3. Оно верно в богословском отношении: «Первый Завет» свидетельствует о том «вечном» союзе, который Бог заключил со своим «первородным сыном» — Израилем (ср. Исх 4:22; Ос 11:1); этот союз был началом великого союза, в который Бог Израиля желает включить и мир народов. 4. Будучи «Первым» Заветом, он указывает на существование «Второго Завета». Так же как «Второй Завет» немислим без «Первого», христианское определение «Первый Завет» напоминает нам о том, что «Первый Завет» как таковой — это не вся христианская Библия.

Обозначение «Первый Завет» небесспорно. Некоторые критики отвергают его потому, что оно как бы заявляет об относительном характере Нового/Второго Завета, а также потому, что пара «Первый/Второй Завет» может предполагать наличие открытой, незавершенной последовательности, которое ставило бы под вопрос окончательность события Христа. Ни то, ни другое не подразумевается в этом обозначении (здесь просто смешаны понятия *principium* и *initium*). Критики не замечают, что «Первый» пишется с большой буквы: «Первый», а не «первый». Новое обозначение уточняет, определяет соотношение между частями двуединой христианской, а не какой-либо другой Библии — и это главное.

Дискуссия по поводу термина «Ветхий Завет» — не просто спор о словах; она связана со сложнейшей *идеологической* проблемой. Не происходит ли так, что обозначение «Ветхий Завет» продолжает и поддерживает многовековую традицию отрицания этой части христианской Библии внутри самого христианства? *Более того*, не связана ли «наивная» или «агрессивная» настойчивость в желании сохранить именно это название для первой части христианской Библии с богословским суждением об иудаизме, которое не соответствует нынешнему восприятию иудаизма в христианстве? Нет сомнения,

что некоторые исследователи так остро реагируют на «новое» обозначение «Первый Завет» потому, что они видят в нем стремление к завышению значимости иудаизма. Они считают, что Ветхий Завет может говорить только то, что с их точки зрения «разрешено» ему Новым Заветом, и не более. И самое главное: они не могут смириться с тем, что эта часть нашей Библии, будучи *в первую очередь* иудейской Библией и лишь *затем* Священным Писанием христиан, содержит в себе две возможности ее прочтения и *обе* они угодны Богу.

В тех случаях, когда речь идет о «Ветхом Завете» как Священном Писании иудеев, представляется уместным использование термина *Еврейская* или *Иудейская Библия* или искусственной аббревиатуры Танах, принятой в иудаизме. Три согласных этой аббревиатуры ТНК (к произносится как х) — это заглавные буквы названий трех частей иудейской Библии в их канонической последовательности (см. ниже, II): Т — Тора/Закон; Н — Небиим/Пророки; К — Кетубим/Писания. Понятие «Микра» (то, что следует читать и главным образом читать вслух в синагоге) также недвусмысленно определяет Иудейскую Библию как Священное Писание иудеев.

4. Критика некоторых способов прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве

Во II в. церковь решительно воспротивилась призыву Маркиона отказаться от «иудейского» Ветхого Завета; церковь почувствовала, что, отвергнув Ветхий Завет, она отвергнет фундамент, на котором стоит. Однако в то время церковь не смогла достаточно глубоко осмыслить значение собственного выбора — значение того факта, что она сохранила изначально иудейскую книгу в качестве первой части христианской Библии. Это упущение вскоре привело к появлению у многих богословов неверного представления, будто бы церковь — *единственный истинный и с самого начала избранный Богом* адресат этой книги. Они определяли церковь как «истинный Израиль», в котором история взаимоотношений Бога с «Израилем» обрела свою единственную цель. Только церковь — Божий народ Нового Завета — знает и понимает то, что Бог «на самом деле» хотел открыть людям в Писании. Такие взгляды сохраняются в христианском богословии вплоть до наших дней; сегодня мы должны понять, что эти взгляды представляют собой скрытое маркионитство и должны быть преодолены.

Скрытое и утонченное маркионитство всегда присутствует там, где Ветхий Завет *принципиально* читается и истолковывается сквозь новозаветно-христианскую призму «исполнения» или «превосходства». Там, где богословское значение Ветхого Завета сводится к тому, что он был возвещением и подготовкой той реальности, которая «истинно» открылась «только» в Иисусе Христе, Ветхий Завет, правда, не отвергается, так как он — «Слово Божье», однако все те элементы

Ветхого Завета, которые не укладываются в христологические и экклезиологические рамки, отходят на задний план, интерпретируются с точки зрения христианского богословия или дискриминируются с антииудейских позиций. Особенно тяжелое последствие скрытого маркионитства в христианстве — то, что до сегодняшнего дня иудеи вынуждены выслушивать обидные поучения от христиан, которые якобы «лучше понимают Ветхий Завет» и порицают иудеев за то, что они сохраняют приверженность текстам, имевшим, по мнению христиан, лишь «временное» значение, и строят свое религиозное самосознание на словах Ветхого Завета, «упраздненных» Иисусом Христом, в котором окончательно осуществилось откровение Божье.

Способы прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве, весьма различные в деталях, можно свести к трем основным моделям:

4.1 Модель замещения/субституции

Эта модель просто помещает церковь на место Израиля; таким образом, восприятие текстов Танаха послебиблейским иудаизмом оказывается лишенным богословской релевантности, так как он, согласно концепции этой модели, покрыт пеленой неправильного понимания Библии или неприятия Христа. В этой связи часто говорится, что главный богословский смысл ветхозаветных текстов, их главная цель, установленная Богом — это церковь как единственный их адресат. К модели замещения относятся и те позиции, которые воспринимают и толкуют весь Ветхий Завет или значительную его часть как некий негативный контрастный фон для новой и «совершенно иной» вести Нового Завета.

4.2 Модель ограничения

Согласно этой модели, Ветхий Завет — это «слуга» Нового Завета. Его функцией была и остается подготовка к истинному и окончательному откровению в Иисусе Христе. Ветхий Завет — это обетование, исполнением которого является Новый Завет. Это план, прообраз (прототип) той реальности, которая осуществилась в полной мере и обрела полную форму (отображение) в Иисусе. С герменевтической точки зрения, этот типологический метод не следует принципиально отвергать: основания для него можно найти и в самом Ветхом Завете; он весьма тонко применялся и в эллинистическом иудаизме, особенно у Филона. В нем содержится историко-богословская экспликация верности Яхве, который осуществляет свой «план спасения» так, что его деяния, совершенные единожды, получают каждый раз новую актуализацию. Так с помощью теологемы «нового/Второго Исхода» спасение Израиля из вавилонского изгнания/диаспоры объясняется

и празднуется как новая, возобновленная актуализация Первого Исхода из Египта. Оба исхода соотносятся как печать и отпечаток; при этом отпечаток никак не отменяет печати, но наоборот, «живет» совсю связью с ней. К сожалению, в христианском богословии такое соотношение не сохраняется: в большинстве случаев она отвергает ветхозаветный/иудейский прототип или противопоставляет ему новозаветное/христианское отображение.

4.3 Модель отбора

Согласно этой модели, подчеркивающей единство откровения, Ветхий Завет — это зерно, которое, повинаясь внутренней необходимости, превращается в колос Нового Завета; такова была изначальная, Богом назначенная цель развития. Поэтому Новый Завет — это единственный критерий для того, что должно считаться божественным откровением во всем приводящем в замешательство многообразии Ветхого Завета. Так, например, все те ветхозаветные обетования спасения, которые не были продолжены и восприняты новозаветной христологией (таких обетований в Ветхом Завете множество, и они не систематизированы), следует считать не «истиной», данной в откровении, но проявлением исторической обусловленности откровения. Здесь иудеям ставится в вину не только то, что они фактически неверно понимают свою собственную Иудейскую Библию, но и то, что они, будучи иудеями, в конечном счете *не могут* читать и понимать свою Библию, ибо у них нет христологической призмы.

Здесь невозможно дать детальную *критику этих трех моделей*. Всем им свойственны общие недостатки, которые проявляются в каждом случае по-разному: 1. Эти модели совершенно не соответствуют самопониманию текстов Ветхого/Первого Завета. 2. Они не принимают в расчет комплексного характера Ветхого Завета. 3. Они дышат — вольно или невольно — воздухом «teaching of contempt»²; этот воздух, этот дух весьма опасен, так как он является аспектом роковой «богословской» враждебности к евреям, ставшей *одним из* поводов для антисемитизма уже не богословского, но расистского. 4. Узкие рамки этих моделей не вмещают самостоятельного, отдельного значения Ветхого Завета; они не воспринимают идейной независимости ветхозаветных текстов, в том числе и в особенности от Нового Завета. 5. В них нет и речи о том, что иудейское прочтение Библии Израиля может иметь богословскую ценность.

Осознание причинно-следственной связи между враждебностью к евреям, обусловленной богословскими соображениями, и антисемитизмом (возникшее и — к сожалению, слишком медленно — созревшее после Холокоста) требует нового отношения христианства

² Учение о презрении (англ.).

к Первому Завету, ибо он — важнейшая часть традиции, общей для иудеев и христиан. В изменении отношения к Первому Завету должно в первую очередь проявиться изменение отношений между христианами и иудеями. Изменение отношения к Первому Завету — это признание того, что христианство имеет иудейские корни, обладающие основополагающим значением для жизни церкви. Второй Ватиканский Собор 1965 года в своем заявлении *Nostra Aetate* («Об отношении Церкви к нехристианским религиям») сформулировал эту мысль так:

«Размышляя о тайне Церкви, Священной Синод помнит о духовных узах, связующих народ Нового Завета с родом Авраама... Поэтому церковь не может забыть о том, что Она получила откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог по неизреченной милости Своей заключил древний завет, и о том, что она питается от корней хорошей маслины, к которой привиты дикие ростки — язычники».

Этот отрывок папа Иоанн Павел II в ходе своего исторического визита в Большую синагогу Рима в 1986 году прокомментировал следующим образом:

«Цель сегодняшнего визита — внести решительный вклад в укрепление добрых отношений между нашими сообществами; стимулом для него стал пример многих мужчин и женщин как с одной, так и с другой стороны. Эти люди приложили — и прилагают сейчас — множество усилий к тому, чтобы старые предрассудки были преодолены и возникло пространство для все более глубокого и полного признания существования “уз” и “общего духовного наследия” иудеев и христиан... Иудейская религия не есть для нас нечто “внешнее”: она в определенном смысле принадлежит к «внутренней сути» нашей религии. Поэтому наше отношение к ней иное, нежели к какой-либо другой религии. Вы — наши любимейшие братья и, в определенном смысле, наши старшие братья».

В свете этой инициативы, поддержанной с замечательным экуменическим единодушием (ср. предметный указатель Н.Н. Henrix/W. Kraus [Hrsg.], *Die Kirche und das Judentum*. Bd. II: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Gütersloh/Paderborn 2001, см. ключевое слово «Altes Testament, [Hebräische Bibel, Erstes Testament]») и получавшей на протяжении последних тридцати лет все новые подтверждения и богословские «продолжения» в христианских церквях (в первую очередь, в Европе и Северной Америке), стало особенно ясно, что три вышеуказанные модели не соответствуют особым отношениям между иудеями и христианами в обращении с Иудейской Библией / Первым Заветом, ибо они не желают видеть и признавать *иудейского* измерения Библии Израиля, имеющего непреходящее значение и для христиан, и тайны этой Библии как источника жизни для *послебиблейского* иудаизма. Эти недостатки указанных моделей, а также тот факт, что Первый Завет

может и должен восприниматься как иудейский корень христианства, служат исходными пунктами для «модели диалога (дискурса)», которая будет обрисована ниже.

5. Христианско-иудейская герменевтика Библии

Следующие принципы христианско-иудейской библейской герменевтики представляются непреложными в силу того, что, во-первых, восприятие христианами Ветхого Завета веками страдало проблематичностью, а во-вторых, потому, что современное христианство заново открыло богословскую ценность послебиблейского и современного иудаизма.

1. При том, что Ветхий Завет — часть христианской Библии, необходимо помнить, что каждый голос внутри него может звучать поначалу независимо от Нового Завета. Ветхозаветные тексты несут свою собственную весть. У Ветхого Завета есть свой голос, и этот голос обладает своей ценностью.

2. Если мы спросим, нельзя ли уловить в разных голосах Ветхого Завета единую мелодию, не лежит ли в основе библейских текстов как Ветхого, так и Нового Завета один и тот же поиск, один и тот же главный путь, то это будет не христология, но теология, бого-слобие, то есть слово Бога или слово, обращенное к Богу, — слово обращения Бога к своему народу Израилю и к миру как творению Божию, обращения, которое люди уже испытали или которого они ищут и просят. О. Штек (Steck) сформулировал это так: «Каков предмет библейской экзегезы, и как говорит о нем сама Библия? Каково ядро, каков смысл библейских текстов, к которому всегда — несмотря на глубокие разногласия ее усилий и результатов — приходит экзегеза, если ставит перед собой такую цель? <...> Что же на самом деле сохранила для нас, что принесла нам богатая традиция, представленная в самой Библии? Нам кажется... самым плодотворным следующий путь поиска: исходя из прямых и косвенных содержаний библейской традиции, попытаться увидеть то, что объединяет и связует между собой оба Завета. “То, что вызывает Христа” — такой результат поиска, если оценивать его с сегодняшней точки зрения и исходя из сегодняшнего опыта, представляется весьма односторонним и содержащим в себе опасность недопустимого сужения. Ответ на вопрос, о чем же все-таки речь в Библии, должен иметь более широкий охват. Поэтому этот ответ звучит иначе; он заключает в себя и так называемый христологический ответ: в Библии говорится о Боге. Предмет Библии — весть Божья, посланная в определенное время и обращенная к конкретному времени и жизни. Именно эта весть и передается библейской традицией. *Бог и Его деяния, обращенные к людям* — таково основное, “сквозное” содержание библейской традиции» (О.Н. Steck, Gott In der Zeit 70f). Эта теоцентричная перспектива дает возможность

рассматривать Библию в целом, а также ее отдельные пассажи как контекстуализацию слова «Бог». Это относится как к Иудейской, так и к Христианской Библии.

3. Целью и задачей прочтения Библии является не сглаживание этих различных контекстуализаций, но создание диалога между ними. В ходе этого диалога должна быть раскрыта, с одной стороны, общая для них всех теоцентричность и, с другой стороны, конкретные исторические, общественные и антропологические контексты. Иудейское прочтение Библии будет иным, нежели христианское, ибо, во-первых, различен общий контекст двух прочтений и, во-вторых, отдельные тексты Библии, будучи свидетельствами живого обращения Бога к людям, имеют множество перспектив и открыты для разных толкований. Понимание того, что Святые писания Израиля имеют двойное завершение или, иначе говоря, двоякую историю рецепции в иудаизме и христианстве, в последние годы приобрело большую актуальность. Оно дает нам новую герменевтическую оптику, в рамках которой равноправное сосуществование иудейского и христианского прочтения Библии (как Танаха и как Ветхого/Первого Завета) не просто признается возможным, но становится целью. В конечном счете, речь идет о том, чтобы признать за отдельными библейскими текстами, а также обеими частями христианской Библии — Ветхим и Новым Заветом — самостоятельную ценность и самостоятельное значение, а так же соединить разные голоса библейских текстов в полифоническую мелодию — в единый канонизированный дискурс. Этот путь можно назвать герменевтикой канонического дискурса. *Методически и диалогически* дискурс образуется на одинаковом уровне рассмотрения, то есть тогда, когда различные способы восприятия и понимания Бога в рамках иудаизма и христианства рассматриваются, взвешиваются и оцениваются как равноправные возможности.

Главная конкретная предпосылка этой программы — отсутствие в ней *изначального, заданного* приоритета Нового Завета перед Ветхим Заветом и, следовательно, христианства перед иудаизмом, что было недостатком христианского богословия на протяжении столетий. Целью этого подхода является не обоснование превосходства того или иного восприятия Библии, но соединение голосов Ветхого и Нового Завета в многоголосый хор, где голоса перекликаются друг с другом и служат лучшему пониманию друг друга. Приведем простой и наглядный *пример*.

Тех, кто читает Книгу Екклесиаста (Кохелет), исходя из новозаветной Благой Вести о воскресении и вечной жизни, может неприятно поразить настойчиво проводимая в этой книге мысль: смерть — это конец жизни. Такие читатели ставят в вину Книге Екклесиаста богословскую незавершенность и видят в ней типичную для Ветхого Завета ограниченность, которую *должен был* преодолеть Новый Завет. Такое восприятие свидетельствует о непонимании содержания Книги

Екклесиаста, значительного и нужного как для иудеев, так и для христиан; кроме того, такое восприятие лишает новозаветное богословие воскресения очень важного измерения, которое проявляется как раз в дискурсе с Екклесиастом. Действительно, Екклесиаст предельно «заостряет» тему смерти как конца человеческой жизни — смерти, которую не отменяет и Бог; тем не менее, согласно Екклесиасту, в человеческой жизни есть смысл. Эта книга противопоставляет власти смерти радость и призывает к радости, которая есть дар (3:13) и в которой открывается людям сам Бог (5:19). Так радость становится неким духовным опытом, с помощью которого человек приобретает знание, выходящее за рамки, за границы его смертной природы и может ощутить свое существование как жизнь в присутствии Бога. Бог Книги Екклесиаста — это Бог настоящего, который проявляется в реальности человеческой жизни и предостерегает от бегства в искусственный мир или в искусственное, выдуманное будущее. Книга решительно отвергает такое бегство: «...Потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9:10). Отрицание «жизни *после* смерти» в Книге Екклесиаста становится прославлением «жизни *до* смерти» как времени, в котором возможно Божественное присутствие. Эта идея имеет и с христианской точки зрения собственную ценность и собственную весомость; она не только не противоречит Новому Завету, но наоборот, придает глубину и значимость новозаветному измерению веры в «жизнь после смерти», которая связана узами *фундаментальной* непрерывности с «жизнью до смерти».

II. ТАНАХ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ИУДЕЕВ

1. Трехчастная структура Танаха

Танах — аббревиатура, принятая основными течениями иудаизма. Три согласных этой аббревиатуры ТНК (*к* произносится как *х*) — это первые буквы названий трех частей иудейской Библии в их канонической последовательности: Т — Тора/Закон; Н — Небиим/Пророки; К — Кетубим/Писания. Существовала и несколько иная схема, в которой блок книг пророков помещался на третье место (структура ТаКаН). Последовательность книг внутри блоков Небиим и Кетубим могла варьироваться.

Сегодня считается, что в Танах входит 39 книг; Иосиф Флавий насчитывал их 22, а в 4 (3) Книге Ездры говорится о 24 книгах. Число 24 получилось в результате того, что контексты книг 1-2 Сам (=1-2 Цар), 1-2 Цар (=3-4 Цар), 1-2 Пар, Езд–Неем и 12 «малых» пророков считались за *одну* книгу каждый; сокращение числа книг до 22 достигается за счет

того, что каждая из пар Суд и Руфь, Иер и Плач также считается за *одну* книгу. Оба числа подчеркивают идею завершенности и совершенства: 22 — число букв еврейского алфавита; 24 — умноженное на два число месяцев и/или колен Израилевых.

Последовательность трех блоков соответствует последовательности их вхождения в канон. Внутри второго и третьего блоков, в которых традиция предлагает разную последовательность книг, критерием последовательности книг стало действительное или предположительное время их возникновения (поэтому «пророческая» Книга Даниила, законченная около 165 г. до н.э., была помещена в третий блок; ср. отличное от этого положение ее в «Первом Завете»). При этом важную роль играли и соображения систематизации; прежде всего это касается постановки Псалмов на первое, а Хроник (Паралипоменон) на последнее место «Писаний», а тем самым и всей Библии Израиля.

Ступенчатая *последовательность трех частей* (сейчас речь пойдет именно о ней, а не о различающейся в традиции последовательности книг внутри блоков) соответствует их различной канонической значимости, а также их различному применению в синагогальной литургии до сего дня. «Тора» — это фундамент, на котором стоят две другие части. В синагоге Тора читается в рамках *lectio continua*³ во время субботнего богослужения. «Пророки» считаются комментарием к Торе; для богослужений специально выбраны такие отрывки из книг пророков, в которых особенно сильно проявляется их «комментирующий» характер (пророческие хафтарот — множественное число от «хафтара»). «Писания» не играют столь фундаментальной роли в синагогальной службе; но и они также — в особенности пять мегиллот (множественное число от *megillāh* — свиток) и псалмы — имеют собственное литургическое значение.

ТаНаК		
Тора «Закон»	Бытие Исход Левит Числа	Брейшит «В начале...» Шмот «Имена...» Ваикра «И воззвал...» Бемидбар «В пустыне...»
Эпилог: Втор 34:10-12	Второзаконие	Дварим «Слова...»
Небиим «Пророки»	Иисус Навин Судьи 1 Самуила 2 Самуила 1 Царств 2 Царств	Разделение «ранние (старшие) пророки» (Ис Нав — 4 Цар) и «поздние (младшие) пророки» (Ис — Мал) засвидетельствовано с VIII в.

³ Непрерывное чтение (лат.; прим. перев.).

	Исаия Иеремия Иезекииль	Три «больших» пророка (аналогия: патриархи Израиля — Авраам, Исаак, Иаков); последовательность в традиции варьируется.
Эпилог: Мал 3:20-24	Осия Иоильт Амос Авдий Иона Михей Наум Аввакум Софония Аггей Захария Малахия	
Кетубим «Писания»	Псалмы Иов Притчи	Также существует последовательность Иов, Притчи, Псалмы; в Вавилонском Талмуде Книга Руфь находится непосредственно перед псалмами (родословная псалмопевца Давида).
	Руфь Песнь Песней Екклесиаст Плач Есфирь	5 книг — «праздничные свитки» — приурочены с VI в. н.э. к следующим праздникам: Руфь — завершение недели, Песн — Песах, Екк — Суккот, Плач — день разрушения Храма, Есф — Пурим; иная последовательность — согласно праздничному циклу.
Эпилог: 2 Пар 36:22-23	Даниил Ездра Неемия 1 Паралипоменон 2 Паралипоменон	Согласно другой традиции XI в. н.э., Книги Хроник (Паралипоменон) находятся в начале «Писаний», чтобы эта часть Танаха начиналась с Адама, как и Тора (ср. 1 Пар 1:1).

Христианского читателя Библии озадачит тот факт, что книги Ис Нав — 4 Цар Танах причисляет к «Пророкам». К этому разделу они отнесены уже в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, где в «восхвалении отцов рода» (44-50) Иисус Навин и Самуил прямо характеризуются как пророки (ср. Сир 46:1, 13, 16). Пророк Нафан упомянут в этой книге до Давида (ср. Сир 47:1), а Илия и Елисей, великие пророки Северного Царства, прославляются как главные деятели в истории Северного Царства (ср. Сир 48:1-16). Восприятие

обеих Книг Царей (3-4 Цар) как глубоко «пророческих книг» оправдано и по другой причине: в этих книгах пророки (Нафан: 3 Цар 1; Ахия Силомлянин: 3 Цар 11:29-39; 14:12, 18; 15:29; человек Божий из Иудеи: 3 Цар 13; Михей, сын Иемвлая: 3 Цар 22; Илия и Елисей [pass.]; Исаия: 4 Цар 19-20; пророчица Олдама: 4 Цар 22:14-20) — настоящие «двигатели» истории. Основой, мерилom и главным критерием своей деятельности они считают волю Божию, явленную в Торе; это роднит их с «пророком Моисеем» (ср. Втор 18:18; 34:10), через которого Бог даровал Тору людям, и еще раз объясняет нам, почему книги Ис Нав — 4 Цар, в которых эти пророки — главные действующие лица, воспринимаются иудейской традицией как «книги пророков».

Деление на три части старше канона в его окончательном общепринятом виде (ок. 100 г. н.э.); после 200 г. до н.э. дискуссии и расхождения во мнениях были связаны только с «Писаниями». Вероятно, псалмы изначально также были включены в часть «Пророки» как «пророческая книга». Деление на три части как *принцип* впервые намечается в Сир 38:34b-39:1 (ок. 190 г. до н.э.). В прологе, написанном внуком Иисуса Сирахова ок. 117 г. до н.э. в качестве введения к греческому переводу этой книги, созданной его дедом на еврейском языке, также есть предпосылки для такого деления Танаха. Этот пролог, который можно разделить на три композиционные составляющие, разрабатывает в краткой форме «богословие канона»:

«Многое и великое дано нам через *закон, пророков и прочих, следовавших за ними*, за что должно прославлять Израиль за образованность и мудрость; и не только сами изучающие должны делаться разумными, но и находящиеся вне [Палестины] усердно занимающиеся [Писанием] могут приносить пользу словом и писанием. Поэтому дед мой Иисус, больше других предаваясь изучению *закона, пророков и других отеческих книг* и приобретая достаточный в них навык, решил и сам написать нечто, относящееся к образованию и мудрости, чтобы любители учения, вникая в эту [книгу], еще более преуспевали в жизни по закону.

Итак, прошу вас, читайте [эту книгу] благосклонно и внимательно и имейте снисхождение к тому, что в некоторых местах мы, может быть, погрешили, хотя и [много] трудились над переводом: ибо неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык, — и не только эта [книга], но даже *закон, пророчества и остальные книги* имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике.

Прибыв в Египет в тридцать восьмом году царя Эвергета [Птолемея] и пробыв там [некоторое время], я нашел немалое сходство в образовании и счел крайне необходимым и самому приложить усердие к тому, чтобы перевести эту книгу. Много бессонного труда и знаний положил я за это время, чтобы довести книгу до конца и сделать ее доступною и тем, которые, находясь на чужбине, желают учиться и приспособляют свои нравы к тому, чтобы жить по закону».

2. Герменевтическая систематизация Танаха

2.1 Программные завершения (эпilogи/колофоны) трех частей

(1) Втор 34:10-12 («эпитафия Моисею») завершает первую часть Танаха – Тору:

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Яхве знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам, которые послал его Яхве сделать в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его и над всею землею его, и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил перед глазами всего Израиля».

Важнейшая информация, которая дается нам в этом тексте, такова: 1. Тора Моисея – это божественное откровение и собрание правил жизни; оно уникально и ни с чем не сравнимо; Тора обладает вечным, непреходящим значением. 2. Что касается «пророков», то все они, с одной стороны, поставлены в подчиненное, более низкое по сравнению с Моисеем положение; с другой стороны, в тексте санкционируется их главная задача – толкование (Моисеевой) Торы. 3. Исход из Египта обретает особое, уникальное измерение и становится «ключевым моментом» для всей последующей истории.

(2) Мал 3:22-24⁴ представляет собой (многослойное) заключение ко всему комплексу текстов книг пророков:

«Помните закон Моисея, раба Моего,

который Я заповедал ему

на Хориве для всего Израиля,

равно как и правила и уставы.

Вот, Я пошлю к вам

Илию пророка

пред наступлением дня Яхве,

великого и страшного.

И он обратит сердца отцов к детям

и сердца детей к отцам их,

чтобы Я, придя, не поразил

земли проклятием».

Этот текст дает следующую информацию относительно книг пророков:

1. Чтение пророков имеет «служебное» значение – книги пророков «напоминают» читателю о Торе Моисея; согласно каноническому восприятию, эти книги – актуализация Торы как спасительного дара.

2. Тора Моисея – это Тора Яхве, т.е. Тора, которую заповедал людям *сам Яхве*. 3. Тора – Закон Яхве – сконцентрирована в Книге Второзакония; на это указывает выражение «закон и уставы», используемое

как «рамка», охватывающая обе «главные части» Второзакония – главы 5-11 и 12-26 (ср. 5:1; 11:32; 12:1; 26:16). 4. Илия как главная, знаковая

⁴ В Синодальном переводе – Мал 4:4-6 (прим. ред.).

фигура феномена пророчества является «учеником Моисея» по преимуществу, ибо он, согласно 3 Цар 19:1-18, «слышал» Яхве (но, в отличие от Моисея, не «видел» Его: ср. Исх 19:34). Так как Илия не умер, но, согласно 4 Цар 2:1-11, был вознесен на небо, он может вернуться, чтобы окончательно сделать Израиль «семейной» общиной учителей и учеников Закона, о которой мечтает Второзаконие (6:4-9). 5. В комментариях пророков к Торе речь идет, главным образом, о тройном соотношении «Бог — Израиль — Земля». 6. Пророки толкуют Тору Моисея в перспективе эсхатологического ожидания и трепета перед наступлением «дня Яхве» (Мал 3:23 цитирует Иоил 3:4b и обыгрывает весь контекст Иоил 3-4: весь Израиль станет «пророческим»).

(3) 2 Пар 36:22-23 (так называемый эдикт Кира) — программный финал третьей части канона — «Писаний», а также финал всего Танаха:

«А в первый год Кира, царя Персидского, во исполнение слова Яхве, [сказанного] устами Иеремии, возбудил Яхве дух Кира, царя Персидского, и он велел объявить по всему царству своему, словесно и письменно, и сказать: Так говорит Кир, царь Персидский: все царства земли дал мне Яхве, Бог неба; и Он повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас — из всего народа Его, [да будет] Господь, Бог его, с ним, и пусть он туда идет».

Тот факт, что Танах заканчивается книгами Езд — Неем — 1-2 Пар (о Книгах Хроник [Паралипоменон] как своеобразном резюме, итоге истории отношений Бога и Израиля, начиная «от Адама», см. ниже, D.VIII), причем именно в такой неожиданной последовательности, а не 1-2 Пар — Езд — Неем, соответствующей хронологической последовательности событий, указывает на сознательное намерение авторов создать некий программный финал. В конце I в. н.э., то есть после разрушения Храма римлянами в 70 г. н.э., в условиях постоянно усиливающегося давления со стороны римлян на иудеев в Израиле, такой финал Танаха нес в себе важное, исполненное надежды «послание» к иудейскому читателю:

1. Израиль должен всегда помнить о событиях прошлого: о том, что страшная катастрофа, поразившая когда-то народ Божий, чудесным образом завершилась, вопреки всем сомнениям и отчаянию. Такое чудо произошло, и объяснение ему — во-первых, верность Яхве своему слову (аллюзия на пророчество Иеремии) и, во-вторых, то, что Яхве в силах подвигнуть на исполнение своего плана даже тех правителей великих империй, которые в сущности не признают Его своим Богом. 2. Фундамент для надежды Израиля — «вечный» завет Бога со своим народом: «Кто есть из вас — из всего *народа Его*, *да будет Яхве, Бог его*, с ним» — в этой фразе присутствует аллюзия на т.н. формулу завета (ср. в особенности Лев 26:44 сл.). 3. Последние слова «и пусть он туда идет» включают древний глагол *‘ālāh* — «восходить, подниматься». Традиционно этим глаголом обозначался исход Израиля из фараоновского Египта. На примере Израиля Бог показывает, что Он есть Бог

освобождения. Одновременно с этим в тексте утверждается значение Иерусалима и «Земли» как спасительного *Дара Яхве* своему народу.

2.2 Объединенность трех частей Танаха тематическими соответствиями и повторами ключевых слов

Начальные и финальные главы трех частей Танаха тесно связаны между собой; этим подчеркивается «торацентричность» понимания всего текста.

(1) Начало «ранних пророков» (Ис Нав 1) связано с финалом Торы, финалом «Пророков» и началом «Писаний».

Втор 34:9:

«И Иисус, сын Навин, исполнился духа премудрости, потому что Моисей возложил на него руки свои, и повиновались ему сыны Израилевы, и *делали так, как повелел Яхве Моисею*».

Ис Нав 1:7-8, 13:

(Яхве говорит Иисусу Навину:) «Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и *исполняй весь закон, который заветал тебе Моисей, раб Мой*; не уклоняйся от него ни направо, ни налево, дабы поступать *благоразумно во всех предприятиях твоих*. Да не отходит *сия книга закона* от уст твоих; *но поучайся в ней день и ночь*, дабы в точности *исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно*».

(Иисус Навин говорит коленам Израилевым:) «*Вспомните, что заповедал вам Моисей, раб Яхве...*»

Мал 3:22:

«*Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал ему...*»

Пс 1:1-3, 6:

«Блажен муж, который *не ходит...*

но в законе Яхве воля его,

и о законе Его размышляет он день и ночь...

и во всем, что они ни делает, успеет.

Ибо знает Яхве *путь праведных,*

А *путь нечестивых погибнет*».

Из вышеприведенных текстов можно сделать следующие важные выводы:

1. Иисус Навин — первый человек, который читает, изучает и помнит Тору Моисея как «Книгу»; именно это обеспечивает ему успех на пути в Землю Обетованную. 2. Цель корпуса книг пророков, ограниченного рамками Ис Нав 1 и Мал 3:22 — быть «актуализирующим» воспоминанием о Торе, данной через Моисея, раба Яхве, но являющейся по сути своей словом самого Яхве. 3. Тора — это прежде всего обетование/благовестие для пути всего Израиля (Ис Нав 1) и для каждого человека в отдельности (Пс 1). 4. Необычайно важным считается знать Тору наизусть и в точности исполнять ее.

(2) Начало корпуса «поздних пророков» (Ис 1-2) помещает Тору — Закон Израйля в пространство противостояния Израиль — народы; продолжение этой диалектики мы находим в начале Псалтыри (Пс 1-2).

Ис 1:10-20	Слово Яхве и Закон (Тора) Бога нашего для Израйля (1:18-20: ср. Мал 3:23 слл.).
Ис 2:1-5	Закон (Тора) Яхве и его слово для народов: Закон, выходящий от Сиона — дома Яхве.
Пс 1 Пс 2	Закон (Тора) Яхве для Израйля. Закон (Тора) Яхве для народов: Закон, выходящий от Сиона и сообщаемый через мессианского царя.

(3) Тема финала пророческого корпуса (Мал 3:13-21,22-24) разрабатывается и актуализируется в соотнесении с Торой в двойном прологе Псалтири, следующей непосредственно за этим корпусом.

Мал 3	Противопоставление «праведных» и «нечестивых». Эсхатологическая перспектива: суд Яхве. Спасение через Закон (Тору).
Пс 1-2	Противопоставление «праведных» и «нечестивых». Эсхатологическая перспектива: суд Яхве. Спасение через Закон (Тору).

III. ПЕРВЫЙ ЗАВЕТ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ХРИСТИАН

1. К вопросу о возникновении обширного христианского канона

Раннее христианство не создало для своего «Ветхого Завета» собственного канона; оно следовало за иудаизмом — религией, из которой оно произошло, и признавало каноническими те книги, которые почитались как канонические в иудаизме. Этот вывод подтверждают среди прочего следующие три соображения. 1. В произведениях раннехристианских апологетов (Иустин) нет цитат из «второканонических» писаний Ветхого Завета. 2. Мелитон Сардский в конце II в. отправился «на Восток», точнее, «к месту проповеди и деяний нашего Спасителя», ...чтобы получить точные сведения о «книгах Ветхого Завета», их числе и последовательности; об этом он сообщает «своему брату Онесиму» в произведении *Εκλογαί* («Отрывки»), фрагмент которого сохранился у Евсевия. Список книг, приведенный здесь, полностью соответствует иудейскому канону [Э. Ц.: впрочем, в другой последовательности] при том, что Плач причисляется к Книге Иеремии,

а Книга Неемии считается частью Книги Ездры; исключение — Книга Есфирь, которая отсутствует как в этом списке, так и в большинстве греческих канонов» (А. М. Ritter, *Kanonbildung* 273f). 3. Первый в античности христианский комментарий к второканоническому произведению — это «*De Tobia*» («О Товии»), принадлежащий Амвросию Медиоланскому⁵. То, что древняя церковь твердо придерживалась иудейского канона, несмотря на то, что читала книги, принадлежащие к этому канону, на греческом или латинском языках, говорит о том, что «ни в коем случае нельзя думать, будто христианство и иудаизм не имели никаких точек соприкосновения, начиная со времени их разрыва (случившегося вследствие событий 70 г. н.э.), а пошли каждая своим путем» (А. М. Ritter, там же 280).

Лишь ок. 400 г. Западная церковь признала «Священным Писанием» «*Канон Септуагинты*», превосходящий по объему Танах; Восточная церковь признала этот канон в VII в. Реформаторы исключили из канона все книги и фрагменты книг, которые не были представлены в древнееврейском варианте. В противовес такому решению, Тридентский Собор 1546 г. постановил, что книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, Варуха, 1-2 Маккавеев, существующие на греческом языке, должны считаться каноническими, а Молитва Манассии и книги 3-4 Ездры не должны входить в канон. Восточная церковь в 1672 г. включила в канон книги Товита, Иудифи, Иисуса, сына Сирахова и Премудрости Соломона. Разграничение канонических и неканонических произведений — вопрос, не нашедший в разных христианских церквях единого ответа; существуют также различные богословские позиции по этому вопросу.

Причины, обусловившие возникновение христианского канона, который превосходит по объему канон иудейский, до сих пор не вполне ясны.

Раньше считалась общепринятой следующая точка зрения: ранняя христианская церковь, которая развивалась и распространялась преимущественно в среде грекоязычного иудаизма, полностью заимствовала больший по объему библейский канон, появившийся в Александрии — центре эллинистического иудаизма. Сейчас эта точка зрения поставлена под вопрос, т.к. против нее говорят веские аргументы: «Невозможно доказать существование изначально иудейского, дохристианского собрания произведений на греческом языке, обладавшего каноническим статусом, которое имело бы четкие рамки (это должно было бы относиться и к историческим книгам, и к книгам премудрости) и отличалось бы от древнееврейского библейского канона большим объемом. Тем более невозможно доказать, что такой “канон” сформировался в дохристианской Александрии. Безусловным историческим фактом является лишь то, что пять книг Торы Моисея, так называемое “Пятикнижие”, были переведены на греческий язык не позднее середины III в. до н.э. в годы правления Птолемея II Филадельфа (282-246). Этот уникальный для античной

⁵ IV в. (прим. ред.).

эпохи труд принадлежит, согласно легенде, изложенной в псевдоэпиграфическом «Письме Аристея» (конец II в. до н.э.), 72 старцам, прибывшим в Александрию из Палестины. С этой легендой связано и название перевода – *οἱ ἑβδομήκοντα*, латинское «Септуагинта» – «семьдесят», для всего греческого корпуса Ветхого Завета. Это обозначение впервые засвидетельствовано у христианских авторов; оно само по себе спорно. В результате легендарного труда 72 старцев было переведено только *Пятикнижие* – иудейский Закон. Переводы исторических и пророческих книг, а также Писаний появились позже. Этот процесс продолжался более трех столетий и завершился примерно в середине I в. н.э. Кроме того, некоторые произведения Септуагинты по сути своей не являются переводами; они были изначально созданы на греческом языке. Если рассматривать дошедшие до нас отрывки самостоятельной иудео-александрийской письменности, то складывается впечатление, что число произведений, обладавших статусом «святых писаний» в египетской метрополии, было гораздо меньшим, чем число произведений, входивших в палестинский «еврейский канон» (фарисейского происхождения), и, тем более, чем число произведений, вошедших позже в церковную Септуагинту» (*M. Hengel / R. Deines, Die Septuaginta 183f*). Тезис о том, что фарисейско-раввиннистический канон Танаха возник как реакция на принятие христианством «большого» эллинистически-иудейского канона, также представляется в свете данной аргументации чрезвычайно мало вероятным.

То, *почему* ранняя церковь включила в свой канон несколько книг, не входивших в канон иудейский (здесь необходимо заметить, что это решение встречало сопротивление: Иероним, производивший редакцию латинского перевода еврейского первоисточника, был *против* такого расширения канона; впрочем, Августин придерживался на этот счет другого мнения) может быть объяснено при помощи следующих соображений:

(1) Так как христианские богословы предпочитали обращаться к греческому переводу Ветхого Завета всякий раз, когда греческая версия помогала им выстроить специфически христологическую аргументацию, греческий текст постепенно приобретал все более важное значение; в этой связи важно помнить, что и Новый Завет цитирует тексты Ветхого Завета *в том числе* и в греческой версии – в версии Септуагинты. Принимая в канон иудейские книги, не входившие в Танах (так как они были написаны не на еврейском языке или их еврейский первоисточник был утерян), молодая церковь, возможно, стремилась показать себя «истинным Израилем». Именно это могло обусловить тот факт, что церковь включила в канон греческую, более пространную версию книг Даниила и Эсфири.

(2) С помощью канонизации этих книг, созданных в позднее время, церковь подчеркивала непрерывность пути к новозаветным произведениям.

(3) Решающим фактором мог быть привлекательный литературный характер этих книг и/или их высокая педагогическая ценность как назидательной религиозной литературы. Возможно, книги Товита,

Сираха и Премудрости Соломона использовались уже в иудейских общинах как материал для занятий с прозелитами. Поскольку они демонстрировали жизненные парадигмы на примерах образов конкретных людей или представляли собой некий компендиум традиции, они были, очевидно, весьма популярны и любимы; поэтому они и вошли в христианский канон.

2. Четырехчастная композиция Первого Завета

Церкви Реформации вернулись лишь к *объему* иудейского библейского канона (у деятелей Реформации основанием для этого была идея о *veritas hebraica*⁶ как «тексте оригинала»); они не придерживались структуры древнееврейской Библии, но сохранили систему греческого канона. В Православной и Римской церкви греческая/латинская версия текста имеет квазиканоническое значение (это касается прежде всего литургии); тем не менее, на сегодняшний день практически везде каноническим текстом христианской Библии считается еврейский оригинал.

В таблице, приведенной ниже, выделены курсивом названия тех книг, которые расположены в ином порядке, в иной структурной последовательности, чем в Танахе, а также книги, которых в Танахе нет. Книги, которые отсутствуют в Танахе и *не считаются* каноническими в церквях Реформации (в большинстве случаев их называют «апокрифическими»; лучше называть их «второканоническими», то есть находящимися на второй ступени канона), выделены курсивом и заключены в скобки. Мартин Лютер говорит о них: «Это книги, которые не равны Святому Писанию, но хороши и полезны для чтения». Сопоставление Танаха с Первым Заветом позволяет легче уяснить различия между этими собраниями книг. Схема композиции соответствует так называемому «Единому переводу» (*Einheitsübersetzung*), то есть нынешнему официальному изданию Библии Римско-католической церкви в немецкоязычных странах. Первый Завет ставит — следуя за эллинистическим иудаизмом — книги, родственные по жанрам, друг рядом с другом и в некоторых случаях располагает отдельные книги в иной по отношению к Танаху последовательности. Вследствие этого возникает четырехчастная историко-богословская структура.

2.1 Структурные отличия от Танаха

История становления христианского канона сложнее, чем это изложено здесь. Однако во всех рукописях и списках канонических произведений, сколь бы различными они ни были, есть одна общая черта: книги объединяются по жанровым признакам и по хронологическим соображениям. Такие текстовые блоки, как Пятикнижие, исторические книги, книги пророков, поэтические книги, остаются доминирующими; при этом место расположения двух последних блоков может варьироваться. Существуют христианские варианты канона, в которых книги пророков помещаются в конце; в других вариантах поэтические

⁶ (Древне-)еврейская истинность, правильность (лат.; прим. перев.).

книги находятся за Пророками. Наша схема отражает господствующую тенденцию (примерно 2/3 всех известных случаев).

(1) Часть Кетубим («Писания») подверглась значительным структурным изменениям. Книги Руфи, 1-2 Пар, Езд и Неем перемещаются вперед и занимают в каноне место согласно исторической последовательности событий. Книга Руфи ставится между Суд и Сам (в соответствии с началом повествования Руфь 1:1: «В те дни, когда управляли судьи...» и с финалом книги Руфь, где говорится, что сын Ноемини был дедом Давида). Книги 1-2 Пар и Езд/Неем также расположены в более логичной последовательности; они «продолжают» повествование 3-4 Цар. К ним присоединены «новые» книги Тов, Иудифь, а также 1-2 Макк в последовательности, которая определяется местом и историческими обстоятельствами действия, происходящего в этих книгах. Книга Есфири, также относящаяся в Танахе к блоку «Писаний», помещена между книгами Иудифь и Макк; так образуется новый блок Ис Нав — 2 Макк, объединенный ведущей идеей: история народа Израиля в земле Израилевой. Книги Ис Нав и 1-2 Макк, обрамляющие этот блок, повествуют о борьбе Израиля за Землю Обетованную (Ис Нав), за Тору (1 Макк) и за Храм как место присутствия Яхве (2 Макк).

(2) За этой частью «истории Израиля в Земле Обетованной» следует часть «Писаний», сформированная за счет двух «новых» произведений: Книги Премудрости Соломона и Книги Иисуса, сына Сирахова. Кроме того, книги Пс и Иов меняются местами: новый блок «жизненная премудрость» начинается теперь Книгой Иова. На такую перестановку могли повлиять два соображения: во-первых, Книга Иова считается более древней, чем Псалмы; не только описанная там «среда патриархов», напоминающая о Книге Бытия, но и предание, согласно которому Книга Иова была написана Моисеем, могли повлиять на то, что эта книга была поставлена перед (давидовой) Псалтырью. Во-вторых, на такое решение мог повлиять богословский аргумент: уже в Книге Псалмов можно увидеть богословскую динамику от плача к восхвалению Бога. Книгу Псалмов открывает большой блок плачей; постепенно плачи сменяются гимнами, прославляющими всемогущего Бога. Это изменение интонации отчетливо ощущается ближе к финалу книги. Такой богословской динамике «от плача к хвале» соответствует расположение Книги Иова *перед* книгой Псалмов.

(3) «Поздние» пророки Танаха завершают христианский канон; таким образом, и здесь книги из блока «Писаний», по смыслу относящиеся к «Пророкам», располагаются согласно последовательности исторических событий. «Плач» определяется как «Плач Иеремии» и ставится за книгой Иеремии; за ним следует «новая» книга, приписываемая «секретарю» Иеремии Варуху. Книга Даниила также присоединяется к блоку «Пророков»; она находится *перед* двенадцатью «малыми» пророками — как четвертая «большая» пророческая книга; кроме того, постановка Книги Даниила после Книги Иезекииля соответствует месту и обстоятельствам действия (Навуходоносор и Кир), разворачивающегося в Книге Даниила.

2.2 Основная композиционная идея т.н. «канона Септуагинты»

Композиция греческого канона сформировалась далеко не сразу; она не была результатом однократного решения древней церкви. По этой

причине, а также вследствие того факта, что *расположение* отдельных книг и целых комплексов книг, а также сам *объем* греческого канона на протяжении истории церкви нередко определялись и трактовались *по-разному* (что может быть представлено в данном пособии лишь в общем виде), на вопрос, подразумевает ли греческий канон (и соответственно Первый Завет) принципиально иную герменевтику по сравнению с еврейским каноном, даются различные ответы.

Первый Завет	Книги Пророков
Тора/Пятикнижие	Исаия Иеремия <i>Плач Иеремии</i> (Вафух) Иезекииль <i>Даниил (+ Дан 13-14)</i> Осия Иоиль Амос Авдий Иона Михей Наум Аввакум Софония Аггей Захария Малахия
Исторические книги	Танах
Иисус Навин Книга Судей Руфь 1 Самуила 2 Самуила 1 Царств 2 Царств* <i>1 Паралипоменон</i> <i>2 Паралипоменон</i> <i>Ездра</i> <i>Неемия</i> (Товит) (Иудифь) <i>Есфирь (+ дополнения LXX)</i> (1 Макк) (2 Макк)	Тора «Закон»
Книги Премудрости	Бытие Исход Левит Числа Второзаконие
<i>Иов</i> Псалмы Притчи Екклесиаст Песнь Песней (Премудрость Соломона) (Иисус, сын Сирахов)	Небиим «Пророки»
	Иисус Навин Книга Судей 1 Самуил 2 Самуил 1 Царств 2 Царств

* 1 Самуила — 2 Царств соответствует в Септуагинте и русском Синодальном переводе 1-4 Книгам Царств (прим. ред.).

Исаия	Кетубим «Писания»
Иеремия	Псалмы
Иезекииль	Иов
Осия	Притчи
Иоиль	Руфь
Амос	Песнь Песней
Авдий	Екклесиаст
Иона	Плач
Михей	Есфирь
Наум	Даниил
Аввакум	Ездра
Софония	Неемия
Аггей	1 Паралипоменон
Захария	2 Паралипоменон
Малахия	

Примечание: Второканонические книги («апокрифы»), выделенные в таблице жирным шрифтом, в изданиях *евангелических церквей* печатаются в виде приложения; в остальном последовательность книг в католических и евангелических изданиях совпадает. «Библия Лютера» помещает в приложении: Иудифь, Прем, Тов, Сир, Вар, 1-2 Макк, добавления к Книге Есфирь и Книге Даниила, молитву Манассии (в католическом Первом Завете отсутствует). *Цюрихская Библия* печатает только: 1-2 Макк, Иудифь, Тов, Сир, Прем.

Если обратить внимание на то, что любимые Новым Заветом формулы «Закон и Пророки» (напр., Мф 5:17, Рим 3:21) и «Моисей и пророки» (напр., Лк 16:29, 31; 24:27) обозначает всю Библию Израиля, то становится ясно, что греческий канон и Новый Завет также признавали преимущественное положение Торы. Если предположить, следуя за *Н. Лоффинком*, что причиной иной последовательности книг, предлагаемой Септуагинтой (при этом Септуагинта во всех случаях также помещает Тору на первое место в каноне) «было не что иное, как обостренное ощущение литературных жанров, присущее библиотекарям» (*N. Lohfink, Eine Bibel* 79), для христианского прочтения Библии все же остается неизменным *начальное, главенствующее положение Торы*, заданное еврейской Библией.

Принимая во внимание тот факт, что трехчастный «торацентричный» еврейский канон утвердился в иудаизме не ранее конца I в. н.э., в то время как более древний двухчастный канон, состоящий из «Закона и Пророков» был раньше принят повсеместно, можно вместе с *К. Доменом* (*Dohmen*) видеть в композиции греческого канона *внутреннее* расширение этого двухчастного канона: «Произведения, которые бытовали в момент формирования этой структуры, были, так сказать, встроены в существующую основную композицию таким образом, что *главные элементы закона и пророков* в начале и в конце остались в неизменном виде. В качестве альтернативы этой третьей части канона — Писаниям — Ветхий Завет значительно дополняет

часть канона Небиим, внедряя новые книги именно в нее... Немного упрощая, обе структуры канона — Танах и Ветхий Завет — можно свести к различным возможностям рецепции содержания книг Тора — Небиим — Писания. Танах в третьей части своего канона продолжает строго ориентироваться на Тору как на исходный пункт всех канонических сочинений — т. е. книги Пророков (Небиим) и Писаний (Кетубим) читаются и воспринимаются в свете Торы, что наглядно демонстрируют Книги Хроник, помещенные в конец; в то же время исходным пунктом линии рецепции, которую можно увидеть в будущем Ветхом Завете, являются книги пророков. Таким образом, мы видим, что к началу II в. до н.э. Библия Израиля, состоящая из книг *Торы и Небиим*, имела «двустороннюю» рецепцию — то есть в основу одной из линий рецепции легла Тора, в основу другой — книги пророков. Так возникают две перспективы — *перспектива Торы* и *перспектива Пророков*, определяющие включение книг в канон Библии Израиля. Это проливает новый свет на тот факт, что в ранней церкви утверждение единственного канона Библии Израиля в качестве Ветхого Завета было процессом отнюдь не однозначным и не быстрым. Еще долго в церкви сосуществовали различные каноны; расположение отдельных частей внутри канона широко варьировалось... Поэтому различия между еврейской Библией (Танахом) и Ветхим Заветом, которые обнаружались позже, нельзя сводить к расширению канона Септуагинты и изменениям в ее структуре, последовавшим тогда, когда она была признана Ветхим Заветом. Причины этого явления следует искать скорее в раннеиудейской эпохе; уже тогда — совершенно независимо от христианства — существовали различные взгляды на произведения, не входившие в основной корпус Тора — Небиим; не следует также забывать, что не все иудейские группировки однозначно признали даже присоединение к Торе части Небиим (например, самаритяне)» (*Ch. Dohmen, Hermeneutik 152-154*).

Если, несмотря на существующие *исторические* расхождения, попытаться проанализировать с *богословских* позиций схему композиции канона, которая возникла не «случайно» и которую принял «Единый перевод», а в *макроструктуре* и официальные издания церковью Реформации, возникает следующая *возможность интерпретации*: в начале, как и в Танахе, находится Тора, повествование о «пра-откровении» Бога Израилю на горе Синай. За Торой следует три блока: «история Израиля в Земле Обетованной» — «жизненная премудрость» — «порочества», согласно богословской схеме: прошлое — настоящее — будущее:

I	Быт — Втор	История происхождения Израиля	Тора как обращение и требование
II	Ис Нав — 2 Макк	История Израиля в Земле Обетованной	Прошлое
III	Иов — Сир	Жизненная премудрость	Настоящее
IV	Ис — Мал	Пророчества	Будущее

Эту схему можно прочесть следующим образом:

Часть I (Быт — Втор) устанавливает, что Тора, данная Израилю на Синае, с ее главными пунктами — «заповедь любви к Богу» и «заповедь любви к ближнему» (ср. Мк 12:28-34 пар.) — это Божие пророчество, основа которого заложена в сотворении мира и которое приходит через Израиль ко всем народам. То, что десять заповедей, провозгласившие Божественное и человеческое право, были даны Израилю, согласно «историческому» повествованию Быт — Втор, в пустыне у горы Синай перед завоеванием Земли, сама иудейская традиция объясняет тем, что они предназначены быть законом жизни не только для Израиля, но для *всех* народов, то есть именно для христиан, призванных, вслед за Иисусом, «исполнить» Тору (ср. Мф 22:34-39 в свете Мф 5:17-20). Части II-IV также говорят о жизни с Богом, явившим Себя в обетованиях и одновременно требованиях синайской Торы:

Часть II (Ис Нав — 2 Макк) показывает на примере Израиля жизнь общины, исполняющей Тору; показывает успехи и неудачи, которые встречаются людям на этом пути. Эти книги христианские читатели должны воспринимать с глубоким внутренним сочувствием и участием — как историю их иудейских братьев и сестер (но не как свою собственную историю!) и как историю Бога, общего для иудеев и христиан.

Часть III (Иов — Сир) призывает каждого человека к поиску истинной, спасительной мудрости в молитвенном/медитативном изучении Торы, которая открывается в Творении и в указаниях, данных Израилю, *всем*, кто открывается ей.

Часть IV (Ис — Мал) рисует картину завершения мира и истории; это произойдет тогда, когда все народы соберутся у Сиона, чтобы Яхве научил их Торе / закону мира (Ис 2:1-5: канонический программный текст в начале части IV) и чтобы принять участие в великом обновлении, предсказанном всей Земле в пророческих книгах; это случится не помимо Израиля, но через Израиль и с помощью Израиля. В свете книг пророчеств, которые во многих религиозных течениях во время жизни Христа воспринимались как эсхатологические обетования, то есть как видение драмы последних времен на Земле, Тора (часть I) получает, с одной стороны, специфическую пророческо-эсхатологическую динамику; с другой стороны, эсхатологическое действие Яхве, о котором свидетельствует Новый Завет, осуществленное в Иисусе и через Него (особенно в событии Пасхи), может быть понято как решающий акт в драме последних времен, возвещенной через пророков. Так в христианской Библии пророчества открываются в направлении Нового Завета, который следует непосредственно за ними.

3. Первая часть единой двухчастной христианской Библии

(1) Обе части *единой* христианской Библии имеют параллельную композицию:

Основа	Тора	Евангелия
Прошлое Настоящее Будущее	Исторические книги Книги премудрости Книги пророков	Деяния апостолов Письма апостолов Апокалипсис Иоанна

(2) Первая и последняя книги христианской Библии — Бытие и Откровение Иоанна Богослова — образуют универсально-историческую рамку; эту рамку подчеркивает повторение ключевых слов.

Быт 1-3:

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился под водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один...

И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки...

И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни».

Откр 21-22:

«И увидел я новое небо и новую землю... И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое... Я есмь Альфа и Омега, начало и конец. И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни... И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков... Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами».

То, что завершение мировой истории — это завершение Божественной истории, начавшейся в Израиле и распространенной на мир всех народов в Иисусе Христе, подчеркивается в Откр 21-22 с помощью многочисленных реминисценций из книг, повествующих об Исходе (ср. с Откр 21:3 особ. Исх 6:7; 29:45 слл.; Лев 26:44 слл.).

(3) Мал 3:22-24 — заключительный текст Первого Завета — можно воспринимать как переход к Новому Завету. Этот текст неоднократно цитируется в Новом Завете (ср. Мф 17:10-13; Мк 9:11 слл.; Лк 1:17), чтобы объяснить, что Иоанн Креститель — это Илия, пришедший перед наступлением конца света. Образ Иоанна, который есть Илия,

предсказанный в Мал 3:23 (какова бы ни была при этом конкретная интерпретация), связывает Новый Завет и его весть о Мессии Иисусе Христе с Первым Заветом. Эта связь, с одной стороны, легитимирует канонический статус Нового Завета (см. выше? I); с другой стороны, с помощью этой связи Первый Завет обрел новую задачу: он призван включить эсхатологическую волю Бога Израиля к спасению людей, воплощенную в Его Сыне Иисусе Христе, в ряд описанных в нем драматических событий — заключения Богом Завета с Израилем (ср. Быт 15; 17; Исх *19-34; Иер 31:31-34) и со всем сотворенным миром (ср. Быт 9).

В. ТЕКСТ И ЕГО ИСТОРИЯ

*Хайнц-Йозеф Фабри*⁷

Общие работы: D.Barthélemy, Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21) Freiburg/Göttingen 1978; G.Brooke/B.Lindars, Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Atlanta 1992; B.Chiesa, Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament, в: J.Trebolle Barrera / L.Vegas Montaner (под редакцией), The Madrid Qumran Congress (StTDJ 11/1) Leiden 1992, 257-272; F.M.Cross, The Development of the Jewish Scripts, в: G.E.Wright (под редакцией), The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W.F.Albright, Garden City 1961, 133-202; он же, The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaen Desert: HThR 57, 1964, 281-299; он же / S.Talmon, Qumran and the History of the Biblical Text, Cambridge MA 1975; F.E.Deist, Towards the Text of the Old Testament, Pretoria 1978; C.Dohmen / G.Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2) Stuttgart 1996; S.Kreuzer, Altes Testament: 2.Textkritik, в: Proseminar I. Altes Testament, Stuttgart, 1998; J.Gnilka / H.P.Rüger, Die Übersetzung der Bibel-Aufgabe der Theologie, Bielefeld 1985; M.Greenberg, The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text, в: J.Emerton (под редакцией), Congress Volume Göttingen 1977 (VT.S 29) Leiden 1978, 131-148; P.H.Kelley / D.S.Mynatt / T.G.Crawford, Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 2003; J.Maier, Zwischen den Testamenten (NEB Ergänzungsband 3 zum AT) Würzburg 1990; M.J.Mulder, The Transmission of the Biblical Text, в: он же (под редакцией), Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Philadelphia 1988, 87-132; H.Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung I, München 1990; M.Sæbø, From Pluriformity to Uniformity. Some Remarks on the Emergence of the Masoretic Text: ASTI 11, 1977/78, 127-137; S.Talmon, The Old Testament Text, в: P.R.Ackroyd / C.N.Evans (под редакцией), The Cambridge History of the Bible I, Cambridge 1970, 159-199; он же, Aspects of the Textual Transmission of the Bible in Light of Qumran Manuscripts, в: он же, The World of Qumran From Within, Jerusalem / Leiden 1989, 71-116; E.Tov, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart, 1997. [рус. пер.: Э. Тов, Текстология Ветхого Завета, М.: ББИ, 2001]*; J.Trebolle Barrera, The Jewish Bible and the Christian Bible, Leiden 1998; E.Ulrich, Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4: CBQ 46, 1984, 613-636; он же, Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text, в: D.W.Parry / S.D.Ricks (под редакцией), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls (StTDJ 20) Leiden / New York / Köln 1996, 78-105; E.Würthwein, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart ⁵1988; он же / K.Aland, Handschriften der Bibel: NBL 2, 1991, 31-41.

«Первоначальный текст»: P.de Lagarde, Septuagintastudien (AAWG 37) Göttingen 1891; P.Kahle, Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes: ThStKr 88, 1915, 399-439; E.Tov, The History and Significance of a Standard Text of

⁷ Heinz-Josef Fabry.

* Прим. ред.

the Hebrew Bible, в: M.Sæbø (под редакцией), Hebrew Bible/ Old Testament (HBOT). The History of its interpretation I. From the Beginnings to the Middle Ages, Göttingen 1996, 49-66

«Локальные текстовые семейства»: W.F.Albright, New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible: BASOR 140, 1955, 27-33; F.M.Cross, The Evolution of a Theory of Local Texts, в: 1971 Proceedings of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies, Missoula 1972, 108-126; S.Talmon, The Textual Study of the Bible – A New Outlook, в: F.M.Cross / S.Talmon (под редакцией), Qumran and the History of the Biblical Text, Cambridge MA 1975, 321-400.

«Канон»: J.Barton, The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, в: HBOT I, Göttingen 1996, 67-83; D.M.Carr, Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible, в: R.E.Weis / D.M.Carr, A Gift of God in Due Season. Essays on Scripture and Community in Honor of J.A.Sanders (JSOT.S 225) Sheffield 1996, 22-64; J.Maier, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde: JBTh 3, 1988, 135-146; M.Sæbø, Vom “Zusammendenken” zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments: JBTh 3, 1988, 115-134; G.Stemberger, Jabne und der Kanon: JBTh 3, 1988, 163-174.

«Самаритянское Пятикнижие»: F.Péres Castro, *Séfer Abišaʿ*. Textos y Estudios del Seminario Filologico “Cardenal Cisneros” 2, Madrid 1959; A.Freiherr von Gall, Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, Giessen 1914-1918, ND Berlin 1966; A.Tal, The Samaritan Pentateuch. Edited According to MS 6 (C) of the Shekhem Synagogue, Tel Aviv 1994.

«Кумран»: K.Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984; Ergänzungsband 1994; G.J.Brooke, “The Canon Within the Canon” at Qumran and in the New Testament, в: S.E.Porter / C.A.Evans (под редакцией), The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (JstP Suppl 26) 1997, 242-266; U.Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum (StTDJ 49) Leiden и пр. 2003; H.-J.Fabry, Qumran: NBL III, 1998, 230-260; P.W.Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (StTDJ 17) Leiden и пр. 1997; F.García Martínez / E.J.C.Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Paperback Edition, Leiden 2000; A.Lange / H.Lichtenberger, Qumran: TRE 28, 1997, 45-79; A.Lémaire, Qoumrân: sa fonction et ses manuscrits, в: E.M.Laperrousaz (под редакцией), Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte, un cinquantenaire, Paris 1997, 117-149; J.Maier, Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, в: HBOT I, Göttingen 1996, 108-129; он же, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer und das “Neue Jerusalem” (UTB 829) München 1997; E.Tov, A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls: HUCA 53, 1982, 11-27; он же, Groups of Biblical Texts Found at Qumran, в: D.Dimant / L.H.Schiffman (под редакцией), Time to Prepare the Way in the Wilderness, Leiden 1994, 85-102; J.C.VanderKam, Einführung in die Qumranforschung (UTB 1998) Göttingen 1998, 49-91. 143-181.

«Масада, Нахал Хевеф и Мураббаʿат»: P.Benoit / J.T.Milik / R.de Vaux, Les Grottes de Murabbaʿat (DJD II) Oxford 1961; H.-J.Fabry, Masada: LThK³ 6, 1983, 1454f; S.Talmon, Hebrew Fragments From Masada в: J.Aviram / G.Foerster / E.Netzer (под редакцией), Masada VI. The Masada Reports, Jerusalem 1999.

«Гениза»: P.Kahle, Die Kairoer Geniza, Berlin 1962; J.Maier, Bedeutung und Erforschung der Kairoer «Geniza»: JAC 13, 1970, 48-61; L.Renner, Geniza: NBL 1, 1991, 790f.

«*Септуагинта*»: A.Aejmelaeus, On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays, Kampen 1993; H.-J.Fabry / U.Offerhaus (под редакцией), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (BWANT 153) Stuttgart 2001; M.Harl / G.Dorival / O.Munnich (под редакцией), La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien, Paris ² 1994; M.Hengel / A.Schwemer (под редакцией), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72) Tübingen 1994; N.Meisner, Aristeebrief (JSRZ II) Gütersloh 1973, 35-87; K.H.Jobes / M.Silva, Invitation to the Septuagint, Grand Rapids 2000; S.Olofsson, The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (CB 30) Stockholm 1990; F.Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münster 2001; I.Soisalon-Soininen, Studien zur Septuaginta-Syntax, Helsinki 1987; A.Sperber, Septuaginta-Probleme (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen) (BWANT 3/13) Stuttgart 1929; E.Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (JBS 3) 1981; ² 1997; он же, Jewish Greek Scriptures, в: R.A.Kraft / G.W.E.Nickelsburg (под редакцией), Early Judaism and Its Modern Interpreters, Philadelphia/Atlanta 1986, 223-237; он же, The Septuagint, в: H.Mulder (под редакцией), Mikra, Philadelphia 1988, 161-188; он же, The Text. Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (JBS 8) Jerusalem ² 1997; он же, The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (VTS 72) Leiden 1999; J.W.Wevers, The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version: HBOT I, Göttingen 1996, 84-107.

Отдельные исследования по Септуагинте: A.Aejmelaeus / U.Quast (под редакцией), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (MSU 24) Göttingen 2000; F.Austermann, Von der Tora zur Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27) Göttingen 2003; D.Barthélemy, Les devnciers d'Aquila (VTS 10) Leiden 1963; A.Cordes, Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Die Griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41) Freiburg 2004; M.Flashar, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter: ZAW 32, 1912, 81-116. 161-189. 241-268; H.Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Antropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134) Berlin / Wien 2002; R.Hanhart, Studien zur Septuaginta und zum hellenistischem Judentum (FAT 24) Tübingen 1999; R.J.V.Hiebert / C.E.Cox / P.J.Gentry (под редакцией), The Old Greek Psalter. FS A.Pietersma (JSOTS 332) Sheffield 2001; S.Olofsson, God is my rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB 31) Stockholm 1990; M.Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223) Berlin/New York 1994; J.Shaper, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II/76) Tübingen 1995; E.Zenger (под редакцией), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32) Freiburg 2001.

I. ТЕКСТОВАЯ ОСНОВА ИЗДАНИЙ ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

1. Современные издания текста и т.н. масоретская проблема

Старейшей из известных рукописей Библии является пророческий кодекс из Каира (С, М^С). Он был написан и снабжен пунктуацией Моше бен Ашером в 895 г. по Р.Х. Данная рукопись содержит труд девтеронимистского историка и пророческие книги (за исключением Даниила). За ним следует кодекс из Алеппо (М^А), написанный Шеломо бен Буй-а'а и оснащенный пунктуацией Аароном бен Ашером в 925 г. по Р.Х. Авторитетность данного кодекса была подтверждена Маймонидами⁸. Однако после пожара он сохранился только на три четверти (отсутствуют Быт 1:1 – Втор 28:16 и Песн [начиная с 3:12], Еккл, Плач Иер, Есф, Дан и 1 Езд). Восходящий к 1009 г. по Р.Х. кодекс *Petropolitanus* (L; М^L; ранее *Leningradensis* В19^А) из собрания Фирковича был исправлен по образцу рукописи бен Ашера и поэтому стоит очень близко к традиции бен Ашера. Он содержит полный текст еврейской Библии.

«Масоретская проблема» состоит в том, что самые старые из известных рукописей моложе окончательной редакции самих библейских писаний более чем на тысячу лет. Хотя тексты в этот промежуток времени передавались весьма тщательно, однако при переписывании возникло много ошибок, требующих применения экзегетического метода критики текста. Наряду с этим, масоретская текстовая традиция, хотя и является древней, близко подступая по времени к составлению библейских писаний, все же делит эту близость с другими традициями. Кроме того, она смогла добиться преимущества лишь в эпоху, далеко отстоящую от библейской.

В 1906 г. в Лейпциге вышла *Biblia Hebraica* (ВН¹). Она основывалась на средневековом (с 1524 г.) издании текста Иакова бен Хайима, т.н. Второй Раввинской Библии из типографии Бомберга в Венеции (*Bombergiana*), восходящей в свою очередь к сефардским рукописям, которые весьма близки тексту тивериадской традиции. 2-е издание (ВН²), увидевшее свет в 1913 г., содержало только небольшие корректуры. ВНК (=ВН³), вышедшая под редакцией Ф. Киттеля (*Kittel*) и П. Кале (*Kahle*) в 1928-1937 гг. в Штутгарте, основывалась на кодексе *Petropolitanus* (L, М^L), который восходил непосредственно к традиции бен Ашеров. В этом издании текст был снабжен полностью новым критическим аппаратом.

ВНS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* = ВН⁴), изданная под редакцией В. Рудольфа (*Rudolph*) и К. Эллигера (*Elliger*) в 1967-1977 гг., базируется

⁸ Мишне Тора, II, Хилхот Сефер Тора 8,4 (прим. перев.).

также на L (M^L). В этом издании был значительно изменен критический аппарат и добавлены варианты из кумранских рукописей. Кроме того, текст был снабжен *Masora parva*⁹ (Мр) в качестве маргиналий¹⁰. Посредством системы цифровых ссылок были даны ссылки на *Masora magna*¹¹ (Мм), которая была отдельно опубликована Г. Е. Вайлем (*Weil*). ВНҚ (*Biblia Hebraica Quinta*) издается (с 1998 г.) А. Шенкером (*Schenker*) и др. Она основывается опять же (после долгого и трудного процесса принятия решений), в основном, на L (M^L), причем в аппарате даются исправления, основанные на тивериадской текстовой традиции. *Masora magna* расположена над текстом и объяснена в приложенном комментарии.

Проект *Hebrew Old Testament Text Project* (НОТТР) Объединенных Библейских Обществ (*United Bible Societies*, UBS) осуществляется с 1969 г. под руководством Э. Нида (*Nida*) и видит свою задачу в прояснении текстуально-критических вопросов. Издание критического библейского текста, по моим сведениям, в проекте не предусмотрено.

Hebrew University Bible (HUB) берет за основу кодекс из Алеппо (A, M^A) как старейшее из доступных сейчас текстуальных свидетельств традиции бен Ашеров (факсимиле отсутствующих частей было сделано еще до повреждения). Это издание полностью отказывается от эмендаций (попыток улучшить текст без опоры на свидетелей текста). В состоящем из четырех частей аппарате оно предлагает варианты древних переводов, иудейских текстов эпохи второго храма, включая рукописи из Иудейской пустыни, варианты в консонантном тексте из отдельных средневековых кодексов, а также варианты из текстов средневековых кодексов, снабженных вокализацией и акцентуацией. Кроме того, большая и малая Масора в этом издании взята из A (M^A). В дополнительной части, состоящей из примечаний, дается обратный перевод вариантов, взятых из древних переводов. HUB выходит с 1995 г. в Иерусалиме (М. Х. Гошен-Готштейн, С. Талмон, Х. Рабин, Э. Тов).

2. Происхождение и особенности масоретского текста

2.1 Свидетельства о составе канона

В Ветхом Завете речь заходит о более или менее точно ограниченном круге сочинений, требующем особого внимания в качестве священной традиции, лишь очень поздно (ок. 190 г. до Р.Х.): Сир 38:34-39:1 характеризует богобоязненного человека как такого, «который исследует закон Всевышнего, вникает в мудрость праотцев и изучает пророчества». Примерно в 117 г. до Р.Х. в прологе к Сир говорится уже яснее

⁹ Малая Масора (прим. перев.).

¹⁰ Пометки на полях (прим. перев.).

¹¹ Большая Масора (прим. перев.).

о «заcone, пророках и остальных книгах» (см. выше стр. 29). Примерно в то же время есеейское собрание правовых текстов (4QММТ С 17) из Кумрана ссылается на «книгу Моисея, книги пророков и Псалмы Давида» (ср. 2 Макк 2:13-15: «книги царей, пророков и песни Давида»), давая нам тем самым список входящих в канон текстов, подобный принятому позднее списку в Лк 24:27, 44.

Этот относительно прямолинейный процесс формирования канонического собрания книг был завершен для всех иудейских общин самое раннее во II в. по Р.Х. (22 книги: ср. Иосиф Флавий, *Contra Ap.* 1,37-43; 24 книги: 3 Езд 14:44-48). Однако нужно иметь в виду, что наряду с «официальной» линией в широких кругах иудейских группировок почиталось и признавалось намного большее количество книг. В настоящее время ведутся дискуссии о том, могут ли за этим стоять различные концепции канона. Однако очевидно, что специфические интересы определенных направлений в иудаизме связаны с одобрением определенных писаний. В качестве тенденций можно отметить, что группы, ориентированные на Храм (саддукеи, самаритяне), сосредотачивались на Торе, в то время как в группах, чья деятельность осуществлялась вне Храма (фарисеи, ессеи, кумраниты, ранняя церковь), отмечаются „extended canons“¹², в которых могла быть выражена пророческая оппозиционность (напр., Иер в Дан 9:2).

2.2 Передача текста в домасоретский период

Первая фаза послебиблейской трансмиссии текста (передача завершенных библейских писаний) в науке устанавливается различно: она простирается вплоть до разрушения второго храма римлянами (70 г. по Р.Х.; Э. Тов) либо до завершения Второй Иудейской войны (135 г. по Р.Х.). Свидетельства текста (Кумран, Масада, *кайфе-Феодотион*) восходят к вавилонским (Ф. М. Кросс) или к иерусалимским группам (фарисеи, храмовое священство; Э. Тов) и расходятся достаточно сильно. Более детальная классификация этой фазы на «протораввинистическую» (до рабби Гиллея [30 г. до Р.Х. — 10 г. по Р.Х.]) и «раввинистическую» (от рабби Гиллея до разрушения Храма, Ф. М. Кросс) не может быть обоснована при помощи самих свидетельств текста.

Вторая фаза (от разрушения Храма до VIII в. по Р.Х.) отличается особенно сильным стремлением к унификации текста. Уже к концу I в. по Р.Х. устанавливается достаточно полная фиксация текста Танаха, причем объем, содержание и структура были установлены, в основном, как неизменные (Иосиф Флавий, *Contra Ap.* 1,8; ВВ 14b-15a), а одновременно преимущества добился единственный вариант текста — протомасоретский (предшествующий тексту МТ). Эта унифицирующая

¹² Расширенные каноны (прим. перев.).

тенденция была не только внутренне обусловленной, т.к. в ранней иудейской традиции речь шла главным образом о передаче сути дела и в меньшей степени о передаче текста, а для этого необходимости в фиксированном тексте не было. В существенной степени она была инициирована извне, т.к. иудаизм должен был фиксировать состав текста еврейской Библии из соображений полемики (например, с ранним христианством). Но разнообразная библиотека Кумрана достаточно ясно указывает на то, что различные текстовые традиции в иудействе явно находились в обращении равноправно. Окончательное доминирование одного протомасоретского текста объясняется, впрочем, не столько богословскими, сколько историческими причинами. Если сперва самаритянская традиция по причине отделения самаритян была забракована как схизматическая, то некоторое время спустя традиция LXX (т.е. греческий перевод еврейской Библии) была принята ранним христианством и могла вновь быть использована иудейством только после серьезной редактуры. Наконец, особые кумранские традиции выбыли из обращения вследствие гибели Кумрана, так что традиция МТ оказалась единственной, поскольку ее траденты пережили катастрофу 70 г. по Р.Х. После этого доминирование данной традиции сделалось сразу же ощутимым: она, например, привела к замене немасоретских форм текста в Масаде (Mas) и Нахаль-Хевере (Нев), к отдельным нерегулярным подстрочным корректурам в Кумране (4QPs^e), к критическому редактированию уже существующих греческих переводов (книга двенадцати пророков в Нахаль-Хевере; рецензии LXX) и, наконец, к «стандартизованному масоретскому тексту» (*textus receptus*). Но из сознания не исчез тот факт, что кроме этих 22 (24) книг существовало еще много других, пользовавшихся высочайшим авторитетом (3 Езд 14:44-48).

Несомненно, большую работу над этим широким и разносторонним полем иудейской литературы в период между разрушением Храма и Второй Иудейской войной проделал духовный центр — школа рабби Гиллеля в Ямнии. Происходившие в ней дискуссии и высказанные мнения учителей (со времен Х. Греца (*Graetz*) и Ф. Буля (*Buhl*) ее зачастую неудачно сводили к «Ямнийскому синоду»), однако, не привели ни к закрытию ветхозаветного канона, ни к фиксации масоретского текста. От этой эпохи сохранилось лишь одно свидетельство Мишны, в котором книгам Песни Песней и Екклесиаста присуждалась особая сакральность (но не каноничность) как «пачкающим руки» (Jad III,2-5). Почти в то же самое время Вавилонский Талмуд рассказывает о подобной дискуссии вокруг книг Руфь и Есфирь (Meg 7a). Очевидно, известно также большое число «книг, принадлежащих внешним», от чтения которых настоятельно рекомендуется воздерживаться. В соответствии с pSanh X,1,28a к ним причисляются также книги сына Сирахова. В вавилонской параллели к этому месту говорится о «книгах *minîm*» (саддукеи? иудеохристиане?), к которым относится

тот же вердикт. В ходе этих дискуссий постепенно сформировалось мнение о составе основных текстов, причем в иудейских общинах, среди верующего народа, сложилось глубокое почитание определенных писаний, а раввинам по существу осталась функция утверждения (Г. Штемберггер).

В это предмасоретское время были установлены правила, в соответствии с которыми должны быть изготавлиемы Священные Писания: шкуры должны происходить от чистых животных, кожа должна быть обработана в соответствии с определенной процедурой; число колонок, расстояние между строками, длина строк, ширина полей, широта интервалов также установлены в Талмуде.

Правда, главную задачу видели в том, чтобы толковать Священное Писание (мидраш) и собирать толкования. В целом, однако, само Священное Писание оказалось на заднем плане, поскольку главный интерес переместился теперь на записывание «устной Торы». В славное патриаршество семьи Гиллелей (II-III вв. по Р.Х.) иудейству были дарованы римские гражданские права (212 г.). Этот социальный и религиозно-правовой вызов было принят и претворен в «избираемую редакцию и литературную фиксацию т.н. «устной Торы», (религиозно-)правовых традиций, которые были представлены в качестве обязательных» (Майер). Эта «таннаитская» (фарисейско-раввинистическая) учительная традиция базировалась на истолковании и актуализации Торы в *Галахе* («Путь»), прочих писаний в разработанных «Повествованиях» (*Haggada*) и была собрана вместе в *Мишне* («Учение»). Дальнейшие дискуссии по поводу учения, которые велись следующим поколением раввинов, «амораим» были кодифицированы в *Гемаре* («завершение, усвоенная традиция») и, наконец (III-VI вв. по Р.Х.), составили вместе с Мишной Вавилонский и Иерусалимский *Талмуды* («Изучение»). Так было создано ясное и подлежащее контролю изложение норм, имеющих обязательную силу для религиозной практики и для правовой жизни.

2.3 Работа масоретов

Затем основное внимание (видимо, по причине аргументационного давления, например, со стороны караимов, заключающегося в том, чтобы дать преимущество письменной традиции перед устной) было уделено тому, чтобы сделать текст более надежным. О сохранности консонантного состава заботились в первые столетия по Р.Х. «корректоры, ревизоры» (*maggiḥîm*), а затем «специалисты по вокализации» (*naqdanîm*) предприняли расстановку гласных.

Фиксация огласовок посредством пунктуации происходила сперва (видимо, ок. 700 г. по Р.Х.; ср. старейшие тексты из каирской генизы) в соответствии

с различными системами: вавилонская (Ог — восточная) система использовала супралинеарные (расположенные над консонантами) значки для гласных и в VIII в. разделилась на старшую «простую» и младшую «комбинированную» формы. Также и старая палестинская (Осс — западная) система использовала супралинеарную акцентуацию. Она была сменена инфралинеарной (снизу строки) тивериадской системой, которая вскоре стала определяющей. Наконец, «масореты» (*ba'alê hammasôrah*) зафиксировали текст во всей совокупности, разграничив текст, разбив его на разделы (параши) и предписав определенные чтения (кере), отличающиеся от написанного текста (кетив). Они внесли в текст возрастающий страх перед произнесением имени Бога и в сплошном порядке приписали консонантам JHWH (кетив) звучание *`adônaj* «мой Господин», *`elôhîm* «Бог» или *šema`* «имя» (*Qerê perpetuum*). Тщательно проверяя текст, они предприняли улучшения текста, но показали их посредством точек над и под (*puncta extraordinaria*) соответствующими буквами и словами, посредством поставленных выше строчки «подвешенных» букв (*litterae suspensae*) и других авторских пометок. Неправильно расположенные по их мнению участки текста были обрамлены посредством «перевернутого нун» (*Nun inversum*). «Корректуры писцов» (*tiqûnê soferîm*), т.е. содержательные изменения, были приняты только для немногих мест, занесенных в особый список (*E. Tov*, Text 52ff.219-228).

Наряду с этим, они предохранили текст от ошибок при переписывании посредством двойной системы ссылок, «Малой Масоры» (Mp = *Masora parva*) и «Большой Масоры» (Mm = *Masora magna*). Для того, чтобы уберечь его от «улучшений», были отмечены особые признаки текста (особая орфография, удвоения, *ḥaṣax legomena*¹³, курьезы). Ради большей наглядности эти пометки ставились на полях (Mp) текста, в отдельных разделах на верхних и нижних полях страницы (Mm) они объяснялись и описывались более детально. Общеупотребительный вплоть до позднего средневековья алфавитный список этого масоретского материала, находящийся в конце соответствующих книг и всей еврейской Библии (заключительная Масора — *Masora finalis*), был создан Иаковом бен Хайимом в сборнике *Ochla u' Ochla*. Сегодня его понимают и используют лишь узкие специалисты.

Масоретское членение текста на разделы (параши) и стихи также является хитроумным инструментом для сохранения текста. В точном состоянии оно восходит еще к талмудическим временам, а в отдельных случаях его можно найти уже в рукописях Кумрана (*J. Oesch*, *Y. Maori*). Смысловой раздел в тексте начинается каждый раз с новой строки, причем в конце заключительной строки предыдущего раздела остается пустое место (*parašah p'eṭûḥah* — открытый раздел). Если были необходимы дальнейшие членения подобных разделов, их обозначали посредством небольшого пустого пространства (*parašah stûmah* — закрытый раздел) внутри строки. Данное членение, начиная с позднего средневековья, было отмечено в кодексах и изданиях еврейской Библии в тексте посредством еврейских букв ז (*p'eṭûḥah*)

¹³ Слова, встречающиеся лишь однажды (прим. ред.).

и ם (*s'tûmah*). Параллельно с этим происходило членение разделов на стихи (*pasûq*). Сам счет стихов происходит из традиции Вульгаты. Употребительное и по сей день членение на *главы и стихи* было произведено в XIII в. Стефаном Лангтоном, архиепископом Кентерберрийским и содержится впервые в Парижской рукописи Вульгаты.

Совсем иной характер носит принятое в еврейских изданиях Библии *членение текста на отрывки для чтения*. Возникшее в Палестине членение на 452 *s'darîm* («порядка») делит текст Торы на основании трехлетнего цикла чтения. Начало каждого седера отмечено буквой ם. Наряду с ним в Вавилоне возникло деление текста на 54 (53) *parašôt* («раздела») для годового цикла чтения, обозначаемое посредством слова פָּרָשָׁה на внутреннем поле текста.

3. Новые сведения по истории текста еврейской Библии на основании находок у Мертвого моря и в каирской генизе

Если библейская наука раньше была в состоянии при помощи кодексов семьи бен Ашер уловить конец масоретской фиксации текста, то теперь тексты Мертвого моря дают возможность ознакомиться с началом фиксации текста. В некоторых случаях (Сам, Дан) обнаруженные рукописи должны быть отнесены к фазе формирования соответствующих книг или же к периоду, следующему непосредственно за ней. Из примерно 800 рукописей из Кумрана ок. 200 являются в узком смысле библейскими. Они датируются кон. III в. до Р.Х. — 70 г. по Р.Х.

Эта богатая библиотека ессеиско-саддукейской группы (возможно, культового персонала Иерусалимского Храма, временно оставившего храмовое служение в знак протеста против эллинизаторских тенденций в Храме) имеет величайшую ценность для прояснения истории текста как еврейской Библии, так и Ветхого Завета. Пренебрежительно характеризуя данные писания как «сектантские», многие ученые (*М. Гринберг, Б. Кьеза*) недооценивают действительное значение этой общины.

3.1 Древнееврейские рукописи

В большинстве случаев рукописи Кумрана написаны на еврейском языке, главным образом «ассирийским» квадратным письмом. Это можно считать стандартом. Опираясь на наблюдение за тем, как шрифт (форма букв, почерк и т.д.) с течением времени меняется, с помощью палеографического метода (*Ф. М. Кросс*) удалось дать относительно точную датировку этих рукописей.

3.2 Рукописи палеоеврейского письма

Из многих рукописей Библии, найденных в Кумране, только 12 написаны т.н. палеоеврейским письмом. Это письмо было использовано

в некоторых библейских (напр., 4QLev^g; 11QP^s^a) и небиблейских (напр., 1QH^{a,b}; 4QS^d) текстах, а также в греческих переводах (8HевXII gr) для выделения божественного имени YHWH. По этой причине в нем вскоре увидели специальное письмо, связанное с областью сакрального, и предположили, что свитки, полностью написанные им, должны иметь особое значение. С этим предположением может быть согласован и тот факт, что в первую очередь сохранились написанные этим шрифтом книги Пятикнижия (Исх/Лев/Числ/Втор), а также книга Иова (4Q101 [4QpalaeoIjob^c]), чем демонстрировалось, что необходимо рассматривать эту последнюю как равноценную Торе в силу ее происхождения от Моисея. Палеоеврейские рукописи из Кумрана не могут быть отнесены к определенной текстовой традиции; большинство стоят близко к MT, 4Q22 (4QpalaeoEx^m) является предсамаритянской, 11Q1 (11QpalaeoLev) представляет независимую традицию. В этом отношении данные рукописи не отличаются от других (Э. Тов, Э. Ульрих). Верно одно из двух: либо посредством использования данного письма хотели достичь известной связи со старой традицией (архаизация в хасмонейскую эпоху), либо объяснение архаизации нужно искать в социологическом контексте соответствующих рукописей. Все эти сочинения относятся к докумранскому времени. Тогда, вероятно, они бытовали в саддукейских кругах (Э. Тов); К. А. Метьюз (Mathews), напротив, возводит их к ессеической «моисеевой ментальности». В талмудическое время использование этого письма в священных текстах было запрещено (b.Sanh. 21b), т.к. оно считалось письмом «обыкновенных людей», например, самаритян.

3.3 Арамейские рукописи

Примерно 70 арамейских рукописей из Кумрана, собранных в издании К. Байера (Beyer), явно связаны с особым социологическим сектором ессеев и кумранитов, который еще должен быть более подробно описан. Все тексты датируются докумранским временем (нач.-сер. II в. до Р.Х.), хотя некоторые копии значительно моложе. К библейским текстам относятся фрагмент Иер (4Q71[4QJer^b]), тексты Даниила (4Q112-115[4QDan^{a,d}]), фрагмент 1 Ездры (4Q117[4QEsa]) и арамейский текст Товита в 4-х копиях (4Q196-199[4QTob^{a,d}]), имеются также Таргумы к Левиту (4Q156), Исаие (4Q550^f) и Иову (4Q157; 11Q10). Большой объем занимают тексты с проектами «нового Иерусалима», занимающие промежуточное положение между традицией Иезекииля и Храмовым свитком (2Q24; 4Q554-555; 5Q15; 11Q18). Большая часть прочих арамейских текстов содержит апокрифическую литературу: апокриф Книги Бытия, предания о патриархах (Ной) и священниках (Амрам, Кааф, Левий), а также о Енохе и «книгу гигантов».

3.4 Греческие рукописи

До нас дошло 8 греческих библейских рукописей из Кумрана (DJD IX, 1992), которые за исключением 7Q2 (7QpapEpJer) содержат только тексты из Пятикнижия. Реконструируемые еврейские прототипы этих текстов очень расходятся и никоим образом не могут быть возведены к единой текстовой традиции. Но и греческая традиция также не является однородной, т.к. многие варианты имеют независимый характер и не могут быть выведены из LXX (4Q119 [4QLXXLev^a]; 4Q120 [4QpapLXXLev^b]). К тому же в более поздних греческих текстах чувствуется корректировка с оглядкой на позднейший МТ.

3.5 Текстологический статус библейских текстов из Кумрана

Свиток 4Q17 (4QEx-Lev^f), который, видимо, старше остальных, относится к сер. III в. до Р.Х. Он, в основном, демонстрирует близость с МТ, однако в одном месте согласуется с Самаритянским Пятикнижием против МТ и потому должен быть отнесен — как и 4Q22 (4QpalaeoEx^m) — к предсамаритянской традиции. Свитки 4Q52 (4QSam^b, близок к LXX), 4Q70 (4QJer^a, близок к МТ), 4Q71 (4QJer^b, близок к LXX), 4Q76 (4QXII^a, независимый) и 4Q109 (4QKoh^a, типичная кумранская орфографическая практика) относятся к последней четверти III в. до Р.Х. и со всей ясностью указывают на непосредственное сосуществование всех известных текстовых традиций без какого-либо заметного иерархического распределения, так что уже очень скоро Ф. М. Кросс (Cross) смог охарактеризовать библиотеку Кумрана как собрание имевшихся в то время трех больших текстовых традиций. Однако такая оценка не учитывает, что имеющиеся данные более сложны. Так, например, 5Q1 (5QDtn), который также принадлежит к весьма ранним текстам из Кумрана, совмещает в себе черты одновременно всех трех больших традиций, а немногим позже тексты 5Q2 (5QKön), 2Q12 (2QDtn^c); 4Q47 (4QJos^a) и 11Q1 (11QpalaeoLev) содержат варианты, которые не могут быть отнесены ни к одной из известных традиций. С. Талмон (Talmon) объяснял текстовую неоднородность ссылкой на то, что «продолжающиеся литературные процессы внутри Библии» еще вовсе не были закончены. Э. Тов (Tov), дав детальное описание библейских текстов из Кумрана, оспорил теорию локальных текстовых семейств, выдвинул теорию *“textual variety”* («многообразия текстуальных традиций») и распределил тексты следующим образом:

- (1) рукописи с т.н. кумранской орфографией (*plene*, т.е. долгие суффиксальные формы), схожие с МТ, однако со многими ошибками в написании (ок. 25% рукописей),
- (2) рукописи, принадлежащие к протомасоретской текстовой традиции (40% рукописей),

- (3) рукописи, принадлежащие к предсамаритянской текстовой традиции (близкие к самаритянским, но не содержащие самаритянской идеологии: 5% рукописей),
- (4) рукописи, которые могли бы содержать еврейский прототип для текста LXX или же стоят близко к нему (5% рукописей),
- (5) рукописи, которые не могут быть отнесены ни к одной из этих традиций, но также и не обнаруживают ни сплошного соответствия друг другу, ни последовательного расхождения (25% рукописей).

В итоге, библейские тексты из Кумрана могут быть разделены, по меньшей мере, на 5 групп (*Э. Тоб*): кумранские (в конечном итоге, стоящие близко к МТ), протомасоретские, предсамаритянские, тексты, представляющие традицию, предшествующую Септуагинте и тексты, образующие некую независимую группу. Нельзя не заметить, что отдельные тексты обнаруживают близость с Таргумом, Пешиттой и Вульгатой (*С. Талмон*).

Протомасоретские тексты в силу почти точного их соответствия позднему МТ доказывают большую тщательность позднейших переписчиков, но и обратно — свидетельствуют о собственной письменной верности. На основании этого можно заключить, что рукописи из Кумрана представляют собой столь же надежные свидетельства и о немасоретских текстовых традициях.

3.6 Комментарии к библейским текстам

Наряду с самими библейскими текстами до нас дошло из Кумрана более 30 «пешарим», комментариев, прежде всего, к пророческим текстам (1QpHab; 1Q14 [Мих]; 1Q15 [Соф]; 3Q4 [Ис]; 4Q161-165 [Ис]; 4Q166-167 [Ос]; 4Q168 [Мих]; 4Q169 [Наум]; 4Q170 [Соф]; 4Q253a [Мал]; 5Q4 [Ам]; 5Q10 [Мал]), к текстам псалмов (1Q16; 4Q171; 4Q173), но также и к Книге Бытия (4Q252-254a). Своеобразие этих комментариев состоит в том, что они исключали возможность видеть в текстах пророков послания, которые касались бы их собственного времени, но относили их исключительно к непосредственному эсхатологическому настоящему общины. Пространные «мидрашим» (4Q174+177 [4QMidrEschat^{a,b}]; 4Q175 [4QTest]; 11Q13 [11QMelch]) были ориентированы скорее тематически и собирали все имеющиеся в распоряжении библейские тексты по своей теме по принципу антологии.

3.7 Т.н. «*rewritten Bible*»: парафразы Пятикнижия и Храмовый свиток

Большая группа кумранских текстов производит такое впечатление того, что в них содержатся парафразы библейских текстов. При этом речь идет об интерпретационных продолжениях библейских текстов, прежде всего, относящихся к *Пятикнижию* (4Q158; 4Q364-367; 4Q422;

4Q464). Современные исследователи называют подобные тексты “*rewritten/reworked Bible*”¹⁴. Своеобразие этих сочинений, ведущих свое происхождение преимущественно из докумранского времени, состоит в том, что они следуют какому-либо базовому библейскому тексту, при этом всякий раз привлекая подходящие по теме цитаты из других библейских книг. Подобный образ действий имеет прямую параллель с поздней редакцией Пятикнижия R^p (см. ниже, С.П). По этой причине хочется отнести подобные тексты к фазе литературного создания, а не к фазе трансмиссии Пятикнижия; во всяком случае, они возникли в такой общине, которая считала, что процесс развития текста Торы еще не завершен. Названные тексты все без исключения стоят близко к предсамаритянской форме текста.

К таким «переписанным» библейским текстам близок и апокриф Книги Бытия (*Genesis-Apokryphon*), который в своем паренетическом¹⁵ замысле довольно сильно отклоняется от базового текста повествования о патриархах (Быт 5-15).

«Храмовый свиток» (11QT), основываясь на базовых текстах Исх/Лев/Числ/Втор, формально имеет вид Торы, исходящей непосредственно от Бога (1 л., ед. ч.), которая представляет второй храм в Иерусалиме как актуализацию всех указаний Пятикнижия по поводу пустынного святилища израильтян. Его источники определенно восходят к III в. до Р.Х. (и ранее?) и застали воспринятые базовые тексты Пятикнижия еще на стадии их формирования. Прежде чем делать из этого факта далеко идущие выводы, необходимо вспомнить о том, что Храмовый свиток опирается не столько на твердые текстовые традиции, сколько на общие культовые предания святилища и священнические предания о законах, которые относятся к более ранней эпохе, чем столкновение с эллинизмом. Источником этих преданий могли быть программные дискуссии среди священничества пленного/послепленного периода. Это объясняло бы многочисленные сходства с парафразами Пятикнижия, с 4QMMT и CD, а также с традициями, стоящими за книгами Юбилеев и Еноха. С другой стороны, текстуальные различия с масоретским текстом (например, Второзакония) столь велики, что это не могло не оказывать обратного воздействия на богословие канона. Но главное, в конечном итоге, то, что Храмовый свиток выдвигает притязания на каноничность, изображая себя Торой, происходящей непосредственно от Бога.

Наконец, нужно назвать еще тексты, которые, хотя и стоят очень близко к библейским, но в подлинном смысле «дописывают» Библию. Они демонстрируют явную апокалиптическую ориентацию, но помимо известных библейских «материалов» у них в обращении были, видимо, и некоторые другие. Данные тексты в кумранистике снабжены значком ps (=pseudo). На

¹⁴ «Переписанная/переработанная Библия» (прим. перев.).

¹⁵ Увещательном (прим. ред.).

арамейском языке существует два апокрифа Даниила 4QpsDan^{ad} (4Q243-246), на еврейском языке пять апокрифов Иезекииля (4Q385-388; 4Q391) и пять апокрифов Моисея (4Q385a; 4Q387a; 4Q388a; 4Q389; 4Q390). Подобным же образом была «дописана» в Кумране и книга Юбилеев (4Q225-227).

3.8 «Канон» Кумрана

Как в иудаизме вообще, так и в Кумране в частности, каноничность какого-либо писания может быть раскрыта не через эксплицитную терминологию, но только через соответствие определенным критериям:

(1) *Письменный вид*: уже тот факт, что устная традиция была записана, говорит о ее высокой оценке, т.к. таким образом данному тексту давалась долгая жизнь и распространение.

(2) *Наличие свидетельств, цитирование и комментирование*: все книги еврейской Библии за исключением Есф (но ср. 4Q550) и Неемии (возможно, считалась частью Книги Ездры) засвидетельствованы в Кумране в виде рукописей. К ним добавляются также т.н. второканонические книги Товит, Сирах (11Q5; см. также экземпляры в Масаде и в каирской генизе), Дан 13 (Сусанна), Пс 151 (11Q5) и Варух (Var 6 = ЕрJer[7Q2]). В форме цитирования (доказательство из Писания) придан вес книге Юбилеев (CD 10,7-10; 16:2-3). Широкое распространение в Кумране истории о Стражах (1 Ен 1-36) и солярного календаря указывает на то, что уделялось большое внимание книге Еноха (ср. Иуд 14 слл.). Факт комментирования в пещере или мидраше указывает на то, что соответствующая книга рассматривалась как авторитетная. В Кумране это особенно актуально для пророческих книг.

(3) *Количество копий*. Значимость отдельных книг явствует из числа сохранившихся копий (Пс: 40 экземпляров; Втор: 29; Ис: 21; Исх: 17; Быт: 15; Лев: 13). Апокрифические книги (псевдоэпиграфы) также представлены в Кумране: Енох (возможно, 20, по меньшей мере 11 рукописей [без Ен 37-71, но с «книгой гигантов»]) и Юбилеи (15 рукописей). Заветы Патриархов не засвидетельствованы непосредственно, но некоторые рукописи могут быть истолкованы как их письменные источники. Кроме того, имеется большой набор текстов, связанных с традицией патриархов и священников (Амрам, Кааф), состоящий примерно из 50 неизвестных прежде апокрифов. Многократно копировались и ессейские писания (песни субботней жертвы, 4QMMT; CD/4QD), и собственно кумранские правила (напр., 1/4QS).

(4) *Внутренние претензии*. Особое значение имеет случай, когда какое-либо писание явным образом выдвигает претензию на авторитетность. Это может происходить, например, путем использования формулы авторизации: «речение Божие» (CD 19,8) или же через придание сочинению формы опосредованного (книга Юбилеев) или же непосредственного откровения Божьего (1 л. ед. ч. [Храмовый свиток]).

(5) *Перечни канонических текстов*. Старейший засвидетельствованный в Кумране перечень канонических текстов 4QMMT C 10 подтверждает тройную структуру кумранской Библии. Возникший несколько позднее Устав общины 1QSI3 говорит только о Моисее и о пророках. Для уставов и книг правил (CD и 1QS) объектами наивысшего уважения являются Тора, молитвенная

литература и литература премудрости. Кумран обнародовал большое число собственных книг, относящихся к этим трем типам канонических текстов (к Торе он добавил Храмовый свиток, к молитвам — «ходайот» и песни субботней жертвы, к литературе премудрости — *mûsar lammebîn* [4Q415-418]).

По существу, кумранский канон совпадает с еврейской Библией, но одновременно с этим следует допустить, что «...люди Кумрана не имели в своем распоряжении окончательного, точно определенного перечня книг, которые в совокупности образовывали бы единую Библию. ...Община верила в то, что в их время откровение продолжается; во всяком случае своего Учителя они считали боговдохновенным» (J. C. VanderKam 180).

Значение Кумрана для истории текста особенно велико в том случае, когда МТ и LXX расходятся. Например, версия Книги Иеремии в LXX на 1/7 короче варианта МТ. В Кумране засвидетельствовано 6 рукописей Иеремии, из которых некоторые (4Q70 [4QJer^a]; 4Q72a [4QJer^d]) содержат пространный вариант МТ, в то время как 4Q71 (4QJer^b) явно сходится с (постулируемым еврейским прототипом) LXX. Т.о. краткий вариант LXX имеет еврейский эквивалент, возможно, отражающий более раннюю литературную ступень Книги Иеремии. В Кумране, как показывают датировки рукописей, существовали одновременно оба варианта.

Для 1 Сам 11 Кумран, наоборот, дает более пространный вариант текста, который, несмотря на то, что не засвидетельствован в какой-либо другой традиции, имеет все шансы на то, чтобы быть первоначальным. Так в 4Q51 (4QSam^a) содержатся сведения о притеснении аммонитянами израильских колен Рувима и Гада. Они необходимы для понимания текста 1 Сам 11, в противном случае загадочного.

Значение Кумрана для богословия канона ясно проявляется в случае с псалмами. В Кумране засвидетельствованы почти все 150 масоретских псалмов (они разбросаны по различным рукописям). Кроме того, найдены: известный из LXX Пс 151, известные из сирийской традиции Пс 154 и 155, а также «обращение Сиона», гимн Создателю (все в 11Q5 [11QPs^a]), эсхатологический псалом и «обращение Иуды» (в 4Q88 [4QPs^f]). Все эти тексты без исключения скомбинированы с известными библейскими псалмами таким образом, что необходимо предположить, что и они обладали каноническим значением. Большая часть рукописей подтверждает, в существенных чертах, масоретскую последовательность псалмов. Примечательна растущая, начиная с Пс 89 (т.е. в 4-й и 5-й книгах псалмов), неопределенность. В эти книги включаются и «апокрифические материалы». На этом основании был сформулирован тезис (*Флинт*) о том, что свитки Писания из Кумрана сохранили две разных версии книги Псалмов: начиная с Пс 89, традиция Псалтири разделяется. Одна версия, содержащаяся в большинстве копий (Пс 89-150), принадлежит традиции, ведущей, в конечном итоге, к масоретскому тексту. Другая версия, представленная

11Q5 (11QPs^a), содержит Пс 89-151, а также 10 «апокрифических» дополнений в немасоретской последовательности. Против данного вывода, однако, свидетельствует мессианская ориентация композиции (*Дамен*), по причине которой 11Q5 не может уже рассматриваться в качестве свидетельства текучести масоретской Псалтири в I в. по Р.Х. Возможно, он был «особым свитком», составленным для литургической цели, а потому не имеет значимости для богословия канона.

3.9 Тексты из Масады, Нахаль-Хевеф и Мурабба'ат

Среди рукописей, найденных в иродианской крепости *Масада* у Мертвого моря, находится 13 весьма отрывочных экземпляров с библейскими ссылками. Эти рукописи принадлежат, в основном, последнему зелотскому гарнизону (66-74 гг. по Р.Х.) и удостоверяют наличие в Масаде библейских текстов, имеющих первостепенное значение для критики текста. Имеющиеся библейские тексты (Быт 46:7-11; Лев 4:3-9; 8-12; Втор 33; Иез 35:11-38:14; Пс 81:3-85:10; 147; 150) являются свидетелями протомасоретской текстовой традиции. Рукопись MasPs^b (M 1103-1742) была написана во 2-й половине I в. до Р.Х. и интересна для истории канона тем, что ставит Пс 150 в конец, явно предполагая Псалтирь со 150-ю псалмами и отличаясь тем самым от 11Q5 (11QPs^a). Еврейский (!) свиток Сираха из Масады содержит Сир 39-44 и идентичен тексту из каирской генизы. Далее, из Масады происходят апокриф Бытия (50-25 гг. до Р.Х.), апокриф Иисуса Навина, возможно также апокриф Есфири (Mas 1m), еврейская версия книги Юбилеев и копия кумранских песен субботней жертвы.

Тексты из *Нахаль-Хевеф* / *Вади Сейаль* (Nahal Se'elIm; вблизи Эн-Геди) относятся ко времени восстания Бар-Кохбы (132-135 по Р.Х.). Из двойной пещеры 5/6 до нас дошли отдельные фрагменты с Числ 19:2-4; 20:7-8; 27:2-13; 28:11-12 (5/6Hев/Se 1+2), Втор 9:5-6, 21-23 (5/6Hев/Se3) и Пс 7-11; 12-13; 15:1-5; 16:1; 18; 22-25; 31 (5/6Hев/Se4). Из пещеры 8 («пещера ужаса») происходит «додекапрофетон»¹⁶ (8HевXII) на греческом языке (*E. Tov*, DJD VIII), который теперь является старейшим из имеющихся греческих свитков двенадцати пророков. В точности следуя масоретской последовательности книг отдельных пророков, он контрастирует с кумранской рукописью 4Q76 (4QXII^a), старейшим кумранским свитком двенадцати пророков, относящимся к сер. II в. до Р.Х. и имеющим другую последовательность книг.

Среди более чем 170 текстов из *Вади – Мурабба'ат* (в 18 км к югу от Кумрана) находятся 4 рукописи с библейскими текстами, относящимися также ко времени Второй Иудейской войны (132-135 гг. по Р.Х.). Они содержат тексты из Быт/Исх/Числ (Mur 1), Втор (Mur 2), Ис (Mur 3) и из «додекапрофетона» (Mur 88), опубликованные в DJD II, 1961,

¹⁶ Т.е. свиток, содержащий книги 12-ти т.н. «малых пророков» (прим. перев.).

которые явно связаны с протомасоретской текстовой традицией, хотя и имеют небольшие отличия от нее. Бросается в глаза консервативность данного текста, очевидна масоретская последовательность отдельных книг в книге двенадцати пророков. Т.о. данные тексты свидетельствуют о постепенном укоренении масоретской текстовой традиции во II в. по Р.Х.

3.10 Рукописи из генизы Старого Каира

В генизе (помещении для хранения обветшавших свитков Писания) синагоги Эзры в Фустате (Старый Каир) в 1896/97 г. в общей куче из более чем 200 000 фрагментов были обнаружены, в частности библейские тексты (частично еще VIII в. по Р.Х.). При их написании были использованы домасоретские системы палестинской и вавилонской вокализации. Среди текстов имеются по меньшей мере пять обширных рукописей книги Сираха, одна копия LXX в рецензии Аквилы, сирийские фрагменты Библии, таргумы, а также «Дамасский документ» (CD = «Каирский документ»), докумранский устав общины, восходящий примерно к 100 г. до Р.Х., 10 копий которого (напр. 4Q266-273) были найдены впоследствии в Кумране. Фрагменты из генизы относятся преимущественно к X-XII вв. по Р.Х. Их значение особенно важно в случае с еврейским Сирахом и CD, но они демонстрируют и сохранение немасоретских форм текста в течение почти целого тысячелетия.

II. ТЕОРИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ИСТОРИИ ТЕКСТА ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

Несмотря на то, что уже Гексаплы Оригена (III в.), а также Комплютенская Полиглотта кардинала Хименеса Алкальского (1514-1517) давали возможность для критического сравнения текстов Писания, критика библейского текста началась лишь в XVII в. с *Biblia Polyglotta* Б. Уолтона (Walton, Лондон, 1657). Вследствие открытия подлинных вариантов текста возникла настоятельная потребность в поиске первоначального текста Библии. При этом руководствовались разумным, но, в конце концов, недоказанным предположением, что старейший текст должен быть более правильным. Согласно другому, также вполне разумному представлению, за каждым библейским текстом стоит некий последний ответственный автор/издатель/редактор, приведший свой текст разумным способом к единой конечной форме. Однако данному мнению противоречит эмпирическое знание о том, что старейшие из имеющихся свидетелей библейских текстов порой значительно отклоняются друг от друга. Завязалась дискуссия о том, можно ли из комбинации этих двух

выводов заключить о праве и обязанности экзегета реконструировать в соответствии с твердыми правилами этот «первоначальный текст» на основании вариантов свидетелей текста. Эту дискуссию можно свести, в принципе, к двум основным позициям (П. де Лагард, П. Кале):

1. Теория «первоначального текста» де Лагарда

П. де Лагард (*de Lagarde*, 1884) уделял особое внимание рукописям LXX. Классифицируя их по принципу принадлежности к различным рецензиям, он полагал, что можно открыть стоящий за всеми рецензиями общий «первоначальный текст», который должен восходить к единому процессу перевода всей еврейской Библии. Это тем более должно быть возможно для МТ, т.к. рукописи МТ совпадают до деталей. Из реконструируемых первых копий МТ и LXX возможно, наконец, вывести единый оригинальный библейский текст, «первоначальный текст», которому нужно присудить авторитетный статус. Этот постулат стал известен в науке как теория «первоначального текста». Долгое время ему отдавалось предпочтение. Согласно данной реконструкции текстуальной истории, Самаритянское Пятикнижие — это «первоначальный текст» в популяризированной форме, Мт — критическое сокращение этой формы текста, а прототип LXX занимает центральное положение между ними. Большим успехом этой теории была убедительная демонстрация абсолютной ценности МТ. Однако доказать, что именно МТ и является «первоначальным текстом», не удалось.

2. Теория «общераспространенных текстов» (Vulgärtext) Кале

Проблема теории П. де Лагарда была в том, что она основывалась на результатах работы с рукописями LXX, т.е. переводного текста. Кроме того, она расценивала Письмо Аристеев как свидетельство такого процесса перевода, при котором весь Ветхий Завет был переведен целиком одновременно. Однако Письмо Аристеев в сущности утверждает это только о Пятикнижии.

П. Кале (*Kahle*, 1915, 1941) оценивал Письмо Аристеев как свидетельство о более ранних неудовлетворительных попытках перевода. Он видел в нем пропагандистское сочинение в поддержку нового перевода, принятию которого в качестве греческого «стандартного текста» автор хотел посодействовать (что опять неминуемо подразумевает существование более ранних текстов). При оценке МТ он указывал на внутренние различия в средневековых рукописях, на варианты в рукописях из каирской генизы и на библейские цитаты из Талмуда, расходящиеся с МТ. В связи с этим П. Кале посчитал совершенно неправдоподобным допустить существование для всей еврейской Библии единого первоначального текста. Заметные разночтения он

оценивал как прямое следствие множественности источников, а унифицирующие тенденции — как указание на существование источников-посредников, которых он назвал «общераспространенными текстами». Отсюда проистекает его теория, согласно которой большинство библейских текстов было унифицировано в общераспространенные тексты (Самаритянское Пятикнижие, LXX, МТ, 1QJes^a), источники-посредники, на основании которых произошло формирование дошедших до нас рукописей Библии.

3. Теория «локальных текстовых семейств»

В. Ф. Олбрайта / Ф. М. Кросса

В последующем предпринимались попытки использовать верные элементы теорий П. Кале и П. де Лагарда. А. Шпербер (*Sperber*; 1929) разделил общераспространенные тексты Кале на северную (Самаритянское Пятикнижие, LXX^B) и южную (МТ, LXX^A) основные традиции. Беря за основу данную теорию, В. Ф. Олбрайт (*Albright*) и Ф. М. Кросс (*Cross*) развили более детально разработанную теорию «локальных текстовых семейств»: все свидетели текста возводились к небольшому числу текстовых семейств, которые в свою очередь были распределены по конкретным территориям. В послевоенную эпоху, непосредственно после заключительного редактирования Пятикнижия и труда девтерономистского историка эти текстовые семейства возникли в Израиле/Палестине, в вавилонской голе¹⁷ и в Египте. Выйдя из Израиля/Палестины, сперва выделился египетский тип текста Пятикнижия и книги Иер, с этого времени пошедший своим собственным путем развития. Отдельно от них в вавилонской голе сформировалось собственное текстовое семейство, которое вновь вернулось в Израиль/Палестину лишь в последнем столетии до Р.Х., чтобы стать там основой для критических ревизий LXX. Значительные различия между отдельными традициями текста могут быть отчасти объяснены только тем, что отдельные семейства застали некоторые библейские книги на различных стадиях формирования и в соответствующем виде их восприняли (напр., Иер, 1–2 Пар, Езд). Дальнейшая передача (трансмиссия) текстов уже началась, хотя литературное становление этих книг еще не было закончено.

3.1 Палестинское текстовое семейство

В Израиле/Палестине возникла еврейская Библия. Непосредственно после составления и окончательного редактирования самих ветхозаветных текстов между V–III вв. до Р.Х. началась трансмиссия этих текстов. Для палестинского текстового семейства характерен достаточно

¹⁷ Гола (евр.) — диаспора (прим. ред.).

пространный текст, содержащий множество глосс и заботящийся о гармонизации. Нельзя совершенно точно установить, какие тексты входят в это семейство. По Ф. М. Кроссу, он содержит Самаритянское Пятикнижие, возникший очень поздно масоретский текст Паралипоменон (Chr^{MT}) и отдельные ранние тексты из Кумрана.

Самаритянское Пятикнижие (Samaritanus) является одним из древнейших свидетелей текста несмотря на то, что засвидетельствовано рукописями, датируемыми самое раннее XI в. по Р.Х., например, свитком Абиша^c (написан палеоеврейским письмом) самаритянской общины из Сихема/Наблуса. Наряду с ним самаритяне знали собственную версию текста Книги Иисуса Навина и еще одну историческую книгу, которую принято называть «Хроника II». Текст Самаритянского Пятикнижия восходит к более раннему предсамаритянскому тексту, засвидетельствованному также в отдельных рукописях из Кумрана (напр., 4QpaleoEx^m, 4QRP^a). Данный текст имеет достаточно свободную форму, использует гармонизации для устранения противоречий в самом тексте и между разными ветхозаветными текстами (напр., Исх 18:21 || Втор 1:13; Исх 32:10 || Втор 9:20). С целью достижения большей связности текста он конструирует обратные ссылки (Быт 30:36 + 31:11-13, Втор 18:18-22) и соответствия между приказом и выполнением приказа (Исх 8:16 слл. + 19), действием и реакцией на него (Исх 20:21 + Втор 5:28-31 + Втор 18:18-22). Само Самаритянское Пятикнижие выделяется на фоне этого текста своей богословско-идеологической формой, которая имеет следующие исторические «привязки»: схизма стала неизбежной самое позднее со времени столкновения между самаритянами и Ездрой (Иосиф Флавий, Ant XI, 312). Большинство ученых датирует ее концом персидского периода. Во всяком случае, об отделении знают уже Хроники (2 Пар 13:3-18), аллегория о пастухе (Зах 11:14) и Сирах (Сир 50:25 слл.). На недоброжелательство самаритяне ответили агрессивной программой идентификации, в соответствии с которой все предсказания Пятикнижия, касающиеся «места, которое Бог *изберет* (префиксальное спряжение) Себе для служения», они посчитали эксплицитно осуществившимися и соответственно изменили на: «Бог *избрал* (суффиксальное спряжение) Себе место», а именно Сихем (ныне Наблус) и гору Гаризим (*hargarizim*, юго-западнее Сихема: Исх 20:21). Локализованные определенным образом места эпохи патриархов (Быт 14: Салим; Быт 22: Мория; Быт 28: Вефиль; Втор 27:4: Гевал) были теперь отождествлены с Гаризимом. Счет Десяти заповедей был изменен таким образом, что в Декалогах 10-я заповедь (Исх 20:17, Втор 5:18; скомпилировано из элементов текстов Втор 11:29а; 27:2b-3а, 4а, 5-7 и 11:30) стала предписывать строительство храма на Гаризиме. Для критики текста Самаритянское Пятикнижие имеет большое значение, поскольку некоторые варианты, видимо, являются отражением более древней по сравнению с MT стадии развития текста. Данное впечатление подтверждают и частые совпадения с LXX.

3.2 Вавилонское текстовое семейство

Эти тексты пришли из Израиля/Палестины в вавилонскую диаспору, где стали передаваться дальше. В результате критической редукции более широкой текстовой традиции развилась важнейшая традиция — традиция МТ. Данный текст демонстрирует, особенно в Пятикнижии, определенно хорошие чтения, носящие характер первичных, и тем самым доказывает независимость этой традиции. Ярким отличительным признаком является регулярное дефективное написание, т.е. последовательный отказ от *matres lectionis*. В остальном, текст сжат и консервативен, содержит мало следов ревизий и модернизаций. Значимость этой текстовой традиции проявилась в том факте, что ее текст в эпоху рабби Гиллеля был использован как основание для ревизии LXX. Эта текстуальная традиция, должно быть, уже в дохристианское время возвратилась вновь в Израиль/Палестину. Обширные группы текстов из Кумрана, а также из Масады, Мурабба'ат и Нахаль Хеве́р обязаны этой традиции, что доказывает ее доминантность. Непосредственно из этого текста в средневековые развился *textus receptus* в том виде, в каком он достиг семьи Бен Ашер.

3.3 Египетское текстовое семейство

Основной текст, послуживший еврейским прототипом для LXX, главного свидетеля египетского текстового семейства, также произошел из Израиля/Палестины. Первоначальный текст этой «старой греческой» формы полон, подробен и тесно связан с древнейшими текстами палестинского семейства (ок. 1900 вариантов, общих с самаритянской текстовой традицией и отличающихся от МТ; они, однако, в основном сведены к чтениям). В египетском происхождении едва ли можно сомневаться, т.к. В. Ф. Олбрайт (*Albright*) доказал «египетское влияние, предшествующее Септуагинте», а М. Хенгель (*Hengel*) обратил внимание на уподобления птолемеевскому праву. В Кумране к этому семейству относятся тексты 4QEx^a и 4QJer^b. 4QSam^a (III в. до Р.Х.), возможно, является даже непосредственным оригиналом соответствующего текста LXX.

Теория «локальных текстовых семейств» противопоставила теории «первоначального текста» гипотезу об одновременном существовании различных текстовых традиций. При этом ей удалось охарактеризовать отдельные семейства и выявить географическое расстояние и социологическую дистанцию в качестве элементов, формирующих текст. В свое время она была определенно лучшей. Но данная теория разграничивала группы текстов слишком глобально и не предполагала того, что отдельные семейства могут быть проницаемы друг для друга и взаимозависимы. С рассмотрения именно этих проблем начинается формирование новых и новейших теорий.

4. Новые подходы к истории текста еврейской Библии

Важнейшие новые аргументы основаны на находках у Мертвого моря и в каирской генизе. При этом имеют значение два момента.

Во-первых, параллельное существование библейских книг на различных литературных стадиях (его предполагали и раньше на основе различия Иер^{MT} и Иер^{LXX}) показало, что «точка перехода» библейских книг из фазы литературного становления в фазу литературной трансмиссии нуждается в переосмыслении.

Во-вторых, данные текстовые находки показали, что известные библейские рукописи не могут быть точно распределены по названным семействам. Напротив, они свидетельствуют об еще большем плюрализме текстов, тем самым побуждая к более детальной дифференциации.

4.1 Теория «групп-носителей текстов»

В ответ на теорию *Ф. М. Кросса С. Талмон (Talmon)* развил модифицированную теорию «групп-носителей текстов». При этом он исходил из «более прочной концепции раннего текста Библии»: за первоначальной фазой устной передачи традиции (вплоть до VI в. до Р.Х.) следовали первая фаза письменной передачи (вплоть до III в. до Р.Х.), никакими прямыми свидетельствами о которой мы не располагаем, вторая фаза письменной трансмиссии (до конца I в. до Р.Х.), свидетели текста которой отчасти сохранились, и заключительная фаза «стандартизации текста» в раввинистическую эпоху. С одной стороны, получается, что вся история текста с самого начала находилась под влиянием «одного типа текста» (в широком смысле). Данный тип, однако, рано распался на большее количество типов текста по числу социологически различных групп-носителей. Имеющиеся в наличии три типа текста являются лишь остатком первоначального многообразия (только самаритяне [Самаритянское Пятикнижие], христиане [LXX] и раввины [MT] уцелели в качестве групп-носителей). Поэтому реконструировать первоначальный текст невозможно.

4.2 Теория многообразия текстовых традиций («textual variety»)

В противоположность этому, *Э. Тов (Tov)* (и после него *Э. Ульфих*) в своей теории «текстуального многообразия» полностью отказался от гипотезы о трех типах текста. Для *Э. Това* расхождение Иер^{LXX} и Иер^{MT} является важнейшей основой для его теории, согласно которой LXX, Самаритянское Пятикнижие и MT — не типы текстов, а тексты, находящиеся не только в синхронном (одновременно друг с другом), но и в диахронном (последовательно во времени) переплетении связей. Названный пример ясно показывает, что фаза литературного станов-

ления (история редакций) уже не может быть однозначно отделена от фазы литературной передачи текста (истории трансмиссии или истории рецензий).

На сегодняшний день сформировался консенсус о большем разнообразии текстовой традиции (M. J. Mulder, E. Tov, B. Chiesa, E. Ulrich, J. C. VanderKam, J. Goldman, H.-J. Fabry): хотя Самаритянское Пятикнижие, LXX и МТ как тексты указывают на существование определенных текстовых семейств, действительное количество подобных текстов, равно как и текстовых семейств, должно быть на неопределенную величину большим.

4.3 Главные элементы формирования современной теории

(1) История какого-либо текста, которому может предшествовать устная традиция, начинается в классическом смысле с передачи готового текста автором или окончательным редактором своему читательскому сообществу. Это событие имеет важнейшее значение для формирования библейско-экзегетической методологии, т.к.:

(а) Окончательная редакция какого-либо библейского текста считается заключительным пунктом обширного и комплексного процесса его литературного становления. Изменения и развитие текста вплоть до этой временной точки считаются преднамеренными и по определению являются объектами литературной и редакционной критики.

(б) Окончательная редакция какого-либо библейского текста незаметно переходит в текстовую традицию. Изменения и развитие текста, происшедшие после этой временной точки, считаются непреднамеренными и по определению являются объектами критики текста.

Однако это академическое определение в ряде аспектов не соответствует имеющимся фактам и их комплексной природе:

(а) Отнюдь не очевидно, существовала ли подобная точка перехода для отдельных библейских текстов. Для еврейской Библии как единого целого подобная схема определенно исключена.

(б) Экзегеза знает так называемые «феномены итогового заключения к тексту» (напр., Еккл 12:12-14 для книги Еккл; Пс 1 и 150 для книги Пс и пр.); но до сих пор их было найдено так мало, что они не требуют считать, что «передача» текста происходила в какой-то конкретной временной точке.

(с) Ни для какой-либо отдельно взятой библейской книги, ни, тем более, для еврейской Библии в целом временная точка, могущая являться показателем завершения развития текста, неопределима. Перечни канонических книг называют определенные объемы текста для определенных периодов времени. На основании анализа определенных корректур и «выравниваний» текста возможно датировать доминирование какой-либо определенной формы текста. Поэтому для

всеобщего завершения ветхозаветного текстуального развития можно вычислить только *terminus ad quem*: конец I в. по Р.Х.

(d) Независимо от этого существовали, тем не менее, текстовые единицы, получившие готовую форму относительно рано (законы о привилегиях, книга Договора [Завета], Декалог и пр.), равно как и готовые сборники (серии рассказов, затем Пятикнижие, псалмы Давида и пр.; компендиумы мудрости).

(е) Главное то, что абсолютная стабилизация текста не предшествует канонизации и не тождественна ей. Она должна быть понята как следствие процесса канонизации!

(2) Поэтому современные теоретики (например Э. Тов, Э. Ульрих) исходят из предположения, что заключительная редакция перешла в текстовую традицию постепенно, т.е. текст не имеет *точки передачи*, но имеет *зону передачи*. Это объясняет, во-первых, факт сосуществования намеренных изменений текста и ненамеренных ошибок. Эта зона передачи может простираться к тому же на значительное географическое и/или временное расстояние, т.к. у одного и того же сочинения может существовать несколько вариантов композиций, возникших на различных стадиях развития текста, из которых, наконец, одна (по какой бы то ни было причине) победила. Во-вторых, это объясняет сосуществование разнящихся друг от друга текстовых вариантов. При этом, несмотря на то, что официально победила другая версия, более ранние версии в областях, удаленных социологически (Кумран) или территориально (Александрия), могут еще долгое время оставаться в силе.

(3) Вопрос о «первоначальном тексте» больше не может ставиться, т.к. исходя из имеющихся свидетелей текста и в силу многослойного характера иудейства периода второго храма, нельзя ни открыть единый исходный текст, ни предполагать его существование. Наличие разнящихся друг от друга традиций в Кумране подразумевает их притязание на авторитетность и доказывает, по меньшей мере, то, что там еще не был известен стандартный текст, имеющий исключительный обязательный характер. Таким образом с теорией «первоначального текста» (П. де Лагард) покончено. Наконец, тексты из Масады, обязанные масоретской текстовой традиции, не служат доказательством какого-либо первоначального текста. Они указывают только на то, что после 70 г. по Р.Х. нужно иметь в виду необратимый процесс утверждения одной единственной традиции. Поэтому такая модель истории текста еврейской Библии, которая претендовала бы на одобрение ее большинством исследователей, должна принципиально исходить из множественности текстовых традиций.

(4) Также и теория «локальных текстовых семейств» (Ф. М. Кросс) была поставлена под сомнение библейскими рукописями из Кумрана. Оказалось, что Кумран знает не только иные семейства, помимо известных трех, но и смешанные формы. История текста предстает

подобием широкого речного русла, по которому текут параллельно сразу же несколько течений, явно независимых друг от друга, потом они случайно соприкасаются, смешиваются, а затем вновь на какое-то время разделяются. После 300 г. до Р.Х. в обращении были, по меньшей мере, четыре различные текстовые традиции, которые отчасти можно распределить регионально. В Кумране, однако, они могли сходиться, тем самым упраздняя территориальный принцип. Попытка классификации, предпринятая Э. Товом, лучше соотносится с данной множественностью традиций, чем прежние теории.

(5) Постановка вопроса о *группах-носителях* отдельных текстовых традиций может помочь в уточнении теории «локальных текстовых семейств». Порой оказывается возможным отождествить определенные группировки, которые предпочитали определенные текстовые традиции. Можно предположить, что священнические группы при Храме (садокиды), а также фарисеи являлись группой носителей консервативных традиций (протоМТ, предсамарит.). Подобным образом можно оценить и первоначальную группу носителей самаритянской традиции. В народе же могли быть в обращении скорее популяризованные варианты текста (компендиумы, пересказ, «переписанное Пятикнижие», Псевдо-Юбилеи и пр.).

В есеейской общине не чувствовали себя связанными какой-либо одной текстовой традицией. Напротив, ессеи собрали все известные традиции, культивируя, кроме того, и собственную.

В раввинистическом иудаизме первых веков по Р.Х. тщательно культивируется единственная оставшаяся традиция. Свидетельством того, что предписывалась такая тщательность, являются институт *maggihim* и инструкция проверять копии при помощи *sefer muggah*, «исправленного свитка» (Pes 112a; pTaan 4.68a). Таким образом появился окончательный фиксированный стандартный текст, служивший в качестве базиса для обнародования галахот (законнических толкований) Талмуда. Он оказался результатом долгой истории текста, хотя и не был ее целью.

(6) Если главные теории, принадлежавшие более раннему периоду истории исследования, были в значительной степени поставлены всем этим под сомнение, а поиск единства текста, бывший некогда главной задачей, уступил место поиску убедительных подтверждений многообразия, то встал, наконец, и вопрос о *доминировании текстовой традиции МТ*. Выдвинутый П. Кале тезис о центральном положении МТ был поставлен под сомнение уже Э. Товом, т.к. благодаря Кумрану стало ясно, что МТ отражает лишь одну из текстовых традиций. Эта традиция стала тем, чем является теперь, только вследствие исторической случайности. Э. Ульфих внес еще большее отрезвление от «священного трепета» перед этим текстом, указав на то, что МТ не может быть даже базовым текстом. Он является лишь собранием различных книг, которые все имели уже индивидуальную предысторию. Они, а не

МТ, оказываются предметом литературной критики и критики текста, в рамках которой должны быть использованы и проанализированы все имеющиеся версии и традиции.

(7) Кумранские тексты, в особенности сочинения, которые либо параллельны ветхозаветным текстам (парафразы Пятикнижия), либо в существенной степени составлены из ветхозаветных источников (Храмовый свиток), нужно рассматривать как продукты процесса редактирования библейских текстов, происходящего в эпоху второго храма, более поздние по сравнению с т.н. «заключительными редакциями». Они являются поэтому важными свидетельствами творческого и динамичного обращения с библейскими текстами в раннеиудейскую эпоху. Эта грань *истории рецепции* побуждает нас рассматривать историю текста еврейской Библии в намного более широких рамках, чем это происходило в полученных ранее моделях. Многослойность иудейства с его различными группировками, в которых не был принят тезис о завершенном характере откровения, а было обычным делом творчески продолжать написание библейских текстов, вместе с тем, дает нам возможность непредвзято взглянуть на иудейские корни раннего христианства и увидеть проявившуюся здесь творческую духовную силу.

III. ДРЕВНИЕ ПЕРЕВОДЫ (ВЕРСИИ)

1. Септуагинта (LXX, G)

1.1 Возникновение, своеобразие и значение

Первым письменным переводом еврейской Библии был греческий. Началось с того, что в сер. III столетия до Р.Х. была переведена Тора/Пятикнижие. Это произошло в Александрии, городе всемирного значения, основанном еще самим Александром в дельте Нила, ставшем затем столицей птолемейского государства и центром эллинистической культуры. В дополнение к Пятикнижию, в основном, в Александрии, но частично и в Палестине, в т.ч. и в Иерусалиме (Руф, Есф, Еккл, Песн, Плач), последовательно были переведены прочие писания еврейской Библии. Процесс длился вплоть до начала II в. по Р.Х., позднее всего были переведены книги Еккл, Песн и Езд/Неем (представленные в виде таблицы данные о времени и месте возникновения перевода отдельных книг см. в M. Harl / G. Dorival / O. Munnich, *La Bible grecque* 96f.106f). Несмотря на то, что над этим гетерогенным собранием, таким образом, трудилось множество переводчиков в разное время и в различных местах, оно рассматривается в качестве первого греческого перевода еврейской Библии и обозначается словом «Септуагинта» (= семьдесят).

Это название основывается на истории, сообщаемой в псевдоэпиграфическом Письме Аристея (II или I вв. до Р.Х.). В соответствии с ней, 72 старца из Иерусалима (по 6 из каждого из 12 колен) по инициативе царя Птолемея II Филадельфа (285-246 до Р.Х.) прибыли в Александрию с целью перевести там Тору на греческий язык. Легендарный рассказ становился в традиции (в т.ч. и в христианской) все более «чудесным» (сперва процесс перевода был охарактеризован как научный труд сообщества 72 переводчиков, но позднее была выдвинута идея божественной инспирации. В конце концов оказывается, что переводчики переводили всю Тору каждый по отдельности, а в конце их перевод совпал слово в слово!). Несмотря на это, исторический контекст, очевидно передан правильно: «Большая иудейская диаспора в Египте и Александрии в первые десятилетия III века очень быстро эллинизировалась; поэтому существовала неотложная потребность богослужебного характера в... переводе Торы Моисея на греческий международный язык. То, что царь легитимировал перевод в какой-либо форме, можно признать правдоподобным, т.к. ему, первому действительно “абсолютному” властителю в античном мире, не могло быть безразлично, каким законам следует большое этническо-религиозное меньшинство в его царстве» (M. Hengel, *Die Septuaginta als “christliche Schriftensammlung”*, в: M. Hengel / A. M. Schwemer, *Die Septuaginta* 236). Вероятно, также существовала сильная заинтересованность иудеев в том, чтобы иметь в распоряжении Тору Моисея на тогдашнем главном языке (*lingua franca*) мировой культуры не только для внутреннего использования при богослужении и (школьном) воспитании (надписи в синагогах и на надгробиях того времени подтверждают тот факт, что греческий язык был повседневным языком иудеев), но и с той целью, чтобы она была представлена в общественной жизни Александрии, прежде всего, в двух интеллектуальных центрах: в Академии и библиотеке. Пропагандистские и апологетические намерения также должны были сыграть свою роль.

Переводом «священной книги» Торы была создана важная предпосылка для перевода других библейских книг, т.к. теперь большинство переводчиков могли использовать греческое Пятикнижие в качестве «базового лексикона». Способ перевода отдельных книг был очень различным: имеются очень буквальные (слово в слово) переводы (напр., само Пятикнижие, а также Псалмы), есть и относительно вольные, есть даже версии, сформировавшиеся под влиянием эллинистических концепций (напр., Иов, Притч, Ис, Дан). Но даже переводы, созданные по принципу «слово в слово», испытали на себе влияние эллинистического окружения (будь то в целях отграничения от него или же, наоборот, заимствуя специфические греческие/египетские представления).

Для некоторых книг сравнение варианта текста LXX с вариантом МТ демонстрирует не только отдельные различия, но и силь-

ные отклонения в расположении и объеме текстов (напр., в Ис. Нав, Суд, 1-2 Сам, 1 Цар, Иер, Дан, Иов, Притч, Есф). Таким образом, встает вопрос, лежит ли в основе данных переводов еврейский прототип, расходящийся с МТ (более древний), или же виновником имевшихся различий нужно считать переводчика. В отношении этой проблемы исследователи стоят на весьма различных позициях. Отчасти находки текстов из Кумрана (см. выше) внесли некоторую ясность в данный вопрос; например, в Кумране был обнаружен еврейский прототип текста LXX версии 1-2 Сам, что очень важно, поскольку состояние текста 1-2 Сам МТ, дошедшего до нас, не всегда хорошее. Детальный обзор текстуальных различий между МТ и LXX для отдельных книг предлагают *M. Hengel, Die Septuaginta 244-251* и *E. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel 264-285* [рус. пер.: *Э. Тов, Текстология Ветхого Завета, М.: ББИ, 2001*] (ср. также соответствующие указания к отдельным книгам в этом «введении»).

Название «Септуагинта» с течением времени распространилось и на те дошедшие в греческом переводе книги Библии («второканонические» книги), которые были приняты в христианский канон (Ветхий/Первый Завет: см. выше, А III), находясь при этом за пределами иудейского канона (Танах: см. выше, А II). Данные книги были либо написаны по-гречески (Иудифь, Прем, 2-4 Макк, «дополнения» Есф LXX, Дан LXX 14), либо были переведены с еврейского/арамейского (1 Макк, Сир, Тов, Дан LXX 13, Пс Сол).

Септуагинта важна в разных аспектах: 1. Будучи старейшим переводом, она является важным свидетельством текстовой традиции. Кроме того, дошедшие до нас рукописи имеют солидный возраст (Ватиканский и Синайский кодексы: IV в., Александрийский кодекс: V в.). Удостоверяя отчасти более древний по сравнению с МТ вариант текста, Септуагинта также представляет собой документ, важный для истории редакции и истории богословия. 2. Она является богословским свидетельством об эллинистическом иудаизме, т.к. даже в самых буквальных переводах можно распознать такие различия с еврейским текстом, в которых не только отражается специфическая историческая ситуация египетского (диаспорального) иудейства, но и мир представлений, пропитанный эллинистическим духом. 3. Посредством Септуагинты иудаизм вступает в открытый диалог с эллинистической мировой культурой. Уже при переводе Пятикнижия было представлено несомненно монотеистическое послание о Боге-Творце (Быт 1:1 сразу дает программный перевод: «В начале сотворил/создал *Бог* небо и землю»¹⁸), который открывает себя как Бог Израилев и хочет вместе с тем быть Богом всех народов. Это, а также развернутая этическая программа Торы впечатляющим образом вписывает иудейскую религию в контекст культуры той эпохи. Нельзя, как это пытались сделать полвека назад, обрисовать «богословие Септуагинты», т.к.

¹⁸ С определенным артиклем — ὁ Θεός (прим. ред.).

Септуагинта никогда не существовала как богословски единое произведение. Но вполне возможно описывать богословские акценты и концепции (например, особое ударение на идее трансцендентности Бога, мессианизация, эсхатологизация), проявившиеся в отдельных книгах / комплексах книг. При этом нельзя забывать, что в случае с текстами Септуагинты (за небольшими исключениями: см. выше) речь идет о таких переводах, при которых возможность внесения собственных идей для переводчика была весьма ограниченной. 4. Поскольку новозаветные писания использовали, в основном, версию Септуагинты в качестве Священного Писания Израиля, а ранняя церковь создала при фиксации объема своего «Первого Завета» особый канон Септуагинты, отличающийся от Танаха, LXX сыграла важнейшую роль в христианской традиции. LXX была тем вариантом текста, который комментировали греческие отцы церкви, также и для латинской церкви она оставалась официальной Библией вплоть до того, как была вытеснена Вульгатой Иеронима (см. ниже). Еще и сегодня она является стандартным библейским текстом в греко-православной церкви, считаясь там богодухновенной. На ней основываются и те переводы Библии, которые используются в коптских, эфиопских, грузинских и славянских церквях. Христианский канон Септуагинты не только обширнее иудейского канона (Танаха), но и содержит иную последовательность частей книг и отдельных книг (см. выше, А III). Ранняя церковь даже избрала другую по сравнению с иудейством форму передачи текста: вместо свитков стали использоваться кодексы (книги).

1.2 Ревизии/рецензии LXX

Как свидетельствуют папирусы (с фрагментами текста LXX), иудейские писцы, начиная уже со II-I вв. до Р.Х., производили языковые корректуры греческого текста Пятикнижия. В целом, можно признать, что с I в. по Р.Х. усиливается стремление привести греческие варианты текста в большее соответствие с еврейским оригиналом. На этот процесс особенно повлияло последовательное усвоение LXX молодой церковью, приведшее к тому, что фарисейско-раввинистическое иудейство рассталось с Септуагинтой и инициировало появление форм греческого текста, более верных оригинальному тексту (ревизии/рецензии). На фоне этого раннего христианско-иудейского «спора о Библии» могут быть поняты те негативные суждения о Септуагинте, которые были тогда сформулированы иудейской стороной. В соответствии с ними, например, день, в который Тора была переведена на греческий язык для царя Птолемея, стал для Израиля худшим, чем день, когда евреи изготовили золотого тельца (ср. трактат Соферим 1,7).

Важны следующие ревизии/рецензии:

Анонимная рецензия сер. I в. до Р.Х. (?), названная в соответствии с характерной особенностью перевода καίγε-рецензией, найдена уже

в свитке двенадцати пророков из Нахаль-Хевер. Она вполне может быть отождествлена с рецензией *Феодотиона* (Θ), датируемой примерно концом II в. по Р.Х., и явно восходит к прототипу текста, отличному от LXX. К этой рецензии близка кумранская рукопись 4QJer^a (I в. по Р.Х.). Вероятно, данная рецензия служит своеобразным прототипом для рецензий, описанных ниже.

Рецензия *Аквилы* (α'), появившаяся ок. 125 г. по Р.Х., уже явилась реакцией на раннее христианство. «Перевод Аквилы является самым буквальным из всех библейских переводов. От своего учителя рабби Акибы он научился такому обращению с Писанием, в соответствии с которым в Библии имеет значение каждая буква и каждое слово. Поэтому Аквила попытался аккуратно передать каждое слово, каждую частицу и даже каждую морфему. Например, он специально переводил *nota accusativi* ךָ греческим σὺν, "с", явно опираясь на второе значение ךָ "с"» (*E. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel* 121).

Рецензия *Симмаха* (σ') создана ок. 170 г. по Р.Х. Ее язык более правилен, соответственно, она передает текст более свободно. Поскольку наряду с версией LXX существовали и другие переводы и ревизии, Ориген (185-154 по Р.Х.) создал Гексаплы: своеобразный синопсис важнейших версий текста (около 6000 страниц в 50-ти томах!). В этом труде в шести колонках рядом друг с другом располагаются следующие версии текста: 1. еврейский текст; 2. еврейский текст в греческой транскрипции; 3. Аквила; 4. Симмах; 5. LXX (переработанная Оригеном с позиций «критики текста»); 6. Феодотион. Форма текста, выработанная Оригеном в 5-й колонке (т.н. рецензия Гексаплов), оказала большое влияние на позднейшую текстовую традицию.

Вслед за Гексаплами важнейшую рецензию текста осуществил *Лукиан* (LXX^{Luc}, LXX^L) около 300 г. по Р.Х. В рецензировании некоторых книг он следовал, вероятно, собственным текстовым традициям (ср. 4QSam^a). В отдельных случаях, вероятно, в его рецензии мог быть отражен даже оригинальный греческий перевод.

1.3 Издания текста

Для научной работы над LXX основой служит «Геттингенская Септуагинта», охватывающая большую часть Ветхого Завета (Septuaginta. Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum gottingensis editum). Для обычного использования пригодно издание A. Rahlfs, Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (Stuttgart 1935; 1979). Это издание реконструирует из множества различных текстуальных свидетельств «оригинальный текст», прилагая к нему в нижней части страницы соответствующий «критический аппарат». В основе данного метода издания лежит представление о том, что в начале истории текста каждой книги действительно существовал единый оригинальный текст.

2. Таргумы (Tg)

Словом «таргум» (мн. число *targûmîm*, «разъяснение», «перевод») называют переводы библейских книг на арамейский язык, который непосредственно после вавилонского плена заменил еврейский в качестве языка повседневной жизни. Подобные переводы делались еще в дохристианскую эпоху. На это указывают экземпляры из Кумрана (ср. 4Q155[4QTgLev]; 4Q157[4QtgIjob]; 11Q10[11QtgIjob]). Однако до нас дошли лишь копии, написанные в первые века по Р.Х. Здесь тоже выделяются палестинская и вавилонская традиции.

Палестинские таргумы (Tg^P) демонстрируют еще более значительное разнообразие текстов, поскольку они никогда не имели единой редакции. Частично они восходят к раннехристианскому периоду и передают поэтому ценные знания о палестинском иудаизме той эпохи. *Таргум Неофити i* (Tg^N) дошел до нас в виде одной рукописи из Ватиканской библиотеки, датированной 1504 г. Он содержит все Пятикнижие. Второй таргум Пятикнижия, *таргум псевдо-Ионафана* (Tg^J = Иерусалимский таргум I), содержит гомилетически¹⁹ ориентированные мидраши, испытавшие влияние вавилонского таргума Онкелоса (А. Diez-Macho). *Таргум фрагментов* (Tg^F = Иерусалимский таргум II) содержит собрание мидрашистских комментариев к текстам Пятикнижия. Он был завершен самое позднее в VII в. по Р.Х. Наконец, из каирской генизы известны фрагменты других таргумов.

Вавилонские таргумы в противоположность палестинским имели официальный характер. *Таргум Онкелоса* (Tg^O) содержит Пятикнижие. В соответствии с b.Мег. За, его связывали с прозелитом Онкелосом (= автор ревизии LXX Аквила). Он был завершен, вероятно, в V в. по Р.Х. после продолжительных ревизий. Данный таргум близок буквальному смыслу текста масоретской текстовой традиции. Однако он знает ряд экзегетических расширений, преследующих цели актуализации и назидания. *Таргум Ионафана* (Tg^L, т.к. он был издан П. де Лагардом по кодексу Reuchlinanus), имеет выражено аггадическое оформление и содержит таргумы на пророческие книги. Его возводят к «ревизору» LXX Феодотиону (= Ионафан), однако частично он восходит к дохристианской эпохе. Если прежде существование *таргума Иова* было известно из талмудической литературы (t.Shab. 13,2) или же могло быть выведено из Иов 42:17^{LXX}, то теперь с нахождением рукописей из Кумрана в нашем распоряжении имеется сразу два экземпляра (4Q157; 11Q10), датированные 1-ой половиной I в. по Р.Х. Данный текст очень близок МТ, но, по всей видимости, порой прибегает к другой текстовой традиции. Он более легок для понимания, чем МТ, демонстрирует тенденцию к рационализации и демифологизации.

¹⁹ Гомилетический — проповеднический (прим. перев.).

3. Пешитта (Syр)

Пешиттой, «простым (переводом)», называют сирийский перевод Библии, который, согласно сирийским легендам, восходит к Соломону. Однако отдельные, возможно, христианские элементы указывают скорее на датировку I-II в. по Р.Х. Вюртвайн и Кале обращают внимание на факт обращения царского дома Адиабены (на Тигре) в иудаизм в I в. по Р.Х., что делает вероятным создание по этому случаю сирийского перевода Библии. В некоторых случаях для Пятикнижия и Ис предполагают некоторую зависимость от старой палестинской таргумической традиции. Еврейский прототип сирийского перевода, в основном, ближе к МТ, чем к LXX. В случае с Книгами Хроник (1-2 Пар) Пешитта, возможно, использует самобытную текстовую традицию.

Старейшие из числа дошедших до нас сирийских рукописей Библии относятся к V в. по Р.Х. Самым значительным из них является кодекс *Ambrosianus* (Милан), датируемый VI-VII вв. по Р.Х. Его текст служит основой для издания Лейденской Пешитты (*The Old Testament in Syriac*, Leiden 1966 слл.).

4. Vetus Latina (L) и Вульгата (Vg)

Переводы, дочерние по отношению к Септуагинте, не имеют непосредственного значения для истории текста, но в редких случаях важны для критики текста. В этой связи необходимо упомянуть перевод *Vetus Latina* (L, La), датируемый III в. по Р.Х. Он основывается непосредственно на LXX, но переводчик мог в дополнение к этому иметь перед собой собственную еврейскую текстовую традицию. Текст L не известен из собственных рукописей, но может быть реконструирован из цитат отцов церкви (в особенности, Тертуллиана, Киприана и Амвросия). На основании собрания цитат, составленного в XVIII в. П. Сабатье (*Sabatier*), начиная с 1947 г., выходит издание L: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*.

Вульгата (Vg) представляет собой перевод, сделанный Иеронимом ок. 400 г. по Р.Х. непосредственно с еврейского языка на латинский. Соответственно, в качестве еврейского прототипа необходимо предполагать протомасоретский текст. Название этого перевода, «Всеобщий», отражает его большую популярность (Э. Тов). Его появление ознаменовало собой конец долгого периода доминирования греческой текстуальной традиции LXX, во всяком случае среди христиан. Правда, Иероним в своих дальнейших трудах, посвященных пророкам, также проявил умение ценить и греческую текстовую традицию. Классическим изданием Vg является *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem* (Рим 1926 слл.), а также издание П. Вебера (*Weber*) с тем же названием

(Stuttgart ⁴1994). После Второго Ватиканского собора для церковного использования была создана новая версия Вульгаты, т.н. *Nova Vulgata* (1979). Она представляет собой перевод с еврейского, жестко сориентированный на Vg и латынь IV-V веков.

С. КНИГИ ТОРЫ/ПЯТИКНИЖИЯ

І. ТОРА/ПЯТИКНИЖИЕ КАК ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ

Эрих Ценгер

Комментарии к Книге Бытия: H.Gunkel (HK) ³1910; B.Jacob 1934; ND 2000; U.Cassuto 1961ff; E.Speiser (AncB) 1964; W.Zimmerli (ZBK) ³1967 (1-11); C.Westermann (BK) 1974-1981; 1976 (12-25); G.von Rad (ATD) ¹⁰1976; W.Brueggeman (Interp) 1982; G.W.Coats (FOTL) 1983; J.Scharbert (NEB) 1983 (1-11); J.Wenham (WBC) 1987 (1-15); 1994 (16-50); L.Ruppert 1992 (1:1-11:26); 2002 (11:27-25:18); H.Seebass 1996 (1:1-11:26); 1997 (11:27-22:24); 1999 (23:1-36:43); 2000 (37:1-50:26); A.Soggin 1998.

Отдельные исследования по Книге Бытия: M.Bauks, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltenstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74) Neukirchen 1997; N.C.Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 21) Freiburg 1999; D.M.Carr, Reading the Fractures of Genesis, Louisville 1996; Ch.Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2-3 (SBB 35) Stuttgart ²1966; I.Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; Th.Hieke, Die Genealogien der Genesis (HBS 39) Freiburg 2003; M.Millard, Die Genesis als Eröffnung der Tora (WMANT 92) Neukirchen 2001; E.Otto, Die Paradieserzählung Gen 2-3: Eine nach-priesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, в А.А.Дизель и др. (под редакцией), "Jedes Ding hat seine Zeit...". FS D.Michel (BZAW 241) Berlin 1996, 167-192; A.de Pury, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël: в: J.A.Emerton (под редакцией), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43) Leiden 1991, 78-96; G.Steins, Die "Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22) (HBS 20) Freiburg 1999; J.Taschner, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25:19-33:17) (HBS 27) Freiburg 2000; H.W.Wahl, Die Jakoberzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (BZAW 258) Berlin 1997; A.Wénin (под редакцией), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155) Leuven 2001; M.Witte, Die Biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1:1-11:26 (BZAW 265) Berlin 1998.

Комментарии к Книге Исход: M.Noeth (ATD) 1959; U.Cassuto 1967; B.S.Childs (OTL) 1974; F.Michaeli (CAT) 1974; J.Ph.Hyatt (NCBC) ²1980; E.Zenger (GSL) ²1982; 1989 (7:14-19:25); J.I.Durham (WBC) 1987; W.H.Schmidt (BK) 1988 (1-6); 1995ff (7ff); J.Scharbert (NEB) 1989; T.E.Fretheim (Int) 1991; C.Houtman (HCOT) 1993 (I-III); B.Jacob 1997; C.W.Coats (FOTL) 1999 (1-18); Ch.Dohmen (HThKAT) 2004.

Отдельные исследования по Книге Исход: E.Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studien zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27) Lund 1988; G.Fischer, Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Исх 3-4)

(OBO 91) Freiburg/Göttingen 1989; J.Ch.Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186) Göttingen 2000; он же, Mose und die Anfänge der jüdischen Religion: ZThK 99,2002,3-20; F.-L.Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45) Freiburg / Göttingen 1982; M.Köckert / E.Blum (под редакцией), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, Gütersloh 2001; E.Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998; H.Utzschneider, Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166) Stuttgart 1996; M.Vervenne (под редакцией), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL CXXVI) Leuven 1996; P.Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (ÄAT 9) Wiesbaden 1985; E.Zenger, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge ²1985.

Комментарии к Книге Левит: M.Noth (ATD) 1962; K.Elliger (HAT) 1966; G.Wenham (NIC) 1979; W.Kornfeld (NEB) 1983; R.Rendtorff (BK) 1985ff; B.A.Levine (JPS) 1989; J.Milgrom (AncB) 1991 (1-16); 2000 (17-22); 2001 (23-27); J.E.Hartley (WBC) 1992; E.S.Gerstenberger (ATD) 1993; Th.Staubli (NSK) 1996.

Отдельные исследования по Книге Левит: M.Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988; H.-J.Fabry/H.-W.Jüngling (под редакцией), Levitikus als Buch (BBB 119) Bodenheim 1999; B.Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982; E.Otto, Das Heiligkeitgesetz Levitikus 17-26 in der Pentateuchredaktion, в: FS H.G.Reventlow, Frankfurt 1994,65-80; A.Ruwe, “Heiligkeitgesetz” und “Priesterschrift”. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17,1-26,2 (FAT 26) Tübingen 1999; J.F.A.Sawyer (под редакцией), Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas (JSOT.S 227) Sheffield 1996.

Комментарии к Книге Чисел: M.Noth (ATD) 1966; J.Milgrom (JPS) 1990; Ph.J.Budd (WBC) 1992; J.Scharbert (NEB) 1992; T.R.Ashley (NIC) 1993; B.A.Levine (AncB) 1993 (1-20); 2000 (21-36); H.Seebass (BK) 1993ff (10ff); D.T.Olson (Interp) 1996; Th.Staubli (NSK) 1996; L.Schmidt (ATD) 2004 (10:11-36:13).

Отдельные исследования по Книге Чисел: R.Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Pentateuch und Hexateuch, HabSchrift 2003; O.Artus, Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13 (OBO 157) Freiburg/Göttingen 1997; M.Douglas, In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOT.S 158) Sheffield 1993; D.Kellermann, Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10 (BZAW 120) Berlin 1970; D.T.Olson, The Death of the Old and the Birth of the New (BJSt 71) Chico 1985; N.Rabe, Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Texte und Literaturkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung (THLI 8) Tübingen 1994; A.Shart, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen (OBO 98) Freiburg/Göttingen 1990.

Комментарии к Книге Второзакония и отдельные исследования по ней:
см. ниже, С.IV.

1. Книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие

1.1 Взаимосвязь книг: Пятикнижие, Шестикнижие, Десятикнижие

Книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие образуют единую композицию книг, получившую различные названия. Иудаизм, используя названия «Тора» (см. Ис Нав 8:31 и др.), «Тора Моисея» (см. Мал 3:22, 1 Езд 7:6 и др.), «Книга Торы Моисея» (см. Ис Нав 8:31, Неем 8:1 и др.), заостряет внимание как на целостности, так и на содержании этой композиции книг. С другой стороны, название «Пятикнижие», пришедшее из греческого (*ἡ πεντάτευχος βιβλος* «книга, состоящая из пяти частей»), скорее подчеркивает структуру этой композиции, состоящей из пяти книг или частей одной книги.

Однако, следует сразу же иметь в виду, что в Пятикнижии выстраиваются сюжетные линии, выводящие за его собственные рамки. Так завоевание страны, обещанное/предписанное в Исх — Втор, описывается/осуществляется лишь в Ис Нав. В Ис Нав 24, т.е. в последней главе Книги Иисуса Навина, неоднократно используются предшествующие книги таким образом, что создается событийная и литературная связь Быт — Ис Нав. Ретроспективный обзор истории, который дает Иисус в Ис Нав 24, является не только кратким изложением связи событий Быт — Ис Нав. Помимо этого, он изображает описанные в Ис Нав завоевание и раздел земли как центральный пункт священной истории, начинающейся в Быт. Также и погребение Иосифа в Сихеме, описанное в Ис Нав 24:32, является исполнением обязательства, возложенного на сынов Израиля самим Иосифом в Быт 50:25 (ср. также Исх 13:19). Из книги Иисуса Навина видно, что Быт — Ис Нав образуют в действительности литературно связанный текст, который в науке обозначается как *Шестикнижие*. Существуют даже такие сюжетные линии, которые простираются вплоть до Книг Царств. Осознание этого факта привело к появлению названия «*Десятикнижие*» (Быт — Цар²⁰). Эти девять книг описывают историю Израиля от создания мира до плена, изображая события в их непрерывной, хронологической взаимосвязи. Книги не отделены друг от друга соответствующими «названиями», как в случае с пророческими книгами. Таким образом, Быт — 4 Цар можно читать как разделенный на эпохи поток повествования (творение — праотцы Израиля — исход — странствие по пустыне — завоевание земли — эпоха судей — эпоха царей), дополнительно усиленный многочисленными литературными перекрестными ссылками.

Однако внутри этой широкой фабулы «от сотворения мира до завоевания земли» или «от сотворения мира до плена» ясно видно, что пять книг Быт — Втор изображены как нечто завершенное и ограниченное от последующих книг, что и отражено в названии *Пятикнижие*/Тора. Это отчетливо можно увидеть из заключения Втор и начала Ис Нав.

В т.н. эпитафии Моисея в Втор 34:10-12 говорится: «Никогда больше не восставал в Израиле пророк такой, как Моисей, которого Яхве знал

²⁰ 1 Сам и 2 Сам (1 Цар и 2 Цар в LXX) считаются за одну книгу; так же 1 Цар и 2 Цар (3 Цар и 4 Цар в LXX) (прим. ред.).

лицом к лицу. Никто не может сравниться с ним по всем знамениям и чудесам, которые сотворил он в земле Египетской над фараоном и всеми слугами его и над всей землей его, по всему свидетельству силы и по всем страшным и великим деяниям, которые Моисей совершил перед глазами всего Израиля». Тем самым подчеркивается уникальное положение Моисея, которое его преемник Иисус как раз *не* может унаследовать. Это различие между Моисеем и Иисусом, а таким образом и цезура между Пятикнижием и Книгой Иисуса Навина, подчеркивается в самом начале Книги Иисуса Навина. Несмотря на то, что первый стих Книги Иисуса Навина соединен с рассказом о смерти Моисея в Втор 34, а сама книга сразу же начинается с прямого обращения Бога к Иисусу, все же из божественной речи в Ис Нав 1:7-8 становится ясно, что Книга Иисуса Навина рассматривает предыдущие книги Пятикнижия как завершенное целое. Яхве говорит Иисусу: «Только будь тверд и мужествен в том, чтобы исполнить Тору, которую Моисей, мой раб, тебе завещал... Да не отходит *эта книга Торы* никогда от уст твоих, ты должен читать ее днем и ночью». Тем самым Быт — Втор определяется как величина *sui generis*. «Хотя Книга Иисуса Навина на первый взгляд становится естественным продолжением Второзакония, в то же время она коренным образом противопоставлена Пятикнижию как целому» (*N. Lohfink, Moses Tod 486*).

1.2 Специфика книг Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие

По своему объему Пятикнижие было слишком длинным для того, чтобы быть единым книжным свитком, таким, которым обычно пользовались в древнем мире. Но все же разделение Пятикнижия на пять свитков было произведено не по техническим соображениям, а на основании содержания. Масоретские рукописи также подтверждают разделение на пять частей. Если иудейская традиция называет пять книг в соответствии с их первыми еврейскими словами, то в христианстве получили распространение заглавия, употребляемые в греческом и латинском переводах Библии (наряду с названиями «1-5 Книга Моисея»). Данные заглавия указывают на содержание книг и использовались еще Филоном.

<i>b're 'šit</i> «В начале»	<i>š'mōt</i> «Имена»	<i>wayyiqra'</i> «И воззвал»	<i>b'midbar</i> «В пустыне»	<i>d'bārīm</i> «Слова»
Γένεσις	Ἔξοδος	Λευιτικόν	Ἀριθμοί	Δευτερονόμιον
Genesis «Происхождение»	Exodus «Исход»	Leviticus «Книга священнических законов»	Numeri «Числа/ Вычисления»	Deuteronomium «Второй закон»
Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие

Каждая из этих пяти книг, чьи начало и конец каждый раз отчетливо маркированы, имеет собственную событийную и богословскую специфику.

Книга Бытия / Брейшит	
<i>Начало книги</i> 1:1	«В начале / В качестве начала создал Бог небо и землю»
1:1-9:29	Древнейшая история
1:1-2:3	Творение мира. 1-е действие: сооружение земли как места для жизни
2:4-4:26	Препятствия творению, возникшие по причине первоначального греха против Бога (Адам и Ева преступают заповедь Божию) и против человека (Каин убивает Авеля)
5:1-9:29	Творение мира. 2-е действие: союз Бога со своим творением (Ной)
10:1-36:43	Начальная история Израиля и соседних с ним народов
10:1-11:32	Народы древнего Востока (рамка)
12:1-23:20	Первое поколение: Авраам и Сарра (юг)
24:1-28:9	Второе поколение: Исаак и Ревекка (соединение юг-север)
28:10-35:20	Третье поколение: Иаков с Лией и Рахилью (север)
	28:20-30:43: основание семейства Иакова/Израиля
	31:3-35:20: возвращение семейства Иакова в землю обетованную
35:21-36:43	Народы, живущие по обеим сторонам Иордана (рамка)
37:1-50:26	Иаков и его сыновья / Иосиф и его братья
37:1-38:30	Возникновение конфликта между братьями
39:1-41:57	Возвышение Иосифа в Египет
42:1-47:28	Соединение семейства Иакова в Египет
47:29-50:14	Смерть и погребение основателя рода Иакова
50:15-26	Разрешение конфликта между братьями
<i>Окончание книги</i> 50:24-26	Краткое обобщение повествований о праотцах в предвидении Исхода: «Бог позаботится о вас (ср. Исх 3:16) и выведет вас из этой земли в землю (ср. Исх 3:8), о которой клялся Аврааму, Исааку и Иакову» (ср. Быт 12:7; 13:14 сл.; 15:18; 26:3; 28:13)

Книга Бытия рассказывает о происхождении Израиля. Композицию книги можно «сравнить с фокусировкой: из общей картины, в которой дается обзор “праистории” мира и человечества в их отношениях с Творцом (главы 1-9), выбирается фрагмент начальной истории Израиля и соседних с ним народов (главы 10-36). Затем из него выделяется для более пристального рассмотрения история Иосифа (главы 37-47), которая через благословение колен и эпизод возвращения в обетованную землю (главы 48-50) опять расширяется до уровня изображения народа» (*I. Fischer*). Главы 1-9 рассказывают о сотворении мира в двух действиях (сотворение и потоп). Договор, заключенный в гл. 9 со «всеми живущим», вместе с тем объединяет т.н. заповеди, данные сынам Ноя, в виде основополагающей Торы для всех народов. «Праистория» подчиняет мир и историю Израиля диалектике спасения и гибели (взгляд с точки зрения Бога: создание жизни — суд — спасающее милосердие; с точки зрения человека: открытие жизненных возможностей — отказ/вина — новое обращение Бога к человеку), одновременно предлагая тем самым фундаментальную этиологию жизни. Главы 10-36 рассказывают о начальной истории Израиля и народов древней Передней Азии *в форме* семейных историй о женщинах, мужчинах и об их детях, равно как и об их родственниках. О происхождении «большой семьи» Израиля рассказывается как о последовательности трех поколений (Авраам и Сарра; Исаак и Ревекка; Иаков с Лией и Рахилью). Жизненное пространство первого поколения находится на юге, третьего поколения — на севере и северо-востоке. Второе поколение соединяет оба пространства. Так в этих семейных историях отражается наполненная конфликтами история «Северного Царства» и «Южного Царства», а также их родственные отношения с Арамом, Аммоном, Моавом и Эдомом. В главах 37-50 рассказывается история Иосифа. Ее ареной становится Египетская великая держава. История описывает драматический конфликт между братьями внутри семейства Иакова, представляя примирение как жизненную политическую программу для Израиля.

Книга Исхода / Шмот	
<i>Начало книги</i> 1:1-9	Генеалогический список как ретроспективный обзор, новый царь в Египте и контуры фундаментального конфликта
1:1-18:27	Израиль под властью фараона: смертельная опасность для Израиля в Египте, спасение и чудесное водительство Израиля, ведомого Яхве вплоть до Божьей горы.
1-6	Угнетение Израиля фараоном и обещание спасения, данное Моисею / через Моисея (3-4: откровение Бога в терновом кусте), и обещание водительства к Божьей горе
7-11	Борьба Яхве с фараоном за то, чтобы он отпустил Израиль (10 казней)
12:1-18:27	Вмешательство Яхве в ночь Песаха, исход Израиля и чудесное спасение от египетских преследователей на Камышовом (Черном) море, путь Израиля через пустыню к Божьей горе

19:1-24:11	Откровение Бога на Синае и заключение договора
19-20	Явление Бога на горе и возведение 10 заповедей (Декалог)
20:22-23:33	Передача установлений закона от Яхве Моисею для народа («Книга Договора»)
24:1-11	Заключение договора у подножия горы и праздничная трапеза на горе перед лицом Яхве
24:12-40:38	Израиль с Яхве: Яхве поселяется посреди своего народа
24:12-31:18	Моисею поручается на горе возвести святилище и учредить священнослужение
32-34	Отпадение народа от Бога Исхода через введение культа золотого тельца, борьба Моисея за то, чтобы покровительство Яхве продолжилось, прощение Яхве и новое обнаружение договора
35-40	Выполнение всем народом поручения соорудить святилище и вселение «Бога Синая» во святилище (облако над Синаем опускается в святилище): святилище становится Синаем, «сопутствующим» народу
Окончание книги 40:34-38	Краткое обобщение в предвидении отправления от Синая под водительством Бога Исхода, сопутствующего народу во святилище

Книга Исхода рассказывает о начале истории *народа* Израиля как об исходе (освобождении) потомков двенадцати сыновей Израиля, ставших большим народом. Сюжет первой части повествования 1:1-18:27 описывает угнетение фараоном Израиля и обещание спасения, данное Моисею / через Моисея (1-6), борьбу Яхве с фараоном за то, чтобы он отпустил Израиль (Исх 7-11: рассказы о казнях), исход из Египта и чудесное спасение Израиля на море (12-15), путь Израиля по пустыне (15:22-18) к горе Синай, где, как это изображается во второй части повествования 19:1-24:11, Яхве открывает себя, возвещает Декалог и при посредничестве Моисея заключает Синайский договор с Израилем (19-24). В третьей части повествования (24:12-40:38) Моисей сначала получает на горе Синай задание для Израиля соорудить святилище в виде шатра («скинию») и учредить священнослужение (24:12-31:18), а в это время народ внизу под руководством Аарона преступает договор, установив золотого тельца. Затем Яхве обновляет (при участии Моисея) договор с ним и провозглашает готовность к прощению (Исх 32-34). Только теперь происходит выполнение поручения данного Моисею на горе (35-40): когда святилище возведено, облако, пребывающее над горой Синаем в качестве знака присутствия Яхве, опускается на святилище-шатер (скинию откровения), которое теперь становится Синаем, «сопутствующим» народу.

Книга Левит / Ваикра	
<i>Начало книги 1:1</i>	«И воззвал к Моисею, и говорил Яхве ему из шатра встречи так»: связь с предшествующим текстом – окончанием Книги Исхода («шатер встречи») и обозначение речи Бога, разбитой на части формулами вступления (почти вся Книга Лев является речью Бога = «Синайское откровение»)
1:1-7:38	Жертвенные предписания (жертвоприношения служат способом «коммуникации» жертвующих с Божеством и друг с другом; особенно важны те жертвы, которые служат восстановлению святости [«искупление»])
8:1-10:20	Священнослужение (включено в нарратив: назначение/«освящение» Аарона и его сыновей) как особое служение, предназначенное для поддержания святости Израиля (ср. 10:10)
11:1-15:33 11:44-45	«Чистота» в повседневной совместной жизни Требование освящения, обоснованное использованием формулы самопредставления Божества в сочетании с формулой договора: ср. 20:25-26
16:1-17:16	Дарование культового искупления тем, кто готов к примирению с Богом. Композиционная взаимосвязь 16 и 17 опирается на следующие наблюдения: 1. Обе главы связаны друг с другом топографическими указаниями – «вход в шатер откровения» (16:7; 17:4, 5, 6, 9), а также «в стан(е)» (16:26; 17:3), соотв. «вне стана» (16:27; 17:3). 2. В обеих главах центральную роль играет мотив «крови». 3. Обе главы соединены оборотом «искупать». 4. Обе главы упорядочены друг относительно друга формулами вступления (16:1-2 и 17:1-2).
18:1-20:27 20:25-26	«Святость» в повседневной совместной жизни (19:17-18:34 заповедь любви к врагам и чужакам) Требование освящения, обоснованное использованием формулы самопредставления Божества в сочетании с формулой договора (ср. 11:44-45)
21:1-22:33	Святость священников как особое служение для поддержания святости Израиля (ср. 22:31-33)
23:1-26:46	Предписания о праздниках и обетования (23: литургический календарь на год; 25: особые «времена для праздников»; 26: благословения и проклятия, связанные с заключительной перспективой исполнения обетования)
27:1-34	Выкуп лиц и предметов, которые были торжественно посвящены Богу (дополнение к заключительной композиции, включенное в нее посредством формулы заключения 27:34, повторяющей «первоначальное» заключение книги 26:46)
<i>Заключение книги 26:46 (соотв. 27:34; см. выше)</i>	«Вот законы, правовые предписания и указания, которые Яхве дал для поддержания отношений между Ним и между сынами Израиля на Синае через Моисея»: ретроспективный обзор и сообщение об окончании книги

Книга Левит создает проект возведенного Яхве «из шатра откровения» (1:1) устройства жизни для Израиля как «святого и священнического народа» (ср. Исх 19:5 сл.). В его среде Яхве хочет поселиться и действовать как святой Бог. Здесь дан проект «домашнего устройства» для совместной жизни Израиля с его Богом, причем священники как «домашние слуги» Яхве наделены особой ответственностью. Систематика этого уложения Израиля, которое должно быть понято в свете богословия творения Быт 1-9, проходит концентрическими кругами через различные сферы жизни, создавая противоречивое соединение культовых и этических правил.

Книга Чисел / Бемидбар	
<i>Начало книги 1:1</i>	«Говорил Яхве Моисею в пустыне Синай в шатре встречи в 1-й день 2-го месяца во 2-й год по выходе их из Египта»: по сравнению с Лев изменено указание места («в пустыне Синай») и времени, одновременно ссылка на Книгу Исход.
1:1-10:10	<i>В пустыне Синай</i> : поручение ввести организационные институты народа Яхве (первая перепись народа)
10:11-25:18	<i>Путь через пустыню</i> : от Синая к равнинам Моавитским
10:11-14:45	Полное надежд отправление в путь, ропот народа (11-12: манна и перепелы; возмущение Мариам и Аарона; 13-14: разведка земли и отказ войти в землю; наказание: угроза смерти для поколения исхода; провал «захвата земли»)
15:1-20:29	Предписания для жизни в земле (15); возмущение Корея, Дафана и Авирона (16-17) с последующим дарованием культовых правил (18-19); грех Моисея и Аарона при водах Кадеса/Меривы, угроза смерти для Моисея и Аарона (20)
21:1-25:18	Конфликты с царями (царь Арада: 21:1-3; царь Моавы и благословение Израиля Валаамом: 22-24). Грех Израиля при Ваал-Фегоре / с Ваал-Фегором (25)
25:19-36:13	<i>На равнинах Моавитских</i> : указания о распределении земли (вторая перепись народа); война с мадианитянами; раздел земли для колен, живущих к востоку от Иордана; города левитов и города для убежища; предписания о праве наследования
<i>Заключение книги 36:13</i>	«Вот заповеди и правовые предписания, которые дал Яхве через Моисея сынам Израиля на равнинах Моавитских на Иордане против Иерихона»: ссылка на предшествующие тексты — заключения Книги Лев 26:46, 27:34 (см. выше) и на последующий текст — начало Втор 1:1-5 (см. ниже)

Книга Чисел повествует о сорокалетнем странствии Израиля от Синая через пустыню до границы Земли Обетованной. Можно разделить книгу на три части таким образом, что средняя часть представляет собственно нахождение в пути, а обе части, находящиеся по краям и начинающиеся каждая с переписи народа, сообщают об отправлении с Синая / о разделе обетованной земли. В первой части (1:1-10:10) Израиль учреждается как «святое» сообщество (1:1-4:49: раздел по коленам вокруг святилища как центра; выделение священников и левитов для служения; 5:1-10:10: указания о «внутреннем» уставе жизни сообщества). Вторая часть (10:11-25:18), начало которой четко маркировано (10:11 сл.: указание времени, сигнал облака, заметка об отправлении в путь), рассказывает о драматическом странствовании по пустыне, проходящем в три этапа. Эти этапы, с одной стороны, заканчиваются каждый своей низшей точкой, но с другой стороны показывают, что Яхве приведет свой народ в землю — хотя только потомков поколения исхода (первый этап 10:11-14:45: отправление от Синая, ропот народа; возмущение Мариам и Аарона; сомнение в земле как добром спасительном даре, последствием которого было то, что Яхве объявляет, что их постигнет смерть еще до завоевания земли; поражение Израиля при самовольной «попытке захвата» земли; второй этап: 15:1-20:29 — установления, касающиеся жизни в Земле Обетованной; мятеж Корея, Дафана и Авирона; грех Моисея и Аарона, повлекший за собой решение Яхве о том, что и их постигнет смерть прежде вступления народа в землю; смерть Мариам и Аарона; третий этап: 21:1-25:18 — этап начинается в 21:1-3 с победы Израиля над царем Арада, что создает контраст с заключением первого этапа, где в 14:39-45 рассказывается о поражении Израиля в той же местности; народ снова ропщет против Бога и против Моисея, но Бог прекращает посланное наказание, а затем уверенно ведет свой народ через территорию враждебных царей до границы Земли Обетованной, на равнины Моавитские, где отпадение к культу Ваал-Фегора представляет собой очередную нижнюю точку). В третьей части (25:19-36:13) народу, разделенному с помощью переписи на колена, даются указания по поводу соответствующего раздела Земли Обетованной, как к востоку, так и к западу от Иордана, а также правила наследования земли после ее завоевания.

Книга Второзакония / Дварим

Начало книги
1:1-5

«Вот слова, которые говорил Моисей всему Израилу за Иорданом... Это было в 40-м году, в 11-м месяце, в 1-й день месяца. Моисей говорил сынам Израиля сообразно всему тому, что заповедал ему Яхве сообщить им... За Иорданом в земле Моавитской начал Моисей придавать этому наставлению (Торе) силу закона». Новое введение по сравнению с предшествующими книгами, где субъектом формул введения являлся как правило Яхве. Теперь говорящее лицо — Моисей. Втор является преимущественно собранием речей Моисея (его «завещанием»). Связь датировки с Исходом. Топографическая ситуация представляет собой продолжение заключения Числ, хотя и с небольшими различиями (см. выше)

1:1-4:43	Взгляд назад на сорокалетнее странствие от Хорива (= гора Синай) к Моаву (краткое изложение Исх и Числ). Кульминацией является увещание о жизни в Земле Обетованной (развитие запрета на изображения: 4:1-40) (Заголовок: «Это слова»)
4:44-28:68	Кодекс законов / текст договора (книга Торы)
4:44-49	Введение с <i>заголовком</i> и «изложением содержания»: «И это – указание (Тора), которое Моисей дал сынам Израиля. Вот уставы (5-11), законы и правовые предписания (12-26:16)»
5-11	Декалог и наставление о главной заповеди (запрет чужих божеств, соотв. любовь к Богу)
12:1-26:16	Отдельные законы (12:1-16:17: культовое и социальное право; 16:18-18:22: основное государственное уложение право; 19-25: уголовное и гражданское право; 26:1-15: «литургическое дополнение» – приношение даров земли в святилище [ссылка на предшествующий текст 12:10 сл.])
26:17-19	Протокол, т.е. юридический комментарий к заключению союза (договора) между Яхве и Израилем
27-28	Проклятия и благословения
28:69-32:52	Совершение «Моавитского договора» на основе Втор 5-28
28:69	<i>Заголовок</i> : «И вот слова союза...»
29-30	Заключение Моавитского союза и богословская оценка «текста договора»
31	Поставление Иисуса преемником Моисея; написание Торы и передача ее начальникам народа, поручение прочесть ее вслух в праздник кущей в год отпущения
32	Т.н. песнь Моисея как поэтическое резюме Втор 1-28
33-34	Благословение умирающего Моисея над 12 коленами, смерть Моисея и погребение его через Яхве (33:1 – <i>заголовок</i> : «И вот благословение...»)
Окончание книги (соотв. окончание Пятикнижия) 34:10-12	Т.н. эпитафия Моисея (= торжественная «надгробная надпись»), подчеркивающая уникальность Моисея

Сценой действия Книги Второзакония являются равнины Моава. Она в форме нарратива представляет события, происшедшие в год смерти Моисея, 40-й (!) год после выхода из Египта (1:3; 32:48); книга заканчивается смертью Моисея и 34:10-12 как колофоном всего Пятикнижия (см. выше, А.П). Повествовательная рамка состоит из четырех «блоков» речей, выделенных соответствующими заголовками (1-4; 5-28; 29-32; 33). Книгу можно назвать завещанием Моисея. Будучи повествованием о событиях *одного* дня — дня Второзакония — и четырехчастной композицией речей с акцентом на Торе / Законе Моисея (5-28), она представляет собой замкнутое единство. Своей инсценировкой дарования «второго закона» / заключения союза в Моаве (следующего за союзом на Синае / Хориве) она отсылает нас к предыдущим книгам Исх — Числ. С другой стороны, ее сюжетные линии возвращают к Быт при помощи часто повторяемого упоминания «земли, обещанной отцам».

2. Программа окончательной композиции Пятикнижия

2.1 Единство всей композиции в целом

(1) Пятикнижие может быть понято, во-первых, как *биография Моисея*: Моисей является главным действующим лицом от Исх до Втор (Исх 2: рождение; Втор 34: смерть); Втор 34:10-12 представляет собой настоящую его эпитафию (надгробную надпись). Книга Бытия является в таком случае историей его предков в широком смысле этого слова (ср. Исх 6:14-25). Поэтому Пятикнижие также называется «Торой Моисея».

(2) На повествовательном уровне Пятикнижие можно понять как описание противоречивого *пути Израиля в землю обетования, данного праотцам*, которое начинается с того момента, как Авраам был вызван из среды языческого мира, и заканчивается «открытым финалом» на границе обетованной земли, но с повелением войти в землю. Этот путь, полный страданий и конфликтов, описан в Пятикнижии как драматическая *биография Израиля*:

Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие
Творение мира и обещание земли	Из Египта через пустыню к Синаю	НА СИНАЕ	От Синая через пустыню к Моаву (на границе Земли Обетованной)	Указания, касающиеся жизни в Земле Обетованной

«Земля Обетованная» формирует связующее звено мотивов, посредством которых Авраам и Моисей, оба предводителя на этом пути, связаны друг с другом и текстуально:

Быт 12:1, 7	Втор 34:1, 4
«Яхве сказал Аврааму: выйди из твоей земли... <i>в землю, которую Я дам увидеть тебе...</i> Яхве явился Авраму и сказал: <i>Твоим потомкам отдам Я эту землю»</i>	«Моисей поднялся на Нево... и <i>Яхве дал увидеть</i> ему всю землю... Яхве сказал ему: Это — та земля, которую Я с клятвой обещал Аврааму, Исааку и Иакову: <i>Твоим потомкам отдам я ее. Я дал увидеть тебе ее глазами твоими»</i>

Обещание земли как клятва, данная праотцам, является даже единственной темой, проходящей красной нитью и через все пять книг Быт — Втор (Быт 12:7; 13:15, 17; 15:7, 18; 17:8; 24:7; 28:4, 13; 35:12; 48:4; 50:24; Исх 13:5, 11; 32:13; 33:1, Лев 18:3; 19:23; 20:24; 23:10; 25:2, 38, Числ 11:12; 14:16, 23; 32:11, Втор 1:8, 35; 6:10, 18, 23; 7:13; 8:1; 10:11; 11:9, 21; 19:8; 26:3, 15; 28:11; 30:20; 31:7, 20 сл.; 34:4). И наоборот, в Ис Нав — 4 Цар отсутствуют ссылки на обещание земли, данное с клятвой праотцам. Это также подтверждает тезис о том, что Пятикнижие является композиционно завершенным цельным произведением.

(3) Пять книг расположены в хиастическом/зеркальном порядке вокруг книги *Левит как богословского центра*.

Бытие и Второзаконие образуют *внешнюю рамку*:

Бытие	Второзаконие
Творение мира и обещание земли Поручение пойти в землю	Указания, касающиеся жизни в земле обетованной Поручение пойти в землю
Заклучение 49-50: Иаков благословляет 12 сыновей Смерть Иакова Погребение Иакова в земле обетованной	Заклучение 33-34: Моисей благословляет 12 колен Смерть Моисея Погребение Моисея через Яхве («в небе»)

Исход и *Числа* образуют *внутреннюю рамку*. Они параллельны друг другу благодаря многочисленным сходным историям; Синай является своеобразным водоразделом (крик о хлебе и воде перед Синаем «легитимен», но после Синая он ведет ко греху):

Исход	Числа
Египет → пустыня → Синай	Синай → пустыня → Моав
12 Песах 16 Манна + перепела 17 Вода из скалы 18 Назначение начальников народа 32 Идолослужение («Вaal»)	9:1-14 Песах 11 Манна + перепела 20 Вода из скалы 11 Назначение начальников народа 25 Идолослужение («Вaal»)
Опасности извне изнутри египтяне «ропот» амаликитяне идолослужение	Опасности изнутри извне «ропот» Моав идолослужение мadianитяне
шесть заметок о странствии («они отправились в путь... и остановились лагерем в...») 12:37; 13:20; 14:1 слл.; 15:22; 16:1; 17:1	шесть заметок о странствии («они отправились в путь... и остановились лагерем в...») 10:12; 20:1; 20:22; 21:10-11; 22:1; 25:1

Центральное место композиции занимает *Книга Левит*, которая описывает и обосновывает уложение Израиля как святого народа, среди которого святой Яхве хочет присутствовать и действовать. Концентрическая организация Лев подчеркивается взаимным соответствием фрагментов Исх 25-40 и Числ 1-10, обрамляющих Лев. В отличие от Лев, которая очерчивает *имеющие постоянную силу* правила домашнего распорядка и принципы жизни, установленные святым Богом для его святого народа Израиля, Исх 25-40 и Числ 1-10 предлагают «*ситуационно обусловленные инструкции, ориентированные на однократную реализацию...*» (Е. Blum, Studien 301): в Исх 25-40 речь идет о «строительных», а в Числ 1-10 об «организационных» институтах, являющихся предпосылками жизни Израиля как святого народа.

Исх *25-40	Левит	Числ *1-10
«Строительные» предпосылки	Правила домашнего распорядка святого Бога для его святого народа	«Организационные» предпосылки

2.2 Пятикнижие как миф о начале, или «свидетельство обосновании Израиля» (Р. Рендторф)

Пятикнижие рассказывает историю происхождения Израиля и твердо фиксирует важнейшие основы, формирующие бытие Израиля и являющиеся для него нормативными: избрание Израиля по милости одного и, притом, *единственного* Бога, обетование земли, освобождение из египетского рабства и дарование культового и этического распорядка жизни. Пятикнижие описывает драматический путь, которым

Израиль достигает той точки, в которой может начаться жизнь в Земле Обетованной, причем в соответствии с данными для этой жизни правилами. В этой точке рассказ о пути Израйля многозначительно прерывается.

Пятикнижие помещает это странствие Израйля в *большую рамку*: древнейшая история Быт 1-9, с которой начинается Пятикнижие, не только очерчивает фон, состоящий из истории мира и истории человечества, для описания истории взаимоотношений Бога с Его народом Израилем, которая рассказывается, начиная с Быт 10. Быт 1-9 одновременно определяет богословскую герменевтическую рамку, которая затем будет заполнена историей происхождения Израйля, повествуемой в Быт – Втор. Во-первых, это распорядок жизни, учрежденный в противоположность хаосу для различных живых существ, живущих в различных местах и в различные времена в мире как творении Божьем. Во-вторых, это богословие о милосердном Боге, сообщенное нарративно в древнейшей истории, особенно в рассказах о Потопе. Бог, с одной стороны, не умаляет тяжести греха, но с другой – оставляет в живых грешников, живущих после Потопа, потому что любит жизнь. В этом – послание Быт 1-9: творение и вся жизнь в творении живет только по милосердию Божьему, ибо Он продолжает говорить свое «да» жизни, несмотря на грех всех живущих на земле.

На этом фоне и на этом фундаменте происходит избрание Авраама. С него начинается в библейском понимании история Израйля. Здесь появляется *первый конститутивный элемент* существования Израйля: *избрание*. Бог избирает себе из среды человечества одного человека или одну семью, чтобы посредством их продолжить свою собственную историю жизни. С того момента этот маленький фрагмент истории человечества становится центральной темой Пятикнижия (и всей Библии Израйля). «Но при этом народы остаются всегда в поле зрения, они должны принять участие в том благословении, которое Авраам получает от Бога (Быт 12:3). Для читателя истории начала Израйля при этом ни на мгновение не возникает сомнения в том, что Бог, который призывает Авраама и ведет его, есть не кто иной, как тот Единый, о котором одним и тем же словом с самого сотворения мира. Позднее, во Второзаконии, эта взаимосвязь формулируется прямым текстом: “Вот, Господу, твоему Богу, принадлежат небо и небеса небес, земля и все, что на ней. Только к твоим отцам Господь обратился, любя их, и избрал вас, семья их после них из всех народов, как это и есть ныне” (Втор 10:14 слл.). Таким образом первый конститутивный элемент существования Израйля установлен уже в первом обращении Бога к Аврааму: *единый* Бог избрал Израйль [из среды народов]» (R. Rendtorff, Theologie 83f).

При избрании Авраама виден и *второй конститутивный элемент* существования Израйля с самого его начала: *обещание земли*. «Однако, он проявляется в намного менее определенной форме, чем первый. Бог говорит уже в первых словах, с которыми Он обращается к Аврааму, о «земле, которую я тебе покажу» (Быт 12:1). Но немного позднее, когда Авраам проходит по этой земле в первый раз, звучит обещание: «Твоим потомкам я отдам эту землю» (12:7). В некоторых случаях, правда, говорится более непосредственно: «тебе Я хочу ее дать» (13:17), но в целом в истории о праотцах становится явным,

что земля отцам [и матерям] еще не принадлежит... и, наконец, они покидают ее на неопределенное время. Но тема земли обетованной продолжает присутствовать и выступает на передний план, когда Бог снова избирает одного человека — Моисея — чтобы продолжить посредством Израиля свою историю. Сперва идет речь лишь о “хорошей и пространной земле, в которой текут молоко и мед”, куда Бог хочет вывести израильтян из египетского рабства (Исх 3:8). Но затем в торжественной речи Бога устанавливается связь с праотцами, с которыми Бог “заключил союз” “дать им землю Хананскую, землю их странствования, в которой они жили как чужаки” (6:4). Начиная с момента выхода из Египта, земля постоянно в каждый момент времени оказывается целью почти бесконечного странствия по пустыне. Но она остается еще недостигнутой целью” (R. Rendtorff, там же 84), а в конце Пятикнижия Моисею дозволяется лишь окинуть ее своим взглядом, прежде чем он умрет. Таким образом, история происхождения Израиля, которая рассказывается в Пятикнижии, есть *история неисполненного обещания* земли. Подчеркнутая выше сюжетная линия обещания Быт 12:7 → Втор 34:4 (см. выше, 2.1) придает Пятикнижию настоящую пророческую перспективу, поскольку это обетование во Втор снова и снова вспоминается как «клятва Божия» (20 раз; ср. Втор 34:4). Это выражается также в том, что о Моисее в заключении Пятикнижия возвещается как о единственном в своем роде «пророке» (Втор 34:10-12). Так в качестве «пророческой» книги Пятикнижие в конце открывает себя великим обетованиям о земле, о которых идет речь в пророческих книгах Ис — Мал.

Описанный в Пятикнижии путь к порогу обетованной земли прерывается остановкой на Синае. Здесь Израиль, как говорит Исх 19:4, находится «у Бога». Здесь Израиль проходит посвящение, становясь святым, священническим народом (Исх 19:5; 24:8). Здесь Бог получает жилище посреди Израиля: Исх 29:46 сообщает о том, что Он вывел Израиль из Египта специально для того, «чтобы обитать среди него» (Исх 29:46). Какое значение имеет этот факт для Израиля? Какое положение ему тем самым даровано? И как этот дар может быть сохранен? Ответы на эти вопросы дает Книга Левит. После утомительного пути через пустыню и после сорокалетней задержки в пустыне по вине самого Израиля, после смерти греховного поколения исхода, все же не приведшей Израиль к гибели, Моисей накануне своей смерти обобщает данные на Синае заповеди и закликает Израиль положиться на них для жизни в Земле Обетованной. Заповеди Божии являются *третьим конститутивным элементом* существования Израиля. Они были программно возвещены сразу же по прибытии Израиля к Синаю (Исх 20) и затем выражены эксплицитно в трех правовых корпусах: в «книге договора» (Исх 20:22–23:33), в «законе святости» (Лев 17-26) и в «девятеронимистском законе» (Втор 12-28). При этом Второзаконию (со вторым декалогом в Втор 5) придана особая значимость. Большая проповедь Моисея в Книге Второзакония есть то, к чему в конечном итоге направлено все Пятикнижие.

Как «заключительная книга» Пятикнижия Втор своим временным указанием «ныне» и «в этот день», которое повторяется более 70-ти

раз, придает Пятикнижию актуальную действенность также и для будущих читателей, как Втор само и утверждает: «Наставление Второзакония включает помимо прошедших и настоящего, еще и будущие поколения, которые имелись в виду при заключении Моавитского союза: “Не с вами одними заключаю Я этот союз и этот клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня с нами стоят перед Яхве, нашим Богом, так и с теми, которых с нами здесь еще нет” (Втор 29:13 слл.)» (Т. Veijola).

В качестве «мифа об основании» Израиля Пятикнижие оживляет в *форме* повествования «каноническое пра-время» Израиля, создавая диалектику Хаоса и Космоса, гибели и спасения, смерти и жизни. Его исходной позицией является идея о том, что основополагающее «начало» и завершающая «цель» состоит в Яхве, Боге Израиля, который есть Творец мира. Как рассказ о «пра-времени» Израиля Пятикнижие формирует в виде нарратива «символический смысловой мир», т.е. «мир, противоположный политической, общественной и семейной повседневной действительности. Этой функцией Пятикнижие обладает и по сей день — в высокой степени, в синагогальном богослужении и, к сожалению, лишь изредка при спорадическом и избирательном использовании Пятикнижия в христианской литургии» (N. Lohfink, *Rechtshermeneutik* 43).

2.3 Пятикнижие как Тора об истории и законе

Множество литературных форм, собранных в Пятикнижии, можно (конечно, огрубляя) свести к двум основным формам: повествовательной/нарративной и к текстам повелений, инструкций, воззваний. Подавляющее большинство правовых, культовых и этических инструкций (*ius, fas, ethos*), отчасти в виде структурированных правовых корпусов (Исх 21-23: т.н. «книга договора»; Лев 17-26: т.н. «закон святости»; Втор 5-28: «второй закон»), связаны непосредственно или опосредованно с Синаем как местом божественного откровения и учреждения Израиля в качестве Божьего народа. Другие тексты инструкций вплетены в рассказы о пути Израиля из Египта через пустыню к Синаю (Исх 12-18) и о пути Израиля от Синая через пустыню к равнинам Моавитским (Числ 10-36).

Уже краткий взгляд на Книгу Числа показывает переплетение законодательных (L) и нарративных (N) текстов: 1:1-10:10 (L); 10:11-14:45 (N); 15 (L); 16-17 (N); 18-19 (L); 20-25 (N); 26:1-27:11 (L); 27:12-23 (N); 28-30 (L); 31:1-33:49 (N); 33:50-36:13 (L). Даже Книга Левит как проект уложения Израиля является сложным взаимопроникновением повествовательных и законодательных текстов. Правовые/этические/культовые тексты интегрированы также в первоисторический рассказ о сотворении мира Быт 1-9 (ср. 9:3-6: т.н. заповеди, данные сыновьям Ноя в качестве Торы/закона для народов) и в рассказ об Аврааме (напр., Быт 17:

заповедь обрезания). Если подсчитать в Пятикнижии распределение «истории» и «закона» по главам, то мы получим приблизительное соотношение 1:1.

Уже эти немногие наблюдения подчеркивают: Пятикнижие имеет диалектическую структуру истории и закона. «Закон» всякий раз вырастает из «истории» и хочет одновременно сохранить и оставить за собой динамику «истории». Примером такого динамического сочетания «истории» и «закона» (т.е. деяний и воли Бога) может служить структура библейских десяти заповедей (Исх 20:2-17 || Втор 5:6-21). Основу составляет «освобождение Израиля из Египта» («история»), о котором говорит в начале «базовое положение» (Исх 20:2 = Втор 5:6); интенция последующих заповедей/запретов («закон») — сохранение и подтверждение этой свободы, созданной Богом и угодной Ему, для того чтобы история освобождения продолжалась дальше. Подобное же фундаментальное истолкование получает соединение исторического откровения и откровения воли Яхве в т.н. «детском катехизисе» Втор 6:20-25. «“Закон” обретает свой смысл через историю. Только тот, кто не забывает Исход из Египта, знает, что закон означает свободу, и только он в состоянии его исполнять» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 296).

Учитывая двойной характер Торы как истории (*Evangelium*) и закона (*Lex*), упрек, делаемый подчас Торе, и соответственно иудаизму, христианскими богословами, в особенности принадлежащими к реформаторской традиции, в «законничестве», т.е. в «попытке спасти себя самому посредством исполнения закона», должен быть расценен как фундаментальное и одновременно роковое недоразумение: «Требуемое от Израиля послушание закону является не причиной, но оправданием его существования в качестве народа Божьего и ответом на любовь, которой его прежде возлюбил Бог. Оно также не является причиной спасения, но побуждает Бога к тому, чтобы спасти Израиль в своей милосердии» (O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 351). Это напряжение между историей и законом, корнящееся в милосердии Яхве, готового к примирению, формирует макроструктуру Пятикнижия/Торы:

Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие
История → ↓ (Обетование)	История → (Наказание ↔ Спасение)	Закон → (СИНАЙ)	История → (Наказание ↔ Спасение)	Закон ↓ (Обетование)
Быт 1-9		Лев 16 слл.		Втор 30-33
Фундамент: Сотворение		Середина: Примирение		Перспектива: Смерть — Жизнь

Впрочем, ложная антитеза «закон» — «Евангелие» игнорировала то, что уже еврейское название «Тора Моисея» характеризовало Пятикнижие как поучение, т.е. как книгу, посредством которой фиктивный автор Моисей хочет дать «наставление» для жизни — об «истории» и «законе». Даже если Пятикнижие и содержит большое количество правового материала, то как целое оно является *не книгой закона, но книгой права в форме повествования*. «Концентрация общего права в эпохе возникновения Израиля не является историческим высказыванием. Повествование Пятикнижия нанизывало старые правовые традиции, которые вовсе не были тождественны друг другу, на новую, нарративную, если угодно, фиктивно-мифологическую нить, которая в пространстве повествования сделала возможным поставить рядом друг с другом различные решения одной и той же проблемы... Божественное право, “реферированное” рассказчиком в Пятикнижии, не должно обязательно расцениваться в качестве прямого правового требования к читателю Пятикнижия. Пятикнижие только *рассказывает* о божественных правовых установлениях, но не провозглашает их вступления в силу» (N. Lohfink, Rechtshermeneutik 45).

Своими указаниями и законами, помещенными последовательно и параллельно друг другу, Пятикнижие (о его характере «документа компромисса» см. ниже, С.III.) одновременно делает возможным и требует *дискурса* о применении и конкретизации изображенного им правового мира. Для этого *дискурса* оно само создает две важнейших предпосылки, посредством контекстуализации особо ссылаясь на два комплекса законов: «Во первых, на Декалог — т.к. его Бог обнарудовал для Израиля без ограничения действительности в пространстве и во времени. Во-вторых, на Второзаконие... Оно в повествовательном времени Пятикнижия среди данных с клятвой корпусов закона... является последним и продолжает оба предшествующих корпуса [т.е. “книгу договора” и “закон святости” — Э.Ц.], приходя им на смену. Декалог, однако, является настолько основополагающим и настолько всеобщим, что он мало дает для решения детальных юридических вопросов. Итак, практически... для любой герменевтики Пятикнижия исходной точкой является Второзаконие» (N. Lohfink, Rechtshermeneutik 48; см. ниже, С.IV).

Конкретный дискурс о правовом мире Пятикнижия, естественно, идет различными путями в иудаизме и в христианстве. В иудаизме он получил классическую форму в виде (раввинистической) галахи. Христианство должно позаботиться в будущем о более позитивном «новом прочтении» правового мира Пятикнижия (см. выше, А.I).

II. РАЗЛИЧНЫЕ ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Обзорные исследования: A.G.Auid, Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation since 1938, Edinburgh 1980; R.David, Le Pentateuque. Tendances actuelles concernant Les traditions littéraires, in: M.Gourges/L.Laberges (Hg.), «De bien des manieres». La recherche biblique aux abords du XXI siècle (LeDiv 163) Paris 1995, 17-46; G.Fischer, Zur Lage der Pentateuchforschung: ZAW 115, 2003, 608-616; P.Haudebert (Hg.), Le Pentateuque. Debats et recherches (LeDiv 151) Paris 1992; F.-L.Hossfeld, Art. Pentateuch: LThK³ 8, Freiburg 1999, 18-23; C.Houtman, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kampen 1994; E.Nicholson, The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen, Oxford 1998; E.Otto, Kritik der Pentateuch-Komposition: ThR 60, 1995, 153-191; ders., Neuere Einleitungen in den Pentateuch: ThR 61, 1996, 332-341; ders., Brückenschläge in der Pentateuchforschung: ThR 63, 1999, 84-99; A.de Pury (Hg.), Le Pentateuque en question, Genf³ 2002; A.Rofé, Introduction to the Composition of the Pentateuch (The Biblical Seminar 58) Sheffield 1999; J.W.Rogerson (Hg.), The Pentateuch (The Biblical Seminar 39) Sheffield 1996; Th.Römer, Le Pentateuque toujours en question. Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat, in: A.Lemaire (Hg.), Congress Volume Basel 2001 (VT.S 92) Leiden 2002, 343-374; L.Schmidt, Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht: VF 40, 1995, 3-28; H.Seebass, Art. Pentateuch: TRE 26, 1996, 185-209; B.Seidel, Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert: ZAW 106, 1994, 476-485; J.L.Ska, Le Pentateuque. État de la recherche à partir de quelques récentes «Introductions»: Bib. 77, 1996, 245-265; ders., Introduzione alla lettura del Pentateuco, Rom 1998; J.Van Seters, The Pentateuch. A Social-Science Commentary, Sheffield 1999; J.Vermeulen, La formation du Pentateuque. Bref historique de la recherche et essai de Solution cohérente, Brüssel 1990; P.Weimar, Art. Pentateuch: NBL III, Düsseldorf/Zürich 2001, 106-110.

Отдельные исследования: J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992; J.Blenkinsopp, The Pentateuch (ABRL) New York 1992; E.Blum (s.u. 5.2); D.J.A.Clines, The Theme of the Pentateuch (JSOT.S 10) Sheffield 1982; Ch.Dohmen, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung: BiKi 53, 1998, 113-117; I.Fischer, Die Erzelterne Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002; F.-L.Hossfeld, Der Dekalog (OBO 45) Freiburg/Göttingen 1982; ders., Der Pentateuch – Anfang und Basis des Alten Testaments: BiKi 53, 1998, 106-112; O.Kaiser, Der Gott des Alten Testaments I (UTB 1747), Göttingen 1993, 157-186; E.A.Knauf, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion: BiKi 53, 1998, 1128-126; R.G.Kratz (s.u. 5.4); N.Lohfink, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: G.Braulik (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23) Frankfurt 2003, 11-85; M.Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart³ 1948; G.von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München 1958, 9-86; E.Otto (s.u. 5.3); R.Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147) Berlin 1977; M.Rose, Deuteronomist

und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ATHANT 67) Zürich 1981; K.Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81) Neukirchen 1999; W.H.Schmidt, Plädoyer für die Quellenscheidung: BZ 32,1988,1-14; ders., Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43) Leiden 1991,22-45; J.Van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975; ders., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992; P.Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146) Berlin 1977; J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963; N.Whybray, The Making of the Pentateuch (JSOT.S 53) Sheffield 1987; D.J.Wynn-Williams, The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum (BZAW 249) Berlin 1997; E.Zenger, Israel am Sinai, Altenberge ²1985; ders., Wie und wozu die Tora zum Sinai kam, in: M.Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BETHL 126) Leuven 1996,265-288.

У нас нет сведений о процессе происхождения Пятикнижия (то есть проблеме его диахронии). Этот процесс можно восстановить на основе имеющегося текста, комбинируя различные исследовательские методы: выводы от следствия к причине аналогии. При этом мы должны задаться вопросом, как возникли и сформировались те основные признаки, которые определяют текст Пятикнижия в его нынешнем виде. Для ответа на этот вопрос нам понадобятся сведения о сходных исторических, религиозных и культурных процессах, происходивших в то время в Израиле и вокруг него.

Процесс возникновения традиции можно представить себе (как это делает Й. Ассман) в виде живой реки: «Она меняет свое русло и то течет тонким ручейком, то льется мощным потоком. Одни тексты предаются забвению, другие добавляются; они удлиняются, укорачиваются, переписываются, антологизируются в различных комбинациях. Постепенно формируются центральные и периферийные структуры. Некоторые тексты приобретают ввиду их особой значимости центральное положение, с них чаще делаются копии, их чаще цитируют – так формируется свод канонических произведений» (J. Assmann, Das kulturelle gedächtnis 92). О забытых или сознательно исключенных из канона текстах мы не знаем ничего, и это сильно ограничивает наши возможности построения теорий о ранних стадиях существования Пятикнижия. Кроме того, нам неясно соотношение устной и письменной традиции. В последнее время в результате исследований в области археологии и сравнительной культурологии у нас появилось больше знаний о технических и социальных предпосылках для распространения письменной культуры в Израиле начиная с VIII в. (папирусные свитки, школы писцов, развитие административных и образовательных структур при дворе царя или при Храме; рудиментарная грамотность высших и средних слоев общества при повсеместной неграмотности большей части населения); тем не

менее, эти знания чрезвычайно ограничены и лишь весьма условно могут быть привлечены к построению теории возникновения текста Пятикнижия.

Для того, чтобы заниматься *исторической* реконструкцией истории религии Израиля, мы непременно должны задаваться вопросом о происхождении Пятикнижия и строить теории его происхождения, какими бы ненадежными они ни были. Это важно и необходимо и с *богословской* точки зрения. Пытаясь выяснить, как возникло Пятикнижие, мы, без сомнения, способствуем более глубокому его пониманию. Мы должны с серьезностью отнестись к доводу, который выдвигают против критики библейского текста иудейские и христианские ортодоксы: по их мнению, она разрушает канонический богословский характер Торы (Пятикнижия). Этот довод должен предостеречь нас от одностороннего подхода и не дать забыть, что подход исторический имеет дело с *одним* аспектом Торы. Однако и этот аспект имеет важное богословское значение: во-первых, исторический подход предлагает более приемлемую интерпретацию библейского текста (или комплекса библейских текстов), чем фундаменталистское («буквалистское») прочтение текста Пятикнижия, которое не принимает во внимание или истолковывает совершенно неразумным образом противоречия в тексте и упускает из виду то огромное культурное расстояние, которое отделяет эпоху создания Пятикнижия от современности. Во-вторых, критический подход понимает историю возникновения текста Пятикнижия как многовековую и сложную борьбу за преобладающее значение определенных израильских традиций, поэтому история текста воспринимается в рамках этого подхода как увлекательнейшая история богоискательства Израиля. При этом становится ясным, что библейская правда Божья, с одной стороны, достижима только в определенном приближении, а с другой стороны, что она должна каждый раз заново оправдываться и подтверждаться в новых исторических условиях.

Критика Пятикнижия в более узком смысле выросла из Просвещения и исторической критики, возникшей в противовес ограниченному и догматическому пониманию текста. Сейчас она являет собой самую трудную область экзегетических исследований. В середине 1970-х годов практически полное принципиальное согласие среди исследователей (несмотря на расхождение во многих деталях) было нарушено. Вследствие этих причин очень важно сначала обратиться к литературным проблемам дошедшего до нас окончательного варианта Пятикнижия; эти проблемы сами по себе требуют какой-то теории возникновения Пятикнижия (как бы ни была эта теория разработана конкретно). Затем мы должны сделать краткий обзор истории критики текста Пятикнижия и современных тенденций в исследовании этой темы.

1. Свидетельства комплексного и многоступенчатого возникновения Пятикнижия

Пятикнижие не могло возникнуть в результате одного единственного процесса формирования текста; оно не является полностью последовательным и отредактированным с точки зрения связности произведением — в этом пункте согласны между собой все исследователи. Критика текста Пятикнижия базируется главным образом на литературной критике, которая исследует текст с точки зрения литературного единообразия и связности. Если в тексте отмечаются предметные или терминологические несоответствия или противоречия, повторы, тавтологии, нарушения синтаксических конструкций или взаимоисключающие идеи, делается вывод о различном происхождении соответствующих частей текста. Самые важные с точки зрения литературной критики наблюдения над текстом Пятикнижия будут перечислены в этой книге по парадигматическому принципу; часть из них представляет собой классические наблюдения критики текста Пятикнижия.

1.1. Разные имена, обозначения и титулы Бога

В Книге Бытия чередуются имя Бога — Яхве (= тетраграмма) и обозначение Бога Элохим (= Бог) или — с определенным артиклем — ха-Элохим (= Божество). С этого наблюдения берет свое начало «современная» библейская критика текста, сделавшая отсюда в XVIII веке вывод о существовании двух источников текста книги Бытия: «Элохиста» и «Яхвиста». Это основополагающее наблюдение дополнил следующий вывод: разные обозначения и эпитеты Бога (например, Эль Эльон — «высший Бог»: Быт 14:18 сл.; Эль Шаддай — «всемогущий Бог»: Быт 17:1; Эль Олам — «вечный Бог»: Быт 21:33) и способов явления Бога (напр., «ангел Яхве»: Быт 21:11, 15; «три мужа» = Яхве = Яхве и два Его ангела Быт 18-19) используются в тексте не настолько планомерно, чтобы они могли восходить к одному и тому же кругу традентов. Кроме того, эти наименования Бога за редкими исключениями встречаются только в Книге Бытия.

Эта проблема обнаруживается уже при беглом прочтении глав 1-23 Книги Бытия: в сюжете о сотворении мира Быт 1:1-2:4 постоянно используется имя Элохим; в сюжете о рае Быт 2:4-3:24 везде используется имя Яхве Элохим (в Быт 3:1-5 употребляется только Элохим, чтобы в разговоре между змеем и Евой избежать имени Бога Яхве); в рассказе о Каине и Авеле используется имя Яхве; генеалогия Быт 5:1 начинается с имени Элохим; начиная с 5:29 используется имя Яхве; в рассказе о потопе Быт 6-9 чередуются имена Яхве и Элохим; эти имена используются без видимого различия в практически одинаковых предложениях: Быт 6:22 — «И сделал Ной все; как повелел ему Бог (Элохим), так и сделал»; 7:5 — «Ной сделал все, что Господь (Яхве)

повелел ему»; в Быт 11-16 говорится о Яхве; пророчество о сыне у Авраама в Быт 17 начинается в 17:1 с Яхве и Эль Шаддай, а продолжается с постоянным использованием имени Элохим; в Быт 18-19 сначала чередуются Яхве, три мужа, Яхве и два Его ангела, а затем используется имя Элохим; в Быт 20 используется имя Элохим или ха-Элохим; в Быт 21-22 опять чередуются Яхве и Элохим или ха-Элохим (в 22:11, 15 появляется «вестник Яхве»); в рассказе о смерти и погребении Сарры используется только имя Элохим.

К этому добавляется еще одно наблюдение: согласно Исх 6:2 сл., Бог впервые называет себя Моисею именем Яхве: «Я Господь (Яхве). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: “Бог всемогущий” (Эль Шаддай); а с именем Моим “Господь” (Яхве) не открывался им». Это высказывание противоречит длинной цепочке текстов Книги Бытия, где прямо говорится о том, что Бог называл себя Яхве (ср. Быт 15:7; 28:13), и о почитании Бога патриархами под именем Яхве (ср. Быт 12:8; 13:18; 22:14 и др.). Кроме того, это высказывание удивительно и тем, что Бог дал Моисею подробное объяснение своего имени еще в Исх 3:13-15.

Вывод: предположение о том, что чередование тетраграммы и имени Элохим *может* свидетельствовать о разных традициях текста, не опровергнуто и в настоящее время. Но, как было замечено уже в раввинистической экзегезе, это чередование часто имеет четкое функциональное и богословское значение (напр., Яхве — спасающий и милосердный Бог, Элохим — Бог суда; или Яхве — Бог Израиля, Элохим — универсальный Бог мира и всех народов). Употребление различных имен в определенных контекстах могло указывать на определенное богословие божественного откровения (например, Бог-Творец открывается в Израиле как Яхве, а народы должны знать и почитать Яхве, Бога Израиля, как Единого Бога). По сравнению с «классической» критикой текста Пятикнижия мы сегодня яснее понимаем, что критерий чередования тетраграммы и Элохим не следует однозначно и тем более механически сводить к различию источников текста.

1.2 Повторы и (одновременно) несоответствия в следующих друг за другом рассказах

Тех, кто, приступая к чтению Пятикнижия, ожидает увидеть стройный, связный текст, ждет разочарование. Они увидят, что похожие истории повторяются дважды, а то и трижды; к тому же иногда эти истории противоречат одна другой или повторяются таким образом, что невозможно определить, рассказывалась ли эта история раньше или она новая. Из множества примеров приведем три «классических».

1.2.1 Истории о сотворении мира в Быт 1:1-2:4а и 2:4в-3:24

(1) Истории различаются между собой в выборе места действия и последовательности событий.

Рассказ Быт 1 вдохновлен картиной реки во время сезонного разлива (ср. Нил в Египте или Евфрат и Тигр в Месопотамии). Из-под воды появляется земной диск; земля начинает цвести, на ней появляются звери, потом люди; как растения и животные, люди создаются в двух видах — мужском и женском. Таким образом, здесь речь идет о множестве людей (не определенном более точно), для которых предназначена вся обитаемая земля.

В Быт 2-3 мы видим совершенно другой образ — «хаос перед Творением» символизируют сухая степь или высохшее поле (так, как будто в предыдущей главе не было воды!). Только течение грунтовых вод, как это бывает в оазисах в пустыне (например, в Иерихоне), и (или) дождь, который выпадает в горных областях Эфраима или Иудеи, превращает землю в цветущий рай — дает возможность Творцу Яхве Элохиму начать процесс творения. Он сначала создает из влажной земли человеческую фигуру и оживляет ее своим дыханием. Для этого единственного человека Яхве Элохим создает прекрасный сад, поселяет его (как фигурку в игре) в этот сад и дает ему в пищу плоды от каждого дерева. Чтобы этот человек не чувствовал себя одиноким, Яхве Элохим создает для него из влажной земли животных и дает их ему в помощники. Несмотря на это, человек чувствует себя одиноким и неспособным к самостоятельной жизни; тогда Яхве Элохим погружает его в мифический сон и создает из его ребра, по образцу древневосточных произведений искусства, женщину и соединяет их — только тогда появляются мужчина и женщина как первая пара людей. Им впрочем приходится покинуть оазис, чтобы вне его границ «в поте лица своего» осваивать землю — так, как будто не было Творения, как о нем рассказано в первой главе книги Бытия, где говорится, что Бог задолго до создания людей сделал так, чтобы «произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его» (Быт 1:12).

(2) Быт 1 и Быт 2-3 следуют друг за другом; при этом образы Бога, содержащиеся в них, совершенно различны.

Бог-Творец в Быт 2-3, который назван Яхве Элохим, изображен пластичным и антропоморфным (мы видим Его в работе — рядом со своими творениями; мы сразу чувствуем некое противоречие в том, что Он сначала создает зверей и только потом женщину для того, чтобы первый человек обрел истинную способность к жизни; как садовник, Он устраивает свой сад; как царь в своем парке, Он гуляет в вечерней прохладе и разговаривает со своими созданиями и т.д.); Бог-Творец Быт 1, названный Элохим, изображен суверенным и трансцендентным — по ту сторону неба и земли (Он говорит, и все происходит по Его слову; когда Он создает людей, мы не видим Его за работой; нам не сказано, из чего и как Он делает людей; Он не говорит с людьми, но произносит свое благословение *над* ними и т.д.).

Вывод: истории о сотворении мира Быт 1 и Быт 2-3 дают два совершенно разных образа мира и при полной тематической общности помещены непосредственно друг за другом, а значит, едва ли они могут иметь одинаковое происхождение.

1.2.2 Три истории об отречении патриарха от своей жены – «прародительницы». Быт 12:10-20; 20:1-18; 26:1-11

В более ранних исследованиях эти три истории воспринимались как классический пример «дублетов»; сегодня вопрос об их происхождении вновь широко обсуждается, и существуют различные варианты ответа на него. Вместе с тем эти истории указывают на ступенчатое происхождение Пятикнижия.

(1) Три истории совпадают в важных элементах структуры сюжета.

Патриарх, оказавшись в чужой стране, обманывает царя этой страны, выдавая свою прекрасную жену (Быт 12 и 20: Авраам и Сарра; Быт 26: Исаак и Ревекка) за сестру, потому что он боится, что царь (Быт 12: Египет – Фараон; Быт 20: Негев – Авимелех, царь Герара; Быт 26: Герар, область Филистимлян, – Авимелех, царь Филистимлян) может возжелать и силой взять себе чужую супругу. Патриарх готов отречься от своей жены, носительницы обетования, с тем, чтобы самому остаться в живых и в качестве «брата» получить богатые дары от царя. Все три истории кончаются тем, что жена спасается, ибо Яхве (Быт 12) или Элохим (Быт 20) вмешивается в происходящее (в Быт 12 Он поражает бедствиями дом фараона, в Быт 20 является во сне Авимелеху), а в Быт 26 Авимелех сам разоблачает ложь патриарха (Авимелех видит любовную сцену супругов).

(2) Каждая из трех историй имеет свои особенности.

В истории Быт 12:10-20 присутствуют параллели с рассказом об исходе: она происходит в Египте, Яхве проявляет Свое присутствие через бедствия, посылаемые Им, и таким образом Сарра выходит из гарема фараона. В этой истории Яхве спасает Сарру, будущую прародительницу народа Израиля и носительницу обетования, от которой Авраам должен зачать наследника обетования.

В Быт 20 подчеркивается вина Авраама; это особенно видно, если связать рассказ с предшествующими и последующими событиями. В Быт 17-18 Аврааму и Сарре дается предсказание о рождении долгожданного сына Исаака; это событие должно произойти в течение года (Быт 18:14). При том, что срок исполнения пророчества так близок, Авраам предает Сарру и предлагает ее в жены Авимелеху, царю Герарскому. И вновь Бог вмешивается в происходящее для того, чтобы история обетования не оказалась под угрозой: читатель узнает, что Авимелех не только не прикасался к Сарре, но что он еще прежде был поражен бесплодием. Таким образом, возможность того, что Сарра беременна (о ее беременности рассказывается в Быт 21) от Авимелеха, абсолютно исключается. Перспектива повествования ясна: несмотря на вину Авраама, Бог пролагает путь истории своего обетования. Удивителен финал этой истории: Авраам, образу которого придаются еще и черты пророка, заступает перед Богом за Авимелеха и молится об его исцелении.

В Быт 26:1-11 мы видим отсылку к тексту Быт 12:10-20. Когда Исаак, как и Авраам, спасаясь от голода, хочет направиться в Египет, Бог удерживает его от этого шага, приведя в пример Авраама. Так он остается в земле Герарской. Хотя и Исаак выдает свою жену за сестру перед чужестранцем, Бог спасает Ревекку в самом начале: Ревекку не уводят в царский гарем, ибо царь сам понимает, что она не сестра Исааку (в рассказе обыгрывается имя «Исаак»

Быт 26:8; ср. Быт 18:12-14; 21:6 сл.). Итак, здесь Яхве спасает Ревекку, предупредив нависшую опасность.

Вывод: представляется маловероятным, чтобы все три истории возникли в рамках одного и того же повествовательного контекста. Самое вероятное, что истории 12:10-20 и 26:1-11 могут находиться на одном уровне, в то время как история 20:1-18, с одной стороны, явно от них отличается, а с другой стороны, по-видимому, предполагается известной в 12:10-20. Кроме того, в историях об Аврааме обращает на себя внимание большое количество проявлений так называемой «двойной традиции»: завет с Авраамом (Быт 15:17), весть Сарре о рождении сына (Быт 17:18), изгнание Агари Авраамом и Саррой (Быт 16:21).

1.2.3 Истории о явлении Бога Иакову в Вефиле (Быт 28:10-22 и Быт 35:9-15)

С одной стороны, эти истории дублируют друг друга, так как их сюжетная схема одинакова и в тексте ни одной из них нет отсылок на другую: в обеих историях Бог является Иакову и дает ему предсказание; на этом месте Иаков воздвигает памятник, возливает на него елей и называет место, где ему явился Бог, «Вефиль». С другой стороны, в них присутствуют существенные различия: в то время как в 28:10-22 Вефиль изображается «местом», где *живет* Бог (28:17 «дом Божий» и «врата небесные»), в 35:9-15 говорится, что в этом «месте» Бог *является* Иакову и, в соответствии с этим, после явления Бог восходит на небо (35:13). Кроме того, в этой главе Вефиль трижды (!) обозначается как «место, на котором говорил ему (= Иакову) Бог» (35:13, 14, 15). Кроме того, в 35:10 речь Бога, обращенная к Иакову, начинается с того, Бог дает Иакову имя «Израиль»; при этом не упоминается история о борьбе с Богом около Иавока, где тоже рассказывается о перемене имени, хотя и с гораздо большим драматизмом (ср. 32:29).

Вывод: едва ли эти истории могут быть обе исконными. Скорее всего, Быт 35:9-15 является позднейшей богословской «корректировкой» Быт 28:10-22.

1.3 Повторы и (одновременные) несоответствия внутри одной истории

Гипотеза о существовании одного рассказчика еще меньше пригодна для объяснения другой характерной особенности текста Пятикнижия: во многих историях можно заметить параллельное присутствие несоединимых, несочетаемых повествовательных и описательных линий. С одной стороны, эти линии существуют в рамках одного сюжета, с другой стороны — при более пристальном рассмотрении — складывается впечатление, что два или три рассказа были объединены в один, изобилующий повторами и противоречиями. И в этом случае из множества примеров приведем два «классических» для критики текста Пятикнижия.

1.3.1 История о Потопе: Быт 6:5-9:17

Традиционно выделяются следующие пять *противоречий*, которые указывают на существование (по меньшей мере) двух повествовательных уровней/пластов.

1. Причина потопа: 6:5 – развращение всех людей; 6:11 слл. – растление земли и всякой плоти.
2. Животные в ковчеге: 7:2 – семь пар чистых и нечистых; 6:19 слл. – «каждой твари по паре».
3. Продолжительность потопа: 7:4, 12 – сорок дней и сорок ночей; 7:6; 8:13 = 7:11; 8:14 – целый год.
4. Вид потопа: 7:6; 8:2 слл. – дождь, по окончании которого вода убывает; 7:11; 8:1 слл. – открытие «всех источников бездны» снизу и сверху.
5. Выход из ковчеге: 8:6-12 – после эксперимента с птицей; 8:15-17 – по требованию Бога.

К противоречиям внутри этой истории можно отнести и то, что все важные этапы описываются в ней дважды, разными способами, отличающимися на стилистическом и изобразительном уровнях. В следующей таблице приводятся четырнадцать главных повторов; с ее помощью можно восстановить два варианта последовательности событий.

(1) Развращение людей	6:5	6:11-12
(2) Решение об уничтожении	6:7	6:13
(3) Весть о потопе	7:4	6:17
(4) Приказ войти в ковчег	7,1	6,18
(5) Требование взять с собой определенное количество животных	7:2	6:19-20
(6) ...Чтобы сохранить им жизнь	7:3	6:19
(7) Вход в ковчег вместе с животными	7:7-9	7:13-16
(8) Начало потопа	7:10	7:11
(9) Прибывание воды и плавание ковчеге	7:17	7:18
(10) Уничтожение всего живого	7:22-23	7:20-21
(11) Прекращение потопа	8:2b	8:2a
(12) Убыль воды	8:3a	8:3b, 5
(13) Побуждение выйти из ковчеге	8:6-12	8:15-17
(14) Обещание Бога никогда больше не насылать потоп	8:20-22	9:8-17

Вывод: нам не нужно сейчас решать вопрос, являются ли приведенные наблюдения достаточными для того, чтобы реконструировать две некогда самостоятельные истории о потопе, или речь идет о существовании первоначального, который впоследствии был дополнен. Достаточно того, что эти признаки ясно указывают на многоступенчатый характер возникновения Пятикнижия.

1.3.2 Рассказ о спасении Израиля на море: Исх 14-15

Об уничтожении войска фараона, преследовавшего Израиль, в Исх 14 повествуется тремя, если не четырьмя различными способами, и при этом в рамках одной истории. Прежде всего бросается в глаза то описание, в котором Моисей с помощью простираения руки разделяет воды и израильтяне проходят среди моря, как между двух стен, по суше; затем Моисей так же простирает руку, и воды возвращаются и покрывают войска египтян, преследующие народ Израиля. Наряду с этим описанием мы видим две другие, конкурирующие друг с другом интерпретации событий, в которых главная роль отведена не Моисею, а Яхве. С одной стороны, Яхве отгоняет море ночью с помощью сильного ветра, в результате чего вода отступает, и египтяне гонятся за израильтянами по суше; когда наутро вода вновь прибывает, войско фараона потеряв голову бежит прямо в волны. С другой стороны, в основе рассказа лежит представление, согласно которому Яхве «является» как гигантский древневосточный бог войны, нагоняет ужас на египтян, делает непригодными их колесницы, — и, наконец, сбрасывает в море, как фигурки в игре, пришедших в смятение воинов. Но и этого недостаточно: в истории участвуют Ангел Божий («Вестник Элохим») и темный облачный столп; они встают между египтянами и израильтянами как стена, как защитный вал для израильтян напуганных огромной массой врагов; затем появляется еще и светящийся огненный столп, который освещает путь Израилю во время ночного перехода. Если внимательно рассмотреть и сравнить «победные песни» Исх 15:1-18 и Исх 15:21, в них обнаружатся еще иные элементы интерпретации событий. С одной стороны, эти события там трактуются как «борьба богов»: Яхве погружает врагов Израиля как почитателей ложных богов в хаотическую стихию моря (Исх 15:1-18). С другой стороны, это война, в которой Яхве уничтожает военное оснащение (если перевести Исх 15:21 как «коня и колесницу его ввергнул он в море»), или победа над вражеской конницей, вызывавшей в ассирийскую эпоху (VIII в.) особый страх (если перевести Исх 15:21 как «коня и всадника его ввергнул он в море»).

Вывод: если попытка разложить текст Исх 14-15 на несколько связанных историй и не будет удачной, представляется совершенно невозможным, чтобы его создал один рассказчик в результате однократного и единого по времени «процесса работы».

1.4 Двойная традиция т.н. этического Декалога в Исх 20 и Втор 5; его неясное отношение к т.н. культовому Декалогу в Исх 34

Библейский текст десяти заповедей имеет совершенно особый статус: 1. Он дошел до нас в двух вариантах. 2. Это единственный текст, в котором Бог, согласно Втор 5:4, 22, непосредственно обращается ко всему народу. 3. Дословный текст этого обращения записывается самим Богом на каменных скрижалях (ср. Исх 24:12; 31:18; 32:15; Втор 5:22). В силу этих причин было бы естественным предположить, что оба текста совпадают вплоть до деталей (во всяком случае, если обе версии восходят к одному и тому же кругу авторов). Детальное синоптическое сравнение двух версий фиксирует многочисленные большие

или меньшие различия; к сожалению, в переводах некоторые из этих различий нивелируются (ср. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog*).

1.4.1 Заметные противоречия в тексте двух версий Декалога Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21

1. Заповедь о субботе обоснована в Исх с позиций богословия творения, а во Втор с позиций исторического богословия (напоминание об исходе).
2. Социальные запреты (Исх 20:13-17; Втор 5:17-21) различаются в этих версиях, в частности, синтаксическими структурами, а в том, что касается двух последних запретов «желать», порядком перечисляемых объектов (кроме того, слово «поле» присутствует только в тексте Втор 5:21). В Исх 20:13-17 мы видим шесть коротких предложений: «Ты не должен... Ты не должен...»; во Втор 5 это одно длинное предложение: «Ты не должен... и ты не должен...», в котором шесть объектов разделены на две параллельных группы по три предмета; к первой группе относятся объекты тайных, а ко второй — объекты явных преступлений. В версии Исх нет этого деления на две группы; в ней для обоих запретов «желать» используется одно и то же слово (во Втор 5 это разные глаголы!); кроме того, на первое место эта версия ставит «дом», за ним следует «жена», «раб» и т.д. (при этом тот факт, что «жена» в Исх 20:10 упоминается *после* «дома», вовсе не указывает на то, что жена считалась «собственностью»; слово «дом» следует понимать в более широком смысле — как «семья»). Расхождения в социальных запретах можно представить в следующих схемах:

Исх 20:13-17: пять заповедей (запретов)		
Жизнь	Убийство	
Совместная жизнь	Прелюбодеяние	
Собственность	Воровство	
Жизнь	Лжесвидетельство в суде	
Совместная жизнь	Желание «дома» (жены, рабов, животных)	

Втор 5:17-21: шесть заповедей (запретов)		
Жизнь	Тайные преступления Убийство	Явные преступления Лжесвидетельство на суде
Совместная жизнь	Прелюбодеяние	Желание чужой жены (с целью разрушить брак)
Собственность	Воровство	Желание чужого дома

1.4.2 Различные способы контекстуальной связи в Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21

Из текста Исх 20 неясно *слышит* ли народ слова десяти заповедей 20:2-17. В рассказе, следующем за Декалогом, не обозначен способ его передачи; особенно это видно в стихе 20:18, где говорится о реакции народа. Иначе обстоит дело во Втор 5, где передается содержание откровения на «Хориве» (так во Второзаконии называется «Синай») и прямо указывается, что Яхве говорил

с народом «лицом к лицу» (Втор 5:4). Кроме того, непосредственно после слов заповедей сообщается, что Яхве написал «слова сии» на двух каменных скрижалях и передал эти скрижали Моисею (Втор 5:22). Во Втор 5 Декалог эксплицитно описывается как документ «Хоривского завета»; он занимает положение «основного закона», что проявляется и в том, что последующий корпус законов (Втор 12-26) в своем окончательном виде ориентирован на него. Текст Декалога в синайской перикопе Книги Исх также помещен в начале, однако его место в контексте намного свободнее; кроме того, он не согласован с текстом т.н. культового Декалога в Исх 34 (см. ниже, 1.4.3).

1.4.3 Что было написано на «скрижалях» в Исх 34?

Тот, кто читает историю о явлении Яхве Моисею на горе Синай (Исх 19) и видит текст начала 34 главы: «И сказал Господь Моисею: вытеша себе две скрижали каменные, подобные прежним, и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил», ожидает, что на этих скрижалях будут записаны слова десяти заповедей из Исх 20, причем запишет их сам Бог. Однако в Исх 34:27 Яхве поручает записать сказанные Им «слова завета» *Моисею*. В заповедях Исх 34:11-26 есть точка соприкосновения с Декалогом 20:2-17 — запрет поклоняться другим богам; тем не менее, сформулирован он по-другому. Текст Исх 34:11-26 с его концентрацией на деталях культа (поэтому раньше его называли «культовый Декалог») невозможно рассматривать как параллель или тем более вариант текста десяти заповедей Исх 20:2-17 или Втор 5:6-21. Рассматриваемый контекст сильно усложняется также за счет того, что далее, в стихе 28, следует замечание: «*Моисей... написал на скрижалях слова завета, десятословие*». Итак, «слова завета» записываются вторично — в этот раз «на скрижалях» и в форме «десятословия». Все попытки понимать заповеди Исх 34:11-26 как культовое «десятословие», то есть каким-то образом разделить их на десять частей, не удались. Видимо, стих Исх 34:28 сформулирован сознательно неоднозначно, с одной стороны, чтобы вызвать ассоциацию с «канонической» традицией, согласно которой на «скрижалях» записаны десять классических заповедей (Исх 20 / Втор 5), с другой стороны, чтобы не была исключена возможность понимания заповедей Исх 34:11-26 (согласно Исх 34:27) как письменно зафиксированного «текста завета» (так называемого «права привилегий», см ниже, С. VI). В Исх 19-24, 32-34 присутствует еще одна проблема: какую роль играет «книга завета», записанная Моисеем в Исх 24:3-8 (это определение относится к «правовым предписаниям», которые Яхве дал Моисею в Исх 20:22-23, 19) в отношении к Декалогу в Исх 20 и «словам завета» в Исх 34:11-26.

Вывод: едва ли можно оспорить тот факт, что не только Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21 находятся на разных «ступенях развития» Пятикнижия, но уже и в Исх 19-34 видны различные и важные для диахронии линии текста.

1.5 Сосуществование трех корпусов законов: «книги завета» (Исх 20:22-23:33), «закона святости» (Лев 17-26) и «девятеронимистского собрания законов» (Втор 12-26)

Классическая критика текста Пятикнижия занималась преимущественно нарративными текстами книг Бытия и Исхода и строила гипотезы

на их основании. Культовые и правовые предания оставались по большей части без внимания. Возможно, в дальнейшем они будут больше использоваться для развития теорий возникновения Пятикнижия, служа источником новых гипотез. В связи с этим необходимо исследовать и тексты трех больших корпусов законов — «книги завета» (Исх 20:22-23:33), «закона святости» (Лев 17-26) и «девятеронимистского собрания законов» (Втор 12-26) — в их взаимном отношении.

1.5.1 Сравнение общей структуры

Три корпуса законов имеют сходную макроструктуру:

	Книга завета	Закон святости	Девтеронимистский закон
Главная заповедь: жертвоприношение и место жертвоприношения	Исх 20:22-26	Лев 17	Втор 12:1-14:21
Отдельные социальные и культовые заповеди; должности (судьи, священники); частные культовые и социальные заповеди	Исх 21:1-23:19	Лев 18-20	Втор 14:22-16:17
		Лев 21-22	Втор 16:18-18:22
		Лев 23-25	Втор 19-25
Благословение и проклятие	Исх 23:20-33	Лев 26	Втор 27-28

В частности макроструктура трех корпусов законов различается соответственно богословско-правовой идее, лежащей в основе каждого из них (книга завета: защита свободы; закон святости: освящение всего мира и повседневности; девтеронимистский закон: воплощение в жизнь принципа братской солидарности). Тем не менее, представляется удивительным сходство трех книг (иногда до мелочей) при очевидном различии языка и предмета. Впрочем, маловероятно, чтобы каждый из трех корпусов законов был создан в результате однократного и единого по времени процесса работы (об этом также С.IV-VI).

1.5.2 Сравнение трех законов об освобождении рабов (Исх 21:2-11; Лев 25:39-55; Втор 15:12-18)

Есть множество примеров того, что три корпуса законов имеют совпадения вплоть до мелочей, но при этом связаны с различными социальными контекстами и поэтому не могут восходить к одному кругу авторов. Ограничимся здесь кратким замечанием относительно закона об освобождении рабов.

Во всех трех текстах речь идет о защите прав обедневших мелких крестьян, которые попали в рабство за долги и, работая в этом статусе, должны вернуть долг, который они взяли деньгами, семенами или как-то еще. В текстах присутствуют многочисленные совпадения, вплоть до совпадения формулировок и последовательности «параграфов»; при этом они значительно различаются в деталях.

Исх 21:2-11 рассматривает по отдельности права долгового раба (21:2-6) и (молодой, незамужней) долговой рабыни (21:7-11) и дает различные предписания, касающиеся защиты их прав. Мужчину, попавшего в рабство за долги, следует освободить через шесть лет, то есть на седьмой год. Если он сознательно предпочитает остаться в зависимом положении, его решение вступает в законную силу *около местного святилища* с помощью обряда прокалывания уха (и надевания серьги?). Рабыня же не может быть отпущена автоматически. Если ее господин не хочет взять ее в качестве законной второй жены, он должен позволить ее выкупить. Если он предложит ее своему сыну в качестве «конкубины», она может выбрать свободу. Если он возьмет ее в жены, он не должен притеснять ее в отношении одежды, пищи и «супружеских обязанностей».

Лев 25:39-55 рассматривает три разные формы (мужского) долгового рабства. Поскольку этот текст находится внутри главы, повествующей о юбилее (юбилейный год наступает по прошествии $7 \times 7 = 49$ лет, то есть на пятидесятый год), непонятно, действует ли здесь правило об освобождении на седьмой год, предусмотренное в Исх 21:2-6. В Лев 25:39-43 говорится о правах израильских рабов, находящихся в рабстве у хозяев-израильтян. С ними не следует обращаться как с рабами; их труд должен оплачиваться, чтобы при освобождении они и их семьи не оказались в бедственном положении.

В Лев 25:44-46 регулируется статус рабов-иностранцев; по сравнению с долговыми рабами-израильтянами, он более низкий. В Лев 25:47-54 говорится о возможности досрочного выкупа израильтян, которые находятся в рабстве у богатых чужестранцев, живущих среди израильтян.

Втор 15:12-18, в отличие от Исх 21:2-11, уравнивает права мужчин и женщин, попавших в долговое рабство; их следует освободить на седьмой год. Здесь «господин» должен снабдить отпускаемого раба животными, хлебом (семенами) и вином в достаточном количестве, чтобы обеспечить благополучное начало свободной жизни. Если раб или рабыня на седьмой год изъявляют готовность остаться при «господине», обряд прокалывания уха (ср. Исх 21:6) совершается *во дворе дома хозяина*.

1.6 Конкурирующие богословские концепции и представления

«Классическая» критика текста Пятикнижия обращала внимание преимущественно на расхождение в деталях текста; новейшие же исследования в первую очередь фиксируют различия общих концепций и систем богословских представлений. Приведем вновь лишь некоторые примеры.

(1) *Концепции Бога* значительно различаются в «предании о патриархах» (Быт 12-50) и в книгах Исхода и Второзакония, представляющих «предание об Исходе и Моисее». В Книге Бытия Бог воспринимается как семейное и родовое божество-хранитель; оно призывает к мирному сосуществованию с соседями и, больше того, дает патриархам задание нести благословение чужестранцам. В отличие от мирного божества Книги Бытия, Бог «предания о Моисее» — воинственный и грозный Бог одного народа, который требует полного отрицания и даже уничтожения других народов и их богов; он суров и беспощаден

и к своему народу. Кроме того, и внутри Быт 12-50 обращают на себя внимание явные несоответствия в трактовке образа Бога: Авраам, которому Бог в пространной речи предрекает рождение сына, не смеет посмотреть на него (Быт 17). Он падает на землю «на лице свое» и решается подняться, лишь когда Бог перестает с ним говорить и «восходит от него». В следующей же главе (Быт 18), где речь идет о том же обетовании рождения Исаака, Бог является Аврааму в человеческом образе; Авраам оmyвает ему стопы и подает ему и двум его спутникам еду.

(2) В тексте книг Исхода и Второзакония мы видим различные *концепции Израиля*, которые существуют параллельно, и противоречие остается неустраненным. С одной стороны, Израиль описывается как племенное общество, во главе которого стоят старейшины и предводитель Моисей. С другой стороны, Израиль — это «народ», который находится в особых отношениях — отношениях договора со своим «верховным правителем» Яхве. И наконец, Израиль — это «народ священников», члены которого принципиально равны друг другу; однако наряду с этим равенством, внутри народа наблюдается четкое иерархическое деление на священников и мирян. В тексте Книги Бытия концепция Израиля ориентируется на семейную структуру; Израиль связан родственными узами с народами, живущими вблизи (Арам, Амон, Моав, Эдом). В соответствии с этим, в Быт мы видим много историй, повествующих о главных событиях семейной жизни (свадьба, бездетность и плодовитость, соперничество и примирение, смерть и погребение).

(3) В *Синайском повествовании* конкурируют два представления. Согласно одной повествовательной линии, кульминация истории состоит в том, что Бог явил десять заповедей и передал скрижали, на которых сам запечатлел их, Моисею. Согласно другой линии, кульминация этой истории — воздвижение святилища, образ и вид которого Бог показал Моисею на горе Синай. Эти линии несколько раз пересекаются и сходятся тогда, когда Моисей кладет скрижали в ковчег и помещает ковчег в святилище (ср. Исх 39:20 слл.).

(4) Центральную роль играет в Пятикнижии «*богословие завета*», которое, однако, также представлено в различных концепциях. Параллельно с доминирующей особенно в тексте Втор моделью *двустороннего* договора между Яхве и Израилем (его последствиями могут быть в зависимости от выполнения условий договора благословение или проклятие), в Быт 9 говорится о завете со всем творением, а в Быт 17 о завете с Авраамом, который по сути своей является *односторонним*, безусловным «заветом милости». Различие выражается и вербально: в то время как «завет-договор» *заключается между* или *с кем-то*, в Быт 9 и 17 завет *поставляется* или *дается* кому-то. Внутри Книги Второзакония наблюдается аналогичное различие: в главах 5-28 доминирует концепция двустороннего договора, а в главах 29-30 говорится о том,

что верность Яхве завету может проявляться именно в том, что Он сохраняет жизнь народа и свое благословение, несмотря на то, что народ нарушает завет.

(5) *Фигура Моисея* также описывается по-разному. С одной стороны, он особенно близок Богу (Исх 33:11: Яхве «говорил с Моисеем лицом к лицу», как говорят между собой люди; ср. также Числ 12:8; Втор 34:10), слава Божия распространяется и на него, он — зеркало этой славы (ср. Исх 34:29-35). С другой стороны, из-за своего неверия он должен умереть до того, как его народ обретет свою землю (ср. Числ 20:12; 27:14; Втор 32:51), хотя в Исх 3 ему дается задание привести Израиль в Землю Обетованную. При этом в тексте присутствует и такое представление, что Моисей должен преждевременно умереть не вследствие своей вины, но вследствие вины своего народа (заместительная функция? ср. Втор 1:37; 3:26; 4:21).

1.7 Основная литературная проблема

Выше (С.1) мы описали планомерную композицию окончательного варианта Торы/Пятикнижия. Но это был взгляд издалека; вблизи все выглядит гораздо сложнее. У внимательных и терпеливых читателей Библии, которые начнут изучать этот текст с начала, скорее всего, сложится примерно такое же впечатление, о котором написал в «Примечаниях и заметках» к своему «Западно-восточному дивану» Иоганн Вольфганг Гёте, друживший с исследователем Ветхого Завета Иоганном Готфридом Эйхорном:

Основная литературная проблема Пятикнижия проявляется на уровне общего устройства текста в трех отношениях:

1) В соотношении истории и закона в тексте Пятикнижия как в целом так и в частностях отсутствует какая-либо система; по этой причине текст можно понимать с литературной и исторической точки зрения только как итог длительного процесса соединения различных текстовых комплексов.

2) Разнообразие стиля и техники повествования так велико, что его невозможно воспринимать как литературный прием одного рассказчика; также его невозможно объяснить разнообразием объектов повествования.

3) С точки зрения повествовательной стратегии Пятикнижие является неполным или «незаконченным» произведением. Истории о патриархах из Книги Бытия говорят о Божественном обетовании, согласно которому потомки Авраама получают ту землю, в которую он направился по приказу Яхве. Сюжет о Моисее и Исходе устремлен на переселение Израиля в эту землю. О самом переселении рассказывает Книга Иисуса Навина — это завершение и итог истории, начавшейся с патриархов и Моисея. Но Книга Иисуса Навина в канонический вариант Торы/Пятикнижия не входит. Это противоречие нуждается в объяснении.

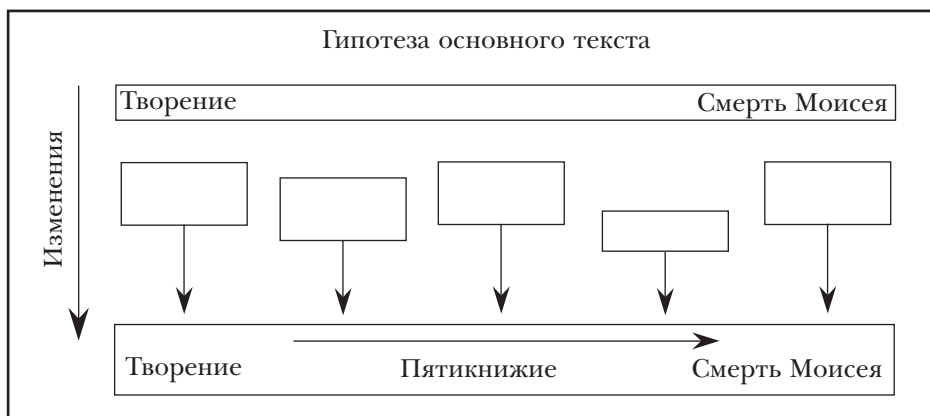
Никто не оспаривает наличия этих трех основных, а также других, менее крупных проблем, на которых мы вкратце останавливались

выше. Научная дискуссия ведется о том, *как* на основе этих наблюдений выстроить адекватную в предметном и литературном отношении теорию возникновения текста. Никого не удивляет, что мнения ученых на этот счет расходятся. При разнообразии гипотез существуют два исходных положения для формирования теорий вообще: 1. Если за основу берется «базовая модель» (как объяснения в физике с точки зрения модели волн или частиц или с точки зрения комбинации обеих моделей), методические последствия этой модели распространяются на все детали теории. 2. Выбор определенной базовой модели зависит от анализа и оценки наблюдений, которые, как правило, разнятся.

2. Три базовые модели для гипотез о возникновении текста

Многочисленные и разнообразные гипотезы, появляющиеся с первых лет критического изучения текста Пятикнижия вплоть до сегодняшнего дня, можно свести к трем базовым моделям, которые, впрочем, обычно вступают в комбинации по отношению к разным «ступеням» роста текста.

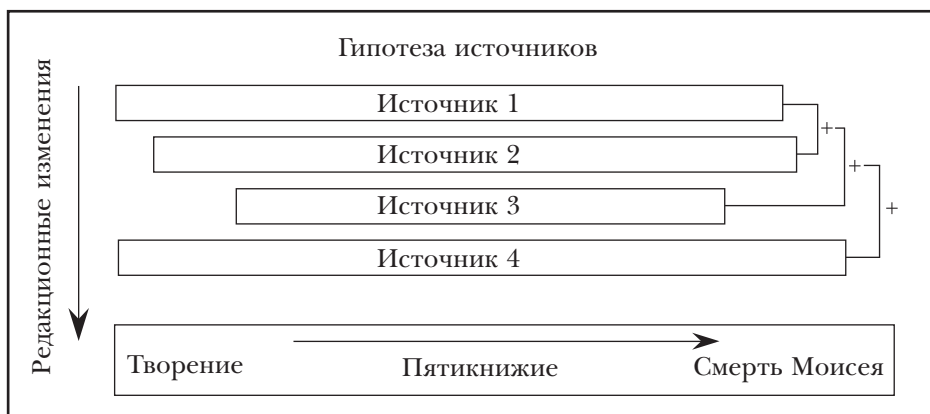
2.1 Гипотеза основного текста/дополнения (модель расширения)



- (1) В основе Пятикнижия находится один текст.
- (2) Этот единственный «базовый документ» (начиная с Творения и заканчивая смертью Моисея) многократно расширялся и дополнялся за счет включения в основной текст новых частей, пришедших из письменной или устной традиции, или за счет вставок, служащих актуализации и интерпретации.

2.2 Гипотеза источников/документов (модель наложения)

- (1) Пятикнижие возникло из нескольких (большинство исследователей предполагает: из четырех) изначально самостоятельных источников,



в которых развивались параллельные повествовательные линии; каждый из этих источников предлагает свою версию событий, начиная с Творения и заканчивая смертью Моисея или прибытием Израиля в землю к востоку от Иордана («минипятикнижие»); источники имеют разный объем (это отражено в таблице разной длиной столбиков «источник 1», «источник 2» и т.д.).

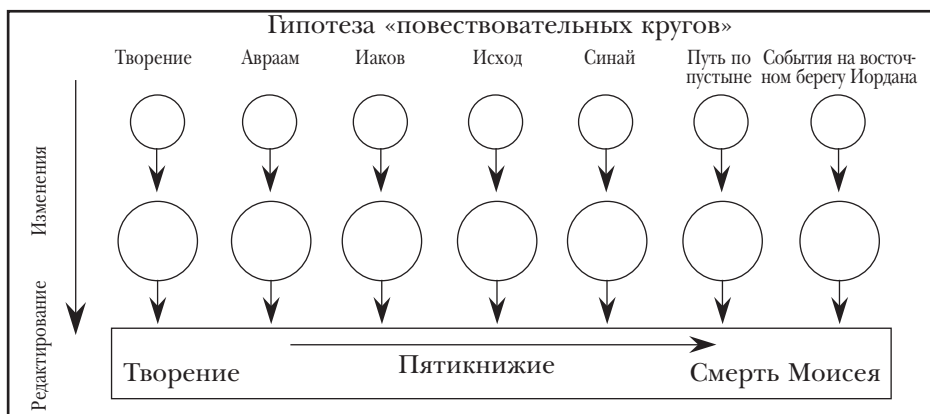
(2) Источники (документы) возникли в разное время, в разных местах; они написаны с помощью разной литературной техники и имеют разную повествовательную цель.

(3) С помощью многочисленных дополнительных редакций и последовательной переработки источников был создан окончательный вариант Пятикнижия. Существуют разные мнения по поводу того, могли ли редакторы в процессе работы присоединять к основному тексту написанное ими самими и, если могли, то в каком объеме это производилось.

(4) Стимулом к переработке источников в единый текст послужили эпохальные, в основном трагические события в истории Израиля. Эти события обусловили необходимость соединить все наличествующие на тот момент части предания, чтобы спасти все источники или чтобы с помощью интенсивного изучения и размышления над ними преодолеть катастрофическую ситуацию. Большинство исследователей предполагает, что первая переработка источников произошла после гибели Северного Царства (722 г. до Р.Х.), следующий всплеск работы с источниками имел место после разрушения Иерусалима (586 г. до Р.Х.); последнюю редакцию (редакции) исследователи связывают с эпохой восстановления государственности Израиля (V в. до Р.Х.).

2.3 Гипотеза повествовательных кругов

(1) Изначально самостоятельные тексты, из которых состоит Пятикнижие, не имели длинного сюжета, охватывающего период от Творения (или от Авраама) до смерти Моисея, но концентрировались вокруг отдельных тем или главных героев позднейшего Пятикнижия



(Творение и Потоп, Авраам, Иаков, Исход, Синай, путь по пустыне, события на восточном берегу Иордана).

(2) Каждый из этих «повествовательных кругов» имел на протяжении веков свою историю развития (расширения); можно предположить, что некоторые повествовательные круги были присоединены к большим по объему, но также тематически ограниченным кругам (например, Авраам + Иаков).

(3) Первое соединение тематически ограниченных повествовательных кругов («блоков») в значительный по объему и связный текст «от Творения до смерти Моисея» было сделано в позднее время, в плену и/или в первое время после плена.

(4) Можно предположить, что текст, получившийся в итоге этого соединения, в последующее время также подвергался дополнениям (возможно, неоднократным).

3. Важные этапы критического изучения Пятикнижия

3.1 Критика, относящаяся к содержанию Пятикнижия и к авторству Моисея

До XVII в. Пятикнижие считалось в иудаизме и христианстве творением Моисея и Словом Божиим. Эту догматическую установку на протяжении столетий пытались оспорить «еретики» (например, гностики, маркиониты, манихеи в ранней церкви; иудейский вероотступник Хиви аль-Балхи, живший в IX в. в Афганистане), образованные языческие (например, Цельс во II в. и Порфирий в III в.) и мусульманские (например, Ибн Хазм в XI в. в Кордове) полемисты. Среди их аргументов были: неоднозначный образ Бога, антропоморфизм, ошибки в хронологии, предметные противоречия. Эти аргументы приводили их чаще всего к богословскому отрицанию Ветхого Завета или его «проблемных» частей. Иудейские и христианские ортодоксы защищались, используя обширный инструментарий различных методов интерпретации текста; текст истолковывался аллегорически, фигурально, в нем искали «более глубокий» духовный смысл. Однако на отдельные вопросы все же давались ответы, содержащие попытки историко-критического объяснения. Это были вопросы об авторстве всего Пятикнижия (было ли

оно целиком написано Моисеем), прежде всего на примере рассказа о смерти Моисея во Втор 34, а также на примере сюжетов Книги Бытия, которые относятся ко времени *до Моисея*, а также отдельных записей, явно имеющих в виду время *после Моисея* (например, в Быт 12:6 говорится: «В этой земле *тогда* жили хананеи»; то замечание подразумевает, что *сейчас*, то есть во время написания Быт 12:6, хананеи там не живут; однако они перестали там жить *только после* Моисея!). На эти вопросы давались примерно такие ответы: в распоряжении у Моисея были некоторые «источники»; история о его смерти была добавлена Иисусом Навином; отдельные замечания являются позднейшими дополнениями; Пятикнижие можно назвать творением Моисея лишь «опосредованно», ибо оригинал сгорел во время разрушения храма в 586 г. до Р.Х.; только Эзра (Ездра) по вдохновению Бога продиктовал пропавший текст пяти писцам.

3.2 Критика текста Пятикнижия в Новое время: первые шаги

В Новое время вырос интерес к Пятикнижию как к историческому произведению. Гуманисты интересовались первоначальным текстом; деятели культуры эпохи Реформации обращали пристальное внимание, в противоположность официальному церковному учению, на буквальный смысл написанного в Пятикнижии, который они искали не только в самом тексте, но и в его историческом контексте. Во время Реформации из интереса к Пятикнижию, правда, не следовала необходимость радикальной ревизии вопроса о «моисеевом» происхождении текста; только Андреас Боденштейн (его обычно называют Карлштадтом по городу, где он родился) высказал в своей книге «*De canonicis scripturis libellus*», появившейся в Виттенберге в 1520 г., серьезные сомнения по этому поводу. Однако в XVII в. ситуация меняется: появляются многочисленные публикации на данную тему; некоторые из них вызывают резкое негодование, их авторы претерпевают гонения. В 1651 г. английский философ-деист Томас Гоббс (Gobbs) в своем политическом трактате «Левифан» усомнился в том, что Моисей был автором большей части Пятикнижия; по его мнению, Моисею, возможно, принадлежит девторономистский закон Втор 11-27; по мнению Гоббса, этот закон был найден священником Хелкией при восстановлении разрушенного храма (ср. 4 Цар 22-23). Спустя четыре года французский протестант Исаак де ля Пейрер (de la Peyrère) опубликовал книгу о «преадамитах», в которой пытался «примирить» естествознание и Библию — также с помощью теории о немоисеевых частях в Пятикнижии. Книга была публично сожжена в Париже в 1656 г., а ее автор схвачен в Брюсселе и принужден отречься от своих идей. В 1670 г. появился «*Tractatus theologico-politicus*» Баруха Спинозы, иудея, родившегося в Амстердаме; эта книга, появившаяся без имени автора и с неправильно указанным местом издания (было написано, что она вышла в Гамбурге, тогда как в действительности она вышла в Амстердаме), также вызвала всеобщее негодование. Спиноза был исключен из синагогальной общины, дважды он едва не стал жертвой покушения. Спиноза не исключает, что Моисей был «писателем» и «законодателем», однако считает, что текст Пятикнижия настолько сложен и многослоен, что может быть только совокупностью многочисленных собраний и преданий, подвергнутых соединению и редакции при Ездre. Несмотря на запрет, книга Спинозы вскоре стала одной из самых читаемых книг. Настоящим «прорывом» в критическом изучении текста Пятикнижия

можно назвать фундаментальный труд французского ораторианца Ришара Симона (Simon) «Histoire critique du Vieux Testament», заверченный в 1678 г. Этот труд благополучно прошел цензуру предстоятеля Ораторианского ордена и декана богословского факультета Сорбонны, но затем, из-за вмешательства могущественного тогда советника Людовика XIV епископа Боссюэ, был запрещен и изъят. В 1685 г. в Роттердаме появилось второе издание, а также несколько латинских и английских переводов этой глубокой, пронищательной, изобилующей ценными наблюдениями книги. Ришар Симон, который сам не понимал негодования и противодействия, вызванного его книгой, ибо он спорил в ней со Спинозой и протестантскими библеистами, может считаться основателем историко-критического изучения текста Библии. Симон подробно описал расхождения между отдельными корпусами законов, а также противоречия, повторы и языковые различия в историях Пятикнижия; из этого он сделал вывод, что текст Пятикнижия никак не мог быть написан одним автором. Он предположил поэтому, что Моисей пользовался материалами, которые были у него в распоряжении, что он написал отдельные части и что *после* смерти Моисея текст обрабатывался в «школах писцов» — вплоть до того момента, когда Ездра, наконец, придал Пятикнижию его нынешний облик.

3.3 Возникновение классических гипотез о становлении Пятикнижия (XVIII-XIX вв.)

Неудержимое «победоносное шествие» критических теорий возникновения Пятикнижия началось с важнейшего для дальнейшей истории исследований наблюдения о том, что чередование имени Бога Яхве и эпитета Бога Элохим указывает на различное происхождение соответствующих частей текста. Этот критерий был впервые использован жившим в Гильдесгейме протестантским пастором Геннингом Бернгардом Виттером (Witter) в его книге «*Jura Israelitarum*», в которой давался комментарий к Быт 1:1-17:27, для объяснения разницы между Быт 1:1-2:3 и Быт 2:5 слл. Виттер, как и другие авторы его времени, исходил из того, что Моисей в работе над составлением Пятикнижия использовал древние стихотворения; одно из них — стихотворение о сотворении мира Быт 1:1-2:3. Открытие Виттера поначалу не вызвало широкого отклика. Только через сорок лет оно было заново сделано Жаном Астрюком (Astruc), который был выходцем из христианского ответвления влиятельной еврейской семьи, лейб-медиком при дворе Людовика XV и профессором медицины в Тулузе и Монпелье. В своей книге «Предположения о подлинных преданиях, которыми пользовался Моисей при составлении Книги Бытия», вышедшей анонимно в Брюсселе в 1753 г. (на самом деле напечатанной в Париже), Астрюк пытался отразить выпады Гоббса, де ла Пейрера, Спинозы и защитить традиционный взгляд на авторство Пятикнижия. По мысли Астрюка, неровности и противоречия текста, выявленные вышеназванными авторами, не свидетельствуют о том, что автором Пятикнижия был не Моисей, но указывают на письменные источники, которые Моисей обработал и объединил в окончательный текст. Исходя из того факта, что Бог именуется в Пятикнижии по-разному, Астрюк определил два главных источника текста: А (Элохим) и В (Яхве), а также (вследствие различий в языке и представлениях, а также ввиду повторов) десять второстепенных источников: С-М. Возможно, под влиянием наблюдений Астрюка (хотя его выводы он признал

правильными далеко не сразу) Иоганн Готтфрид Эйхгорн (Eichhorn), профессор в Йене и основатель жанра критических «введений» в Ветхий Завет, в 1779 г. распространил гипотезу о двух главных и многочисленных фрагментарных второстепенных источниках на текст всего Пятикнижия; при этом он, как и Астриук, приписывает обработку источников и создание окончательного варианта текста Моисею. Решительный шаг в направлении «классической» критики текста Пятикнижия предпринимает последователь Эйхгорна в Йене Карл Давид Ильген (Ilgen) в своем появившемся в 1798 г. исследовании «Документы иерусалимского храмового архива в их начальной форме как материал для уточнения истории религии и политики; перевод с древнееврейского с замечаниями, объяснениями и научными комментариями. Часть первая: Источники первой книги Моисея» (вышла только первая часть). Ильген видит в Книге Бытия три самостоятельных гомогенных источника, которые, в свою очередь, основаны на многочисленных мелких источниках (всего их семнадцать). Кроме того, он уже предполагает, что Второзаконие возникло как самостоятельное произведение. Здесь мы видим начальный этап возникновения теории четырех источников, которую называют также «старшая документарная гипотеза». Теория Ильгена сперва не встретила отклика. Через пятьдесят лет она была заново разработана (независимо от Ильгена?) и расширена Германом Гупфельдом (Hupfeld) («Источники Книги Бытия и способ их соединения, заново исследованные», Берлин, 1853) и его учеником Эдуардом Римом (Riehm) («Законодательство Моисея в земле Моавитской», Гота, 1854). Они различают четыре источника: 1. древнейший «элохистский», источник, начинающийся с Быт 1 («первоисточник»); 2. более новый, также «элохистский», источник, в котором содержатся истории о патриархах; 3. еще более новый, «иеговистский», источник, который, как и источник 1, начинается с сотворения мира; для него характерно в первую очередь использование имени Яхве (тогда его читали как Иегова, поэтому источник назван «иеговистским»); 4. Книга Второзакония. Такая форма гипотезы об источниках называется «младшей документарной гипотезой».

3.4 Два открытия, имевших важнейшее значение для датировки источников или письменных традиций (В. М. Л. де Ветте и Ю. Велльгаузен)

Для дискуссии о датировке до сих пор остаются фундаментальными и актуальными два открытия, сделанные исследователями Пятикнижия в XIX в.; они связаны с вопросом о времени происхождения «законодательных» частей Пятикнижия.

(1) Уже в 1805 г. Вильгельм Мартин Леберехт де Ветте (de Wette) показал в своей диссертации «*Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alii cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*», что Книга Второзакония в своем ядре связана с централизацией культа, проведенной царем Иосией, о которой идет речь в 4 Цар 22-23; эту централизацию датируют 622 г. Это открытие дало исходный пункт для датировки других традиций по следующему принципу: относятся ли они ко времени действия реформы Иосии, или в них, например, идет речь о большем числе святилищ.

(2) Юлиус Велльгаузен (Wellhausen) в своих новаторских трудах «Композиция Шестикнижия» и «Введение в историю Израиля», изданных им в 1876-78 гг.

на основе соответствующих работ Эдварда Рейса (Reuß; 1840-1891), Карла Генриха Графа (Graf; 1815-1869) и Авраама Кюнена (Kuenen; 1828-1891), произвел важнейшую и радикальную ревизию тогдашних представлений об истории литературы и религии Израиля. До того момента «элохистский источник», начинающийся с Быт 1 и содержащий в себе священнический культовый устав, данный на Синае, считался самым древним источником (некоторые исследователи еще приписывали его авторство Моисею); Велльгаузен доказал с помощью сравнения этих культовых правил с соответствующими установлениями в книгах Пророков и Второзаконии, что Священническое писание, обозначенное им буквой Q (т.е. quattuor = liber quattuor foederum = книга четырех заветов; Велльгаузен обозначает буквой Q первоначальное ядро Р — расширенного, обогащенного несколькими слоями источника, который он называет «священническим кодексом»), является самым поздним источником Пятикнижия; оно появилось позже, чем книги Пророков (*lex post prophetas* — «закон после пророков», т.е. «моисеев» культовый закон должен был быть написан позже книг Пророков, ибо им ничего не известно об этом законе). По мнению Велльгаузена, источники возникали в такой последовательности: J (Яхвист — IX в.) → E (Элохист — VIII в.) → D (Второзаконие — VII в.) → P (Священническое писание — VI в.).

Две методические установки Велльгаузена имеют большое значение и сегодня. Во-первых, его «источники» — это комплексные, очень сложные произведения, каждое из которых возникло в результате длительного процесса. Во-вторых, как видно из названия его работы, он прямо включает в свою гипотезу и Книгу Иисуса Навина, то есть, по его мнению, должна учитываться проблема «Шестикнижия». Приведем ввиду их основополагающего значения две цитаты из работы Велльгаузена «Композиция Шестикнижия»; они должны прояснить его научную позицию:

(1) Строго говоря, Велльгаузен не считал, что J и E — источники, которые можно реконструировать: «JE, в отличие от Q, не содержит в себе единой концепции; он прошел через много рук и ряд стадий, прежде чем обрел свой нынешний облик» (7). «Итак, мы видим, что JE состоит из J и E; тем не менее, их уже невозможно разделить. Если выразить эту мысль в позитивной форме, J и E почти неразрывно связаны друг с другом, стали одним произведением, носящим уже действительно практически единый характер» (35).

(2) Термин «модель четырех источников» не отражает всей сложности и многоступенчатости процесса происхождения Пятикнижия/Шестикнижия: «Исследуя композицию Шестикнижия, я пришел к выводу, что в нем развиваются три совершенно самостоятельные линии повествования; но что эти крупные фрагменты не были механически подогнаны друг к другу и сшиты, но до, в процессе и после объединения (которое также произошло не сразу) существенно расширялись и перерабатывались. Другими словами, литературный процесс, в результате которого возникло Шестикнижие, был весьма сложным, и т.н. гипотеза дополнения в действительности должна применяться в ином смысле, чем тот, в котором гипотеза была выставлена» (315).

3.5 Новые выводы исследований истории

и форм источников Г. Гункеля, М. Нота и Г. фон Рада

С помощью «теории Велльгаузена», с одной стороны, был достигнут некий результат, который было невозможно игнорировать в дальнейшем. С другой

стороны, она послужила стимулом для того, чтобы заглянуть «за» самые древние источники и попытаться узнать нечто об устных традициях, которые были впоследствии собраны в документах. Герман Гункель (Gunkel), Мартин Нот (Noth) и Герхард фон Рад (von Rad) – главные представители направления, изучающего эти формы и традиции, пришли к трем основным выводам:

(1) У истоков формирования традиций находились небольшие рассказы, каждый со своим «Sitz im Leben»;

(2) Отдельные темы, вошедшие затем в основные традиции (Авраам, Исход, Синай и т.д.), имеют различное региональное и историческое происхождение и «привязки».

(3) Соединение этих первоначально самостоятельных тем произошло в *догосударственном культе* (XII-XI вв. до Р.Х.). Старейший источник J – литературный итог этой архаической культовой традиции, созданной израильскими племенами, которые осознали себя единым целым («гипотеза амфиктионии»).

Цитата из предисловия к третьему изданию комментария к Книге Бытия, написанного Германом Гункелем в 1917 г. (первое издание появилось в 1901 г.), показывает, насколько важным (можно сказать, догматическим) значением обладали «теории Велльгаузена», а также и два направления «истории форм». «Обнаружение трех различных письменных традиций в Книге Бытия стало общим итогом исследований ветхозаветных текстов, продолжавшихся полтора столетия. Со времени появления современной протестантской библеистики вопросам, касающимся Книги Бытия, уделялось особое внимание. Эта работа потребовала величайшего усердия, проницательности, смелости научной мысли; результатом стал труд, которым по праву могут гордиться потомки. Во многих случаях удалось восстановить тот или иной источник вплоть до стиха, иногда вплоть до слова, хотя многое, к сожалению, навсегда останется неизвестным. Последний решительный прорыв в истории исследования Книги Бытия совершил в своем выдающемся труде “Введение в историю Израиля” Велльгаузен; он хронологически определил и расположил по порядку источники Книги Бытия и гармонично вписал их в историю религии Израиля» (H. Gunkel, *Genesis*, LXXXI).

Хотя до Велльгаузена были другие теории, ориентировавшиеся на гипотезу дополнения («модель основного текста») или на гипотезу фрагментов («модель повествовательных кругов»), и хотя после Велльгаузена также было предпринято немало попыток ревизии (например, отрицание E как самостоятельного источника), тем не менее, можно утверждать, что теория Велльгаузена оставалась классической моделью возникновения Пятикнижия вплоть до 70-х годов XX в. Лишь некоторые авторы, работавшие в рамках так называемой «новейшей документарной гипотезы», пытались разделить древнейший источник J на L («источник мирян») + J или N («источник кочевников») + J или просто J1 + J2.

Мартин Нот также внес существенный вклад в дискуссию о происхождении Пятикнижия; он иначе, чем Велльгаузен, понимает роль книг Второзакония и Иисуса Навина. Согласно его теории девторонимистского исторического труда (см. ниже, D.П), Второзаконие представляет собой первую часть объемного исторического сочинения, охватывавшего период от завоевания земли до крушения Иудейской государственности (Втор – 4 Цар). Это сочинение появилось под влиянием некоего прототипа – историко-художественного труда, в котором описывалась история возникновения Израиля с первых

времен до обретения земли (без Втор), причем описание обретения земли до нас в своей первоначальной форме не дошло, т.к. было утрачено, когда «девторономистская история» (Втор — 4 Цар) оказалась так присоединена к книгам Быт — Числ, что Втор стало завершением Пятикнижия, а Книга Иисуса Навина открыла череду «старших пророков». Нот предложил и другую возможность утраты «прототипа» рассказа о захвате земли: он мог быть исключен из основного текста, когда источники JE были присоединены к P. Сегодня можно сказать, что после теории М. Нота проблема Пятикнижия / Шестикнижия и вопрос о том, какое значение имела Книга Второзакония для возникновения Пятикнижия, долго не становились предметами дискуссий. Только в последнее время обе эти проблемы вновь попали в поле зрения исследователей.

4. Теория четырех источников «младшей документарной гипотезы» и ее современная критика

Модель четырех источников, существующая в рамках так называемой «младшей документарной гипотезы», вызывает в последние тридцать лет много вопросов (по меньшей мере, та ее часть, которая говорит о двух древнейших источниках); кажется, сейчас не осталось приверженцев этой теории в ее классической форме. Тем не менее, в этом учебном пособии она должна быть представлена в силу двух причин: 1. эта модель примерно до 70-х годов определяла направление исследований в этой области, без нее невозможно понять специальную литературу, написанную в то время; 2. одной из тем сегодняшних дискуссий остается полемика с этой гипотезой; кроме того, сегодняшние модели возникновения Пятикнижия, при том, что их авторы опровергают старые теории, все еще базируются на многих наблюдениях и выводах модели четырех источников; поэтому общая информация об этой теории и об ее слабых, на нынешний взгляд, предпосылках, позволяет лучше понять ту ситуацию в этой области исследований, которая сложилась в настоящее время.

4.1 Модель четырех источников по В. Г. Шмидту

Из дидактических соображений мы приводим модель, разработанную видным представителем ученых, работавших в рамках младшей документарной гипотезы, В. Г. Шмидтом (Schmidt). Свои соображения, которые он высказывал в многочисленных статьях, докладах, а также в комментарии к Книге Исхода в серии «Библейские комментарии», он окончательно сформулировал и подытожил в учебном пособии «Введение в Ветхий Завет» (*Einführung in das Alte Testament*; 1-е издание — 1978; 5-е издание — 1995; цитаты, приводимые ниже, взяты из последнего издания). В последующем изложении мы основываемся на этом его сочинении. Версия модели четырех источников, принадлежащая Шмидту, выглядит следующим образом:

Ј Яхвист	Ок. 950 г. (правление Соломона до разделения Царства в 926 г.)
Е Элохист	Ок. 800 г. (до появления т.н. письменных Пророков – в особ. Осии)
D Второзаконие (древняя форма)	Ок. VII в. (канун реформы Иосии; позднее – многочисленные дополнения)
Р Священническое писание	Ок. 550 г. (плен; дополнения в после пленную эпоху)

По поводу двух последних источников среди исследователей царит принципиальное согласие (лишь определенные частные акценты расставляются по-разному); что касается первых двух источников, то они вызывают множество вопросов, а частью исследователей категорически отвергаются.

4.1.1 Яхвистский источник в интерпретации В. Г. Шмидта

Яхвистский источник Ј *начинается* в Быт 2:4b с рассказов о творении и древнейшей истории рода человеческого (рассказы о рае, о Каине и Авеле, о потопе, о строительстве Вавилонской башни). За ними следуют рассказы о «патриархах» (Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф) и «история о народе» (Исход, Синай, путь по пустыне в Землю Обетованную). Чем и где именно кончается Ј, неизвестно. Исходя из того, насколько важна для Ј тема земли как дара и благословения Яхве, можно предположить, что он должен был заканчиваться рассказом о завоевании земли.

Для ранней *датировки* этого источника примерно 950 г. до Р.Х. (временем правления Соломона) Шмидт приводил, в частности, следующие аргументы: 1. факт возникновения незадолго до этого царства Давида и Соломона вполне мог стать стимулом разработки исторического богословия (проверка истинности и локализация); 2. политический горизонт историй, сообщаемых Ј, – мир разных народов, в которых формируется, находит свою форму и сущность – иногда военным, иногда мирным путем – царство Давида и Соломона (хананеи: Быт 9:18 слл.; филистимляне: Быт 26; арамеи: Быт 29 слл.; аммонитяне и моавитяне: Быт 19, Числ 22:24); 3. описание подневольных работ израильтян в Египте вдохновлено реалиями тогдашней жизни Израиля; так же работали невольники на огромных стройках в правление Соломона (ср. Исх 1:8-12 с 3 Цар 9:15, 19); 4. программный текст источника Ј – Быт 12:1-3 – говорит об Израиле как о едином «великом народе»; таким образом, разделения Царства на две части – Иудею (Южное Царство) и Израиль (Северное Царство), которое последовало за смертью Соломона – в тот момент еще не произошло; 5. в некоторых текстах, принадлежащих к Ј, мы видим отражение так называемого «соломонова Просвещения»: «Для Яхвиста характерна высокая духовность близкая к мудрости... Разве не дает именно история о происхождении людей нарративный ответ на вопрос мудрости “Что есть человек?” (Пс 8:5 и т.д.)» (78).

Тот факт, что во многих сюжетах проявляется сильный интерес к событиям, происходящим на Юге (Авраам в Мамре, Содом и Гоморра, Исаак в земле Герарской), и выделяется род Иуды (Быт 38; роль Иуды в истории Иосифа), говорит о том, что Ј *происходит* из этого региона. В текстах нет специфически

иерусалимских представлений; мы видим реалии крестьянского мира, особенно в древнейшей истории. Это также свидетельствует о том, что «родина» J — сельские южные территории.

Богословское значение J уникально: «Среди источников Пятикнижия за Яхвистом по праву признан самый высокий ранг: в нем содержатся «самые интересные высказывания из тех, какие вообще есть в Пятикнижии» (М. Нот) — с одной стороны, глубокое и радикальное осознание вины людей (Быт 6:5; 8:21); с другой стороны, обещание благословения «всех племен земных» (12:3). Кроме того, рассказ Яхвиста — древнейшее известное историческое произведение, охватывающее и осмысляющее столь различные эпохи в их взаимосвязи (хотя и раньше древний Восток знал соединение предыстории и истории, времени до и после Потопа). Источник J — «первое произведение, где выражена мысль о единой мировой истории; в рамках этой истории Израилу уделена совершенно определенная и притом ключевая роль» (И. Гемпель)» (76). В текстах J Яхве выступает как единственный и всемогущий Творец истории и народа Израиля; поэтому этот источник представляет собой не только историко-богословскую этиологию Израиля среди соседних народов и его миссию благословить эти народы, но одновременно и уникальный в истории религий «рассказ о богах» — повествование о едином Боге Яхве (формулировки Э. Ц.).

4.1.2 Элохистский источник в интерпретации В. Г. Шмидта

Внутри Пятикнижия можно увидеть целый ряд небольших текстов, имеющих общие особенности как в плане языка, так и в плане богословского содержания. Эту общность можно объяснить, предположив, что все они составляли прежде единое, независимое повествование. Каковы же эти особенности? 1. Употребление в качестве имени Бога родовой характеристики «Элохим» = Бог вместо тетраграммы, характерной для текстов, принадлежащих к источнику J. 2. Бог не выступает как видимый, непосредственно действующий участник событий (это характерно для J: Яхве «является», «нисходит»), но вызывает (т. е. слышен только Его голос), является во сне, посылает своего вестника (ангела), то есть Бог находится «дальше» от людей. 3. Бог действует с помощью страха Божьего, который испытывают люди (ср. Быт 22:1; Исх 20:20) — о страхе, побудившем повивальных бабок не подчиниться приказу фараона, говорится в самом начале Книги Исхода (Исх 1:17, 21). 4. Также особенности стиля как употребление устойчивых формул в пересказе бесед (призыв Бога с двойным называнием по имени того, кто призывается, и ответ призываемого «вот я» — ср. Быт 22:1, 7, 11; 31:11; 46:2; Исх 3:4b). В. Г. Шмидт возражает против предположения, что эти черты можно считать «просто» следами редакционной обработки; по его мнению, вышеназванные признаки «без сомнения указывают изначальную самостоятельность Элохиста... Источник Е, очевидно, возник независимо от источника J; один нельзя свести к другому, как предлагают те, кто говорит об определенном этапе редакторской правки; кроме того, между элохистскими частями текста видна взаимосвязь» (88). Правда, источник Е дошел до нас лишь во фрагментарном виде. Поскольку в истории о происхождении людей не видно ни малейших следов источника Е, можно предположить, что он *начинался* с истории об Аврааме. Невозможно определить, каким сюжетом завершался этот источник (Ис Нав 24? Втор 31 слл?).

Так как источник Е удастся восстановить лишь фрагментарно, о времени и месте его возникновения можно говорить только приблизительно. Сильный интерес к северным святилищам Вефилю и Сихему и отсутствие признаков «южных» традиций (например, повествовательной линии Авраам–Лот), а также связь этих текстов с Книгой пророка Осии из Северного Царства (ср. Исх 3:14 и Ос 1:9; Исх 3:10 слл. и Ос 12:14) свидетельствуют о том, что источник Е появился в пределах Северного Царства. В нем невозможно обнаружить признаков смертельной опасности, грозящей со стороны Ассирии; в силу этой причины, наиболее вероятное время его появления – примерно 800 г. до н.э.

«Тот литературный факт, что у Элохиста нет истории о происхождении людей, имеет и важное объективное значение. В нем нет универсализма Яхвиста. Яхве вступает в действие не во время творения, но только тогда, когда Он призывает Моисея (Исх 3). Из этого *argumentum silentio*²¹ можно сделать предположение, что Е обращен в первую очередь к народу Израиля и говорит о его особой миссии; это предположение подтверждают слова Валаама: “С вершины скал вижу я его, и с холмов смотрю на него: вот, народ живет отдельно, и между народами не числится” (Числ 23:9). В этих словах мы видим раннее свидетельство самоидентификации израильского народа: народ осознает не только пространственные границы своего проживания, но особый, уникальный признак, присущий только ему в отличие от прочих народов – благословение Яхве (Числ 23:8, 10, 20 слл.)» (91 слл.). Когда в источнике Е употребляется в качестве имени Бога родовая характеристика «Элохим», а не тетраграмма, в нем подчеркивается «трансцендентная сущность Бога и, тем самым, очевидно, и универсальный характер собственной веры в Него; Яхве – это Бог одного народа» (92). Эта трансцендентная сущность Бога выражается в источнике Е и в том, что действия Бога не столь непосредственно доступны и зримы для нас, как в источнике J. Этому соответствует и «страх Божий» как проявление покорности Богу в вере. «По сравнению с повествованием Яхвиста в элохистском изложении видна поэтому большая богословская рефлексия» (93).

4.1.3 История редакции Пятикнижия по В. Г. Шмидту

Преобразование четырех письменных источников в единый окончательный текст представляло собой не механический процесс соединения, но многоступенчатую редакцию, включающую в себя изменения, перестановки, расширение одних частей и отказ от других. Мы не можем точно определить, сколько «ступеней» редакции отделяют четыре источника от окончательной версии Пятикнижия. Согласно В. Г. Шмидту, следует различать по меньшей мере *три редакции*:

R^{JE} – редакция, соединившая древнейшие источники J и E.

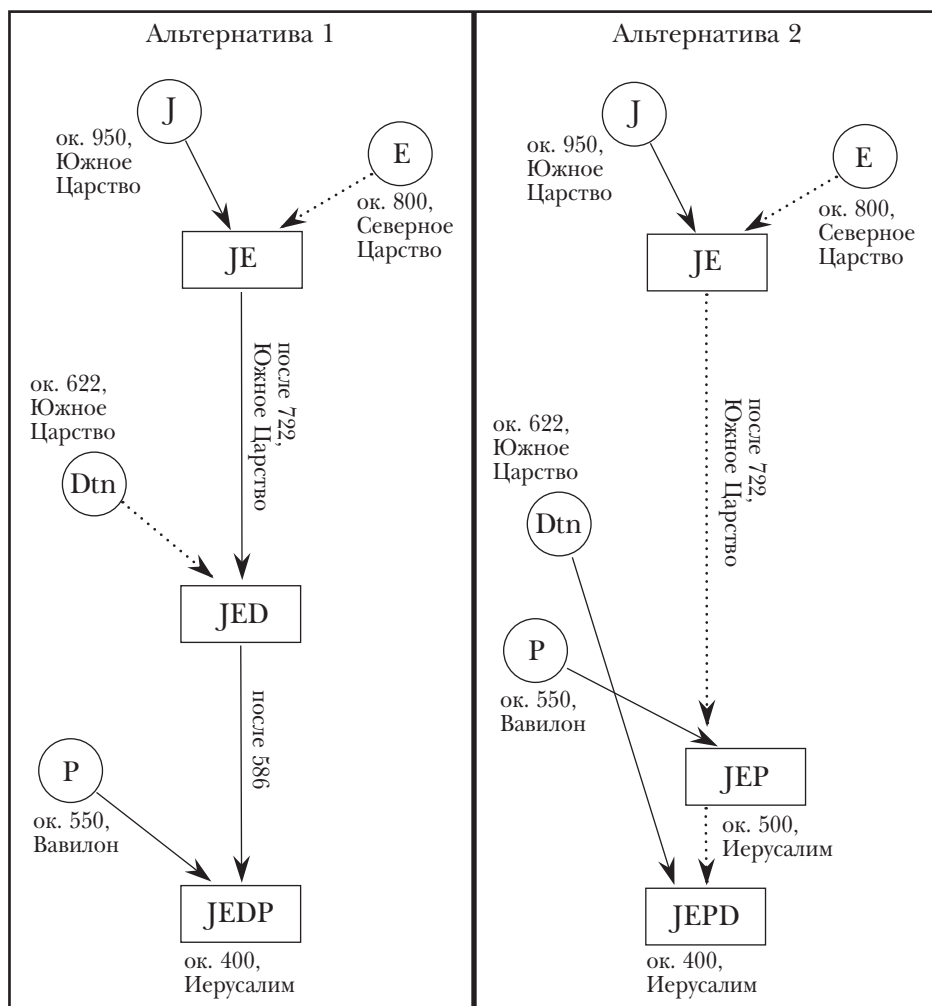
Эта комбинация, возникшая после гибели Северного Царства (722 г. до Р.Х.), была настолько умелой, что временами невозможно убедительно разделить J и E. Поэтому (еще у Велльгаузена) возникло понятие иеговистского, т.е. яхвистско-элохистского, произведения J/E.

²¹ Аргумент от неупоминания (лат.; прим. ред.).

R^P – (важнейшая) редакция, которая соединила иеговистский источник J/E со священническим источником P или, точнее сказать, включила J/E в P в после пленную эпоху.

$R^{D(tr)}$ – редакция, в ходе которой в текст были включены предложения (или части предложений), которые лексически, стилистически и тематически близки к Книге Второзакония; таким образом, источники были соединены с Книгой Второзакония или девторонимистским историческим произведением, состоящим из Втор – Цар. Спорным остается вопрос, к какому времени относится эта редакция – до присоединения источника P (альтернатива 1) или после этого (альтернатива 2).

Альтернативные варианты модели Шмидта можно изобразить графически следующим образом:



Используемый источник



Редакционные комбинации

→ Основной элемент редакции

.....→ Дополнительный элемент редакции

4.2 Сомнения в традиционной модели четырех источников

Исследования Пятикнижия, бывшие когда-то высшим достижением библеистики, теперь стали, пожалуй, наиболее трудной и спорной ее областью. Нынешние гипотезы, при наличии некоторых общих пунктов, сильно расходятся в деталях. Одним из общих пунктов современных исследований можно назвать сомнения в традиционной модели четырех источников (или ее полное либо частичное отвержение). Что подтвердит следующая цитата: «Обычное разделение на источники в Четырехкнижии находится на весьма зыбкой почве близко к своему концу» (Р. Г. Кратц, *Komposition 12*). Особо слабым пунктом считается разделение двух древнейших источников «Яхвиста» и «Элохиста», то есть основы этой модели. В предисловии к сборнику новейших исследований Пятикнижия/Шестикнижия, изданному в 2002 г. под программным названием «Прощание с Яхвистом», дается такой анализ нынешней ситуации: «Новейшие исследования показывают, что заново систематизировать с позиций истории литературы старые элементы, с помощью которых описывалось Пятикнижие, недостаточно; нужно выработать принципиально новые методические установки. Серьезным и убедительным основанием для построения теорий в этой области может по-прежнему считаться Священническое писание, и только оно. Его более древний “двойник”, Яхвист, понимаемый как сквозное историческое произведение, предшествующее Священническому писанию и охватывающее во всяком случае Четырехкнижие, существует только благодаря традиционной гипотезе, в которой было найдено много слабых мест. Сегодня в Яхвисте все вызывает вопросы: возраст, объем, внутренняя когерентность и богословская направленность; таким образом, можно усомниться и в самом факте его существования. Этот сборник скорее констатирует и документирует отказ от Яхвиста, чем требует его. Правы ли мы, покажет время» (J. Ch. Gertz / K. Schmid / M. Witte, *Abschied vom Jahwisten VI*).

Главные аргументы против традиционной модели четырех источников касаются следующих пунктов:

4.2.1 Методическая слабость модели

«Новая гипотеза источников» определяла в текстах – порой с тонкостью до полустиший – тот или иной источник с помощью метода литературной критики; это определение осуществлялось порой механически, без привлечения многих важных критериев. Кроме того, не принималась в расчет «традиционная» сущность текстов, то есть то, что они возникли в результате длительного процесса, поэтому сейчас такие методы в основном отвергаются. Эти упреки в меньшей степени относятся к самому Велльгаузену, который отмечал долгий процесс формирования традиции в древнейших источниках (см. выше, 3.4).

Слабым местом этой теории всегда было то, что в ней обращалось слишком мало внимания на следующий важный факт: Пятикнижие было итогом длительного процесса формирования. Короче говоря, в рамках этой гипотезы Пятикнижие анализировалось как произведение нового времени, как произведение, написанное одним автором, но не как произведение «традиционной литературы».

4.2.2 *Апории при решении конкретных задач*

Противники этой модели, начиная с 70-х годов, постоянно указывают на то, что она не разрешает в достаточной степени те вопросы и проблемы, которые должна разрешать. Модель четырех источников имеет дело прежде всего с Книгой Бытия и первой половиной Книги Исхода — именно на основании этих текстов она и была разработана; остальные тексты она практически оставляет без внимания. Мартин Нот в своем комментарии к Книге Чисел открыто признает это: «Читая Четвертую Книгу Моисееву, трудно прийти к мысли об ее “сквозных” источниках; гораздо естественнее подумать об огромном числе материалов различного содержания, возраста и характера, которые были систематично соединены». Однако так как Книга Чисел «относится к единому корпусу Пятикнижия», М. Нот считает «оправданным» «на основании результатов анализа других текстов Пятикнижия исследовать Книгу Чисел, пользуясь той же методикой, и ожидать в ней также наличия “сквозных” источников, при том что, анализируя эту книгу отдельно, в отрыве от других текстов Пятикнижия, прийти к подобным результатам невозможно» (M. Noth, *Das vierte Buch Mose* 8). Возникает вопрос: если модель четырех источников нельзя применить к половине корпуса исследуемых текстов, не ведет ли сама гипотеза *ad absurdum*?

4.2.3 *Сомнительность религиозных и социальных предпосылок*

Важные предпосылки этой гипотезы, ее «несущие конструкции» были в течение последних десятилетий расшатаны (а некоторые — разрушены). Это касается, во-первых, мнения о том, что источник J, в котором содержатся истории от сотворения мира до завоевания земли, является древнейшим; во-вторых, богословской концепции источника Е. Идеи монолатрии (почитания одного Бога Яхве) в источнике J и страха Божия в источнике Е едва ли могли существовать в эпохи, которыми предлагается датировать происхождение этих источников; это становится ясно в свете современных дискуссий о монотеизме. Все больше подвергается сомнению возможность существования в столь раннее время разработанной и подробной богословской концепции истории, которую видят в источнике J, тем более, что в Израиле X в. до н.э. вообще еще не было такого «государства», легитимации которого якобы

служил источник J. И, наконец, возникает вопрос, с какого времени вообще возникают культурно-исторические предпосылки (культура чтения и письма) для появления первого «источника»; мнение о том, что это могло произойти уже в X–IX вв. до н.э., сейчас оспаривается.

4.3 Пункты согласия в современной дискуссии о Пятикнижии

(1) Сейчас предпочитают говорить о живом процессе формирования традиции; текст не расщепляют механически на составные части. Обращается внимание на специфические черты, присущие «большим частям» внутри Пятикнижия (например, на разницу Книг Бытия и Исхода (R. Rendtorff)). «Литературное расщепление текста или сложное, имеющее расплывчатые критерии разделение текста на большое количество источников и долитературных традиций (что по сути есть то же самое)» (Р. Г. Кратц), принятое ранее, не кажется сейчас убедительным. Именно сложная, комплексная природа Пятикнижия показывает, насколько неправильно переносить современные критерии литературного единства текста на древнюю традиционную литературу и делать именно эти критерии основными для реконструкции процесса возникновения текста. Едва ли можно предположить, что составители Пятикнижия не замечали очевидных для современных исследователей противоречий, дублетов, несоответствий в тексте. То, что они не устранили эти «недостатки», говорит о принципиально другом, чем сейчас, понимании текста (которое вовсе не обязательно должно соответствовать нашей логике), но имело основания в культуре той эпохи и могло быть, кроме того, связано с функцией этих текстов. Если это так для окончательного варианта Пятикнижия, исследователи должны задать себе вопрос, какое «понимание текста» лежало в основе каждой из постулируемых ступеней его формирования. Эти вопросы не должны приводить к отказу от вообще всяких гипотез о возникновении Пятикнижия; но они ставят под сомнение попытки восстановить все ступени возникновения Пятикнижия с чуть ли не буквальной точностью.

(2) Будущие теории должны рассматривать «ступени роста» Пятикнижия в более тесной связи с общей историей ветхозаветной литературы. Например, следует обращать больше внимания на те корпусы ветхозаветного права (книга завета, закон святости, девторономический закон), которые до сих пор учитывались слабо. Поздние этапы формирования Пятикнижия должны обязательно рассматриваться в контексте роста книг Ис Нав — 4 Цар. В этом вопросе мнения исследователей расходятся (см. ниже, D. II), что, конечно, не облегчает задачу выстраивания новых гипотез. Однако большинство участников сегодняшних дискуссий подчеркивают, что все гипотезы и теории обязательно должны принимать во внимание Книгу Иисуса Навина (и, таким образом, проблему Шестикнижия).

(3) Теории о Пятикнижии должны быть убедительными с точки зрения истории религии и общества. Это относится не только к вопросу, каким временем датировать начало формирования традиции (новые открытия в области раннего и царского периодов истории Израиля исключают традиционные взгляды на источники J и E — см. выше), но и к новой тенденции датировать почти все важные части текста началом после пленной эпохи. Согласно этому мнению, на весьма ограниченной территории (персидская провинция Иудея невелика!) в короткий временной отрезок случился «взрыв» продуктивности.

(4) Как показывают современные модели возникновения Пятикнижия (см. ниже, 5), представляется оправданной комбинация из трех базовых моделей, о которых говорилось выше (см. 2), распределенная на различные фазы возникновения текста.

(5) В методическом отношении исследователи сходятся в том, что датировка большей повествовательной части, соединяющей истории о патриархах и историю о Моисее и Исходе, имеет решающее значение для любой теории о Пятикнижии. Почти все признают, что этот текст не мог возникнуть в эпоху первых царей, то есть в X-IX вв. до н.э., как предполагала традиционная модель источников. Достаточно аргументированной датировки, которая представлялась бы убедительной в контексте израильской богословской истории, пока нет. В этой книге отдается предпочтение мнению, что этот первый текст, объединивший в себе несколько преданий, появился в сер. VII в. до н.э. в преддверии реформ Иосии, то есть в преддверии и в контексте формирования Второзакония Иосии («*Мюнстерская модель*», см. ниже, 5.1). Существует и другое мнение (в последнее время у него появляется все больше сторонников), что литературная конструкция исторических сюжетов в Пятикнижии была создана на основании Священнического писания — в начале после пленного периода, то есть в раннеперсидскую эпоху (ср. модели Э. Блума, Э. Отто и Р. Г. Кратца). Это мнение выработал и обосновал среди прочих А. де Пюри (de Pury); он формулирует свою позицию так: «Тезис о том, что P^s (священнический первоисточник) является “ядром” изначальной трехчастной структуры Пятикнижия, включающей в себя историю о сотворении мира и первых поколениях людей (от Адама до Ноя), историю о патриархах (от Авраама до Иакова) и историю Моисея, а также основой для последующей повествовательной разработки этих тем, в последнее время представляется все более основательным. Исходя из этого, в диахронических исследованиях текстов Пятикнижия следует уделить особое внимание языковому, тематическому и структурному соотношению короткого текста священнического первоисточника и его нового литературного контекста. В какой ситуации он возник? Какие тексты можно считать обусловленными им — а следовательно более поздними?» (А. де Пюри. «Имя Бога, обозначение Бога и понятие Бога “Элохим” как показатель определенного этапа

в истории возникновения Пятикнижия» в сборнике: J. Ch. Gertz / K. Schmid / M. Witte, *Abcschied vom Jahwisten* 30 f.).

(6) Чтобы правильно понять *процесс* формирования так называемой «окончательной композиции» Пятикнижия, нужно более глубоко, чем раньше, задуматься над ролью и значением поздних текстовых комплексов (прежде всего в книгах Левит и Чисел, но также и в Книге Исхода). В этом случае становятся объектами внимательного изучения многочисленные «постдевятеронOMICеские» и «пост-священнические» пассажи в текстах; кроме того, сама «заключительная редакция» объясняется как многообразный процесс «дописывания» текста.

5. Примеры современных моделей Пятикнижия

Мы видели (см. выше, 4.3), что в исследованиях, посвященных формированию Пятикнижия, присутствуют некоторые пункты, не вызывающие разногласий; однако, существует необозримое множество совершенно различных мнений по поводу этого процесса. В этой книге мы решили отказаться от краткого обзора всех или почти всех существующих теорий и остановиться достаточно детально на четырех актуальных моделях. Критерием выбора служило то, что данные модели представляют различные тенденции в исследованиях.

Все эти модели объединяет то, что они рассматривают появление текстов или «блоков текстов», сформировавших основную традицию, в связи с важнейшими событиями истории Израиля в период с X по IV вв. до н.э. Поскольку в текстах эти события напрямую не упоминаются (события Быт – Втор происходят ведь раньше этого «исторического» времени), их историческую основу можно восстановить лишь по косвенным признакам. Это является важной методической проблемой и значительно осложняет попытку восстановить исторический фон реконструируемых текстовых комплексов, а также тесно связанную с этим фоном литературную форму. Именно этим препятствием объясняется большое количество разногласий среди исследователей.

Все модели объединяет также то, что началом формирования традиции они считают появление небольших самостоятельных групп текстов, которые лишь постепенно объединялись в большие по объему блоки. Прежние исследователи полагали, что соединение историй о патриархах и истории о Моисее и Исходе произошло уже в раннецарскую эпоху; сейчас большинство ученых согласны в том, что это случилось гораздо позже, самое раннее, в конце VI в. Однако и сейчас некоторые исследователи считают вероятным, что большой комплекс, включающий в себя истории от сотворения людей до завоевания земли под предводительством Иисуса Навина, возник еще до плена (VII в.). Ниже мы рассмотрим подробнее обе эти позиции.

5.1 Возникновение Пятикнижия по Петеру Веймару / Эриху Ценгеру («Мюнстерская модель Пятикнижия»)

«Мюнстерская модель» Петера Веймара и Эриха Ценгера (каждый из них выработал индивидуальную версию этой модели — см. рис. на стр. 138) рассматривает ранние фазы возникновения Пятикнижия с позиций «гипотезы фрагментов / повествовательных кругов» и предполагает, что первые два или три текста-источника различного объема («гипотеза источников») были написаны в период с VII по конец VI в. до н.э.; затем они были расширены и соединены («гипотеза дополнения»); ок. 400 г. до н.э. Пятикнижие обрело окончательную форму как единый корпус текстов, включающий в себя книги от Быт 1 до Втор 34. Исходным пунктом для построения данной модели служит появление во второй половине VII в. текста Книги Второзакония; вследствие близости этого текста к новоассирийским текстам его можно довольно точно датировать.

5.1.1 Начало формирования традиции

Начало формирования традиции можно наблюдать, с одной стороны, в «семейных историях», центром которых являются патриархи Авраам (на юге) и Иаков (на севере) (ср. Быт 12/*13-35), и, с другой стороны, в истории о Моисее и Исходе (Исх *1-15), возникшей на севере; в этой истории рассказ о спасении Израиля (= Северного Царства) из египетского рабства ведется так, что в нем прочитывается история о борьбе между Соломоном и его приемником Ровоамом (= южные колена), с одной стороны, и северными коленами под водительством Иеровоама (первого царя Северного Царства) — с другой. Помимо этих историй, существовали локальные/региональные рассказы, как, например, о неизраильском провидце Валааме (ср. Числ 22-24) или о разрушениях Иерихона и Гая (ср. Ис Нав 6 и 8), а также своды правовых традиций (ср. Исх 21-23: поздняя «книга завета» с концепцией так называемого преимущественного права (см. ниже, С. VI.4)). История о «продвижении» Иосифа при дворе фараона (ср. Быт 39-41) также, скорее всего, представляет «древнюю» (VIII в.) традицию. Для историй об Аврааме и Иакове, которые формировались независимо друг от друга, общим является то, что в них, во-первых, важную роль играют святилища (Авраам: Мамре; Иаков: Вефиль), во-вторых, персонажи показаны в противопоставлении их другим персонажам и образам (Авраам с Саррой и Агарью: Лот и Содом; Иаков: Исав или Лаван). Кроме того, все эти истории не просто отражают, но толкуют и даже обосновывают отношения между регионами, в которых они происходят (Авраам, Сарра, Агарь: Хеврон и Беершева с пустыней Негев; Лот: Моав и Аммон; Иаков, Лаван, Лия, Рахиль: Арам; Иаков, Исав: Эдом); характерно, что истории об Иакове гораздо сложнее, чем

об Аврааме. Отношения между действующими лицами показаны как родственные и, несмотря на все конфликты, мирные. Бог, каким Он является в этих историях, — это семейное или местное охраняющее божество. Эти качества существенно отличают истории об Аврааме и Иакове от «древних» историй об Исходе, где рассказывается о политическом/государственном конфликте между египетским фараоном и «народом» Израйля. Воинственный Бог Яхве «разрешает» этот конфликт, уничтожая фараона. Столь же воинственно проявляет себя Бог в историях об Иисусе Навине (Ис Нав 6*, 8* и 10*).

5.1.2 Две истории о происхождении Израйля

Первый значительный «прорыв» в формировании традиции произошел тогда, когда два прежде самостоятельных «повествовательных круга» — истории об Аврааме и об Иакове — были объединены как звенья генеалогической цепи; таким же образом к ним была присоединена история об Иосифе. Появлением такой «семейной истории», действие которой происходит в различных регионах, подчеркивалась не только родственная связь между северными и южными племенами, но и угодная Богу «общность судьбы» Иуды и Израйля, Арама, Аммона, Моава и Эдома, то есть общность всех народов, населяющих территорию Сирии — Палестины; эта общность существует и проявляется не на государственном, но на семейном, родовом уровне. При этом различия между народами не нивелируются полностью, но сглаживаются. Истории, объединенные «повествовательным кругом» Быт *13-50 можно воспринимать как истории о происхождении общности Израиль-Иуда, возникшей на фоне взаимодействия с соседними народами. Кажется вероятным, что этот «повествовательный круг» был создан после 722 г. до н.э., то есть после гибели Северного Царства. Конец Северного Царства был катастрофой в истории обоих государств, народы которых почитали одного и того же Бога Яхве. В контексте этих событий «повествовательный круг» Быт *13-50 утверждает «семейную» общность (то есть общих праотцев) у почитающих Бога Яхве израильтян и иудян; эту общность не могут отменить современные политические различия, как не отменили ее и более давние конфликты. Таким образом, главная тема этих историй — не черед патриархов, которую вплоть до последних десятилетий пытались хронологически структурировать, датируя жизнь Авраама временем ок. 1800 г. до н.э. В них говорится об общей предыстории Иуды-Израйля в общем контексте соседних народов, которая требует и дальнейшей общности, и об общем семейном защитном божестве Яхве, дающем обетование как Иуде, так и Израйлю. Возможно, в то же самое время древняя история об Исходе была продолжена путем прибавления к ней историй об Иисусе Навине, в результате чего она стала историей «завоевания земли» (без «Синая»).

5.1.3 Иерусалимское историческое произведение

Военная агрессия Ассирии, жертвой которой в 722 г. до н.э. стало Северное Царство, тяготела над Иудой и после неожиданного спасения Иерусалима от Синаххериба в 701 году до н.э. (в царствование Манассии в 699-643 гг. Иуда была вассалом Ассирии!). Иерусалимская элита, особенно царский двор и служители Храма все сильнее задумывались над причинами гибели Северного Царства, над отношениями Яхве к Иуде и Израилю, над восстановлением политического и социального единства Иуды и Израиля, которого требовал Яхве. Так образовался некий «*альянс реформаторов*», в который входили представители священнических и административных кругов, а также люди, находившиеся под влиянием пророков. С одной стороны, они противились сильной «ассиризации», проводившейся при Манассии, а с другой стороны, на фоне ошутимого ослабления ассирийского владычества начиная с середины VII в. до н.э., они разрабатывали программу религиозно-политического и общественного обновления. Эти процессы отразились в двух значительных литературных произведениях или «источниках» позднейшего Пятикнижия.

В одном из этих богословски связанных друг с другом произведений впервые была нарисована *нормативная историческая картина* начала отношений между Яхве и его народом Иудой-Израилем. Для этой цели были объединены различные «повествовательные круги» и отдельные рассказы; в результате получилось объемное произведение, включающее в себя истории о происхождении людей, о патриархах Аврааме и Исааке, об Исходе и пути по пустыне — до завоевания Ханаана. (*Быт 2 — Ис Нав 24). Литературная техника этого произведения была довольно проста: группы текстов помещались друг за другом; однако в некоторых случаях их располагали так, чтобы между ними возникала логическая последовательность, и писали небольшие тексты (Быт 15*; Исх 34*; Ис Нав 24*), служившие богословской взаимосвязи между частями. Большой текст, возникший в результате этих процессов, стал, согласно традиционной терминологии, «Шестикнижием»; его богословскую программу можно свести к двум главным пунктам:

1. В этом произведении, созданном в VII в. до н.э. эпод впечатлением потери территории, подчеркивалось «изначально» произнесенное и подтвержденное затем обещание Яхве даровать *всю* землю Иуде/Израилю (обетование земли и становление в качестве народа, данное патриархам; завоевание земли Иисусом Навином в конце истории Исхода). Тем самым поддерживались намерения Иосии расширить границы государства на север. История об исходе, которая воспринималась раньше как миф о возникновении Северного Царства, теперь воспринималась как история о происхождении всего народа; в ней подчеркивалась центральная роль Иерусалима (и Храма). Кон-трастные мотивы «рабский труд у фараона» — «праздник/служение

Яхве» приобрели новые коннотации: фараон стал символизировать ассирийское владычество, а праздник или «служение», для которого Яхве освободил свой народ из Египта, стало шифром для служения единому (Богу Сиона) Яхве.

2. В этом произведении образовался новый богословский центр (Исх *19-24 — явление Яхве и ответ Израиля — праздничный пир и жертвоприношения; Исх 32* — поклонение золотому тельцу и отход от Бога Исхода Яхве; Исх 34* — завет Яхве с Моисеем и Израилем), в котором отношения Яхве со своим народом формулировались на основе критического восприятия новоассирийских концептов с точки зрения «богословия завета», а также в комбинации с раздумьями о причинах падения Северного Царства. По логике этого произведения, а также проповедей пророков Амоса и Осии, осуждающих социальную несправедливость (= рабский труд) (Амос) и отход от Яхве (Осия), это было наказанием Бога (см. ниже F.VIII.1 и 3). В середине пути из «фараонова» Египта в землю Яхве, на горе Синай, отношения между освобожденным Израилем и Богом-Освободителем конституируются в форме «завета»; «базовый текст» этого завета сообщает Моисею на горе Синай сам Яхве; Моисей записывает его (ср. Исх 34:27). Завет, сформулированный с позиций «преимущественного права», подчеркивает права и обязанности обеих сторон (Исх *34:6-7: Яхве говорит о себе; *34, 12-14: заповедь исключительной лояльности к Яхве и запрет политических союзов; *34:18-26: распоряжения, касающиеся исполнения культа как примеры «служения Яхве»). С одной стороны, он представляет собой некое «правовое противопоставление» лояльности, которую требовали ассирийцы от своих вассалов (эта лояльность с позиций Исх 1-15 квалифицируется как форма рабства). С другой стороны, это спасительная перспектива свободной жизни в земле, куда Яхве ведет свой народ. Поэтому это произведение заканчивается обращенным к народу требованием Иисуса Навина (не зашифровано ли здесь имя Иосии) служить только Яхве (Ис Нав 24). Это произведение, возникшее, видимо, в первые годы правления Иосии, можно называть, следуя за Велльгаузенем, «иеговистским историческим произведением» (JE), тем более, что оно по своей литературной специфике во многом совпадает с JE Велльгаузена. Однако здесь литературная предыстория воспринимается несколько иначе, чем у Велльгаузена (он ведь полагал, что JE было составлено из J и E!); поэтому кажется более предпочтительной другая номенклатура, включающая указание на место возникновения. Это произведение определяется как «иерусалимское историческое произведение» (JG) (более подробно об этом см. ниже, C.VI), поскольку оно возникло при царском дворе в Иерусалиме и «гора Синай» служит в нем шифром, указывающим на «гору Сион».

5.1.4 Второзаконие

Второй письменный источник Пятикнижия — основной текст Книги Второзакония, возникшей в контексте реформ, проводившихся Иосией. История возникновения этой книги начинается ок. 700 г. до н.э. во время правления Езекии, предшественника Иосии (законы Езекии, касающиеся исполнения культа — Втор *12-26); однако литературную форму «договора», содержащего закон Яхве (Втор *5-28), книга обрела только при Иосии. Следующая ступень — включение книги в повествовательные рамки Втор *1-3 и *29-34 в качестве речи Моисея в земле Моавитской о законе, призванном регулировать жизнь в Земле Обетованной. Вопрос о том, на какой ступени формирования Пятикнижия в Книгу Второзакония было включено обращение к жизни в Земле Обетованной, окончательно не решен. «Мюнстерская модель Пятикнижия» датирует включение «иосианского» Второзакония в более широкий повествовательный контекст временем плена («Большое историческое произведение эпохи плена» *Быт 2:4 — 4 Цар 25, ср. 5.1.5 и схему на стр. 138). Г. Браулик (Braulik), следуя за Н. Лофинком (Lohfink), в своем изложении истории возникновения Книги Второзакония (см. С.IV) придерживается мнения, что «иосианское Второзаконие» было включено в повествовательный контекст *Втор 1 — Ис Нав 21 еще в годы правления Иосии (обозначение DtrL — «девтеронимический рассказ о завоевании земли», ср. ниже, D.II.3).

5.1.5 Историческое произведение *Быт 2:4b — 4 Цар 25, написанное под влиянием Второзакония

Завоевание Иерусалима и демонстративное разрушение Храма вавилонянами в 586 г. до н.э., а также катастрофические последствия этих событий (потеря государственной самостоятельности, депортация элиты, опустошение земли, общее бедственное положение) подняли в обществе волну размышлений о причинах этих несчастий, а также о непреложных основах истории отношений Яхве с Его народом — Израилем. Вскоре после 586 г. традиционные рассказы о ранней эпохе царей (Саул/Давид/Соломон) и последующей истории существования двух государств — Израиля и Иуды — были переработаны с точки зрения богословской программы, заключенной во Втор *5-28 (концентрация на исключительной лояльности уникальному и единственному Богу своего народа — Яхве: понимание монолатрии с позиций богословия завета). Сходным образом — при несколько иной расстановке акцентов — были переработаны рассказы о «судьях/спасителях» Израиля; в результате возникла новая редакция Книги Судей (Суд *3-16), также тесно связанная со Второзаконием. Попытки «девтеронимических» богословов, принадлежавших к различным слоям общества, обосновать идентичность Израиля с богословско-

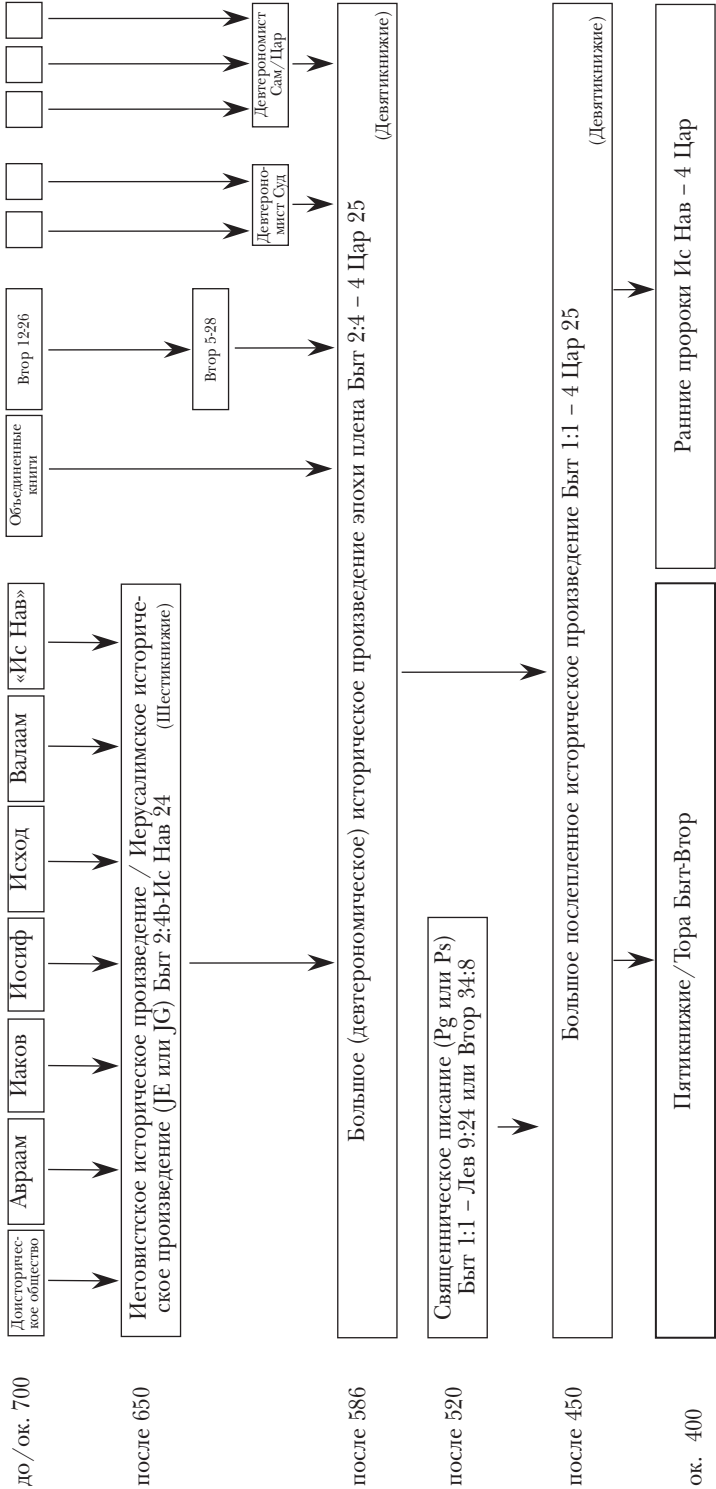
исторических позиций с тем, чтобы найти путь к спасению, привели к осознанию необходимости написания *единой и последовательной истории Израиля с древнейших времен вплоть до эпохи плена*. Для этой цели все произведения, посвященные этой теме (Иерусалимское историческое произведение, «книга завета» Исх *20:22-23:33, Второзаконие, отредактированные книги Судей и Самуила/Царей), были объединены; были добавлены и новые тексты. Так возникло большое историческое произведение *Быт 2:4b — 4 Цар 25, написанное на богословской основе Второзакония. Это произведение можно назвать *«историей Израиля эпохи плена»*; оно включает в себя девять книг, поэтому можно говорить и о «Девятикнижии». Это произведение изначально основано на диалектике «благо» — «зло»; оно рассматривает историю Израиля с позиций послушания/непослушания законам Бога, переданным через Моисея. Второзаконие, ограниченное повествовательной рамкой Втор *1-3, 29-34, находилось в середине этого значительного по объему исторического труда (об иной историко-литературной локализации Втор см. ниже, С.IV). «Закон», провозглашенный Моисеем во Втор *12-26, стал теперь основой «завета в Моаве» (ср. Втор 29-30), который был помещен рядом с «заветом на Хориве» (ср. Втор 5-11: десять заповедей как «основной закон»). «Закон завета» Втор *12-26 стал, таким образом, эксплициацией десяти заповедей, данных на горе Хорив для жизни «в земле».

5.1.6 Священническое писание

В первые годы после плена, предположительно в период восстановления Храма (начало — 520 г. до н.э.; освящение — 515 г. до н.э.), возник третий «источник» Пятикнижия; из-за специфического языка и богословских установок его называют *«священническим»* или *«жреческим»* (обозначение Р). Существование некоего «священнического» произведения не вызывает сомнений у исследователей Пятикнижия с конца XIX в.; более частные вопросы вызывают при этом разногласия (см. ниже, С.V). У самого этого произведения также была сложная история возникновения. Она начинается с появления повествовательной линии, ведущей от сотворения мира к кульминации (концу) истории Израиля — воздвижению святилища на Синае, что утверждает целью творения постоянное присутствие Яхве среди Израиля. Этот ранний вариант священнической истории был задуман как ответ на историко-богословскую концепцию Второзакония; впоследствии он был расширен за счет культовых текстов. Принимая во внимание это расширение, основной, ранний текст обозначается знаком Р^g, а знаком Р^s — расширенный, дополненный текст²².

²² G — нем. *grundchrift* (основное писание), s — лат. *supplementum* (дополнение), или нем. *sekundär* (вторичный) — прим. ред.

Возникновение Пятикнижия по Петеру Веймару / Эриху Ценгеру



5.1.7 Соединение девтерономического и священнического богословия

После 450 г. до н.э., когда под руководством Неемии осуществилось примирение различных групп, что было связано также с учреждением персидской провинции Иудея (Йехуд) (см. ниже, С.Ш.1), были предприняты попытки сгладить противоречия между девтерономическим и священническим богословием. Два исторических произведения — история Израиля, написанная в эпоху плена, и священническая история — были объединены в одно произведение («Большая послепленная история»: Быт 1:1 — 4 Цар 25; объем — девять книг, «Девятикнижие»). На этом этапе редакции возникли многочисленные новые тексты. В языковом отношении они содержат в себе элементы как девтерономического, так и священнического произведений; в них по-новому расставлены богословские акценты.

5.1.8 Выделение текста Пятикнижия Быт 1 – Втор 34

Пятикнижие было выделено как самостоятельное произведение из совокупности текстов Быт 1 — 4 Цар 25 («Девятикнижие») и торжественно оглашено Ездрой (Эзрой) в качестве Торы ок. 400 г. до н.э. К этой ступени возникновения текста восходит его деление на пять частей и его финал Втор 34:10-12 («эпитафия Моисею»). Тексты Ис Нав — 4 Цар были присоединены к блоку «ранних пророков», что ограничило повествовательную линию Пятикнижия; оно заканчивается до обретения земли («открытый финал»). Это ограничение было компенсировано в процессе редакции следующим образом: по Быт 50*, тело патриарха Иакова, умершего в Египте, было перенесено в Хеврон именно тем путем, которым шел, согласно «канонической» традиции Исх — Ис Нав, народ Израиля (не кратчайшим путем на север, но обходным, через восточный берег Иордана!). Таким образом, путь погребальной процессии, сопровождавшей тело Иакова, стал великим пророчеством для Израиля (о соответствиях между Быт 49-50 и Втор 33-34 см. также выше, С.1).

5.1.9 Дальнейшая работа над Пятикнижием

После оглашения Торы продолжалась *работа над отдельными пунктами ее текста*. Так, во времена Маккавеев (сер. II в. до н.э.) была разработана хронологическая система, согласно которой новое освящение Храма в 164 г. до н.э. состоялось в 4000-м году «от сотворения мира» (*a creatione mundi*). Что касается истории о встрече Авраама и Мелхиседека (Быт 14), являющейся единственной очевидной «иерусалимской перикопой» Пятикнижия, трудно решить, восходит ли она к «окончательной редакции» Пятикнижия или же была добавлена впоследствии.

5.2 Возникновение Пятикнижия по Эрхарду Блюму

Литература. Названия следующих работ Э. Блюма будут цитироваться ниже в сокращенном виде: Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57) Neukirchen 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; Der Kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C.H.W.Brekelmans (BETHL 133) Leuven 1997, 181-212; Art. Abraham: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 70-74; Esra, die Mosetora und die persische Politik, in: R.G.Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 231-256; Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, 119-156.

Основополагающее методологическое положение модели возникновения Пятикнижия, принадлежащей Эрхарду Блюму (ср. табл. на с. 145), который вслед за своим учителем Р. Рендторффом (Rendtorff) ставит под сомнение модель Велльгаузена, таково: он считает, что повествовательные традиции книг Бытия, с одной стороны, и о Моисее/Исходе, с другой, вплоть до эпохи плена возникали и развивались независимо друг от друга и лишь вскоре после плена были объединены в священническую композицию (КР): блок *Быт 1 – Втор 34.

«Истории патриархов» складывались в несколько этапов. Вначале была выстроена единая линия повествования Иаков – Исав – Лаван Быт *25:27-33, в основе которой лежат несколько самостоятельных сказаний. В них предполагалось уже известным значение патриархов как родоначальников народов Израиля (Иаков), Эдома (Исав) и Арама (Лаван). История Иакова показывала, как формировался народ Израиля во взаимодействии с соседними народами. Перед нами разворачивается извилистый путь «биографии» Иакова с рождения до начала самостоятельной жизни с собственной семьей. На этом искусно описываемом пути «хитрый патриарх утверждает перед “родственниками” свои права и самостоятельность и устанавливает тем самым определенные отношения Израиля с Эдомом и Арамом, не в последнюю очередь в плане владения землей» (Vätergeschichte 202). Так как в рассказе об Иакове присутствуют конкретные названия мест, прежде всего, Вефиль (Бет-Эль) и Сихем, «нет причин сомневаться в североизраильском происхождении этого рассказа. Некоторые тенденции и акценты этой истории (подчеркнутая легитимация вефильского культа, роль Пенуэла, торжественное введение имени Израиль и особое положение Иосифа среди сыновей Иакова) указывают кроме того на совершенно определенный исторический контекст: ранняя история Северного Царства Израиля в правление Иеровоама I (то есть конец X в. до н.э. – Э. Ц.). Эта традиция во многих отношениях может восприниматься как «программа действий» для Северного Царства, стремившегося к внутренней консолидации» (Vätergeschichte

203). Предположительно в VIII в. до н.э. блок Иаков — Исав — Лаван был соединен с историей об Иосифе, возникшей в придворных кругах Северного Царства с целью (среди прочего) обосновать преимущество «Иосифа» (то есть правление потомков Иосифа) в Израиле. В результате соединения этой истории с историей Иакова — Исава — Лавана впервые появилась «история Иакова в полном смысле слова, то есть традиция, охватывающая весь жизненный путь Иакова — с рождения до смерти» (Vätergeschichte 259 f.).

Запись *истории Авраама* была аналогичным образом осуществлена на юге. Образ Авраама связан с преданиями колена Иудина; история эта возникла, очевидно, в Хевроне/Мамре (ср. Быт 18). Эта традиция принимает определенную литературную форму ок. 700 г. до н.э. в *цикле об Аврааме и Лоте* (Быт 13*; 18:1-16, 20-22а; 19; *21:1-7). Этот цикл, «начинающийся в Быт 13 и развертывающийся в ходе эпизодов, которые параллельно происходят в Мамре и Содоме (теоксении²³; необычные обстоятельства, связанные с рождением сына; 18:1-5 // 19:1-3), содержит в себе подробное повествование о формировании народов Израиля, Аммона и Моава и о вредной природной среде в районе Мертвого моря. В противоположность даже Лоту (13:8 слл.) Авраам демонстрирует “этос”, не нацеленный на стяжание; он всегда готов помочь другим, и этому соответствует чудесное рождение у него сына» (Abraham 72).

Вместе с другими (изначально самостоятельными) историями об Аврааме (например, Авраам — Сарра — Агарь) цикл об Аврааме и Лоте был соединен в эпоху плена с историей об Иакове, пришедшей на юг после падения Северного Царства, так, что цикл об Аврааме оказался впереди истории Иакова. Так впервые возникла объемная «история о праотцах» (Vg); следы этого соединения отчетливо видны, например, в больших речах, содержащих обетования Бога (Быт 12:1-3; 13:14 слл.; 28:13-14). (В своей профессорской диссертации «*Пятикнижие*» о патриархах Э. Блюм отказался от разграничения «истории о патриархах 1», возникшей в конце допленной эпохи, и «истории о патриархах 2», возникшей уже в эпоху плена; это разграничение он проводил раньше, в своей докторской диссертации («История о патриархах»): ср. Penta-teuch 214, прим. 35.) Эта история начинается в 12:1-3: Бог повелевает Аврааму оставить страну предков и подчиниться своему предназначению — стать праотцем великого народа. Первой кульминации она достигает в 13:14-16, после того как Авраам покинул Месопотамию и побывал в Египте (Быт 12*): здесь Бог показывает ему Землю Обетованную и обещает дать ее во владение ему и его потомкам. После рождения Исаака новую силу обретает тема, уже возникавшая в эпизодах, связанных с Агарью и Измаилом (16*; 21*): тема наследника обетования. «Суровый ответ на этот вопрос — изгнание Агари и ее сына (вместе

²³ Посещение божеством человеческого жилища (прим. ред.).

с предсказанием, касающимся также и Измаила и его потомков, 21:13, 18!) — становится прелюдией еще более драматичных событий (следует обратить внимание на соответствие формулировок 21:14, 17, 19 → 22:3, 11 сл., 13). Вслед за приказом оставить родину Авраам получает от Бога приказ принести в жертву единственного сына (12:1 ← 22:2); оба приказа тесно связаны между собой по смыслу: в обоих случаях полностью предается забвению прошлое. Авраам выдерживает «испытание веры»; он полностью признает право Бога на своего сына (ср. Исх 13:2); и в то же время в продолжение мучительного пути к месту жертвоприношения (ст. 4-8) он не перестает надеяться на «усматривающего» Бога (8а → 12б → 14). В конце концов Авраам оказывается на «горе, где виден Яхве» (14б), то есть на Сионе... Итак, путь Авраама, связующий Месопотамию, Египет и Мориа/Сион, — путь внешний и внутренний символизирует — в свете того, что после 587/6 гг. до н.э. история спасения, казалось, потерпела крах — будущее Израиля» (Abraham 72). Эта история — не просто отрицание ситуации плена; в предсказаниях о потомстве и его будущем (Быт 12:2 сл. → 28:13 сл.) содержится нечто гораздо большее: «В широких формулировках этих предсказаний видно, что они предвещают не просто восстановление ситуации, предшествующей плену. Они говорят о том, что Яхве сулит народу Израиля нечто большее: в Аврааме Израилю предсказывается, что он будет благословлен пред «всеми племенами земными» и станет в этом примером для них самих» (Vätergeschichte 356).

По сравнению с темой патриархов тема «Исход — Моисей» (Исх) имела несложную историю возникновения: хотя по возрасту предания, связанные с Исходом и Моисеем, могли бы восходить к эпохе существования Северного Царства (т.е. до 722 г. до н.э.), окончательную форму в качестве связного повествования они обретают после 722 г.: «Это повествование начинается с пребывания израильтян в Египте и Исхода и продолжается описанием странствований в пустыне и пребывания у Божией горы» (Pentateuch 216).

Окончательное формирование истории об Исходе и Моисее произошло в начале послевоенной эпохи; она была переработана в текст *KD* (термин Блюма), который хотя и сохранил черты родства с возникшим во время изгнания текстом *DtrG* (по терминологии Нота, ср. D.П), тем не менее, от него отличается; по этой причине Блум называет этот текст «постдевятеронOMICеским». В своих более ранних работах Блум предполагал, что текст *KD* уже соединил в себе истории о патриархах и Исходе. Сейчас он присоединяется к мнению И. К. Герца (Gertz) и К. Шмида (Schmid), что это соединение произошло только в КР (см. ниже); теперь он описывает объем текста *KD*, возникшего до священнической редакции следующим образом: «Повествовательные рамки этого текста включают в себя историю Моисея (Исх 1 — Втор 34); в текст также входит закон Израиля и его установление в исторических действиях Яхве по отношению

к Израилю. Посредником между Яхве и Израилем выступает и в том, и в другом несравненный пророк Моисей. Вместе с Второзаконием этот текст представляет собой как бы «полный комплект» «Моисеевой Торы» (*Die literarische Verbindung* 155). Концептуально самой значимой является «логическая цепь» (оформленная композиционно в Исх 3 и т.д.): история об Исходе в Исх *1-14 с «богословскими вершинами» в Исх 19-24; 32-34 и синдром пророчества в «скинии собрания» (*ohel moed*), впервые встречающийся в Исх 33 (в Исх 33:7 слл; 34*; Числ 11*; Втор 31:14-23; 34:10). «Несущие элементы» этой конструкции, как кажется, субстанциально не связаны ни с одной линией, вошедшей в Книгу Бытия» (*Die literarische Verbindung* 154 слл.); это свидетельствует в пользу того, что текст КД начинался лишь с Исх 1.

Соединение истории о патриархах и истории о Моисее последовало вскоре после возникновения текста КД в *священническом тексте* КР. Именно КР охватывает все Пятикнижие, начиная от сотворения мира и заканчивая смертью Моисея (*Быт 1 — Втор 34). Он содержит специфически священнические и культовые предания и воззрения (прежде всего, в Исх и Лев: святилище, учреждение богослужения, чистота и святость Израиля). История творения (Быт *1-11) дает истории Израиля широкий богословский горизонт; по мысли КР, «отношение Бога к Израилю обретает истинный смысл в контексте его отношения ко всему творению; это проявляется даже в деталях “конституции” Израиля — народа, принадлежащего Богу, и в истории этого народа» (*Pentateuch* 288). Священническую редакцию Пятикнижия «внутренне скрепляет» вопрос «общности с Богом», а в обратной перспективе — «общность с сотворенным миром / Израилем» самого Творца. Ответ на этот вопрос находит свое выражение в известных священнических концептах Божественного присутствия, святости и т.д., однако смысл и значение они обретают в изложении истории, которая показывает сотворение мира и установления Израиля как череду своеобразных перерывов и новых начал» (*Pentateuch* 329 слл.). Эти перерывы и возвращения начинаются с истоков человеческой истории и пронизывают собой всю историю Израиля, вектор которой — данная Израилю общность с Богом, в которой этот народ должен жить. КР не устает показывать, «насколько хрупкой и подверженной опасностям была бы эта общность с самого начала ее существования, если бы она не основывалась на преодолевающем все завете Бога (*berit*) с Ноем / со всем человечеством — завете, коим держится весь мир в целом» (*Pentateuch* 332). Главный смысл творения, по тексту КР, заключается в программной формулировке решения Бога о сотворении человека (Быт 1:26): «главный смысл — в поиске Богом общности с иным существом; говоря словами мидраша, “с начала сотворения мира Святой, да будет Он благословен, имел желание общности с низшим (то есть с человеком)” (ср. Быт 3:9). В этой перспективе творение обретает “цель” только с момента “поселения” Бога в Израиле» (*Pentateuch* 332).

В литературном отношении священническое «издание» Пятикнижия, возникшее в результате сложного процесса создания текстов и их редакции, является уникальным произведением — тексты, написанные самим священством, специфическим образом соединены священниками с текстами, представляющими иные традиции: «В одних случаях мы видим “аддитивное” (то есть не трансформирующее текст) присоединение; часто же мы видим и примеры демонстративно “непоследовательного” соединения, когда разнородность соединенных частей бросается в глаза. Мы имеем в виду не только известный по большинству ветхозаветных книг факт наличия противоречий и повторов, но и само построение текста, которое сознательно мирится с такими несоответствиями, а порой и создает их» (Esra 235 слл.). По Блюму, священническое издание Пятикнижия (практически идентичное современному Пятикнижию!) — некий «гибрид» из более ранних, не связанных со священством текстов и текстов, написанных самими священниками в намеренном противопоставлении тех и других. Такое уникальное для Библии соединение невозможно объяснить только внутренними иудейскими причинами. Убедительным объяснением можно считать *контекст т.н. персидской государственной авторизации*, то есть обычную в Персидской империи практику признания местных или этнических культовых и правовых традиций, которую осуществляло центральное руководство державы. Иудеи, очевидно, попытались вслед за персами применить подобную практику в отношении «базовых» для иудейской идентичности текстов; сложившийся в Пятикнижии «гибрид» лучше всего объясняется именно так. «Если персы признали и подвергли авторизации иудейские правовые традиции, это могло быть сделано только на основе некоего “образца”, предложенного иудейской стороной. В свою очередь, этот образец должен был удовлетворять двум условиям: 1) это могло быть только письменное произведение; 2) он должен был быть приемлемым для всех важнейших внутрииудейских группировок. Текст Пятикнижия (но ни одна из его промежуточных ступеней!) удовлетворяет этим условиям; можно утверждать, что его смешанный, «гибридный» вид стал следствием некоего авторитетного требования прийти к единству» (Esra 246 слл.).

Формирование традиции внутри Пятикнижия продолжалось долгое время в разных кругах и после появления священнического издания. Следует особо отметить так называемую «*обработку-Шестикнижие*»; согласно этой традиции, повествование продолжалось и после Втор 34 и заканчивалось смертью Иисуса Навина. Интеграция девтерономической версии рассказа о завоевании земли завершается написанием специально для этой цели финалом Ис Нав 24. В ходе этой обработки делались важные добавления к истории об Иакове, благодаря которым возникали важные переключки между книгами Бытия, Исхода и Иисуса Навина. Программный отказ Израиля от язычества (Ис Нав 24)

и безоговорочное обращение к Яхве становились теперь неким повторением примера, данного в уже в Быт 35:1 слл. Авторы этой обработки «использовали совпадения в важных повествовательных пунктах (Иаков/Израиль, месопотамские божества, Сихем, завоевание земли), чтобы предвосхитить события Ис Нав 24. В предшествующих рассказах уже заключены начало и “конец”; в них говорится о праотце Израиле и его потомках, которые завоевали землю» (Der Kompositionelle Knoten 202). Вставки в Быт и Исх также подготавливают финал Ис Нав 24: «В Быт 33:19 Иаков покупает поле перед Сихемом, на котором, по Ис Нав 24:32, хоронят кости Иосифа; в тексте Ис Нав используется прямая цитата соответствующего места в Быт; ясно обозначена эта тема и в Быт 50:25, 26b и в Исх 13:19, где речь идет о переносе костей Иосифа из Египта» (там же, 202). Так в Ис Нав 24 завершается повествовательная линия, начатая историей об Иакове. С одной стороны, Ис Нав 24 представляет собой “Шестикнижие в кратчайшей форме” (G. von Rad) и содержит в себе итог и финал предшествующего повествования» (там же, 202). С другой стороны, «к концу своего жизненного пути Иисус Навин примеряет на себя роль своего наставника. К этому не в последнюю очередь относится и написание книги Торы» (там же, 203), как заявлено в Нав 24:26a: «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия». «Книга Торы» здесь определяется по-новому: это уже не только Тора Моисея (текст KD/KP), но «ее продолжение вместе с историей завоевания земли, подытоженной в Ис Нав 24» (там же, 204). Причины появления такого продолжения KP с рассказом о событиях, происшедших после смерти Моисея, на взгляд Блюма, очевидны: «Создателям иудейской традиции было ясно, что путь Авраама через Евфрат достиг своей цели только в Сихеме, где народ бросает взгляд на пройденный им исторический путь. Как раз в этой ситуации, когда после возвращения из изгнания земля обреталась народом заново, разве могло не показаться странным, что именно Книга Иисуса Навина не принадлежит к основополагающей книге Торы?» (там же, 205).

Эта попытка нового определения Торы осталась, однако, лишь эпизодом. Самое позднее при Ездre победу одержала «книга Торы Моисеевой», т.е. *концепция Пятикнижия* (по Блуму, Ездра действовал раньше Неемии).

5.3 Возникновение Пятикнижия по Экарту Отто

В отличие от классических и большинства современных исследователей Пятикнижия, которые развивают свои теории на основе книг Быт и Исх, то есть на основе начала Пятикнижия, Э. Отто решительно кладет в основу своей теории Книгу Второзакония. Он убежден, что «Второзаконие — колыбель Пятикнижия. Недостаток современных исследований Пятикнижия состоит именно в том, что они обходят

вниманием Второзаконие» (*Das Deuteronomium im Pentateuch* 1). Для Отто Второзаконие — это не только «ключ к литературной истории еврейской Библии и тем самым к реконструкции истории религии Израиля и Иуды» (*Gottes Recht* 1); в нем содержатся кроме этого важнейшие данные для восстановления временных рамок развития текста Пятикнижия, так как пассажи из глав 13 и 28 Книги Второзакония содержат литературные заимствования из ветхозаветного текста, который можно точно датировать. На основании Втор 13 и 28 Отто реконструирует так называемый «прототекст» Второзакония; этот текст написан в жанре присяги на лояльность/верность Израиля Богу Яхве и в лексическом отношении напоминает дошедший до нас на табличках текст присяги на лояльность, которую представители всех ассирийских племен и зависимых народов, к которым относилось и государство Иуда (при царе Манассии: 699-643), приняли по приказу новоассирийского царя Асархаддона (681-699), причем эта церемония длилась несколько дней. Можно предположить, что экземпляр этой вынужденной присяги на верность имелся и в Иерусалиме. Именно этот текст (либо идеи и представления, содержащиеся в нем), по мнению Отто, послужил поводом для священников — создателей прото-Втор — создать собственное произведение в том же духе. Краткая «присяга на верность» Втор 13*:28* — намеренно антиассирийское произведение; она является примером «анти-рецепции» ассирийского образца. Это была «присяга на лояльность Яхве, в которой притязания новоассирийского правителя на лояльность подданных заменяются категорическим требованием верности Яхве, Богу Иуды» (*Gottes Recht* 14). Этот «прототекст» был вскоре расширен; он принял форму программы правовых реформ; в свою очередь, расширенный вариант «прототекста» в несколько измененном виде вошел в текст объемного правового корпуса (так называемую «книгу завета»), возникшего в VIII в. и включавшего в себя Исх *20:22-23:13 (19); особое внимание в нем уделялось концентрации культа в Иерусалиме. Эта версия Второзакония (Втор 6:4 сл.; *12:13-28:44) была «широкой программой модернизации государственного права Иуды. В ней была произведена попытка доказать с правовых позиций превосходство Яхве над Ашуром, божеством Ассирийской державы» (*Das Deuteronomium im Pentateuch* 111). Антиассирийская присяга Втор 13*-28* может быть датирована временем правления Иосии (641-605 гг. до н.э.); пред-девторономический закон о реформах Втор 6:4 сл.; *12:13-28:44 можно датировать временем между 622 и 587 гг. до н.э. Поскольку эти даты базируются на внешнем свидетельстве новоассирийских текстов, можно считать их исходным пунктом для относительной хронологии возникновения Пятикнижия.

Модель возникновения Пятикнижия, представленная Отто, сочетает в себе три теории, о которых шла речь выше (С.П.2): для исследований истории — литературной ранней истории, предшествующей

Второзаконию и Священническому писанию, он применяет гипотезу фрагментов и повествовательных кругов, для периода возникновения Священнического писания и Второзакония он пользуется гипотезой источников (документов), для изучения тех слоев (Шестикнижия и) Пятикнижия он применяет гипотезу дополнения и продолжения (ср. таблицу на стр. 152).

Отто также начинает с того, что присоединяется к мнению таких исследователей, как И. К. Герц, А. де Пюри, Т. Ремер (Römer), К. Шмид (ср. Э. Блюм), согласно которому вплоть до плена существовали два независимых друг от друга (и конкурирующих друг с другом) «мифа о происхождении» Израиля и Иудеи. Он видит отражения этих мифов в *рассказах об Иакове* (Быт *25-35 или *25-50) и *рассказах о Моисее и Исходе* (Исх *2-34). Только в Священническом писании, возникшем в эпоху плена, истории об Иакове и Моисее (вместе с рассказами о сотворении мира и потопе) были объединены; вместе с историями об Аврааме и Исааке история Иакова стала предварением историй о Моисее (и историей обетования). «Если рассказы о патриархах рассматривают Израиль как общность родственных племен, то в рассказах о Моисее и Исходе эта общность обусловлена фактами Исхода и заключения завета с Богом. Р “переносит” заключение Завета с Божией горы в эпоху патриархов (Быт 17) и делает израильтян, бежавших из Египта, потомками патриархов» (статья Jakob, 352).

Как истории о Моисее, так и истории об Иакове имеют за собой устную традицию, восходящую, вероятно, к так называемой догосударственной эпохе (Иаков: пастухи, живущие за Иорданом; Моисей: южные степи, происхождение религии Яхве). Рассказы об Иакове начинают записываться в IX/VIII вв. до н.э. в государственном святилище в Вефиле. Там семейные истории Иакова и Лавана «национализируются» и становятся началом истории народа Израиля: израильтяне противопоставляются родственным арамеям (Лаван!). После крушения Северного Царства история об Иакове была перенесена на юг; с ее помощью стал исторически обосновываться конфликт Израиль — Эдом (фигура Исава также стала «национальной»). Рассказы о Моисее, по мнению Отто, начинают записывать в VII в., причем в Иерусалиме. Записанная история Исх *2-34 противостоит пропаганде новоассирийской империи, которая отняла у Северного Царства государственность (а Южное Царство в правление Манассии принудило стать вассалом), но при этом не смогла завоевать Иерусалим. «Автор рассказа о Моисее и Исходе в версии, предшествующей Священническому писанию, проецирует ситуацию несвободы и насильственного труда в пользу новоассирийского царства на вымышленную ситуацию израильского рабства в Египте. Таким образом он вкладывает в уста Моисея слова, которые были весьма актуальными для читателей этих рассказов в VII в. до н.э.» (Mose 61). «В этом рассказе образ Моисея противопоставляется образу новоассирийского правителя;

при этом в нем использован прием “анти-рецепции” важных текстов новоассирийской идеологии Саргонидов. Важные функции ассирийского верховного правителя, такие как власть над всем народом, законодательство — выработка и запись законов — перенесены на Яхве и Моисея в применении к вымышленной истории основания Израиля и, таким образом, отняты у ассирийского царя и его вассала в Иерусалиме. Яхве заключает завет не так, как в Ассирии — с царем (и только через царя — с его подданными), но непосредственно с народом» (Mose 13 сл.). Этот вариант истории о Моисее и Исходе имеет, как и «прототекст» Второзакония 13*-28* (см. выше), антиассирийский и выраженно «прояхвистский» пафос; скорее всего, оба текста возникли в одно и то же время, то есть при царе Иосии.

Третий «миф о происхождении Израиля» возник лишь в эпоху плена; автор его — основной редактор Второзакония, вложивший тексты законов о реформах, возникшие незадолго до плена, в уста Моисея; речь, содержащую в себе эти тексты, Моисей, по воле редактора, произносит на горе Хорив (Синай). Именно этому редактору принадлежат, прежде всего, Втор 5 (богоявление на Синае, возведение десяти заповедей во время «аудиенции» у Царя Яхве), Втор *9-10 (нарушение завета через обращение к чужим богам = поклонение золотому тельцу; восстановление завета, объявление верности Яхве своему народу) и Втор 26:16-18 (церемония заключения союза — «формула завета» как финал корпуса закона, провозглашенного Моисеем во Втор 12-25). Этот *третий миф о происхождении Израиля* DtrD²⁴ = Втор *4:45-28:68 перерабатывает ситуацию плена; с одной стороны, она воспринимается как следствие нарушения завета, с другой стороны, утешением и залогом преодоления этого несчастья служит весть о том, что нарушение завета одной стороной (народом) не послужило причиной разрыва этих отношений со стороны Бога. «Миф о происхождении Израиля», развернутый в DtrD, «не привлекает для объяснения происхождения Израиля ни “миф об Исходе”, ни “миф о патриархах”. Он начинается с провозглашения Израиля во Втор 5 общностью, собранием (לֵקָה) на горе Хорив» (Das Deuteronium im Pentateuch 21). Объединяют народ Израиля именно десять заповедей (Втор 5) и объявленный правовой корпус Втор *12-26 — законы для жизни в Земле Обетованной. Событие провозглашения законов локализовано на горе Хорив (то есть за пределами земли) и помещено в фиктивное «доисторическое» время. Тем не менее, Втор 5 подчеркивает, что DtrD распространяется на *все* (будущие) поколения Израиля, в особенности, на нынешнее поколение, родившееся в плену (для него ведь и был написан текст DtrD). Для них «Второзаконие стало в его девторономической форме “проектом основного закона” для нового Израиля после плена» (Das Deuteronium im Pentateuch 122). При этом DtrD, содержащий

²⁴ D — от «декалог» (прим. ред.).

в себе «концепцию хоривского завета» и связанное с этим восприятие закона как божественного установления, переданного через Моисея, резко контрастирует с современными ему притязаниями вавилонской царской идеологии.

Текст DtrD содержит миф о происхождении Израиля без завоевания земли, но так как в эпоху плена вопрос о даровании земли как благословения Яхве был особенно актуальным, появилась (очевидно, также еще в эпоху плена) *новая версия Второзакония*. Ее автору присвоено обозначение DtrL²⁵ (означающее соединение Второзакония с преданием о завоевании земли, содержащемся в книге Нав). DtrL создает определенную историческую основу хоривского завета, перемещая события провозглашения Закона и заключения завета на равнины Моава; затем он говорит о том, как израильтяне под предводительством Иисуса Навина вошли в Землю Обетованную. Кроме того, DtrL создает для Второзакония новое обрамление Втор *1-3; *29-30 и соединяет этот текст с Книгой Иисуса Навина, подвергшейся девтеронимической переработке (Ис Нав 1-11*; 23*; Суд 2:6-9). «По мысли этого автора-девтеронимиста, Бог не позволяет “хоривскому поколению” увидеть Землю Обетованную; оно наказано за маловерие и обречено умереть в пустыне (Втор 1:19-36). Закон дается только второму поколению; с ним заключается завет. Адресат этого автора – второе поколение, выросшее в вавилонском плену, которое говорит о себе: “Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина” (Иез 18:2; [Иер 31:29]). Это поколение противопоставляет себя поколению отцов и не хочет нести ответственность за его слабость. Оно заключает новый завет с Богом. Надежда вернуться на родину ставит тему земли в центр повествования. DtrD и DtrL осмысляют современную им ситуацию плена, перенося фабулу Втор из высокоразвитой страны в пустыню» (статья Pentateuch, 1098).

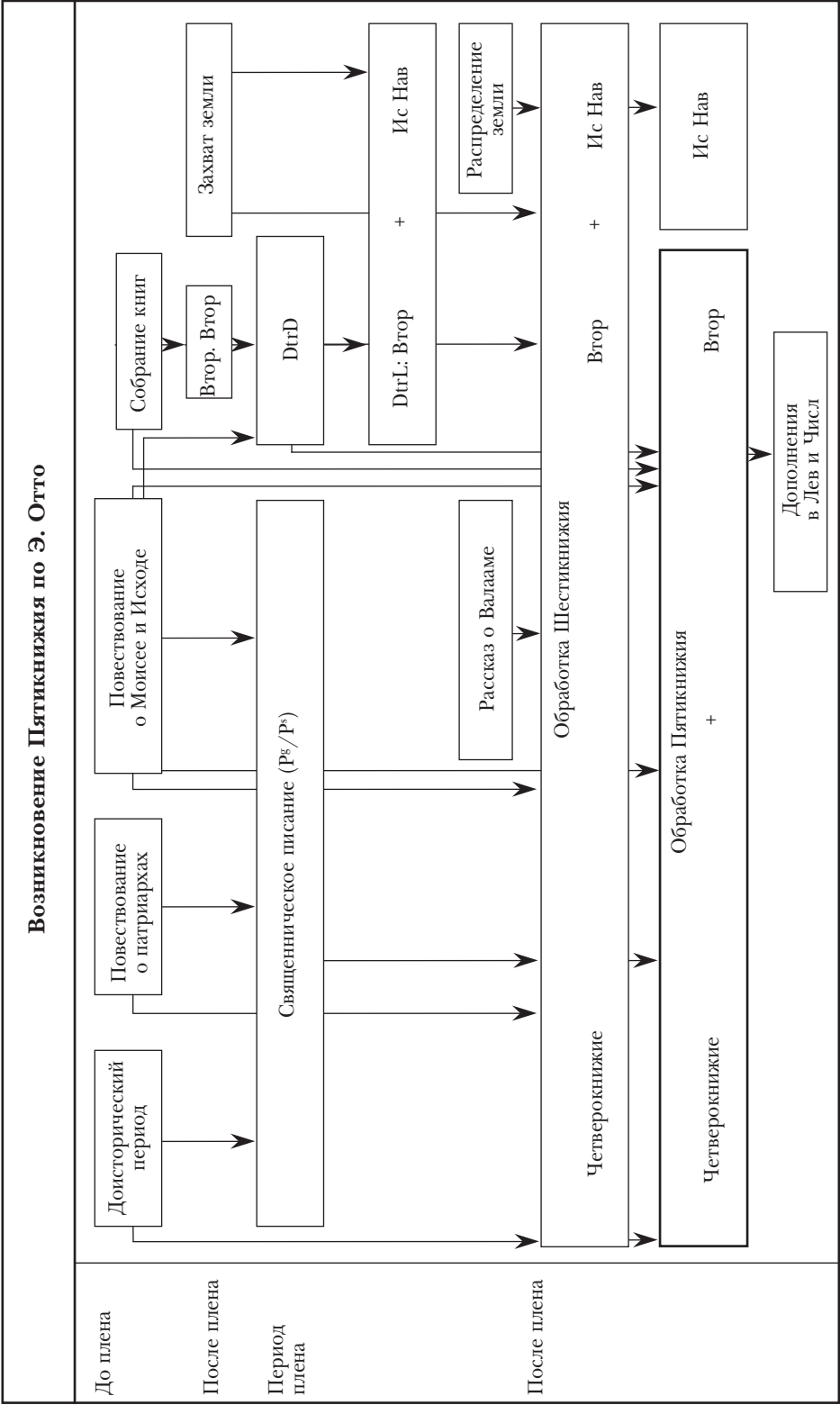
Первый вариант Священнического писания (P^s – *Быт 1:1 – Исх 29:46; P^s – Быт 1 – Лев 9), в котором содержатся идеи, конкурирующие с текстами DtrD и DtrL, возник также в конце эпохи плена или вскоре после нее. Отто считает этот текст самостоятельным «источником». В нем впервые соединяются предания о патриархах (Быт) и предание о Моисее и Исходе (Исх); обе истории рассказываются и рассматриваются (в противопоставлении вавилонскому богословию творения) в контексте сотворения мира. Целью творения и мировой истории объявляется намерение Яхве, Творца всего сущего, жить на Синае в святилище, воздвигнутом Его народом (ср. Быт *1-11); таким образом, культ, учрежденный на Синае, поддерживает существование мира как творения Яхве. Текст P также осмысляет катастрофу, приведшую народ на чужбину: «В отличие от Второзакония, P воспринимает катастрофы, происходящие в истории, не как специфически израильскую, но

²⁵ L – от нем. Land – страна, земля (прим. ред.).

как общечеловеческую проблему и переносит ее с помощью рассказа о потопе во времена первых поколений людей. Исходя из постулата о благой природе творения (Быт 1), Р не может объяснить появление в мире зла. Этот пробел восполнила история о рае, прибавленная к тексту Быт 2-3 уже после священнической редакции. Р, невзирая на все катастрофы, безусловно полагается на нерушимость обещания безопасного существования мира (Быт 9: 8-17) и в особенности на нерушимость завета Бога с Израилем (Быт 17) и считает намерение Бога жить среди Израиля (Исх 29:42-46) целью мировой истории. Таким образом, Израиль не может погибнуть окончательно» (статья Pentateuch 1098).

Эти два источника (DtrL и Р), восходящие к конкурирующим друг с другом группам авторов-священников (DtrL — садокиды; Р — аарониды) и содержащие в себе противоречащие друг другу концепции, были объединены после плена (в V в. до н.э.) в *редакции Шестикнижия*. К ним были присоединены и другие традиции, в результате чего возник большой текст Быт 1:1 — Суд 2:9. Повествовательная линия (главными пунктами которой стали добавленные теперь главы Быт 15 и Исх 24) охватывает события от сотворения мира до завершения завоевания земли / смерти Иисуса Навина. Шестикнижие провозглашает безопасное пребывание Израиля в своей земле целью творения и мировой истории и противоречит в этом официальной политической теологии Персидской империи, к подвластным территориям которой относилась Иудея с Иерусалимом. Согласно персидскому пониманию, центр власти и порядка всего мира располагался в Персеполе — городе, основанном великим богом Ахурамаздой. Автор Шестикнижия, пропагандирующий концепцию великого Израиля с помощью Книги Иисуса Навина и особенного подчеркивания роли Сихема (ср. Исх 24!), противопоставлял персидским идеям уверенность в том, что «Яхве как творец мира даровал своему народу Израилю землю, а Тора охраняет право Израиля жить на своей земле» (статья Pentateuch 1101). Очевидно, что для Отто, воспринимающего Шестикнижие как намеренно антиперсидское произведение, является совершенно неприемлемым тезис других ученых о персидской государственной авторизации Пятикнижия (ср. С.Л.3).

Решительный шаг в формировании Пятикнижия был сделан ок. 400 г. до н.э. В *редакции Пятикнижия* были добавлены старая книга завета Исх 20:22-23:19 и закон святости Лев 17-26. Второзаконие завершалось эпитафией Моисею, и таким образом Книга Иисуса Навина была отделена от корпуса текстов, и сложилось Пятикнижие, завершающееся не обретением земли, но обретением Торы. Эпитафия, в которой говорится обо всей жизни и деяниях Моисея, «имеет неограниченное значение для всех поколений адресатов Пятикнижия. Со смертью Моисея заканчивается эпоха Божественного откровения; она не будет иметь продолжения. Понимание этого отразилось



в формировании канона. Если после смерти Моисея “не было более у Израиля пророка такого, как Моисей”, то представляется совершенно логичным, что Пятикнижие отделяется от формирующегося корпуса пророков (в т.ч. ранних пророков) как корпус, имеющий более высокий статус. По мысли редакции Пятикнижия, со смертью Моисея рождается Пятикнижие. Моисей не перешел Иордан, но перешла Иордан Тора, записанная им. С Торой, заменившей Моисея, продолжается история народа Израиля» (Gottes Recht 54).

С оформлением Пятикнижия его литературная история вовсе не закончилась, тем более что, по мнению Отто, между священническими группами, стоящими за текстами Шестикнижия и Пятикнижия, продолжалась активная борьба, и их расходящиеся в частностях представления попадали в Книги Чисел и Левит на «последередакционной» стадии. Поэтому Отто полагает неправильным «сближать редакцию Пятикнижия с гармонизирующей окончательной редакцией; в этом смысле никакой “окончательной редакции” Пятикнижия не было. Пятикнижие, напротив, разрастается за счет включения в него споров между школами и традициями разных священнических групп, а также за счет изменений в правовых текстах в персидское время. Еще и в эпоху эллинизма вносятся некоторые изменения в хронологическую систему с тем, чтобы ориентировать ее на Маккавейскую реставрацию Храма в 164 г. до н.э.; возможно, тогда производилось и перераспределение текстов по книгам» (Das Deuteronomium im Pentateuch 263).

5.4 Возникновение Пятикнижия по Рейнхарду Кратцу

Литература. Названия следующих работ Р. Кратца будут цитироваться ниже в сокращенном виде: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157) Göttingen 2000; Israel als Staat und als Volk: ZThK 97,2000,1-17; Der literarische Ort des Deuteronomiums, in: ders./H.Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L.Perlitt (FRLANT 190) Göttingen 2000,101-120; Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002,295-323.

Р. Г. Кратц представляет группу исследователей, которые для построения моделей происхождения Пятикнижия привлекают и книги Ис Нав — 4 Цар Другой яркий представитель этого направления — К. Шмид (K. Schmid. Erväter und Exodus. Патриархи и исход. Исследования двойного обоснования происхождения Израиля в исторических книгах Ветхого Завета (WMANT 81) Нейкирхен 1999). В основание его модели (ср. таблицу на стр.159) положены следующие методические принципы:

1. В отношении научных теорий о происхождении Пятикнижия он придерживается следующего мнения: «С уверенностью можно говорить только о выделении Священнического писания (содержащего

в себе в свою очередь много слоев) как самостоятельного текста; были ли она одним из источников или уже результатом редакции, мы не знаем... Все остальное, то есть весь несвященнический текст, остается полем для дискуссий» (Komposition 12).

2. Традиционное разделение источников, которое предполагает для текстов Быт — Числ наличие единой повествовательной линии, возникшей до или во время плена, имеет под собой шаткую почву; нет смысла модифицировать эту теорию, для нее нужно найти альтернативу.

3. Альтернативный подход должен учитывать безусловно существующую связь между событиями Исхода, странствия по пустыне и завоевания земли, отраженными в книгах Исх, Числ и Ис Нав. Поэтому следует отказаться от утверждения М. Нота о девтеронимическом историческом произведении, заключенном в рамки книг Втор — 4 Цар (ср. об этом ниже, D.П). Хотя книги Ис Нав и Суд были переработаны с позиций Второзакония, но перерабатывали их не те авторы, которые создали девтеронимическое историческое сочинение 1-4 Цар.

4. Вплоть до плена существуют три разные «легенды о происхождении Израиля», возникшие в VII в. до н.э.: легенда о первых царях и об империи Давида в *1-4 Цар; легенда о первых поколениях людей и о патриархах в Быт *2-35 и легенда об Исходе в *Исх 2 — Ис Нав 12. Эти три легенды вскоре после возвращения из плена были объединены; так образовался большой по объему текст Быт — 4 Цар («Девятикнижие»).

5. Примерно в то же время возникло как самостоятельное произведение Священническое писание (P^s — Быт 1 — Исх 40; P^s — Лев). Оно «очевидно было задумано как некая инструкция для чтения первой части Девятикнижия» (Komposition 328); поэтому вскоре оно было включено в литературный контекст Девятикнижия. Текст, включавший в себя Девятикнижие (Быт — 4 Цар) и Священническое писание (*Быт — Лев), был (в V и IV вв. до н.э.) расширен за счет прибавления постдевтеронимических и постсвященнических текстов (в Пятикнижии прежде всего в Числ); конечным пунктом в истории возникновения Пятикнижия может считаться момент отделения комплекса текстов Быт — Втор — моисеевой Торы — от Ис Нав — 4 Цар — «ранних пророков» (IV в.).

Древнейшие фрагменты истории о патриархах (Быт) и рассказа об Исходе (Исх, Числ, Ис Нав) *были самостоятельными повествованиями*. Они возникли в раннюю эпоху царей; некоторые появились на Севере, в Израиле или в Средней Палестине (Иаков и Лаван в Быт *29-31; война Яхве против египтян в Исх *12-14; Валаам в Числ 22-24; Иисус Навин и сражения с участием Яхве в Ис Нав 6* и 8*); некоторые — на Юге, в Иуде (Лот в Быт 19*; Исаак и Иаков в Быт *26-27); некоторые истории невозможно «привязать» к определенной местности (потомство Каина в Быт *2-4; потомство сыновей Ноевых в Быт 10*; песня Мариам в Исх 15:20 сл.). Некоторые истории невозможно отделить

от их нынешнего литературного контекста, однако, судя по всему, они также представляют древнюю традицию (Авраам и Сарра: Быт 12-13, Иосиф в Египте Быт 39-41, Моисей в земле Мадямской Исх 2, другие фрагменты преданий, например, Ис Нав 10:12 сл.). Эти истории «повествуют не о разных исторических эпохах, но примерно об одном и том же времени. Все они отражают социальную и религиозную обстановку эпохи царей и объясняют ее с помощью конкретных примеров — как правило, событий “начала” или критического перехода. Различаются эти истории тем, что они происходят на разных социальных уровнях и поэтому рассматривают окружающие условия с разных точек зрения и с совершенно разными интересами. Разные социологические контексты, проявляющиеся в организации действия и стоящей за этим реальной ситуации, соответствуют трем религиозным уровням: домашней, местной и государственной религии, характерным в каждом случае для эпохи царей, предшествующей плену» (Komposition 316). В литературном отношении они не очень примечательны; богословская рефлексия развита слабо. Эта древняя традиция достаточно наивно воспроизводит современные ей общественные отношения, в том числе и действия Бога Яхве, которого она изображает то государственным богом, то личным защитным божеством. Нам эти истории могут показаться вполне профанными, но на самом деле они «весьма и весьма религиозны, только в них нет подлинной рефлексии над религией и благочестием. Если царь заботится о мире внутри страны и на ее границах, мудрецы обучают элиту, священники и пророки исполняют свои обязанности, урожай обилен, а жизнь в семьях, родовых и местных общинах течет своим чередом под крылом объединяющей всех монархии, люди не задумываются над сущностью Израиля, Иуды или Яхве. Израиль и Иуда были подобны Моаву, и Яхве был богом Иуды, так же как Кемош был богом Моава» (Komposition 318).

Первое значительное изменение в формировании традиции было обусловлено массивным наступлением ассирийцев в VIII в., приведшим к падению Самарии, столицы Северного Царства и включению его в ассирийскую систему провинций, а также к уменьшению Южного Царства, при том что Иерусалим, столица Южного царства, был «чудесным образом» спасен от осады и разрушения ассирийцами, которые (по неясным причинам) ушли восвояси. В этой ситуации было важно дать потерявшему родину и государство «Израилю» (то есть людям Северного Царства) перед лицом сохраняющейся угрозы со стороны ассирийцев и для самоутверждения перед лицом сохранившегося Южного Царства новые, негосударственные ориентиры. В попытке справиться с этой задачей отдельные повествовательные традиции были объединены в два широких «повествовательных круга»: историю о происхождении людей и о патриархах Быт *2-35 и историю об Иходе *Исх 2 — Ис Нав 12 («Шестикнижие»).

Эти «повествовательные круги», появившиеся, скорее всего, в VII в., включают в себе «две независимые друг от друга легенды о происхождении Израиля. Каждая из них по-своему “компенсирует” потерю монархии, давая народу (Израилю), потерявшему родину и государственность, новое “я”. Одна из легенд изображает Израиль отцом Иуды в семье сиро-палестинских государств; другая говорит о нем как о народе Яхве, наряду с Иудой и другими ханаанскими народами в Палестине. Эти легенды не были полностью изолированы друг от друга; больше того, можно увидеть, что одну из них иногда совершенно сознательно приводили в соответствие с другой; однако в начале своего существования они не составляли единого повествования и конкурировали друг с другом. Обе легенды объясняют как происхождение “Израиля” (Северного Царства), так и потерю им государственности волей Яхве; одна из них ссылается при этом на Авраама, Исаака и Иакова, другая — на Моисея, Мариам и Иисуса Навина» (Komposition 311). У каждой из легенд есть специфические черты. *История о происхождении людей и патриархах* Быт *2-35 воспринимает Иакова как родоначальника Израиля и отца Иуды; мелкие сиро-палестинские государства, также находящиеся в зависимости от ассирийцев, согласно этой легенде — это государства — родственники Иакова, а весь рассказ в целом — грандиозная история одной семьи. Традиции объединяются на богословской основе: главную роль играет воля Яхве, Его благословение или проклятие. Она «отстаивает концепцию реставрации, в рамках которой место монархии занимает традиционный мир семьи и семейные религиозные обычаи, а место множества личных богов и богов других народов (арамеев, моавитян, аммонитян, эдомлян и филистимлян) занимает единый государственный бог Иуды, почитаемый во многих святилищах Израиля и Иуды» (Komposition 322). Этой «инклюзивной» концепции противостоит концепция явно «экс-клюдивная», лежащая в основе истории об Исходе *Исх 2 — Ис Нав 12. Именно в этой истории «возникает центральная для самосознания Израиля в Ветхом Завете идея Исхода, которая — в отличие от истории о патриархах — отделяет народ Израиля от других народов, живущих в пределах и за пределами Ханаана, и обуславливает уникальные отношения Израиля с его Богом Яхве. Можно лишь гадать, почему Израиль бежит именно из Египта. Возможно, некоторые израильтяне действительно переселились оттуда (с Яхве или без Яхве). Освобождение из “египетского рабства” в начале истории Израиля в некотором смысле противостоит реальной ситуации ассирийского гнета в конце истории Израиля и сулит не царству, но народу Израиля как народу Яхве будущее по ту сторону государственности» (Komposition 310).

Две легенды о происхождении Израиля — история о происхождении людей и патриархах Быт *2-35 и история об Исходе * Исх 2 — Ис Нав 12 — были созданы до изгнания. Реакцией на захват Иерусалима и последствия этого события (587/6 гг. до н.э.) стало *значительное* их

расширение. История Быт *2-35 была дополнена за счет истории об Иосифе Быт *37-45, чтобы соединить ситуацию египетского еврейства (беженцы из Израиля и Иуды!) с перспективой: «Иаков-Израиль живет не только в Иуде; он живет и в своем сыне Иосифе, проданном в рабство в Египет» (Komposition 324). Около 587/6 гг. до н.э. история об Исходе *Исх 2 — Ис Нав 12, изначально относившаяся только к Израилью (= Северному Царству) была расширена и «иудайзирована». Это произошло после *присоединения книги завета*, прежде всего за счет *встраивания* в эту легенду «*прототекста*» Второзакония Втор 12-21. Идея централизации культа придала этому тексту заметную иудейскую/иерусалимскую перспективу. Итак, у Книги Второзакония образовались новые рамки Втор 6:4-5 и 26:16; в результате «к идее единого места почитания Бога прибавилась идея единого Бога Яхве и обращение “Израиль”»; в итоге возникла идея о единстве Израиля и Иуды в почитании одного и того же Бога в одном и том же месте» (Komposition 324). Кроме того, Книга Второзакония обрела с помощью глав Втор 5:1аа и *34:1а, 5-6 повествовательную конкретность: события происходят во временной промежуток между приходом в Ситтим в стране Моавитской (Числ 25:1а) и смертью Моисея с последующим выходом из Ситтима под предводительством Иисуса Навина (Втор *34:1а, 5-6; Ис Нав 2:1; 3:1). «Так в Книге Второзакония Моисей объявляет в стране Моавитской закон, открытый ему на Божьей горе — книгу завета; при этом “израильский” культ обретает единый центр в Иуде, в месте, название которого благоразумно не упоминается» (Komposition 325).

Включение закона в историю, начавшуюся с Исхода, «стало основой для расширения “Шестикнижия” (Исх — Ис Нав) до “Девятикнижия” (Исх — Цар)» (Komposition 312), то есть для присоединения возникшей примерно в то же время в рамках девтеронимического богословия истории о царях Израиля и Иуды (1-4 Цар), которая заканчивается разрушением Иерусалима и концом царства Иуды. Книга Иисуса Навина также была переработана с позиций Второзакония; Книга Судей, несущая в себе те же девтеронимические черты, была прибавлена к этой истории как «связующее звено».

Примерно в то же время, а точнее, после сооружения-освящения второго храма в 515 г. до н.э. в Иерусалиме возникает как самостоятельный источник *Священническое писание*. Оно является подлинным преддверием окончательной версии Пятикнижия в том смысле, что именно в нем впервые объединяются история о творении, история о патриархах и история об Исходе (впрочем, только до построения святилища на Синае (P^s) или до объявления законов Лев 1-27 (P^s)). «Оно проецирует события эпохи второго храма, исторически прилегающие к рассказу о гибели государства в Быт — Цар, на время возникновения и основания Израиля до завоевания земли и появления погибшего впоследствии царства» (Komposition 328). Святилище

становится здесь местом, где людям открывается и демонстрируются в ритуале божественная природа Бога; отсюда Бог хочет превратить мир в свое творение. «Единство места богочитания и единство (единственность) Бога получают [в тексте Р] новое освещение: на место синайского/моавитского завета приходят завет с миром (рассказ о Ное) и завет с Израилем (рассказ об Аврааме), где происходит сосредоточение на обращении Яхве только к Аврааму, Исааку и Иакову-Израилю и особых отношениях Яхве и Израиля (ср. Втор 26:17-19). И это обращение Яхве связывается с культом на Синае. Из-за этого текст Р укорачивает Шестикнижие и исключает из повествования путь от Синая в Землю Обетованную. С другой стороны, заключение завета переносится во времена патриархов, а завету с Израилем предшествует теперь завет со всем человечеством» (Komposition 248). Вполне вероятно, что эта универсалистская концепция для партикуляристского по своему устройству Израиля возникла в контексте возникновения провинции Иудея и обретения Иерусалимом статуса религиозной столицы иудаизма в Персидской империи.

Культурный и религиозно-политический контекст Персидской империи объясняет и *присоединение Священнического писания* к повествовательной линии Деятикнижия (которое, в свою очередь, было расширено за счет прибавления историй о первых поколениях людей и патриархах Быт 2-50) в V в. «Ахемениды обычно предоставляли право окончательного решения по утверждению специфических для конкретных культур установлений и законов (особенно тех, которые касались храмов и отправления культа) подвластных им народов представителям центральной власти, в большинстве случаев сатрапам (в науке этот процесс называется “государственная авторизация” [см. ниже, С.Ш.1]). Поэтому включение священнического текста в состав Деятикнижия — процесс, обусловленный прежде всего богословскими причинами, — мог иметь и политическую подоплеку. Тем не менее, насколько нам известно, он не был узаконен декретом царя или иного представителя власти. В результате этого процесса возникло множество дополнений к тексту; в языковом отношении они сочетают в себе черты Р и Dtr. Порой преобладают “священнические”, порой — “девятеронимические” признаки, а иногда перед нами некая “смесь”. Вполне естественно, что разложить каждый текст на составные элементы едва ли возможно» (Komposition 329).

Последний шаг в формировании Пятикнижия был предпринят в IV в. Речь идет о *разделении Деятикнижия* (Быт — 4 Цар) на два свода канонических текстов: (Моисееву) *Тору* и *ранних профетов*. «Предпосылки для этого шага появились еще с возникновением Священнического писания и включения его в текст Деятикнижия. Именно Р сократило Шестикнижие, расширенное ранее до Деятикнижия, до объема Четверокнижия. Когда в текст были включены не относящиеся к Р истории о первых поколениях людей и патриархах (Быт) и о бегстве

из Египта (Исх — Числ), Второзаконие выделилось и обрело особый статус — оно стало «ядром закона» в Ис Нав — Цар; соответствующие добавления во Втор 31-34 выделили как единый корпус текстов Пятикнижие» (Komposition 224). История и закон Моисея, величайшего из всех пророков (Втор 34:10-12), следовала непосредственно за обетованиями, данными в Книге Бытия; таким образом, и сама эта история стала «вечным обетованием» (Komposition 313).

Мы не можем точно определять, к каким кругам относились люди, работавшие в V-IV веках до н.э. над текстом Десятикнижия, а затем над выделением текста Пятикнижия. «Несомненно, речь идет о просвещенных иудеях после пленной эпохи, происхождение и богословские предпочтения которых могли быть то больше девтеронимическими, то священническими, то пророческими, то они тяготели к литературе премудрости — большего сказать, очевидно, нельзя» (Der Hexateuch 322).

III. ПРОЦЕСС РЕДАКЦИИ ПЯТИКНИЖИЯ

Эрих Ценгер

Литература: R.Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2 (ATD.Erg 8/2) Göttingen 1992,495-535; A. und J.Assmann, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: dies (Hg.), Kanon und Zensur, München 1987,7-27; J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992,87-129.293-301; E.Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; F.Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992,381-425; Ch.Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: E.Zenger (Hg.), Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QC 146) Freiburg 1993,51-83; P.Frei/K.Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55) Freiburg/Göttingen ²1996; W.Groß, Zukunft für Israel (SBS 176) Stuttgart 1998,71-137; O.Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung (UTB 1747) Göttingen 1993,300-353; R.G.Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63) Neukirchen-Vluyn 1991,225-255; N.Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung: ThPh 71,1991,481-494; W.Oswald, Israel am Gottesberg (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998,202-237; E.Otto, Die Pentateuchredaktion im Buch Exodus in: M.Vervenne (Hg.) Studies in the Book of Exodus (BETHL 136) Leuven 1996,61-111; R.Rendtorf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen 1998,10-85; U.Rüterswörden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction?: ZAR 1,1995,47-61; J.Sanders, Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon, in: ders., From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987,9-39; K.Schmid, Erzväter und Exodus (WMANT 81) Neukirchen-Vluyn 1999,241-278; H.-C.Schmitt, Die Suche

nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch, in: J.Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität (VWGTh 8) Gütersloh 1995, 259-278; O.H.Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991, 13-21; J.Wiesehöfer, «Reichsgesetz» oder «Einzelfallgerechtigkeit»? Bemerkungen zu P.Freis These von der Achämenidischen «Reichsautorisation»: ZAR 1, 1995, 36-46; E.Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Judentum und Christentum (HBS 10) Freiburg 1996.

См. выше список литературы к С.П.

1. Литературная проблема

Термином «редакция Пятикнижия» обозначается процесс, в результате которого священнические и несвященнические тексты были объединены в некую «компромиссную комбинацию», определяющую макроструктуру дошедшего до нас текста Пятикнижия Быт 1 — Втор 34. Большинство исследователей предполагает, что *эта* редакция текста осуществлялась преимущественно в *священнической* перспективе («священническая редакция»). Другие авторы, напротив, настаивают на том, что «окончательная редакция» осуществлялась на «несвященнической» или даже «антисвященнической» основе («пророческой», «позднедевтеронимической» или на основе книг премудрости). Третья группа исследователей подчеркивает, что эта редакция сознательно сочетала различные перспективы (в одних случаях приводя их в соответствие друг с другом, в других — противопоставляя их друг другу).

Уже эти разногласия в позициях ученых показывают нам, насколько труден для понимания и описания феномен «окончательной редакции». Во всяком случае, мы должны отнестись со всей серьезностью к следующим четырем наблюдениям:

1. В Пятикнижии присутствует ряд поздних текстов, которые следует считать редакторскими вставками; в языковом отношении они представляют собой *смесь* понятий, характерных для священнического и девтеронимического богословия. По этой причине тезис о единственной доминирующей тенденции в редакции Пятикнижия не представляется убедительным.

2. Тексты, которые были добавлены или написаны в процессе так называемой редакции Пятикнижия, настолько отличаются друг от друга, что они едва ли могут принадлежать одному и тому же автору. В. Гросс (Groß) справедливо характеризует нынешнее состояние библейских исследований следующим образом: «У нас мало сведений о литературной технике, применявшейся в ходе редакции Пятикнижия, и внешних обстоятельствах, сопутствовавших ей. Если бы все тексты, созданные на этой стадии редакции, принадлежали только одному редактору или его сотрудникам, нам следовало бы признать за этими людьми уникальную, «хамелеонову» способность адаптации

к совершенно различным контекстам и непредсказуемым вариациям как в терминологии, так и в литературной технике. Четких критериев, по которым можно различить редакцию Пятикнижия и еще более поздние попытки сглаживания богословских и терминологических несоответствий, пока нет» (W. Groß, Zukunft 71).

3. Целью объединения текстов было создание *не* Пятикнижия, но исторической повествовательной линии, начиная от творения и заканчивая эпохой царей Быт 1 – 4 Цар 25 (ср. обзор «мюнстерской модели Пятикнижия», см. выше, С.П.5.1, или обзор позиции Р. Г. Кратца С.П.5.4)

4. Разделение Пятикнижия и ранних пророков Ис Нав – 4 Цар было решающим шагом в процессе «канонизации» Пятикнижия как Торы; тем не менее, и после этого текст Пятикнижия подвергся изменениям. Поэтому термин «окончательная редакция» представляется не вполне корректным.

Принимая во внимание эту литературную проблематику, а также дефицит исследований всего комплекса проблем, связанных с «редакцией Пятикнижия», можно сделать следующие методические выводы:

1. «Редакция Пятикнижия» в узком смысле слова – это ориентированная на макроструктуру обработка, в результате которой комплекс текстов Быт – Втор стал *пятичастной Торой Моисея*; для этой цели к основному тексту были сделаны различные по объему добавления.

2. «Редакция Пятикнижия» в широком смысле слова – сложный, комплексный процесс, в результате которого возникла так называемая *окончательная композиция* Пятикнижия – компромисс священнического (теократического) и деветерономического (эсхатологического) богословия.

К сожалению, на практике не всегда возможно твердо придерживаться такого разделения. Так как среди исследователей совершенно отсутствует согласие по поводу этой темы, в дальнейшем мы вкратце остановимся только на тех текстах, в которых видны *как* литературная техника, *так и* богословская программа т.н. редакции Пятикнижия.

2. Богословские перспективы разных редакций

1. Наиболее очевидная перспектива, возникшая в результате редакции Пятикнижия (в узком смысле) – осмысление комплекса текстов Быт 1 – Втор 34 как «Моисеевой Торы». Она проявляется двояким образом:

А) Как ясно видно из «эпитафии Моисея», написанной в ходе этой редакции, Моисей – получатель откровения, через которого была дана Тора и «которого Яхве знал лицом к лицу» – обладает высшим авторитетом. Он заслуживает «веры»; *все* должны ему подчиняться.

Эта перспектива была внесена в ходе редакции в несколько мест Пятикнижия (ср., например, Исх 19:9; 34:29-35; Числ 11:16-17, 24-25). Тора Моисея, величайшего из всех пророков, становится таким образом «словом Божиим» *par excellence*.

Б) «Торе», переданной через Моисея, приписывается целительная и спасительная сила. Эта перспектива также была внесена в текст в ходе редакции с помощью небольших дополнений к уже существовавшим историям (так, например, Авраам становится учителем Торы: Быт 18:19; чудо с водами Мерры в Исх 15:22-26 переосмысливается как знак спасения, который дает народу Моисей, посредник Бога, исцеляющего народ через Тору) или с помощью специально написанных богословских текстов (например Быт 22 как «предвестник» Синайского завета [ср. G. Steins, *Die Bindung Isaaks*] или Исх 19:3-8, где говорится о том, что Израиль станет «царством священников и народом святым», если будет *слушать* Тору).

2. В ходе редакции Пятикнижия десять заповедей Исх 20 были помещены перед законами, данными на Синае (и в параллель десяти заповедям Втор 5, открывающим корпус девтеронимических законов). Десять заповедей не были написаны редакторами Пятикнижия, но обоснование заповеди о субботе Исх 20:8-11 с помощью богословия творения, возможно, восходит именно к редакции Пятикнижия (в отличие от обоснования этой заповеди с помощью богословия Исхода во Втор 5:12). Десять заповедей, намеренно помещенные перед остальными законами, становятся «главным законом» и герменевтическим «предисловием» к корпусу законов и правовых текстов, собранных в Пятикнижии.

3. Как в девтеронимическом, так и в священническом богословии особенное отношение Яхве к Израилю определяется понятием *b'rit* (= завет, союз). В чем заключалась разница между тем, как воспринимался завет с точки зрения этих концепций, можно вкратце сформулировать следующим образом. С позиций девтеронимического богословия, завет — это двустороннее договорное обязательство; в зависимости от того, соблюдает ли Израиль условия договора, «верен» ли он ему, он заслуживает благословения/спасения или проклятия/суда. Этот завет был заключен на Синае; множество законов, связанных с Синайским заветом, представляют собой обязательства Израиля как одной из сторон договора. От выполнения или невыполнения этих обязательств зависит конкретная история Израиля. Священническое богословие трактует понятие завета иначе; завет — это вечный и *нерушимый* «союз благодати», который Яхве дал еще Аврааму. Его существование *не зависит* от верности Израиля. Рассматривая эту разницу с исторических позиций, можно установить, что речь идет не просто о разных акцентах: священническая концепция возникла в противовес концепции девтеронимической. У каждой из них есть свои сильные и слабые стороны; существенным богословским достижением

редакторов Пятикнижия следует считать то, что с помощью текстов, специально написанных для этой цели, они пытались создать некий синтез обеих концепций (напр., Исх 19:3-9; 34:9-10; Лев 26:40-45; ср. Ch. Dohmen, Sinaibund; W. Groß, Zukunft).

4. Отделение Быт — Втор от истории о завоевании земли, рассказанной в Ис Нав, привело к тому, что повествовательная линия, начавшаяся в Быт, не получила своего завершения; путь в Землю Обетованную не был закончен. Этот «повествовательный дефицит» редакция Пятикнижия компенсировала за счет усиления (с помощью соответствующих дополнений, внесенных в текст) *темы обетования*, которая является определяющей для отношений Яхве — Израиль — земля. Обетование земли — это клятва Бога, данная патриархам; в результате усиления этой темы возникло еще одно основание для синтеза девтерономического и священнического богословия (ср. повествовательную линию, восходящую к редакции Пятикнижия: Быт 50:24; Исх 32:13; 33:1; Лев 26:42; Числ 32:11; Втор 34:4). Идея «клятвы» возникла в девтерономическом богословии; представление о патриархах как основных, главных фигурах в теме Земли Обетованной относится к священническому богословию. Согласно редакции Пятикнижия, Моисей умирает, *увидев* Обетованную Землю (Втор 34); это подчеркивает богословское представление, лежащее в основе редакции Пятикнижия — история Израиля (и всего творения) существует благодаря верности Бога Яхве своим обещаниям. В Быт 50* — также редакционной вставке — процесс, сопровождающий тело Иакова к месту погребения, «предвосхищает» путь, по которому через много лет Израиль уйдет из Египта в Ханан; этот рассказ тоже усиливает перспективу Обетованной Земли.

5. В ходе редакции в конец Пятикнижия была помещена переработанная версия «благословения Моисея» Втор 33 как параллель «благословию Иакова» Быт 49. Так древнейшей истории Израиля, развернутой в Быт — Втор, была дана перспектива благословения; кроме того, так подчеркивается мысль о том, что будущее Израиля зависит от солидарности семей и родов (колен), а не от государственной политики силы (о родовой структуре идет речь именно в Быт 49 и Втор 33). Редакция Пятикнижия усиливает таким образом тему организации учрежденного на Синае народа Божия (разработанную в Числ 1-4), которая также базируется на родовой структуре.

3. Исторический контекст формативных редакций Торы

3.1 Провозглашение Торы в контексте персидской политики

У исследователей не вызывает разногласий то, что окончательная редакция Пятикнижия возникла не случайно, но была результатом планомерной литературной работы. Когда, как и кто осуществил ее —

на этот вопрос, разумеется, можно ответить лишь приблизительно. В последние годы появилось много сторонников у предположения, что на важнейшем этапе формирования Пятикнижия существенную роль сыграла персидская государственная политика, а, в особенности, деятельность персидских «эmissаров» Ездры и Неемии. По поводу деталей мнения исследователей, однако, расходятся.

3.1.1 Исторический контекст

Пятикнижие сформировалось после плена; такой вывод можно сделать на основании истории возникновения его частей (досвященническое сочинение, священническое сочинение, Второзаконие). Рост текста продолжался до этого времени (см. ниже, С.IV-VI, а также D.II). Есть во всяком случае пять причин предполагать, что свою нынешнюю форму Пятикнижие обрело примерно между 450 и 400 гг. до н.э.:

1. В Пятикнижии не видно ни влияния эллинизма, ни следов полемики с ним.
2. Культовое/религиозное отделение самаритян от Иерусалима обычно датируется (хотя эта датировка и небесспорна) периодом, непосредственно предшествующим появлению в данном регионе Александра Македонского, «основателя» эллинизма (ок. 330 г. до н.э.). «Поскольку же и самаритяне почитают Пятикнижие в качестве Священного Писания своего культового сообщества, формирование Пятикнижия как текста, обладающего основополагающим значением, должно было произойти еще во время персидского владычества, когда Самария, по воле персидских властей, не получила собственного центрального святилища и была связана с Иерусалимом» (О. Н. Steck, *Abschluß der Prophetie* 19).
3. Тора была переведена на греческий язык не позднее сер. III в. (см. выше А.III.1 и В); из этого следует, что к тому моменту Тора была принята повсеместно, включая и египетскую диаспору.
4. Книги Ездры/Неемии предполагают существование «Моисеевой Торы» в качестве нормативной величины (ср. Езд 3:2; Неем 10:30; 13:1; в Неем 10 комментируются тексты Исх — Втор, что предполагает наличия Пятикнижия).
5. Если исходить из того, что окончательная редакция Книги Второзакония, относящаяся примерно к 400 г. до н.э., была связана с процессом целенаправленного отделения пятичастного текста Быт — Втор от книг «ранних пророков», Ис Нав — 4 Цар (см. ниже, С.II.5.1 и С.IV.2), то можно предположить, что *окончательная редакция Пятикнижия* (см. ниже, С.III) была завершена в начале IV в.

Формирование Торы происходило в рамках процесса «*реставрации иудейского самосознания*» после утраты евреями государственной независимости в 586 г. до н.э., когда Иерусалим был захвачен (ново-)авилонянами, Храм

разрушен, а элита (политики и священники) депортированы в Вавилон («гола»). Поводом для такой реставрации послужила «земельная и социальная» реформа, проводимая самими вавилонянами: земельные участки высланных раздавались бедным людям, чей социальный статус был низок; кроме того, вавилоняне приветствовали попытки формирования евреями новой общественной структуры, не иерархической, но родовой (ее центром стал маленький городок Мицпа [Массифа], расположенный к северу от Иерусалима). Внешние условия изменились в 538 г., когда персидский царь Кир захватил Вавилон и создал Персидскую державу Ахеменидов. Кир и его преемники, стараясь поддержать стабильность своей империи, гораздо больше, чем (ново-)ассирийцы (они присоединили Северное Царство Израиль к своей империи в 722 г. до н.э.) и (ново-) вавилоняне, опирались на местные силы. Персидские властители стремились построить систему, в которой бы мирно сосуществовали автономия провинций и сильная центральная власть. Их религиозная политика также определялась этой двусторонней программой: с одной стороны, они не препятствовали сохранению у покоренных народов их религиозных традиций и центров богопочитания в той степени, в которой это не задевало их политических интересов; с другой стороны, они искусно ставили эти центры под свой контроль в целях поддержания государственной стабильности. Трудно определить, когда именно эта новая религиозная политика персов начала четко ощущаться среди пленных иудеев в Израиле (первый персидский наместник, который управлял Израилем, имел резиденцию в Самарии (!)), а также и то, в результате каких именно политических процессов была создана провинция (или «подпровинция») Иудея (Йехуд) с центром в Иерусалиме. Несомненно, что возвращение пленников («гола») привело к острым конфликтам, с одной стороны, потому что те, кто вернулись, пытались (при поддержке персидских властей) вернуть и свою утраченную собственность; с другой стороны, и в кругу самих «репатриантов» не было единства. Одни настаивали на формировании общины, строго ориентированной на Храм и священство, другие, основываясь на пророческих традициях, стремились создать общественную структуру, основанную на народовластии. Представляется вероятным, что Неемии, уполномоченному персами для устройства дел в Иудее, удалось прекратить конфликты между враждующими группировками не в последнюю очередь потому, что он создал в регионе четкую структуру персидской провинции с центром в Иерусалиме. Политическое «примирение» стало предпосылкой для создания того «компромиссного документа», который затем провозгласил Ездра. Важнейшими этапами восстановления и новой организации израильской государственности были, очевидно, следующие:

После 586 г.	Земельная и социальная реформа, инициированная вавилонянами; Мицпа (Массифа) – центр «новой» общины (подчиненной вавилонянам)
С 538 г.	Возвращение из плена («гола»); зарождение конфликтов между «репатриантами» («гола») и «старожилами»
520-515 гг.	Строительство храма (Зоровавель и Иисус – ср. Езд 3:6-6:22): «монументальная реабилитация» Бога Яхве

445 г.	Строительство городских стен в Иерусалиме под руководством Неемии (ср. Неем 1-7) и создание провинции Иудея (Йехуд): «монументальная реабилитация» города Иерусалима и иерусалимского региона; Неемия «примиряет» конфликтующие стороны
398 г.	Ездра торжественно провозглашает Тору в Иерусалиме (ср. Езд 7; Неем 8-10); общественно-правовое признание иудейской религии как одной из религий Персидской державы

Датировка деятельности Ездры (Эзры) и, в особенности, связь его деятельности с деятельностью Неемии вызывают споры среди исследователей (см. ниже, D.IX.2.5). Одна из причин для противоречивых мнений ученых находится в самом тексте книги Ездры (Езд 7:7-9: «...в седьмой год царя Артаксеркса» — если здесь имеется в виду Артаксеркс I, то описываемые события следует датировать 458 г. до н.э., если же Артаксеркс II, то 398 г. до н.э.). В отношении последовательности событий, приведенных в данной таблице (она составлена в соответствии с мнением большинства исследователей, но в противоречии с текстами книг Ездры и Неемии: Неемия — 445 г., а затем Ездра — 398 г.), можно сделать следующие наблюдения:

1. Для редакции Книг Ездры/Неемии не характерен интерес к хронологической точности; главное внимание в ней уделяется тематическим и идеологическим концепциям. В силу большего значения Ездры он поставлен перед Неемией «хронологически». Редакция представляет его «новым Моисеем», вождем «нового Исхода» (ср. Езд 7); его родословная возводится к Аарону, родоначальнику всего священства (ср. Езд 7:1-5).
2. Деятельность Ездры предполагает, что Иерусалим восстановлен, заново заселен и является центром региона — именно эти условия создал Неемия. Последовательность Неемия — Ездра кажется более вероятной и при оценке событий с учетом персидской государственной политики.

3.1.2 Тезис о так называемой государственной авторизации Торы

Соображения, представленные в последние годы в работах Э. Блюма (Komposition des Pentateuches) и Р. Г. Кратца (Translatio imperii), весьма определенно объяснили нам причины процессов, в результате которых Ездре удалось провозгласить общий иудейский закон. Это событие существенно форсировало процесс формативной редакции Пятикнижия. «Названные исследователи, анализируя параллельные процессы в других областях Персидской державы, показывают, что персы воспринимали свое государство как огромный организм, частями которого являлись разные страны и народы; “сердцем” этого организма был император и единый государственный закон. Этот закон не был кодифицирован как единый свод, но существовал de facto как совокупность множества национальных и региональных законов, уложений и учреждений (храмы); все эти законы должны утверждались персами с помощью т.н. “государственной авторизации” (термин принадлежит Фрею [Frei]). Кратц так описывает эту ситуацию: “Любой народ в Персидской державе соблюдает персидские законы, если он соблюдает свои собственные законы, утвержденные персидской государственной властью» (О. Н. Steck, Abschluß

der Prophetie 14). По мнению Блюма и Кратца, практиковавшаяся персами государственная авторизация, с помощью которой местные / партикулярные законы получали силу законов общегосударственных, лежала и в основе признания персами еврейской Торы при Ездre; эти исследователи опираются в своих предположениях на царское «аккредитационное» письмо (*т.н. рескрипт Артаксеркса*) Езд 7:12-26, дошедший до нас на арамейском языке (официальном языке Персидской державы!); этот документ Ездра повез с собой, направляясь в Иерусалим для осуществления своей миссии. Ясно, что этот текст не является официальным государственным документом; скорее всего, это описание и богословское обоснование (и прославление) ситуации, созданной Ездрой; этот текст мог принадлежать иудейским авторам более позднего времени. В отношении содержания и юридических особенностей он прекрасно вписывается в общую картину, нарисованную П. Фреем и Р. Г. Кратцем на базе внебиблейских источников, и может хорошо иллюстрировать процесс авторизации; особенно показательны начало и конец этого документа:

Так называемый рескрипт Артаксеркса Езд 7:12-26

12 «Артаксеркс, царь царей, Ездre священнику, учителю закона Бога небесного совершенному», и прочее. 13 «От меня дано повеление, чтобы в царстве моем всякий из народа Израилева и из священников его и левитов, желающих идти в Иерусалим, шел с тобою. 14 Так как *ты посылаешься от царя* и семи советников его, чтобы обозреть Иудею и Иерусалим *по закону Бога твоего, находящемуся в руке твоей...* 23 Все, что повелено Богом небесным, должно делаться со тщанием для дома Бога небесного, дабы не было гнева Его на царство, царя и сыновей его... 25 Ты же, Ездра, *по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей*, поставь *правителей и судей*, чтобы они судили *весь народ за рекою*, — всех знающих законы Бога твоего; а кто не знает, тех *учите*. 26 Кто же не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно *пусть производят суд, на смерть ли, или на изгнание, или на денежную пеню, или на заключение в темницу*».

Обратим внимание на следующие формулировки, используемые для описания деятельности Ездры и формирования Пятикнижия / Торы:

1. Закон, который объявляет Ездра, — это иудейский закон («закон Бога твоего»), авторизуемый в качестве персидского государственного закона («закон царя»).
2. Объявление и исполнение этого закона «всем народом» иудеев в провинции за Евфратом служат интересам Персидского государства (7:23).
3. Объявление происходит в культовом центре религии Яхве. «Закон» и «Храм» обуславливают здесь друг друга; книга закона — это «священная книга».
4. Принадлежность к иудейскому народу будет впоследствии определяться отношением к этой «Священной Книге».
5. В вышеприведенном тексте речь не о законе неизвестном на тот момент и не о законе, который должен написать Ездра, но о законе, который уже есть в наличии («закон... находящийся в руке твоей»). Поэтому можно предположить, что деятельность Ездры была не натиском «извне», не демонстрацией сил евреев, вернувшихся из плена, но проходила в согласовании с влиятельными кругами иудейского самоуправления (с коллегией священников и советом старейшин).

6. Исполнение закона иудеями рассматривается как проявление лояльности к персидским властям; неисполнение закона преследуется и карается в юридическом порядке (7:26).

7. Закон — это не только база для судебных решений, но и основа иудейского «учения» (7:25).

Вопрос о *происхождении, объеме и содержании* закона, объявленного Ездрой, всегда вызывал споры. По мнению редактора Езд 7, законом было Пятикнижие (ср. Езд 7:6: «Езра... был книжник, сведущий в законе Моисеевом, который дал Яхве, Бог Израилев»). Исследователи предлагают (на разных основаниях) следующие варианты:

1. Второзаконие или закон Втор 5-28, интегрированный в текст Второзакония;

2. «Закон святости» Лев 17-26;

3. «Священническое писание» в развернутой версии (P^s + «священный закон»);

4. Пятикнижие в окончательной форме;

5. Закон, не дошедший до нас или не подлежащий идентификации.

Если исходить из сведений о персидской государственной авторизации, которые можно почерпнуть из внебиблейских источников, то, строго говоря, ни один из вышеуказанных библейских правовых текстов не может быть законом, объявленным Ездрой; дело в том, что государственной авторизации подвергались лишь отдельные законы, в основном касающиеся вопросов культа. Если исходить из текста Езд 7:12-26 и воспринимать объявление закона, засвидетельствованное здесь, с позиций предположения о государственной авторизации как части персидской политики, можно предложить следующий тезис: в Пятикнижии содержатся мнения различных иудейских группировок; текст Пятикнижия был направлен персам на утверждение (возможно, при содействии Неемии) для того, чтобы получить законодательную базу для иудейского «образа жизни». В свете этой гипотезы деятельность Ездры становится результатом усилий иудеев получить от персов относительную автономию. Можно предположить, что так называемый рескрипт Артаксеркса был в таком случае «охранной грамотой» для Пятикнижия.

3.1.3 Слабые стороны тезиса о т.н. государственной авторизации

В последнее время тезис о том, что окончательная редакция Пятикнижия была обусловлена необходимостью утверждения иудейской Торы через персидскую государственную авторизацию, *оспаривается*; приводимые контраргументы таких исследователей как И. Л. Ска (Ska), Э. Отто (Otto), У. Рютерсверден (Rüterswörden), Г.-К. Шмитт (Schmitt), И. Визехефер (Wiesehöfer), достаточно сильны. Они таковы:

1. Документы, которые привлекаются в качестве доказательств тезиса о персидской государственной авторизации, очень отличаются друг от друга в частности; ни один из них не может служить основанием для заключения о том, что местные законы действительно становились персидскими государственными законами.

2. «Корпусы законов», интегрированные в текст Пятикнижия, противоречат друг другу настолько, что едва ли персы могли принять их в качестве обязательных («как же следует поступать в конкретном случае?»); персы требовали

от законов абсолютной однозначности, поэтому противоречивость «правовых частей» Пятикнижия идет вразрез с их представлениями о законе.

3. В самом Пятикнижии нет никаких указаний на персидскую авторизацию, а концепция Моисеевой Торы скорее противоречит идее персидской авторизации.

4. Пятикнижие едва ли могло быть признано «государственным правом» в силу своего объема и присутствия многочисленных повествовательных частей.

5. Пятикнижие включает в себя ряд текстов, в которых присутствует представление об Израильской великой державе; едва ли персы могли утвердить такой документ в качестве своего «государственного закона» (ср., напр., обетование о расширении границ Израиля вплоть «до реки Евфрата» в Быт 15:18).

3.1.4 Окончательная редакция Пятикнижия

как прежде всего внутрииудейский процесс поиска компромисса

Как мы видели, тезис о персидской государственной авторизации имеет целый ряд слабых пунктов; по этой причине все большее число исследователей приходит к мнению, что окончательная редакция Пятикнижия *скорее могла быть процессом поиска общественного и богословского компромисса внутри Израиля*; целью и смыслом этого компромисса был поиск некоей всеобщей объединяющей идеи, которую разделяли бы все израильтяне, вне зависимости от группировок и течений, к которым они принадлежали (Н.-С. Schmitt). Именно в этих условиях зародились те принципы литературной техники, которые станут позже характерными для иудейских ученых раввинов (Е. Otto). Скорее всего, Неемия сыграл важную роль в процессе поиска *общественного (политического) компромисса* между различными конкурирующими друг с другом группировками («репатрианты» против «старожилов»; репатрианты, ориентированные «пророчески», против репатриантов, ориентированных «священнически»; споры о владении землей и о богословской компетенции). Что касается деятельности Ездры, то, вероятно, с его именем связано важнейшее с *богословской и юридической* точек зрения событие – провозглашение Пятикнижия как пятичастной *Моисеевой Торы*. Согласно этой точке зрения (ср. W. Oswald, *Israel am Gottesberg* 224-237), Неемия повлиял своей общественно-политической деятельностью (которая была связана с организацией персидской провинции Йехуд) и на литературное воплощение этого процесса поиска компромисса – редакционную переработку текстов, представляющих взгляды враждующих между собой группировок. *Следующим шагом*, как можно предположить, было богословское и юридическое утверждение этого компромиссного текста, осуществленное в процессе завершающей редакции. В результате этих процессов возникла Моисеева Тора, которая была торжественно введена Ездрой в действие (об исторической оценке миссии Ездры см. ниже, D.IX.2.5).

3.2 Пятикнижие как компромиссный документ и как «Моисеева Тора»

В после пленном богословии Израиля были особенно влиятельны два направления: *теократическое* и *эсхатологическое*. Они различаются в основном оценкой определенного исторического момента — времени, наступившего после возвращения из плена — в контексте Персидской мировой державы (конец плена, постройка и освящение Храма, обретение Иерусалимом статуса иудейского религиозного центра, обладающего относительной автономией). *Теократическое направление* принципиально трактовало эти события таким образом, что «спасение Израиля считалось свершившимся фактом, так как персидское господство воспринималось как явившееся царство Божие, а Храм и храмовый культ — как реализация спасения Израиля; власть Божия универсальна и осуществляется при посредстве персов. Ожидания относительно менее важных деталей такого спасения, связываются с мировым господством Яхве на территории Персидской державы и с политическими средствами управления. В этой позиции нет эсхатологических оговорок и ожидания радикальных перемен в судьбе Израиля, лежащих за пределами господства персов, — перемен, которые инициирует непосредственно Яхве. Эти черты отличают теократическую концепцию, в рамках которой ожидания пророков воспринимаются как уже исполнившиеся, от *эсхатологических позиций*. В эсхатологической позиции девтеронимического направления персидское владычество воспринимается как облегчение участи Израиля в ходе продолжающегося Божьего суда; эта позиция построена на ожидании благословения Яхве Израилю и его наказания другим народам; время наступления этих событий никак не определено. В эсхатологической позиции пророческого направления владычество персов воспринимается как знак начала спасительных перемен для Израиля... Согласно этой традиции, решительный прорыв в истории Израиля может произойти, однако, лишь тогда, когда Яхве, не обращая внимания на владычество персов, сам установит свою церковную власть на Сионе» (О. Н. Steck, Abschluß der Prophetie 15f Anm.13).

Оба направления, поддерживаемые разными частями иудейского общества (священство — теократическое направление; миряне — эсхатологическое направление; разумеется, иногда эти позиции пересекались), находятся как в повествовательных, так и в юридических частях Пятикнижия в таком соседстве, которое можно назвать компромиссом с сохранением противоречий. В повествовательных частях можно наблюдать соперничество разных оценок древней истории Израиля. С точки зрения священников Бог дал людям «от Авраама до Моисея» основные заповеди, которые никогда не менялись; спасение в значительной мере зависит от тщательного исполнения этих заповедей. «Пророческое» направление, напротив, рассматривает начало Израиля

как динамичные, колеблющиеся между карой и спасением отношения Бога с народом Израиля и другими народами. И в юридической области можно увидеть разные акценты. Это особенно заметно в трех группах «главных заповедей» Израиля, объединенных в Пятикнижии (в деталях эти тексты демонстрируют большое сходство): Исх 20-23 (десять заповедей и книга завета), Лев 1-26 (особенно Лев 17-26 — «закон святости») и Втор 5-28. Заповеди, регламентирующие жизнь священников и помещенные в центр Пятикнижия, определяют Израиль как святое чистое общество, акцентируя внимание на культовых и сакрально-правовых категориях. В противовес этому, заповеди, находящиеся в начале и в конце Пятикнижия, — Исх 20-23 и Втор 5-28 (в начале каждого из этих текстов помещен «этический декалог» Исх 20* и Втор 5*; в измененном виде он присутствует и в Лев 19), базируются на идеале «народа братьев и сестер» (вдохновленном идеалом семьи); этот идеал должен актуализироваться в процессе перманентных реформ.

Как *компромиссное богословское сочинение* Пятикнижие «могло восприниматься совершенно по-разному. Теократы находили в нем, в его начале, основные и вечные предписания, определяющие существование Израиля и всего мира; в существовании в настоящем, в рамках Персидской державы, Иудеи с Храмом в Иерусалиме они видели исполнение этих предписаний. Но и представители “девторономического” направления видели в Пятикнижии отражение своих позиций и могли вместе со “священническими” кругами найти в пророчествах и обетованиях книг Бытия и Второзакония основу для своих куда более серьезных упований на спасение Израиля, не связанное с персидским владычеством» (О. Н. Steck, *Abschluß der Prophetie* 18f). Определение «компромисс» не должно скрыть от нас того важного факта, что у обоих конкурирующих друг с другом направлений (т.е. у общественных и государственных групп, представлявших эти направления) были общие позиции в важнейшем пункте: во-первых, оба направления искали путь для реконструкции иудейского самосознания в ранней истории Израиля «от Авраама до Моисея», а не в эпоху государственной независимости; во-вторых, в *обоих направлениях* личности Моисея придавалось большое значение.

Как документ, в котором нашли отражение позиции конкурирующих направлений, Пятикнижие призывало общество к *поиску компромисса* и представляло собой попытку установить и укрепить основы иудейского самосознания, действительные для всех членов общины. В самом тексте Пятикнижия говорится, что Тора дана Богом через Моисея *всему Израилю*. Моисей как толкователь откровения Яхве становится фигурой, примиряющей и объединяющей различные группы и ситуации. Тора обращена не только к жителям Иудеи, но и к евреям диаспоры. Их еврейство подтверждается рассказами о патриархах и историей Иосифа в Книге Бытия. «Корпусы законов», конкурируя друг с другом, также узаконивают принадлежность к народу людей,

живущих за пределами Земли Обетованной (признавая ее при этом своим центром).

Рассматривая Пятикнижие под другим углом зрения, можно воспринимать его как социально-политический и социально-утопический компромисс. В нем можно увидеть стремление найти баланс между позициями различных общественных классов Иудеи (аристократическое высшее общество и средний класс, персонал Храма, мелкие крестьяне, наемные рабочие, неимущие); большое число социальных предписаний должно было обеспечить этот баланс. Пятикнижие призвало священство и светских сановников (священническая коллегия, совет старейшин) умерить свои претензии и согласовать их друг с другом (ср., напр., программу биполярной — духовной и светской — структуры управления в Исх 24:9-11). Пятикнижие противопоставило их притязаниям на главенство эгалитарную концепцию «царства священников и народа святого», относящуюся ко *всему народу* (ср. контраст между Исх 19:5 сл.; Числ 16:3 и Числ 16:4 сл.).

4. Тора как каноническая книга

Особое значение Пятикнижия, обретшего законченную форму и отделенного от «ранних пророков» в IV в. до н.э., заключалось в том, что оно получило статус «канонической книги». Понятие «канонизации» включает в себя два различных процесса/аспекта. 1. Собственно процесс канонизации (*canonical process*) — длительный процесс, в ходе которого текст обретает свою окончательную форму и авторитарность. 2. Включение в канон — признание за текстом обязательной нормативной функции; как правило, это происходит в ходе заключительной обработки текста и его последующей публикации, а также архивирования одного или нескольких экземпляров текста в качестве образца. После того, как текст получает статус канонического, в него нельзя вносить изменения, а можно лишь переписывать и, самое большее, дополнять отдельными словами и краткими пояснениями.

Впрочем, в иудаизме процесс канонизации не был связан с понятием канона. Слово «канон» (*κανών* — греческое слово, заимствованное из семитского/ивритского *qānōn* — «камыш») было вначале архитектурным термином (инструмент, используемый для измерения масштаб); позже оно стало означать норму/идеал в искусстве и литературе, этике и политике; наконец у него появилось значение списка/каталога «обязательных книг» (для самых разных областей культуры и общественной жизни). Только в IV в. н.э., в рамках христианской культуры, это понятие стали связывать с Библией. Так, в определении Лаодикийского Собора (ок. 360 г.) говорится, что «в церкви не положено читать «обычные» псалмы и неканонические (*ἀκανωνικά*) книги, а следует читать только канонические книги (*τὰ κανωνικά [βιβλία]*) Ветхого и Нового Завета». Иудаизм определял «канонические книги»

преимущественно как «книги, пачкающие руки», т.е. как священные предметы, к которым запрещено прикасаться. Вначале это выражение применялось к «образцовым» экземплярам, которые находились в Храме и были изготовлены при соблюдении определенных ритуалов и к которым могли прикасаться только «ритуально освященные». Определение «Священное Писание» подчеркивает тот же аспект.

Изучение процесса канонизации Торы, который начинается с провозглашения Второзакония Иосии «основным государственным законом» (ср. 4 Цар 23:1-3; см. ниже, С.IV), позволяет определить специфические черты канонических текстов с помощью различения (вслед за Й. Ассманом [Assmann]) между «классическими», «священными» и «каноническими» текстами.

(1) *Классические* тексты являются определяющими для культурной идентичности конкретной эпохи или группы (школы, движения, течения). Любое различение «классических» и «неклассических» текстов в достаточной степени условно и не является повсеместным и обязательным. Разные эпохи и разные школы делают выбор по-разному. Критерии выбора также могут быть весьма различными от эстетических до этических; самое главное здесь — «образцовость» таких текстов: они читаются, цитируются и имитируются чаще других, становясь в результате «классикой» данной (культурной) эпохи.

(2) *Священные* тексты — «это своего рода словесный “храм”, “святилище”; реализация “священного” посредством голоса. Священный текст не нуждается в интерпретации; его следует произносить, тщательно соблюдая ритуалы и предписания, касающиеся места, времени, предшествующих процедур очищения и т.д.» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 94). Прежде всего священные тексты требуют тонкости в их традиции и рецитации.

(3) *Канонические* тексты формулируют нормативные и формативные ценности данного сообщества, обязательные для всех его членов. Они подразумевают (или прямо производят) некоторую цензуру других текстов, которые в результате могут быть признаны необязательными или вредными/еретическими. Процесс разграничения «избранных» и «альтернативных» текстов можно определить как канонизацию. Канонические тексты должны соблюдаться в неприкосновенности; они священны и дописывать их нельзя. Акт обретения текстом статуса канонического не направлен на сохранение его точного текста как таковое; важно то, что этим актом устанавливается канон ценностей и смыслов для *жизни* членов общества, утверждающего этот канон. Поэтому канонические тексты нуждаются не только в институтах, обеспечивающих сохранность и неизменность *самого текста* (неприкосновенность и эстетика формы: «священные книги»), но в еще большей степени в институтах, обеспечивающих неизменность и сохранность их *содержания*, чтобы по прошествии времени или при смене общественных или культурных условий они могли сохранить свою основную функцию — определять «согласно тексту» (т.е. согласно идеям, заключенным в тексте) жизнь общества. Канонические «тексты предназначены для того, чтобы их осмыслили сердцем, исполняли и воплощали в жизнь. Для этого необходима не столько рецитация, сколько истолкование. Здесь важно *сердце*, а не уши и уста. Но текст не обращается непосредственно к сердцу... Поэтому канонический текст требует третьего — интерпретатора, который

стоял бы между текстом и его адресатом и “высвобождал” те нормативные и формативные импульсы, которые заключены в тексте. Канонические тексты могут раскрыть свое содержание только при наличии трех сторон: текста, толкователя и слушателя» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 95). Канонизация текста не обозначает прекращения его продуктивности — наоборот, она обуславливает возникновение *новых текстов*, не внутренних, а внешних, но также имеющих отношение к тексту каноническому — текстов, которые актуализируют канонический текст. Главная форма продолжения «продуктивной жизни» канонического текста — это *комментарий*; комментарий, как и цензура, является одной из составляющих понятия канона. Комментарий к каноническому тексту «выполняет две главные функции: во-первых, он служит претворению идей текста в жизнь, помогает практически использовать правила, изложенные в каноническом тексте, на фоне постоянно меняющихся условий жизни; во-вторых, он представляет собой “законодательную базу” для инноваций, которые могут проявляться только в форме комментария, толкования канонического произведения» (А. и J. Assmann, *Канон* 14). Есть, однако, и другие формы дозволенного обращения с каноническим текстом: он может служить некой основой мыслительной деятельности, притом что какие-либо ссылки на него отсутствуют. Суммируя, можно сказать: канон есть потенциал творческой энергии, высвобождающейся *в соответствии с каноном*.

Тора в качестве «канона» стала для Израиля, с одной стороны, выражением монотеистической цензуры и подчинения пророческих книг Торе. С другой стороны, являясь объединяющим, компромиссным документом, *Тора* заключала *в самой себе* потребность в *культивировании содержания*, что входит в само понятие канона. Следующим за канонизацией Тору шагом была канонизация книг пророков; в силу вышеназванных причин можно считать вполне логичным, что они были *поняты* как (канонический) комментарий к Торе, причем (и это характерно!) даже там, где, на первый взгляд, они противоречат тексту Тору, а также и то, что «писания» впоследствии воспринимались и канонизировались как актуализация идей, изначально заложенных в Торе. Но и этого мало. Изучая обширную литературу раннего иудаизма, можно увидеть, что канонизация *Торы* «производила» новые тексты, а также новые варианты восприятия жизни и поведения, на первый взгляд, идущие вразрез с правилами, но по смыслу и по духу соответствующие им («галаха»). Следующие примеры проиллюстрируют это утверждение:

1. Неем 10 как актуализация «Моисеевой Тору», прямо заявляющая о себе;

2. 1 Макк 2:39-41: «смыслом» и «целью» установления заповеди о субботе в Торе было утверждение Израиля в качестве «народа Божия»; поэтому нарушение Маккавеями этой заповеди было «каноничным» — они нарушили ее, чтобы спасти Израиль, а значит — сохранить Тору;

3. Нагорная проповедь Мф 5-7 как апокалиптическая галаха Иисуса по отношению к Моисеевой Торе (ср. «девиз» Мф 5:17-20)

Уже из текста Второзакония можно заключить, что Тора как канон не означала конца откровения; во-первых, это следует из динамического понимания откровения — текст Моисеевой Тора говорит о самом себе как об актуализации откровения Яхве, обращенной к будущему; во-вторых, об этом свидетельствует дважды включенная в Книгу Второзакония специфическая «формула канона» (Втор 4:2; 12:32). В особенности связь формулы Втор 4:2 с ее контекстом Втор 4:1-4 подчеркивает главный смысл канонизации:

1. Канон указывает людям *путь в жизни*;
2. Канон прежде всего призван служить практической деятельности; это подчеркивает инфинитив, следующий за формулой канона («законы, которые я научаю вас исполнять»). Канонизация закрепляет не букву, но идейную направленность откровения. Как канонический текст Тора «должна применяться в жизни» («adaptable for life»: J. A. Sanders).

IV. КНИГА ВТОРОЗАКОНИЯ

Георг Браулик

Комментарии: S.R.Driver (ICC) 1895 (=³1902); A.Bertholet (KHC) 1899; F.de Hummelauer (CSS) 1901; E.König (KAT) 1917; G.A.Smith (CB) 1918; C.Steuernagel (HK) ²1923; H.Junker (HSAT) 1933; ders. (EB) 1955; P.Buis/J.Leclercq (SBi) 1963; G.von Rad (ATD) 1964 (=⁴1984); P.Buis (VSal.AT) 1969; J.Wijngaards (BOT) 1971; A.Phillips (CBC) 1973; P.C.Craigie (NICOT) 1976; A.D.H.Mayes (NCeBC) 1979; G.Braulik (NEB) I 1986, II 1992; C.J.Labuschagne (PreOT) I^A und I^B 1987, II 1990, III 1997; L.Perlitt (BK) 1990ff; M.Weinfeld (AncB) 1991; M.Rose (ZBK) 1994; P.Bovati, II Libro del Deuteronomio (1-11) (Guide Spirituali all'Antico Testamento) 1994; E.Nielsen (HAT) 1995; J.H.Tigay (JPSTC) 1996; C.J.H.Wright (NIBC) ²1998; R.E.Clements (NIB) 1998, 269-538; D.L.Christensen (WBC) I 2001, II 2002 (ausführliche Bibliographie!); R.D.Nelson (OTL) 2002; J.G.McConville (AOT) 2002.

Обзоры исследований: H.D.Preuss, Deuteronomium (EdF 164) Darmstadt 1982 (dazu N.Lohfink: ThLZ 108,1983,349-353); ders., Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,229-245 (zum Dtn); Th.Römer, The Book of Deuteronomy, in: S.L.McKenzie/M.P.Graham (Hg), The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth (JSOT.S 182) Sheffield 1994, 178-212; M.A.O'Brien, The Book of Deuteronomy: CRBS 3,1995,95-128; N.Lohfink, Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995, 13-38; T.Vejjola, Deuteronomiumforschung zwischen Tradition und Innovation (I): ThR 67,2002,273-327.

Базы данных (литература): G.Braulik/N.Lohfink, Spezialdatenbank Deuteronomium-Bibliographie, in: BILDI (Bibelwissenschaftliche Literaturdokumentation Innsbruck): <http://bibfutheol.uibk.ac.at/bildi/search>

Сборники статей: G.Braulik, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988; ders. (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4) Freiburg 1995; ders., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24) Stuttgart 1997; ders., Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33) Stuttgart 2001; ders. (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23) Frankfurt/M. 2003; F.Garcia Martinez u.a. (Hg.), Studies in Deuteronomy. FS C.J.Labuschagne (VTS 53) Leiden 1994; R.G.Kratz/H.Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L.Perlitt (FRLANT 190) Göttingen 2000; N.Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL LXVIII) Leuven 1985; ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990; ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12) Stuttgart 1991; ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995; ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV (SBAB 31) Stuttgart 2000; L.Perlitt, Deuteronomium-Studien (FAT 8) Tübingen 1994; A.Rofé, Deuteronomy. Issues and Interpretation, London/New York 2002; T.Veijola (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SFEG 62) Göttingen 1996; ders., Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum (BWANT 149) Stuttgart 2000; M.Vervenne/J.Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C.H.W.Brekkelmans (BETHL CXXXIII) Leuven 1997.

Отдельные исследования (с 1985 г.): R.Achenbach, Israel zwischen Verheißung und Gebot (EHS.T 422) Frankfurt/M. 1991; E.Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OTS 27) Stockholm 1988; G.Barbiero, L'asino del Nemico. Renuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (AnBib 128) Rom 1991; S.Beyerle, Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33 (BZAW 250) Berlin/New York 1997; G.Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26 (SBS 145) Stuttgart 1991; J.Buchholz, Die Ältesten Israels im Deuteronomium (GTS 36) Göttingen 1988; J.-M.Carrière, Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18-18,22 (ÖBS 18) Frankfurt/M. 2001; U.Dahmen, Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (BBB 110) Bodenheim 1996; J.C.Gertz, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165) Göttingen 1994; R.Gomes de Araújo, Theologie der Wüste im Deuteronomium (ÖBS 17) Frankfurt/M. 1998; B.Halpern/D.W.Hobson (Hg.), Law and Ideology in Monarchic Israel (JSOTS 124) Sheffield 1991; J.M.Hamilton, Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15 (SBL.DS 136), Atlanta/GA 1992; K.Holter, Deuteronomy 4 and the Second Commandment (StBL 60) New York 2003; M.Keller, Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie (BBB 105) Weinheim 1996; D.Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35) Göttingen 1987; T.A.Lenchak, «Choose Life!» A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20 (AnBib 129) Rom 1993; B.M.Levinson, Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation, New

York/Oxford 1997; N.Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Zu einem Buch von Thomas Römer (OBO 111) Fribourg/Göttingen 1991; A.Mazar (Ed.), *Studies in the Archeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (JSOT.S 331) Sheffield 2001; J.G.McConville/J.G.Millar, *Time and Place in Deuteronomy* (JSOT.S 179) Sheffield 1994; N.McDonald, *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»* (FAT 2,1) Tübingen 2003; W.S.Morrow, *Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1-17:13* (SBL.MS 49) Atlanta/GA 1995; D.T.Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading* (OBT) Minneapolis/MN 1994; E.Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284) Berlin/New York 1999; ders., *Das Deuteronomium in Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30) Tübingen 2000; ders., *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium* (BZAR 2) Wiesbaden 2002; C.Pressler, *The View of Women found in the Deuteronomic Family Laws* (BZAW 216) Berlin/New York 1993; E.Reuter, *Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12* (BBB 87) Frankfurt/M. 1993; Th.Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99) Fribourg/Göttingen 1990; U.Rüterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22* (BBB 65) Frankfurt/M. 1987; P.Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37) Leiden 1996; C.Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VT.S 58) Leiden 1995; A.Siquans, *Der Deuteronomium-Kommentar des Theodoret von Kyros* (ÖBS 19) Frankfurt/M. 2002; J.-P.Sonnet, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (BIS 14) Leiden 1997; H.U.Steymans, *Deuteronomium 28 und die ad zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145) Fribourg/Göttingen 1995; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford ²1990; T.M.Willis, *The Elders of the City. A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy* (SBL.MS 55) Atlanta/GA 2001; I.Wilson, *Out of the Midst of the Fire. Divine Presence in Deuteronomy* (SBL.DS 151) Atlanta/GA 1995; K.Zobel, *Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (BZAW 199) Berlin/New York 1992.

1. Композиция

Второзаконие — «Пятая книга Моисеева» — завершает повествовательную линию Пятикнижия и придает образу Моисея статус объединяющего принципа всех пяти книг (ср., напр., «обозрение земли» Авраамом в Быт 13:14-18 с Втор 34:1-3, 4 или рассказ об исходе, включая рассказ о казнях, с Втор 34:11 сл.). В иудаизме эту книгу чаще всего называют «*d̡bārīm*» — «слова». Название «Второзаконие» (*δεύτερονόμιον*) восходит к переводам (Вульгате и Септуагинте) определенного места этой книги — Втор 17:18 (ср. Ис Нав 8:32), где речь идет о списке (копии) Торы, предназначенном для царя. Такой перевод интерпретирует всю книгу как «второй закон», провозглашенный в земле Моавитской (первый закон был провозглашен на Синае).

(1) Второзаконие представляет собой *повествование* о событиях, предшествующих смерти Моисея (32:50; 34:5, 7), очевидно, в день его смерти (32:48). Согласно временной структуре Пятикнижия, в первый день одиннадцатого месяца сорокового года после бегства из Египта (1:3) началась литургическая подготовка к первой Пасхе в Земле Обетованной (Ис Нав 5:10). Рассказчик, от имени которого ведется повествование, в основном ссылается на слова Моисея, произнесенные в той или иной ситуации; таким образом, большую часть истории рассказывает сам Моисей. Однако, с точки зрения композиции Втор не только комбинирует простое повествование с «повествованием внутри повествования»; в этой книге фактически соединены две книги — само Втор и книга Торы — закона, который Моисей произносит и записывает в ходе рассказа (31:9, 24).

Последовательность событий в рассказе Моисея не совпадает с фактической их последовательностью, «фабулой». Например, в главах 1-3 дается обзор всех главных событий, произошедших во времена странствования по пустыне, и только в главе 5 происходит возвращение к тому, что произошло на горе Хорив. Сам рассказчик также не всегда придерживается линейной последовательности событий. К примеру, собрание израильтян, о котором говорится в 29:1, — очевидно, то же самое собрание, о котором рассказывалось в 5:1. Столь сложная структура текста отчасти объясняется чрезвычайно сложной историей роста Втор. Так главы 5-28 имеют вид самостоятельного текста вполне вероятно потому, что сам документ о завете должен был сохранить своеобразие, невзирая на все вставки.

(2) Нарративной основой Втор является другая важная литературная форма: Втор — это *сборник речей*. В книге собраны последние слова Моисея (только в главах 31 и 34 есть также и речи Бога) — его «прощальные речи» или его «завещание». Тексты, «архивированные» в книге, снабжены «надписями». Они определяют «жанр» нижеследующих документов: 1:1 говорит о «словах», 4:44 — о «Торе», 28:69 — о «словах завета (*bʾrit*)», а 33:1 — о «благословении». За «подписями» следуют характеристики способов произнесения, обстоятельств возникновения и адресатов этих текстов; далее следует одно или несколько «вступлений». Эта система надписей делит книгу на четыре части. Лишь пассажи о смерти Моисея (32:48-52 и 34) не охвачены этой системой.

1-4	Обзор времени странствия от Хорива к Беф-Фегору (1:6-3:29) «Увещание» и предупреждение об опасностях в Земле Обетованной (4:1-40)
5-28	Историческое обоснование законодательства, данного на Хориве, и призыв к соблюдению главной заповеди – абсолютной верности Яхве (5-11) Отдельные законы, преимущественно касающиеся централизации культа, концепции разделения власти в государстве и социальной утопии (12-26:16) Протокол заключения завета/договора (26:17-19) Задачи, относящиеся ко времени после перехода Иордана (27) Благословения и проклятия (28)
29-32	Текст речей, связанных с заключением завета/договора (29-30) и передачи власти Иисусу Навину (31) Песнь Моисея (32)
33	Благословение Моисея

(3) Центр тяжести этой четырехчастной композиции находится в «Торе». В самом деле, Втор – это прежде всего *закон*. Структуру глав 5-28 можно сравнить со структурой некоторых древневосточных кодексов законов.

Кодекс Хаммурапи	Закон Втор
Пролог	5-11 «Пролог»
Законы	12-26 Корпус законов
Эпилог (с благословениями и проклятиями)	28 Эпилог (благословения и проклятия)

Вводная речь Моисея 1-4 имеет по сравнению с другими речами особую функцию – учреждение самой ситуации провозглашения закона (см. 4:5, 26); таким образом, она обуславливает последующие части. Глава 27 не содержит «вечных законов», но в рамках будущего ритуала противопоставляет первому декалогу (5-26) «сихемский декалог» (27:15-26), служащий своего рода контрапунктом.

Корпус включает в себя законы, регламентирующие все области жизни. В 4:45; 6:1; 12:1 говорится о «*huqqim ūmišpātīm*» – «законах и постановлениях», которые возвестил Моисей; в 26:16 воззвание объявляется завершенным; в главах 5-11 закладываются основы, в главах 12-26 они осуществляются. Рамочная система подчеркивает структуру кодекса с помощью повторов выражения «законы и постановления» в 5:1; 11:32; 12:1; 26:16. Подобная рамочная система используется при разделении «*mišwōt*» – «заповедей» в 28:1, 13 и 28:15, 45 на благословения и проклятия. В самом корпусе 12-26 можно выделить три блока законов и одно «приложение»:

12:2-16:17	«Привилегированное право Яхве» (литургическое право, в которое «вплетены» социальные предписания)
------------	---

16:18-18:22	«Проект конституции» (законы о разделении власти между различными должностями)
19-25	«Уголовное и гражданское право» (законы различного содержания)
26:1-15	«Литургическое приложение»

Отдельные законы систематизированы в этих блоках согласно принципам, которые широко использовались на Древнем Востоке при кодификации законов, хотя и отличаются от принципов, которые применяются в современных европейских законах. Характерно членение материала в соответствии со сферами жизни (напр., 12:4-28; 13:2-19), соединение тем, следующих друг за другом, с помощью пограничных случаев (напр., 12:29-31), сопоставление противоположных случаев (напр., 19:1-10 и 11-13), расположение законов согласно социальному статусу лиц, о которых идет речь (напр., 22:13-29), или согласно хронологической последовательности событий (напр., 16:1-17). Повсеместно можно наблюдать привлечение тематически близких материалов, то есть вставки, основанные на ассоциациях или ключевых словах с целью как можно подробнее рассмотреть то или иное явление в одном месте. За такими отступлениями следует возвращение к главной теме. Эти принципы расположения были важны и для заучивания наизусть. Во Второзаконии больше, чем где-либо на Древнем Востоке, все группы законов демонстрируют и стилистическое единство; этот эффект достигается с помощью различных техник, таких, как «сцепление» ключевых слов, рамочные конструкции, «схема А-Б» и палиндромическое построение (кольцевая композиция). Возможно, дело здесь в том, что эти тексты были когда-то предназначены для чтения вслух на собраниях «пред всем Израилем» (31:9-13) и для постоянного чтения в семье (6:6 сл.).

Главы 5-28 — «Тору» — можно воспринимать как своего рода документ о заключении завета, то есть *договора*; сами термины, обозначающие текст *5-28 (*sefer hattōrah* — «книга Торы» и *sefer habb'rit* — «книга завета»), могут функционировать в девторономическом употреблении как синонимы, когда контекст говорит о заключении союза (4 Цар 22 сл.). Для договора важно прежде всего подтверждение лояльности одного партнера к другому.

Моделью древнего договора может служить «хеттский» тип вассальных договоров. Вот общая схема композиции таких договоров в сравнении с композицией глав 5-28 Втор:

Хеттские вассальные договоры	«Ядро» Втор
1. Преамбула	
2. Исторический пролог	5-11 Исторический пролог и
3. Главные принципы	главные принципы
4. Отдельные предписания	12-26 Отдельные предписания
5. Список богов, засвидетельствовавших договор	
6. Благословения и проклятия	28 Благословения и проклятия

Как видим, во Втор отсутствуют два пункта: преамбула и список богов свидетелей; для отсутствия каждого из этих пунктов есть своя причина. По образцу хеттского договора построены и менее крупные отрывки текста: редакционная форма глав 5-8 и 9-11 (и, вне границ текста Торы, главы 4 и 29 слл.). В 26:17-19 мы видим юридический комментарий к событию заключения завета; в нем текст 5-28 однозначно интерпретируется как документ о заключении договора. 26:17-19 резюмирует с юридической точки зрения зеркальные объяснения обоих партнеров — Яхве и Израиля, в которых каждая сторона высказывается по поводу как своих обязательств, так и обязательств партнера. Внешне это напоминает паритетный договор, однако на самом деле Яхве, и только Он, диктует все условия, отраженные в «формуле завета», почему и сам термин «формула завета» неточен. Яхве определяет условия отношений Бог-народ. Единственное обязательство Израиля как партнера по договору — покорность Яхве. Эти обязательства обеих сторон, так сказать, «нотариально» протоколируются Моисеем в 26:17-19; в 27:1 (Моисей вместе со старейшинами) эти обязательства утверждаются по отношению к Израилю, а в 27:9 (Моисей вместе со священниками) — по отношению к Яхве. К процедуре заключения завета относится и символический акт прохождения между разделенными пополам тушами жертвенных животных (29:11). Такая церемония заключения завета в Моаве необходима в силу перехода власти к Иисусу Навину; это не просто «возобновление завета». Чтение перед народом Торы «в год отпущения, в праздник кущей», которое Моисей поручает старейшинам и священникам (31:9-13), призванное поддерживать живую память о завете, также значит гораздо больше, чем просто «возобновление завета».

Итак, Втор как повествование и как разделенный на четыре части сборник речей с главным акцентом на Торе представляет собой вполне самостоятельное произведение. Однако название «Второзаконие» указывает на *связь* (и не *отличия*) *этой заключительной книги Пятикнижия* со сборниками законов и историческими повествованиями в других книгах. Роль Иисуса Навина и царей (Ис Нав 8:32; Втор 17:18) подчеркивает, что Втор — пролог к истории Израиля в его земле — весьма сильно ориентировано на книги «ранних пророков», следующие за ним. Анализ повествования показывает, что передача руководства от Моисея к Иисусу Навину определяет действие книги с самого ее начала и что это событие является настоящим поводом для центральной части книги — заключения завета в Моаве. Именно смена руководства является условием для подтверждения завета на основе закона; внутреннее единство книги создается обоими этими моментами. Таким образом, Втор следует рассматривать как звено в цепи книг от Бытия до Книг Царств. Это верно с точки зрения канона, но это верно и для истории возникновения Втор, так как оно использует книги Пятикнижия и исторические книги и расставляет в них собственные акценты, опираясь на авторитет Моисея — величайшего из пророков, стоящего непосредственно перед таинством смерти (34:10), даже если эти книги в то время еще не были упорядочены в рамках канона.

2. Возникновение

2.1 Критерии и модели диахронического анализа Втор

(1) Сложность системы высказываний в каноническом варианте Втор объясняются тем, что книга возникла в результате длительного процесса. Однако среди исследователей Библии нет единства во мнениях о том, каким был этот процесс. Единства нет даже в том, какими должны быть *критерии* литературного и редакционного анализа Втор.

(а) В обращении к Израилю *чередуются употребление единственного и множественного числа*: иногда Моисей говорит «ты», иногда — «вы». Порой такое чередование происходит даже в рамках одного предложения. Можно ли считать, что это свидетельствует о наличии разных слоев в тексте Втор (например, что изначально в тексте было обращение в единственном числе, затем к тексту были сделаны добавления, где в аналогичном случае использовалось множественное число, и, наконец, были сделаны еще более поздние вставки, где опять использовалось единственное число)? И даже если такое предположение верно по отношению к более древним частям текста: разве не могло быть так, что более поздние авторы поняли «смешение чисел» как типичную особенность стиля и имитировали ее в своих собственных текстах — и тогда «смешение стилей» может и не указывать на наличие разных слоев внутри текста? «Чередование числа» могло в таком случае служить, к примеру, для того, чтобы выделить тематически значимые места в тексте или сигнализировать о переходе от одной части текста к другой (напр., в 4:1-40).

(б) *Богословские ключевые понятия* распределены по тексту неравномерно. Свидетельствует ли это о том, что в книге были собраны тексты разного происхождения? Тогда важную помощь в исследованиях могла бы оказать лингвистическая статистика. Но разве не могло быть так, что в более поздних слоях текста использовались тематические формулировки, характерные для более ранних слоев текста, и в результате все языковые границы стерлись? Аналогичные соображения можно привести и по поводу синтаксических особенностей и риторической техники Втор.

(в) В главах 12-26 присутствуют *разные формы закона*: аподейктические, казуистические законы, законы с историческим зачином (12:29-31) или законы, где есть определенная формула («истреби зло из среды себя», например, в 13:5 и т.п.). Относились ли эти законы изначально к разным корпусам права, каждый из которых составлял некое единство, или все эти формы всегда существовали в смешанном виде?

(г) Есть ли в тексте разные богословские положения, *разные «kerygmata»*, на основании которых можно делать вывод о существовании различных слоев текста? Но в каком объеме мы можем выстраивать гипотезы об историческом и общественном развитии Израиля, исходя только из содержания книги?

(д) Составляют ли все законы, в которых речь идет о *централизации культа* (что является одной из специфических черт девтеронимического богословия), а также законы, *параллели к которым есть в древней книге завета* (Исх 20:22-23:33), уже в силу одного этого т.н. «основной материал», *изначальный текст*? Разве не должен был и более поздний правовой материал, добавленный впоследствии к основному, находиться в соответствии

с требованием о централизации (напр., в 17 слл.)? И разве не могли законы, касающиеся завета (напр., в 15* и 21-24), быть включены как «новелла» в девтеронимический кодекс лишь в более поздней редакции, уделявшей особое внимание юридическим деталям (см. ниже, 2.3)?

При построении теорий по поводу становления текста Втор также можно применять различные *исходные принципы*.

(а) Следует ли исходить из того, что число редакций было относительно небольшим, или, наоборот, следует исходить из предположения о длительном и сложном процессе дополнения и комментирования основного текста?

(б) Многое зависит от того, в какой степени мы готовы ожидать от текстов типа Втор логической завершенности и в какой степени мы имеем право предполагать, что уже в процессе написания книги производились юридические истолкования, призванные разрешить кажущиеся противоречия, притом, что проявляется эта интерпретация только в уже систематизированной композиции.

(в) Был ли период, когда существовало несколько параллельных изданий законов, соединенных впоследствии во Втор (напр., J. Wellhausen (1-4, 12-26, 27 и 5-11, 12-26, 28-30); C. Steuernagel)? Имело ли место объединение различных блоков текстов (так полагает, например, М. Нот: 4:44-30:20 были дополнены девтеронимистом текстами 1-3 (4) и 31*, 34*)? Существовал ли некий «прототекст», который затем увеличивался за счет дополнений и новых толкований законов (в наши дни «модель продолжений» пользуется наибольшей популярностью)? Если принять за основу эту модель, должен ли был «прототекст» или другие ранние стадии текста обязательно сохраняться (по мнению Н. Лофинка, доказать это, по крайней мере, на примере Втор 12, невозможно); не мог ли один текст просто заменяться другим, или не мог более ранний текст стать не поддающимся реконструкции из-за большого количества перестановок, пропусков и изменений формулировок (напр., 15:12-18)? В итоге мы возвращаемся к основным моделям Пятикнижия: гипотеза документов, гипотеза фрагментов, гипотеза дополнений (см. выше, С.П.2).

К методологическим затруднениям отосится и то, что с точки зрения критики текста экзегеты нередко относились без должного внимания к Септуагинте и Самаритянскому Пятикнижию. Кроме того, существует слишком мало *синхронических* исследований правовых текстов Втор. Такие исследования необходимы, так как в ходе окончательной редакции Книга Второзакония была подвергнута юридической систематизации, а стиль ее был выровнен.

(2) Несмотря на большие методологические трудности и огромное количество различных теорий происхождения Втор, многие исследовательские соображения представляют непреходящую ценность; кроме того, в некоторых пунктах было достигнуто *относительное согласие*.

Так, все чаще принимается в расчет возможность того, что не только обрамляющих глав (1-4 и 29-32), но и в центральных частях Втор присутствуют девтеронимические дополнения и изменения, относящиеся ко времени после Иосии; это объясняется тем, что существовало несколько различных изданий DtrG (во всяком случае, дополненная история Царей

до Иосии и ее переиздание, относящееся к эпохе плена). В этом вопросе исследования Втор и DtrG неразрывно связаны друг с другом (см. ниже). Если существовала первая версия DtrG, которая заканчивалась временем Иосии и была написана до плена, то возможно, главы 1-3 и многое из глав 29-31 (32?) входили в ее состав. Если «прототекст» Втор был стилизован под речь Яхве, то можно предположить, что законы, входящие в корпус права Втор, были позднее стилизованы под речь Моисея в ходе интеграции в это дополненное историческое произведение. В самих законах присутствуют скрытые ссылки на более поздние исторические события (напр., 12:9 сл.; 25:17-19). Исторические экскурсы в главах 5 и 9 сл. также едва ли могли появиться раньше, чем это первое издание DtrG. Вариант DtrG, возникший в эпоху плена, включал в себя некоторые пассажи из глав 28 и 29, а также законы о должностях, в которых видна критика царской власти (в их версии 16:18-18:22). Отрывки 4:1-40, а также многие пассажи из 7 сл.; 9:1-8, 22-24 и 30:1-10, скорее всего, были написаны в последние годы плена. Редакция материала, собранного в главах 19-25, вероятно, была произведена уже в послевоенную эпоху.

2.2 Язык книги и ее авторы

Язык Второзакония — чрезвычайно риторичная проза, с ритмичным колыханием длинных периодов, включающих цепочки придаточных предложений. Здесь есть своего рода прозаический метр, разделяющий текст на «приносительные единицы» (такое членение засвидетельствовано, в частности, в премасоретской литературе, рассчитанной на чтение вслух). В тексте идет работа с массами связанных друг с другом слов, характерными оборотами и частыми ассонансами. В книге впечатляют гармония и торжественность. Повторения и целые системы ключевых слов структурируют отдельные части текста и соединяют разные части между собой. Текст насыщен объяснениями, каждое положение весьма рационально аргументируется; центральные богословские темы поддерживаются в сознании с помощью регулярных повторов — прежде всего это подчеркивается семикратным или многократным доказательством. Формулы часто являются аллюзиями на более ранние важные тексты, предполагают, что эти тексты известны, и, видимо, вызывают их в памяти целиком. К ранней стадии этого «формульного языка» относятся и многие из так называемых «девторономических» вставок в предыдущие книги Пятикнижия. Книга Второзакония, в свою очередь, содержит ссылки на такие тексты. Таким образом, «девторономические» вставки не всегда представляют собой более поздние имитации языка Втор (как часто считают), но иногда взяты из текста, предшествующего Втор или его ранней стадии. Поэтому есть основания думать, что язык и богословие Втор и девтерономической традиции указывают на редакционную работу, в результате которой возникло досвященническое Четырехкнижие (см. ниже, С.П.6. и VI.3).

Многие черты указывают на то, что *авторов* Втор нужно искать среди людей, обладавших значительной литературной, богословской и юридической компетенцией — иерусалимской элиты. Они стояли во главе движения, целью которого были политические и культовые реформы; в результате этих реформ Израиль должен был вновь обрести свою идентичность. Так первосвященник Хелкия и писец Шафан — чиновники высшего ранга, приближенные царя — участвуют в нахождении «книги закона» (4 Цар 22 сл.); позже с семьей Шафана (в первую очередь с Годолией) была связана жизнь пророка Иеремии. Кроме того, в языке Книги Второзакония есть черты сходства с придворным речевым стилем и с языком литературы премудрости, распространенной в кругах чиновников высокого ранга. Однако у нас недостаточно данных, чтобы сделать вывод о принадлежности составителей Книги Второзакония к какой-либо школе премудрости или к сословию мудрецов. В языке книги можно также заметить как формальную, так и содержательную близость к риторике новоассирийских юридических текстов, прежде всего текстов договоров (см. ниже, 2.5). Большинство этих текстов было сформулировано так, чтобы их можно было читать вслух на официальных церемониях; они были рассчитаны на восприятие *слушателей*. Древние части Втор также могли сочетать в себе две функции, на выполнение которых они и претендуют: с одной стороны, они были точными юридическими документами; с другой стороны, они предназначались для богослужений, т.е. были и литургическими текстами; на исходе эпохи царей эти тексты читались вслух на культовых собраниях Израиля. Более поздние слои Втор (напр., 4:1-40) могли быть написаны для чисто литературных целей; тем не менее, они сохраняли стиль, использовавшийся в более ранних частях книги. Эти тексты нельзя отнести к жанру «левитских проповедей».

2.3 Внутрибиблейские предпосылки Втор

В Книге Второзакония с самого начала подразумевается наличие «книги завета» (это относится и к якобы девтерономическим слоям текста) или связанного с ней собрания законов. На это указывает тесная связь закона о жертвенниках Исх 20:24-26 с самыми ранними текстами во Втор 12. Однако правовую реформу книги завета в полном смысле этого слова мы видим лишь в главах 15* и 19-25, относящимся к наиболее поздней редакции Втор. Кроме того, Второзаконие подразумевает наличие текста, в котором шла речь о «преимущественном праве Яхве»; этот текст часто называют «*культовым декалогом*». Лучше всего он сохранился в Исх 34:10-26. Этот текст (вернее, древняя, не дошедшая до нас версия этого текста) был базой для древнейшего слоя Втор: законов о праздниках 16 главы, а значит, очевидно, и «законов о централизации». Связь с Исх 34, в отличие от связи с книгой завета, ограничивается лишь главами 12:2-16:17 и 26:1-11.

Во всех слоях Втор есть указания на *древние повествования Пятикнижия* об Исходе, Синае и странствии по пустыне; в более поздних слоях есть ссылки на *повествование Ис Нав – 4 Цар* (необязательно в той версии, которая дошла до нас); наконец, есть указания на *сводь законов*, которые до нас не дошли.

Так называемый «*этический декалог*» (цитируется в 5:6-21) представляет собой важнейшую базу для Втор. Он появляется в книге не сразу, но затем приобретает определяющее значение для богословия, композиции и языка Втор.

Так, главы 4:15-20; 6:10-15; 7:8-11; 8:7-20; 13:2-19 представляют собой парафразы первой заповеди и комментарии к ней, адаптированные к различным ситуациями и эпохам. В 5:9 слл. и 28:69 развивается теория о том, что Яхве, заключая завет с Израилем на горе Хорив, провозгласил только десять заповедей, а отдельные законы сообщил Моисею, объявившему их затем в Моаве. Согласно 5:29-31 и 4:14, «законы и постановления» суть не что иное, как конкретизация десяти заповедей. Действительно, законы, входящие в Книгу Второзакония, включают в себя конкретные «инструкции» почти ко всем заповедям декалога. На стадии поздних редакций принцип построения декалога стал основным принципом диспозиции закона Втор (см. ниже). Согласно 18:16-18, «слова Яхве», которые сообщали Израилу пророки в более поздние времена, были также лишь толкованием десяти заповедей. Что касается языка, то можно заметить, что многие из словесных формул, используемых во Втор, заимствованы из начала декалога. Впрочем в 5:6-21 цитируется, скорее всего, одна из позднейших с точки зрения истории текста версий декалога: центром этой версии является закон о субботе, а этот закон нигде более во Втор роли не играет.

Не в последнюю очередь повлияли на Втор и речения пророков, прежде всего, Осии, Амоса и Иеремии.

2.4 Очерк литературной истории Втор

2.4.1 «Прототекст» Второзакония времен Езекии

О Второзаконии как таковом можно говорить начиная с того момента, когда преимущественное право «культового декалога» соединяется с требованием отправлять культ Яхве только в одном месте, «которое изберет Яхве». Скорее всего, эта формула была развита из т.н. «алтарной формулы» Исх 20:24; под «избранным местом», видимо, изначально подразумевался Иерусалим, который и раньше считался «избранным» (точнее, иерусалимский Храм — см. «место покоя» в 12:9 с литературной отсылкой к 3 Цар 8:56). Требование почитать Яхве в одном месте ни разу не объясняется в тексте Втор с помощью тезиса о почитании Яхве как единого Бога или тезиса об уникальности Израиля. В окончательной версии Втор «*централизации культа*» посвящены следующие законы: 12:4-7, 8-12, 13-19, 20-28; 14:22-27; 15:19-23; 16:1-8, 9-12, 13-15, 6 слл.; 17:8-13; 18:1-8; 26:1-11; 31:9-13. Вопрос об исторической

атрибуции этих законов окончательно не решен, однако представляется вероятным, что основной текст отражал и узаконивал «задним числом» централизацию жертвоприношений, которую произвел царь Иуды Езекия (725-697 гг. до н.э.). Езекия, пытаясь защитить население Израиля от ожидавшегося нашествия ассирийцев (исход нашествия был предreshен, ибо войско Израиля было не в силах противостоять ассирийцам в открытом сражении), переселил их в укрепленные города. В связи с этим идею неразрывной связи крестьянского рода с его землей, а также культ предков нужно было упразднить. Возможно, централизация служила именно этой политической цели — ср. 4 Цар 18:4, 22, а также разрушение жертвенника в Тель-Шеве и святилища Яхве в Араде (Z. Herzog, *The Date of the Temple of Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications of Religion in Judah*, в книге: A. Mazar, *Studies*, 156-178). В историческом повествовании девтерономиста о социальной задаче этой реформы не говорится. Иосия (640-609 гг. до н.э.) также разрушал места жертвоприношений (4 Цар 23:4-20). Чтобы легализовать свою деятельность, ему было нужно нечто большее, чем закон о централизации жертвоприношений. Поэтому он обратился к древним предписаниям, касающимся преимущественного права Яхве — к предписанию уничтожать все святилища других богов, к которым были впоследствии причислены и святилища Яхве, приобретшие синкретический характер (ср. Исх 34:13; 23:24; Втор 7:5; 12:2 сл.).

2.4.2 Документ о завете (времен Иосии)

В 622 г. до н.э. царь Иосия взял тогда существовавшую версию Втор за основу клятвенного обязательства. В 4 Цар 22 слл. мы видим текст, который был составлен, очевидно, еще при жизни Иосии и, несмотря на стилизацию, в своей основе представляется исторически надежным (22:3-12, 13*, 14*, 15-20; 23:1-3, 21-23). Из него можно вынести следующую информацию: «книга Закона» (с определенным артиклем), то есть официальный документ, уже известный раньше, был «вновь найден» в иерусалимском Храме. Сам ход повествования Втор 4 Цар заставляет сделать вывод, что этим документом и было Втор. Стремление к централизации культа и централизованному празднованию Пасхи не позволяют идентифицировать находку с книгой завета (Исх 20:22-23:33). Гораздо вероятнее, что речь в 4 Цар идет о небольшой по объему ранней версии Втор 5-28, которая содержала в себе, помимо увещаний, прежде всего законы, касающиеся культа, а также, благословения и проклятия; скорее всего, в этой версии не было законов, регулирующих общественную жизнь. Этот «прототекст» Второзакония, вполне самостоятельный в литературном отношении, был сформулирован как закон Яхве (см. 6:17; 28:45; ср. 4 Цар 22:19: «Я изрек»), но не как закон, объявленный Моисеем. Это был только закон, без повествовательных вставок. В ходе

торжественной церемонии Иосия и народ поклялись блюсти этот закон. Так Второзаконие стало (самое позднее, в этот момент) «документом о завете» и одновременно «основным законом государства» (4 Цар 23:1-3; ср. 23:3 со Втор 6:17). Установление нового порядка было отпраздновано совершением Пасхи по уставу Втор (4 Цар 23:21-23). Очищение культа, совершенное Иосией, о чем рассказывается в 4 Цар 23:4-20, во временном и логическом отношении не зависит от обретения Торы. Согласно дополненной традиции, в результате были не только устранены синкретические составляющие культа Яхве, но и уничтожено большинство ассирийских культов, прижившихся среди евреев.

2.4.3 Рассказ о завоевании земли (времен Иосии)

Иосия планировал расширение территории Иудеи на запад и север, так как ассирийцы были вынуждены покинуть свои западные провинции. Он, вероятно, мечтал отвоевать все те земли, где жили некогда двенадцать колен Израилевых, исключая, разумеется, территории обретавших независимость вассалов Ассирии (Аммон, Моав и Эдом). Первая версия DtrG, появившаяся еще до изгнания, была пропагандистской подготовкой такой политики и, весьма вероятно, самым важным произведением этого движения в поддержку национальной и культовой реставрации. Рассказ о «завоевании земли эпохи Иосии» (N. Lohfink), соответствующий рассказу Втор 1 — Ис Нав 21 в его основе, с одной стороны, служил обоснованием территориальных притязаний Израиля; с другой стороны, с помощью ретроспективы событий на Хориве во Втор 5 и 9 слл. закрепляется этиология закона, представленного в Книге Второзакония в качестве социального установления, регулирующего жизнь Израиля в Земле Обетованной. С вышеприведенным тезисом спорит «мюнстерская модель Пятикнижия», согласно которой Второзаконие Иосии было включено в более широкий повествовательный контекст лишь в эпоху плена (см. выше, С.П.5.1). Документ 622 г. был оформлен как речь Моисея при заключении завета в *Моаве* (дополняющего завет на *Хориве*). Одновременно Втор стало масштабом для всей истории Израиля.

2.4.4 Переработка эпохи плена

Смерть Иосии в битве при Мегиддо (Мегиддон; 609 г. до н.э.) положила конец всем его начинаниям. Власть над ассирийскими провинциями на Ближнем Востоке перешла к Египту. Преемники Иосии не стали продолжателями его религиозной реформы. В 586 г. Иудея пала под натиском нововавилонян; Иерусалим и Храм были разрушены, а значительная часть населения подверглась депортации.

В результате этих событий *девтерономическая литература* расставляет акценты по-новому: Израиль сам виноват в происшедшей катастрофе,

ибо он пренебрег требованием Яхве почитать только Его и не жил по правилам общественной жизни, соблюдения которых требовал завет. Эти темы разрабатывались в версиях DtrG, созданных в годы плена, и оставили глубокий след в тексте Втор.

О вине Израиля в потере своей земли и об осознании этой вины говорится, напр., в 29:21-27. Определенный девтеронимический слой подчеркивает крепкую связь между соблюдением заповедей и возможностью овладения Землей Обетованной (напр., 6:18 слл.; 11:8b, 22-25). Следующие слои обработки, датируемые эпохой плена (4:1-40; *7-9 и *29-30) содержат в себе уже измененное богословие завета — богословие, которое предполагает уже существование Р^ж. В рамках этого богословия, значительную роль в формировании которого сыграло обращение к традиции завета Яхве с Авраамом и патриархами (ср. Быт 15:18; 17), верность Яхве своему завету более никак не связана с повиновением Израиля (4:31; 7:9; 9:5; 30:6). Чудеса, пережитые Израилем во время странствия по пустыне (8; 29:4-6a), становятся парадигмой жизни в Земле Обетованной. Надо всем пребывает чистая милость Яхве.

С этих позиций можно было переосмыслять также и будущую жизнь во вновь обретенной Земле Обетованной. В соответствии с девтеронимической теорией царства в 2 Цар 8 и 12 во Втор 16:18-18:22 сформулирован *проект государственного устройства, предполагающий разделение властей*. Конкретные потребности общин в эпоху плена после плена обусловили значительное расширение законодательного материала в 19-25. Законы, помещенные в этих главах (по крайней мере, часть их), восходят к древним правовым традициям, среди прочего, к книге завета и закону святости. Именно здесь Втор впервые становится *книгой закона* в полном смысле слова. Впрочем, остается неизвестным, рассматривали ли репатрианты Втор как действительный закон? Кодекс Втор в процессе редакции 19-25 подвергается систематизации в соответствии с последовательностью заповедей в Декалоге. Литературными «образцами» этой «декалогической редакции» могли служить «катехизис общины» в Лев 19 и Иез 18, также построенная по принципу катехизиса:

1 заповедь:	12:2-13:19	5 заповедь:	19-21; 22:1-12 содержит
2 заповедь:	14:1-21		переход от 5 к 6 заповеди
3 заповедь:	14:22-16:17	6 заповедь:	22:13-23:15
		7 заповедь:	23:16-24:7
4 заповедь:	16:18-18:22	8 заповедь:	24:8-25:4
		9 заповедь:	25:5-12
		10 заповедь:	25:13-16

Прибавление Втор 27 (за исключением ст. 1 и 9 слл., относящихся к документу о завете времен Иосии) и 11:29 слл. произошло, вероятно,

в после пленную эпоху. Возможно, этот процесс был связан с временным сближением Израиля и Самарии, которое было хоть и недолгим, но оставило некоторые следы. Нашли свое отражение в тексте также притязания левитов (напр., 10:8 сл.).

2.4.5 Книга Второзакония в редакции Пятикнижия

Очевидно, в начале IV в. до н.э. Второзаконие было отделено от книг, следующих за ним; оно стало пятой, завершающей частью Пятикнижия (см. выше, С.П.6 и С.П.7). Предания, повествующие о смерти Моисея (32:48-52 и 34:1a*, 7-9), которые, по мнению большинства исследователей, относятся к документу Р или возникли под его влиянием, дополнили теперь текст Втор; совершенно новой частью книги стали 1:1-5 и «эпитафия Моисея» 34:10-12. Древний, подвергшийся более поздней переработке фрагмент Втор 33 (благословение Моисея) стал параллелью к «благословиению Иакова» (Быт 49). Именно в этот период времени зародилась разветвленная система титульных надписей. Серьезные изменения текста стали с этого момента невозможны: повествовательные и юридические повторы и противоречия Исх — Числ и Втор не были сглажены. Втор стало, вероятно, самым поздним с литературной точки зрения сводом законов в Пятикнижии. В таких книгах как Иов, Руфь и Притч засвидетельствован высокий «канонический» авторитет Второзакония; этот авторитет однако не мешал критическому (теперь уже внутрибиблейскому) подходу к этой книге.

2.5 О юридической герменевтике Второзакония в Пятикнижии

С точки зрения герменевтики права следует обратить особое внимание на то, что *Пятикнижие* представляет собой не кодификацию права, но повествование, рассказ. В тяжелый час Пятикнижие было оплотом «культурной памяти» Израиля — «архивизация» традиции была призвана спасти культурную самобытность Израиля, находившуюся в огромной опасности в эпоху плена и в первое время после него. Позднее этот «символический смысловой центр» Израиля упрочил свои позиции благодаря регулярной, происходящей по определенному ритуалу церемонии оглашения, которой придавалось центральное значение уже в самом Второзаконии (31:10-13).

Правовой мир Пятикнижия был тогда неким идеальным противовесом политической, общественной и семейной повседневной реальности. Изначально Пятикнижие не претендовало на то, чтобы регулировать действующее право (хотя и оказывало некоторое влияние на обычное право и практику судов). Однако вскоре положение изменилось: Пар и Езд/Неем воспринимают правовой свод Пятикнижия как божественный закон, подлежащий точному

исполнению. В самом тексте Пятикнижие рассматриваются как обязательные два корпуса законов: это декалог, данный Богом Израилю без каких-либо ограничений по времени и месту, и Втор.

Только о *Второзаконии* Пятикнижие говорит (во всяком случае, косвенно), что его законы будут действовать и после возвращения из плена (30:8). Кроме того, согласно последовательности повествования в Пятикнижии, Втор представляет собой последний из принятых Израилем кодексов закона; оно служит продолжением книги завета и закона святости, приходя им на смену. С исторической точки зрения, Второзаконие — это кодекс законов, который оказал наиболее существенное влияние на остальную литературу Ветхого Завета; эта книга наиболее интенсивно дискутировалась и в среде книжников. Втор утверждал себя как документ о договоре, объединяющий в себе все предшествующие тексты завета, а также божественные установления, данные между Хоривом и Моавом. В сомнительных случаях Втор имеет право последнего слова. Однако Втор не претендует на полноту. В правовых ситуациях, не предусмотренных во Втор, действуют законы из других книг Пятикнижия. Предписания Втор сформулированы так, чтобы они составляли правовое единство с более древней книгой завета, с которой Втор ведет интертекстуальный диалог и которую переосмысляет. Скорее всего, примерно такими же были и изначальные отношения между Втор и законом святости, а, возможно, и другим правовым материалом Пятикнижия. На вопрос, как следует трактовать присутствующие в тексте несоответствия и противоречия, особенно в области культового права, должна давать ответ юридическая герменевтика, рассматривающая эти явления извне. Наиболее характерную форму эта герменевтика приобрела несомненно в иудейской галахе.

2.6 К вопросу об истории текста и раннем периоде рецепции

С того момента, когда Втор было включено в состав Пятикнижия, начинается *история текста* этой книги. Текст, подвергшийся наименее значительным изменениям, предлагает масоретская традиция (М) (поэтому ее практически во всех случаях придерживается «Единый перевод»). 27:4 и 32:8, 43 — важнейшие случаи, когда немасоретские источники дают лучший текст, чем М. В этих случаях вероятны намеренные изменения текста внутри (прото-)масоретской текстовой традиции.

Особенный интерес для *ранней истории рецепции* Второзакония представляет так называемый «Храмовый свиток», найденный в Кумране (см. выше, В.П). Этот текст возник еще до образования Кумранской общины. Часть его источников можно датировать временем формирования Пятикнижия, а окончательная редакция относится к эпохе Маккавеев. В отношении основной концепции этот текст соответствует корпусу законов 12-26; однако все законы вложены

в этом тексте в уста самого Бога, а события перенесены на Синай непосредственно после Исх 34. Таким образом в этом тексте разрешаются правовые вопросы, остававшиеся открытыми после редакции Пятикнижия. «Храмовый свиток» в канон уже не вошел.

2.7 Богословский контекст и его историческое развитие

Здесь приводятся некоторые соображения, касающиеся только истории важнейшей богословской линии Втор — *развития концепции завета*, а также политических, социальных и религиозных предпосылок этого развития. Такие вопросы, как, например, включение в текст идей Книги Осии или отношение Втор к Книге Иеремии, здесь не рассматриваются.

2.7.1 Кризис самосознания государства Иуды и систематизация традиций

С социологической точки зрения Втор является богословским ответом на *кризис самосознания Иуды как общества Яхве*.

Южное Царство было в VII в. вассалом новоассирийской империи. Это означало экономическую эксплуатацию (подати), отсутствие внешнеполитической самостоятельности, а также активное внедрение чуждых культурных и религиозных ценностей во все сферы жизни. В силу этих причин вера в Яхве теряла убедительность. Старые религиозные подводные течения выходили на поверхность; мышление и поведение обрастали чуждыми наслоениями, что было связано с ориентацией на ассирийские «образцы». «Конструктивная реставрация», предпринятая Иосией, была реакцией на этот культурный шок. Поддерживать воплощение этой «консервативной» реформы были призваны, во-первых, централизация культа в иерусалимском Храме и, во-вторых, система теоретического обучения (см. ниже — «учащиеся общины»), в которой Втор воспринималось как «учебник права Яхве».

Второзаконие дало яхвистскому миру идей вторую жизнь, сделав его понятным, красочным и привлекательным.

(1) Оно систематизировало многочисленные традиции Израиля следующими четырьмя способами (именно в результате этого процесса и возникло «богословие» в строгом смысле слова):

- систематизация истории в «кратких формулах веры» («малое историческое кредо» 26:5-10; «кредо-катехизис» 6:20-25);
- этическая систематизация в «этическом декалоге» (5:6-21);
- богословское сужение (Яхве — Бог народа);
- языковая унификация (языковые клише стадий Втор и девтеронического труда).

(2) Одновременно произошла стилизация Второзакония; этот документ самобытности и независимости народа обрел форму «договора» между

Яхве и Израилем, и в него вошел особый ритуал заключения договора (ср. 4 Цар 23:1-3), а также чтения договора вслух (ср. Втор 31:9-13). Впрочем возможно, что и более древние израильские традиции, в т.ч., быть может, и ритуалы, представляли отношения Израиля к Богу как «договор». В пользу этого свидетельствуют следующие факты:

- иерусалимская церемония царского завета (4 Цар 11:17);
- преимущественное право (Исх 34*);
- традиция декалога (во Второзаконии он называется «*b'rit*» — т.е. просто «завет» без дополнительных пояснений);
- Ос 8:1 (ср. 6:7).

2.7.2 Культура договора и отношение к Богу

Форма договора была использована потому, что понятие договора было важным и престижным в новоассирийской культуре, доминировавшей в ту эпоху.

Развитая система договоров, пышные церемонии принесения клятвы, сопутствующей процедуре заключения договора, риторичные тексты и надписи — все это поддерживало систему власти в Ассирийской державе и придавало ей дополнительный блеск. В Британском музее хранится глиняная дощечка, текст которой сообщает о заключении царем и народом договора с богом Асуром или богиней Иштар (о завете с богом говорится и в строительных надписях Сабейских царей VIII-VII вв. до н.э.).

В Иерусалиме, который находился на небольшом расстоянии от границы с Ассирией, в государственном архиве вместе с дипломатическими нотами, видимо, хранился и *текст присяги восходящему на престол Асаргаддону*. Во всяком случае, Втор 28:20-44 — «сердцевина» главы, повествующей о благословениях и проклятиях, содержит в себе некоторые проклятия в случае нарушения завета, взятые непосредственно из этих ассирийских текстов (VTE § 56 и 38A-42, 63-65) (ср. соответствующие мотивы, напр., и во Втор 13). Это заимствование не могло быть сделано ранее 672 г. до н.э. — в этот год была принесена клятва на верность Асаргаддону, пришедшему к власти; маловероятно, что оно могло быть сделано и после 612 г. до н.э. (год падения Ниневии и прекращения лояльности Иуды в отношении Новоассирийского царства). Этот факт рецепции вневетхозаветного текста — факт, который поддается достаточно точной датировке — дает хронологическую точку опоры для литературной истории Втор и является ключевым пунктом для датировки всего Пятикнижия. Помимо этих и подобных им пассажей из текстов, связанных с вступлением на престол, структура Втор, которая по воле Иосии в 622 г. до н.э. легла в основу документа о завете с Богом, вообще подобна ассирийским договорам с их обязательствами и санкциями за их невыполнение. Когда этот документ еще при жизни Иосии был включен в девтерономическое повествование о завоевании земли («костяк» Втор 1 — Ис Нав 21),

формальные соответствия с новоассирийскими договорами появились и в историческом прологе, присоединенном в это время, и в указании на необходимость принести присягу, и в правилах наследования власти Иисусом Навином. Мотив благословения, отсутствующий в новоассирийских документах, мог быть заимствован из западных традиций заключения договоров (этот мотив засвидетельствован в тексте арамейского договора из Сефире (VIII в. до н.э.) и еще раньше в хеттских документах вассальных договоров II тыс. до н.э.). Богословы, заключая собственные традиции Израиля в форму договора, освободили их от устаревших и «старомодных» деталей и вновь сделали их понятными и приемлемыми.

Однако вскоре оказалось, что у этих новшеств есть и обратная сторона; то, что сначала принесло пользу, затем стало серьезной проблемой: катастрофа — потеря государственности и изгнание — произошла именно так, как это было записано в санкциях против партнера, нарушившего завет. В DtrG видна попытка построить всеобъемлющую теорию о нарушении Израилем завета: для этого подробно перечисляются грехи Израиля (в форме предупреждений во Втор, ретроспективно — в последующих книгах) и формулируются понятия, ставящие «диагнозы» на основании грозных симптомов. Это такие понятия, как поклонение чужим богам или отказ от безусловного осуждения языческих «мерзостей». Эта теория предназначалась для объяснения происходящих событий и для укрепления веры. Однако принципиальным был вопрос: есть ли у Израиля будущее? Согласно логике двустороннего договора, определяющей «завет на Хориве», Израиль, нарушивший свои обязательства, не имел оснований рассчитывать на возобновление договора; он мог лишь надеяться на добрую волю своего партнера — Бога. Поэтому партнер Израиля по договору автоматически освобождался от всех обвинений, касающихся прошлого, на Него же возлагались и все надежды, относящиеся к будущему. В текстах Втор конца эпохи плена видна приверженность старой традиционной системе понятий и традиционному принципу договора (см. 4:9-31 или 29 слл.), но наряду с этим, в них отражается встреча старых представлений с новыми богословскими тенденциями, возникшими уже в эпоху плена (напр., 4 и 7-9, вместе с Р^в; 9:1-8 с Иез; 30 с Иер). Понимание договорных отношений становится иным: верность Яхве не может быть нарушена из-за того, что Израиль не выполнил своих обязательств; прощение Яхве — не единичный акт доброй воли, но принцип. Божия верность не должна более соответствовать поведению Его народа, ибо определяется она лишь верностью Бога себе самому. Милость Яхве более всеохватна и всеобъемлюща, чем Его возмездие; она простирается на все поколения. Таким образом, отношения Израиля с Богом определяются не двусторонним договором, заключенном на Хориве, договором, где записаны обязательства обоих партнеров, но клятвой, которую Яхве дал патриархам — *клятвой*

о Земле Обетованной. Эта клятва налагает обязательства только на Яхве. С помощью такой расстановки акцентов устраняется корень всех несчастий Израиля, то есть лишается важности то, что Израиль преступил главную заповедь Яхве: так как нет других богов, кроме Яхве (4:35, 39), поклонение другим богам просто лишается всякого смысла. Такой монотеизм, покоящийся на незыблемых юридических и логических основаниях, будет подробно разработан у Второиисаии, уже вне зависимости от понятия завета.

3. Богословие

Второзаконие часто называют «*центром Ветхого Завета*», так оно представляет собой временной и предметный ориентир для истории ветхозаветной литературы и религии; именно эта книга определила последующее понимание Израилем права, истории и пророчеств. Втор играет ключевую роль в формировании ветхозаветного канона; оно является неким «*пунктом кристаллизации*» канона, а понятие Торы, развиваемое здесь, делает Втор «*ядром ядра*» всего канона.

Втор — первый большой богословский синтез в Израиле. В рамках Второзакония систематизируются различные традиции; основной мотив, определяющий принципы этой систематизации — мотив обязательства Израиля служить исключительно Яхве; это обязательство оформлено по образцу «*вассальных*» отношений между господином и теми, кто вверяет ему себя и закрепляет свои отношения с помощью договора («*завета*»). Втор представляет собой проект общества, в котором все области жизни регулируются такими отношениями с Богом.

Втор задумывается над *основными религиозными темами*: «*первородный грех*» неверия и сорок лет странствий по пустыне как наказание (1-2); единый Бог, которого не позволено изображать (4); десять заповедей, данные на Хориве, и их передача в форме катехизиса; «*единый Бог Яхве*» и главная заповедь любви к Богу или страха Божия (6); избранность и санкция на уничтожение врагов (7; 20); земля и чистая милость Божия (8; 9:1-7); культ и центральное святилище (12); искушения, ведущие к отступничеству: религиозный блеск, интимная связь, общественное мнение (13); общество, в котором нет маргинальных слоев (напр., 15:1-18; 24:10-15); государство, осуществляющее разделение властей и исполняющее Тору (16:18-18:22); расширение правового пространства семьи — старейшины как вершители справедливости в семейных вопросах (21:18-21; 22:13-21; 25:5-10); формула веры и завет (26:5-10, 17-19; 29:1-14; 30:1-14); проклятие как просьба к Богу о свершении справедливости (28).

В дальнейшем мы рассмотрим несколько обстоятельнее только три важных тематических комплекса Втор: его «*экклезиологию*», *идеологию войны* и решительный прорыв к *монотеизму*.

Экклезиология и идеология войны связаны с *расширением понятия сакрального*. С одной стороны, в тот момент это понятие уже не ограничивается только сферой жертвоприношений. Втор включает в понятие сакрального израильский народ как целое. Израиль — это «народ святой» (7:6; 14:2; 26:19). Святость Израйла неразрывно связана с его землей (напр., 21:1-9, 22 слл.; 24:1-4; 25:13-16). С другой стороны, святость проявляется в воинствующей идеологии «общества Яхве» (23:2-9, 10-15). Это ведет к «санкции на уничтожение» «семи народов» Ханаана (напр., 7:3-5, 25слл.; 20:15-18), а также израильских городов, жители которых стали поклоняться чужим богам (13:13-19) — как и хананеи, они должны быть уничтожены, ибо стали «мерзостью», противостоящей сакральному. Богословие «единого Яхве» ведет борьбу с другими богами, так как они противоречат обширным общественным (и «теополитическим») притязаниям Бога Израйля.

3.1 От священного культа к святому народу

Второзаконие создает ветхозаветное «богословие народа Божия» *как таковое*, теорию «внутриполитического» существования «цивилизации любви» — или, если употребить современную формулировку — определенную экклезиологическую систематику. Народ Божий Книги Второзакония проявляет свою суть прежде всего (1) в совместном изучении веры, (2) в радости празднования «пред Яхве» и (3) в этике братства.

(1) Второзаконие трактует само себя как «учебник» (*Тору*) *права Яхве*.

Моисей — это «архетипический» учитель, уполномоченный Яхве (5:31; 6:1). Втор развивает новую форму коллективной мнемотехники, с помощью которой Израиль должен стать общиной Яхве. Религиозное знание и базирующееся на нем самосознание Израйля как «народа Яхве» передается в семье и в собрании Израйля в его единственном святилище. В 6:6-9 и 11:18-21 содержатся призывы к усвоению закона, регулирующего все сферы жизни, с помощью обычного для школы метода повторения. Для особых ситуаций Второзаконие предлагает так называемые «краткие формулы веры»: «кредо-катехизис» 6:21-25 для того, чтобы родители объясняли детям, почему они соблюдают заповеди Бога, а также так называемое «краткое историческое кредо» 26:5-10 для семейного паломничества в Иерусалим и приношения первых плодов. Десять заповедей (5:6-22) создают «краткую этическую формулу» для сохранения и поддержания свободы, обретенной с исходом Израйля из Египта. Каждые семь лет, в год отпущения, когда прощаются все долги и восстанавливается исконное равенство, в праздник кущей, священники и старейшины должны, согласно 31:10-13, читать Тору собравшемуся в иерусалимском Храме народу. Когда весь Израиль слушает и повторяет текст, тем самым участвуя в «ритуале заучивания» Торы, он, как и его предки на Хориве и в Моаве, учится «страху Божьему» и возрождается в качестве народа Яхве. Такие традиции, способствующие «живым», непосредственным

религиозным переживанием, никогда не должны прекращаться в Израиле (4:10). Наконец, песнь Моисея 32:1-43 — текст, также предназначенный для регулярного чтения наизусть — это предупреждение, предостережение Израиля от отступничества и неминуемо грядущей вслед за ним катастрофы, но в то же время и напоминание о милосердии Яхве. «Законы о должностях» (16:18-18:22), разработанные для жизни в Земле Обетованной, были также призваны обеспечить владычество Яхве с помощью записанной Торы и следить за тем, чтобы ее законы применялись на практике.

(2) Община, вырастающая из слова Божия, находит свое чистейшее воплощение в «*празднике*» и «*торжестве*».

Второзаконие разработало своего рода *теорию праздника*. Согласно этой теории, праздники, совершаемые в месте паломничества, становятся важнейшими событиями для мировоззрения и социального развития Израиля. Ключевое понятие этой теории — «радость пред Яхве». Это мистическое понятие пришло из алтарных ритуалов и стало обозначать всеобщий пир с жертвоприношением. Праздничная литургия обрела, по сравнению с архаичными ритуалами, более рациональный и гуманистический характер. Участники празднества заново постигают, что вкладывалось изначально в понятие Израиля, как именно было задумано это общество. Когда семьи приносят жертвенных животных (напр., 12) и дары (напр., 14:22-27) к единственному святилищу в Иерусалиме или празднуют там праздник седмиц или праздник кущей, в ходе совместной молитвы и трапезы у них возникает чувство ничем не омраченной радости пред их Богом. Все члены общины собираются вместе, забыв обо всех социальных различиях, и в результате получает свое реально-символическое воплощение братское общество. В нем нет больше бедняков; как мужчина, так и женщина может руководить литургическим обрядом жертвоприношения своей семьи.

Обоим «праздникам», связанным с урожаем, противопоставлено как второй литургический тип «*торжество*» Пасхи. Именно Втор впервые придало Пасхе статус общенародного праздника (ср. 4 Цар 23:21-23). Он включает в себя и древний израильский праздник опресноков. Пасха — праздник воспоминаний о перенесенных бедах — воскрешает перед участниками общей трапезы драматические события бегства из Египта. Опресноки — хлеб бедствий и долгого пути — вновь делают Израиль, уже живущий в Земле Обетованной, народом Исхода. Праздничный мир Пасхи стремится к ежедневному воспоминанию об Исходе (16:3), чтобы таким образом изменить общественное сознание Израиля. Об этом свидетельствуют, к примеру, многочисленные частные предписания, связанные с пребыванием Израиля в Египте; эти предписания направлены на защиту интересов маргинальных групп общества.

(3) Литургическая реформа Второзакония — фермент и кульминация всеобъемлющей социальной реформы.

«Этика братства», как бы предвосхищаемая праздниками, распространяется и на женщин — слово «брат» во Втор не имеет значения исключительно мужского рода (это видно из 15:12). Идеал «братства», развернутый во Втор так, как нигде более в Ветхом Завете, связан с родовым обществом, предшествовавшим формированию израильской государственности; целостность этого общества поддерживалась с помощью родовых структур, а также развитого сознания равенства у его членов. Классовое расслоение возникло с установлением монархии; поэтому негативные стороны классового общества ассоциируются прежде всего с фигурой царя. Если Израиль все-таки желает, чтобы им правил царь, то этот царь никогда не должен быть надменным по отношению к своим «братьям» (17:20). Кроме того, Втор предлагает проект общества, построенного не по иерархическому принципу, но по принципу разделения властей. Законы о должностях упраздняют все различия между верхами и низами (17:15; 18:7, 15), основываясь на отношениях «братства». Естественно, отрицательная сторона классового общества — не только существование высших, но и низших, незащищенных слоев. Поэтому законы Втор направлены на то, чтобы покончить с нищетой, обеспечив социальные гарантии безземельным чужестранцам, сиротам, вдовам и левитам. Если в этом мире, где нет нищих, все же появляются нуждающиеся (15:11), им должна быть немедленно оказана помощь — Втор апеллирует в этих случаях к понятию братства. Различные «гуманитарные» предписания в 15* и 19-25 также четко говорят о «братстве» (15:12-18; 19:18 слл.; 22:1-4; 23:8, 20 слл.; 24:7, 14; 25:3, 11). Так братство обретает большую силу, чем любое «право»; оно создает из Израиля некое пространство, в котором действуют совершенно особые отношения, привычные только внутри семьи. «Братская любовь», объемлющая все общество, возможна потому, что этому обществу — Израилю — даровал себе сам Яхве, единственный Бог всего Израиля, призывающий все общество израильтян («Слушай, *Израиль!* Яхве, Бог *наш...*» 6:4) к тому, чтобы они любили Его всем сердцем (6:5). Этот *amor ex auditu*²⁶ — корень всей паренезы Второзакония.

3.2 Метафоризация богословия войны

Бескомпромиссный насильственный захват земли, о котором повествует и к которому призывает Втор — это некая идеальная конструкция. Она представляет собой символ того вывода, который требует сделать вера: нужно дать Богу свободно вершить свое дело в истории. К войнам, следующим за обретением земли, а также впоследствии, при возвращении Израиля из грядущего плена, эти предписания по унич-

²⁶ Буквально: любовь со слуха, любовь, возникающая на основании услышанного (лат.; прим. перев.).

тожению народов не должны были применяться «типологически», и об этом говорится прямо.

Второзаконие развивает теорию победоносной военной кампании двенадцати колен Израилевых, сопровождающейся истреблением всего населения Ханаана и завершающейся полным завоеванием земли; Книга Иисуса Навина повествует об осуществлении этого плана. На самом деле такой кампании никогда не было. Изображение жестокой священной войны и уничтожения жителей захватываемой земли намеренно систематизирует и обобщает более древние традиционные элементы — например, сообщения о победах в сражениях, где не захватывались трофеи, а люди, животные и имущество уничтожались: их посвящали при этом божеству (т.н. военный *herem*); перечни исчезнувших, отчасти легендарных народов; обетования земли и изгнания ее обитателей. Отдельные метафорические мотивы, например, воинственные угрозы, возможно, возникли под влиянием языка и образности новоассирийской военной пропаганды. Целью этих рассказов вовсе не была «историческая» реконструкция «начал» Израиля; заповедь об уничтожении ханаанских народов была с самого начала притчей, литературным приемом, призванным решить не практические, но духовные задачи. Она появилась, самое раннее, во время правления Иосии; народы, упомянутые в ней, к этому времени уже исчезли. В тот момент, на исходе VII в., Израиль снова потерял большую часть своей земли. Концепция *herem*'а должна была выполнять пропагандистскую задачу; она убеждала людей: вся земля принадлежит вам; Бог оставил бы ее вам и поможет вернуть утраченное, если только вы будете уповать на Него одного. Он повергает всех, кто выступает против Него, и помогает тем, кто верит в Него и послушен Ему. Те же самые черты характерны и для Книги Иисуса Навина, которая на этой ступени возникновения текста составляла со Втор единое целое (девтеронимический рассказ о завоевании земли). Первая попытка захвата земли (после рассказа «соглядатаев») была безуспешной — ввиду неверия Израиля (Втор 1:32; ср. 9:23 слл.); вторая попытка (под водительством Иисуса) увенчалась успехом — но и это был Божий дар в чистом виде (подведение итогов см. Ис Нав 21:43-45). Радикальный характер войн, которые описываются в этих книгах, не был исторически понятным утверждением о максимально жестоком поведении во время войны; он был повествовательным символом радикального характера веры Израиля в Бога. Таков изначальный смысл Книги Иисуса Навина. Сила веры в Бога, которая помогла Израилю в начальный период истории завоевать свою землю, т.е. свое счастье, описывается с помощью военной метафоры; она резко противопоставлена упадку, к какому привели несколько столетий существования государства.

Еще до того, как Моисей подводит итог *herem*-войн против аморрейских царей на восточном берегу Иордана, замечания рассказчика придают завоевательным войнам и уничтожению жителей захватываемых земель, которые осуществляет Израиль под предводительством Яхве, характер «естественных» явлений, время от времени происходящих в мировой истории: так и соседи Израиля (2:12, 23) с помощью Яхве (2:1-22) уничтожили народы, которые прежде населяли их земли.

По Втор 7, *herem* — это следствие особого отношения Яхве к Израилю — к маленькому, бедному и бессильному народу, который был несмотря на это избран Им, чтобы стать орудием в Его историческом действии. За заповедью

об уничтожении семи могучих народов, населявших Землю Обетованную, стоит общевосточное представление о войне как о «Божьем суде» в истории. Универсальная богословская основа этого представления делает вполне очевидным то, что здесь нет речи об оправдании расистских или националистических тенденций; речь идет, по существу, не о человеческих делах, но о суверенитете божественного действия, которому Израиль должен безоговорочно доверять.

В 9:1-7 завоевание территории к западу от Иордана является лишь изобразительным средством для построения строго богословской аргументации по важнейшему вопросу о благодати и заслугах. В этой аргументации «нечестие» жителей Ханаана нивелируется «жестоковейностью» Израйля. Как народы ханаанские, так и израильтяне не вправе рассчитывать на Землю Обетованную. Если Израиль получает землю не за свои заслуги, но вопреки своему недостойному поведению, то это объясняется верностью Яхве той клятве, которую Он дал патриархам. Таким образом, обретение Израилем земли — это дар чистой благодати Божией.

Закон ведения войны 20:10-20 проводит четкое различие между более поздними войнами и единственной войной, повлекшей за собой массовое уничтожение народов, — войной под водительством Иисуса Навина (20:15-18). В законе перечисляются ханаанские народы, населявшие землю до израильтян (20:17); в отношении других народов применять стратегию массового уничтожения прямо запрещается. Если бы в законе имелось в виду реальное истребление хананей, то требования этого закона были бы беспредметными.

В 29:21-27 говорится о предстоящем плене. Тогда между Израилем и остальными народами вообще исчезнет всякое отличие. Спросив о причине произошедшей катастрофы, они вместе с Израилем сами дадут ответ на этот вопрос. В их ответе будет заключаться исповедание веры в Яхве, Бога Израйля, который вершит свое правосудие в истории. То, что делало столь опасными семь ханаанских народов — то, что они способствовали отходу Израйля от Яхве — теперь превратилось в свою противоположность.

В заключительном пророчестве о возвращении домой 30:1-10, в отличие от исхода из Египта, не говорится о насильственном вмешательстве Бога в процесс возвращения изгнанников домой. Главное то, что, когда Израилю предсказывается новое обретение своей земли, при этом не говорится ни о каких войнах на уничтожение. Повторное возвращение Израйля в Землю Обетованную не должно сопровождаться насилием со стороны Израйля — это принципиально важно.

3.3 Рождение монотеизма

В рамках «богословия народа» и в тесной связи с этикой братского отношения людей друг к другу Втор строит и последовательное учение о Боге. Исторически оно начинается монологическим исповеданием веры в 6:4 слл. — этот пассаж открывал прототекст Второзакония, появившийся при Иосии. Втор 6:4 допускает разные возможности перевода. «Единый перевод» (EÜ) дает: «Слушай, Израиль: Яхве, наш Бог, и Яхве единственный» основан на языковых особенностях Втор. Прилагательное «единственный» относится к топике любовного языка

(ср. Песн 6:8 слл.; Быт 22:2). Заповедь любви к Богу, провозглашаемая в следующем стихе (6:5), подчеркивает особенный, уникальный характер отношений между Яхве и Израилем. Исключительная верность своему «Единственному» вначале дала силы Иуде, маленькому вассальному государству, противостоять во внешнеполитическом отношении ассирийскому «империализму», а в отношении внутренней политики — деспотизму и религиозному синкретизму в самой Иуде. В тексте Второзакония стих 6:4 продолжает любовный мотив, присутствующий в стихе 5:10, а тем самым и первую заповедь Декалога. С точки зрения языка этот мотив объясняет божественную сущность Яхве монолатрически, но с точки зрения содержания и богословия это объяснение можно назвать уже монотеистическим. Безусловно, опыт Исхода был чрезвычайно важным для Израиля и его отношения к Богу, но «Египет» давно стал «мистическим шифром» для всех форм религиозного и социального угнетения и унижения человеческого достоинства. «Другие боги», начиная с бога-царя фараона, воплощают другие, в конечном счете, бесчеловечные общественные системы. Поэтому помещенный рядом Декалог объясняет «моисеево отличие», то есть «правду Божию», принадлежащую Яхве, через этос свободы и солидарности — этос, противостоящий господству и подчинению. Насколько важен для Яхве — Бога, направляющего все исторические, общественные, правовые процессы — именно Израиль (а не бог), показывает уникальный в религиозной истории эпитет *'el qannā'* — «Бог ревнитель». Этот эпитет относится именно к личному, уникальному отношению Яхве к Израилю — Его горячей привязанности и Его пылкому гневу. Когда Израиль поклоняется другим богам, он тем самым теряет свою сущность и нарушает исторический план Бога. Поэтому требование исключительного поклонения Яхве запрещает Израилю искать другие способы встречи с Богом. Но прежде всего, религиозный опыт, данный Израилю Яхве, включает в себя нечто, отсутствующее в религиозном опыте, данном через других богов, нечто такое, что было бы разрушено связью с такими богами, нечто большее, чем возможность богопознания, данная всем людям. Именно этот уникальный опыт и означает «ревность» Яхве; в языковом отношении это понятие относится к миру политеизма. По этой причине оно исчезает с появлением монотеизма. Это показывает Втор 4:1-40, пассаж, представляющий собой некий синтез девтеронимического богословия по теме: «Божественная сущность Яхве и отношение Израиля к Богу посредством Торы». Здесь — в ситуации вавилонского плена — возникает «рефлексивный и эксклюзивный» монотеизм; он пользуется средствами сугубо рациональной аргументации, построенной на сравнении религий, существующих в мире. События истории Израиля, уникальный опыт спасения Израиля доказывает, что «только Яхве есть Бог» и «нет еще кроме Него» (4:35, 39). Монотеизм — девиз канонической Книги Второзакония.

3.4 Значимость Второзакония

Проект общественного устройства, разработанный в книге Второзакония, составляет часть предыстории церкви Нового Завета. Неудивительно, что столь различные богословские «системы» в рамках Нового Завета (синоптики, Иоанн, письма Павла) едины в том, что в своих центральных высказываниях они опираются на Втор. Приведем лишь некоторые примеры.

Иерусалимская община первых христиан характеризуется в Деян 2-5 исходя прежде всего из модели «народа Божия» во Второзаконии. С помощью Втор 18:15, 18 слл. Деян 3:22 доказывает, что Мессия Иисус есть тот «Пророк», появление которого предсказывал Моисей; поэтому лишь те, кто верит в Него, могут быть частью «народа Божия». Согласно Деян 4:34, после сошествия Святого Духа именно общественная программа Втор (15:4) нашла свое воплощение в среде верующих: в мессианском Израиле, объединившемся во имя Иисуса, нет больше бедных. На братской трапезе члены общины испытывают великую радость (Деян 2:44-46). Новейшие «пасторальные теологии», основываясь на свидетельствах о жизни первых христианских общин в Деян 2:42-47; 4:32-35, определяют *основные области самореализации церкви* с помощью четырех понятий: «дидаскалия», «литургия», «койнония», «диакония». Задумываясь о ветхозаветных источниках этих понятий, мы увидим, что именно во Втор они были впервые определенным образом систематизированы (см. «народ Божий как община обучающихся Закону», «теория праздника», «братское общество», «мир без бедных»).

Šema' jīśrā'el — «Слушай, Израиль!» (Втор 6:4 слл.) содержит в себе «основную догму» и «основную норму» веры в Яхве. Это призыв к коллективной личности Израиля (и лишь затем каждого отдельного израильтянина как часть этой личности) любить Яхве. Эта любовь — ответ на действия Яхве на благо Израиля, которые обусловлены любовью Яхве к своему народу (напр., 7:8). Любовь Израиля к своему «Единственному», а также основанная на ней «цивилизация любви» Израиля — это тоже «действенная любовь», проистекающая из чувства свободы и радости. В Торе Второзакония она обретает социальное измерение. Израиль должен проявлять свою любовь к Богу прежде всего стремлением воплотить Его социальный порядок, закон Книги Второзакония. Яхве желает, чтобы Его возлюбленный народ жил именно так. Такая любовь создает общественное пространство, в котором нет места насилию и расслоению на классы, но царей отношения братства. Только тогда, когда весь народ, то есть вся «семья Яхве», а не отдельные израильтяне, будет исполнять Тору Второзакония, бедность не просто уменьшится, но и вообще исчезнет. Только поэтому Израилю дан праздник, который становится «пробным камнем» претворения Тору в жизнь. Иисус назвал этот основной принцип завета с Богом — любить Бога как народ, как Церковь — «первой заповедью» (см. Мк 12:28-30). Акцент на этой главной заповеди делается прежде всего в Евангелии от Иоанна и его посланиях: это заповедь любви

к Богу (Ин 5:42) или к Иисусу (Ин 8:42), и она неразрывно связана с «исполнением заповедей» (Ин 14:15, 21, 23 слл.; ср. 1 Ин 5:2 слл.).

Тора как конкретная форма спасения и прежде всего как план спасения в его социальном измерении остается ядром и для «нового завета» (см. Иер 31:33 и ср. Втор 30:1-14). Она претерпевает перемены в частностях — об этом свидетельствуют внесения изменений в законы уже внутри самого Втор — именно для того, чтобы воля Бога в отношении общественной жизни Его народа, альтернатива несправедливому, несвободному и отклонившемуся от пути творения миру — альтернатива, которую дает Бог — оставалась неизменной. Однако и Нагорная проповедь (Мф 5-7) возвещает не новую Тору, но ее совершенное исполнение (ср. 5:48) — «большую праведность» (5:20), которую найдет Тора у последователей Иисуса (Мф 5:17-20).

Богословие закона и учение об оправдании апостола Павла имеют предпосылки прежде всего в Книге Второзакония. Это касается хода мыслей, цитат (напр., Втор 30:12-14 в Рим 10:6-9, цитата, оправданная на фоне Втор 30:1-10), а также формирования понятий (напр. «собственная праведность» — Рим 10:3, ср. Втор 9:4). Редакционные слои Втор уже разрабатывают диалектику «закона и Евангелия». Согласно 6:24 слл., соблюдение Израилем заповедей является частью его спасения: исполняя заповеди, Израиль осуществляет свободу, подаренную ему Исходом, и поддерживает состояние «правоты» перед Богом. В главе 9 оправдание грешников «зашифровано» в события войны Израиля против народов Ханаана. Эта война описывается в книге как судебное дело, как тяжба, которую выигрывает Израиль, но не благодаря «своей праведности» (9:4). Вопреки своему недостойному поведению в пустыне, вопреки своему отступничеству у Хорива Израиль не гибнет от гнева Бога, но обретает Землю Обетованную; объяснение этому событию — только милость Бога, только его верность клятве, данной патриархам в ответ на просьбу Моисея, и прощение Израилю его грехов. В главе 30 говорится об «обрезании сердца», которое Бог делает грешному Израилю; благодаря этому Израилю дается возможность обращения, исполнения заповеди любви и всех других заповедей Торы, а тем самым возможность новой, счастливой жизни и почитания своего Бога. Апостол Павел говорит о принципиально новом факторе, внесенном Новым Заветом, — Иисус, согласно его богословию, это конкретный образ, конкретная форма спасительного действия Божия. Кроме того, Павел, следуя другим ветхозаветным текстам, распространяет измерение оправдания народа Божия на другие народы.

V. СВЯЩЕННИЧЕСКОЕ ПИСАНИЕ (Р)

Эрих Ценгер

Литература: E.Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; G.Braulik, Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22:1-12; 24:10-22 und 25:13-16, in: ders., Bundesdokument und Gesetz. Studien, zum Deuteronomium (HBS 4) Freiburg 1995,1-25; F.M.Cross, The Priestly Work, in: ders., Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge 1973,293-325; F.Crüseman, Die Tora, München 1992,323-380. Ch.Dohmen/M.Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu? (QD 137) Freiburg 1992; K.Eiliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32) München 1966,174-198; Ch.Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23) Freiburg 2000; W.Groß, Zukunft für Israel (SBS 176) Stuttgart 1998,45-70; K.Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85) Frankfurt 1992; B.Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982; ²2000; ders., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993,214-246; E.A.Knauf, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R.G.Kratz u.a. (Hg). Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H.Steck (BZAW 300) Berlin 2000,73-84; I.Knohl, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995; K.Koch, P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung; VT 37,1987, 446-467; M.Köckert, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: D.Vieweger/E.J.Waschke (Hg.), FS S.Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995,147-162; F.Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14 (BZAW 166) Berlin 1986; Th.M.Krapf, Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion (OBO 119) Freiburg/Göttingen 1992; N.Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte: Congress Volume Göttingen (VT.S 29) Leiden 1978,183-225; S.E.McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBib 50) Rom 1971; E.Otto, Forschungen. zur Priesterschrift. ThR 62,1997,1-50; S.Owczarek, Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift, Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS XXI-11 / 625) Frankfurt 1998; L.Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?: ZAW 100 Suppl.,1988,65-88. Th.Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von. Hp^s (WMANT 70) Neukirchen/Vluyn 1995; A.de Pury, Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobs-geschichte, in: R.G.Kratz u.a. (Hg.), Schriftauslegung (s.o.); L.Schmidt, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214) Berlin 1993; O.H.Steck, Aufbauprobleme in der Priesterschrift, in: FS K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,287-308; M.Vervenne, The «P» Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction?, in: C.Brekelmans/J.Lust (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies (BETL 94) Leuven. 1990,67-90; P.Weimar, Sinai und

Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen. Sinaigeschichte: RB 95,1988,337-385; E.Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112) Stuttgart ²1987.

1. Памятники священнической литературы

«Те, кто обращается к Священническому писанию после Второзакония (см. выше, С.IV), сразу замечают трезвость и строгость — черты характерные для изложения материала в этом произведении. В Книге Второзакония есть что-то берущее за душу; в то же время она неустанно ищет путь и к рассудку читателя, в ней есть готовность объяснять и объяснять без конца... Коротко говоря, Второзаконие полностью сориентировано на своего слушателя или читателя, на его возможности богословского познания. Что касается Священнического писания, то в нем полностью отсутствует живое стремление к объяснению» (G. Von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München ¹1962, 245). «Стремление к объяснению» Священнического писания заложено в его особенном, неповторимом языке и в его мыслительном строе, для которого характерна тенденция к богословскому упорядочению, систематизации. Священнические тексты обладают настолько яркими формальными и содержательными особенностями, что их могут без труда распознать не только специалисты, но и люди, далекие от изучения Библии.

1.1 Любовь к формулам, устойчивым формулировкам и повторам

Изобилующий повторами и формулами, сжатый стиль священнических текстов можно показать на примере рассказа о сотворении мира в Быт 1:1-2:4а. Изображение двух первых дней творения послужит наглядной иллюстрацией:

(1:3)	И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.	Формула, вводящая прямую речь Распоряжение о первом акте творения
(1:4)	И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы.	Первый акт творения по слову Бога Формула одобрения Разделение
(1:5)	И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.	Дарование имени Формула дня

(1:6)	И сказал Бог: Да будет твердь посреди воды, И да отделяет она воду от воды.	Формула, вводящая прямую речь Распоряжение о постоянной форме существования
(1:7)	И создал Бог твердь; И отделил воду, кото- рая под твердью, От воды, которая над твердью.	Творение через деяние Бога
(1:8)	И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй.	Формула соответствия Дарование имени Формула дня

1.2 Ослабление пластического элемента в сюжетном повествовании и характеристике героев

В отличие от несвященнического рассказа о сотворении первых мужчины и женщины Быт 2:4b-24 (этот рассказ написан так, что читатель буквально сопереживает с Богом-Творцом все Его мысли и действия), священнический текст лишь констатирует событие, ни слова не говоря о том, каким образом и при каких обстоятельствах это событие произошло: «И сотворил Бог (Элохим) человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27).

Священнический текст сознательно отказывается от изображения места действия, а также персонажей — участников события; в этом его отличие от несвященнических текстов. Например, в Быт 18 перед нашими глазами разворачивается совершенно живая картина: в знойный полдень Авраам сидит перед своим шатром, прикрыв для вида глаза, что не мешает ему заметить три загадочные фигуры, появившиеся вдали. Священнический же текст снабжает свою версию истории о событиях, предшествующих рождению Исаака, лишь характерным для Р указанием на возраст Авраама (см. ниже, 1.3); о месте и обстоятельствах события не сказано ни слова: «Авраам был девяноста девяти лет, и Яхве явился Аврааму и сказал ему...» (Быт 17:1). Похожие результаты дает сравнение двух традиций рассказа об откровении Бога Моисею и возведении Исхода. Если Исх 3:1-6 повествует, как Моисей пас овец в пустыне около Синаи и внезапно увидел горящий терновый куст, то соответствующий священнический текст начинается так: «И говорил Бог Моисею, и сказал ему: Я Яхве» (Исх 6:2).

1.3 Любовь к элементам, упорядочивающим мир, историю и жизнь

Обозначая место описываемых событий в непрерывной хронологической цепи (часто это указание года, месяца и числа; исходный пункт летосчисления — творение), Священническое писание включает каждое из них в стройную систему миропорядка, созданного Богом-Творцом («наперекор всем проявлениям хаоса»). При этом каждое из чисел имеет глубокое богословское значение: напр., Быт 7:6, 11; 8:13: воды потопа высыхают в первый день первого месяца шестьсот первого года, ровно через год после начала потопа; таким образом, с окончанием потопа начинается новый год или новое мировое время; другой пример — скиния, которую израильтяне поставили на Синае, согласно Исх 40:17, в первый день первого месяца второго года Исхода, то есть ровно через год после начала Исхода (ср. Исх 12:41); таким образом, с этого события также начинается новое время Израиля, и творение достигает своей «цели». С помощью числовых соответствий между всеми событиями образуется тесная связь; пример такого феномена — Ноев ковчег и скиния, установленная на Синае (ср. Быт 6:15 слл.; Исх 26:15 слл.: ковчег в десять раз длиннее, чем брусья скинии — длина брусьев 30 локтей, а длина ковчега 300 локтей; ковчег делится на три уровня по высоте, и высота каждого из уровней десять локтей; получается, что высота каждого из «этажей» ковчега соответствует высоте деревянной скинии). В соответствии со своей богословской программой, согласно которой жизнь на Земле находится под благословением Бога-Творца, Р любит родословия (напр., Быт 5; 11:10-26), перечни народов (напр., Быт 10:*1-32) и списки животных (напр., Лев 11).

1.4 Интерес к феноменам культа и ритуала

Для текстов Р типичен не только интерес к традиционно «священническим» темам — таким, как ритуалы жертвоприношения, предписания для священников, правила культовой чистоты/нечистоты — сама богословская база этих текстов неразрывно связана с культом: обещание сына, данное Богом Аврааму, заключается дарованием обрезания как символа завета (Быт 17). На Синае Яхве не дает Моисею скрижали с десятью заповедями, но показывает ему модель святилища, которое израильтяне должны соорудить и использовать как «передвижной Синай». То, что в священническом тексте, в отличие от несвященнической традиции, Ной после окончания потопа не приносит жертву, соответствует представлению Р о том, что культ Бога был установлен лишь на Синае.

1.5 Схема «поручение — выполнение» или «возвещение — исполнение»

Священнические тексты разрабатывают богословие, в котором понятие Слова придается сакраментальное значение: Бог или Моисей

говорят — и их слова незамедлительно сбываются (ср. Быт 1:3: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»; Исх 14:15-16, 21: «И сказал Господь Моисею: ...А ты подними жезл твой и прости руку твою на море, и раздели его... И простер Моисей руку свою на море... и расступились воды»), либо констатируется: «И Яхве сделал... как Он сказал». Аналогичным образом комментируются действия других персонажей повествования: «И имярек сделал так, как сказал Яхве».

1.6 Любовь к специальным богословским понятиям

Характерным признаком текстов Р является обилие длинных, богословски аргументированных речей, которые произносит чаще всего Бог (вообще для Р типично количественное преобладание прямой речи над повествованием о событиях); мало того, сами по себе сюжеты повествования представляют собой в большинстве случаев нарративную экспликацию специальных богословских понятий (так, например, рассказ об Аврааме раскрывает понятие *b^crit* — «завет»; история об Иакове разрабатывает тему «благословения»; через сюжет о казнях египетских и о расступившихся водах моря, историю о манне небесной и рассказ о событиях на Синае красной нитью проходит идея «славы» (*kābōd*); ср. таблицу на стр. 209).

2. Основной священнический текст (Р^g)

2.1 Современная дискуссия о литературном характере текстов Р

2.1.1 Проблема литературного единства: Р^g и Р^s

После того, как Юлиус Вельгаузен назвал самым новым «источником Пятикнижия» тот текст, который был выделен и обозначен Т. Нельдеке (Nöldeke) в 1869 г. в работе «Так называемое основное соединение Пятикнижия» как «основное сочинение» (*grundschrift*, то есть самый древний источник), исследователи быстро пришли к широкому согласию по поводу того, какие тексты в Пятикнижии относятся к Р. Однако практически сразу стало ясно, что эти тексты трудно свести к одному, единому с литературной и богословской точек зрения. По этой причине возникла следующая важная гипотеза: тексты Р можно разделить по меньшей мере на две группы. Согласно этой гипотезе, сначала возникло т.н. основное Священническое писание (Р^g), которое впоследствии было расширено и обработано с помощью более позднего текста (Р^s). Наличие двух различных по времени групп внутри текстов Р признается и сегодня. Однако существуют значительные разногласия по вопросу о том, какие из текстов Р относятся к той или иной группе. Авторы, которые предполагают, что основной текст Р^g обладал четкой композицией и, кроме того, представлял собой последовательное повествование (соответственно они относят все культовые и ритуальные предписания к более позднему тексту Р^s), видят в тексте Р^g некий сборник речей, соединенных краткими повествовательными ремарками. Авторы, которые отвергают такую «каркасную»

реконструкцию и считают, что текст Р^с был более объемным, объясняют наличие весьма заметных противоречий и несоответствий в этом тексте либо с позиций истории традиции (текст Р^с был продуктом многовекового процесса формирования традиции), либо с позиций истории литературы (текст Р^с был компиляцией нескольких письменных текстов); еще один вариант объяснения противоречий — с позиций социологии знания (текст Р^с был компиляцией разного рода сведений и стереотипов). Есть причины сомневаться в том, что попытка восстановить тексты Р^с и Р^в в деталях когда-нибудь удастся. Прежде всего в рассказе о Синае, а также в истории о странствии по пустыне вплоть до пределов Земли Обетованной (то есть во второй половине Книги Исхода, в книгах Левит и Числа) практически невозможно произвести разделение между текстами Р^с и Р^в; это очень затрудняет решение вопроса о точном объеме текста Р^с, и особенно о том, где он завершился. Именно в вопросе о первоначальном финале текста Р^с среди исследователей царят серьезные разногласия и методический скепсис (см. ниже).

2.1.2 Самостоятельное произведение или (только) редакционный слой?

В связи с новейшей критикой модели четырех источников (см. выше, С.П.4 и 5) возникли сомнения и в том, что Р изначально было самостоятельным произведением («источником»). Предлагается альтернативная теория — те из текстов Р, в которых наблюдается ярко выраженный языковой и богословский колорит, объединяющий их между собой, можно рассматривать как определенный слой редакторской правки Пятикнижия, возникший в среде священства. В ходе редакции священством были написаны собственные тексты и/или внедрены «эксцерпты» из предшествующей священнической традиции в текст досвященнического варианта Пятикнижия. Еще одна группа исследователей придерживается мнения, что Р было первой редакцией в собственном смысле этого слова, объединившей повествовательные круги, прежде не связанные друг с другом. В результате получилось единое повествование, которое начиналось с сотворения мира и заканчивалось смертью Моисея.

Против изначальной литературной самостоятельности Р^с приводятся три основных аргумента:

(1) По сравнению с развитием сюжета в несвященнических текстах, в текстах Р^с отсутствуют важные повествовательные материалы и богословские темы (напр., тема первородного греха, которая представлена в несвященнической традиции Быт 3-4, соперничество Исава и Иакова, история Иосифа). Таким образом, если рассматривать Р^с как изначально единый текст, приходится говорить о его лакуарности. В особенности показательно в этой связи отсутствие рассказа о заключении завета в священнической версии Синайской истории, т.к. Р^с цитирует «формулу завета», относящуюся к богословию завета, в рассказе об установлении скинии (Исх 29:45: «И буду им Богом»). Против этого аргумента можно сказать следующее: Р^с — это не просто вариативное повторение досвященнического повествования, но произведение, расставляющее собственные акценты; в нем присутствует и собственное

обобщающее богословие первородного греха (в прологе истории о потопе — ср. Быт 6:11-13), и «новое» богословие завета, имеющее несколько иной профиль, чем в досвященнических текстах.

(2) Существует целый ряд коротких предложений и ремарок, вполне типичных для священнических текстов, которые при этом явно представляют собой структурирующие заглавия, «надписи» к текстам несвященническим. Кроме того, священнические тексты часто семантически связаны с предшествующими несвященническими текстами (например, Исх 6:7 Р возобновляет тему египетского ига из Исх 5:4). Обе эти особенности однозначно свидетельствуют о том, что Р — это ступень редакции.

Против этого аргумента можно сказать следующее: «редакционные» тексты Р восходят в подавляющем большинстве к редакции, в ходе которой Р был соединен с несвященническим повествованием; таким образом, они вообще не относились к Р^с. Воспроизведение формулировок несвященнических текстов связано с тем, что Р^с возник не в безвоздушном пространстве, а также с тем, что иногда встречаются случаи сознательного изменения досвященнического исторического произведения и спора с ним (см. ниже, С.VI.3) причем заимствование соседствует с отвержением.

(3) Текст Р^с имеет весьма неоднородную плотность повествования. В нем присутствуют рассказы, охватывающие огромные, масштабные события, и крупные речи (ср. Быт 1 и Быт 17). Наряду с ними в тексте присутствуют и мелкие, даже фрагментарные замечания. Этот признак указывает скорее на редакционный слой, чем на самостоятельное произведение, в особенности при сравнении с несвященническими текстами.

Против этого аргумента можно сказать следующее: не следует рассматривать несвященническое повествование как образец жанра. Текст Р^с мог в литературном отношении идти своим путем, отличным от предшествующей традиции; кроме того, отсутствие драматургичности и пластичности само по себе является признаком священнического стиля (см. выше, 1.2).

Однако гораздо более важным делом, чем критическое рассмотрение этих трех аргументов и поиск возражений к ним, представляется приведение аргументов *в пользу* первоначальной литературной самостоятельности Р^с. Эти аргументы таковы:

(1) Существует ряд текстов Р, в которых можно обнаружить богословскую и литературную композицию *только* в том случае, если читать их не в их *теперешнем* контексте, но в их *собственном контексте, который и есть они сами*. Примеры таких групп текстов — Исх 2:23-25; 6:2-8 и пятичастный рассказ о египетских казнях; если воспринимать эту историю как последовательное повествование, то есть если читать каждую следующую часть непосредственно за предыдущей, то в ней можно заметить планомерное нарастание драматизма событий, которое трудно заметить в нынешнем контексте, где эти пять сцен отделены друг от друга. Вышеописанная особенность некоторых групп текстов Р исключает возможность того, что они были созданы в процессе редакции для того контекста, в котором они дошли до нас.

(2) Смещение священнических и несвященнических текстов в рассказе о потопе Быт 6-9, а также в истории о чуде с разделением морских вод в Исх 14 невозможно объяснить тем, что тексты Р писались

при обработке текста. Тексты Р легко отделить от несвященнических текстов; все тексты, представляющие Р-слой, настолько тесно связаны друг с другом композиционно, что их с легкостью можно читать как весьма искусное и совершенно самостоятельное произведение. Кроме того, даже в деталях текстов Р можно обнаружить столь явные несовпадения с последовательностью повествования в несвященническом тексте, что представляется маловероятным, чтобы редактор самостоятельно придумал и внес в текст эти несоответствия, которые не требовались с точки зрения богословия. Гораздо более вероятным будет предположение, что они уже были в том *тексте*, который затем был включен в другой. Таким образом, напрашивается следующий вывод: Р — это, самостоятельный *текст*, который уже существовал ко времени редакции и был соединен редактором с несвященническими текстами.

(3) Важные богословские особенности текста Р различимы с трудом или даже полностью нивелируются, ввиду того что его композиция нарушена. Они проявляются во всей своей значимости только тогда, когда тексты Р^с читаются как самостоятельное произведение со своей определенной структурой. Это соображение применимо, например, к специфическому богословию завета, характерному для Р^с. Для этого богословия характерны две особенности. В отличие от несвященнических текстов, Р^с сознательно избегает выражения «*заключать* завет с...» (аспект обоюдности, завет-договор) и использует исключительно выражение «*давать* завет» или «*устанавливать* завет» (аспект одностороннего действия, завет благодати). Кроме того, в области «синайского богословия» Р^с избегает слова «завет», которое часто встречается в соответствующих несвященнических текстах. Эти особенности, чрезвычайно важные с богословской точки зрения, можно увидеть только в том случае, если изъять тексты Р из их сегодняшнего контекста.

(4) Тексты Р и несвященнические тексты, посвященные одной и той же теме, содержат в себе настолько серьезные противоречия, что их никак невозможно объяснить с помощью тезиса о том, что тексты Р возникли в результате редакции. Эти противоречия — результат именно того, что подверглись соединению *готовые, самостоятельные* тексты. Это соображение можно применить, например, к соотношению текстов Быт 1 (Р) и Быт 2:5-7. Те, кто узнал из Быт 1, что земля изобилует растениями и деревьями и что люди уже созданы, испытывают большое удивление, увидев, что согласно Быт 2:5 ничего этого еще нет: «И всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ...и не было человека для возделания земли». К. Кох (Koch) справедливо комментирует эту ситуацию следующим образом: «Если 1:1-2:3 (4а) были написаны только для того, чтобы дать корректирующую аннотацию к ЈЕ-повествованию о сотворении мира, почему священник не удалил из текста “завязку” — 2:4b-7, которая сбивает читателя с толку, и не начал со стиха 2:8?

Такое “урезание” материала JE происходило ведь впоследствии весьма часто! Если бы священник поступил так, повествование стало бы более гладким; читатель бы никак не проиграл от отсутствия “интерлюдии”... Пока не будет доказано противоположное, нам следует признавать, что священнический текст 1:1 сл. был задуман как самостоятельное произведение» (К. Koch, P – Kein Redaktor 460f).

2.2 Дискуссия о первоначальной концовке Р^с

Не вызывает сомнений и споров тот факт, что начало Р^с находится в первой главе Книги Бытия, однако вопрос, где же заканчивался Р^с, до сих пор не решен. Для того, чтобы так или иначе интерпретировать текст, необходимо иметь четкое представление о его границах (а не только о начале); поэтому споры по данной проблеме имеют важное значение (естественно, это не относится к тем исследователям, которые воспринимают Р как процесс редакции). В зависимости от того, где «находят» это завершение Р^с, меняется представление о композиции и программе этого текста. Можно выделить три основных точки зрения, существующих по этому вопросу в настоящее время:

(1) Р^с рассказывал в заключительной части о завоевании Земли Обетованной под предводительством Иисуса Навина, то есть финал следует искать в Ис Нав.

(2) Р^с завершался на пороге Земли Обетованной; в последней сцене этого произведения выражалась надежда на то, что Моисею было позволено перед смертью издали «вступить взглядом» (увидеть) Землю Обетованную, то есть финал следует искать в конце Втор.

(3) Р^с завершался на Синае исполнением обещания Бога о Его присутствии среди народа Израиля, которым подкреплялось обетование о земле, данное Аврааму для Израиля, то есть первоначальный финал следует искать в Исх – Лев.

За различными мнениями стоит дискуссия, посвященная вопросу, какова же была настоящая «тема» или «цель» священнического сочинения; эта дискуссия была начата в середине XX в. и продолжается по сей день. Повод к ней дали исследования М. Нота и К. Эллигера (Elliger).

В своем классическом труде «История традиции Пятикнижия», вышедшем в 1948 г., М. Нот установил, что Р^с «вовсе не ориентируется на предстоящее завоевание земли, но достигает своей главной цели, описывая события на Синае – события установления законов, обретающих силу не в будущей жизни в Земле Обетованной, а немедленно» (8). Поэтому «существенные черты богословия Р следует искать в синайском рассказе. То, что следует в Р за этим рассказом, представляет собой лишь продолжение сохранившегося в традиции Пятикнижия повествования вплоть до смерти Моисея и не имеет большого значения для богословия Р» (262 и прим. 634). Итак, Нот

считал, что *фактический* финал Р^с находился во Втор 34, а *содержательное* завершение этого текста видел в синайском рассказе. Современные Ноту представители научного направления, резюмированного здесь в пункте (3), видят фактический финал в этом «содержательном финале», то есть делают из *богословских* наблюдений Нота *литературные* выводы.

В своем исследовании «Смысл и происхождение священнического исторического повествования», появившемся в 1952 г. и не потерявшем актуальности по сей день, К. Эллигер пришел к диаметрально противоположному выводу. Он описал характерное для Р^с несоответствие между темами «земля» и «близость Бога / присутствие Бога» следующим образом: «В Р^с *кульминация* (курсив Э.Ц.) находится в середине (у Синая — Э.Ц.); затем происходит перипетия, и линия идет вниз (от Синая в направлении Земли Обетованной — Э.Ц.). Кажется очень странным то, что с самого начала... описывается цель, которую путник все время видит вдаль, но никогда не достигает. Это приводит к необычной открытой концовке. Полагали, правда, что целью священнического исторического повествования следует считать пребывание Бога среди Его народа, так что цель достигается уже на Синае... Р^с говорит не об этом. *Истинная цель* (курсив Э.Ц.) этого произведения, высшее проявление Божественного участия в историческом процессе — это овладение Ханааном, то есть материальным и идеальным базисом, на котором жизнь народа и, разумеется, культ как ее главная функция только и могут быть построены надлежащим образом» (129). Научное направление, представленное в пункте (2), присоединяется к этому тезису Эллигера. Последователи теории, резюмированной в пункте (1), с одной стороны, присоединяются к той точке зрения Эллигера, что Р^с, основной темой которого является перспектива жизни в Земле Обетованной, не может заканчиваться синайским рассказом. С другой стороны, они идут дальше Эллигера и устраняют так называемый «парадокс странствия», когда странник не может достичь цели, к которой непрестанно стремится, полагая, что текст Р^с включал в себя и часть Книги Иисуса Навина. Актуальное состояние научной дискуссии на эту тему мы представим ниже, вкратце суммируя основные точки зрения.

2.2.1 Тезис о финале Р^с во Втор 34:1аа, 7-9

(Ю. Велльгаузен, К.Эллигер)

К. Эллигер обосновал теорию, согласно которой Р^с первоначально начиналось текстом Быт 1:1-2:4 и заканчивалось текстом Втор 34:7-9. Большинство работ, написанных в последние годы, ориентируются на следующую реконструкцию текста Р^с, предложенную Эллигером в 1952 г.: «Быт 1:1-2:4а; 5:1-28, 30-32; 6:9-22; 7:6, 11, 13-16а, 17а, 18-21, 24; 8:1, 2а, 3б-5, 13а, 14-19; 9:1-17, 28 слл.; 10:1-4а, 5аβ-7, 20, 22 слл., 31слл.; 11:10-27, 31слл.; 12:4б, 5; 13:6, 11б, 12аβаβ; 16:1, 3, 15слл.; 17:1-27; 19:29; 21, 1б-5; 23, 1-20; 25:7-11а, 12-17, 19-26б;

26:34 слл.; 27:46-28:9; 31:18aβγδб; 33:18a; 35:6a, 9-13, 15, 22b-29; 36:1-14; 37:1 слл. ... 41:46a... 46:6 слл.; 47:27b, 28; 48:3-6; 49:1a, 28b; 50:12слл.; Исх 1:1-5, 7, 13 слл.; 2:23aγб, 24сл; 6:2-12; 7:1-13, 19, 20aa, 21b, 22; 8:1-3, 11aδб, 12-15; 9:8-12; 12:1, 3-14, 28, 40 слл.; 14:1-4, 8a, 10aγ, 15-18, 21aab, 22 слл., 26, 27aa, 28 слл.; 15:27; 16:1-3, 6 слл., 9-13a, 14ba, 16aγ-20, 22-26, 31a, 35b; 17:1aba; 19:1, 2a; 24:15b-18a; 25:1-27:19; 28:1-41; 29:1-37, 42b-46; 31:18; 35:1a, 4b-10, 20-29. || [30-33]; 36:2, [8-38; 37:1-24; 38:1-7, 9-20; 39:1-31] 32, 43; 40:17, 33b, 34 [35]; Лев [8:1-10aa, 12-36]; 9:1-24; Числ [1:1-47; 2:1-34; 3:14-51; 8:5-10, 12-15 слл., 20; 9:15-18]; 10:11 слл.; 13:1-3a, 17aβ, 21, 25, 26a, 32; 14:1a, 2, 5-7, 10, 26-29aa, 35-38; 20:1aa, 2, 3b, 4, 6 слл., 8aβγбβ, 10, 11b, 12, 22, 23aa, 25-29; 21:4aa; 22:1b; 27:12-14a, 15-23; Втор 34:1a, 7-9».

В пользу этой позиции говорят следующие наблюдения:

(1) В сюжетном построении Р^с можно заметить несколько моментов «подготовки» к смерти Моисея, о которой сообщается во Втор 34:7 слл.: в особенности назначение Иисуса Навина преемником Моисея «требует» смерти Моисея (Числ 27:12-23). Сцена из двух частей — «назначение преемника и смерть героя» (Моисей и Иисус Навин) соотносится с предшествующей сценой, также присутствующей в Р^с — «назначение Елеазара преемником Аарона и смерть Аарона» (Числ 20:22-29).

(2) Втор 34:9: «И повиновались ему (Иисусу Навину) сыны Израилевы, и делали так, как повелел Господь Моисею» — это заключительное замечание, которое сюжетно соотносится с Исх 6:9, а структурно обыгрывает тексты Р Быт 6:22; 50:12; Исх 7:6; 12:28; 39:32, 43.

2.22 Критика гипотезы о священническом происхождении

Втор 34:7-9 (Л. Перлитт, К. Домен)

Гипотеза о том, что Втор 34:7-9 принадлежит к числу текстов Р, долгое время считалась вполне убедительной. Однако Л. Перлитт (L. Perlitt, Priesterschrift in Deuteronomium?) и К. Домен (Ch. Dohmen, Kanon) подвергли ее критике и поставили под сомнение, основываясь на следующих трех наблюдениях: «1. В тексте Втор 34 (ст. 7-9) нет признаков, однозначно указывающих на то, что он написан на т.н. языке Р;

2. нет имманентных критериев для выделения ст. 7-9 из ближайшего контекста главы;

3. остается нерешенной та проблема, что, согласно классической теории, непосредственное сообщение о смерти Моисея (ст. 5) не принадлежит к Священническому писанию, и на его долю приходится, по выражению Л. Перлитта, «лишь слезы израильтян» (Ch. Dohmen, Kanon 60).

Если считать эту аргументацию убедительной, то Втор 34:1-9 следует рассматривать как текст, написанный в ходе поздней редакции (вместе с Втор 34:10-12) после Р, специально в качестве финала Пятикнижия, то есть для своего нынешнего контекста. В таком случае вновь возникает закономерный вопрос, где же находился финал Р^с. В случае, если Р^с завершался рассказом о смерти Моисея (см. выше), становится возможным такое предположение: изначальный текст финала Р^с был заменен в ходе редакции текстом Втор 34:1-9. Сам Перлитт склоняется к несколько иному направлению, хотя и воздерживается от окончательного решения. Вот его мнение по «вопросу о финале Священнического писания»: «Мне симпатична и та откровенность, с которой говорит о своих мучительных сомнениях Р. Сменд. С одной стороны,

он видит в Р (на основании обетования земли, данного патриархам) “отражение негативного опыта и позитивных надежд плена”; с другой стороны, он делает вывод, который лично мне кажется убедительным: “Если рассматривать Р как единое целое, то можно увидеть, что тема земли — не главная, а второстепенная; уже в Р^с синайская перикопы — истинная цель повествования” [цит. по R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament* (ThW 1) Stuttgart 1978, 58]. Если после этого у нас усиливаются сомнения в интересе священства к теме завоевания земли, нас не удивит тот факт, что этой теме, которая была глубоко разработана девтерономической школой, влияние Священнического писания могло лишь придать дополнительные оттенки» (Priesterschrift 86f).

2.2.3 Финал Р^с в Исх 40:16, 17a, 33b (Т. Пола 1995)

В своем исследовании «Первоначальный текст Священнического писания» (*Die ursprüngliche Priesterschrift*), появившемся в 1995 г., Т. Пола (Pola) анализирует с литературоведческих позиций синайскую перикопу; в результате этого анализа для Р^с восстанавливается минимальный состав и одновременно первоначальный финал: «В результате литературоведческих наблюдений следующие фрагменты можно считать перикопой о постройке скинии и одновременно финалом Р^с: Исх 19:1; 24, 15b-18aa; 25:1, 8a, 9; 29:45 сл.; 40:16, 17a, 33b» (там же 343). Таким образом, Р^с здесь повествует лишь о том, как Моисей, поднявшись на гору и войдя в середину облака, получает от Яхве краткое указание построить святилище; при этом Яхве говорит, что это святилище будет местом Его постоянного пребывания. Р^с завершается столь же кратким сообщением о том, что распоряжение Яхве было исполнено. Гору Синай и святилище, установленное на ней, Пола воспринимает как некий код, шифр для Сиона и святилища в Сионе. Сион — это главная цель обетования Земли, данного патриархам, и главная цель Исхода. По этой причине Р^с не может рассказывать о том, как израильтяне покинули Синай (= Сион).

Для подкрепления своей позиции, которая, заметим, очень уязвима уже в текстуальном отношении (вопрос: это текст или только некий каркас текста?), Пола приводит следующие соображения:

1. принадлежность к Р^с текстов из книг Левит и Числа, традиционно относимых к Р^с, отнюдь не бесспорна (см. выше);
2. между рассказом о сотворении мира, принадлежащим к Р^с, и реконструированным (см. выше) рассказом о событиях на Синае есть заметные соответствия; они соотносятся в известной степени как начало и конец Р^с.
3. Сион изображен как конечный пункт истории об откровении и спасении прежде всего в Иез 20; в основе Р^с лежит эта историческая концепция Иезекии.

2.2.4 Финал Р^с в Лев 9:23-24 (Э. Ценгер 1995)

Э. Ценгер в своем исследовании «Божья радуга» («Gottes Bogen», 1983; ²1987) присоединялся к традиционному тезису о том, что финал текста Р^с находится во Втор 34:1aa, 7, 9; следуя за П. Веймаром (Weimar), он видел в Р^с двухчастную структуру (Быт 1:1 — Исх 1,7; Исх 1:13 — Втор 34:9). Однако в первом издании этого учебного пособия (1995) он выдвинул гипотезу, что

первоначально текст Р^с завершался в девятой главе Книги Левит, стихами 23-24. Согласно этому мнению, в синайской прикопе Священническое писание подробно рассказывает о распоряжении Яхве о постройке святилища, данном Моисею на горе (с этим распоряжением связано великое обещание Бога обитать в святилище среди Израиля). В этой прикопе также повествуется о том, как народ воздвиг скинию, как Бог сошел в скинию в облаке, и, наконец, о первом жертвоприношении у скинии, которое совершают Моисей и Аарон и в ответ на которые Бог является народу, что вызывает поклонение и литургическое ликование народа.

Вот некоторые аргументы, которые можно привести в пользу этой гипотезы:

(1) Синай — это кульминация и цель «истории об основании Израиля», рассказанной в Р^с. В Исх 19 — Лев 9 исполняется обещание Бога о присутствии среди своего народа, данное в Быт 17:7 слл.; Исх 6:7; 29:45-46. Исполнение *этого* обещания усиливает повествовательную линию, развивающую тему обещания о земле, данного патриархам (не поколению Исхода); это обещание — «вечный завет» (Быт 17:7) и потому навсегда остается открытым.

(2) В Лев 9 есть множество отсылок к центральным текстам Р^с; это косвенно свидетельствует о том, что глава 9 Книги Левит была финалом этого произведения (ср. в особенности мотив богоявления: Быт 17:3, 17; Лев 9:24; контраст между ропотом народа в Исх 16:2, 7, 8 [начало синайской перекопы Р^с] и ликованием народа в Лев 9:24 [конец перекопы]; ср. об этом также 2.4).

(3) В текстах из книг Числа и Второзаконие, традиционно признававшихся частью Р^с, есть черты священнического богословия, однако вероятнее, что они относятся к Р^с; также возможно, что они, подобно 34 главе Втор, представляют собой некую смесь девтерономического и священнического языка.

2.2.5 Финал Р^с в Исх 29:46 (Э. Отто 1997)

Э. Отто (Otto) в 1997 г. предложил «сократить» предполагаемый объем текста Р^с; это на данный момент самое радикальное сокращение. Впоследствии Отто подробно обосновал свое предложение. Так же, как Пола и Ценгер, Отто сомневается в правильности тезиса о принадлежности к Р^с текстов из книг Числа и Второзакония; подобно им, Отто придерживается такого мнения: «Понимание того, что финал Р^с следует искать в синайской перикопе, должно стать исходным пунктом для дальнейших исследований» (Forschungen 96). Заключительную часть Р^с Отто видит в обещании Бога присутствовать в святилище и в культовых мероприятиях перед дверями святилища в Исх 29:42-46; по мнению Отто, это обещание связывает воедино многочисленные предшествующие повествовательные линии Р^с. Исходя из того, что Исх 29:42-46 является финальным пассажем Р^с, Отто, в отличие от большинства исследователей, видит в Исх 25-29 значительную часть текста Р^с, что позволяет ему (в отличие от Пола) говорить о «действительном», «настоящем» связном тексте. Ограничив текст Р^с таким образом (главная проблема такого ограничения состоит в том, что распоряжения Яхве, данные в Исх 25-29, не выполняются, как и обещание, данное в Исх 29:42-46), Отто определяет функцию этого короткого произведения, написанного *в эпоху плена*, как «легитимацию священников-потомков Аарона через этиологию святилища, спроецированную на Синай» (Forschungen 35).

2.2.6 Финал Р^с в Ис Нав 18:1; 19:51 (Н. Лофинк 1978)

Н. Лофинк (Lohfink) придерживается мнения, что Р^с заканчивается лишь в пределах Книги Иисуса Навина. Лофинк считает, что по этой книге рассеяны стихи, написанные в стиле Р; они могут относиться к финальной части Р^с; такими стихами он считает Ис Нав 4:19; 5:10-12; 14:1 сл.; 18:1; 19:51. Для подкрепления своей гипотезы он приводит два аргумента, связанных между собой:

(1) благословение сотворенного мира в Быт 1:28 задает определенную программу тексту Р^с; цель этой программы достигается в Ис Нав 18:1; 19:51.

(2) богословие святилища Р^с достигает намеченной цели в Ис Нав 18:1; 19:51.

Согласно Лофинку, две центральные темы Р^с — тема святилища (скиния откровения / скиния собрания) и тема земли — находят свое логическое завершение вообще только в Ис Нав 18:1. «Во-первых, именно в Земле Обетованной, в определенном месте — в Силоме — воздвигается священная скиния; во-вторых, в этом стихе говорится, что земля покорена израильтянами. В этом случае используется не корень *jrš*, но более редкий корень *kbš*. Этот корень появляется как “программное” слово непосредственно после рассказа о сотворении человека в Быт 1:28: “... плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (*w^ckibšūha*)! В Ис Нав 18:1 мы вновь встречаем этот корень (при этом заметим, что он не использовался на протяжении всего текста Р^с): *w^cha’arəš nikb^cšah lipnêhoem* — “земля была покорена ими”. Все остальные слова Яхве, которые Он произносит в Быт 1:28, получали продолжение и/или исполнялись в ходе повествования. Каждый случай исполнения фиксируется особой фразой — констатацией этого факта. Лишь завоевание земли было исключением из этого правила. В Ис Нав 18:1 констатируется исполнение и этого слова Яхве; хотя оно исполнилось только по отношению к народу Израиля, а не ко всему человечеству, но ведь во второй половине текста в центре повествования находится именно народ Израиля. Истинность слова, произнесенного Богом при сотворении мира, также доказывается на примере Израиля. В этом пункте завершается последняя повествовательная линия, “заданная” в начале текста. Этих наблюдений вполне достаточно, чтобы считать Ис Нав 18:1 сюжетным финалом текста Р^с» (N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, в книге под его же редакцией: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* [QD 96], Freiburg 1983, 51-110, особ. 81f); Ис Нав 19:51 представляет собой вполне удачную заключительную фразу.

В обоих аргументах можно, однако, найти слабые места:

(1) Быт 1:28 едва ли можно считать «квинтэссенцией» текста Р^с, так как в этом стихе отсутствуют очень важные для Р^с теологемы (тема близости Бога: «Я буду Богом вашим» Быт 17:7; Исх 6:7; 29:45; ключевые слова *b^crtt* — «завет» и *kābōd* — «слава»). Функция стиха Быт 1:28 в «программе» текста Р^с определяется в зависимости от того, как исследователь видит композицию Р^с. Если исходить из того, что Р^с состоит из двух частей, первую из которых можно условно назвать «мир-человечество» (Быт *1:1-11:26), а вторую — «Израиль» (Быт 11:27 — Лев 9:24 или Втор 34:9[?]), то Быт 1:28 может быть пока еще только «программой» для Быт *1-11 (происхождение народов — увеличение числа людей — расселение народов по всей земле — обретение земли). В Быт 17 «программа» Быт 1:28 получает новый смысл и новое развитие —

она включается в «израильский» круг тем (*b'rit* – «завет»; тема близости Бога: «Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя», «Я дам тебе и потомкам твоим после тебя землю»). Исполнение этого пророчества, произнесенного в Быт 17, констатируется в дальнейшем с помощью повторения элементов Быт 17; единственная тема, не получившая завершения – это тема «дарования земли» (см. ниже).

Следующая таблица позволяет ясно увидеть вышеописанную структуру и одновременно демонстрирует проблемы аргументации Н. Лофинка:

	Пло- дить- ся	Раз- мно- жать- ся	Быть много- числен- ными	Весь- ма и весьма	Напол- нять землю	Овла- девать землей	Господ- ство- вать	Завет	Бли- зость Бога	Зем- ля
Быт 1:28	П		П			П	П			
Быт 9:1-7	П	П	П		П					
Быт 9:8-15								П/И		
Быт 17	П		П	П			П	П	П	П
Быт 28:3	П		П							
Быт 35:11	П		П				П			П
Быт 47:27	И		И	И						
Быт 48:4	П		П							П
Исх 1:7	И	И	И	И	(И)					
Исх 6:2-8								И	П	П
Исх 29:43-45									П	
Исх 40:17, 34									И	
Лев 9:23 слл.									И	

Условные обозначения: П – обетование, повеление, И – исполнение.

(2) Ис Нав 18:1 не содержит в себе специфического для текста Р^с богословия святилища. В этом стихе есть определение «скиния откровения / скиния собрания», характерное для текстов Р, однако в нем отсутствует важнейший элемент явления славы Яхве; именно этого элемента следовало бы ожидать, если бы Ис Нав 18:1 был «завершением программы» Р^с (ср. противоположную картину в Лев 9:23 слл.).

2.2.7 Финал текста Р^с во Втор 32:48-50, 52; 34:1*, 5*, 7а, 8 (К. Фревель 1998)

В своей профессорской диссертации «Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern» («Глядя на Землю, вспомнить о Творении»), представленной на рассмотрение в Бонне в 1998 г., К. Фревель (Frevel) критически рассматривает приведенные выше мнения Л. Перлитта, Т. Пола, Э. Ценгера, Э. Отто, Н. Лофинка и полемизирует с ними. Фревель защищает следующий тезис: в композиционной структуре Р^с тема Земли Обетованной имеет настолько важное значение, что текст Р^с ни в коем случае не может заканчиваться описанием событий на Синае. Фревель считает, что в Числ 13* Р^с имплицитно (неявно) присутствует тема смерти Моисея и Аарона за пределами Земли Обетованной; из этого следует, что эта тема обязательно должна была полностью раскрыться в тексте Р^с. По Фревелю, «реализация» этой темы

для Аарона можно увидеть в Числ 20:23а*, 24аа, 25-29, а для Моисея — во Втор 1:3а; 32:48-50, 52; 34:1*, 5, 7а, 8. В противовес традиционному мнению, Фревель выносит Втор 34:9 за пределы текста Р^с, так как, во-первых, образ Иисуса Навина как преемника Моисея в языковом и концептуальном отношении базируется на Числ 27 (Р^с) и проявляется в полной мере в Книге Иисуса Навина («Шестикнижие», по этой теме см. выше С.1.1); во-вторых, Моисей в Р — это основатель и посредник, получивший откровение от Бога, а потому уникален и не может иметь преемника. Сравнение со сценами смерти Авраама (Быт 25:7) и Аарона (Числ 20:29) убеждает Фревеля в том, что исполненный надежд открытый финал во Втор 34: 8 (окончание траура по Моисею) соответствует языковой и повествовательной технике Священнического писания.

2.3 Богословский и исторический контекст

2.3.1 Проблема допленного происхождения

Представления и ритуалы, из которых исходит Р^с, а также ритуалы, зафиксированные и прокомментированные в тексте Р^с, несомненно восходят к традициям и культовой практике *допленной* эпохи. Такая точка зрения нашла свое подтверждение в серьезных и убедительных исследованиях, принадлежащих, в основном, иудейским библеистам (М. Naran, А. Hurvitz, Y. Kaufmann, I. Knohl, J. Milgrom; ср. резюме исследований в книге Th.M. Krapf, Priesterschrift). Менее вероятным представляется тезис о том, что «основное Священническое писание» (проблематика которого обсуждается в данной книге) *может датироваться* эпохой до изгнания.

2.3.2 Тезис о происхождении Р^с в первые годы после плена — около 520 г. до н.э. в Вавилоне

Исходя из того, что тексты Р возникли позже программы централизации культа при Иосии — этот факт был доказан еще Велльгаузенем, — а также принимая во внимание однозначно монотеистический характер образа Бога в Р^с, самой ранней датой его возникновения можно считать годы плена. Языковая близость к девтеронOMICескому богословию (богословию завета), к Иезекилю (концепция «славы Яхве» в связи со святилищем) и к Второисаие (связь богословия творения и истории спасения, глагол *bārā* в значении «творить») говорит о том, что текст возник, скорее всего, *в конце эпохи плена или вскоре после плена*. Если воспринимать отчетливый интерес Р^с к теме святилища не как этиологию возникновения послепленной культовой общины вокруг Храма, восстановленного в 515 г. до н.э., но как критически-утопическую точку зрения в дискуссии вокруг еще не завершеного восстановления Храма, можно предположить, что примерной датой возникновения текста был 520 г. до н.э. (ср. родственную природу Р^с и Агг; см. ниже F.VIII.10). Можно также предположить, что текст возник в изгнании в священнических кругах. В тексте Р^с отразился религиозный и исторический кризис эпохи плена; при этом авторы текста, опираясь на богословие творения в Быт *1-11, полемизировали с вавилонскими мифами о сотворении мира и о потопе (заимствование и переосмысление одновременно). Кроме того, они предлагали альтернативную концепцию богословия Храма, которое обрело в эпоху

царей государственный характер; для этого они использовали концепцию скинии, которая была воздвигнута народом, вдохновленным духом Божиим, как святилище *для всех* – ответ на «государственническое» богословие Храма, характерное для царской эпохи.

2.3.3 Тезис о возникновении Р^с в Vв. до н.э. в Иерусалиме

Авторы, которые не видят в Р^с утопических и эсхатологических перспектив, но рассматривают этот текст как антиэсхатологическую попытку вызвать к жизни «уставы» спасения, данные Богом-Творцом на все времена, но нарушенные в ходе истории Израиля, датируют Р^с более поздним временем. Например, Л. Шмидт (Schmidt) приводит следующие аргументы в пользу тезиса о возникновении Р^с «лишь в первые годы после изгнания»: «В своей синайской перекопе Р создает этиологию Израиля как культовой общины. Центр этой общины находится в скинии собрания. Такой общиной Израиль стал еще на Синае. Этот факт говорит в пользу предположения, что Р не представляет собой программу, которую предстоит реализовать в будущем, но обосновывает то, что уже существует. В своей истории сотворения мира (Быт 1:1-2:4а), а также в рассказе о заключении завета (*b'rit*) Бога с Ноем (Быт 9:1-17) Священническое писание рассказывает историю возникновения порядка, существующего в современную для авторов эпоху. Таким образом, характерной чертой Священнического писания можно назвать постоянный интерес к тому, как возникли правила, актуальные на момент написания произведения. Далее, синайская перекопа Р предполагает существование второго храма. Как в древности Израиль стал на Синае культовой общиной, центром которой была скиния собрания, так и сейчас Израиль является культовой общиной, центр которой – во втором храме. Кроме того, можно заметить, что в текстах Р придается большое значение субботе. Это также свидетельствует против того, что Священническое писание возникло еще в эпоху плена. Следует признать, что в эпоху изгнания суббота стала для израильтян знаком их вероисповедания; однако в Р это понятие обретает уникальную важность, ибо здесь оно основывается на истории сотворения мира (Быт 2:1-3). Такое представление предполагает наличие достаточно долгой предыстории; едва ли этот процесс мог завершиться еще в эпоху плена» (L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* 259). Предписания о разделении властей, находящиеся в конце Священнического писания – двойная власть: Иисус Навин (преемник Моисея) и Елеазар (преемник Аарона), по мнению Шмидта, объясняются убедительнее всего зависимостью Р^с от пророчества Захарии, в котором говорится о двойном правлении в эпоху спасения мессианского царя и первосвященника (ср. Зах 4). Впрочем, невозможно датировать Р^с позже, чем 1-й пол. V в. до н.э., так как перед тем, как войти в текст Пятикнижия (в остальном уже готовый), Р^с был расширен и переработан в Р^с.

2.4 Богословие

2.4.1 Общая структура как богословская программа

Из многочисленных вариантов структуры Р^с, выработанных различными исследователями (например, Н. Лофинк: членение на 10 неравных по объему частей с помощью «формул происхождения»

(тольдот); В. Г. Шмидт: разделение на четыре периода — «творение», «потоп», «эпоха Авраама», «эпоха Моисея»; П. Веймар: членение на две части Быт 1:1 — Исх 1:7; Исх 1:13 — Втор 34:9), вариант, предложенный среди прочих и прежде всего О. Г. Штеком, кажется наиболее убедительным. Штек разделяет Р^с на две части: «*мир-люди*» (история возникновения народов) и «*Израиль*» (история возникновения Израиля). В соответствии с этим тезисом, композицию Р^с можно изобразить в виде следующей схемы:

Композиция	Эпитет Бога	Богословские ключевые слова
Сотворение мира (1 акт)	Элохим (Бог)	Элохим благословляет людей и передает им землю
Потоп (сотворение мира, 2 акт)	Элохим (Бог)	Элохим благословляет людей, устанавливает/дает свой завет (<i>b^erit</i>) и передает им землю
Авраам	Элохим как Эль-Шаддай (Всемогущий)	Эль-Шаддай дает/устанавливает завет (<i>b^erit</i>) и благословляет Авраама и его потомков (Быт 17:7-8: содержание завета — обещание присутствия Бога и дарования Земли)
Иаков	Элохим как Эль-Шаддай (Всемогущий)	Эль-Шаддай благословляет Иакова и его потомков (Быт 35:12: возобновление обещания даровать землю)
Исход	Яхве	Яхве помнит о своем завете и являет свою славу (<i>kābōd</i>) перед египетскими богами (Исх 6:2-8: повторение обещания завета Быт 17:7-8)
Синай	Яхве	Слава (<i>kābōd</i>) Яхве — Бога-Творца является всему Его народу и поселяется среди него (Исх 29:43-46; 40:34 сл.; Лев 9:23 сл.: исполнение обещания о присутствии Бога и — тем самым — подтверждение обещания, данного патриархам)

Если считать финалом Р^с смерть Моисея (Втор 34*, см. выше), то эта композиционная структура должна быть продолжена следующим образом (ср. Э. Ценгер, *Gottes Bogen* 141):

Путь в Землю Обетованную	Яхве	Направляющая народ и возобновляющая обещание земли слава (<i>kābōd</i>) Яхве приводит народ к пределам Земли Обетованной (Числ 13:2: подтверждение обещания Яхве о земле) (Втор 32:49: подтверждение обещания о земле, полученное умирающим Моисеем, который получает право «вступить очами на землю»)
--------------------------	------	---

Не следует думать, что обе части просто находятся рядом, не будучи связаны друг с другом; напротив, «история возникновения Израиля» основывается на «истории возникновения мира». Это явствует из того, что обе части многократно переплетаются друг с другом (ср., прежде всего возобновление темы «благословения сотворенному миру» Быт 1:28; 9:1-7 в словах завета, заключенного с Авраамом. С одной стороны, эти слова — некая экспликация завета с Ноем Быт 9:8-15 [см. выше, таблица на стр. 219; ср. также тему шестого/седьмого дня Быт 2:1-3 в истории о событиях на Синае, см. ниже схему на стр. 227]; с другой стороны, эти слова соединяют в себе обе перспективы, намеченные в Быт 17:7-8 — особая близость Бога и дарование земли, тем самым придавая истории Израиля постоянный драматизм обещания, обетования).

2.42. Композиция древнейшей истории мира Быт 1:1-11:26

Творение (*1:1-2:4)	Создание земли как жизненного пространства и передача ее сотворенным существам	<i>«Бог сотворил человека по...»</i>
Генеалогия (*5:1-31)	От Адама до рождения Сима (жил — родил — жил — родил — умер)	<i>«Бог сотворил человека по...»</i> <i>«И Ной родил Сима, Хама и Иафета»</i>
Потоп (*6:9-9:29)	Повторное создание земли как жизненного пространства и передача ее спасенным существам	<i>«И Ной родил Сима, Хама и Иафета»</i> <i>«...после потоп»</i>
Список народов (*10:1-32)	Народы заселяют землю	<i>«...после потоп»</i> <i>«...после потоп»</i>
Генеалогия (*11:10-26)	От Сима до рождения Авраама	<i>«...после потоп»</i> <i>(жил — родил — жил — родил)</i>

Рассказ о сотворении мира и рассказ о потопе — это богословские «контрапункты» Р*: Быт 1 показывает мир так, как он был задуман Богом; Быт 6-9 описывает фактическое состояние мира, находящегося одновременно под угрозой хаоса и под защитой Бога-Творца, верного своему завету, который Он даровал сотворенным существам (радуга как символ завета между Богом и всем одушевленным миром). Быт 1:1-2:4а — это утопия Бога, которой противопоставлена реальность, описанная в Быт 6-9. Быт 1:1-2:4а повествует о происхождении/возникновении мира как о цели утопии Бога. Инструментом для достижения этой цели Бог выбирает Израиль; с Авраамом — пат-

риархом Израиля — Бог возобновляет в Быт 17 свой завет, заключенный с Ноем, а также обещает ему особую близость. Такая близость возникает при постройке святилища на Синае; оно знаменует не конец истории, но начало присутствия Бога в мире — присутствия, которое охватывает *весь* мир, изменяет его и ведет к цели, намеченной в Быт 1:1-2:4а.

Генеалогии, представленные в Быт *5:1-32 и Быт *11:10-26, иллюстрируют призыв Бога-Творца «плодиться и размножаться», с которым Он обращается к сотворенным существам в Быт 1:28; 9:1. Список народов в Быт *10:1-32 служит иллюстрацией призыва «наполнять землю», который Бог обращает в Быт 9:1 к Ною и его потомкам. Уже здесь Р^с ориентирует читателя на Израиль, на котором сосредоточен интерес этого текста. Это видно из построения десятой главы Книги Бытия: генеалогическое древо Сима описывается в последнюю очередь, хотя Сим — старший из трех сыновей. История происхождения народов концентрируется в генеалогическом древе Сима; это видно из перечня его потомков, приведенного в Быт *11:10-26. Этот перечень заканчивается рождением Авраама. Таким образом, Авраам оказывается прямым потомком Ноя, рожденного еще в «первые времена» до потопа. Хронологические сведения Быт *11:10-26 также помещают Авраама в пределы первой эпохи истории человечества, ибо «родоначальники» — 10 (!) поколений потомков Ноя, то есть все 10 поколений его прямых потомков — были живы, когда Авраам появился на свет. Благодаря этому ранняя история человечества, нашедшая свое завершение в фигуре Авраама (Быт 1:1-11:26), по праву может восприниматься и как ранняя история Израиля.

2.4.3 Древнейшая история как предпосылка для истории Израиля

В условиях болезненной ломки установлений, на протяжении веков организовывавших жизнь Израиля (еще девтеромическое богословие завета говорило об обоюдном соблюдении этих правил Яхве и Израилем), Р^с ищет некий фундамент, который бы сохранился после катастрофы 586 г. до н.э. Р^с находит этот фундамент в истории возникновения народа Яхве, то есть в том времени, когда определенно еще не существовало государства. На этом фундаменте Р^с стремится выстроить будущее народа Яхве — общества, *уже* утратившего государственность и находящегося под чужеземным внешнеполитическим и военным владычеством. Р^с производит радикальную редукцию истории для того, чтобы на основании ранней истории Израиля «узаконить» существование народа Яхве, выработав (квази-мистическое) правовое обоснование для существования народа, потерявшего в то время всякое реальное политическое значение. В литературном плане это ведет к появлению вышеописанной макроструктуры, состоящей из двух частей: «мир-люди» и «Израиль». В богословском же плане это

ведет к тому, что *вся* история Израиля выводится из обещания Земли, которое Бог дает Аврааму («завет благодати») — обещанию Бога-Творца быть Богом Авраама и его потомков и дать им «всю землю Ханаанскую во владение вечное» (Быт 17:7 слл.). Первую часть этого обещания Бог выполняет на *Синае*: его «слава» являет себя среди народа, который в результате Исхода становится его народом. Это «исполнение» подкрепляет надежду на исполнение обещания о даровании земли. Обещание присутствия Бога среди его народа, а также обещание земли, означающие для Израиля спасение от смерти (Исх *1-14), дарование жизни (Исх 16*), социальное общество (Исх *19-40) и связь с Богом (Лев 9*), остаются в силе несмотря на грех Израиля; таков открытый финал Р^с — текста, призывавшего своих читателей, впавших в отчаяние и потерявших надежду, отправиться в землю жизни (ср. Быт 17:8; Исх 6:4, 8). Чтобы изобразить историю Израиля как исполненный трудностей и опасностей, но спасительный и всегда остающийся открытым путь к жизни, Р^с отказывается от выразительного и пластического изображения персонажей — отрицательных и положительных — в драматических сценах. Сухость и негибкость языка и повествования, которые часто ставились в вину создателям Р^с, объясняются сознательным решением авторов описать начало истории Израиля как некий фундамент, на котором потерявший ориентацию народ будет строить теперь (в VI в.) новое здание.

Если девтеронимическое богословие изображает Моисея главным действующим лицом и основной смысловой фигурой в истории основания Израиля, то Р^с «возвращает» Авраама в позицию, которая была ему дана досвященническим богословием истории (см. ниже С.VI.3). Однако Р^с дает образу Авраама — праотцу Израиля, прародителю народов и царей (Быт 17:6) несколько иной фундамент по сравнению с досвященническим богословием. Если в рамках досвященнического богословия образ Авраама как «мужа благословения» противопоставлен многократно возникающим ситуациям проклятия, то Р^с воспринимает благословение, данное Аврааму, как «экспликацию» благословения, данного всем людям при сотворении мира (Быт 1:28), а Ною — после спасения из смертоносного хаоса (Быт *9:1-7). Образ «основателя» Авраама основан, в свою очередь, на образе Ноя (и Адама). Фигура Авраама не противопоставлена ранней истории, но является ее продолжением.

Итак, история неуничтожимой жизни народа Израиля находит свое основание в истории сотворения мира. Бог-Творец, будучи добрым правителем своего мира, не желает предоставить сотворенную Им землю самой себе и дать ей погибнуть; поэтому Израиль может полагаться на обетования, данные Аврааму и сбывшиеся на *Синае*. История Израиля — это конституирующая, основная часть «истории жизни неба и земли», а поэтому ее смысл и цель — не смерть, но жизнь.

Разумеется эта «история жизни неба и земли» (ср. Быт 1:1)²⁷ — драматический процесс; жизнь часто находится под угрозой хаоса — это подчеркивает история о потопе, обретающая в повествовании космический масштаб. Но в тот драматический процесс, в самую середину того бурного водоворота, в который был ввергнут Израиль в VI в., Бог-Творец направил «свою радугу». Радуга «славы» Яхве встает над историей Израиля, озаряя ее светом Его царства. Перед лицом угрозы жизни, исходящей от самих сотворенных существ, Божья радуга, появляясь среди грозowych облаков, возвещает решительное «да», которое Бог-Творец говорит жизни. Так Божья радуга становится метафорой богословской истины — Бог желает спасти спасает сотворенный Им мир, пусть даже спасение совершается через суд.

Первая фраза Р* (Быт 1:1) — «девиз», которым начинается это сочинение, убедительно формулирует тот фундамент, на котором Израиль, переживший потерю государственности, может с надеждой приступить к стройке нового здания: тот, кто возник по воле живого Бога-Творца, не должен бояться кажущегося превосходства сотворенных существ и уступать ему; Тот, Кто создал жизнь, не выпустит ее из своей руки.

2.4.4 Утопическая перспектива синайской истории

**Исх 16:1 – Лев 9:24*

Синайская история повествует в три этапа об исполнении обещания, данного Яхве в Быт 17:7 Аврааму. Яхве говорит в этом месте о том, что будет Богом Израиля; форму Его присутствия описывает уже знакомый нам термин «слава Яхве» (*kābōd* YHWH). Слава Яхве нисходит на Его народ — народ, «сотворенный» Им во время Исхода. В центре истории о событиях на Синае находится именно «слава Яхве» как исполнение обещания, торжественно данного Яхве Моисею: «Там (т.е. в святилище) буду открываться сынам Израилевым, и освятится место сие славою Моею. И освящу скинию собрания и жертвенник; и Аарона и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне. И буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом. И узнают, что Я Яхве, Бог их, который вывел их из земли Египетской, чтобы Мне обитать среди них. Я Яхве, Бог их» (Исх *29:43-46). Эту речь Яхве обращает к Моисею на седьмой день пребывания Израиля у горы Синай; вот какое пояснение дает Исх *24:15b-18: «...И покрыло облако гору. И слава Яхве осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в середину облака и взошел на гору». После этого Яхве обратился к Моисею с речью, в которой призвал

²⁷ Буквальный перевод Быт 2:4а (прим. ред.).

Исх *16:1-12: ропот Израиля → Ропот сынов Израилевых → Явление славы	
Исх *19:1-40:35: откровение на Синае → Явление славы Господней в святилище → Постройка святилища: приказ и выполнение → Явление славы Господней на Синае	Шесть дней — седьмой день Речь Яхве на седьмой день Первый день месяца
Лев *9:1-24: Ликование Израиля → Первое жертвоприношение → Явление славы Господней и ликование Израиля	Восьмой день месяца

его воздвигнуть скинию собрания. С помощью схемы 6/7 дней Р^с соединяет сюжетную линию синайской истории с утопической историей сотворения мира Быт 1:1-2:4а, кульминация которой пришлась также на седьмой день. Именно седьмой день был освящен как день завершения сотворения мира. Значение седьмого дня творения, а тем самым, смысл и цель сотворения мира раскрываются только на Синае, так как «только здесь заявленное в истории о сотворении мира *обращение Бога к миру* обретает раскрытие — в форме *обращения Яхве к Израилю* или, говоря словами Священнического писания, в пребывании (*šākan*) Яхве среди Израиля. Только после синайской истории становится понятной «начальная интенция» сотворения мира, иными словами, зачем Бог сотворил мир: именно затем, чтобы *пребывать в общности с человеком / с Израилем*... Таким образом, на Синае Израилю открывается богословская тайна седьмого дня творения, так как в феномене присутствия Бога в «скинии собрания» (Исх 24:15b-18a / 40:34 слл.) и в торжественности первого жертвоприношения (Лев *9:1-24) намерение Бога-Творца пребывать в общении с людьми становится реальностью... «Седьмой день» Исх 24:16b-18a знаменует начало процесса, цель которого — *преобразование всего мира в пространство конкретно ощущаемого присутствия Бога*. Для Израиля становится реальностью то, чего еще нет в мире в целом — такова надежда, которую дает Священническое писание общине Яхве в после пленную эпоху» (В. Janowski, Gottes Gegenwart 238f. 244).

3. Дополнения в тексте Р^с за счет Р^с и закон святости (Лев 17-26: Р^н)

Р^с, задуманное как повествовательное произведение, *постепенно* дополнялось предписаниями, которые прежде всего касались вопросов законодательства и культа; некоторые из них были посвящены и этическим вопросам. В результате этого процесса утопический характер Р^с отходил на второй план. Р со временем все больше служило легитимации после пленной храмовой общины. Редакторы Р^с придали образу Аарона черты первосвященника их собственной эпохи, а утопическая скиния собрания — место непосредственного

присутствия Бога — приобретала под их пером черты освященного в 515 г. до н.э. Иерусалимского Храма с его сложными (и становящимися все сложнее и разнообразнее) ритуалами жертвоприношения и очищения. *Теократическая утопия* текста Р^s превратилась в корпус *iuris divini*²⁸, имеющий отчетливый *иерократический* характер. Базовое по сути демократическое представление о священнослужении *всей общины* ради других народов ушло в тень, уступив место новой идее — идее разделения общины на священников и мирян (ср. конфликт в Числ 16). С другой стороны, нужно не забывать и о том, что Р^s постоянно делает попытки конкретизировать программу *близости Бога*; при этом в нем находит отражение (можно сказать, в «галахической» манере) диалектика греха и милости. Так как многочисленные и значительные по объему фрагменты книг Исход, Левит и Числа восходят к Р^s, важной задачей будущих исследований является более глубокий анализ Р^s с литературных, историко-социологических и богословских позиций (на сегодняшний день этот материал практически не обработан).

Этическая концепция святости, наиболее подробно разработанная в т.н. «законе святости» Лев 17-26, также восходит к Р^s. Нет сомнений в том, что Лев 17-26 — это произведение священнического богословия, как и в том, что в рамках священнической литературы оно являет собой относительно самостоятельную величину. Мнения расходятся по вопросу, как возник этот текст. Появился ли он как изначально независимый корпус права, который впоследствии был включен в Р (этот тезис впервые выдвинул в 1877 г. А. Клостерманн [Klostermann] — автор термина «закон святости», применяемого к Лев 17-26 в связи с тем, что в Лев 19-22 много раз встречается формула «будьте передо Мною святы, ибо Я свят, Яхве, Бог ваш»)? Или же этот текст был собран из разных материалов специально в единый корпус для включения в его нынешний контекст (такого мнения придерживается К. Эллигер)? Или же он никогда не существовал в качестве независимого текста, а с самого начала возник в своем священническом контексте? (Таково мнение, в частности, Ф. Крюземанна — F. Crüsemann, Die Tora 324: «Попытки обосновать особый статус Лев 17-26 среди многочисленных священнических законов с помощью выявления противоречий с другими составными частями должны быть признаны ошибочными... С точки зрения содержания и формы закон святости теснейшим образом связан с синайским законодательством, принадлежащим к священническому слою».)

Тезис о том, что текст Лев 17-26 существовал когда-то как самостоятельное произведение, подтверждает его макроструктура — она аналогична (см. выше, II.1.5.1) книге завета Исх 20:22-23:33 и деветерономическому корпусу законов Втор 12-28 — а также многочисленные языковые и богословские отличия от Р^s (например, отличия предписаний для

²⁸ Религиозные законы, сакральное право (лат.; прим. перев.).

празднования Песаха в Исх 12 и Лев 23, трактовки Земли Обетованной как собственности Израиля в одном случае и Яхве в другом случае, трактовки Исхода как освобождения от рабства в одном случае и как самопредание в «рабство» Яхве в другом случае).

Как правило, отношение закона святости к девтеронимическому закону определяется следующим образом: редакция Лев 17-26 разработала закон святости как критическую экзегезу к (более древнему) Второзаконию (такого мнения придерживается Э. Отто, *Theologische Ethik* 233-245). Взаимозависимость между двумя корпусами права в действительности гораздо сложнее; ее следует определить как многократное и обоюдное влияние — при условии, что предполагается многоступенчатый процесс возникновения текста как в случае Втор 1-26 (см. выше, С.IV), так и в Лев 17-26. Существуют весомые аргументы в пользу предположения, что последняя редакция Втор 12-26 осуществлялась под влиянием Лев 17-26 (G. Braulik).

В паренетических текстах закона святости отчетливо видны специфические черты священнического богословия близости Божией: святость Яхве имеет целью явить себя Его народу (а через него — всему миру). В том, что свят Израиль, видно, что свят Яхве (и как Он свят). Яхве вывел Израиль из Египта для того, чтобы Его святость отразилась в святой жизни Израиля. Согласно священнической идеологии закона святости (но также и Священнического писания), целью Исхода было освящение Израиля: Израиль может быть святым лишь потому и в той мере, в какой Яхве делает его таким. Глагол «освящать» обозначает сложный процесс, состоящий из двух взаимодополняющих частей. С одной стороны, он подразумевает *изъятие*, *исключение* некоего объекта — это может быть место, время, животное или человек — из его обычных, повседневных обстоятельств и связей (отделение) для того, чтобы, с другой стороны, *приблизить этот объект к Богу*, чтобы освободить для присутствия Бога.

Двойная динамика освящения Израиля Богом Яхве находит отражение в законе о святости и на языковом уровне: в законе чередуются запреты (аспект отделения от всего богопротивного) и заповеди, приказы (аспект близости к Богу). Нельзя назвать этику закона святости полностью негативной (ты не должен, тебе нельзя); это четко позитивная этика; это этика, призывающая к действию.

Основной принцип священнической «этики святости» — это принцип подражания: Яхве свят, поэтому Израиль как *народ Яхве* также должен быть свят. Однако не следует упускать из виду, что священническое богословие нигде не отступает от представления о трансцендентной сущности святого Бога; из этого следует, что святость Бога *не может полностью отразиться в человеке*. Поэтому основная идея этой богословской системы звучит не «будьте святы, *как Я свят*», но «будьте святы, *ибо Я свят*». Израиль *может быть* свят потому, что Яхве — святой Бог — дарует ему часть своей святости:

«И соблюдайте заповеди Мои и исполняйте их.
 Я Яхве.
 Не бесчестите святого имени Моего,
 Чтобы Я был святым среди сынов Израилевых.
 Я Яхве,
 Освящающий вас (освятивший вас),
 Который выводит (вывел) вас из земли Египетской,
 Чтобы быть вашим Богом.
 Я Яхве» (Лев 22:31-33).

Ф. Крюземанн, следуя за В. Циммерли (Zimmerli), следующим образом характеризует сущность священнической идеологии, нашедшей свое выражение в законе святости (и в Священническом писании): «“Святость — это качество, которое не могут просто заслужить; ни народ, ни священство. Святость даруется народу и священству Израиля в тот момент, когда Яхве выводит народ из Египта и сам совершает отделение, обособление Израиля и его священства. Принадлежность Израиля Богу, проявившаяся в этом событии, и есть основание для требования святости от Израиля”. На этой принадлежности базируются все этические и правовые высказывания священнического корпуса законов. Это основание носит универсальный характер... Тексты закона святости сопровождаются постоянным рефреном “Я Господь”. Эта фраза, как некое *ceterum censeo*²⁹, напоминает читателю об основной связи между Богом и народом.

Итак, в рамках этого священнического богословия Исход воспринимается иначе, чем в литературе допленной эпохи. Главный смысл и цель этого события — не формирование социального, правового или политического статуса Израиля, но только лишь близость Израиля к Богу. Понятие святости использовалось и в более ранних правовых произведениях; однако в них оно относилось исключительно к темам культа, например, к пищевым запретам или к траурным ритуалам. В законе святости оно приобретает более широкое значение, становясь ключом ко всем правовым вопросам. Исход не фиксирует возникновение определенных социальных кругов — свободных людей или землевладельцев, он отмечает отделение Израиля от всех остальных народов с их нравами и обычаями и тем самым принадлежность Израиля самому Богу, его близость к Богу. Эта близость — форма свободы, залогом которой становится понятие Исхода» (F. Crüsemann, Die Tora 352f).

4. Значение священнического богословия (богословия Р)

Если раньше было принято скептически отзываться о текстах Р — им «вменялись в вину» сухость, эпигонство и ритуализм, то нынешние исследователи высоко оценивают значение текстов Р и прежде всего основного Священнического писания. Для этого есть четыре основные причины:

(1) Р^с рассматривает историю Израиля в неразрывной связи с представлением о всем мире как творении Бога (ср. двухчастную

²⁹ Впрочем, я утверждаю (лат.). Катон Старший, о чем бы ему ни приходилось высказывать свое мнение в римском сенате, заканчивал свое выступление фразой: «Впрочем, я утверждаю, что Карфаген должен быть разрушен» (прим. перев.).

структуру Р^с: Быт *1:1-11:26; Быт 11:27 — Лев 9:24). В отношении Израиля это означает следующее: даже пережив катастрофу VI в., Израиль может надеяться, что, пока существует сотворенный мир, Яхве не откажется от обещаний, данных своему народу и, в первую очередь, от обещания даровать своему народу землю Израиля как «дом жизни». Творение — действие, которое Бог предпринял наперекор всем угрожающим элементам хаоса (ср. рассказ о потопе) для того, чтобы даровать миру счастливую жизнь, — подразумевает ответственность, которую Бог принимает за свой народ как часть сотворенного мира. А это означает: библейский Бог не захочет допустить, чтобы спасение обошло стороной сотворенный мир; не может быть спасения, если мир, сотворенный Богом, гибнет. Не существует истории спасения, развивающейся *параллельно* или *в противовес* истории о сотворении мира. Р^с содержит программу, которая может внести значительный богословский вклад в дискуссию об экологии: земля предназначена Богом для того, чтобы быть домом для всех. Нанесение ей разрушительного вреда — это противодействие Богу-Творцу; это препятствие для спасения, для счастья, которого возжелал Бог для всего сотворенного мира. Не только каждый человек включен в общий биотоп земли, но вся история спасения неразрывно связана с историей жизни на земле.

(2) В рамках концепции, согласно которой в ходе постройки святилища, предпринимаемой израильтянами, освобожденными и ставшими народом Божиим во время событий Исхода, одновременно обнаруживает себя «цель» сотворения мира, Р создает утопию о мире, который должен стать полностью освобожденным и преобразиться в пространство близости и присутствия Бога. Важным средством для создания этой близости становится общее торжество: праздник и литургия. Именно такое празднество, устраиваемое Израилем — священническим народом свободы, должно быть, согласно Р, празднеством воспоминания об Исходе.

(3) Этика святости или освящения, получившая конкретизацию в законе святости и других текстах Р, связанная узами взаимозависимости с ритуальными и этическими установлениями, стала чрезвычайно важной для истории самого Израиля: основная идея этой этики до сегодняшнего дня определяет иудейскую галаху. Важно основное положение этики святости, выработанное в ходе редакции Р: весь сотворенный мир «освящен» в той степени, в которой Израиль «освящает» себя. Поверхностная критика, раздающаяся порой со стороны христиан и направленная против «чрезмерной», на их взгляд, «регламентации» повседневной жизни верующих иудеев, не сознает этого аспекта. Тот факт, что в структурно значимой части закона святости находится заповедь любви к врагам и чужестранцам (Лев 19:17-18, 34), не должен рассматриваться как некое исключение, но должен стать для христиан стимулом серьезнее отнестись к богословскому

содержанию этического концепта святости, которая *охватывает всю жизнь* и стремится соответствовать «святому Богу».

(4) Богословие прощения и искупления, данного Богом, очерченное в повествовательно-ритуальной форме в Лев 16, стоит в центре иудейско-христианской вести. Размышляя над этим богословием, следует обращать главное внимание не на ритуал с «козлом отпущения», но на теоцентричность, характеризующую этот ритуал в современном контексте. Эта теоцентричность проливает яркий свет на богословие искупительной смерти Иисуса.

VI. ДОСВЯЩЕННИЧЕСКИЕ (предшествующие Р) ТЕКСТЫ ПЯТИКНИЖИЯ

Эрих Ценгер

Литература: N.C.Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen von Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 6-9 (HBS 21) Freiburg 1999; K.Bieberstein, Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6 (OBO 143) Freiburg/Göttingen 1995; E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57) Neukirchen-Vluyn 1984; ders., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; ders., Das sog. «Privilegrecht» in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches, in: M.Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BETHL 126) Leuven 1996, 347-366; F.Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den «Jahwisten», in: FS H.W.Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29; W.Dietrich, Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThSt 14) Neukirchen-Vluyn 1989; Ch.Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: E.Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146) Freiburg 1993, 51-83; H.Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (SHAW.PH 1976,2) Heidelberg 1976; I.Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; J.Ch.Getz/K.Schmid/M.Witte (Hg.) Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW) Berlin 2002; M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen (FRLANT 142) Göttingen 1988; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; Ch.Levin, Der Jahwist (FRLANT 157) Göttingen 1992; N.Lohfink, Die Väter Israels im Deuteronomium (OBO 111) Freiburg/Göttingen 1991, 100-110; ders., Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung, in: ders. Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995, 13-38; R.Lux, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Leipzig 2001; W.Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998; E.Otto, Wandel

der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches» Ex XX 22- XXIII 12, Leiden 1988; ders., Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient: ZAR 4, 1998, 1-84; ders., Art. Bundesbuch: RGG⁴ 1, 1998, 1896-1897; ders. Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch (FAT 30) Tübingen 2000; H.H.Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zu Pentateuchforschung, Zürich 1976; K.Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT) Neukirchen-Vluyn 1999; L.Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte (BZAW 167) Berlin 1986, 121-297; ders., Väterverheißungen und Pentateuchfrage: ZAW 104, 1992, 1-27; H.Ch.Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154) Berlin 1980; ders., Die Hintergründe der «neuesten Pentateuchkritik» und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50: ZAW 97, 1985, 161-179; H.Schweizer, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes (THLI 4) Tübingen 1991; L.Schwiehorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20, 22-23, 33) (BZAW 188) Berlin 1990; J.L.Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco, Rom 1998, 209-243; M.Sprinkle, The Book of Covenant. A Literary Approach (JSOT.S 174) Sheffield 1995; P.Weimar, Art. Jehowist: NBL II, 1995, 280-284; E.Zenger, Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Überlegungen zu Exodus 19-34, in: M.Vervenne (Hg.), Studies, 265-288 (s.o. Blum).

1. Литературные слои в текстах, предшествующих Священническому писанию

То, что повествовательный «каркас» Пятикнижия («прото-Пятикнижие») возник до появления Священнического писания и что оно возникло на его основе, являлось общепринятой точкой зрения – со времен Велльгаузена вплоть до последних лет. Однако новейшие модели возникновения Пятикнижия (см. выше, С.П.5.2-4) показывают, что на сегодняшний день ситуация изменилась. Тезис о том, что именно Священническое писание соединило в одну повествовательную линию традиции историй о патриархах и об Исходе, приобретает все больше и больше сторонников. «Мюнстерская модель» возникновения Пятикнижия, на которой основывается настоящее пособие, по-прежнему исходит из того, что Священническое писание представляет собой некую богословскую рефлексию над уже имеющимся первоисточником – повествовательной линией, включающей в себя истории о сотворении / древнейшей истории мира – патриархах – Исходе / Моисее. По нашему мнению, эта линия известна уже Второзаконию времен Иосии, в особенности это относится к т.н. малому историческому «символу веры» Втор 26:5-9; непосредственный источник ее возникновения – «Иерусалимское историческое произведение» *Быт 2:4b – Ис Нав 24 (см. выше очерк «Мюнстерской модели возникновения Пятикнижия», С.П.5.1), составленное в сер. VII в. до н.э.

Исследователи Пятикнижия согласны между собой в том, что досвященнические тексты Пятикнижия имеют сложную историю

возникновения. Обычно выделяются две стадии работы над текстом: первая относится к эпохе плена, вторая — к допленному периоду. В частности имеется, однако, множество расхождений. Обработку текста, датируемую эпохой плена, следует воспринимать в контексте девтерономического богословия, тогда как первая стадия обработки рассматривается (в зависимости от модели возникновения Пятикнижия, которой придерживается исследователь) в связи с книгами Быт и Исх — Числ или же Исх — Ис Нав.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что следует различать две ступени, две фазы роста текста. Они отличаются друг от друга в первую очередь литературным объемом. Иерусалимское историческое произведение, возникшее до плена, ведет свою повествовательную линию от сотворения человека до завоевания земли (*Быт 2:4b — Ис Нав 24); в историческом произведении, возникшем в эпоху плена, повествовательная линия начинается сотворением человека и заканчивается гибелью государства Иуда в VI в. до н.э. (*Быт 2:4b — 4 Цар 25). В текстах, вошедших позже в Пятикнижие, разница между этими фазами проявляется прежде всего в синайском богословии.

2. Историческое произведение эпохи плена

(*Быт 2:4b — 4 Цар 25): девтерономическая ориентация

2.1 Общая концепция: богословская этиология катастрофы

Беды 586 г. до н.э.: разрушение Иерусалима и Храма вавилонянами, депортация высших слоев общества означали фактический конец существования независимого государства Иуда. Они стали поводом для глубокого осмысления причин, сделавших возможной происшедшую катастрофу, и для раздумий о возможных перспективах. Рефлексия над причинами привела к углубленному анализу исторических событий с помощью категорий вины и несчастья как наказания за вину, а также к осознанию того, насколько важны предписания Яхве, данные Его народу при заключении завета с патриархами и на Синае/Хориве и призванные привести народ к спасению. Литературным результатом этой рефлексии над основами стало «историческое произведение эпохи плена» (*Быт 2:4b — 4 Цар 25). Оно объединило существовавшие тогда исторические, богословские и правовые традиции (Иерусалимское историческое произведение, книга завета, Второзаконие Иосии, девтерономические версии Суд и Сам/Цар). Это произведение, с одной стороны, выстраивало этиологию происшедшей катастрофы, возлагая вину за нее на грех Израиля и, в особенности, его царей. Как «первогрех» интерпретировалось отступничество Израиля от Яхве и его поклонение другим богам, то есть нарушение клятвы в лояльности, которую Израиль дал Яхве. В соответствии с этим история о поклонении золотому тельцу (Исх 32*) приобретает характер истории о нарушении завета *par excellence*. В то же время Исх 34*

становится рассказом о возобновлении завета и о верности о Яхве своему народу; этот рассказ дает народу надежду. Диалектика спасения и гибели образует ведущую идею, в свете которой это историческое произведение интерпретировало историю Израиля, начиная с завоевания земли вплоть до конца государства Иуда.

2.2 Синайское богословие в историческом произведении эпохи плена

Три события, образующие ядро досвященнического повествования о синайских событиях: богоявление и заключение завета (Исх 19-24) — нарушение завета вследствие нарушения запрета на создание изображений (Исх 32) — возобновление завета милостивым, всепрощающим Богом (Исх 33-34), восходят к девтеронимической обработке текста, осуществленной только в эпоху плена. Следы этой обработки видны в Исх 24:3-8, где «основное повествование» о постройке алтаря и жертвоприношении — ответе людей на богоявление, о котором рассказано в Исх 19, дополнено девтеронимическим по языку слоем, сообщающим о записи в «книге завета» (*sefær habb'rit* — «документ завета» Исх 24:7) «слов и предписаний» Яхве, данных Моисею Яхве в Исх 20:22-23:33, и о завете, заключенном при определенных ритуалах после чтения вслух этой книги (Исх 24:6-8). С помощью этой девтеронимической редакции издревле почитаемая книга завета (см. ниже, С.VI.5) «переносится» на Синай. Так как книга завета в своей девтеронимической версии начинается с (девтеронимического) запрета на изображения, то изготовление золотого тельца и поклонение ему становятся нарушением этой главной заповеди книги завета и, таким образом, нарушением завета, на которое милостивый Бог отвечает, однако, возобновлением завета. В Исх 34:1, 4 эта тема раскрывается с помощью мотива изготовления новых скрижалей, на которых, согласно логике повествования, записывается текст, приведенный в Исх 34:11-26 как повторение и некое резюме книги завета (ср. эпилог книги завета Исх 23:20-33, который, как явствует из текста, был специально написан для Исх 34:11-26 в ходе девтеронимической редакции).

2.3 Присоединение Второзакония времен Иосии

Историческое произведение, возникшее в плену, рассматривает историю Израиля «в земле» в перспективе его послушания/непослушания закону Яхве, который был дан Израилю через Моисея в том его виде, в каком он существовал тогда, т.е. в образе Второзакония времен царя Иосии (*Втор 5-28). Поэтому редакторы исторического произведения сделали этот свод законов центром своей исторической концепции. Согласно «Мюнстерской модели возникновения Пятикнижия», к редакции времени изгнания восходит и подчеркивание исторических моментов, присутствующих в этом своде законов (ср. точку

зрения Г. Браулика / Н. Лофинка, отличающуюся от данной, в С.IV.2.4.3). Эта «историзация» проявляется в следующем: девтеронимический свод законов рассматривается как изменение и дополнение к законам «книги завета», данным Моисею на Синае, потому, что оба собрания законов теперь присутствуют в одном и том же сочинении; при этом книга завета представляет собой документ синайского завета, а девтеронимический свод законов — документ моавского завета. В литературном отношении такое «историческое» восприятие девтеронимического собрания законов Втор *5-28 приводит к тому, что Втор *5-28 обретает во Втор *1-3 и *29-34 повествовательное обрамление, намеренно встраивающее Втор *5-28 в ту последовательность событий, которую дает Пятикнижие.

3. Иерусалимское историческое произведение (JG³⁰)

3.1 Вопрос об историческом произведении допленной эпохи

Вследствие того, что в последние годы модель четырех источников была поставлена под сомнение, тезис о существовании в каком-либо виде основы для объемного *допленного* историко-богословского произведения, который соединял бы *одной* повествовательной линией традиции рассказов о патриархах с традициями рассказов об Исходе, событиях на Синае и завоевании земли, также оспаривается. Тем не менее, существуют два важных аргумента, свидетельствующих о *возможности существования (или о действительном существовании)* такой основы:

(1) Тот аргумент, что богословие *истории*, осмысляющее широкий круг событий (как показывает, например, сравнение с историей о наследовании престола, которая содержит в себе «только» противоречивую последовательность событий, но не размышляет над «историей» как над богословским феноменом), могло появиться лишь *после* этих событий, представляется в принципе верным. Действительно, «проекты» обширного историко-богословского произведения — рефлексии над происшедшими событиями, облеченной в повествовательную форму, появляются после великого потрясения в 586 г. до н.э.; одна из причин их появления — попытка вновь обрести в памяти об исторических событиях частично или полностью потерянное самосознание. Однако гибель Северного Царства в 722 г. до н.э. и угроза Южному Царству со стороны ассирийцев также были сильными потрясениями, требовавшими глубокого и интенсивного богословского осмысления. Тем не менее, композиция Книги Амоса и глав 4-11 и 12-14 Книги Осии была разработана в это же время в Южном Царстве с двойной целью: во-первых, выяснить причины

³⁰ Аббревиатура, образованная от немецкого обозначения этого произведения Das Jerusalemer –Geschichtswerk. (прим. перев.).

гибели Северного Царства и, во-вторых, найти для Южного Царства путь избежать надвигающейся катастрофы (см. ниже, F.VIII.1 и 3). То, что Ос 4-11 и Ос 12-14 используют как предания об Исходе, так и предания об Иакове, может считаться аргументом в пользу того, что обе традиции рассматривались в то время в связи друг с другом. Если датировать Иерусалимское историческое произведение сер. VII в. (такая датировка обусловлена не в последнюю очередь присутствующей в нем трансформацией новоассирийской концепции вассальных отношений в богословии завета между Яхве и Израилем), его можно воспринимать как историко-богословский программный текст сторонников реформ, происходивших из пророческих, священнических и «юридических» кругов; другим большим программным текстом этой группы реформаторов было Второзаконие Иосии (см. выше, С.IV).

(2) В пользу фактического существования обширного исторического произведения в допленную эпоху, точнее, в VII в. до н.э., конечно, не может свидетельствовать тот факт, что *отдельные* повествовательные блоки (например, «основной слой» рассказа об Исходе Исх *1-14) в силу своей исторической прозрачности и историко-богословской направленности датируются допленной эпохой. Этого недостаточно; следует доказать существование или, как минимум, возможность существования связи между рассказами о патриархах («традиция праотцев») и традицией об Израиле (Исход — Синай и т.д.). Второзаконие Иосии могло бы стать достаточным аргументом, так как оно соединяет в т.н. малом историческом «символе веры» Втор 26:5-9 эпоху патриархов, Исход и завоевание земли. Так как этот «символ веры» следует трактовать с точки зрения истории форм как соединение готовых историй, весьма возможно, что предпосылкой для его создания была соответствующая повествовательная линия; проще всего предположить, что эта линия содержалась в Иерусалимском историческом произведении.

3.2 Объем

Повествовательная линия Иерусалимского исторического произведения начиналась рассказом о патриархах, включала в себя события Исхода и заканчивалась завоеванием земли под водительством Иисуса Навина. Об этом говорит то, что мотив земли как дара Яхве сильно подчеркнут как в рассказах о патриархах, так и в истории призвания Моисея Исх 3. Финал JG мог первоначально находиться в Ис Нав 24:28.

Трудно разрешить вопрос о том, с чего начиналось JG. Возникнув в Южном Царстве / в Иерусалиме, оно обязательно должно было включать в себя рассказы об Аврааме, в нем должна была идти речь и о пути Авраама в Землю Обетованную. В таком случае Быт 12:1-4а входило в текст этого произведения — вопреки всем сомнениям, касающимся датировки этого отрывка уже VII в. до н.э. Если Быт 12:1-4а

было частью JG, то Быт *11:1-9 и Быт *2:3 также присутствовали в этом тексте, так как Быт 12:1-4а задумано как контраст к Быт *11:9 и Быт 3. Из этого можно было бы сделать вывод, что в начале JG находилась история, о которой повествует Быт *2:4b-8:22, включенная в текст произведения целиком, как единый повествовательный круг. С помощью Быт *10-11 осуществлялся переход к Быт 12 слл. Если воспринимать историю Вавилонской башни Быт *11:1-9 в качестве критики претензий ассирийцев на мировое господство («заметка о Вавилоне» в 11:9 — это позднейшая вставка!), то датировка этого отрывка, а также его повествовательного контекста, присутствующего в JG, VII в. до н.э. представляется вполне вероятной.

Кроме того, для VII в. до н.э. представляется исторически достоверным то, что JG начинает историю Израиля именно с Авраама и с Южного Царства. Южное Царство — в отличие от Северного — смогло противостоять угрозам ассирийцев; вероятно, это было истолковано как доказательство верности Яхве своим обещаниям. Тот факт, что первое (!) обетование земли дается Аврааму в *Сихеме* (Быт 12:7), обретает дополнительную значимость: Сихем принадлежал тогда к Северному Царству, захваченному ассирийцами, однако выбор именно этого места был призван подчеркнуть то, что весь этот регион *был и остается* землей, обещанной Яхве своему народу. Неслучайно заключительная сцена JG разворачивается именно в Сихеме (Ис Нав 24*) — в месте, где завершается завоевание земли под водительством Иисуса Навина. Эта «сихемская перспектива» JG прекрасно соответствует геополитическим амбициям царя Иосии, при котором и возникло Иерусалимское историческое произведение.

3.3 Богословие

JG достигает богословской кульминации в Быт *15:1-18, где обетование земли, данное до этого Аврааму в Быт 12:7: «...потомству твоему *отдам Я землю сию*», получает юридическое истолкование с точки зрения богословия завета, трактующего преимущественное право: «В этот день *заключил Яхве завет* с Авраамом, сказав: потомству твоему *даю Я землю сию*, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата...» Юридический аспект передачи земли в собственность Аврааму становится парадигмой для всей истории Израиля; в тексте он подчеркнут двояким образом: 1. Глагольная форма *perfectum coincidens* имеет перформативный характер («сим даю тебе...»). 2. Описание границ земли выдержано в стиле документа о собственности. Передача земли в Быт 15* происходит в контексте ритуала, сопутствующего заключению завета и имеющего промежуточную форму: в нем есть черты ритуала клятвы и жертвоприношения. В ходе этого ритуала Яхве (подходя вплотную к границам возможного с точки зрения богословских представлений) исполняет обряд призывания на себя

самого проклятий, чтобы подтвердить свое обязательство отдать землю потомкам Авраама.

Таким образом, JG выстраивает сложную линию, соединяющую Быт 15 с историей о событиях на Синае Исх *19, 24, 32, 34, где явление Яхве на горе / у горы Синай, как и в Быт 15, знаменуют пламя огня и дым «как бы из печи» и где Моисей и народ Израиля после явления Бога приносят Ему жертвы и воздвигают алтарь. На Синае Яхве вторично — после греха Израиля, поклонявшегося золотому тельцу — обосновывает богословие завета с позиций преимущественного права: «ибо в сих словах Я заключил завет с тобой и с Израилем» (Исх 34:27; заметим, что Быт 15:18 и Исх 34:27 содержат одинаковую формулировку: Яхве заключает завет с Авраамом, с Моисеем и с Израилем). «Сии слова» — это непосредственно предшествующий текст так называемого преимущественного права Исх *34:6-7, 12-14, 18-26, который состоит здесь из трех частей (ст. 6-7 — Яхве говорит о себе самом, ст. *12-14 — Яхве запрещает вступать в союз с жителями земли, в которую войдет Израиль, и поклоняться их богам, ст. *18-26 — Яхве дает предписания культа, выполнение которых выражает верность Ему как единственному Богу). Два «договора», основанные на преимущественном праве, связаны друг с другом с помощью аналогичного словесного оформления; это как бы две стороны медали: в Быт 15 Яхве передает в собственность Аврааму и его потомству Землю как привилегию (в смысле «ленного владения»); в Исх 34 Яхве формулирует эту «привилегию» почитания Его в качестве единого Бога (Израиль должен почитать Яхве в знак своей «вассальной» верности) и определяет круг характерных признаков уникального общества Яхве.

Иерусалимское историческое произведение заканчивается повествовательным циклом о завоевании земли. В центре повествования находится фигура Иисуса Навина (см. ниже, D.III). Большая *заключительная сцена* JG Ис Нав 24* разыгрывается в Сихеме, где, согласно Быт 12:6 слл., было произнесено первое обетование земли Израилю. Иисус Навин увещевает народ служить Яхве; народ должен решить, будет он поклоняться Яхве или другим богам (Ис Нав 24:2, 14, 24, ср. стихи Быт *35:1-7, также входящие в JG — Иаков отрекается от чужих богов в Сихеме). Решение народа служить Яхве как «единому» (то есть единственному для Израиля) «Богу-Царю» Иисус Навин скрепляет торжественной церемонией заключения завета (*b'rit*) и придает ему конкретную форму «постановлений и закона».

3.4 Проблемы датировки

В датировке JG важнейшую роль играет синайский рассказ; именно с его помощью можно сделать некоторые выводы о времени создания этого произведения. Есть два наблюдения, которые указывают на вероятность появления JG во второй половине VII в.

(1) В ответ на огромные потрясения — гибель Северного Царства в 722 г. до н.э., причину которой JG видит в отступничестве Израиля (эта мысль получает выразительное повествовательное воплощение в истории о золотом тельце), и завоевание земель ассирийцами, а также их дальнейшие территориальные претензии (ассирийская пропаганда обосновывала свои притязания с помощью указаний на бога Ассира) — JG вырабатывает противоположную концепцию: Яхве, заключив завет с Израилем, *передал* Израилю в собственность землю, *чтобы* Его почитали *там* в качестве единственного и истинного Бога Израиля. Таким образом, JG становится программным текстом для «воинственного» почитания единого Бога Яхве («нетерпимая монолатрия»; ср. обоснование запрета на почитание чужих богов в Исх 34:14: «Ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме Яхве; потому что имя Его — “Ревнитель”»; это определение Яхве дополняет богословие имени Бога Исх 3:13-14, также пришедшие из JG!). В культовой и сакрально-правовой направленности преимущественного права Исх *34:6-26 Иерусалимского исторического произведения можно увидеть два момента, на основе которых можно делать предположения о датировке: 1. чудесное спасение Иерусалима, места дома Яхве, от ассирийцев в 701 г. до н.э. и 2. религиозная политика, которая со времени вступления на престол Манассии (699 г. до н.э.) стала приобретать все более синкретический характер (4 Цар 21:7: «И поставил Манассия *истукан* Астарты, *который* сделал, в доме, о котором говорил Господь Давиду и Соломону, сыну его: “в доме сем и в Иерусалиме, *который* Я избрал из всех колен Израилевых, Я *полагаю* Имя Мое навек»»; ср. Исх 32:4, об Аароне: «Он сотворил из них *истукан*, и *сделал* из них литого тельца...»³¹). Мы видим, что JG — продолжение и подтверждение истории завета Яхве с Его народом — направлено как против реальной и/или идеологической угрозы, исходящей от ассирийской империи (ср. также определение границ земли в Быт 15:18), так и против смертельной (ср. гибель Северного Царства) опасности отступничества самого Израиля (ср. Манассия), а *потому* есть основания датировать JG временем правления Манассии (699-643 гг. до н.э.) или, лучше, первыми годами царства Иосии (641-609).

(2) Э. Отто выработал теорию, согласно которой концепция синайского завета, относимая нами к JG, может (или должна) восприниматься как религиозно-полемиическая трансформация новоассирийской концепции договора: «Нет сомнений в том, что комбинация мотивов спасения от врага с помощью божества, заключения завета и ритуального принятия на себя обязательств в Исх 14*, 19*, 34* представляет собой переработку распространенных новоассирийских мотивов. Однако... [эта комбинация мотивов] была заимствована с тем, чтобы переосмыслить ее в ключевом пункте: не от царя как представителя

³¹ Синод. перевод: «Он взял их из рук их...» (прим. ред.).

бога Ассира исходит спасение, не с ним заключается завет и не на царя (а через него — на бога Ассира) распространяется лояльность народа, но спасающий Бог Яхве непосредственно взаимодействует со своим народом. Итак, не царь как посредник, как “проводник божественной милости” должен исполнять ритуальные обязанности, но народ... Ново-ассирийские традиции заимствуются для того, чтобы переосмыслить их противоположно их цели; их идеи переносятся на Яхве, и таким образом притязания ассирийского владыки, а с ним и бога Ассира, на мировое господство лишаются основания... Богословский мотив завета божества с группой его почитателей... не является исконно иудейским. Специфически иудейская черта религии Яхве этого времени — не богословие завета как таковое, но мятеж против ассирийской царской идеологии, а богословие завета представляет собой средство. Таким образом, новшеством было то, что мотив завета с богом был использован для того, чтобы нанести сокрушительный удар новоассирийской идеологии власти, ибо Яхве, Бог Израиля, сам помогает своему народу, когда враг ополчается на него, заключает со своим народом *bʿrīt* и возлагает ритуальное обязательство на весь народ, а не на царя» (Е. Otto, *Ursprünge* 60f). Исходя из этой теории, JG следует датировать временем ок. 622 г. до н.э. — года провозглашения Второзакония Иосии, так как в нем наблюдается аналогичная трансформация; итак, согласно этой теории, JG возникло во второй половине VII в.

3.5 Значение

Иерусалимское историческое произведение в час огромного потрясения для Израиля сделало саму историю и воспоминание об исторических событиях фундаментом религии Израиля. JG впервые объединило в себе в рамках объемного историко-богословского сочинения повествовательные круги, содержащие в себе рассказы о началах истории Израиля; в этом сочинении существование Израиля «в земле» представало историческим процессом, подверженным историческим потрясениям; с другой стороны, это историческое существование интерпретировалось как история взаимоотношений Бога Яхве со своим народом. Не только *отдельные* события воспринимались как исторические деяния Яхве — такая концепция присутствовала уже в «историографических» текстах (анналах, царских надписях, строительных сооружениях, хрониках и т.д.) окружения Израиля, но *сама история Израиля* среди народов стала теперь местом и средством возникновения и сохранения сущности Израиля — и в то же время местом и средством самоистолкования («откровения») Яхве. JG создало парадигму исторической культуры Израиля, и именно исторический характер стал основой идентичности Израиля. Центральная категория JG, объединяющая в «историю» цепь отдельных событий, — это категория договора или завета (*bʿrīt*), понятие в духе идеи преимущественного права. Эта категория была в политическом и богословском

отношении неотъемлемой и важной частью дипломатической практики, затрагивавшей и Израиль. Начиная уже со второй половины II тыс. до н.э., понятие межгосударственного договора стало важной организующей структурой сосуществования больших и маленьких государств на Ближнем Востоке. Ассирийская политика, экспансии использовала понятие договора как основное политическое средство в отношениях с небольшими государствами-соседами. Израиль также не мог оставаться в стороне от этой политики силы, обличенной в юридическую форму. Богословско-политический смысл понятия договора состоял в том, что «общие» божества стран, заключающих договор, становились высшей инстанцией, регулирующей правовые вопросы: что при заключении договора стороны приносили клятвы перед лицом богов, выступающих в роли покровителей. Нарушение условий договора с новоассирийским правителем со стороны вассалов рассматривалось как «прегрешение» против богов; ответом на это прегрешение становилось направление ассирийцами карательной экспедиции, действующей во имя божественной справедливости.

В противовес этой ассирийской идеологии договора, которой, по-видимому, подчинился, пойдя на компромисс, Манассия, круги сторонников реформ, стоявшие за JG, выработали специфически яхвистскую концепцию договора. Согласно этой концепции, Яхве был не просто одним из богов, которого наряду с другими призывали при заключении договора; возникла совершенно другая идея договора, который сам этот Бог заключал с Израилем, «как если бы Он был правитель Египта или Ассирии. Так появились совершенно новые величины: Бог как *Господь* и *народ* как субъект истории. Такой договор нельзя заключить на время; очевидно, что временной горизонт этого договора должен охватывать начало и конец времен. В рамках этой новой теократической идейной структуры развивается концепция истории спасения» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 256f). В этой концепции история становится местом воплощения в жизнь завета с Богом. В JG реализуется фундаментальное для религии Израйля «скрещение» понятий «история» и «закон», ставшее затем основой структуры Пятикнижия. В этом смысле JG, безусловно, можно назвать первым «израильским национальным эпосом» (R. Smend) и первой крупной этиологией Израйля. Поэтому JG не является обоснованием законности политического *status quo*. Его общая тенденция — критика государства и власти (ср. в особенности историю об Исходе как воспоминание о важнейшем событии прошлого). Тот факт, что повествовательная линия JG обрывается непосредственно *перед* возникновением государства, также говорит о том, что это произведение было создано отнюдь не в целях упрочнения государственной власти. JG делает свой программный текст Исх 34* («право преимущества») кульминацией рассказа об Исходе, заявляя тем самым, что главное качество Яхве, которого Израиль должен чтить как единственного Бога, именно в его

помощи угнетенным и находящимся в опасности. Воспоминание об истории *и сама история* имеет место в Израиле после возникновения JG только там и тогда, где и когда Израиль осознает себя народом спасенных и спасающих и ищет свою сущность именно в этом.

4. Повествовательные круги и правовые традиции, существовавшие до JG и включенные в его состав

В ранний и средний период царской эпохи в Израиле существовали различные повествовательные круги, имевшие уже определенный объем; именно в тексте JG они были впервые объединены в связное историческое повествование о печалях Израйля (и отношений Яхве — Израйль «в ремле»); это явствует из литературной неоднородности JG. Несмотря на то, что повествование выстроено в единую длинную линию, нельзя не заметить различий между отдельными блоками.

Это особенно видно на примере того как изображается Бог: Бог повествовательных кругов, в центре которых стоят Авраам и Иаков — это мирный Бог — защитник и покровитель семьи; Бог рассказа об Иосифе — это Бог справедливости, незаметно руководящий миром и жизнью людей; Бог истории об Исходе и событиях на Синае — это воинственный, непримиримый Бог, который настаивает на своей божественности не только перед врагами Израйля, но и перед самим Израилем. В языковом отношении эти блоки, с одной стороны, заметно различаются между собой; с другой стороны, перекрестные ссылки образуют тесную структурную связь между этими текстами.

Эти наблюдения устанавливают исходный пункт для реконструкции повествовательных кругов, *положенных в основу JG*. Отчетливо различимы: 1. повествовательный круг Авраам — Сарра и Авраам — Лот (Быт *12:10-19:1 слл., ср. *I. Fischer*, *Die Erzeltern* 333-343), возникший на территории Южного Царства; 2. цикл рассказов об Иакове, возникший на территории Северного Царства и затем «перекочевавший» на Юг (ср. *E. Blum*, *Komposition der Vätergeschichte*); 3. история об Иосифе, возникшая как самостоятельное повествование на Севере или (более вероятно) на Юге (ср. *W. Dietrich*, *Josephserzählung*; *H. Donner*, *Josephsgeschichte*; *R. Lux*, *Josef*; *H.-Ch. Schmidt*, *Josephsgeschichte*; *H. Schweizer*, *Josefsgeschichte*); 4. древняя история об Исходе Исх *1-14, возникшая на территории Северного Царства (ср. *P. Weimar* / *E. Zenger*, *Exodus*); 5. собрание рассказов о завоевании земли, «кристаллизовавшееся» вокруг образа Иисуса Навина (Ис Нав *2-12, 24).

Возможно, история о событиях на Синае Исх *19, 24, 32, 34 была написана составителями JG; при этом т.н. *право преимущества* Исх 34* восходит к более раннему тексту, частично вошедшему в JG, так как этот текст, основанный на преимущественном праве, в свою очередь, снова дал стимул для редакции книги завета, предшествующей по времени JG (см. ниже, 5).

Отдельные рассказы, предшествовавшие повествовательным кругам и правовым собраниям, вошедшим в JG, невозможно реконструировать дословно. Бесспорно то, что существовали *ранние традиции*, возникшие до царской эпохи. Их можно увидеть там, где за повествованиями и в них сохранились черты, отличающиеся от «официального» богословия Яхве, как, например, в традиции об Аврааме и Лоте (Быт 18: Яхве является Аврааму в образе трех мужей; Быт 19: Яхве в качестве бога солнца Шемеша — как «солнце справедливости» — истребляет Содом). Ядро предания о Яхве Исх 1-15 также относится к очень раннему периоду; вопрос о том, является ли торжественная песнь Исх 15:21 самой ранней языковой формой этого предания, как часто предполагают, не имеет однозначного ответа.

5. Книга завета Исх 20:22-23:33

В корпусе права, называемом в науке «книгой завета», согласно определению в Исх 24:7, исходя из его окончательной формы, можно, вслед за Л. Швинхорст-Шенбергером (*L. Schwienhorst-Schönberger*), выделить следующие составные части (несколько иную структуру видит в книге завета *E. Otto*, *Theologische Ethik* 24):

20:22a Вступление к речи

20:22aβ Яхве поручает Моисею передать слова его речи Израилю

20:22b Ссылка на произнесенную ранее речь (Декалог Исх 20)
Множественное число

20:23 Запрет на идолопоклонство (двойной запрет)
Множественное число

20:24-4 Закон о жертвеннике: место почитания Бога
Единственное число

21:1 Заглавие

21:2-11 Освобождение рабов (6 лет — 7-й год)

22:17-19 Преступления, карающиеся смертью

22:20-26 Социальные заповеди

22:27-30 Религиозные заповеди

23:1-9 Социальные заповеди

23:10-12 Заповедь о 7-м годе и 7-м дне (6 лет — 7-й год)

23:13a Указание на произнесенную ранее речь
Множественное число

23:13b Запрет на почитание чужих богов (двойной запрет)
Множеств. → единств. число

23:14-19 Календарь праздников: время исполнения обрядов
Единственное число

23:20-33 Эпилог

Уже это членение позволяет увидеть позднейшее «обрамление» основного текста с помощью Исх 20:22-23 и Исх 23:20-33, о котором говорилось выше. Исследователи согласны в том, что оставшийся текст Исх 20:24-26; 23:1-19 имеет многоступенчатую историю роста и что этот рост происходил *вне* повествовательного контекста Исх 19-24. Споры вызывает следующий вопрос: когда и с какого исходного объема началась история этой «книги законов»? Л. Швин-хорст-Шенбергер привел убедительные аргументы в пользу следующей гипотезы (ср. E. Otto, Bundesbuch):

«С литературно-исторической точки зрения, *казуистическая часть книги завета Исх 21:12-22:16** представляет собой самую древнюю часть этого свода законов. С точки зрения жанровых характеристик речь здесь идет о *казуистическом собрании права*, которое возникло и бытовало в контексте судопроизводства и юридической учености.

Оба элемента казуистической правовой нормы – «определение состава преступления» и «определение правовых последствий» – восходят, если представлять это в виде некой идеальной схемы, к элементам, связанным с практическим судопроизводством: «рассказ о судебном случае» и «формулировка судебного решения». Превращение рассказа о судебном случае и формулировки судебного решения в казуистическую правовую норму, а также систематическое объединение и дополнение таких правовых норм, в результате которого возникло собрание права, произошло не только на основе практического судопроизводства, но и на основе специфической юридической учености. Местом зарождения такой учености могли быть своего рода школы писцов. Такие школы возникали в Ханаане и Израиле подобно тому, как это было в Сирии и Месопотамии. Древнеизраильские школы писцов наследовали через посредство своих ханаанских предшественниц общую древневосточную традицию. Такие школы были местом, где Израилю передавалась древневосточная правовая культура в ее литературной форме. Так можно объяснить порой совершенно явные точки соприкосновения книг завета и древневосточных сборников законов.

Эти казуистические правовые нормы не носят, как правило, абстрактного характера; они ориентированы на определенный случай. Чтобы воспрепятствовать процессу бесконечного разрастания книги законов (такая опасность грозила бы при попытке описать все мыслимые случаи), древневосточные, а вслед за ними и древнеизраильские юристы выработали различные техники включения и привлечения. В результате казуистическая норма, выработанная в отношении конкретного случая, как правило, считается действительной не только для этого случая, но и для аналогичных ему. Таким образом, объединение казуистических правовых норм, каждая из которых была выработана для отдельного случая, но практически действует во многих случаях, в книгу завета свидетельствует о тенденции слияния различных областей права. Отсюда следует, что нет никакой необходимости (или потребности, которая

была бы связана с длиной текста) предполагать наличие нескольких изначально самостоятельных сборников права, объединенных в книгу завета в ходе редакции. Если воспользоваться терминологией теории о возникновении Пятикнижия, то можно сказать, что возникновение книги завета лучше объясняется с помощью модели дополнения (основной объем текста + дополнения), чем с помощью модели фрагментов.

Законы этого сборника... регулируют случаи, которые могут происходить в рамках оседлой (возможно, лишь недавно ставшей оседлой), существующей в открытых деревнях, эгалитарно структурированной на родовой основе крестьянской и скотоводческой культуры. Однако действие этих законов нельзя отождествлять с актом их оглашения. Их нормативный характер, скорее всего, был немногим более сильным, чем нормативный характер обычного права. С момента записи права возрастают его притязания на нормативную функцию; этот процесс можно сравнить с процессом записи мудрых изречений. В результате этого процесса судопроизводство получает ориентацию и возникает тенденция к унификации права. Таким образом, нет никакой необходимости (и данные текста этого не требуют) искать в истории древнего Израиля стоящий этим за казуистическим собранием права "законодательный" авторитет, будь то авторитет какого-либо божества или царя, святилища или центрального судебного собрания.

Точно датировать этот сборник трудно. Принимая в расчет хронологические рамки существования древнеизраильских школ писцов, продолжавших традицию ханаанских школ, можно с высокой вероятностью утверждать, что древнейшая форма этого текста появилась еще в догосударственную эпоху. Возможно, унификация и кодификация этого свода законов произошла одновременно с формированием до- и раннегосударственного Израиля. В качестве совершенно светского казуистического собрания правовых норм он бытовал и дополнялся вплоть до IX/VIII вв. до н.э.

Этот казуистический сборник правовых норм, возникший и бытовавший в контексте судопроизводства и юридической учености, в рамках обширной редакции обрел *богословский* характер. Главный формальный признак этой богословской редакции — стилизация сборника, увеличенного за счет социальных и сакральных предписаний: теперь он становится речью Бога. На этом этапе светское казуистическое право становится правом, *установленным Богом*; таким образом, собрание правовых норм становится книгой *установления*³² — книгой закона в прямом смысле слова. С точки зрения истории традиции эта редакция является *протодеветономической*» (L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch 415f).

На этой стадии развития (обусловленного среди прочего и деятельно-

³² В оригинале игра слов, построенная на том, что слово «закон» (Gesetz) буквально и означает «установление» (прим. перев.).

стью пророков VIII в. до н.э.) книга завета связана с JG, ведь JG в свою очередь помещает в кульминационный момент синайской истории Исх 34 древнее право преимущества, которое можно воспринимать как сокращенную версию той части книги завета, которая посвящена сакральному праву. В своей протодевторономической версии книга завета, со своей стороны, дала стимул к появлению Второзакония Езекии — Втор *12-26 (см. выше, С.IV.2).

Д. ИСТОРИЧЕСКИЕ КНИГИ

І. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ ИЗРАИЛЯ

Эрих Ценгер

Литература: В.Аlbrektson, History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (CB.OT 1) Lund 1967; H.Cancik, Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Wiesbaden ²1991; J.N.Carreira, Formen des Geschichtsdenkens in altorientalischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung: BZ 31,1987,36-57; H.Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: ZThK 55,1958,127-145; G.Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten (SHVL) Lund 1952; N.Lohfink, Heilsgeschichte. Die Geschichtstheologie eines heilsgeschichtlichen Paradebeispiels der letzten Jahrzehnte, in: ders., Unsere großen Wörter, Freiburg 1977, 76-91; H.D.Preuß, Theologie des Alten Testaments. Band 1, Stuttgart 1991,228-258; G.von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München ³1965,148-188; H.H.Schmid, Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken: WuD 13,1975,9-21; R.Schmitt, Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von Geschichte im Alten Testament (EHS.T 195) Frankfurt/Bern 1982; H.Schulte, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im alten Israel (BZAW 128) Berlin 1972; J.van Seters, Der Jahwist als Historiker (ThSt 134) Zürich 1987; R.Smend, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (ThSt 95) Zürich 1968.

Следуя за «Единым переводом», мы называем вторую часть Первого Завета «историческими книгами»; этот термин призван выявить разницу между этими книгами с одной стороны и Пятикнижием с другой. Пятикнижие рассказывает о «началах» истории Израиля, причем эти рассказы имеют этиологическую и парадигматическую цель. Стремясь к этой цели, Пятикнижие даже в литературном отношении изображает Яхве — Бога Израиля — главным действующим персонажем истории или историй, происходящих преимущественно *вне пределов Земли* (там, где они происходят в земле — Книга Бытия, истории рассказаны в модусе предсказания, обетования, диссонирующем с обычным модусом повествования). Начиная же с Книги Иисуса Навина история Израиля совершается в земле Обетованной. Исторические события происходят на сцене политической истории Ближнего Востока; израильские и неизраильские действующие лица носят исторические имена; события выстраиваются самими авторами в историческую хронологию. В отличие от Пятикнижия, которое не простирает свои

истории вплоть до времени, в которое живет рассказчик, большинство исторических книг рассказывают о событиях прошлого таким образом, что их взаимосвязь с настоящим составляет главный интерес повествования. В большинстве рассказов повествование одновременно движется по двум путям: рассказанные события рассматриваются, с одной стороны, как звено в цепи исторических и политических событий с точки зрения их причинно-следственных связей; с другой стороны, эти события рассматриваются (с различной интенсивностью) в связи с действиями и историческим планом Яхве.

Ответ на вопрос, можно ли и следует ли называть эти книги «историографией», не будет однозначно положительным. Причина сомнений не столько в том, что большинство этих книг уже в литературном отношении не соответствует меркам историографии Нового времени, ибо мы видим в них пестрое и непоследовательное собрание различных «исторических» жанров (сказания, храмовые и придворные анналы, военные сводки, победные песни, политическое завещание, молитвы, тексты договоров, короткие биографии и т.п.). В текст исторических книг интегрированы даже повествовательные циклы, которые настолько близки к «историографическому» жанру, что именно их считали первыми образцами историографии (например, история о наследовании престола Давидова). Тот факт, что эти книги не являются «историческими произведениями», идет ли речь о каждой книге в отдельности или о группе книг, объединенной повествовательной связью (часть исторических книг составляет такие группы; об этом см. ниже, D.II), связан с настоящей целью их создания. Их целью не является максимально детальное и точное изложение исторических событий; они стремятся дать читателю возможность увидеть излагаемые события в свете созданной ими богословской теории истории. По крайней мере, в стадии последней редакции имелось в виду не писать историю, но толковать историю и создавать богословие истории. Наиболее ясно это видно там, где исторические традиции становятся гибким, как воск, «материалом» богословия истории, как это происходит, например, в книгах Иудифь и Есфирь (см. ниже, C.XI и XII).

Из исторических книг явствует, что Израиль имеет особое, специфическое отношение к «истории». Тезис, многократно приводимый в особенности в работах Г. фон Рада (*von Rad*), согласно которому «история» есть предпочтительное место богопознания и (как *history* — событие и *story* — рассказ о событии) в сущности *единственно уместная* категория откровения, применяемая к Богу Израиля, вероятно, приемлем в таком радикальном виде; тем не менее, в нем присутствует понимание важнейшей черты Израиля и его отличия от окружающих народов:

(1) Мнения, которые весьма часто высказывались раньше — мнения о том, что Яхве и боги народов, соседних с Израилем, прояв-

ляют себя только в ходе истории; о том, что восприятие времени у Израиля линейно, а у народов, окружающих Израиль, — циклично; о том, что вера Израиля основывается на самопроявлении Бога в истории, — представляли собой позиции, происходящие из полемики/апологетики и систематического богословия. Во многих исследованиях, появившихся в последние двадцать лет, была в зачаточной степени доказана ложность этих позиций; прежде всего, в монографиях *B. Albrektson* (*History and the Gods* 1967), *H. Cancik* (*Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* 1976) и *J. van Seters* (*Der Jahwist als Historiker* 1987). *Cancik* показывает, что формальные элементы, о которых традиционно утверждалось, что они по «праву первородства» принадлежат исторической традиции Израиля, присутствовали уже в хеттской историографии (прежде всего: изображение комплексных действий с единой точки зрения и согласно причинно-следственным связям). Со своей стороны, *Albrektson* приводит убедительные доказательства того, что боги народов, соседних с Израилем, также являли себя в исторических событиях и прежде всего в войнах; что боги проявляли свое господство преимущественно в фигуре царя как их представителя; что могущественное слово богов воплощалось в жизнь как событие в частной и в общественной жизни людей; что боги действовали планомерно и целенаправленно; что в своих действиях они руководствовались такими свойствами как гнев, милосердие и справедливость. *Van Seters* в своем исследовании показывает, сколько в «исторических книгах» Израиля общих черт с греческой и позднеавиловской историографией (этот результат остается верным, даже если литературно-исторические теории этого автора вызывают несогласие). Тем не менее, именно в этих трех работах ясно видно различие между Израилем и его соседями в трех аспектах: 1. «Богословие истории... было совершенно чуждо Древнему Востоку» (*W. von Soden*). 2. На Древнем Востоке и в Египте цепь исторических событий никогда так крепко и последовательно не связывалась с одним и тем же Богом, как мы это видим в Ветхом Завете. 3. Главным действующим лицом истории в исторических повествованиях Израиля предстает в большинстве случаев «народ» (также и в тех случаях, когда на поверхности находится только история царей).

(2) Израильское богословие истории обрело свои неповторимые контуры во времена исторических потрясений. Неудивительно поэтому, что большинство «исторических книг» окончательно сформировалось в литературном отношении в условиях исторических кризисов (гибель Северного Царства в 722 г. до н.э.; опыт плена в VI в. до н.э.; потрясения эпохи эллинизма в III в. до н.э.; эпоха Маккавеев II в. до н.э.). На основе этого опыта сформировалась метатеория об условиях, смысле и цели истории как таковой. При этом не просто излагались и составлялись в рассказ события, за которыми видели исторические

факты, обусловленные действиями Бога, и которые поэтому должны были восприниматься с позиций поступательной «истории спасения». Речь идет в действительности о следующих двух важнейших моментах: во-первых, богословие истории Израйля исходит из того, что общий ход истории следует воспринимать как единственное великое деяние Бога, соответствующее его глубинной сущности; эта сущность была явлена в Исходе, ставшем нормативным событием для исторической памяти Израйля; во-вторых, Исход как нормативное воспоминание есть одновременно историко-богословский критерий, согласно которому выбираются и оцениваются излагаемые «материалы».

(3) Если взять за основу предложенное *К. Леви-Строссом (Lévi-Strauss)* различение «холодных» и «горячих» обществ, согласно которому «холодные» общества — это общества, «замерзшие» до такой степени, что они сознательно стремятся воспрепятствовать проникновению к ним исторических изменений, в то время как «горячие» общества используют исторические события в качестве мотора для своего развития, то в исторических книгах Израиль являет себя прототипом «горячего» общества. Израиль концентрируется именно на воспоминаниях об исторических событиях, обусловивших перемены и обновления в обществе; такие события Израиль противопоставляет в утопически-критическом духе общественным и политическим событиям и состояниям, противоречащим «смыслу» истории. Таким образом, богословие истории Израйля — форма протеста против всего, что противоречит истории как освободительной деятельности Яхве. Историческое богословие Израйля стремится во времена потрясений и угрозы безбожия найти нерушимую «родину» в «истории» самого Яхве, которая может казаться «воздухом с другой планеты» (*Н. Marcuse*), ибо она ставит под вопрос так называемую реальность и политический *status quo*, пробуждая жажду «цели» истории. Именно этому посвящены «исторические книги Израйля», поскольку они содержат в себе культурную память Израйля.

(4) Там, где Первый Завет являет себя исторической книгой, он в сущности является *книгой историй*, книгой, которая толкует и формирует историю. В форме вымысла читателям передается исторический опыт, который будет служить им жизненным ориентиром и вехой. «Правда» этих историй заключается не в исторической точности, с которой рассказывается о событиях, но в специфической форме текста, в которой «конструируется» здесь история.

II. ТЕОРИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ДЕВТЕРОНОМИЧЕСКОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ (DTRG)³³

Георг Браулик

Обзоры исследований: H.Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung: ThR 50,1985,213-249; H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,229-264.341-395; G.N.Knoppers, Two Nations under God 1993,1-54 (s.u.); Th.Römer/A.de Pury, L'historiographie deutéonomiste (HD), in: A.de Pury/Th.Römer/J.-D.Macchi (Hg.), Israël construit son histoire (s.u.) 9-120; T.Veijola, Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation: ThR 67,2002,273-327.391-424; 68,2003,1-44.

Базы данных по литературе: G.Braulik/N.Lohfink, Spezialdatenbank Deuteronomium-Bibliographie, in: BILDI (Bibelwissenschaftliche Literaturdokumentation Innsbruck): <http://bibfuteol.uibk.ac.at/bildi/search>

Основанная литература: F.M.Cross, The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, in: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/MA ⁴1980,274-289; W.Dietrich, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108) Göttingen 1972; H.-D.Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATANT 66) Zürich 1980; A.Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, Halle/Saale 1953 / ²1956; N.Lohfink, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12) Stuttgart 1991,125-142; R.D.Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History (JSOT.S 18) Sheffield 1981; M.Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKGG 18,2) Tübingen ³1967 (=Halle/S. 1943,43-266); G.von Rad, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern, in: Deuteronomium-Studien (FRLANT 58) Göttingen 1947,52-64; R.Smend, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien 1 (BhEvTh 99) München 1986,124-137.494-509; T.Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193) Helsinki 1975; ders., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF B 198) Helsinki 1977; H.Weippert, Die «deuteronomistischen» Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bib. 53,1972,301-339; H.-W.Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22) München ²1973,308-324.

³³ Аббревиатура образована от немецкого обозначения девтерономического исторического произведения: «das Deuteronomische Geschichtswerk» (прим. пер.).

Сборники статей: St.L.McKenzie/M.P.Graham (Hg.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182) Sheffield 1994; A.de Pury/Th.Römer/J.-D.Macchi (Hg.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34) Genève 1996; dies. (Hg.), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOT.S 306) Sheffield 2000; L.S.Schearing/St.L.McKenzie (Hg.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268) Sheffield 1999; G.N.Knoppers/J.G.McConville (Hg.), *Reconsidering Israel and Juda. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (SBThSt 8) Winona Lake/IN 2000; Th.Römer (Hg.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147) Leuven 2000.

Новейшие исследования: R.Albertz, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v.Chr.* (BE 7) Stuttgart 2001; A.G.Auld, *Joshua Retold. Synoptic Perspectives* (OTS) Edinburgh 1998; E.Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (BZAW 319) Berlin/New York 2003; H.Ausloos, *Les extrêmes se touchent ... Proto-Deuteronomic and Simili-Deuteronomistic Elements in Genesis-Numbers*, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C.H.W.Brekelmans* (BETHL 133) Leuven 1997, 341-366; B.Becking, *Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25, 27-30*, in: C.Brekelmans/J.Lust (Hg.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94) Leuven 1990, 283-293; G.Braulik, *Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2) Stuttgart 1988, 219-230; A.F.Campbell, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document* (1Samuel - 2Kings 10) (CBQ.MS 17) Washington/DC 1986; A.F.Campbell/M.O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History: origins, upgrades, present text*, Minneapolis/MN 2000; W.Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr.* (BE 3) Stuttgart 1997; ders., *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments* (BWANT 156) Stuttgart 2002; P.Dutcher-Walls, *The Social Location of the Deuteronomists. A sociological Study of Factional Politics in Late Pre-Exilic Judah*: JSOT 52, 1991, 77-94; E.Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33) Leiden 1996; C.Frevel, *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch*, in: U.Rüterswörden (Hg.), *Martin Noth - aus der Sicht der heutigen Forschung. Mit Beiträgen von C.Frevel, W.H.Schmidt, H.Seebass und R.Smend* (BThSt 58) Neukirchen-Vluyn 2004, 60-95; R.E.Friedman, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomic and Priestly Works* (HSM 22) Chico/CA 1981; M.Gerhards, *Die Begnadigung Jojachins - Überlegungen zu 2.Kön.25,27-30 (mit einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon)*: BN 94, 1998, 52-67; B.Halpern, *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco 1988; B.Halpern/D.S.Vanderhooft, *The Edition of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.*: HUCA 62, 1991, 179-244; C.Hardmeier, *Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkiazeit. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse*: VT 40, 1990, 165-184; G.N.Knoppers, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies* (HMS 52 und 53) Atlanta/GA 1993 und 1994; R.G.Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157) Göttingen 2000; K.Latvus, *God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation*

to Deuteronomy and the Priestly Writings (JSOT.S 279) Sheffield 1998; A.Lemaire, *Vers l'histoire de la redaction des livres Rois*: ZAW 98,1986,221-235; N.Lohfink, *Gab es eine deuteronomistische Bewegung?*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20) Stuttgart 1995,65-142; ders., *Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31) Stuttgart 2000,11-34; ders., *Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua*, in: *Studien IV*,75-103; ders., *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: R.G.Kratz/H.Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (FRLANT 190) Göttingen 2000,137-155; A.D.H.Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983; St.L.McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42) Leiden 1991; A.Moenikes, *Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige*, in: G.Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23) Frankfurt/M. 2003,69-85; E.T.Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity* (SBL.Semeia Studies) Atlanta/GA 1993; J.Nentel, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8* (BZAW 297) Berlin/New York 2000; E.A.J.Nielsen, *The Tragedy in History. Herodotus and the Deuteronomistic History* (JSOT.S 251) Sheffield 1997; M.A.O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: a Reassessment* (OBO 92) Fribourg/Göttingen 1989; J.Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76) Göttingen 1999; B.Peckham, *The Composition of the Deuteronomistic History* (HSM 35) Atlanta/GA 1985; R.F.Person, *The Deuteronomic School. History, Social Setting and Literature* (SBL 2) Atlanta/GA 2002; I.W.Provan, *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution on the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172) Berlin 1988; H.N.Rösel, *Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VT.S 75) Leiden 1999; W.Roth, *Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule*, in: TRE 8, 1981,543-552; C.Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VT.S 58) Leiden 1995; H.-C.Schmitt, *Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis 1-2 Regum XXV und seine theologische Intention*, in: *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310) Berlin/New York 2001,277-294; St.Seiler, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz* (BZAW 267) Berlin/New York 1998; J.van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical Historiography*, New Haven 1983; K.Stone, *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History* (JSOT.S 234) Sheffield 1996; G.Vanoni, *Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30*, in: N.Lohfink (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68) Leuven 1985,357-362; M.Vervenne, *The Question of «Deuteronomic» Elements in Genesis to Numbers*, in: F.Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*. FS C.Labuschagne (VT.S 53) Leiden 1994,243-268; H.Weippert, *Geschichten und Geschichte: Verheißung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: *Congress Volume* Leuven 1989 (VT.S 43) 1991,116-131; C.Westermann,

Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (ThB 87) Gütersloh 1994; E. Würthwein, Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (BZAW 227) Berlin/New York 1994.

1. Историческая и каноническая последовательность книг

«Девтеронимическое историческое произведение» когда-то включало в себя книги Втор, Ис Нав, Суд и 1-4 Цар. Книга Руфь, которая заняла место между книгами Суд и 1 Цар только в каноне греческой Библии — Септуагинты (ввиду хронологии описываемых в ней событий), не входила в состав этого сочинения. Несмотря на соблюдение хронологического принципа, эта книга нарушает изначальную последовательность книг, которую мы находим в древнееврейском каноне. Последовательность книг в Септуагинте стала менее ясной также за счет присоединения других «исторических» книг. Ввиду того, что эти книги относились к жанру «исторических книг», их поместили сразу после 4 Цар, но в более раннем еврейском каноне они относились лишь к третьей части канона, «писаниям».

Этот учебник следует композиции нашего Ветхого Завета, поэтому мы обратимся теперь к более раннему расположению книг; таким образом мы сможем проанализировать то, что первоначально было в литературном отношении единым целым. Даже в еврейском каноне Танаха черты этого единства невозможно различить без подготовки. Поэтому сначала мы рассмотрим эту совокупность текстов, представляющую большую важность с точки зрения истории возникновения ее отдельных частей, и расскажем об ее восприятии в истории библейских исследований; в следующих главах мы представим каждую из книг в порядке более поздней канонической последовательности.

2. К вопросу об отделении «девтеронимического исторического произведения» от «ранних Пророков»

(1) В еврейской Библии существует четкая линия, проходящая между Втор и Ис Нав. Она отделяет «пять книг Моисея» — Тору — от «ранних Пророков». Книги от Ис Нав до 4 Цар (за исключением Руф) воспринимаются как *первое* толкование Торы, так как, согласно «закону о пророке» Втор 18, Израиль обретет пророка, подобно Моисею, который будет толковать данную ему раз навсегда Тору, то есть осуществлять божественное руководство народом в истории. Поэтому эти книги называются «ранние *Пророки*». Они показывают, как Израиль пытался применять и воплощать в жизнь Тору как порядок своего общественного устройства в Земле Обетованной, в том числе — в итоге — в форме «национального государства». Самый яркий образ в этой группе книг — это образ «помазанника», царя Давида, и его царства. Этот эксперимент по воплощению Торы в жизнь потерпел неудачу; поэтому эти книги называются «*ранние* Пророки».

В еврейском каноне «ранние Пророки» противопоставлены еще одной группе книг, носящих имя «*поздние Пророки*». Эти книги свидетельствуют о пророчествах, возвещающих крах эксперимента с «государством», раскаяние в изгнании и обещающих совершенно новое, иное участие Яхве в судьбе Израиля и иное воплощение в жизнь Торы — в определенном смысле *второе* толкование Торы. Тексты из обоих толкований включены в синагогальное богослужение, где они следуют за чтением Торы в качестве второго чтения, «гафтарот».

В еврейском каноне присутствуют и другие *толкования Торы*, однако они уже не имеют ранга гафтарот. Это значит, что такие тексты могут использоваться в синагогальной службе лишь в особых случаях, как, например, пять праздничных «свитков» — «мегиллот». Самый важный из этих текстов — Псалтирь, ибо здесь яснее всего выражена надежда на пришествие «помазанника» — «Христа» на исходе времен. Особый интерес вызывает и совершенно новая, сильно ориентированная на культ интерпретация истории в книгах Паралипоменон, которая в хронологии излагаемых ею событий во многом пересекается с книгами ранних Пророков.

Изложение исторических событий в книгах еврейского канона не стремится предоставить читателю по возможности полную информацию о событиях мировой истории и истории Израиля, но дает целый ряд комментариев к Торе, заключающих в себе различные возможности ее интерпретации. Поэтому в нашей Библии после начала вавилонского плена нет последовательных исторических описаний, касающихся нововавилонской, персидской, эллинистической и римской эпох. Эксперименты по воплощению Торы в жизнь, ставившиеся в тем времена, очевидно, требовали не просто изложения исторических событий, а иного литературного способа осмысления — для того, чтобы быть полезными последующим поколениям народа Божия. Тем интереснее, конечно, тот способ *интерпретации Торы, который обрел форму исторического произведения*. А таковы, в первую очередь, книги, которые рассматриваются здесь.

(2) Чтобы «добиться» до изначального способа этого изображения исторических событий, мы должны обратиться ко времени, предшествующему появлению ранних Пророков как особой величины. Тогда перед нами предстанет «*девтерономическое историческое произведение*». По мнению многих исследователей, это произведение существовало в качестве единого литературного произведения до того, как сложилось Пятикнижие в той форме, в какой оно нам известно. Это мнение подтверждают многочисленные повествовательные структуры, которые начинаются в обрамлении Второзакония; часть из них непосредственно переходит в композицию Книги Иисуса Навина — например, изображение того, как Иисус Навин принимает от Моисея полномочия предводителя Израиля; часть этих структур имеет продолжение в более поздних книгах. Так как все эти книги несут на себе отпечаток

Втор, говорят о «*девятеронимическом*» историческом произведении. Общие черты наблюдаются как на языковом и содержательном (как, например, поклонение единому Богу Яхве и соблюдение Торы) уровне, так и на уровне комплексных представлений (например, законы истории, ведущие к благословию или проклятию) и композиционных схем (например, обетование — исполнение). Когда было сформировано Пятикнижие, призванное стать «правовой базой» храмовой общины Иерусалима — Иудеи, существующей внутри Персидской империи, Книга Второзакония была принята в него в качестве такой традиции закона, которая, будучи программой изображения исторических событий, до сих пор составляла ее начало.

(3) Тора завершается Книгой Второзакония, в конце которой Израиль стоит непосредственно перед входом в Землю Обетованную. Все открыто. История уже два раза начиналась с этой точки — один раз при Иисусе Навине, затем после возвращения из вавилонского плена. Основы, заложенные в Торе, могли реализовываться — каждый раз совершенно по-новому — и в будущем. То, что изображало DtrG, следуя за Втор, теперь стало в сравнении с этими новыми возможностями реализации неким исторически устаревшим изображением одной из альтернатив. Поэтому Тора имеет совершенно иной вес, чем книги, следующие за ней, и синагогальное чтение завершает свой круг и начинается заново перед вступлением в Землю Обетованную. Христианское толкование и литургический порядок чтения Ветхого Завета могли бы еще многое почерпнуть из этого *преимущественного положения Торы* по отношению к другим книгам, которые, в сущности, представляют собой лишь ее толкование.

Впрочем, отделение Втор на каноническом уровне и связанная с этим редакция настолько мало изменили тексты, что и сегодня мы можем воспринимать книги DtrG — *от Втор до 4 Цар* — как *литературное единство*. Расположение отдельных книжных свитков важно для канонической формы этого корпуса текстов; тем не менее, возможно, что вначале *Втор и *Ис Нав составили одну книгу. Разделение между 1 и 2 Цар, как и между 3 и 4 Цар, обусловлены только техническими моментами и не идут в счет. Таким образом, в конечном итоге остаются пять «величин»: Втор, Ис Нав, Суд, Сам (1-2 Цар), Цар (3-4 Цар); они ориентируются на отдельных персонажей и определенные эпохи — итак, получается, что можно сказать еще одно «пятикнижие». Его главная *проблема* звучит так: «*Может ли государство стать формой существования народа Божия?*» Чтобы ответить на этот вопрос, книги повествуют о времени начиная с кануна завоевания земли вплоть до потери земли: с последних слов Моисея перед смертью и принятия на себя полномочий предводителя его преемником Иисусом Навином, который должен завоевать землю для Израиля, вплоть до судьбы последнего, жившего в вавилонском плену царя из рода Давидова, примерно в 560 г. до н.э.

3. Главные направления в истории исследований

3.1 Три важные попытки объяснения до М. Нота

(1) Слои, которые мы находим в Пятикнижии, продолжают свое существование в исторических книгах (начиная с Книги Иисуса Навина). Так, например, *Ю. Велльгаузен* предполагает наличие взаимосвязи различных нитей повествования в Цар с J и E. Однако, по мнению *А. Альта* (*Alt*) и других исследователей, данные о присутствии древнейших, возможно, еще устных повествовательных традиций прежде всего в Ис Нав и Суд противоречат тезису о продолжении источников Пятикнижия.

(2) «теронимическая» (т.е. связанная с Втор и/или обусловленная влиянием Втор) обработка книг Ис Нав — Цар. Сами книги датируются более ранним временем. *А. Кюнел* (*Kuenen*, 1861; к его мнению присоединяется *Ю. Велльгаузен*), находившийся под влиянием *Г. Эвальда* (*Ewald*), показывает, что в некоторых текстах редакционного обрамляющего произведения Цар есть указания на вавилонский плен (3 Цар 9:1-9; 4 Цар 17:19 слл.; 20:17 слл.; 21:11-15; 22:15-20; 23:26 слл.; 24:2-4; 24:18-25:30); в других текстах они отсутствуют. Поэтому он разделяет две девтерономические редакции: композицию, выработанную до плена, около 600 г. до н.э., и дополненную, снабженную новыми толкованиями версию произведения, появившуюся в эпоху плена.

(3) атирает редакцию и большинство источников Цар, а также предпосылку для их возникновения — книг Втор, после пленным временем.

3.2 Мартин Нот (*Noth*, 1943)

Нот видит (а) в девтерономических редакторах, которым до него давались невразумительные характеристики составителей и компиляторов, одного-единственного, настоящего писателя, «которому принадлежит заслуга сбора, упорядочивания и толкования существовавшей в его время, уже письменно зафиксированной традиции и создания из нее истории своего народа на почве палестинской культуры». Этот «автор», который является в той же степени собирателем, в какой составителем и редактором, придал своему «объемному обрамляющему произведению» характер самостоятельной «крупной литературной единицы», так что представление о продолжении жизни источников Пятикнижия или о Шестикнижии, существование которого до того времени практически не подвергалось сомнению, лишаются оснований. «Девтерономическое историческое произведение» (Втор 1 — 4 Цар 25), созданное им, «новое явление для всей древневосточной литературы», было написано (б) только после разрушения Иерусалима, в Массифе (Мицпе), расположенной к северу от Иерусалима, вскоре после помилования царя Иехонии вавилонским царем Евилмеродахом в 561 г. до н.э., о каковом событии повествуется в конце произведения. Это произведение рассматривает «ход истории в свете его результата» и стремится объяснить гибель государства и Храма постоянным непослушанием Яхве и отступничеством от Него. Это произведение —

своего рода историко-богословское оправдание Бога, которое останавливается на Божьем гневе, а потому не питает надежд на будущее.

Нот подкрепляет свою теорию о существовании *одного* «девторономиста» главным образом с помощью *четырёх серий наблюдений*:

(1) стереотипный девтеронимический язык, пронизывающий всю ткань произведения;

(2) последовательная периодизация, а также толкование исторических событий, как прошлых, так и будущих, с помощью включения речей важных персонажей (Моисей в начале и в одной из последних глав Второзакония — Втор 1:3 и 31; Иисус Навин перед выходом из Ситтима и в конце войны в Ис Нав 1 и 23; прощальная речь Самуила при переходе от времени судей ко времени царей в 1 Цар 12; молитва Соломона при освящении Иерусалимского Храма после его постройки в 3 Цар 8) и размышлений «автора» (перечисление побежденных царей в Ис Нав 12; возведение истории судей в Суд 2:11 сл.; падение Северного Царства в 4 Цар 17:7 сл.);

(3) последовательная хронологическая система (ключ к ней находится в 1 Цар 6:1: 480 лет между Исходом и началом строительства Храма при Соломоне);

(4) постоянство главных богословских идей.

Нот мог защищать свою теорию единственного девтерономиста только потому, что объяснял достаточно многочисленные внутренние противоречия в тексте произведения либо несоответствиями в использованных и обработанных источниках, либо множеством позднейших добавлений. В дальнейших исследованиях было обращено пристальное внимание на эти противоречия.

3.3 Развитие теории после М. Нота

Теория Нота — несмотря на скепсис больших комментариев и введений в Ветхий Завет, находившихся под влиянием более ранних исследований — очень быстро и повсеместно стала естественным основанием и «системой координат» для интерпретации книг Ис Нав — Цар. Роль этой теории в истории науки, ее влияние вплоть до сегодняшнего дня трудно переоценить, несмотря на отдельные попытки ее оспорить.

А. Йенсен (*Jepsen, 1939/1953*), который анализировал книги Царей (3-4 Цар) параллельно с Нотом и независимо от него, сначала оказался в тени тезиса Нота о девтерономисте; однако нужно отметить, что его работы имели значение для возникновения критической рецепции тезиса Нота.

3.3.1 Уточнение представления о «керигме» девтерономиста

Г. фон Рад (*von Rad, 1947*) поправляет Нота, находившего у девтерономиста «керигму безнадежности»: в DtrG слово Яхве имеет не только судящую и уничтожающую силу, но и — в постоянно сбывающемся предсказании Давиду (пророчество Нафана 2 Цар 7 — Нот не включает этот отрывок в девтеронимический корпус речей) — спасительную и всепрощающую. Скрытое

мессиянство этой доксологии суда проявляется и после падения Иерусалима, в заключительном замечании о помиловании Иехонии (4 Цар 25:27-30). Такой взгляд на функционирование пророчества, данного Давиду, основывается, однако, на масоретской версии текста 4 Цар 8:19, которая, как показал *Н. Лофинк (Lohfink)*, не является первоначальной, а представляет собой лишь более поздний взгляд автора Пар (Хрониста). В действительности теория книг Царей сложнее. Тем не менее позитивная оценка эпохи царей пребывает без изменений вплоть до Иосии, правда, на другой богословской базе. *Г. В. Вольф (Wolff, 1961)* не считает помилование Иехонии поводом для надежды на восстановление династии Давида. Однако, по его мнению, истинная «керигма» DtrG — не суд Божий, как считал *Нот*, но призыв к «обращению» в изгнании; этот призыв исходит от «второй руки девтерономического круга» (Втор 4:29-31; 30:1-10). Тезис Вольфа послужил началом процесса дальнейшего различения слоев во Второзаконии и размышлений о связанности Второзакония с DtrG. *Б. Бекинг (Becking)*, принимая идею «керигмы», увиденную в этом произведении Вольфом, подчеркивает, что помилование Иехонии не являет собой модели для надежд на освобождение Израиля. Однако оно показывает, что завершающая редакция DtrG была осуществлена еще до конца вавилонского плена. Если возвешение суда в 4 Цар 20:18 содержит указание на помилование Иехонии — так считает *М. Герхардс (Gerhards)*, — тогда заключительное замечание следует воспринимать как свершение божественного суда по отношению к династии Давида. В нем говорится не о конце Израиля; но единственный шанс Израиля на спасение — это обращение (ср. 3 Цар 8: 46-51).

3.3.2 Историческое произведение времени Иосии

Начиная с шестидесятых годов теорию Нота развивают прежде всего *Ф. М. Кросс* и *Р. Сменд*, а также их «школы». Важнейшее различие между ними заключается в датировке основной девтерономической рукописи. В настоящее время в среде исследователей, в особенности немецкоязычных, царит «научная полифония».

Ф. М. Кросс (Cross, 1968) присоединяется к критике фон Рада. Очевидно, что в DtrG заключено некое противоречие между двумя «керигмами»: о гневе и суде Божиим и о надежде, не исчезнувшей и после гибели государства. Кросс связывает это с двумя девтерономическими редакциями. «Триумфальное» произведение девтерономиста, творившего до плена, служило царской пропаганде: оно написано под влиянием предсказания, данного Давиду, и достигает высшей точки в образе Иосии и описании его деяний (4 Цар 23:25а). Блок текстов, следующий за ним, был добавлен только в вавилонском плену (поэтому эту теорию позже неоднократно называли «моделью блоков»). Эта «новая версия», возникшая в изгнании, интерпретирует изложение исторических событий после разрушения Иерусалима в 586 г. до н.э. в свете случившейся катастрофы. Именно ее «керигмой» было то, что увидел Нот. Тезис Кросса не просто возвращается к старому мнению о двух девтерономических редакциях, так как для Кросса, следующего в этом за Нотом, и для всех, кто разделяет мнение Кросса, девтерономист

времен Иосии (Dtr I) является писателем в полном смысле слова, и здесь отличие от авторов, работавших до Нота. Девтерономист эпохи плена (Dtr II) создал лишь новую, измененную версию. Как доказал Дж. Ванони (*Vanoni*), граница между редакциями после 4 Цар 23:25 видна и в том, что в 4 Цар 23:26-25:30 почти полностью отсутствует девтерономическая фразеология. Существование этой границы, разделяющей описание царствования Иосии и последующую историю, не могут оспорить и наблюдения Э. Ауфелиуса (*Aurelius*).

3.3.3 Историческое произведение эпохи плена, относящееся к эпохе плена и после пленному времени и содержащее слои обработки, осуществленной в период изгнания и после него

Р. Сменд (*Smend*, 1971), а вслед за ним В. Думфрих (*Dietrich*) и Т. Вейола (*Veijola*), поддерживают тезис Нота о едином произведении, возникшем в изгнании. Однако они предполагают, что объем этого произведения был меньшим, чем его определял Нот; они объясняют противоречия в тексте (отчасти зафиксированные уже Нотом) несколькими, разными по охвату обработками. Именно им, по мнению этих исследователей, и соответствуют различные «керигмы», которые содержит в себе текст. Девтерономистический историк (DtrH³⁴) создал это произведение как единое целое. Некий пророческий девтерономист (DtrP³⁵) значительно дополнил его; несколько номистических (законнических) девтерономистов (DtrN³⁶) дали этому произведению настоящее девтерономическое богословское наполнение. В новейших работах этого направления число таких аббревиатур непрерывно увеличивается. Несмотря на то, что многие отдельные замечания представителей этого исследовательского направления представляют ценность, в их работах недостает критического анализа тезиса *Нота* (*Noth*) о датировке самой ранней версии всего произведения в целом эпохой плена.

Т. Вейола отрицает существование допленного «девтерономиста». В противовес Кроссу, который приводит в качестве аргумента тезис о том, что о династии Давида можно говорить только до падения Иерусалима, Вейола указывает места, где эта идея высказывается в послепленный период, такие как Пар, Пс 89 и 132, поздние пророческие тексты, а также позднейшие дополнения к ранним текстам Пророков. Насколько сильно теоретические установки определяют анализ конкретных текстов, показывает, например, интерпретация девтерономических частей рассказа о возвышении Саула в 1 Цар 7-12: если Вейола относит «благожелательный слой» к DtrH, а «критический слой» — к DtrP, также работавшему в эпоху плена, то по мнению

³⁴ Аббревиатура образована от немецкого **d**euteronomistischer **H**istoriker (прим. перев.).

³⁵ Аббревиатура образована от немецкого **p**rophetischer **D**euteronomist (прим. перев.).

³⁶ Аббревиатура образована от немецкого **n**omistische **D**euteronomisten (прим. перев.).

А. Майеса (*Mayes*), благожелательный к царю (без сомнения, более древний) пласт относится к допленному Dtr I, а пласт, содержащий критику царя (без сомнения, более поздний) — к Dtr II, переработке, осуществленной в эпоху плена (ср. W. Dietrich [1997]).

Идеям Нота придается более радикальная (в духе Хельшера [Hölscher]) направленность. В первую очередь Г.-Д. Гофман (*Hoffmann*, 1980) практически отказывается от решения вопроса о письменных источниках и возможности их реконструкции (за исключением, в какой-то мере — лишь 4 Цар 16:10-18; 17:34-41). При всех языковых и предметных различиях он констатирует наличие единого произведения, возникшего после плена, черпавшего из источника устных традиций и выработавшего самостоятельные формулировки. Это произведение изображает планомерно выстроенную историю реформ культа, согласно которой реформа Иосии должна служить моделью для после пленного времени. Однако это предполагает величайшую широту замысла и неравномерности в объеме и в распределении рассказов. Кроме того, подразумеваемые факты и процессы должны относиться к после пленной эпохе (так как проблемы именно этого времени, а не времени описываемых фактов, должны отражаться в тексте), а для этой эпохи у нас так или иначе отсутствуют источники.

К этому тезису, предполагающему наличие единственного Втор, возникшего в эпоху плена, склоняются и С. Маккензи (*McKenzie*), Э. Т. Муллен (*Mullen*) и И. ван Сетерс (*Seters*); однако они предполагают более значительные по объему пост-девтеронимические добавления. Вызывает сомнения идея, что греческая историография Геродота может быть сопоставлена с девтеронимической, возникшей при совершенно иных условиях (например, ван Сетерс), и тем более, что греческая традиция могла повлиять на DtrG (Ф. Нильсен [Nielsen]).

Й. Нентель (*Nentel*) исходит из DtrG, определяемого в духе Нота, но модифицированного с помощью «геттингенской» модели школы Сменда, заменяя, однако, DtrN этой модели поздне-девтеронимической редакцией (DtrS³⁷). Весьма разнородные тексты, относящиеся к этой редакции, возникли в группе иерусалимских книжников, которые, начиная с V в., вносили в основной пласт DtrN значительные дополнения в рамках исторического произведения, простирающегося от Быт до 4 Цар (ср. Г.-К. Шмимм [Schmitt]). Редакция, осуществленная этой группой, углубляет историю о грехе, но одновременно возвещает прощение и надежду на будущее, основанное на требовании покаяния, связанном с Торой.

3.3.4 Модели, объединяющие две глобальные теории

Дискуссия между так называемой «моделью блоков» (Кросс; это название некорректно и может вводить в заблуждение) и моделью слоев (Сменд) привела к тому, что сегодня многие исследователи предполагают существование «допленного девтеронимиста», чье «триумфальное» произведение, возникшее в последние годы правления Иосии в Иуде, достигало своей кульминации в изображении этого царя. Кросс применял свой тезис только к книгам Царей (3-4 Цар). Г. Вейпперт (*Weippert*), Р. Нельсон (*Nelson*), Н. Лофинк (*Lohfink*) и др. распространили

³⁷ Аббревиатура образована от немецкого spätn-dtr Redaktion (прим. перев.).

этот тезис — каждый по-своему — на все DtrG. Лофинк полагает, что в «триумфальном» Dtr I продолжение истории основывается на пророчестве Ахии: престол Израиля достается Северному Царству, а династия Давида удерживает Иерусалим, ибо Бог оставляет там «святилище». Названные авторы находят в текстах, повествующих о событиях до Иосии, вставки, добавленные во время изгнания, и предполагают, вслед за школой Сменда, наличие нескольких редакций. Такую установку разделяют среди прочих Р. Фридман (Friedman), А. Майес, Б. Пекхэм (Peckham), Б. Гальперн (Halpern), М. О'Брайен (O'Brien) и Г. Кнопферс (Knoppers). Идут дискуссии и о том, какой материал был переработан уже историком времени Иосии.

С. Зейлер (Seiler) пытается доказать существование единой «истории престолонаследия» (2 Цар 9-20 и 3 Цар 1-2), написанной уже при жизни Соломона для того, чтобы узаконить его царскую власть. Возможно, существовала некая «пророческая история»; согласно А. Ф. Кэмпбеллу (Campbell), она возникла в пророческих кругах Северного Царства уже в конце XI в. до н.э. и имела объем 1 Цар 1:1 — 4 Цар 10:28. В. Дитрих (Dietrich, 1997) исходит из того, что вскоре после гибели Северного Царства в Иерусалиме было создано повествование о ранней царской эпохе, возможно, имевшее объем от 1 Цар 1 до 3 Цар 2 или, что более вероятно, до 3 Цар 12. Быть может, существовало историческое произведение, кульминацией которого было избрание Езекии — так полагают, с различными оговорками, например, И. Прован (Provan), Г. Вейпперт, Б. Гальперн / Д. Вандерхофт (Vanderhoft), А. Меникес (Moenikes), Э. Эйникель (Eynikel). Эйникель считает, что автором этого произведения был современник Езекии; по мнению Прована, оно было написано лишь в годы правления Иосии. А. Лемэр (Lemair) видит в книгах Царей результат четырехсотлетнего творчества разных писателей.

3.3.5 Второзаконие и «керигмы» DtrG

В то время как книги Царей, а также книги Самуила часто становятся объектом исследования, Второзаконие как часть DtrG привлекало существенно меньше внимания. Н. Лофинк (1981) настойчиво включает Втор в историю создания DtrG. Он разрабатывает концепцию различных «керигм DtrG» и предполагает существование «девторономического повествования о завоевании земли», написанного еще во время правления Иосии (DtrL³⁸) и охватывающего основную часть текста от Втор 1 до Ис Нав 21. (Э. Оммо [Otto] позднее присвоил это обозначение и применял его для определения девтерономического слоя, возникшего в эпоху плена.) DtrL должно было узаконить стремление царя Иосии расширить территорию государства и введение им закона Втор в качестве возвращения к истокам.

Связь между книгами Втор и Ис Нав осуществляется за счет *структур, охватывающих обе книги*, например, назначения Иисуса Навина (Втор 1:3:31

³⁸ Аббревиатура образована от немецкого *deuteronomistische Landerobserungserzählung* (прим.перев.).

и Ис Нав 1:13), и единой схемы историко-типологических структур текста (например, во Втор 1-3 и Ис Нав 8:10). Кроме того, в книгах наблюдается большое число *характерных терминологических общих черт* и интертекстуальных связей и перекличек, очевидно, созданных намеренно. К ним относится, например, «формула распространения» (*ntn lpnē*) или *jrš* для «обретения земли» после ее покорения всем Израилем и «уничтожения» прежнего населения. Оба выражения связаны с важнейшими для книг Втор и Ис Нав дарами: землей и (косвенно) законом. Израиль должен принять землю, которую Бог дал ему на Хориве (Втор 1:8) с верой в могущество Бога, с которой Израиль обретает землю. Израиль также должен принять закон, данный Моисеем (вместе с санкциями благословения/проклятия, связанными с этим законом) и определяющий жизнь в земле, с покорностью всем его предписаниям. При этом различное употребление *jrš* во Втор — Ис Нав выявляет противоречия поздних литературных слоев и их «керигм». В них отражаются проблемы их адресатов в последние десятилетия царской эпохи и в эпоху плена.

Параллельно DtrL могли создаваться и другие произведения примерно в таком же стиле и с такой же направленностью (см. выше). Лофинк считает возможным существование исторического повествования эпохи Иосии, написанного вслед за DtrL и имеющего объем Втор 1 — 4 Цар (ср. впоследствии А. Moenikes). Об этом, возможно, свидетельствует система высказываний, в которую входит выражение «создать место покоя» или «покой», то есть Храм (Втор 12:9 — 3 Цар 8:56) (G.Braulik), или высказывания, выражающие гнев, в которых *šmd* используется для «истребления» Израиля, а затем царских домов. В более позднем слое гнев и суд Божий, угрожающий народу, за счет употребления того же самого слова, но в ином значении, означает лишь «изгнание» (см. ниже, 5). Как раз этот пример показывает, каким образом версия DtrG эпохи плена дополняет изображение событий между царствованием Иосии и вавилонским пленом. И в других местах в ткань как Второзакония, так и других стратегически важных мест всего произведения, вплетаются тексты, объясняющие гибель государства грехом Израиля. За ними, возможно, последовало еще несколько редакций. Так, DtrN Сменда, возможно, добавило свой комментарий к завоеванию земли и уничтожению народов, а также к исполнению заповедей как предпосылке этих событий, только в часть текста от Втор до Суд. Реакцией на это были небольшие переработки, развивающие богословие чистой благодати (DtrU³⁹; например, Втор 9:1-7) или богословие покаяния, включающего как идею благодати, так и идею заслуги (DtrU⁴⁰; например, Втор 30:1-10).

Различное употребление аббревиатур dtn и dtg можно систематизировать следующим образом: аббревиатура «dtn» (если ею не просто обозначается

³⁹ Аббревиатура образована от немецкого «девтеронимические переработки» — *deuteronomistische Überarbeitungen* (прим. перев.).

⁴⁰ Аббревиатура образована от немецкого «девтеронимическое богословие покаяния» — *deuteronomistische Umkehrtheologie* (прим. перев.).

что-либо, относящееся к тексту Книги Второзакония) должна употребляться только для текстов первоначального Второзакония, «найденного» в 622 г. до н.э.; аббревиатура «dtr» будет в таком случае обозначать все тексты Втор — 4 Цар, которые возникли в процессе редактирования, начатом при Иосии. Дальнейшие терминологические различия разрабатывал Г. Ауслоос (Ausloos). Девтерономический язык и богословие находились во всеобщем распоряжении, начиная с относительно раннего времени. Поэтому почти во всех книгах Пророков, во многих псалмах и Хрониках находили девтерономические черты. Иногда это приводит к «экстенсивному определению девтерономизма». Существование девтерономического «движения» или «школы» в какое-либо определенное время доказать невозможно (N. Lohfink). По этой причине понятие «девтерономический» лучше относить лишь к описанию текстов.

3.3.6 Новейшие возражения против существования DtrG

К. Вестерман (Westermann) развивает теорию в консервативном духе. Он ориентируется на границы между книгами и стремится сохранить и подтвердить как можно большее количество исторических сведений, заключенных в книгах. Устные традиции, выросшие из осмысления исторических событий, обрели письменную форму прообраза известных нам книг в конце той эпохи, которая описывается в каждой из данных книг. В эпоху плена и позднее эти отдельные письменные тексты были переработаны и соединены различными редакторами; тогда же были написаны и «интерпретирующие тексты» (отчасти девтерономические), которые нивелировали различия между основными текстами. В своей последней работе Вестерман использует метод истории форм и хотел бы вернуться в то время, когда не было всей дискуссии о DtrG, которого, по его мнению, никогда и не существовало. Однако он упускает из виду, прежде всего лингвистически и богословски разнородный характер материала объемного произведения, соединившего в себе эти книги, а также различную интенсивность девтерономической редакторской работы.

Г. Резель (Rösel) также отдает приоритет отдельным книгам; причина этому — особый характер каждой из них и единая концепция, заключенная в каждой книге. Позднее они были объединены и снабжены интерпретирующими текстами в процессе девтерономического редактирования. Согласно этому варианту модели блоков, девтерономист теории Нота не был автором, его деятельность следует признать чисто редакторской. Однако Резель не смог доказать, что различные богословские представления и терминологические связи где-либо соответствуют границам книг DtrG. Многочисленные интертекстуальные связи между книгами остаются необъясненными.

Против тезиса Нота о том, что Втор 1-3 было началом DtrG, Р. Кратц утверждает, что автором этого текста был поздний редактор, добавивший их как текст, отделяющий книги друг от друга. Первоначальный текст Второзакония (5:1a*; 6:4-6; *12:13-26:16) был после гибели государства Иуды влечен в повествовательную нить преддевтерономического «Шестикнижия» между Числ 25:1a и Втор 34:1a-5сл. для того, чтобы противодействовать грозящей децентрализации. Слепленная девтерономическая редакция соединила ранее существовавшие порознь «повествовательные произведения, историю народа в (Быт) Исх — Ис Нав и историю царств в Сам — Цар в Девятикнижие, описывающее историю спасения». О методических проблемах, с которыми сталкивается эта сложнейшая гипотеза уже во Втор, а также о слабой

вероятности того, что требования централизации культа во Втор могли возникнуть в это время, см. выше, С.IV. В любом случае, эта теория не доказывает, что DtrG представляет собой «неверный путь исследования».

«Мюнстерская модель Пятикнижия» фактически также оспаривает существование DtrG. Она предполагает, что первоначально независимо друг от друга возникали девтерономическая Книга Судей и девтерономическая композиция Сам/Цар, причем у обоих текстов была специфическая программа. Эти композиции были затем объединены с Иерусалимским историческим произведением *Быт 2:4b – Ис Нав 24 в объемное произведение *Быт 2:4b – 4 Цар 25, проникнутое девтерономическими идеями (см. выше – стр.132-139).

4. Материал источников и тенденции изображения в книгах ранних Пророков

Как полагает М. Ном, нет сомнений в том, что DtrG *«стремится»* дать читателю и “исторически” обоснованное изложение событий. Все признают то, что авторы текстов ранних Пророков не «сочиняли» и не свободно излагали историю от времени Иисуса Навина до падения Иерусалима, но ориентировались на «источники», делали из них выписки и во многих случаях помещали тексты источников в свое произведение. При этом источники почти всегда датируются эпохой существования государства. DtrG было бы немисливо без государственных общественных установлений, которые, так сказать, поставляли этому типу исторических сочинений сырье для обработки. Поэтому «историческое» изображение Израиля, еще не обретшего собственную государственность, является для нас не вполне «историчным». После плена последовательное изображение исторических событий прерывается.

Книга Иисуса Навина перерабатывает среди прочего материал списков, содержащих в себе названия мест и границ, а также отдельные этиологические повествования, Книга Судей – сказания о героях. Среди *источников Сам и Цар, которые касаются государства*, но еще не имели целью создание объемного и сложного исторического произведения, можно выделить три группы.

(1) *Документы, относящиеся к существованию государства, его самостоятельности* и находившиеся в архивах администрации. Это были, например, списки высокопоставленных чиновников (3 Цар 4:1-6) или список двенадцати «приставников», назначенных Соломоном для территорий, принадлежавших двенадцати коленам (3 Цар 4:7-19); этот список был, вероятно, предназначен и для торжественного объявления. Далее, это анналы и/или изложения событий, имеющие аналитический характер, которые служили для обучения нового поколения чиновников, а также для различных государственных или административных актов: это «хроника [буквально “записи о событиях дней”, т.е. лет царствования] Соломона» (3 Цар 11:41), «хроника царей Израиля» (3 Цар 14:19) и «хроника царей Иуды» (3 Цар 14:29). Большая часть информации, переработанной в книгах Царей, могла происходить отсюда. По этой причине книги Царей являются для нас важным историческим источником. Для существования государства были важны и тексты, запечатлевшие события, связанные с возникновением государства и его институтов. В Египте для этого был предназначен жанр «царских новелл». Возможно, именно такая «царская новелла» была образцом для «пророчества Нафана» в 2 Цар 7. Другой, функционально родственный текст, возможно, лег в основу

глав 4 Цар 22-23, повествующих о нахождении книги закона и о присяге царя и народа в восемнадцатый год правления (622/21 до н.э.) Иосии, царя Иуды. Однако рассказ о заключении завета, переработанный в этих главах, возможно, относится уже к следующей категории.

(2) *Тексты, связанные с государственной пропагандой.* Они написаны на высочайшем литературном уровне; возможно, именно их можно назвать вершиной повествовательного искусства Библии. Однако и сегодня ведутся дискуссии об их границах и литературном единстве. К ним относится «рассказ о ковчеге» (1 Цар 4:1-7:1; 2 Цар 6:2-23), с помощью которого обретало законные основания перенесение Давидом центра Израиля с центральнопалестинских территорий в Иерусалим. Далее, должен быть назван рассказ об «истории восхождения Давида на престол» (1 Цар 16:14 – 2 Цар 5-10), повествующий о грехе и поражении Саула, невиновности Давида и его успехе вследствие покровительства Бога и помещающий «помазанника» Яхве в сакральную сферу близости к Богу; неуязвимость Давида распространяется и на государство, которое он возглавлял. Интересам государства служило и повествование, возможно, самое великолепное в литературном отношении: «история о наследовании трона» (2 Цар 9-20; 3 Цар 1-2); в этом «придворном» и лояльном царю произведении критику Соломона осуществляет, тем не менее, сама история.

(3) *Тексты из негосударственных областей жизни, которые, несмотря на их критику государства, рассматривают его как само собой разумеющееся обрамление всей жизни общества.* Сюда относится достаточно большой блок историй, скорее всего являющихся по происхождению народными, часто сказаний и легенд, в центре которых обычно находится пророк (Самуил в 1 Цар 1-3, Илия и Елисей в 3 Цар 17 – 4 Цар 8, Исаия в 4 Цар 19-20).

Контекстом источников, из которых было составлено DtrG, было государство как способ решения социальных проблем. Перспектива, в которой DtrG в своей окончательной версии смотрит на государство, изменилась после крушения государства. Девтерономическая редакция, по крайней мере, редакция эпохи плена, подчинила по этому свой материал тенденции, которую можно назвать критической по отношению к государству.

5. Девтерономическое историческое произведение как богословская весть

Составители окончательного варианта девтерономической истории, возникшего в годы изгнания, окидывали ретроспективным взором времена, когда Израиль обрел государственность, существовал как государство и погиб как государство, с бессильным гневом обманутых людей. Их произведение было «*гневной ретроспективной государства*» (N. Lohfink). Тем не менее, в конечном итоге их интересует вовсе не человеческий, но *Божий гнев*, который вызвал Израиль. Такой гнев существовал уже в доизраильской, в т.ч. в египетской культуре как вполне позитивно окрашенное понятие политического богословия: гнев правителя был политической страстью, политическим пылом, в котором осуществлялась справедливость и спасение угнетенных (Я. Ассман (Assman)). Поэтому девтерономические историки пытаются исследовать тайну этого божественного гнева, распространившегося на них.

Их гневный вопрос звучит так: «За что Яхве так поступил с этой землею? Почему столь велик гнев Его?» (Втор 29:24). Ответ — в отступничестве Израиля, в его поклонении другим богам и в грехах царей, соблаздивших Израиль своими культами. Эта линия объединяет редакцию всего комплекса книг. Наиболее ясное выражение она находит в устойчивых словосочетаниях, которые использует DtrG, повествуя о гневе Яхве: в «*формуле гнева*» («И возгорелся гнев Яхве на...» или «Яхве прогневался») и в «*формуле оскорбления*» (какой-либо человек или Израиль «прогневил Яхве»). О гневе Яхве рассказывают все книги исторического произведения, однако чаще всего о нем говорится во Втор и книгах Царей; угроза наступления этого гнева возникает в начале, а разражается Он в конце. Формула гнева типична для кульминаций изобилующих формулами описаний отступничества Израиля от Яхве (напр., Суд 10:6-7). Практически она означает, что завет нарушен (напр., Втор 29:22-27; Ис Нав 23:16; Суд 2:20; 4 Цар 17:15-18); эту формулу постоянно сопровождает замечание о том, что Бог осудит нарушителей и подвергнет их наказанию. Формула оскорбления не всегда связана с наказанием, которое Бог готовит обидчикам. Типичный для нее контекст — это оценка деятельности царя (напр., 3 Цар 16:26; 22:53-54; 4 Цар 21:16). Тематикой гнева подтверждается интерпретация исторического произведения, предложенная М. Нотом: оправдание Бога в условиях гибели Израиля. Но в темноте виден тонкий луч света. В 4 Цар 17, главе подводящей итог существованию Северного Царства, а фактически, обоих царств, а также (прежде всего) в оценках деятельности царей в 4 Цар 21-24, то есть начиная с Манассии, древнее и столь однозначное прежде понятие Божьего гнева ослабляется и смягчается: уничтожение заменяется депортацией. Божий гнев древних формул окончательно и бесповоротно прекратил бы существование Израиля. Теперь гнев Божий приводит лишь к тому, что Яхве «удалил (или даже: отбросил) Израиль от лица своего» — т.е. прежде всего лишил Израиль своего присутствия в культе (4 Цар 17:18, 23; 23:27; 24:3). Эта «формула изгнания» подразумевает изгнание в Ассирию (4 Цар 17:23) или в Вавилон (4 Цар 24:20). Она появляется уже во Втор 29:21-27 как предсказание будущего изгнания, предвосхищая конец 4 Цар: после того как Божий гнев ураганом пронесся над землей Израиля и опустошил ее, как Содом и Гоморру, Израиль «всего лишь» изгоняется из своей страны в чужую землю.

Все предсказания Божьего гнева сбылись — пусть и в мягкой, «милосердной» форме. Однако «гневная ретроспектива» истории, пошедшей по ложному пути, оценивающая общую картину ранних Пророков исходя из ее финала, не стала последним, решающим словом. И в плену, после того как Божий гнев в полной мере отбушевал, продолжает существовать некое понятие об «Израиле» — пусть даже у этого Израиля отнято все, что ему было прежде обещано. DtrG построено так, что *истинными толкователями истории в этом произведении оказываются Моисей и Самуил*. Самуил (1 Цар 8 и 12, ср. «закон о царе» Втор 17:14-20) с самого начала интерпретирует образование государства как путь к катастрофе, хотя и такая общественная форма была бы возможна, если бы Израиль соблюдал законы Торы. Таким образом, единственным несбывшимся в пределах 4 Цар предсказанием будущего остается толкование истории Моисеем в начале произведения —

во Втор 4 и 30. Эти тексты относятся к позднейшим обработкам и цитируют буквально слова Моисея, в которых он от имени Бога развивает перспективы будущего Израиля. Поэтому его слова обладают высоким авторитетом. Перспектива, нарисованная здесь, охватывает не только отступничество и плен, но и покаяние Израиля (Втор 4:23-31), его возвращение в свою землю и обрезание сердца Богом, сделанное для того, чтобы Израиль мог исполнять заповедь любви и все социальные установления Втор (Втор 30:1-10). Благодаря этой несравненно мудрой и справедливой Торе (Книги Второзакония) Израиль сможет стать обществом Бога без царей и без государства. Ему больше не нужен даже Храм, ибо через Тору Яхве находится рядом с ним и помогает ему везде и всегда, если он призывает Его. Все DtrG с его вестью о гнев Божьем следует читать исходя из этих текстов. Ныне существующий канон сделал это совершенно очевидным, тем более что Втор стало теперь частью Пятикнижия, а потому получило еще более высокое каноническое положение.

В связи с критическим отношением DtrG к смешению понятий народа Божия и государства и с развиваемыми в финале утопиями о народе Божием как обществе без государства, контрастном по отношению к обществам, организованным в государство, возникает следующий вопрос: как следует оценивать в свете опыта Израиля, о котором повествует DtrG, с одной стороны, развитие общественных структур в христианской и иудейской истории — от теократического государства в Византии — через христианское средневековье — вплоть до современного государства Израиль как квазитеологической величины, и, с другой стороны, идеи всякого рода «христианских социальных учений» и «богословий освобождения»?

III. КНИГА ИИСУСА НАВИНА

Георг Хенчель

Комментарии: M.Noth (HAT) ³1953; J.A.Soggin (OTL) 1972; J.M.Miller/G.M.Tucker (CNEB) 1974; R.G.Boling (AncB) 1982; T.C.Butler (WBC) 1983; J.Gray (NCeB) 1986; M.Görg (NEB) 1991; M.Ottosson 1991; V.Fritz (HAT) 1993; R.D.Nelson (OTL) 1997; E.Zenger (SAT) 2004.

Отчеты об исследованиях: E.Noort, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (EdF 292) Darmstadt 1998.

Отдельные исследования: A.Alt, Josua (1936), in: ders., Kleine Schriften I, München 1953, 176-192; ders., Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua (1927), in: ders., Kleine Schriften I, München 1953, 193-202; ders., Judas Gaue unter Josia (1925), in: ders., Kleine Schriften II, München 1953, 276-288; A.G.Auld, Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938, Edinburgh ²1983; K.Bieberstein, Lukian und Theodotion im

Josua buch (BN.B 7), München 1994; ders., Josua-Jordan-Jericho (OBO 143) Freiburg/Göttingen 1995; G.Braulik, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic literature. FS C.H.W.Brekelmans (BETHL 133) Leuven 1997, 3-38; R.G.Boling, Joshua, Book of: ABD 3, 1992, 1002-1015; E.Cortese, Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk (OBO 94) Freiburg/Göttingen 1990; H.-J.Fabry, Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff, in: N.Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium (BETHL 68) Leuven 1985, 351-356; J.P.Floss, Kunden oder Kundschafter (ATS 16/26) St. Ottilien 1982/86; V.Fritz, Die sogenannte Liste der besiegten Könige in Josua 12: ZDPV 85, 1969, 136-161; M.Görg, Josua (Person): NBL 2, 1992, 391f; ders., Josua buch: NBL 2, 1992, 392-394; W.T.Koopmans, Joshua 24 as Poetic Narrative (JSOTS 98) Sheffield 1990; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; N.Lohfink, Landerobung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josua buch, in: JBTh 12, 1998, 3-24; N.Na'aman, The Kingdom of Judah under Josiah: TA 18, 1991, 3-71; H.M.Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat (FAT 6) Tübingen 1993; M.Noth, Studien zu historisch-geographischen Dokumenten des Josua buches (1935), in: ders., ABLAK 1, Neukirchen-Vluyn 1971, 229-280; M.A.O'Brien, The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment (OBO 92) Freiburg/Göttingen 1989; M.Ottosson, Tradition and History, with Emphasis on the Composition of the Book of Joshua, in: K.Jeppesen/B.Otzen (Hg.), Production of Time, Sheffield 1984, 81-106, 141-143; H.Rösel, Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter: ZDPV 91, 1975, 159-190; Ch.Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58) Leiden 1995; L.Schwiehorst, Die Eroberung Jerichos (SBS 122) Stuttgart 1986; P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Ex 14, Jos 10, Ri 4 und 1 Sam 7: Bib. 57, 1976, 38-73; M.Wüst, Untersuchungen zu den siedlungs-geographischen Texten des AT I. Ostjordanland (BTAVO.B 9) Wiesbaden 1975; K.L.Younger, Ancient Conquest Accounts (JSOTS 93) Sheffield 1990; H.-J.Zobel, Josua/Josua buch: TRE 17, 1988, 269-278.

0. Текст

Между масоретским текстом и древнейшей версией Септуагинты «существуют значительные расхождения» (*К. Биберштейн (Bieberstein)*). Древняя Септуагинта, засвидетельствованная Ватиканским кодексом (Codex Vaticanus), в среднем на 4 или 5% короче, чем еврейский текст, но в некоторых местах дает более развернутые варианты. Более краткий текст может восходить к раннему варианту книги (*G. Auld*). Два еврейских текста Книги Иисуса Навина, найденные в Кумране, ближе к МТ, чем к Септуагинте.

1. Композиция

Книга называется по имени Иисуса Навина – преемника Моисея (Втор 31:1, 2, 7, 8), ведущего народ в Землю Обетованную. Книга описывает вступление на западный берег Иордана (Ис Нав 1:1-12:4),

разделение земли между коленами (Ис Нав 13:1-22:34) и приводит две прощальные речи Иисуса, а также сообщение о его смерти и погребении (Ис Нав 23:1-24:33).

1 часть	2 часть	3 часть
Завоевание земли 1:1-12:24	Разделение земли 13:1-22:34	Прощальные речи и смерть Иисуса 23:1-24:33
Ключевые слова и мотивы: «дать землю» (1:2, 6, 11, 15; 2:9, 14, 24; 9:24); «и до сего дня» (4:9; 5:9; 6:25; 7:26; 8:28, 29; 9:27; 10:27)	Ключевые слова и мотивы: «разделить землю» (13:7;18:10; 19:51); «удел» (13:6, 7, 14, 23, 28, 33; 14:2, 9, 13, 14; 15:20; 16:8, 9 и др.)	Ключевые слова и мотивы: «служить другим богам» (23:7, 16; 24:2, 14, 15, 16, 20); «служить Яхве» (24:14, 15, 18, 19, 21)

Первая часть (1:1-12:24) начинается вступительной речью Яхве, обращенной к Иисусу (1:2-9), и заканчивается перечислением побежденных царей и захваченных областей (12:1-24). В географическом аспекте обращает на себя внимание тот факт, что большинство рассказов касается событий, которые разворачиваются на территории колена Вениаминова. Только к концу части Иисус Навин отправляется на юг (10:28-43) и на север (11:1-14). Кроме того, рассказы имеют во многом «этиологический» характер, т.е. стремятся объяснить, почему то или иное явление имеет продолжение «и до сего дня»: двенадцать камней на переправе посреди Иордана (4:9), название места Галгал (5:9), семья Раав в Иерихоне (6:24), груда камней в Ахоре (7:26), груда камней в городе Гай (8:28, 29), унижительные обязанности жителей Гаваона (9:27) и камень перед пещерой в Македе (10:27).

Текст	Структурные признаки	Содержание
1:1-18	Речи Яхве (1:2-9) Иисуса Навина (1:11-15) Ответ надзирателей народа (1:16-18)	Поручение завоевать землю Приказ перейти Иордан
2:1-11:23	Рассказы <i>Основные слова:</i> «перейти» (29 раз) «поразить» (26 раз)	Лазутчики в Иерихоне (2:1-24), переход через Иордан (3:1-5,1), обрезание и Песах (5:2-12), завоевание Иерихона (6:1-27), битва за Гай (7:1-8:29), хитрость жителей Гаваона (9:1-27), битва с жителями Ханаана (10:1-43), победа на Севере (11:1-23).

12:1-24	Перечни	Список завоеванных местностей (12:1-8) и перечисление победленных царей (12:9-24)
---------	---------	---

Во *второй части* (13:1-22:34) Иисус Навин делит землю между коленами Израилевыми, за исключением колен Рувима, Гада и половины колена Манассии, которые уже получили свои области (13:8-33; ср. Числ 32:1-42). Разделение земли осуществляется в два этапа. Сначала получают свои уделы Халев, колена Иуды и сыновей Иосифа (15:1-63 и 16:1-17:18). Затем на собрании в Силоме (18:1-10) оставшаяся земля описывается, разделяется на семь частей, и Иисус бросает о ней жребий для остальных колен (18:11-19:51). При описании местностей, полученных коленами Иуды (15:5b-11), Ефрема (16:6-8), Манассии (17:7-10), Вениамина (18:12-20), Завулону (19:10-14), Асира (19:24-31) и Неффалима (19:32-39), даются точные сведения о границах территорий на севере и юге, востоке и западе. К *описаниям границ* примыкают *перечни городов*, находящихся на территории, принадлежащей данному колену. Так, относительно территории колена Иуды сообщаются точные сведения о том, какие города находятся на юге (15:21-32), на низких холмах (15:33-47), на горах (15:48-60) и в степи — пустыне (15:61-62). Области, принадлежащие коленам Симеона (19:1-9), Иссахара (19:17-23), Асира (19:24-31) и Дана (19:40-48), определяются ближе в основном лишь с помощью таких перечней городов. По указанию Яхве избираются шесть *городов убежища*, в которых может укрыться каждый, совершивший неумышленное убийство (20:1-9; ср. Втор 19:1-10). Левиты, не получившие определенной области для поселения (13:14; 18:7), получают 48 городов с пастбищами (21:1-42). Колена, получившие во владение области на восточном берегу Иордана (22:1-8), отпускаются Иисусом в свои владения. Когда между этими коленами и остальными возникает конфликт о жертвеннике, сооруженном у Иордана, устанавливается, что этот жертвенник должен лишь свидетельствовать о принадлежности заиорданских колен к Израилю (22:9-34).

Текст	Структурные признаки	Содержание
13:1-19:51	Речь Яхве (13:1-7) Перечни (13:8-19:51) <i>Ключевые слова:</i> «удел» (13:3, 4, 10, 11, 23, 26, 27; 15:1, 4, 11, 12, 21, 47; 15:2, 3, 8, 10; 17:8, 10;	Задание разделить землю по жребию (13:1-7) Указание на разделение земли между двумя с половиной коленами на восточном берегу Иордана (13:8-33) «Общий предварительный обзор» (14:1-5) Специальные постановления о Халеве (14:6-15)

	18:5, 19; 19:12, 22, 46) «жребий» (14:2; 15:1; 16:1; 17:1; 18:11; 19:1, 10, 17, 24, 32, 40, 51; 21:4, 5, 6, 8, 10, 20, 40)	Разделение земли на западном берегу Иордана между коленами Иуды (15:1-63), сыновей Иосифа (16:1-17:18) и остальными семью коленами (18:1-19:51)
20:1-9	Речь Яхве (20:1-6) Перечисление (20:7-9)	Предписание о городах убежища Выбор шести городов
21:1-45	Перечисление (21:1-42) Подведение итогов (21:43-45)	Перечень городов левитов Покой от врагов; исполнение обетований
22:1-34	Речь Иисуса (22:1-6) Рассказ (22:7-34) <i>Лейтмотив:</i> «восстать против Яхве» (22:16, 18, 19, 22, 29)	Спор о жертвеннике на восточ- ном берегу Иордана (22:9-34) Заиорданские племена отпуска- ются в свои земли (22:1-6, 7-8)

Третья часть включает две прощальные речи Иисуса Навина. В первой из них (23:1-16) Иисус призывает свой народ к верности Яхве и настойчиво предостерегает Израиль от смешения с народами, оставшимися в земле, а также от поклонения другим богам. В конце речи Иисус говорит об угрозе изгнания из земли (23:15, 16). Во второй речи в Сихеме (24,2-24) Иисус разворачивает перед собравшимися израильтянами историю спасения народа и призывает их следовать его примеру и служить Яхве (24:1-15). Народ изъявляет готовность к этому (ст. 16-24); затем Иисус торжественно приводит народ к присяге на верность закону Яхве. В память об этом событии Иисус устанавливает большой камень в качестве свидетеля (ст. 25-27). Книга завершается рассказом о смерти и погребении Иисуса Навина, Иосифа и Елеазара (ст. 29-33; ср. Суд 2:8, 9).

Текст	Структурные признаки	Содержание
23:1-16	Речь Иисуса <i>Ключевое слово:</i> «народы» (23:3, 4, 7, 9, 12, 13)	Предостережение от народов, оставшихся в земле, и от их богов
24:1-24	Речь Иисуса <i>Ключевые слова:</i> «служить Яхве» (24:14, 15, 18, 19, 21)	История спасения Призыв служить Яхве Заявление народа о готовности служить Яхве
24:25-28	Рассказ	Запись закона и постановлений
24:29-33	Рассказ	Погребение Иисуса, Иосифа и Елеазара

2. Возникновение

2.1 Преддевтерономические традиции

В начале существовали отдельные рассказы о штурме города Иерихона (Ис Нав 6*) и о покорении города Гая (Ис Нав 8*). Исследователи спорят о том, произошло ли объединение этих рассказов в единое повествование уже в преддевтерономическое время (*M. Noth*) или нет (*V. Fritz*). По мнению *К. Биберштейна* (*Bieberstein*), более ранние версии перехода через Иордан (3:1, 5, 13b-14a, 16) и завоевания Иерихона (6:1-3, 4b, 5, 11, 14-15, 20c-21) имеют общие черты в структуре и цели и указывают на одну и ту же дополненную редакцию. *Р. Г. Крац* (*Kratz*) предполагает наличие преддевтерономической истории завоевания земли (2:1-9, 12-16, 22-24), в которую могли входить среди прочего рассказы о лазутчиках (2:1-9, 12-16, 22-24), завоевание города Гая (8:1-2a, 10a, 11a, 14, 19) и битва в долине Аналонской (10:12, 13). Этот рассказ не был изолированным произведением, но продолжал более объемное повествование, описывавшее события «от Исхода вплоть до врат Земли Обетованной» (*R. G. Kratz*). Таким образом демонстрировалось, что «Яхве завершил освобождение Израиля тогда, когда Израиль вступил в землю» (*E. Zenger*). Если перечень побежденных царей (12:7*, 9-24) относился к тексту этого повествования, то его сходство с новоассирийскими царскими надписями и сообщениями о военных походах может указывать на идею создания этого сборника: не ассирийцы, но Яхве распоряжается этой землей. Если рассказ о собрании в Сихеме (Ис Нав 24*) также хотя бы частично относился к тексту этого повествования о завоевании земли (*M. A. O'Brien*), тогда обязательство народа служить Яхве было прекрасным финалом текста. *Э. Ценгер* предполагает, что рассказ Ис Нав *2-12, 24*, возникший до плена, завершал «Иерусалимское историческое произведение» (см. выше, С.II.5.1 и С.VI.3).

Возможно, некоторые географические описания и перечни, которые содержатся в Ис Нав 15-19, также возникли в дополненную эпоху, но не были включены в текст повествования о завоевании земли. Для некоторых колен дается *описание границ*, их территорий; для некоторых характерно использование понятия «предел»: такие описания даются для территорий колена Иуды (15:1-12; 18:15-19), Манассии (16:1-3/18:12, 13; 17:7-10) и Ефрема (16:4-9). С другой стороны, перечень городов, расположенных на территории колена Иуды (15:20-63; 18:21-28), наводит на мысль, что в нем отражено обычное для дополненной эпохи разделение на административные округа. При этом сообщаются особенности географического расположения городов — например, в горах или на холмах (15:20-63; 18:21-28). Эти перечисления, «возможно, ...связаны с административными мероприятиями царского времени» (*V. Fritz*).

2.2 Девтерономические редакции

Девтерономическую редакцию в Книге Иисуса Навина в языковом отношении «достаточно легко отличить от традиции» (*R. G. Kratz*); она видна на протяжении всей книги. Эта редакция состоит из речей (1:1-9, 10-18; 13:1-7; 22:1-6; 23:1-16), «подведений итогов» (11:16-23; 21:43-45) и перечней (12:1-8). Исходный пункт редакции — момент призыва Иисуса Навина стать преемником Моисея (Втор 31:1, 2, 7, 8). Задача Иисуса Навина — перевести Израиль через Иордан в Землю Обетованную, которую желает им дать Яхве (1:1, 2, 5, 6). В финале рассказа о том, что Яхве даровал Израилю землю, констатируется, что Иисус Навин выполнил свою задачу (11:16). После того, как Иисус Навин разделил землю, отдав ее коленам Израилевым в наследственную собственность, война прекращается, и земля обретает покой (11:23).

Существуют различные мнения о датировке девтерономических слоев в Книге Иисуса Навина. *Н. Лофинк* предположил существование девтерономического повествования о завоевании земли еще в допленную эпоху; это произведение начиналось во Втор 1 и заканчивалось в Книге Иисуса Навина (DtrL: Втор 1 — Ис Нав 21). Для этого произведения типично то, что Яхве дает израильтянам землю и они сами ее завоевывают (Втор 1:39; 3:20; 4:1; 9:23; 10:11; 16:20; Ис Нав 1:11, 15; 18:3). Целью этого произведения было узаконить притязания Иосии на североизраильские территории (см. выше, *G. Braulik* в C.IV.2.4 и D.II.3.3).

Даже если девтерономическая редакция повести о завоевании земли возникла во время, близко или непосредственно предшествовавшее эпохе плена, невозможно видеть в ней лишь один пласт. После того, как Иисус Навин поделил землю и воцарился покой (11:23), у читателя складывается впечатление, что великая задача Иисуса Навина все еще стоит перед ним (13:1-7). Поэтому только после завершения разделения земли говорится о том, что все обетования Яхве исполнились, и Он дал Израилю покой (21:43-45). Судя по древним редакциям, Иисус Навин завоевал всю землю (11:23); в более поздней — по мнению *Кратца* — редакции Иисус предостерегает израильтян от народов, живущих среди них: «не сообщайтесь с сими народами, которые остались между вами» (23:7). Они могут стать «петлей и сетью» для Израиля (23:13). Поэтому необходимо «хранить и исполнять все написанное в книге закона Моисеева, не уклоняясь от него ни направо, ни налево» (23:6). В начале Книги Иисус Навин получает подобное предписание — в точности исполнять закон, завещанный ему Моисеем (1:7, 8). В этих стихах успех Иисуса в борьбе с обитателями земли напрямую зависит от того, чтобы он «снял плащ полководца и предстал учителем Торы» (*E. Noort*). Подчеркивание значения закона дало повод *Р. Сменду* (*Smend*) говорить о «номистическом» редакторе и обозначить его аббревиатурой DtrN. Сегодня ведется спор о том, сколько девтерономических

слоев обработки имеет Книга Иисуса Навина — один или несколько. Этот вопрос тесно связан с различными позициями исследователей в отношении повествовательного комплекса DtrG (см. выше, D.П).

2.3 Жреческие добавления

Поскольку к рассказу о разделении земли между коленами были добавлены поздне-девтерономические пассажи (это начало рассказа — 13:1-7 и его конец — 21:43-45), возможно, что описания границ и перечни городов в Ис Нав 15-19 были включены в книгу уже в ходе этой редакции (ср. 17:14; 18:3-10). В пользу этого предположения свидетельствует то, что колена Рувима, Гада и половина колена Манассии получают свои уделы на восточном берегу Иордана в ходе позднедевтерономической редакции (1:12-15). Но так как в делении территорий важную роль играет священник Елеазар (он даже назван раньше Иисуса Навина) (14:1; 19:51), очевидно, что у священства был свой интерес в таком изображении разделения земли. С большой долей вероятности можно утверждать, что идея раздачи городов левитам (21:1-42) — результат священнической редакции, ибо она противоречит девтерономическим представлениям (18:7).

Роль Елеазара и упоминание о скинии собрания (18:1) ставит перед нами вопрос, не была ли Книга Иисуса Навина продолжением Священнического произведения, как считали раньше, до анализа, проведенного М. Нотом. Однако уже рассказ о лазутчиках (*2:9-11) и конец рассказа о переходе через Иордан (4:19-5:8, 10-12) дает серьезные основания полагать, что речь идет «не о частях некогда единого и самостоятельного источника, но о слоях обработки» (К. Bieberstein). В пользу наличия священнического слоя говорят следующие наблюдения: перед переходом через Иордан Иисус Навин призывает израильтян освятиться, ибо «завтра сотворит Господь среди вас чудеса» (3:5; ср. 7:13; Исх 19:22 и Числ 11:18). Лучшие параллели к «ковчегу откровения» (4:16) обнаруживаются в Священническом произведении (Исх 25:22; 26:33, 34; 30:26). Когда Иисус Навин повелевает «вооруженным» мужам перейти Иордан перед священниками, несущими ковчег, это напоминает, по мнению Л. Швинхорста (Schwienhorst), выражение, встречающееся в Священническом произведении (Числ 32:21, 27, 29, 32). Более ранний рассказ о хитрости жителей Гаваона заканчивается тем, что они получают от Иисуса Навина разрешение жить дальше среди израильтян (*9:3-15). Послесвященнический редактор связывает помилование гаванитов с клятвой, которую им принесли «начальники общества» (ст. 15b). Затем в рассказе появляется, впрочем, и сообщение (ст. 18b) о противостоянии всего «общества Израилева» и его начальников. Здесь ясно виден священнический язык. Иудея образует общину, «общество» внутри Персидского государства; текст избегает определения «народ». По той же причине можно было бы

отнести к «послесвященническому» слою текст о культовых предписаниях для жителей восточного берега Иордана (22:9-34), так как слово «общество» встречается там регулярно (22:12, 16, 17, 18, 29, 30; ср., кроме того, 18:1; 20, 6, 9 и 24:27). По мнению Ф. Фритца (*Fritz*), перечисление городов левитов также относится к «послесвященнической редакции». Л. Швинхорст (*Schwiehhorst*) считает, что в тексте присутствуют добавления, которые можно определить как «позднехронистические». Выражение «сокровищница дома Господня» (6:24; ср.ст. 18) имеет параллель только в летописи (1 Пар 29:8). Отдельные выражения могли появиться в тексте еще позже.

3. Богословие

3.1 Земля как дар Яхве

«Главная тема книги — это не завоевание земли в сражениях и не уничтожение жителей этой земли, как это постоянно утверждается, но земля как дар Яхве» (*E. Zenger*). В центре Книги Иисуса Навина находится не захват земли, но *дарование земли* (1:2, 3, 6, 11, 13, 15; 2:9, 14; 5:6; 9:24; 18:3; 24:13). Яхве дал Израилю землю «в удел» (Втор 12:10; 19:10, 14; 20:16; 21:23; 24:4; 25:19). По мнению Ф. Фритца, Книга Иисуса Навина — это «попытка богословского обоснования захвата земли Израилем». «С помощью Бога Израиль вступил во владение землей». «Земля — это спасительный дар Бога своему народу». При этом нужно помнить, что земля — это экономическая основа существования народа. Только тот, у кого была своя земля, мог обзавестись семьей и участвовать в разрешении правовых вопросов. Дарование земли, осуществленное Яхве, открывает перед Иисусом Навином возможность разделить землю между коленами Израилевыми — постольку, поскольку это было сделано уже Моисеем. При этом играет роль сама процедура разделения, т.е. деление по жребию (Числ 33:34; Ис Нав 14:2; 18:11; 19:51); поэтому земельный надел может обозначаться словом «жребий» (15:1; 16:1; 17:1, 14, 17). Этим вновь подчеркивается, что израильтяне не сами завоевали землю, но она была им дана. Колено Левия сначала не принимается в расчет при дележе земли, ибо его удел — сам Яхве (13:14, 33; 18:7). Но впоследствии левиты получают 48 городов, находящихся на территориях других колен (21:1-42).

3.2 Осуществление передачи земли в собственность

3.2.1 Изображение в Библии и свидетельства археологии

Книга Иисуса Навина не является историческим источником о событиях так называемого завоевания земли, и не следует воспринимать ее так. «Захвата земли в ходе военных действий, то есть военного

похода двенадцати колен Израилевых с уничтожением прежних обитателей земли никогда не было. К этому выводу приводят имеющиеся данные о возникновении Израиля, согласно которым Израиль сформировался в XII в. до н.э. как “смешанное общество”; большинство членов этого общества не пришли извне, но жили на этой земле и раньше: часть этого “коренного населения” вела полукочевой образ жизни на свободных территориях между городами-государствами; другой частью были “хананеи”, включившиеся в новую общественную систему. Исторические науки и археология показывают, что в эту эпоху действительно наблюдался упадок культуры ханаанских городов-государств и даже разрушение отдельных городов, однако это не было делом рук Израиля. Скорее наоборот: Израиль возник тогда именно вследствие этого упадка, наступление которого было тесно связано с концом эпохи египетского господства над данным регионом. Возникновение Израиля можно считать в каком-то смысле результатом ослабления власти Египта над данным регионом, а также гибели ханаанских городов-государств» (E. Zenger). Некоторые данные могут проиллюстрировать процесс «возникновения» Израиля в Ханаане. На территории колен Ефрема и Манассии, согласно сведениям археологии, в т.н. эпоху поздней бронзы существовало всего лишь около 30 сельских поселений. В продолжение первого периода железного века (1200-1000 гг. до н.э.) количество этих поселений увеличилось до 200 и более. Поселения не были укреплены; из этого следует, что у их жителей не было врагов, от которых могла бы исходить угроза. На горных территориях Ефрема было достаточно места для новых поселений. Скудная земля не привлекала хананеян — ее прежних жителей. Они осели на плодородных равнинах и были в состоянии в любое время защитить свою землю от натиска новых переселенцев (ср. Суд 1:19, 21, 29-33).

Однако процесс *постепенного* заселения горных территорий Иуды и Ефрема, а также галилейских и восточноиорданских регионов никак не отражен в библейских повествованиях. Изображая приход Израиля в землю «извне», они стремятся подчеркнуть, что связь Израиля с «землей» возникла благодаря особому покровительству Бога.

3.2.2 *Исполнение обетований, данных патриархам*

Рассказчики/редакторы указывают на то, что Бог обещал и даже поклялся патриархам дать землю им во владение (1:6; 5:6; 21:43, 44; 23:14). Таким образом, здесь устанавливается связь с рассказами о патриархах (Быт 12:7; 13:14-17; 15:7; 17:8; 24:7; 28:13, 14; 35:12; 48:4). Эти обещания исполнились, когда Израиль стал оседлым народом — таков взгляд Книги Иисуса Навина; ни одно из слов, данных Яхве Израилю, не осталось неисполненным (21:43-45; 23:15). Перед лицом грозящей опасности или реального факта потери земли это «богословие земли» противостоит исторической реальности.

3.2.3 Захват земли как завоевательная война Яхве

Многочисленные рассказы этой книги следуют древневосточной схеме, согласно которой божество дает задание захватить землю и уничтожить ее обитателей, если они оказывают сопротивление. Изображение «священной войны» на стеле моавитского царя Меша, датированной IX в. до н.э., показывает, что такое представление о «священной войне» могло быть знакомо и соседнему Израилю. Знакомство с ассирийской идеологией войны также привело к тому, что Израиль стал мыслить категориями священной войны (ср. Втор 7:16-26; 9:1-6; 20:1-20; 23:10-15; 25:17-19) и познакомился с идеей «священного уничтожения» (т.е. заклатья: Втор 20:16-18). Истории из Книги Иисуса Навина, отмеченные девтеронимическим влиянием, говорят о том, что в действительности война ведется самим Яхве (10:14); Он отдает врагов в руки Израиля (Ис Нав 6:2; 10:8; 11:6) и наделяет Израиль правом заклатья прежних жителей земли (Ис Нав 6:21; 8:24, 25; 10:10, 28, 30, 37, 40; 11:11, 14). Такое описание вызывает вопрос: «Почему имя Бога вплетается в повествование о насилии?» (*G. Braulik*). На это возможны такие ответы:

(1) Следует иметь в виду литературный жанр этих рассказов. Рассказы в Ис Нав 6 и 8 носят этиологический характер. Они объясняют, каково происхождение развалин, находившихся в данной местности. Город Гай, процветавший в начале бронзового века, уже очень давно соответствовал своему названию «груда развалин».

(2) Не следует упускать из виду возраст рассказов в Книге Иисуса Навина. Если иметь в виду раннюю историю расселения израильтян, то ясно, что этиологические традиции возникли самое раннее в царскую эпоху.

(3) Рассказчики стремились подчеркнуть своими масштабными изображениями войны, что могущество Яхве в состоянии обеспечить обретение земли израильтянами несмотря на все препятствия. «Врагам нет защиты от Яхве — настоящего предводителя войска; после их уничтожения Израиль может получить землю. После завоевания земля становится неотторжимой собственностью Израиля, данной народу самим Богом» (*V. Fritz*). Фактически Израиль в VIII и VII вв. — в то время, когда создавались эти повествования — терял землю, и целью авторов было придать Израилю мужества и надежды.

(4) Именно исключения показывают, что было главным для рассказчиков: блуднице Раав, которая признает Бога Израиля истинным Богом (Ис Нав 2:9-11), прячет у себя израильских лазутчиков и помогает им скрыться (2:3-7, 15, 16), сохраняется жизнь после взятия Иерихона. То же самое происходит с жителями Гаваона, которые слышали о славе Яхве и поверили рассказам о Нем (Ис Нав 9:9-10). Представители древнего населения, которые не призывают Израиль поклоняться их богам, не представляют опасности; им сохраняют жизнь.

3.2.4 Изображение захвата земли как культового события

В рассказе о взятии Иерихона (Ис Нав 6) обращает на себя внимание то, что центр тяжести повествования лежит не на изображении военного завоевания. Иисус Навин и его воины должны в течение шести дней раз в день обходить город. Решающую роль играют не воины, но священники, которые, трубя в трубы, идут вокруг города перед ковчегом завета — символом присутствия Яхве. В седьмой день вокруг города обходят семь раз. При этом священники должны трубить в трубы, а народ — издавать воинственный клич. Тогда стены города падут (6:3-5). Это больше напоминает изображение литургической процессии, а не военной осады. Переход через Иордан также изображается как культовое событие. Чудо, возведенное Иисусом Навином (3:5), совершается в тот момент, когда ноги священников, несущих ковчег, прикасаются к водам Иордана: «вода, текущая сверху» переправы, останавливается (3:15, 16), и народ — так же, как при переходе через Тростниковое море — посуху переходит на западный берег Иордана — в Землю Обетованную (3:17).

Так с помощью этого культового переосмысления событий захват Израилем земли в Ис Нав 2-6 трансформируется в торжественный и властный *вход самого Яхве* в землю.

3.3 Свобода и ответственность

Участие Яхве ни в коем случае не обрекает израильтян на бездействие. Иисус Навин напоминает им об их ответственности и ставит их перед выбором: они должны решить, кому будут служить. Сам он уже принял решение (24:15): «...а я и дом мой будем служить Яхве». В Ветхом Завете израильтянам достаточно редко предлагается совершить самостоятельный выбор между истинным Богом и ложными богами. Иисус Навин стремится собственным примером привести израильтян к монолатрии, к поклонению одному Яхве.

Книга Иисуса Навина напрямую говорит о том, что случится, если израильтяне отступят от Яхве, смешаются с жителями земли и будут поклоняться их богам. Тогда они «скоро сгинут с этой доброй земли», которую им дал Яхве (23:12-16). Здесь мы видим, что редактор уже знает о плене. Для него это наказание за легкомыслие, с которым израильтяне решились рисковать Божьим даром — землей. Книга Иисуса Навина становится таким образом предупреждением и программой «новой» жизни в земле. Ориентиром же становится Тора. Тот, кто в точности исполняет написанное в книге закона Моисеева, «не уклоняясь от него ни направо, ни налево», будет успешен в своем жизненном пути (1:7, 8; 23:6).

3.4 Образ Иисуса Навина

Дарование земли и требование принять решение в пользу поклонения Яхве неотделимы от образа человека, чье имя дало название книге — от Иисуса Навина. Его имя значит «Яхве есть спасение/помощь» и в то же время является программой его действий.

В более древних рассказах Иисус предстает военачальником, который умеет выманить противника из-за укрепленных стен города и хитростью сокрушить его (8:4-23). Иисус может вместе со своими соратниками идти всю ночь, чтобы утром оказаться в нужном месте (10:7, 9). Изображение Иисуса в более древних рассказах соответствует его изображению в битве против амаликитян (Исх 17:9, 10, 13), где он является в типичной роли предводителя войска.

На стадии девтеронимического богословия этот образ отходит на задний план. Задача Иисуса Навина состоит не столько в ведении войны, сколько в том, чтобы ввести израильтян в землю (Втор 31:7, 23), ибо Яхве идет впереди них (Втор 31:8) и сражается за них (Втор 3:22). Вторая задача Иисуса — разделить землю между израильтянами для владения и передачи по наследству собственность (13:7; 18:10; ср. Втор 1:38; 3:28; 31:7).

Иисус не должен бояться этих задач; он должен быть твердым и мужественным (1:6, 7, 9; ср. Втор 31:7, 23), ибо Яхве будет с ним, как он был с Моисеем (1:5; ср. Втор 31:8). Параллелизм образов Иисуса Навина и Моисея особенно отчетливо проявляется в рассказе о переходе через Иордан, где присутствуют два прямых указания на эту черту (3:7; 4:14). Отождествление Иисус Навин = Моисей заметно прежде всего в коротком рассказе о явлении «вождя воинства Яхве» (Ис Нав 5:13-15); этот рассказ вплоть до частных подробностей подражает рассказу о явлении Моисею Яхве или Его вестника в горящем терновом кусте (Ис 3:1-6).

Образ Иисуса Навина имеет в Пятикнижии, особенно в его поздних пластах, и другие нюансы. Так, Иисус Навин находится вместе с Моисеем на горе Синай в тот момент, когда внизу начинается пляска вокруг золотого тельца (Исх 24:13; 32:17, 18). По этой причине он совершенно непричастен заблуждению народа. Согласно Исх 33:7-11, Иисус Навин — слуга Моисея — «не отлучался от скинии» откровения, находящейся за пределами лагеря израильтян. Подводя итоги, можно сказать, что для образа Иисуса характерно подчеркивание «религиозной чистоты» (*C. Schäfer-Lichtenberger*). Только один раз Моисей выражает ему: это происходит после требования Иисуса запретить Елдаду и Модаду пророчествовать в лагере (Числ 11:28, 29). В рассказе о лазутчиках Иисус, как и Халев, выступает за то, чтобы вступить в пределы земли (Числ 14:6-9). Поэтому только они остаются в живых «из тех мужей, которые ходили осматривать землю» (Числ 14:38; ср. 26:65). Иисус назначается преемником Моисея в ходе вполне

определенного ритуала (Числ 27:15-23): на это место его выбирает сам Яхве, и Моисей возлагает на него руки. Это происходит не тайно, но перед всем обществом и в присутствии священника Елеазара, преемника Аарона. Иисус Навин должен вступать в битву только после того, как он спросит священника о решении «посредством урима». Этот образ, отмеченный влиянием жреческого произведения, указывает читателю на то, что Книгу Иисуса Навина следует рассматривать не изолированно от других книг, но в качестве продолжения Пятикнижия.

IV. КНИГА СУДЕЙ

Георг Хенчель

Комментарии: R.G.Boling (AncB) 1975; J.D.Martin (CNEB) 1975; J.A.Soggin (OTL) 1981; J.Gray (NCeB) 1986; B.G.Webb (JSOT.S 46) 1987; M.Görg (NEB) 1993; E.Zenger (SAT) 2004.

История исследования: R.Bartelmus, Forschung am Richterbuch seit Martin Noth: ThR 56,1991,221-259; H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,260-264.

Частные исследования: Y.Amit, The Book of Judges: The Art of Editing (Biblical Interpretation Series 38) Leiden 1999; M.Bal, Death and dissymetrie. The politics of coherence in the Book of Judges, Chicago 1988; R.Bartelmus, Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung: ThZ 41,1985, 97-120; U.Beckmann, Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion, St.Otilien 1989; U.Becker, Richterzeit und Königtum (BZAW 192) Berlin 1990; S.Becker-Spörl, «Und sang Debora an jenem Tag». Untersuchungen zu Sprache und Intention des Deborahliedes (Ri 5) (EHS.T 620) Frankfurt 1998; W.R.Bodine, The Greek Text of Judges. Recensional Developments (HSM 23) Chico 1980; R.G. Boling, Judges, Book of: in: ABD 3,1992,1107-1117; A.Brenner (Hg), A feminist companion to Judges (The feminist companion to the Bible 4) Sheffield 1993; Ch.Dohmen, Das Heiligtum von Dan: BN 17,1982,17-22; 1982,17-22; Ch.J.Exum, Was sagt das Richterbuch den Frauen? (SBS 169) Stuttgart 1997; V.Fritz, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie 2) Stuttgart 1996; U.Hübner, Jiftach, in: NBL 11,1995,343; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; T.F.McDaniel, Deborah Never Sang, Jerusalem 1983; Th.Meurer, Die Simson-Erzählungen (BBB 130) Berlin/Wien 2001; A.Moenikes, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der hebräischen Bibel (BBB 99) Weinheim 1995; E.T.Mullen, The «Minor Judges». Some Literary and Historical Considerations: CBQ 44,1982,185-201; H.-D.Neef, Der Sieg Deborahs und Baraks über Sisera: ZAW 101,1989,28-49; ders., Jephtha und seine Tochter (Jdc xi 29-40): VT 49,1999,206-217; ders., Deboraerzählung und Deborahlied: Studien zu Jdc 4,1-5,31 (BThSt 49) Neukirchen-Vluyn 2002; H.Niehr, Rechtsprechung in Israel (SBS 130) Stuttgart 1987; H.M.Niemann,

Die Daniten (FRLANT 135) Göttingen 1985; R.H.O'Connell, The rhetoric of the book of Judges (VTS 63) Leiden 1996; W.Richter, Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche (BBB 21) Bonn 1964; ders., Zu den «Richtern Israels»: ZAW 77,1965,40-72; ders., Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17-12,6: Bib. 47,1966,485-556; ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18) Bonn 21966; H.N.Rösel, Zur Ehud-Erzählung: ZAW 89,1977,270-272; ders., Jephtah und das Problem der Richter: Bib. 61,1980,251-255; ders., Die «Richter Israels», Rückblick und neuer Ansatz: BZ.NF 25,1981,180-203; H.-W.Jüngling, Richter 19 - ein Plädoyer für das Königtum (AnBib 84) Rom 1981; P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4, 1 Sam 7: Bib. 57,1976,38-73; R.Wenning/E.Zenger, Der siebenlokige Held Simson: BN 17,1982,43-55; M.Witte, Wie Simson in den Kanon kam: ZAW 112,2000,526-549; G.A.Yee (Hg.), Judges and method. New approaches in biblical studies, Philadelphia 1995.

0. Текст

Еврейский текст сохранился в целом хорошо. Если мы обращаемся к Септуагинте, то оказываемся перед выбором между Александрийским и Ватиканским кодексами и двумя соответствующими семействами рукописей. Они расходятся настолько сильно, что создается впечатление, словно это два независимых друг от друга перевода. В случае с Книгой Судей Александрийский кодекс дает лучший текст по сравнению с Ватиканским (в других случаях дело обстоит наоборот). Он может быть даже свидетелем древнего текста Септуагинты, когда совпадает с *Vetus Latina* (W. R. Bodine). Интересные открытия позволили сделать Кумранский текст (4QRI^a). В нем отсутствует, к примеру, позднедеутерономистское упоминание об анонимном пророке (6:7-10). Согласно Э.Тову (Тов), здесь могла иметь место «передача более ранней стадии текста книги».

1. Композиция

Книга Судей повествует о библейской истории эпохи между завоеванием земли и началом правления царей. Книга состоит из трех частей. Во введении содержится некоторая дополнительная информация о расселении израильтян и вновь сообщается о смерти и погребении Иисуса Навина (1:1-2:10). В обширной центральной части сообщается о деяниях судей (2:11-16:31). В заключение рассказывается о судьбе колена Данова, а также о позорном деянии потомков Вениамина в Гиве и его последствиях (17:1-21:25).

1-я часть	2-я часть	3-я часть
Введение 1:1-2:10	Большие и малые судьи 2:11-16:31	Бесцарствие 17:1-21:25

<i>Обрамление:</i> Смерть Иисуса Навина (1:1 и 2:6-10)	<i>Обрамление:</i> Яхве воздвигает судей (2:16); Самсон был судьей в Израиле (16:31)	<i>Обрамление:</i> «Не было царя у Израиля; каждый делал то, что казалось ему справедливым» (17:6 и 21:25)
<i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «Не могли прогнать» (1:19, 21, 27-33)	<i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «делали неудобное пред очами Яхве» (2:11; 3:7, 12; 4:1; 6:1; 10:6)	<i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «Мужи сильные» (18:2; 20:44, 46; 21:10)
«Оставались Хананеи среди них» (1:29, 30, 32, 33)	«Воспылал гнев Яхве» (2:14, 20; 3:8; 10:7)	«Собрание» (20:2; 21:5, 8, 16)

Введение

Введение (1:1-2:10) вновь обращается к теме завоевания земли. Сыны Иуды вместе с потомками Симеона и кенейянами овладевают югом Палестины (1:1-16). Следующий за этим рассказом «негативный перечень владений» (А. Alt) указывает на то обстоятельство, что ни сыны Иуды, ни другие колена не овладели еще всей страной (1:19-36). Это позволяло прежним жителям Палестины соблазнять Израиль своими богами (2:1-5). Вновь повествуется о смерти Иисуса Навина (2:6-10; ср. Ис Нав 24:29, 30).

Текст	Структурные признаки	Содержание
1:1-36	Рассказ и негативный перечень владений	Завоевание земли Иуды, Симеона и Иосифа. Перечень незавоеванных территорий
2:1-5	Речь ангела	Обвинение и провозвестие
2:6-10	Сообщение о смерти Иисуса Навина	Последние годы Иисуса Навина; его смерть и погребение

Деятельность больших и малых судей (2:11-16:31)

Вторая часть начинается с характеристики времени т.н. «судей» (2:11-19) и демонстрации сохранявшихся в это время опасностей (2:20-3:6). «Судьи» изображаются весьма различно. Наиболее ярко нарисована группа харизматических лидеров, освобождающих Израиль от чужой власти — таковы Гофониил, Аод, Девора и Варак, Геден, Иеффай. Самсон ведет самостоятельную борьбу против филистимлян. Авимелех уже стремится к единоличной власти. Относительно мало говорится о т.н. «малых судьях» (10:1-5; 12:8-15).

Текст	Структурные признаки	Содержание
2:11-3:6	Обобщение 2:11-19 Характеристика времени судей 2:20-3:6 Возвещение об опасностях	Отпадение, гнев, спасение и новое уклонение Израиль подвергается испытанию со стороны оставшихся в Палестине
3:7-9:57	Рассказ 5:1-31 Песнь 9:7-15 Басня	Спасительные деяние Гофониила (3:7-11), Аода (3:12-30), Самегара (3:31), Деворы и Варака (4:1-24; 5:1-31), призвание Гедеона, борьба против мадианитян и отказ от царской власти (6:1-8:35); Авимелех: его кровавый путь к власти и смерть (9:1-57)
10:1-12:15	Рассказ 10:1-5 Перечень 10:6-12:7 Спасительное деяние Иеффая 12:8-15 Перечень	Иеффай и малые судьи: Фола из колена Иссахарова и Иаир из Галаада Борьба Иеффая против аммонитян Есевон из Вифлеема, Елон из колена Завулонова, Авдон из Пирафона
13-16	Рассказ	Возвещение о рождении Самсона, свадьба Самсона, уничтожение урожая, неудачные попытки пленения в Лехе и Газе, Самсон и Далида, смерть Самсона

1.2.1 Крупные фигуры спасителей

В «своего рода вступительной статье» (*J. Wellhausen*) изображается постоянная смена отпадений, наказаний и спасений (2:11-19): когда израильтяне оставляют Яхве и служат другим богам, Яхве предает их в руки разбойников. Когда израильтяне оказываются в великой беде, Яхве спасает их через судей, воздвигаемых Им. Но после смерти «судьи» все начинается сызнова. Новое отпадение израильтян имеет следствием то, что возгорается гнев Яхве и Он больше не изгоняет народы, которые «оставил Иисус, сын Навин, когда умирал» (2:20-3:6).

Первое спасительное деяние (3:7-11) еще достаточно близко к «введению», но «из этого примера еще нельзя заключить, что путь от согрешения 3:7 к успокоению 3:11 станет постоянным круговоротом» (*W. Richter*). Однако убийство Аодом моавитского царя (3:15-29) изображено в виде «чрезвычайно красочного и живого героического сказания» (*H. Donner*). Это предание служит «одним из наиболее ярких примеров израильского повествовательного мастерства» (*N. H. Rösel*).

Рассказ (Суд 4) и песнь (Суд 5) о победе Варака над хананеями в целом близки друг к другу по содержанию. В обоих текстах инициатором столкновения выступает женщина, Девора, и в обоих случаях вражеского полководца убивает кенейка, Иаиль. Существенное различие состоит в том, что, согласно рассказу, в борьбу вовлечены лишь два колена — Неффалимово и Завулоново, а в песни в нем участвуют также Ефрем, Вениамин, Махир и Иссахар.

Рассказ о спасителе Гедоне начинается с набегов мадианитян во время сбора урожая (6:1-10). Призвание Гедона в спасители (6:11b-17) происходит по сценарию: призвание — возражение — оказание помощи (*W. Richter*). Оно включено в рассказ, где Гедон предлагает своему гостю кушание, а в конце воздвигает алтарь в Офре (6:11a, 18-24). Ободрением Гедону служит двойное знамение (6:33-40). О последующей борьбе с мадианитянами сообщают два рассказа. Первый из них (7:1-8:3) начинается с того, что Гедон вынужден ограничить свой отряд тремя сотнями воинов, «чтобы не возгордился Израиль... и не сказал: “моя рука спасла меня”». В действительности панику среди мадианитян сеет сам Яхве (7:13, 14, 22). Второе повествование (8:4-21) предполагает, что о первом сражении уже известно (8:4, 10-13). Но предводителей мадианитян зовут здесь не Орив («ворон») и Зив («волк»), но Зевей и Салман. Одержав победу, Гедон отказывается от предложения править Израилем (в качестве «царя»; 8:23).

С преданием о Гедоне связано и повествование об Авимелехе. Здесь сообщается, что Гедон, разрушив жертвенник хананейского бога Ваала и срубив культовый столб рядом с ним, заслужил себе имя Иероваала (6:25-32). Авимелех считается сыном этого Иероваала и женщины из города Сихем. Авимелех убивает в Офре всех своих братьев, чтобы стать единственным повелителем в Сихеме (9:1-6). Его младшему брату Иофаму удается избежать гибели, и он произносит на горе Гаризим свою знаменитую басню, в которой критикуется существующая власть (9:7-15). Убийство, совершенное Авимелехом, становится причиной вражды между ним и Сихемом (9:22-25). Критическая позиция рассказчика по отношению к царю отходит на задний план, когда выступает Гаал, произносящий громкие речи, но ничего не добивающийся (9:26-41). Авимелех силой отвоевывает Сихем, но гибнет во время осады соседнего города (9:42-54). В заключение подчеркивается виновность как Авимелеха, так и жителей Сихема (9:55-57).

Когда жителей расположенной к востоку от Иордана местности Галаад начинают притеснять аммонитяне (10:6-18), они просят Иеффая стать их przewodителем (11:1-11). Иеффай ведет переговоры с аммонитским царем (11:12-28) и клянется перед битвой, что в случае благополучного возвращения он принесет в жертву то, что первое выйдет ему навстречу из его дома. Навстречу выходит его дочь (11:29-40). Это «единственное свидетельство о человеческом жертвоприношении в Ветхом Завете, которое не носит полемического характера» (*U. Hübner*). Перед смертью дочь Иеффая вместе с подругами оплакивает свою юность в горах, что, очевидно, служит объяснением сложившегося в Израиле обычая.

1.2.2 Малые судьи (10:1-5; 12:8-15)

Наряду с крупными фигурами спасителей перечисляются и т.н. «малые судьи» (10:1-5; 12:8-15). Они получили такое имя в связи с тем, что о каждом из них говорится очень коротко. В основном, дается лишь

какая-то информация об их происхождении, потомках, времени их деятельности, об их смерти и погребении. Каждый из них «судит» весь Израиль. Соответствующий глагол (*šft*) относится не только к обычной судебной деятельности (ср. 2 Цар 15:1-5), но и к государственной, означая «властвовать» или «руководить» (*H. Niehr*).

1.2.3 Самсон (Суд 13-16)

Рассказам о Самсоне предшествует возведение ангелом Яхве о его рождении, причем этот ангел восходит после жертвоприношения к небесам в пламени алтаря (13:1-23). За этим следует связанное повествование о том, как Самсон трижды вступает в связь с филистимскими женщинами. Каждый раз это влечет за собой конфликт с правителями филистимлян (14:1-15:19; 16:1-3; 16:4-31a). В свой смертный час Самсон убивает больше филистимлян, чем за всю свою прежнюю жизнь (16:30). Говорится о том, что Самсон судил Израиль в течение двадцати лет (15:30 и 16:31b). Эта формулировка связывает его с т.н. «малыми судьями», перечень которых непосредственно предшествует рассказу о нем (12:8-15).

1.3 Бесцарствие (Суд 17-21)

Третья часть повествует о судьбе колен Дана (17-18) и Вениамина (19-21).

Текст	Структурные признаки	Содержание
17:1-18:31	Рассказ <i>Обрамление:</i> «Не было царя» (17:6; 18:1)	Изготовление кумира и назначение священника Посылка разведчиков; похищение кумира и священника; покорение Лаиса
19:1-21:25	Рассказ <i>Обрамление:</i> «Не было царя» (19:1-21:25)	Позорное деяние в Гиве (19:1-30) Борьба с коленом Вениамина (20:1-48) Похищение женщин в Иависе и Силоме

1.3.1 Святилище Михи и колено Даново

В большом рассказе 17:1-18:31 сообщается о том, что колено Даново покинуло первоначальное место своего обитания вблизи долины Аиалона, что они разведали о лежащем севернее городе Лаисе, завоевали его и дали ему имя Дан (18:1, 2, 7-11, 27b-29). Но рассказ не ограничивается этим сообщением профанного характера, но в первую очередь

сосредоточивается на том, как колено Даново обрело изображение Бога и священника из левитов: один ефремлянин по имени Миха сделал изображение Бога и приставил к нему священника, которого мужи из колена Даново похитили и доставили вместе с изображением в Лаис (17:1-13; 18:3-6, 12-27а, 30, 31). Изготовление изображения Бога из краденого серебра и приставление к нему собственного сына в качестве священника представляют собой в глазах рассказчика святотатство, напоминающее о произволе, распространяющемся в эпоху бесцарствия (17:6 – ср. 18:1).

1.3.2 Позорное деяние в Гиве и его последствия

В первом рассказе этого комплекса (Суд 19-21) противопоставлены друг другу чрезвычайно великодушное гостеприимство, которое встречает один ефремлянин в Вифлееме – на родине Давида, – и тот позор, который ему приходится пережить в Гиве, городе, принадлежащем колену Вениаминову, то есть резиденции Саула (19:1-30). По дороге из Вифлеема на свою родину в Ефреме он со своей наложницей останавливается на ночлег в Гиве. Но ему удается найти пристанище лишь у человека родом не из Гивы. Вдобавок ему начинает угрожать городская чернь, и ему приходится выдать им свою наложницу. Когда она умирает от последствий изнасилования, ефремлянин расчлняет ее тело и посылает его части во все колена Израилевы. «Рассказ Суд 19:1-30а – пример, подтверждающий в повествовательной форме положение: каждый делал, что ему угодно» (*H. W. Jüngling*). Рассказчик явно выступает сторонником правления рода Давидова и противником царства Саула и его североизраильских преемников.

Призыв ефремлянина (19:29-30): «общество» всех израильтян собирается в Массифе и обязывает каждого десятого выступить против Гивы. Когда колено Вениаминово отказывается выдать виновных, начинается война. После двух поражений израильтяне одерживают полную победу, которая ставит под вопрос само существование колена Вениаминова (20:1-48). Израильтяне препятствуют этому таким образом, что нападают на город Иавис в Галааде, оставляют в живых только молодых девушек и отдают их колену Вениаминову (21:1-14). Затем они разрешают мужчинам из этого колена похитить для себя во время праздника Куц в Силоме девушек, танцующих там в виноградниках (21:15-24). Рамку повествования составляют фразы (19:1 и 21:25): «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым».

2. Возникновение

2.1 Диахронические наблюдения

Ряд признаков указывает на то, что Книга Судей создавалась постепенно в течение длительного времени:

(1) Повторение сообщений о смерти и погребении Иисуса Навина (Ис Нав 24: 29-31 и Суд 2:6-10) вызывает вопрос, зачем понадобился такой повтор.

(2) Колено Иудино играет в книге почти маргинальную роль (1:1-19; 10:9; 15:9, 11; 18:12; 20:18). В рассказах о спасителях (Суд *3-8) оно не упоминается, во время битвы Деворы даже не высказывается сожаление по поводу его неучастия (5:15-18).

(3) Перечисление т.н. «малых судей» (10:1-5 и 12:8-15) прерывается рассказом об Иеффаях (11:6-12:7).

(4) К Самсону прилагается та же формула, которая встречается и в перечне «малых судей» (15:20; 16:31), однако своей деятельностью он не сходен ни с ними, ни с крупными фигурами спасителей – Варакком, Гедеоном или Иеффаями.

(5) Отношение к царской власти чрезвычайно различается в разных случаях. В последней части книги все неурядицы объясняются тем, что тогда еще не было царя и каждый делал, что хотел (17:6; 18:1; 19:1; 21:25), тогда как во второй части есть явные выпады против монархии. Согласно басне Иофама (9:7-15), лишь бесполезный и опасный терновник желает быть царем. Гедеон прямо отказывается от царской власти (8:22, 23).

2.2 Собрание более ранних преданий

В основе книги лежат «различные, обладающие внутренней законченностью, хотя и родственные друг другу предания» (R. G. Kratz). Они повествуют об отважных персонажах, руководивших каким-либо коленом Израиля или жителями какой-либо области в их борьбе с враждебными им соседями. Последовательный характер изложения может быть следствием позднейшей редакции, но она была бы «сама по себе нежизнеспособной, если бы не было включенных в нее рассказов» (R. G. Kratz). Спорным вопросом остается в первую очередь то, существовало ли пред-девтеронимическое собрание преданий, собранных в Суд *3-9.

(1) Согласно М. Ному (Noth), во время создания Второзакония уже существовал «список малых судей», а также «ряд рассказов о различных героях отдельных колен». Второзаконие эпохи плена соединило эти две традиции потому, что Иеффай причислялся как к «малым судьям» (12:7), так и к крупным фигурам спасителей.

(2) В. Рихтер (Richter) возводит рассказы, содержащиеся в *3:12-9:55 к североизраильской книге о спасителях, которая могла быть создана в IX в. до Р.Х. В эпоху Иосии первый редактор создал обрамление (3:12, 14, 15, 30; 4:1a, 2, 3, 23, 24; 5:31b; 6:1, 2b, 6), второй редактор поместил впереди перикопу о Гофонииле (*3:7-11). После 586 г. Книга Судей была включена в девтеронимическую историю. При этом были добавлены список малых судей

(10:1-5; 12:8-15), рассказы об Иеффae и Самсоне, а также хронологическая система, формулы, касающиеся судей (3:10; 4:4b, 5), и краткие сообщения о смерти (3:11; 4:1b).

(3) По мнению У. Бекера (*Becker*), собрания рассказов о спасителях, которое предшествовало бы Второзаконию, не существовало. Однако и он полагает, что к этому времени были в наличии основы повествований об Аоде (*3:16-26), ранний вариант песни Деворы (Суд 5*), фрагменты повести о Гедоне (6:11a, *18-24a; 7:11b, 13, 14a, 15*, *16-22; *8:5-21), серия рассказов об узурпаторе Авимелехе (9:25-41, 50-54), краткий вариант истории об Иеффae (*11:1-11a), некоторые части предания о Самсоне и фрагмент перечня «малых судей» (10:1-5; 12:8-15). Лишь историк-девторономист объединил эти предания в Книгу Судей (*2:11-16:31).

(4) Р. Г. Кратц (*Kratz*) в основном соглашается с выводами У. Бекера. При этом он признает наличие раннего материала в рассказе о «битве Деворы» (4:4a, 5a, 6a, 7, 10a, 12, 13, 14b, 15b, 17*, 18-22). В отличие от большинства исследователей от Ю. Велльгаузена до Х.-Д. Нефа (*Neef*) он не считает доказанным приоритет песни Деворы. Рассказы о Гедоне (Суд 6-8) и Самсоне (Суд 13-16) еще в эпоху до Второзакония «разрослись до размера малых повествовательных циклов». Список т.н. «малых судей» (10:1-5; 12:8-15) уже не возводится к древнему преданию, но относится за счет девтерономической редакции.

2.3 Девтерономическая обработка

Девтерономическая редакция Книги Судей особенно ясно видна в схеме, которая помещается перед началом рассказов о спасителях (2:6-3:6), конкретизируется на примере (3:7-11) и обрамляет ранние предания об Аоде (3:12-15, 30), Самегаре (3:31), Деворе и Вараке (4:1-3, 23, 24; 5:31b), Гедоне (6:1-6 и 8:28), Иеффae (10:6-18 и 12:7) и Самсоне (13:1; ср. 15:20 и 16:31). Схема эта состоит из следующих элементов: грех израильтян (3:12; 4:1; 6:1a; 10:6), предание их в руки врагов (3:12-14; 4:2; 6:1b; 10:7-9), воззвание к Яхве (3:15; 4:3; 6:7; 10:10), воздвижение спасителя (3:9, 15), смирение врагов (3:30a; 4:23; 8:28) и успокоение земли (3:30; 5:31b; 8:28). Эта схема придает Книге Судей ее главные характеристики. Наказание и спасение повторяются подобно ритуалу жалоб и прошений. История не устремлена (как мы видим это в книгах Царей) к окончательной катастрофе. Девтерономический редактор видит «тщету постоянных предложений спасения» (У. Бекер). В отличие от книг Царей, не придается значения централизации культа. Кроме того, вина лежит не на царях, а на народе. Так как в книгах Царей подобного рода упреки относятся к позднему девтерономическому слою (напр., 3 Цар 9:6-9; 14:22-24; 4 Цар 17:7-23), поэтому можно вслед за Р. Г. Кратцем задаться вопросом, не была ли эта редакция Книги Судей достаточно поздней.

Лингвистические и богословские признаки позволяют распознать девтерономическую редакцию также и вне вышеизложенной схемы (напр., в 6:25-32 и 11:12-28). Однако она не является единой. С обрисованной концепцией судей плохо вяжется то, что служение израильтян кумирам начинается по

инициативе Гедонеа (8:24-27). Младшая девтерономическая редакция видна, по Р. Г. Кратцу, прежде всего там, где другие народы вводят израильтян в соблазн своими кумирами (2:1-5; 2:20-3:6; 23:4-16).

2.4 Пост-девтерономическая редакция

Последние главы книги (Суд 17-21) серьезно отступают от заметной в особенности в Суд 6-9 антицарской тенденции. Неоднократно подчеркивается: «В те дни не было еще царя у Израиля; каждый делал то, что хотел» (17:6; ср. 19:1; 21:25). Этим рефреном соединяются друг с другом два разных рассказа. Предание культового характера повествует о том, как колено Даново завоевало себе город и как оно получило изображение Бога и священника из левитов (17:7-18:31). Критическое отношение к этому святилищу видно невооруженным глазом (17:2-4). В последних главах пост-девтерономическая редкция использует пред-девтерономический рассказ о позорном деянии в Гиве (Суд 19) для «поддержки старого требования царской власти» (*H.W.Jüngling*): рассказчик ясно высказывается против царства Саула, в резиденции которого могли происходить подобные вещи, но однозначно поддерживает дом Давидов, происходящий из гостеприимного Вифлеема. Мера, к которой прибегает левит (19:29, 30), вызвала в слепленную эпоху вопрос, как реагировал на нее Израиль. Согласно позднему добавлению, колена Израилевы начали войну и предали каре виновное колено Вениаминово (20:1-48). Когда составлялся этот рассказ, Иудея была уже «обществом» (20:1, 2; 21:5, 8, 10, 13, 16) в составе великой Персидской державы. После удара, нанесенного колену Вениаминову, становятся возможны новые браки благодаря «похищению девушек силомских» (21:2-4, 6, 7, 15-24). Кроме того, вставлено сообщение о походе против города Иавис в Галааде (21:10-14), которому дается специальное обоснование (21:6, 8, 9); этот город был тесно связан с Саулом (ср. 1 Цар 11:1-11; 31:11-13).

3. Богословие

Книга Судей — не историческое сочинение, которое можно было бы расценивать как источник для доцарской или догосударственной эпохи Израиля, заканчивающейся ок. 1000 г. до н.э. царствованием Давида. В повествованиях отражается вековой опыт Израиля, контекстом политической истории которого была жизнь во враждебном окружении. Эта история изображена как существование, связанное с различными угрозами, существование между свободой и властью чужеземцев, но изображение носит не фаталистический, а боевой, наступательный характер. Так описание «начального времени» Израиля в Земле Обетованной дается под девизом «свобода». С одной стороны, свободу должен отстаивать в борьбе с врагами сам Израиль. С другой стороны, она преподносится и как дар Яхве.

3.1 Свобода и солидарность

В рассказах Книги Судей выдвигается идея, что защита свободы — общая задача всех колен Израилевых и что именно солидарность

между всеми коленами служит гарантией и основанием свободы. Программные заявления об этом содержатся в т.н. песни Деворы (Суд 5) и истории о Гедеоне (Суд 6-8). В Суд 5:16 слл. колена Рувима, Галаада, Дана и Асира осуждаются за то, что они не проявили необходимой солидарности, когда другие колена вышли на борьбу против хананеян для защиты свободы Израиля. И Гедеон, когда узнает, что жители городов Сокхоф и Пенуэл не готовы помочь ему в преследовании мадианитян, постоянно угрожающих Израилю (8:4-9), наказывает старейшин Сокхофа и срывает крепость Пенуэла (8:16). «Информация», которую желает донести до читателей этот рассказ, такова: свобода в опасности, если израильтяне не помогают друг другу.

3.2 Отважные мужчины и мужественные женщины

Книга Судей рисует портреты отважных мужчин, которые отражают нападения с риском для собственной жизни (Гедеон, Иеффай), уничтожают существовавшее доселе господство чужеземцев (Аод) или, во всяком случае, наносят им ущерб (Самсон, Самегар). Но Израиль обязан своей свободой не только мужчинам, но и женщинам, и даже им в особенности. Израиль был угнетаем до той поры, пока не восстала Девора, называемая в песне Деворы «матерью в Израиле» (5:7). В прозаическом рассказе ее образ нарисован еще ярче. Она названа, во-первых, пророчицей, а во-вторых, изображена как судья, от которой израильтяне ждут «суда» («права»; 4:4, 5). Именем Яхве она дает важнейшее повеление Вараку (4:6, 7). Она предсказывает, что исход борьбы решит женщина, как это и происходит: кенейка Иаиль усыпляет вражеского полководца Сисару теплым молоком, а затем убивает его колом от шатра (4:17-22). Соответствующим образом прославляется Иаиль и в песни Деворы (5:24-30). Авимелех также гибнет от руки женщины, бросающей в него жернов с башни; в рассказе подчеркнуто при этом, насколько это позорно для «героя» (9:54; ср. 2 Цар 11:20 слл.). После победы Иеффая над аммонитянами первой навстречу ему выходит его единственная дочь, которую он, согласно обету, данному им до начала сражения, должен принести в жертву (11:30-37). Когда она слышит об этом, то ободряет отца, призывая его исполнить обет (11:38). В рассказах о Самсоне филистимские женщины играют, на первый взгляд, отрицательную роль. Однако измена первой филистимлянки (14:15-18) имеет своим следствием большие потери для филистимлян (15:1-8). Когда же Самсон становится жертвой лести Далиды (16:4-21), это в конечном итоге приводит к тому, что он в час своей смерти убивает больше филистимлян, чем за всю предшествующую жизнь (16:30), пусть это и плохо вяжется с нашей системой ценностей. Не следует забывать и о том, что рождение Самсона было вначале возвещено его матери (13:3-5), которая благодаря этому играет важную роль в его жизни и деяниях.

3.3 Свобода как дар Яхве

Хотя свобода завоевывается мужеством и отвагой, она все равно остается даром Яхве. Это отчетливо проявляется там, где к кому-либо — например, Гедону (6:11-24; ср. 13:1-25) — обращен непосредственный призыв. Яхве может с помощью знамений преодолевать сомнения людей (6:15-21, 33-40). Его дух может нисходить на призванного и придавать ему силы (3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6,19; 15:14).

Когда дело доходит до битвы, Яхве вступает в действие. Он придает мужества Гедону тем, что тот узнает о сне, приснившемся одному из его врагов (7:13, 14). Гедон и его мужи способствуют панике в среде мадианитян огнем факелов и звуками рогов, но саму панику сеет Яхве (т.н. страх Господень; 7:21, 22).

Девтерономическая редакция обращает внимание на оборотную сторону медали: Израиль лишается своей свободы всякий раз, когда противодействует воле Яхве (Суд 3:12-14; 4:1, 2; 6:1-6), в особенности же тогда, когда он покоряется кумирам окружающих его народов, вызывая тем гнев Яхве (Суд 2:11-15; 3:7, 8; 10:6-9). Одновременно подчеркивается, что Яхве готов внять мольбам угнетенных израильтян, воздвигнуть им судей, избавить народ от власти его врагов и дать ему покой (Суд 2:16,18; 3:9-11, 15; 10:10-16).

3.4 Свобода и власть

В основном тексте Книги Судей проявляется критическое отношение к царской власти. Гофониил избавляет израильтян от власти месопотамского (арамейского) царя (3:8, 10). Аод убивает царя моавитского (3:14, 15, 17, 19, 20). Девора и Варак способствуют тому, что Яхве лишает власти Иавина, царя Ханаана (4:2,7, 23, 24). Гедон отказывается быть царем над израильтянами (8:23). Еще острее формулировки в басне Иофама (9:8-14). *М. Бубер* назвал эту басню «самым сильным антимонархическим произведением в мировой литературе». Впрочем, не вполне ясно, отвергается ли здесь только негодный и опасный монарх или монархия вообще. Контекст басни таков, что Авимелех достигает власти над Сихемом лишь при помощи убийства своих братьев (9:1-6, 16-20). За это ему уготована кара (9:22-24), которая затем его и настигает (9:56-57). Рассказ об Авимелехе демонстрирует как раз то, что отношение к монархии неоднозначно, так как Гаал — противник Авимелеха — хотя и произносит громкие слова, но терпит позорное поражение (9:26-41). Авимелех по нынешним понятиям поступает жестоко (9:46-49), но в свой смертный час поступает как мужчина, не желающий умереть, подобно Сисаре, от руки женщины, что считалось в ту патриархальную эпоху позором (9:50-54). В 19:1-30, тексте, содержащем как бы «заявление в поддержку царской власти», отвергается североизраильское царство и одновременно одобряется

власть потомков Давида, ведущих свой род из гостеприимного Вифлеема.

Девтеронимическое богословие Книге Судей, сформулированное в эпоху плена, видит в фигурах спасителей лучшую альтернативу царской власти, потерпевшей крах. В последевтеронимическое время вновь воскресает надежда на возрождение монархии. Время, когда не было царей, считается теперь эпохой эгоистического произвола (17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Кажущееся противоречие между этими двумя точками зрения указывает на амбивалентный опыт: царская власть, которой соответствует совершенно определенное устройство государства, может подавлять свободу, а может и способствовать ее процветанию.

V. КНИГА РУФИ

Эрих Ценгер

Комментарии: P.Joüon 1953 (= ²1986); W.Rudolph (KAT) 1962; G.Gerleman (BK) 1965 (= ²1981); E.Würthwein (HAT) 1969; E.F.Campbell (AncB) 1975; J.M.Sasson 1979 (= ²1989); R.E.Murphy (FOTL) 1981; E.Zenger (ZBK) 1986 (= ²1992); R.L.Jr.Hubbard (NICOT) 1988; Ch.Frevel (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament) 1992; A.Brenner 1993; J.Scharbert (NEB) 1994; F.Bush (WBC) 1996; K.Nielsen (OTL) 1997; K.D.Sakenfeld (Interp) 1999; I.Fischer (HThKAT) 2001; E.Zenger (SAT) 2004.

Отдельные исследования: D.R.G.Beattie, Jewish Exegesis of the Book of Ruth (JSOTS 2) Sheffield 1977; R.Bohlen, Die Rutrolle. Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testaments: TrThZ 101,1992,1-19; ders., Feministische Exegesen der Rutrolle. Versuch eines kritischen Dialogs mit ihren Autorinnen, in: FS H.Feilzer, Trier 1992,13-30; K.Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1993,21-48; J.Ebach, Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders./R.Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995,277-304; I.Fischer, Rut - Das Frauenbuch der Hebräischen Bibel: rhs 39,1996,1-6; dies., Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18-22), in: R.Kessler u.a. (Hg.), FS E.S.Gerstenberger, Münster 1997,195-213; dies., Gottesstreiterinnen, Stuttgart ²2000; M.D.Gow, The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose, Leicester 1992; R.Jost, Freundin in der Fremde: Rut und Noomi, Stuttgart 1992; M.Korpel, The Structure of the Book of Ruth, Assen 2001; A.Meinhold, Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung: ThZ 32,1976,129-137; C.Mesters, Der Fall Rut. Brot - Familie - Land. Biblische Gespräche aus Brasilien, Erlangen 1988; I.J.Petermann, Travestie in der Exegese? Über die patriarchalische Funktionalisierung eines gynozentrischen Bibeltextes - das Buch Ruth und seine Kommentare: DBAT 22,1985,74-117; Ph.Trible, Eine menschliche Komödie, in: dies., Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993,190-226; R.Vuilleumier, Stellung

und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon: ThZ 44, 1988, 193-210; H.N. Witzernath, Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (STANT 40) München 1975; E. van Wolde, Aan de hand van Ruth, Kampen 1993; Y. Zakovitch, Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar (SBS 177) Stuttgart 1999.

1. Композиция

Книга Руфи признается шедевром древнееврейского повествовательного искусства. Это главная «женская книга» Первого Завета. В отличие от двух других библейских книг, в заголовок которых также вынесено женское имя — Эсфирь (см. ниже, D.XII) и Иудифь (см. ниже, D.XI) — Книга Руфи делает своей темой непосредственно социальную реальность женщин в патриархальном обществе. «Речь идет о борьбе за выживание двух (или трех) женщин в патриархальном мире, смертельно опасном в первую очередь для бедных женщины; речь идет... о жертве своим телом в этой борьбе за выживание. Речь идет о женщинах как жертвах, предмете торга и как о людях, умеющих быть мужественными и хитрыми; речь идет о женской солидарности и женском соперничестве» (*J. Ebach, Fremde in Moab* 278). То, что Руфь — молодая женщина из другого народа и что она при этом спасает жизнь старой еврейке Ноемини и даже становится прабабкой столь важного для еврейского народа царя Давида, делает это произведение воинствующей женской книгой, в которой ведется борьба в том числе и против односторонне андроцентричного взгляда на древнюю историю Израиля, когда только деятельность «патриархов» признается важной для исторического существования народа. Столь сильная «женская перспектива» дает основания предполагать, что книга могла возникнуть в кругу авторов, где совместно работали женщины и мужчины.

Повествование начинается с ситуации, «типологичной» для исторической памяти Израиля. Подобно Аврааму и Сарре (ср. Быт 12:10-20) и всем потомкам Иакова (ср. Быт 46-47) некая семья во время голода покидает свою родину, Вифлеем, надеясь выжить в чужой стране, в Моаве. Но чужбина оказывается местом смерти: сначала умирает Елимелех, потому также и оба его сына — Махлон и Хилеон, женившиеся после смерти отца на моавитянках Орфе и Руфи. В книге рассказывается, как оставшейся одной вдове Ноемини удастся вернуться к счастливой жизни благодаря возвращению в Вифлеем (в Землю Обетованную) и прежде всего благодаря помощи ее невестки-моавитянки Руфи. Руфь отправляется вместе с Ноеминью в Вифлеем (гл. 1) и собирает во время жатвы ячменя колосья на поле Вооза, на что бедняки имели право (гл. 2). После окончания жатвы она приходит ночью на гумно к Воозу, нарядившись как невеста, и просит его взять ее в жены (гл. 3). Вооз женится на Руфи после того, как некий более близкий, нежели он сам, родственник соглашается выкупить поле у Ноемини, но отказывается от связанного с этим левиратного брака с Руфью («брак с деверем» от лат. *levir* — деверь). Сын (первенец), рождающийся от левиратного брака Вооза с Руфью, по имени Овид считается сыном Ноемини и становится впоследствии дедом Давида, о чем торжественно сообщает завершающее книгу родословие (гл. 4).

Однолинейный сюжет делится на четыре части или действия (что показывает и традиционное членение на главы), которые связаны друг с другом разнообразными способами. В центре помещена встреча

Руфи и Вооза (второе и третье действие). Эта встреча влияет на Вооза, побуждая его сделать, наконец, в четвертом действии то, что он мог бы сделать еще в конце первого: придать «умершей» при жизни Ноемине «вифлеемское измерение» (имя «Вифлеем» — Бет-леhem — имеет программное значение: дом хлеба = дом жизни), т.е. помочь выжить ей и ее семье, оказавшейся под угрозой голодной смерти. Это видно из связи между началом и финалом книги: 1:1-5 как экспозиция (нарушение равновесия: голод и бездетность как форма смерти) и 4:13-17 как развязка (устранение неравновесия: рождение сына, который становится «наследником» и, тем самым, кормильцем Ноемини); эта связь подчеркивается ключевым словом «дети/ребенок» в 1:5 и 4:16.

Композиция книги симметрично-концентрическая:

Гл. 1 Возвращение Ноемини в Вифлеем	Гл. 2 Руфь на поле Вооза	Гл. 3 Руфь на гумне Вооза	Гл. 4 «Выкуп/ унаследование» для Ноемини в Вифлееме
1-5 Вступление (действие)	1-2 Вступление (разговор)	1-5 Вступление (разговор)	1-2 Вступление (действие)
6-19a Решение Руфи о помощи Ное- мини (разго- вор в три круга по дороге в Вифлеем)	3-18 Встреча Руфи с Воозом на ячменном поле (Руфь броса- ется перед Воозом)	6-15 Встреча Вооза и Руфи на ячменном гумне (Руфь ложится к Воозу)	3-12 Решение Вооза в пользу Ное- мини и Руфи (разговор в три круга у ворот в Вифлееме)
19b-22 Прибытие в Вифлеем (Ноеминь и женщины)	19-23 Разговор с истолковани- ем: Ноеминь — Руфь	16-18 Разговор с истолковани- ем: Ноеминь — Руфь	13-17 Рождение сына в Вифлееме (Ноеминь и женщины)
Ноеминь	Руфь	Руфь	Ноеминь
+			
18-22 Родословие Давида			

Главы 2 и 3 имеют параллельную композицию. Они начинаются и заканчиваются разговором между Ноеминью и Руфью. Между этими разговорами происходят встречи Руфи и Вооза, кульминации

которых приходится во 2-й главе на полдень, а в 3-й — на полночь. В обоих случаях Руфь приносит Ноемини после этой встречи «хлеб» в качестве дара от Вооза. Аналогична и последовательность мест действия: город — поле — город (2-е действие) и город — гумно — город (3-е действие). Параллелизм гл. 1 и 4 ярче всего проявляется в заключительной сцене, где оба раза вифлеемские женщины дают истолкование происшедшего. Центральные сцены этих двух действий, которые в обоих случаях представляют собой разговор в три круга, завершаются исключением фигуры, необходимой для контраста (в 1-м действии исключается Орфа, контрастирующая с Руфью; в 4-м действии безымянный «наследник», контрастирующий с Воозом). Обещание быть верной Ноемини, которое дает Руфь в 1:16 слл., соответствует заявлению Вооза, обращенному к Руфи и Ноемини в 4:9 слл.

Каждой из четырех частей придают характерный облик соответствующие ключевые слова (гл. 1: «возвращаться»; гл. 2: «собирать, подбирать колосья»; гл. 3: «ложиться/лежать»; гл. 4: «выкупать/наследовать»). Они семантически объединяются леймотивами хлеба, ребенка, доброты/любви (*hesed*) и смерти/жизни.

На хронологическом уровне действие развивается непрерывно, причем время, занимаемое отдельными действиями, все сокращается вплоть до кульминационного момента в 4-м акте. В 1-м действии говорится о десяти годах в Моаве, затем, во 2-м действии — о нескольких неделях сбора урожая, причем решающий момент действия сосредоточен в рамках одного дня жатвы (с утра 2:7 до полудня 2:14-16 и затем до вечера 2:17). В 3-м акте происходит еще большая концентрация событий — все происходит в течение одной ночи на гумне (с вечера 3:2 до полуночи 3:8 и затем до рассвета 3:14). Наконец, в 4-м акте действие достигает своей кульминации после собрания, происходящего у городских ворот утром следующего за «ночью на гумне» дня. После этого происходит раскрытие будущего: сначала сообщается о рождении у Руфи сына, о последующей жизни Ноемини и, наконец, о времени Давида, который, ввиду мессианского колорита повести (см. ниже) делает историю Руфи в целом утопической повестью о прошедших временах (см. выше, D.I).

В прошлом было распространено представление о Книге Руфи как об «идиллии», что было связано с высказыванием Гёте: «прекраснейшая маленькая повесть... в эпических и идиллических тонах». При этом пренебрегали содержащейся в этой книге социальной и исторической критикой (ср. суждение Х. Гункеля, ставшее, увы, классическим: «Это история, какие любит слушать народ: вслед за дождем — яркое солнце!») и обращали недостаточно внимания на структуру повести. Гораздо вернее будет назвать Книгу Руфи новеллой. По А. Жоллю (Jolles), это жанр, «который стремится рассказать о случае или событии, имеющем важное значение, таким образом, чтобы произвести впечатление реального события, причем само событие должно казаться нам важнее, чем лица, с которыми оно происходит» (*Einfache Formen*, Tübingen 1968, 192). Цепь событий, пересказываемая здесь, следует типичной для новеллы схеме: низшая точка — поворотный/е пункт(ы) —

высшая точка, причем поворотный пункт происходит по воле случая (ср. 2:3), что также часто случается в новелле. Событие, о котором идет речь, в самом деле неслыханное: у «мертвой» Ноемини благодаря моавитянке Руфи рождается ребенок, которого Яхве определяет быть ее «выкупщиком/спасителем» (ср. 4:14 сл.). Поскольку повесть изображает в лице Руфи, а также и Вооза образцы солидарности, которые должны вдохновлять читателей уподобиться им, Книгу Руфи можно назвать «новеллой премудрости» (ср. по этому поводу E. Zenger, ZBK 22-25). Если обратить более серьезное внимание на то, что (и как) эта книга обращается к рассказам Книги Бытия (ср. особ. Быт 12; 19:30-38; 24; 38) и составляет новую, собственную «историю Гenezиса», чтобы заново урегулировать в ней и с ее помощью те правовые вопросы, которые были спорными в начале слепого периода (обращение к чужеземцам, смешанные браки, наследственное право для вдов, права бедных, обязательность левиратного брака), на почве Торы (в книге есть ссылки, в частности, на Лев 25; Втор 23:3-5; Втор 25), — в таком случае повесть можно понять как галахический мидраш, т.е. такой мидраш, в котором заново толкуется, актуализируется Тора (I. Fischer, Y. Zakovitch).

2. Возникновение

2.1 Проблема литературного единства

Новелла характеризуется большой структурной связностью. Впрочем, сомнительно, чтобы вступительное хронологическое замечание (1:1aa) и родословие 4:18-22, связующее содержание книги с царем Давидом, могли относиться к книге в ее первоначальной форме.

Хронологическое замечание, с которого начинается книга, вряд ли можно считать исконным по следующим причинам: 1. Хотя двойное указание на время в начале книги в принципе возможно, но уточнение «когда судили судьи» представляется странным в связи с тем, как в Руфь 4 преподносится вынесение юридического решения: нет никакого «судьи», и глагол «судить» не употребляется. 2. Если убрать эти вводные слова, мы получим такое начало, которое хорошо соответствует началам интертекстуально связанных с Книгой Руфи историй Быт 12:10-20; 26:11 сл. 3. Обобщенное указание на «время судей» корреспондирует с родословием 4:18-22, помещающим Вооза в до-царскую эпоху, т.е. как раз время судей.

В пользу того, что родословие и упоминание Давида являются позднейшим добавлением, приводятся следующие доводы: 1. Положение родословия в конце повести необычно. Как правило, родословия помещаются в начале рассказа или части рассказа; действующие лица вводятся ими. В нашем случае из всего рассказа в родословии упомянут лишь Вооз, однако оно не начинается с Вооза и им не заканчивается. 2. В рассказе главными фигурами являются Руфь и Ноеминь. К тому же родившийся сын подчеркнуто именуется в 4:17 «сыном Ноемини»; бросается в глаза и то, что в 4:13 нет

соответствующего привычной схеме заявления «и родила она (Руфь) сына Воозу». В родословии отсутствует подчеркнутая «женская» ориентация всей повести; в ней нет упоминаний не только о Ноемине и Руфи, но и вообще ни о каких женщинах (ср. родословие Иисуса в Мф 1, где это совершенно иначе). 3. На всем протяжении своего искусно построенного повествования рассказчик нигде не дает даже намека на то, что в этой истории речь изначально идет о предках Давида. «Если имелось в виду рассказать предысторию семьи Давида, то удивительно хотя бы то, что несмотря на рассказ о Руфи, ничего не говорится о матери Давида. Не упоминается и о его бабке. В конечном итоге и о тех членах семьи Давида, которые играют роль в Книге Руфи (согласно родословию, это Вооз и Овид; нужно добавить саму Руфь — мать Овида), сказано чрезвычайно мало. Никакой характеристики Овида не дается. Какова была бы роль Ноемине, Елимелеха, Махлона и Хилеона, если бы Книга Руфи имела целью рассказать предысторию Давида? Таким образом, эту повесть по существу дела невозможно понимать как семейную историю предков Давида, многие черты новеллы выходят за эти несложные рамки. Повесть желает большего!» (*Ch. Frevel*, Kommentar 28 f.).

Спорно и то, когда и с какой целью было добавлено родословие. Не вызывает сомнений то, что существует связь между ним и родословием Иуды в 1 Пар 2:3-15. Ввиду того, что родословие Руфь 4:18-22 короче родословия 1 Пар 2, его трактуют обычно как извлечение из 1 Пар 2; соответственно, Книгу Руфи приходится датировать II в. до н.э. Если рассматривать отношение зависимости как обратное, то родословие 4:18-22 должно было возникнуть раньше времени написания Хроники. «Давидизация» новеллы о Руфи с помощью добавления к ней стихов 4:17b, 18-22 связана с оживлением в после пленном богословии фигуры Давида, приобретающей мессианский характер и служащей отныне предметом упований. В самой Книге Руфи было по меньшей мере четыре элемента, способствовавших такой давидизации: 1. Действие разыгрывается в Вифлееме, месте рождения Давида. 2. С Вифлеемом в после пленную эпоху связывалась надежда на рождение нового Давида (ср. Мф 5:1). 3. В после пленном «богословии Давида» играет важную роль существенная для Книги Руфи теологема «хеседа» (любовь, добро, верность; ср. Пс 89:2 сл., 5, 29 сл., 50; Ис 55:3). 4. Будучи рассказом о сотворенном людьми и Богом рождении «Выкупщика/Искупителя Овида» (= слуги, т.е. слуги Царства Божия), история о Руфи легко связывалась с мессианскими представлениями о «Выкупщике/Избавителе» (Пс 72:13 сл.).

Спорно, кроме того, и то, где первоначально заканчивалась новелла о Руфи: были ли это слова 4:17a («и нарекли ему имя Овид»), или же уже в 4:16 (так полагал E. Zenger, ZBK 11-13). «Женская» ориентация 4:17a, противостоящая андроцентризму родословия, возможно, позволяет признать, что 4:17a присутствовали в тексте изначально.

В последнее время выдвинуты и серьезные аргументы в пользу того, что родословие 4:18-22 составляет исконную часть книги (в т.ч. I. Fischer, K. Nielsen, Y. Zakovitch): 1. 4:18-22 открывается формулой родословия («тольдот»: «и вот род...»); эта форма родословия обычно маркирует в Книге Бытия завершение данной части повествования. 2. Переход от «женской» перспективы к чисто мужскому родословию должен служить признанию сына Руфи звеном в исторической цепи колен Израилевых. 3. Книга Руфи понимает себя как продолжение «истории Генезиса», т.е. и в ней в форме истории семьи рассказывается история народа; для этого политического измерения необходимо

родословие «от Фареса до Давида». 4. Если Книга Руфи выступает против строгого запрета на смешанные браки, который обосновывается в Неем 13:1-3 с помощью направленного против моавитян закона об общине Втор 23:4-7, то в этом отношении родословие Давида 4:18-22 может служить решающим контраргументом.

2.2 *Время возникновения*

В пользу возникновения Книги Руфи в послевоенную эпоху (очевидно, в V в.) говорят следующие соображения:

(1) Книга Руфи вводит наполненное богословским содержанием понятия «выкупа/искупления», в котором творчески соединяются левиратный брак и право первой покупки / обязанность обратной продажи общинного имущества, что в обоих случаях приносит пользу Ноемине и Руфи, так что можно говорить о «галахе» к Лев 25 (институт выкупа) и Втор 25 (левират). Такой метод обращения с Торой немыслим в довоенное время.

(2) Вполне возможно, что сильное подчеркивание роли семьи и клана, а также разработка их основополагающей для сообщества роли отражают реакцию на крушение государства.

(3) Связь между мотивами «возвращения» с чужбины и «рождением» ребенка в образе лишившейся детей Ноемини напоминает богословскую метафорику Плача и Ис 40-66.

(4) Типична для послевоенной литературы продуманная игра именами собственными (Елимелех = «мой Бог являет себя Царем»; Ноеминь = «достойная любви», или «Яхве полон любви»; Руфь = «подруга, ближняя, спутница»; Орфа = «отвращающаяся»; Махлон и Хилеон = «болезненный и слабый»; Вооз = «в нем сила»; Вифлеем — «дом хлеба»).

(5) Центральная, важнейшая женская перспектива непредставима в таком виде в довоенную эпоху. Это относится не только к той концепции, что в солидарности чужеземки Руфи раскрывается солидарность Яхве, но также и к подчеркиванию роли женщин в истории Израиля (Руфь 4:11 слл.: Рахиль, Лия, Фамарь).

(6) О послевоенном происхождении ясно говорит и множество интертекстуальных взаимосвязей: Руфь, не желающая оставить Ноеминь, контрастирует с Авраамом, предающим свою жену Сару (Быт 12:10-20). Образ моавитянки Руфи с его спасительным смыслом служит корректировке текстов Быт 19:30-38; Числ 25:1-18, где проявляется враждебность к моавитянам, причем одновременно в них содержатся негативные высказывания о женщинах (в сексуальных контекстах).

(7) Если Книга Руфи содержит полемику против требований ригористов отказаться от жен-чужеземок, то приходится датировать ее V в., т.к. именно тогда звучали такие требования (ср. Езд 13; Неем 10).

Прежде преобладало мнение, что книга возникла в довоенную эпоху, а исконно главной в ней считалась связь с фигурой Давида, поэтому повесть датировалась временем, когда еще существовала династия потомков Давида.

2.3 *Среда возникновения*

Среда возникновения книги характеризуется следующими признаками:

(1) В ней не проявляется интереса к культу, храму и связанным с этим преданиям.

(2) Пластично нарисованная картина сельской жизни, придание большого значения «наследственному уделу» и родственной солидарности объясняются наилучшим образом, если повесть возникла в этой среде; теоретически, впрочем, можно представить себе и то, что она была создана в городе, даже в Иерусалиме, но в таком случае следовало бы ожидать скорее целенаправленной анти-городской тенденции.

(3) В целом в книге хорошо заметна архаизация. Обращение к началам израильской истории и в том числе к преданиям о женщинах (Лия, Рахиль, Фамарь) представляет собой реакцию на тот шок, который вызвало крушение государства в VI в.

(4) Выводя в качестве образцового персонажа моавитянку Руфь, повесть протестует против огульной дискриминации чужеземок и «смешанных браков» с ними, практиковавшейся ортодоксальными кругами, и тем самым выступает в поддержку этических, а не этнических критериев приема в сообщество.

3. Богословие

3.1 Многообразие способов прочтения книги в исследованиях

Если считать целью повести рассказ о предках Давида и датировать ее допленной эпохой, из этого следует, что она служила легитимации или апологии моавитских предков Давида, пропаганде давидовой династии или ее притязаний на Северное царство, либо интерпретации царской власти вообще. Если такая ориентация на Давида понимается как специфический акцент масоретского богословия, она приобретает «мессианские» импликации. В этом случае книга становится рассуждением о том, как должно произойти рождение «нового Давида»: этому должны способствовать повседневная солидарность и взаимопомощь, по примеру Руфи. Если и там, где это происходит, Израиль может уповать на рождение «Выкупщика/Искупителя», который дарует права бесправным и обогатит бедных.

Если новелла толкуется вне связи с Давидом или такая связь не выдвигается на первый план, в исследовании возникают различные способы прочтения: 1. «красивая история, прославляющая вдовью верность» (Х. Гункель); 2. рекомендация «хеседа» (верности, солидарности) как основополагающей добродетели; 3. агитационное произведение в поддержку соблюдения левирата и обязательного выкупа утраченного общинного имущества; 4. протест против слепого политического изоляционизма, ксенофобии и нетерпимости, проводившейся прежде всего иерусалимской иерократией; 5. произведение, оппозиционное запрету смешанных браков при Неемии и Ездre с рядом полемических заострений (а. без смешанного брака Вооза с Руфью не возникла бы династия Давида; б. смешанный брак Вооза изображен в истории Руфи как «соответствующий Торе» с помощью интертекстуальных отсылок к Лев 25 и Втор 25; в. те, кто требует полного отказа от смешанных браков, забывают, что были образцовые чужеземки, такие как Руфь);

6. «женская история», не только демонстрирующая слабость мужского общества, но прежде всего напоминающая о великом значении женщин для истории Израиля.

Если основываться на том понимании, что Ноеминь, оставшаяся без детей и оказавшаяся под угрозой «умереть при жизни», изображает живущий в плену или только что вернувшийся из плена Израиль, и вот этой Ноемини помогает вернуться к благополучной жизни солидарность Руфи, то новелла становится историей надежды для Израиля. Событие, рассказанное в новелле, превращается ввиду ее концовки в историю доказательства могущества Божия, как об этом говорит в самом начале «программное» имя Елимелех = «мой Бог являет себя Царем». Богословским центром повести становится то, что — и как — Яхве являет себя спасающим от смерти Царем. Податель жизни Бог желает открыть себя в дающих жизнь людях. Примером этой Божией истины служит тонко чувствующая и отважно действующая чужеземка Руфь.

3.2 Книга Руфь в контексте канона

В Танахе Книга Руфи может восприниматься как каноническое истолкование или актуализация непосредственно предшествующей ей «хвалебной песни», прославляющей «сильную женщину», в Притч 31:10-31, на что прямо указывает, например, мидраш Леах Тов. В 3:11 «сильной женщиной» названа Руфь, и ее история служит конкретизации прославлений, собранных воедино в Притч 31. Если исходить из того, что «сильная женщина» из Притч 31 должна пониматься (в связи с Притч 1-9) одновременно и как олицетворение «женщины-богини Премудрости» (женское измерение образа Божия), то в этом каноническом контексте следует понимать и образ Руфи.

В Первом Завете Книга Руфи помещена между Суд и 1 Цар. Она маркирует переход от эпохи анархии (Суд 19-21), когда царей еще не было (ср. рамочные замечания Суд 19:1; 21:25; «когда не было царя у Израиля») и когда жестокость, согласно изображению Суд, проявляется в особенности в обращении с женщинами, к новой эпохе царств, начинающейся с Давида. Действие Книги Руфи происходит в Вифлееме, что делает ее противовесом к рассказу об изнасиловании и гибели жены левита Суд 19-20, который также связан с Вифлеемом (ср. I. Fischer, Gottesstreiterinnen 201: «По контрасту с судьбой вифлеемлянки показано, как чужеземка Руфь, которая, оказавшись в Вифлееме, получает защиту от Вооза, избегает таким образом общества необузданных мужчин и может чувствовать себя в безопасности в доме своей свекрови»); в то же время в этой книге намечаются важные вехи для новой эпохи: подобно тому как Израиль обязан своим выживанием самопожертвованию и деятельности мужественных женщин (ср. Исх 1-2), так же, согласно Книге Руфи, царство возникает из решительных действий двух вдов, занимавших маргинальное положение в обществе.

3.3 Книга Руфи в иудейской литургии

В иудейской литургии Книга Руфь читается на праздник седмиц, который отмечается спустя 50 дней после Песаха (Пятидесятница).

Первоначально это был праздник благодарения, связанный с окончанием жатвы, но уже в раннеиудейскую эпоху он отмечался одновременно и как праздник дарования откровения (Торы) на Синае и день Завета. Иудейская традиция приводит целый ряд причин, по которым Книга Руфи читалась на этом празднике: 1. Действие Книги Руфи происходит во время урожая (от начала до окончания жатвы ячменя и пшеницы). 2. Давид, правнук Руфи, умер в день Пятидесятницы (мидраш Рут Рабба), но о Давиде, в конечном счете, и говорится в этой книге. 3. Обращение Руфи в иудаизм соответствует празднику дарования Торы. 4. Верность Руфи символизирует верность Израиля Торе. 5. Истинное исполнение Торы — в практике любви к ближнему; именно об этом и повествует Книга Руфи. 6. Согласно Лев 23:19-22, праздник седмиц и забота о социально слабых теснейшим образом взаимосвязаны. «Посчитавшись с этим, иудейская традиция уделила место чтению Книги Руфи в синагогальном богослужении Пятидесятницы: Руфь была бедной чужеземкой, которая пошла ради своей свекрови Ноемини за жнецами собирать колосья» (W. Zuidema, Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum, Neukirchen-Vluyn 1983, 95).

3.4 Книга Руфи в Новом Завете

Новый Завет использует Книгу Руфи дважды. Родословие Иисуса в Лк 3:23-38, возводящем происхождение Иисуса от Иосифа до Адама, а от Адама — к Богу, предположительно взяло за образец заключительное родословие Руфь 4:18-22 для той части, которая относится к части от Давида до Фареса. В Иисусовом родословии Мф 1:1-17, изображающем Иисуса сыном Авраам и сыном Давида, нарушается характерная для таких родословий андроцентричность. Наряду с 43-мя мужчинами, названы имена также и пяти женщин: Фамари, Рахавы (Раав), Руфи, жены Урии (= Батшебы = Вирсавии) и Марии. Руфь становится здесь, таким образом, родоначальницей ветви Иисуса. Распространенное прежде мнение, что четыре женщины могли быть включены в родословие как «грешницы», чтобы подчеркнуть милость Божию, которая теперь становится осязаемой в личности родившегося от Марии Христа, не может быть доказано и непредставимо в контексте раннеиудейской традиции; оно должно быть отвергнуто, кроме того, как антииудейская конструкция. Очевидно, соединяются воедино два мотива: «Самое главное, видимо, в том, что без Фамари не было бы Фареса как носителя обетования, без Руфи не было бы Давида, без Вирсавии не было бы Соломона, без Раав не было бы истории завоевания земли. Иудейская история обетования рухнула бы, если бы не было этих женщин. То, что эта история обетования совершается, так сказать, “окольными путями”, очевидно, также имеется в виду Матфеем, если учесть, каких женщин он выбрал. Все они вносят в жанр “родословия” некоторую “нерегулярность”, тогда как

обычно родословиям присущи “нормальность”, точность и легитимность. Но такое нарушение норм, очевидно, и было наиболее важным для Матфея пунктом ввиду того, что его родословие приводит в 1:16 к Марии (в 1:18-25 дается поясняющий комментарий). Часто указывалось (и обосновывалось универсализмом Евангелия), что для Матфея эти четыре женщины были важны именно тем, что они все были нееврейками, и поскольку Иисус исповедуется как “Сын Авраамов” (1:1), это может быть верно, но в связи с Марией и историей рождения Иисуса эта роль женщин все же представляется вторичной» (H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar 1*, Düsseldorf 1994, 142). Таким образом, именно в Мф 1:5 личность Руфи, совершающей прорыв в патриархальной системе, обретает дополнительное богословское содержание: без нее и без открывшейся в ней практики солидарности и любви не было бы и нет прихода Царства Божия.

3.5 Значение для христианства

(1) Книга Руфи может быть прочитана как женская история, прямо указывающая на конститутивную роль женщин в истории отношений Бога с Его народом и церковью — причем именно перед лицом грозящих смертью структур патриархального общества, которые изображены в повести.

(2) Она может быть прочитана как история о чужеземцах, и вызов, «провокационность» состоит в том, что «чужеземка» представлена здесь спасительницей; обращение с чужеземцами, согласно Книге Руфи, становится важнейшим моментом для наступления мессианского времени.

(3) Она может быть прочитана и как история надежды, помогающая прояснить смысл истории вообще. Люди, о которых повествует книга, это простые люди. То, что они делают, не особенно заметно по меркам тех, кто толкует мировую историю. Здесь нет никаких впечатляющих событий, нет необычных сочетаний опасностей и шансов. Здесь рассказывается бытовая, повседневная история. Именно повседневность ставит этих людей перед лицом страданий как одного из измерений человеческого бытия. То, что это страдание не сокрушает их, то, что они через это страдание становятся субъектами истории своей собственной жизни, сводящей их друг с другом в конкретной солидарности, потому что с ними Яхве, — это такое событие, которое вполне достойно рассказа и сохранения в памяти людей с точки зрения библейской религии.

VI. КНИГИ САМУИЛА

Георг Хенчель

Комментарии: K.Budde (KHC) 1902; W.Caspari (KAT) 1926; P.R.Ackroyd (CBC) 1971; J.Mauchline (NCB) 1971; H.J.Stoebe (KAT) 1973/1994; P.K.McCarter (AncB) 1980/1984; F.Stolz (ZBK.AT) 1981; R.W.Klein (WBC) 1983; W.Brueggemann (Interpretation) 1990; S.Schroer (NSK-AT) 1992; A.Caquot/ Ph.deRobert (CAT) 1994; G.Hentschel (NEB) 1994; I.Müllner (SAT) 2004.

Обзоры исследований: W.Dietrich/Th. Naumann, Die Samuelbücher (EdF 287) Darmstadt 1995; T.Veijo-la, Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (II): ThR 67,2002,403-424.

Отдельные исследования: D.Barthēiemy/D.W.Gooding/J.Lust/E.Tov, The Story of David and Goliath (OBO 73) Freiburg/Göttingen 1986; U.Berges, Die Verwerfung Sauls (fzb 61) Würzburg 1989; S.K.Bietenhard, Des Königs General (OBO 163), Freiburg /Göttingen 1998; C.Conroy, Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20 (AnBib 81) Rom 1978; F.Crüseemann, Der Widerstand gegen das Königtum (WMANT 49) Neukirchen-Vluyn 1978; W.Dietrich, David, Saul und die Propheten (BWANT 122) Stuttgart ²1992; ders. Die frühe Königszeit in Israels (Biblische Enzyklopädie 3) Stuttgart 1997; A.A.Fischer, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5 (BZAW 335) Berlin 2004; J.P.Fokkelman, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I-IV, Assen/Maastricht 1981-1993; D.M.Gunn, The Fate of King Saul (JSOT.S 14) Sheffield 1980; ders., The Story of King David (JSOT. S 6) Sheffield 1978; G.Hentschel, Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-7 (EThSchr 22) Leipzig 1992; ders., Saul. Schuld, Reue und Tragik eines «Gesalbten» (Biblische Gestalten 7) Leipzig 2003; T.Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel (BZAW 142) Berlin/New York 1977; G.H.Jones, The Nathan Narratives (JSOT.S 80) Sheffield 1990; J.Kegler, Politisches Geschehen und historisches Verstehen (CThM 8) Stuttgart 1977; F.Langlamet, Les recits de l'institution de la royauté (I Sam, VII-XII): RB 77,1970,162-200; ders., Pour ou contre Salomon?: RB 83,1976,321-379.481-528; T.N.D.Mettinger, King and Messiah (CB.OT 8) Lund 1976; A.Moenikes, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel (BBB 99) Weinheim 1995; P.Mommer, Samuel (WMANT 65) Neukirchen-Vluyn 1991; I.Müllner, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13) Freiburg 1997; St.Pisano, Additions or Omissions in the Books of Samuel (OBO 57) Freiburg/Göttingen 1984; A.de Pury/ Th.Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids (OBO 176) Freiburg/Göttingen 2000; G.von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München ,1965,148-188; L.Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT III/6) Stuttgart 1926; F.Schicklberger, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches (fzb 7) Würzburg 1973; H.Seebaß, David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1980; St.Seiler, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (BZAW 267) Berlin 1998; K.A.D. Smelik, Hidden Messages in the Ark Narrative, in: ders., Converting the Past (OTS 28) Leiden 1992,35-58;

E.Ch.Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19) Chico 1978; T.Vejjola, *David* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52) Helsinki/Göttingen 1990; J.Vermeyien, *La loi du plus fort. Histoire de la redaction des recits davidiques des Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETHL CLIV) Leuven 2000; E.Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThSt 115) Zürich 1974 (siehe auch D.II, III und IV).

0. Текст

Септуагинта часто дает более пространный текст, нежели еврейская Библия (напр., 1 Цар 14:41). Но может быть и так, что ее текст короче (крайний случай — на целую треть: 1 Цар 17). Раннюю версию Септуагинты для 1 Цар 1:1 — 2 Цар 9:13 мы находим в Ватиканском кодексе, а для 2 Цар 10:1-24:25 — в лукиановских минускульных рукописях (*D. Barthélemy*). Важнейшая из трех рукописей, найденных в Кумране, (4QSam^a) указывает на самостоятельный еврейский оригинал Септуагинты и дает примечательные совпадения с вариантами чтения, которые встречаются у Иосифа Флавия (*E. Ch. Ulrich*).

1. Композиция

Книги носят имя центрального персонажа, помазавшего на царство как Саула (1 Цар 9:1-10:16), так и Давида (1 Цар 16:1-13; ср. 1 Пар 29:29). Эти две книги считались долгое время за одну; так представляет себе дело и масора, помещенная вслед за 2 Цар 24:25. Однако Септуагинта, в которой эти тексты входили в состав четырех «Книг Царств» ввело разделение их на Первую и Вторую Книги Царств. С 1448 г. такое разделение стало проникать и в еврейские рукописи, и первая печатная Библия раввинов присоединилась к такому порядку. В тексте выделяются четыре части:

1 часть	2 часть	3 часть	4 часть
Самуил и Саул 1 Цар 1-15	Восхождение Давида 1 Цар 16 — 2 Цар 5	Наследование престола 2 Цар 6-20 (3 Цар 1-2)	Герои и искуп- ление 2 Цар 21-24
<i>Обрамление:</i> Рождение Самуила (1 Цар 1) Печаль Самуила о Сауле (1 Цар 15:35)	<i>Обрамление:</i> «Доколе будешь ты печалиться?» (1 Цар 16:1) Давид — царь над всем Израилем (2 Цар 5)	<i>Обрамление:</i> «Я упрочу царство его» (2 Цар 7:12; ср. 3 Цар 2:45)	<i>Обрамление:</i> «Был голод на земле три года» (21:1) «Прекратилось поражение израильтян» (25:21)

Лейтмотивы и ключевые слова: «избрать» (10:24) «отвергнуть» (15:23, 26)	Лейтмотивы и ключевые слова: «помазать» (1 Цар 16:13; 2 Цар 2:4; 5:3)	Лейтмотивы и ключевые слова: «Дом» = династия (6:21; 7:11, 16, *18-29; 12:10, 11; 3 Цар 2:33)	Лейтмотивы и ключевые слова: «примирить» (21:3) «чтобы прекратилось поражение народа» (25:21)
---	---	--	---

Первая часть (1 Цар 1-15) сначала полностью посвящается фигуре Самуила (прерывается она лишь рассказом о ковчеге). Затем говорится о восхождении Саула к власти, а вскоре затем и о его отвержении.

Текст	Структурные признаки	Содержание
1 Цар 1:1-3:21	Рассказ с культовой лексикой (*1:1-3:21); благодарственная песнь (2:1-11)	История молодости Самуила: провозвестие и рождение; благодарность Анны; обучение Самуила в Силоме
1 Цар 4:1-7:1	Рассказ <i>Ключевое слово:</i> ковчег (4:4-6, 11, 13, 17-19, 21 ссл.; 5:1-4, 7 ссл., 10 ссл.; 6:1-3, 8, 10 ссл., 13, 15, 18, 21; 7:1)	Утрата ковчега; печаль в доме Илия Несчастье в храме Дагона и у филистимлян Возвращение ковчега
1 Цар 7:2-8:22	Рассказ <i>Контраст:</i> судьи-царь	Победа Самуила над филистимлянами Народ требует царя
1 Цар 9:1-11:15	Рассказ <i>Лексическое поле:</i> «князь», «царь»	Поиски ослиц и первое помазание; метание жребия в Массифе; освобождение Иависа и помазание в Галгале
1 Цар 12:1-25	Речь	Прощание Самуила
1 Цар 13:1-15:35	Рассказ	Первое отвержение в Галгале; нападение Ионафана; успехи Ионафана и Саула; второе отвержение после победы над амаликитянами

Вторая часть (1 Цар 16 – 2 Цар 5) повествует о непрерывном восхождении Давида к царской власти, о том, как он после помазания является ко двору Саула, вскоре должен бежать от Саула, но несмотря на это желает сохранить ему жизнь, а в конце горько его оплакивает.

Будучи царем Иудейским, Давид не несет вины за убийство Авенира и Иевосфея (Ишбаала). Своим царем израильтяне избирают его также добровольно.

Текст	Структурные признаки	Содержание
1 Цар 16:1-18:5	Рассказ	Путь Давида ко двору Саула: помазание, лечение с помощью музыки; победа над Голиафом
1 Цар 18:6-23:28	Рассказ <i>Лексическое поле:</i> «искать», «преследовать»	Преследование Давида: женитьба Давида на Мелхоле, посредничество Ионафана, бегство Давида, прощение с Ионафаном, резня в Номве
1 Цар 24:1-26:25	Рассказ <i>Лексическое поле:</i> Помазанник	Давид в первый раз сохраняет жизнь Саулу; Давид и Авигей; Давид во второй раз щадит Саула
1 Цар 27:1-31:13	Рассказ	Бегство Давида к филистимлянам; Саул задает вопросы женщине в Аэндоре; Анхус отпускает Давида, Давид выступает против амаликитян; смерть Саула
2 Цар 1:1-5:16	Рассказ Плач об усопшем (1:12-27)	Плач Давида о смерти Саула; помазание на царство в Иуде; спор между Израилем и Иудой; убийство Авенира и Иевосфея; помазание Давида на царство в Израиле

Третья часть (2 Цар 6-20) доводит историю Давида до того времени, когда ему наследует Соломон, что, впрочем, описывается уже в начале Первой Книги Царей (3 Цар 1-2). После того как Давид доставляет в Иерусалим ковчег и решает построить для него дом, он слышит предсказания Нафана. Прелюбодеянием и убийством он навлекает на себя тяжкий грех, за который терпит наказание дом Давида: наследник гибнет от руки Авессаломом после изнасилования Амном своей единокровной сестры Фамари, а спустя несколько лет Авессалом восстает против Давида. Когда восстание подавлено, восстает Савей из колена Вениаминова, и это показывает, что царство Давида остается под угрозой.

Текст	Структурные признаки	Содержание
2 Цар 5:17-8:18	Рассказ Пророчество (7:4-16) Молитва (7:18-29) Список (8:16-18)	Победа над филистимлянами; перенесение ковчега; молитва Давида; победа над филистимлянами и другими соседними народами; список «членов правительства»
2 Цар 9:1-10:19	Рассказ	Беспокойство о сыне Ионафана; защита от аммонитян и сирийцев
2 Цар 11:1-12:31	Рассказ с притчей и приговором	Прелюбодеяние с Вирсавией и убийство Урии; выступление Нафана и смерть ребенка; победа над аммонитянами
2 Цар 13:1-14:33	Рассказ Притча (14:1-12)	Изнасилование Фамари; месть Авессалома и его возвращение
2 Цар 15:1-19:44	Рассказ	Восстание, бегство Давида; советы Авессалома; борьба и смерть Авессалома; траур и возвращение
2 Цар 20:1-26	Рассказ Список (20:23-26)	Восстание Савея; убийство Амессая; победа Иоава; список «членов правительства»

Четвертая часть (2 Цар 21-24) прерывает рассказ о наследовании престола. Ее строение симметрично. В центре находится поэтический фрагмент (22:1-51 и 23:1-7). Центр обрамлен списками героев Давида (21:15-22; 23:8-39). Внешнее кольцо состоит из двух рассказов, связанных друг с другом (21:1-14 и 24:1-25).

Текст	Структурные признаки	Содержание
A 2 Цар 21:1-14	Рассказ	Выдача потомков Саула; поступок Рицпы
B 2 Цар 21:15-22	Перечисление	Герои Давида
C 2 Цар 22:1-51	Псалом	Псалом Давида (= Пс 18)
C' 2 Цар 23:1-7	Псалом	Последние слова Давида
B' 2 Цар 23:8-39	Перечисление	Герои Давида
A' 2 Цар 24:1-25	Рассказ	Исчисление народа, моровая язва и сооружение жертвенника

2. Возникновение

2.1 Наблюдения

Различные признаки указывают на то, что Книги Самуила складывались в течение длительного времени:

(1) В то время как в истории юности Самуила (1 Цар 1-3) Илий и его сыновья изображены достаточно критически (2:12-17, 22-25, 27-36; 3:11-14), то рассказ о ковчеге повествует о трагических событиях в доме Илия, не возвращаясь к обвинениям в его адрес (4:12-22).

(2) Самуил выполняет весьма различные функции. В Силоме он получает образование священника, но приобретает и черты пророка (3:1-11, 21; 4:1a). Ему даются имена «человека Божия» (9:6) и прозорливца (9:11, 18, 19); в позднейшей терминологии он становится поэтому пророком (9:9). Он предводительствует Израилем в борьбе с филистимлянами, становясь одной из крупных фигур спасителей (7:2-14), но является и гражданским авторитетом (7:15-17), возвещающим израильтянам «права царя» (8:11-17). Действительно ли Самуил был исполнителем всех этих функций? Или разные роли указывают на различные предания, восходящие к различным кругам?

(3) Согласно имеющемуся преданию, Саул *в течение недели* (10:8) был помазан по велению Яхве (10:1), был публично избран жребием и представлен народу (*10:19-27), а после освобождения города Иависа возведен народом в цари в Галгале (11:15), а потом несмотря на все это Яхве отверг его (13:7b-15a). Соответствует ли первоначальному преданию столь быстрая перемена решения Яхве?

(4) Почему после победы над амаликитянами отвергается Саул, хотя животных пощадил не он, а народ (1 Цар 15)? Почему приговор, вынесенный ему, не связывается с резней, устроенной им в Номве (1 Цар 22:18, 19)?

(5) С одной стороны, народ отвергает Яхве как своего Царя, желая иметь царя подобно прочим народам (1 Цар 8:7; 10:18, 19a). С другой стороны, Яхве гарантирует вечное существование дома Давидова (2 Цар 7:11b, 16) и царского престола Соломона (*7:12-14). Как соотносятся высказывания, направленные против царской власти и в ее поддержку?

2.2 Пред-девторономические предания

Книги Самуила, дошедшие в девтерономической редакции, содержат, по общему мнению исследователей, пред-девторономические комплексы рассказов, каждый из которых носит собственные характерные черты. При внимательном рассмотрении можно увидеть, что эти комплексы состоят из более древних рассказов, первоначально бытовавших вне связи друг с другом:

2.2.1 Самостоятельный рассказ о Сауле

Рассказы о Сауле повествуют о том, что юноша избирается Богом, и народ провозглашает его царем (1 Цар 9:1-11:15). Они изображают Саула человеком, который способен добиваться своего (1 Цар 14:16-23) и стремится к точному соблюдению израильских традиций (14:31-35). Он даже готов умерщвить собственного сына, если тот согрешил (14:24-30, 36-46). Эти характерные черты ясно отличают древнее предание о Сауле от позднейшей критической версии, близкой Второзаконию (1 Цар 13:7b-15a; 15:1-35).

До сих пор названные рассказы о Сауле отличаются также и от рассказа о восхождении к власти Давида. Это особенно бросается в глаза, если сравнить друг с другом два рассказа о смерти Саула (1 Цар 31:1-13 и 2 Цар 1:1-16). В первом рассказе Саул сам бросается на меч (1 Цар 31:4), а по другому преданию он просит нанести ему смертельный удар амаликитянина (2 Цар 1:9, 10). Поскольку второй рассказчик внимательно следит за тем, чтобы Давид был полностью невиновен в смерти Саула, то эта история, очевидно, относится к повествованию о восхождении Давида. В первом предании (1 Цар 31:1-13) фигурируют жители Иависа, которые торжественно хоронят на своей земле тело Саула в знак благодарности за освобождение их города (1 Цар 11:1-11). Поэтому возможно, что данный рассказ относился еще к независимому преданию о Сауле. К нему же относится, вероятно, и посещение Саулом мудрой женщины из Аэндора (1 Цар *28:3-25); Давид упоминается здесь только в тексте, внесенном при редактировании (28:18). Можно предполагать, что независимое предание о Сауле возникло на Севере и было принесено в Иуду в 722 г. до н.э.

2.2.2 Предание о ковчеге

Древнее предание о ковчеге (1 Цар *4-6) относится по жанру к тем сообщениям, в которых господин-победитель забирает с собой изображение бога побежденного им народа (ср. 2 Цар 5:21), но божество затем возвращает его назад, и народ с великой радостью и торжественными жертвоприношениями приветствует его (*P. D. Miller/J. J. M. Roberts*). Спорно то, относилось ли первоначально к этому преданию сообщение о перенесении ковчега в Иерусалим (2 Цар 6:1-15, 17-19). Дело в том, что здесь ковчег не находит себе пути сам, а доставляется в город Давидом (ср. Пс 132). Кроме того, не совпадают топографические наименования (1 Цар 7:1, 2; 2 Цар 6:2) и имена священников (*F. Schicklberger*). С другой стороны, Иерусалим — «единственно возможный и необходимый пункт назначения» (*W. Dietrich*).

2.2.3 Рассказ о восхождении к власти

В т.н. рассказе о восхождении (1 Цар 16:14 – 2 Цар 5:12) описывается то, как Давид является ко двору Саула, вскоре подвергается настойчивым преследованиям со стороны Саула, но выражает уважение к своему гонителю и даже спасает его от смерти. Давид полностью невиновен в смерти Саула и только после нее воцаряется над Иудой. Он не несет никакой ответственности за убийство Авенира и Иевосфея. Израильтяне сами приглашают его на царство. Типично для этой композиции то, что параллельные друг другу варианты сливаются воедино (18:10, 11 и 19:9, 10; 18:17-19 и 18:20-29; 19:1-7 и 20:1-42; 21:11-16 и 27:1-28:2; 24:1-23 и 26:1-25). Самый известный пример – то, как Давид, с одной стороны, попадает ко двору Саула благодаря своим музыкальным способностям (16:14-23), а с другой стороны, Саул обращает на него внимание только тогда, когда он побеждает Голиафа (17:1-58). Вызывает сомнения, возможно ли определить, какова была «исконная нить повествования» (*R. G. Kratz*). Постоянно повторяется связующий элемент: Яхве был с Давидом (1 Цар 16:18; 17:26; 18:12, 14; 2 Цар 5:10), тогда как Саула он оставил. Так престолом овладел не один из потомков Саула, а сын Иессея из Вифлеема. Решающим моментом оказалось не династическое право, а дар Божий. История восхождения Давида часто относится еще к концу X в., но такая ранняя датировка «находится под некоторым сомнением» (*W. Dietrich*).

2.2.4 Придворная история

Хотя Л.Рост (*Rost*) исходил еще из представления о единой повести о наследовании престола, есть серьезные основания предполагать существование «придворной истории», в которой еще не было речи о Соломоне (*P. K. McCarter*). Она начинается с законченного рассказа о позорном деянии Амнона и мести Авессалома (2 Цар 13:1-14:33). Здесь Авессалом изображен еще вполне положительно (14:25-27). Кроме того, здесь у него трое сыновей и дочь необычайной красоты (14:27), а впоследствии о нем говорится как о не имеющем детей (18:18). Судьба Авессалома играет в рассказе о поступке наследника престола Амнона столь значительную роль, что при переходе к рассказу о восстании Авессалома почти не заметно швов. В первоначальной форме говорилось, очевидно, о быстром успехе восстания (15:7-12). Израиль и Иуда – на стороне Авессалома, который быстро берет Иерусалим (16:15). Весьма уважаемый Ахитофел советует быстро начинать преследование Давида (16:20, 23; 17:1-4). Но план становится известен Давиду (17:15-22), и тот успевает подготовиться (18:1, 2а, 4б, 5). В лесу Ефремовом Авессалом не только проигрывает битву, но и теряет жизнь (18:9, 15). Рассказчик стоит на стороне Давида, который больше, чем кто бы то ни было, скорбит о своем сыне (19:1-9а). В богословском

плане обращает на себя внимание то, что Бог здесь выступает «тайным Владыком и Руководителем истории» (*Th. Naumann*). Цикл заключается восстанием Савея (20:1-22).

2.2.5 Новелла о Вирсавии и Соломоне

Придворная история (2 Цар 13-20), как принято считать в настоящее время, обрамлена главами, где критикуется наследование престола Соломоном (2 Цар 11 слл. и 3 Цар 1 слл.). Соломон рождается от связи Давида с Батшебой (Вирсавией), с которой царь совершил прелюбодеяние и супруга которой Урию послал на смерть (2 Цар 11:2-27). Тот же самый Соломон приходит к власти в результате интриги, которую Нафан искусно связывает с Вирсавией (3 Цар *11-31). После смерти Давида Соломон безжалостно расправляется со своими противниками Адонией (2:13-23, 25) и Иоавом (2:28-31а, 34, 35а). Рамку образует краткое «сообщение о войне с аммонитянами», в ходе которой евреи нападают на своих восточных соседей и, победив их, жестоко с ними расправляются (2 Цар 11:1; 12:26-31). Здесь еще не видно никаких сомнений в том, что агрессивные военные действия допустимы (иначе в 2 Цар 10).

По В. Дитриху (*Dietrich*), ядро 2 Цар 11 слл. и 3 Цар 1 слл. представляет собой самостоятельную новеллу, в которой выступают Вирсавия, Нафан и Соломон, не названные в придворной истории. Эта новелла могла быть написана еще во времена Соломона в Иерусалиме.

2.3 Пред-девторономические объединения текстов

Древнейшие композиции были впервые объединены, очевидно, не в девторономической редакции, но «в значительной степени до Второзакония» (*P. Mommer*). Разумеется, этот процесс может быть охарактеризован лишь приблизительно.

Ранняя придворная история сама по себе уже составляет небольшое собрание. Ее центр — ситуация с Амноном (2 Цар *13-14) была расширена за счет описания восстания Авессалома (2 Цар *15-19) и мятежа Савея (2 Цар *20). Эта традиция требовала логического продолжения темой прихода к власти Соломона. Но соответствующая этой теме новелла о Вирсавии и Соломоне прямо говорила о прелюбодеянии Давида с матерью Соломона (2 Цар *11,12) и указывала на бесперемонное поведение нового царя после восшествия на престол (3 Цар *1,2). Таким образом, первоначально придворная история, настроенная доброжелательно по отношению к Давиду, и новелла, содержащая критику Соломона, плохо сочетались друг с другом (*W. Dietrich*). Два этих предания можно было объединить лишь после того, как новелла о Вирсавии и Соломоне была подвергнута переработке в продинастическом духе (2 Цар 12:24, 25; 3 Цар 1:30, 46-48; 2:24, 31b-33).

В дошедшем до нас тексте *расширенная придворная история* (2 Цар 11 — 3 Цар 2) тесно связана с *историей восхождения Давида к власти* (1 Цар 16:14 — 2 Цар 5:12). Так, например, в обоих комплексах рассказов (1 Цар 26:8, 9; 2 Цар 3:30, 38, 39; 16:9, 10; 18:11-14; 19:22, 23; 20:8-13) критикуются сыновья

Саруи (A. A. Fischer). Обработка и объединение и в этом случае преследует продинастические цели: на фоне насилия, к которому склоняются Иоав и его братья, тем ярче выделяется невинность Давида. Его династии принадлежит будущее, как показывает включение в текст пред-девтерономического предсказания Нафана (2 Цар 7:1а, 2, 3, 4, 5, 8, 9а, 12-14а). План Давида построить дом для ковчега заставляет предположить, что старый рассказ о ковчеге (1 Цар *4-6) был расширен за счет сообщения о перенесении ковчега в Иерусалим (2 Цар 6) и вынесен вперед.

Когда независимое, североизраильское *предание о Сауле* пришло после 722 г. в Южное Царство Иуды, появилась возможность объединить его с рассказом о восхождении к власти. Это комбинация позволяла продемонстрировать, что Давид стал законным преемником Саула и Иевосфея (Ишбаала). Возможно, предание о Сауле было, в свою очередь, связано с историей юности Самуила (R. G. Kratz), так как трудно представить себе, чтобы Самуил отсутствовал в независимом предании о Сауле, хотя не исключено, что на наиболее ранней стадии это так и было (P. Mommer).

Итак, существенный вклад в комбинирование и оформление пред-девтерономических преданий внесла продинастическая редакция, выступившая после 722 г. до н.э. за единый Израиль под руководством дома Давидова. По этому поводу существует определенный консенсус, хотя имеются расхождения в деталях (F. Langlamet, W. Dietrich, O. Kaiser).

2.4 Девтерономическая книга

В обеих Книгах Самуила четко различимы пассажи, стилистически близкие к Второзаконию. Повествование о начале царствования Саула начинается сходным образом с тем, как мы видим это в случаях с последующими царями Израиля (1 Цар 13:1). Но соответствующей концовки тут нет. Ввиду сообщения о смерти и погребении Саула (1 Цар 31) в ней и нет необходимости: здесь проявляется то, что в Книгах Самуила «повествовательный материал первичен, а девтерономическое обрамление вторично» (R. G. Kratz). Начало правления Иевосфея опять-таки описывается в стиле девтерономического обрамления (2 Цар 2:10). О его конце повествует предание, также уже бывшее известным (2 Цар 4). Началу этой схемы в приложении к Давиду (2 Цар 5:4, 5) соответствует концовка, которая, однако, находится уже за пределами Книг Самуила (3 Цар 2:10-12). Некоторые другие указания сходны с фрагментами летописей царей Израиля и Иуды (1 Цар 14:47-51; 27:7).

Девтерономическая редакция не только создала экономную систему рамочных схем, но и вторглась в текст других преданий: так, человек Божий обвиняет священника Илия и предсказывает ему конец его дома (1 Цар 2:27-36; ср. 3 Цар 2:27). При судьбе Самуила израильтяне при поддержке Яхве одерживают важную победу над филистимлянами (1 Цар 7:2-14). Когда израильтяне требуют себе царя, подобно прочим народам, Самуил обращается к Яхве и получает ясный ответ (1 Цар 8:6-8). В том же духе выдержана вступительная речь Самуила перед народным собранием в Массифе (1 Цар 10:18, 19а). Еще гораздо более длинную речь держит Самуил, когда народ ставит царем Саула (1 Цар 12:1-25). Слова, в которых Самуил высказывается в Гилгале против власти Саула, также близки девтерономическому стилю (1 Цар 13:13, 14). Резкая критика Самуила после победы Саула над амаликитянами настолько выделяется в соответствующем рассказе, что можно предположить

девторономическую редакцию (1 Цар 15:1-35). В том же стиле написаны и некоторые слова, произносимые Самуилом, вызванным из царства мертвых (1 Цар 28:15-18). После предсказаний Нафана Давиду тот молится об исполнении обетований все в том же девторономическом стиле (2 Цар 7:18-29). Внутри *новеллы о Вирсавии и Соломоне* девторономическая редакция существенно расширила (12:7b-12) краткий диалог Нафана и Давида (2 Цар 12:1-7a), а смертный приговор был превращен в возвешение о восстании Авессалома.

3. Богословие

3.1 Критика царской власти

В Книгах Самуила по различным поводам высказывается критика в адрес царской власти. Самый древний и самый жесткий из этих текстов – критика Давида за прелюбодеяние и убийство (2 Цар 11), за интригу, ведущую к помазанию Соломона (3 Цар *1-31), и беспощадное уничтожение своих противников (3 Цар 2:13-23, 25; 2:28-31a, 34, 35a). Очевидно, в Израиле уже очень рано были противники монархии (ср. 1 Цар 10:27), которые утверждались в своей правоте при виде преступлений, совершаемых при иерусалимском дворе. С течением времени критические высказывания приобретают все более обобщенный характер. К началу или середине царской эпохи относится т.н. царское право, о котором оповещает израильтян Самуил, желая отвлечь их от желания иметь царя (1 Цар 8:11-17). По представлениям, изложенным в этом тексте, царь может лишь уменьшить доходы зажиточных крестьян. Самуил, совершающий, согласно древнему преданию, помазание Саула на царство по желанию Яхве (1 Цар 10:1) и открыто провозглашающий его избранником Яхве (10:24), к концу царской эпохи начинает изображаться самым ярким противником Саула. Саул отверг слово Яхве, и за это сам Яхве отвергает его (1 Цар 15:23, 26; ср. 13:13, 14). В конце концов оказывается, что Самуил не только слышал от Яхве, что царство, подобное существующему у других народов, противоречит владычеству Царя Яхве (1 Цар 8:6-8; 10:18, 19a), но и доказал, будучи судьей Израиля, что филистимлян можно разгромить и без царя (1 Цар 7:2-14).

3.2 Успех как средство легитимации

Критический взгляд на монархию не мешал другим жителям Израиля и Иуды видеть в Давиде образцового правителя. При этом, очевидно, играло роль то соображение, что чем дольше династию Давида находилась у власти, тем больше в ней видели дело самого Яхве. Поэтому с течением времени образ Давида становился более светлым.

В придворной истории отношение к Давиду было благосклонным с самого начала. Более поздний повествователь выразил, по мнению

Э. Вюртвайна (*Würthwein*), свою симпатию к царю еще более определено. Теперь Давид полностью предает свою судьбу в руки Бога (2 Цар 15:25, 26), он терпимо относится даже к проклинающим его, ибо им повелел поступать так сам Яхве (16:9-12). Высоко оценивается ум Хусия, друга царя (17:5-14). Наоборот, в уста Ахитофела вкладывается совет, противоречащий обычаям древнего Израиля (16:21, 22).

Таким образом, на долгое время должна была утихнуть и критика в адрес Соломона. В новелле о Вирсавии и Соломоне в ее теперешнем виде Соломон изображен законным наследником Давида, которого поставил Яхве (ср. 3 Цар 1:46-48; 2:15b, 24). Для того чтобы Соломон не считался рожденным от незаконной связи, было удачно использовано раннее предание (2 Цар 12:15b*, 16-23), и это позволило снято с него обвинение в том, что он родился от прелюбодеяния (Т. Veijola). Теперь рассказывали так: после смерти первого сына Вирсавия стала законной женой Давида и, будучи таковой, она родила Соломона (2 Цар 12:24). Так просоломоновская редакция (F. Langlamet) пролагала путь благожелательному взгляду на воцарение Соломона (3 Цар 1:35-37, 46-48) и уничтожение его противников (3 Цар 2:24, 31b-33, 37b, 42-45).

По той же причине освобождение города Иавис было превращено в повод говорить о помазании Саула по велению Яхве (1 Цар 9:15-17; 10:1) и показать, что он был избран жребием (1 Цар 10, 17, 19b-21, 24). «Вычитывать» волю Божию из реальной истории было вполне в духе библейского реализма.

3.3 Царская власть и предсказание будущего

Легитимации царской власти в Иерусалиме могла служить также тесная связь с Храмом. Раннее предание о ковчеге и перенесении его в Иерусалим (2 Цар *6:1-15, 17-19) находит свое продолжение в планах Давида построить для ковчега дом (2 Цар 7:1a, 2, 3). Нафан не только поддерживает это намерение, но и предвещает Давиду нерушимую власть: Сам Яхве воздвигнет для него дом (7:11b, 16). Это соответствовало традициям древневосточных благоприятных предсказаний, зафиксированных в месопотамских надписях на архитектурных сооружениях и новоассирийскими изречениями пророков: если некто, будучи царем, строит нечто для божества, божество обеспечивает ему надежность его власти. Ввиду того, что Храм строит на самом деле не Давид, а Соломон, учитывается и это обстоятельство (2 Цар 7:4, 5, 8a**b**-9a, 12, 13a) и предсказание переносится на Соломона (7:13b, 14a, 15a). Но предсказание не дает абсолютной гарантии и уже после смерти Соломона требует корректировки (3 Цар 11:31). Потомкам Давида оставляется лишь «светильник», так как Яхве призрел на Давида и избрал Иерусалим (3 Цар 11:36; 15:4; 4 Цар 8:19). В эпоху плена исполнение предсказания ставится в зависимость от того, ходят ли сыны Давидовы своими путями перед Яхве (3 Цар 2:4; 8:25; 9:5). Но

это не значит, что предсказание утратило силу. В молитве (девтерономической по своему характеру) Давид молит Яхве, чтобы Он исполнил предсказание о вечности династии (2 Цар 7:22-25). Упование на то, что дом Давидов пребудет вовеки, не исчезает (2 Цар 7:26, 27; ср. 1 Цар 25:28). При этом речь идет об идеальной монархии, более предпочтительным является слово «вождь», а не «царь», так как с титулом «вождь» ассоциировалась идея лояльности по отношению к Яхве (1 Цар 13:14; 25:30; ср. 3 Цар 14:7; 16:2; 4 Цар 20:5). Таким образом в эпоху плена существовали не только ярые критики монархии, но и другие круги, сохранявшие надежду на исполнение пророчества Нафана и подготавливавшие тем самым почву для мессианских чаяний.

VII. КНИГИ ЦАРЕЙ

Георг Хенчель

Комментарии: J.A.Montgomery/H.S.Gehman (ICC) 1951; M.Noth (BK) 1968; J.Robinson (CBC) 1972; J. Gray (OTL) ³1977; E.Würthwein (ATD) 1977/1984; M.Rehm 1979/1982; G.Hentschel (NEB) 1984/1985; S.J.DeVries/T.R.Hobbs (WBC) 1985; M.Cogan/H.Tadmor (AncB) 1988; V.Fritz (ATD) 1996/1998; M.Mulder (HCOT) 1998.

Обзоры исследований: H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,368-395; T.Veijola, Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (III): ThR 68,2003,1-44.

Отдельные исследования: R.Albertz, Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: FS C.Westermann, Stuttgart 1989,37-53; W.H.Barnes, Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel (HSM 48) Atlanta 1991; N.C.Baumgart, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5) (EThSt 68) Leipzig 1994; M.Beck, Elia und die Monolatrie (BZAW 281) Berlin/New York 1999; L.Camp, Hiskija und Hiskijabild (MThA 9) Altenberge 1990; F.M.Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass. 1973,274-289; C.Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; ders., König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,1-15*), in: R. Lux, Erzählte Geschichte (BThSt 40), Neukirchen 2000, 81-145; G.N.Knoppers, Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual of Monarchies I & II (HSM 52-53), Atlanta 1993-1994; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; C.Levin, Der Sturz der Königin Atalja (SBS 105) Stuttgart 1982; N.Lohfink, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, in: SBAB 31, Stuttgart 2000, 11-34; M.Mulzer, Jehu schlägt Joram (ATS 37), St. Ottilien 1992; S. Otto, Jehu, Elia und Elisa (BWANT 152) Stuttgart 2001; I.W.Provan, Hezekiah and the Book of

Kings (BZAW 172) Berlin/New York 1988; P.Särkiö, Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie (SESJ 60), Helsinki/Göttingen 1994; H.-Ch.Schmitt, Elisa, Gütersloh 1972; H.Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129) Göttingen 1982; O.H.Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (WMANT 26) Neukirchen-Vluyn 1968; H.-J.Stipp, Elischa-Propheten - Gottesmänner (ATS 24) St. Ottilien 1987; S.Timm, Die Dynastie Omri (FRLANT 124) Göttingen 1982; G.Vanoni, Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30, in: N.Lohfink, Das Deuteronomium (BETHL 68) Leuven 1985, 357-362; St.Wälchli, Der weise König Salomo (BWANT 141) Stuttgart 1999; H.Weippert, Die «dtr» Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bib. 53,1972,301-339; dies., Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshauses (I Reg 11,29-40): ZAW 95,1983,344-375; E.Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins: BZ.NF 12,1968,16-30. 5. См. также литературу к Д.П-IV и VI.

0. Текст

Масоретский текст дошел в целом хорошо, но в некоторых местах сохранность оставляет желать лучшего (напр., 3 Цар 7:19, 20, 30, 31, 36). Ватиканский кодекс достаточно близок древней Септуагинте лишь в одной части (3 Цар 2:12-21:19). В остальных частях (3 Цар 1:1-2:11 и 3 Цар 22:1 — 4 Цар 25:30) он содержит раннюю рецензию I в. н.э., которая уподобляет греческий текст еврейскому. Поэтому для указанных двух частей особого внимания требуют лукиановские минускулы, особенно в тех случаях, когда они совпадают с цитатами из Иосифа Флавия или с *Vetus Latina*.

1. Композиция

Книги Царей представляют собой, согласно заключительной масоре (4 Цар 25:30), одну книгу. В Септуагинте деление существовало уже во II в. н.э. В XV-XVI вв. оно проникло и в еврейскую Библию. В результате такого деления оказалась разорванной история Охозии (3 Цар 22:52-54 и 4 Цар 1:1-18).

1.1 Три части

Книги Царей состоят из трех частей. Первая часть посвящена царю Соломону (3 Цар 1:1-11:43), вторая — переменчивой участи двух еврейских государств (Израиля и Иуды) вплоть до конца Северного Царства (3 Цар 12:1 — 4 Цар 17:41), в третьей речь идет о последних царях Иуды, и повествование завершается помилованием Иехонии (4 Цар 18:1-25:30).

1 часть	2 часть	3 часть
История Соломона (3 Цар 1:1-11:43)	История Израиля и Иуды (3 Цар 12:1 – 4 Цар 17:41)	История Иуды (4 Цар 18:1-25:30)
<i>Обрамление:</i> «Царь Давид состарился» (3 Цар 1:1) «И почил Соломон с отцами своими» (3 Цар 11:43)	<i>Обрамление:</i> Ровоам должен стать царем над Израилем (3 Цар 12:1) Израиль отправляется в плен (4 Цар 17:23)	<i>Обрамление:</i> Езекия становится царем над Иудой (4 Цар 18:1) Иехония помилован (4 Цар 25:30)
<i>Ключевые слова/мотивы:</i> Царство (3 Цар 2:46; 11:11) Мудрость (3 Цар 2:6; 5:10; 7:14; 10:6, 23, 41) Богатство (3 Цар 3:11, 13; 10:23)	<i>Ключевые слова/мотивы:</i> «Грех Иеровоама» (3 Цар 13:34; 14:16; 16:31 и др.) Служение народа на высотах (3 Цар 12:31; 14:23; 4 Цар 12:4; 14:4)	<i>Ключевые слова/мотивы:</i> «Не было подобного ему» (4 Цар 18:5; 22:25) «Как отцы его» (4 Цар 23:32, 37; ср. 24:19)

1.1.1 Соломон

Первая часть (3 Цар 1:1-11:43) начинается с неожиданного взлета Соломона, которому удается стать царем, хотя старше его был другой сын Давида, Адония (1:1-2:46), а затем говорится о разумном правлении Соломона (3:1-5:14), о строительстве и освящении Храма (5:15-9:9), о ряде других мероприятий (9:10-10:29) и, наконец, о его слабостях и трудностях (11:1-43).

Текст	Структурные признаки	Содержание
1:1-2:46	Рассказ о наследовании престола Завещание Давида (3 Цар 2:2-9)	Спор о наследстве Давида; поставление и помазание Соломона; смерть Давида; наказание противной партии: смерть Адонии и Иоава, изгнание Авиафара
3:1-5:14	Просьба о мудрости (3:2-15) Перечни (4:1-6, 7-19)	Мудрое правление Соломона: дар разумного сердца; суд Соломонов; государственные дела
5:15-9:9	Сообщение о строительстве (6:1-7:51) Речь (8:14-21) Молитва освящения (8:22-53) Благословение (8:54-61)	Строительство Храма; договор с Хирамом; строительство Храма и дворца; внутренняя отделка Храма; перенос ковчега; речь; молитва освящения; благословение; заключение; предсказание для Храма

9:10-10:29	Заметки (9:10-28) Рассказ (10:1-13) Заметки (10:14-29)	Строительство и оброчные работы Визит царицы Савской Богатство Соломона
11:1-43	Приговор Яхве (11:1-13) Рассказ (11:14-40) Заключение (11:41-43)	Идолослужение Соломона Противники Соломона: Адер, Разон и Иероваам

1.1.2 Израиль и Иуда

Вторая часть (3 Цар 12 – 4 Цар 17) описывает время от образования двух «государств» Израиля и Иуды (931 г. до н.э.) до гибели Израиля (722 г. до н.э.). Отдельные цари Израиля и Иуды называются в хронологическом порядке занятия ими престола. Большое место занимают предания о пророках.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
3 Цар 12:1-16:34	Царская хроника	В Сихеме отказываются признать Ровоама; история царств Израиля и Иуды
3 Цар 17 – 4 Цар 1 4 Цар 2:1-8:29 4 Цар 9:1-17:41	Рассказы о пророках Рассказы о пророках Царская хроника	Илия, Михей и другие пророки Елисей История царств Иуды и Израиля вплоть до гибели Израиля

Здесь на сцене появляется множество пророков: не названный по имени «человек Божий» из Иуды и пророк-старец из Вефиля (3 Цар 12:33-13:34), Ахия из Силома (3 Цар 14:1-18; ср. 11:29-39), Илия из Фесвы (3 Цар 17:1-19:18; 21:1-29; 4 Цар 1:2-17аа); анонимные пророки (3 Цар 20:1-43), Михей, сын Иемвлая (3 Цар 22:5-38), Елисей из Авель-мехолы (3 Цар 19:19-21; 4 Цар 2:1-25; 3:4-8:15; 9:1-13; 13:14-21). Понятно, почему иудейская традиция причисляет Книги Царей (наряду с Ис Нав, Суд и Сам) к «ранним пророкам».

1.1.3 Конец Иуды

Третья часть (4 Цар 18:1-25:30) содержит продолжение истории Иуды вплоть до завоевания Иерусалима вавилонянами и помилования Иехонии (4 Цар 18-25). В повествование вплетены рассказы о пророке Исаии (4 Цар 18:17-20:19), которые содержатся также и в Книге Исаии (Ис 36:1-39:8).

Текст	Структурные признаки	Содержание
4 Цар 18:1-20:21	Царская хроника (18:1-8) Молитва (19:1-7, 14-19) Предсказание (19:20-34) Слово суда Яхве (20:12-19)	Правление Езекии; конец Самарии; ассирийцы у стен Иерусалима; двойная молитва Езекии и ответы Исаии; спасение города; исцеление Езекии; возведение наказания Исаией
4 Цар 21:1-18, 19-26	Царская хроника	Манассия и Аммон
4 Цар 22:1-23:30	Царская хроника Сообщение о реформе (22:3-23:27)	Правление Иосии; обретение книги закона; реформа культа в Иерусалиме; упразднение жертвенника в Вефиле; праздник пасхи в Иерусалиме; смерть Иосии в Мегиддоне
4 Цар 23:31-25:30	Царская хроника Перечисление награбленного и уведенных в плен (25:13-21)	Правление Иоахаза, Иоакима и Иехонии; первая сдача города; правление Седекии; завоевание Иерусалима; убийство наместника; помилование Иехонии

1.2 Редакционные обрамления

Для обеих Книг Царей характерны т.н. обрамления, добавляемые к рассказам о каждом из царей. Как правило, такая схема создается отдельно для каждого царя. Для Соломона приведены, впрочем, только заключительные замечания (11:41-43). Введение отсутствует в случае с Иеровоамом I (3 Цар 12:1-14:20) и с Ииуем (4 Цар 9:1-10:36), так как о начале их царствований рассказывается обстоятельно. Заключение отсутствует у рассказов о тех царях, которые были пленены (4 Цар 17:4; 23:24; 25:30). К Юфолии (4 Цар 11:1-20) эта схема не применяется, потому что она не признается царицей. Для царей Иуды обрамления несколько более развернуты, как показывает ниже следующий обзор:

Обрамления сообщений о царях	
Цари Иуды	Цари Израиля
<i>Введение:</i> Синхронистическая датировка Возраст при восхождении на престол Длительность правления Имя матери Религиозная оценка	<i>Введение:</i> Синхронистическая датировка Длительность правления Религиозная оценка

<i>Заключение:</i> Указание на источник Замечание о смерти Погребение (его место) Наследник	<i>Заключение:</i> Указание на источник Замечание о смерти Наследник
---	---

2. Возникновение

Книги Царей не могли приобрести своего окончательного вида раньше помилования Иехонии, о котором говорится в 4 Цар 25:27-30 (561 г. до н.э.). В эпоху плена велик интерес к моменту гибели иудейского государства, ставятся вопросы о причинах, приведших к разрушению города и Храма и потери царством Иуды своей независимости. С этим связан и другой вопрос: как могут жить иудеи в будущем — среди вавилонян и персов. Однако основа книг была заложена в ходе процесса редакции, начавшегося, вероятно, еще до плена.

2.1 Редакция (редакции)

2.1.1 Редакция обрамлений

Позиция редактора легко определима. Он судит царей Иуды и Израиля, исходя из того, выступали ли они за единство и чистоту иерусалимского культа. Это означает, что реформа царя Иосии (622 г. до н.э.) уже была к этому времени произведена. На положительную оценку могут рассчитывать только те цари, которые удовлетворяют этому критерию. Так обстоит дело, в первую очередь, с Езекией (4 Цар 18:3, 4) и Иосией (4 Цар 22:2). Но позитивно оцениваются и другие цари Иуды, даже если народ при них продолжает совершать жертвоприношения на высотах (3 Цар 15:11; 22:43; 4 Цар 12:3; 14:3; 15:3, 34). Цари Израиля при таком критерии не имеют шансов, потому что они остаются «во грехе Иеровоама», оказывавшего поддержку святилищам в Вефиле и Дане (3 Цар 12:26-29, 30b). Еще более сурово осуждаются те цари (как на Севере, так и на Юге), которые поддерживают культы иных богов (3 Цар 16:31, 32; 22:54; 4 Цар 16:3; 21:2-5, 20-22). Поскольку оценка царей Иуды, как правило, выше, из этого следует, что редактор «явно на стороне Иуды» (R. G. Kratz). Этот редактор принадлежит к тем придворным или священническим кругам Иерусалима, которые выступают в поддержку требований Второзакония. Поэтому язык его близок языку этой книги.

В обрамлениях бросается в глаза то, что, с одной стороны, они содержат очень точные датировки, но с другой стороны, оценки в них даются весьма общие. Как это согласовать? А. Йенсен (Jepsen) предположил на этом основании, что в распоряжении редактора находилась особая «синхронизирующая хроника». В настоящее время

считается, что редактор сам создал синхронизацию, которая простирается от царя Иуды Авии (3 Цар 15:1) до царя Израиля Осии (4 Цар 17:1). Если основываться на вариативности схем, можно выделить две или три ступени в процессе постепенного складывания хроники. Например, обращает на себя внимание то, что формула «погребен с отцами своими в городе Давидовом» в последний раз появляется при сообщении об Ахазе (4 Цар 16:20). Поэтому возможно, что раннее обрамление могло быть тематически завершено при Езекии (*I. W. Prowan*). Идеальным завершением могла бы быть и похвала Иосии в 4 Цар 23:25, ведь во всей девтеронимической истории ни о ком больше не говорится, что он «обратился к Яхве» (*G. Vanoni*). Начиная с 4 Цар 23:26 девтеронимической фразеологии становится заметно меньше. Во всяком случае, приходится предполагать существование также и редактора, жившего в эпоху плена, так как книга заканчивается лишь помилованием Иехонии в 561 г. до н.э. (4 Цар 25:27-30).

Какие выводы можно сделать из этих и иных наблюдений? *X. Beünnept (Weippert)* развил идею трехступенчатого издания рамочного текста: при Езекии, при Иосии и в эпоху плена. Большой интерес — прежде всего в англоязычном мире — вызвала мысль *Ф. М. Кросса (Cross)* о том, что в основном Книги Царей были созданы во времена Иосии (639-609 гг. до н.э.), то есть до плена, а дополнения относятся к эпохе плена. Поскольку девтеронимическая редакция, согласно этой гипотезе, расширялась блоками, появился термин «*модель блоков*». С этим не согласна т.н. Гёттингенская школа: ее представители (*R. Smend, W. Dietrich, T. Veijola*) полагают, что обрамление было создано первым редактором эпохи плена (DtrH = «историк-девтеронимист»; см. выше, D.П.3).

2.1.2 Расширение рамочных схем

Иногда конец отделяет от начала столь обширный материал, что рамочная схема теряется из виду. За первыми сообщениями об Ахаве, царя Израильском (3 Цар 16:29-34) следует большой комплекс рассказов об Илии и других пророков, и лишь после них схема завершается (3 Цар 22:39, 40). Обрамление, относящееся к Охозии, царю Израильскому (3 Цар 22:52-54 и 4 Цар 1:17-18) разрывается новым рассказом об Илии. Повествования о пророке Исаии (4 Цар 18:17-20:19) взрывают рамочную схему, относящуюся к Езекии, царю Иуды (4 Цар 18:1-16 и 20:20, 21). Можно предположить, что эти обрамления создавались и до бесконечности расширялись не одним и тем же девтеронимическим редактором. Поэтому т.н. Гёттингенская школа (см. выше, D.П.3) предполагает существование не только «историка-девтеронимиста» (DtrH), но и «профетически-девтеронимического редактора» (DtrP). Считается, что DtrP преследовал, в частности, цель возвестить о грядущих переворотах (каковые постоянно происходили в Северном Царстве)

через выступающих один за другим пророков (напр., 3 Цар 21:21-24). Но в последнее время высказываются сомнения, может ли быть соответствующая девтеронимическая обработка «отнесена к особому слою, который может быть выделен в тексте» (*H.-D. Preuß*). Носит ли она действительно особый профетический характер или отличается от других девтеронимических обработок лишь тематически?

2.1.3 Позднедевтеронимическая обработка

Признаки девтеронимической обработки мы находим не только внутри обрамляющих фрагментов и не только в тесной связи с преданиями о пророках, но и в речах Яхве (3 Цар 9:1-9) и в комментариях к особому рода событиям (4 Цар 17:7-41). При этом обращает на себя внимание то, что ответственность ложится уже не только на царей, но и на весь народ. Звучат обвинения в том, что Израиль оставил Яхве (3 Цар 9:9), следует обычаям других народов (3 Цар 14:24; 4 Цар 17:8, 11, 15) и служит другим богам (3 Цар 9:9; 4 Цар 17:7, 12, 15, 16). Культовые высоты находятся в противоречии уже не с единством, но с чистотой культа. Они стали местами идолослужения (3 Цар 11:7; 14:23; 4 Цар 17:11). Таким образом, народ вступает в сознательное противоречие с Торой (4 Цар 17:13, 34), которая теперь чаще определяется как основополагающая норма (3 Цар 2:3; 4 Цар 10:31; 14:6; 21:8; 22:11; 23:24, 25). Ввиду этого интереса к закону т.н. Гёттингенская школа (см. выше, D.II.3) говорит о законническом Втор (DtrN⁴¹). Но неизвестно, отвечает ли за окончательный вид Книг Царей какой-то один девтеронимический богослов. Законническая терминология не применяется как раз к последним царям Иуды (*G. Vanoni*). По-видимому, приходится предполагать более длительный процесс обработки девтеронимической истории.

2.1.4 Модель блоков или модель слоев?

Т.н. Гёттингенская школа относит все три девтеронимических слоя (DtrH, DtrP, DtrN) к эпохе плена. Такой подход называют обычно моделью слоев; он конкурирует с также описанной выше моделью блоков (*F. M. Cross* и др.). В настоящее время увеличивается число желающих примирить две эти гипотезы. Все больше приверженцев появляется у того тезиса, что первая девтеронимическая редакция относится еще к допленной эпохе. Второзаконнический «каркас» Книг Царей с его заинтересованностью в единстве культового места может считаться теперь наиболее ранней девтеронимической редакцией (*R. G. Kratz*). После отказа от идеи единой девтеронимической редакции (*M. Noth*) становится возможным поместить во всяком случае

⁴¹ N — от греч. **νόμος** — закон (прим. перев.).

первую такую редакцию в допленную эпоху ($DtrH = Dtr^1$). С другой стороны, редакция эпохи плена создала не только блок 4 Цар 23:26-25:30, но вносила в текст более ранние вставки (напр., 4 Цар 21:10-15). Имея в виду современный скепсис в отношении чрезмерно подробной литературной критики, можно удовлетвориться различием одного основного девтерономического произведения (Dtr^G) и ряда вторичных дополнений (Dtr^S) к нему (*R. G. Kratz*).

2.1.5 Пост-девтерономическая обработка

В послепленную эпоху привлекали к себе внимание прежде всего те тексты, где говорилось о Храме. В частности, говорится об большом количестве золота, использованного для его украшения (3 Цар 6:20-22). Живой интерес вызвала новая организация храмовых доходов при царе Иуды Иоасе (4 Цар *5-17). Был дополнен также рассказ о свержении Гофолии (4 Цар 11). Древняя дворцовая стража стала невооруженной храмовой стражей (4 Цар 11:5а, 7, 9, 10; *C. Levin*). Это лишь некоторые примеры различного в Книгах Царей позднего интереса к культу и священству.

2.2 Источники Книг Царей

Книги Царей сами прямо указывают на свои источники: «книгу дел (летопись) Соломона» (3 Цар 11:41), «летопись царей Израильских» (3 Цар 14:19) и «летопись царей Иуды» (3 Цар 15:7). Помимо этого, в Книги Царей были включены и другие предания, хотя они и не цитируются в качестве источников.

2.2.1 Летописи

Первый девтерономический редактор указывает, говоря о северных царях, на «летопись царей Израильских». Он нашел в них, в частности, те «сообщения о путчах», которые часто привлекаются им (3 Цар 15:27, 28; 16:9-10, 15b-18; 4 Цар 9:14а; 15:10, 25, 30). Так он рисует наглядную картину нестабильности израильского Северного Царства.

Выдержки из «летописи царей Иуды» показывают, что этот источник весьма интересовался Иерусалимским Храмом. Таким образом мы узнаем, когда ремонтировался Храм (4 Цар 12:7-13), когда был установлен новый жертвенник (4 Цар 16:10-13), когда была разграблена храмовая сокровищница (3 Цар 14:26; 4 Цар 14:14) и когда приходилось платить из нее дань чужеземным царям (4 Цар 12:18; 18:14-16). Это наводит на мысль, что летопись царей Иуды основывалась не только на дворцовом, но и на храмовом архиве (*T. R. Hobbs*).

Что нашел редактор в «летописи Соломона»? По аналогии с летописью царей Иуды, можно предполагать, что речь шла там о строитель-

стве Храма. Более конкретно, там могла содержаться информация о начале и завершении строительных работ (3 Цар 6:1*, 37-38), а также о продолжительности строительства Храма и дворца (7:1). О том, что говорилось в этой летописи о «мудрости» Соломона (11:41), возможны лишь предположения.

2.2.2 Прочие источники и использованные предания

Часть, посвященная Соломону (3 Цар 1-11), содержит много такого, что могло быть сформулировано лишь в девтеронимической редакции (напр., 8:22-53) или еще позднее. Но есть и древние, дополненные свидетельства, могущие восходить к придворным кругам Иуды. К ним относятся заключение рассказа о наследовании престола с неожиданным превращением юного Соломона в наследника Давида (1:1-2:46), но также и списки «правительства» Соломона (4:1-6) и представителей на Севере (4:7-19). Договор с Хирамом Тирским (5:15-26) был гораздо короче в своей пред-девтеронимической версии (5:15, 16, 20, 22-25, 26b). Историческая подлинность сведений о женитьбе на дочери фараона (3:1; 7:8; 9:16) оспаривается, но скорее всего, такие сведения имелись и были использованы. То же относится и к сообщению об уступке двадцати населенных пунктов Хираму Тирскому (9:11b) – придумать такое было невозможно. Рассказ о визите царицы Савской, быть может, восходит в своем пред-девтеронимическом виде (10:1-8, 10, 13) к устному преданию.

Во фрагменте 4 Цар 22-23 можно выделить стихи 23:4-15 как использованное сообщение о «малой реформе» культа, произведенной Иосией (*N. Lohfink*; сходно также *Ch. Hardmeier*). Перечисление мероприятий отличается от повествовательного контекста более узким географическим горизонтом и «синтаксической стереотипичностью». Это сохраняет силу даже несмотря на отсутствие археологических признаков реформы.

С Севера было принесено описание мятежа Ииуя (4 Цар 9:1-10:27). По *М. Мультцеру* (*Mulzer*), относительно обширный основной слой этого рассказа восходит к окружению рехавита Ионадава. Рассказ настолько тесно связан с основным «каркасом» девтеронимического обрамления, что следует предполагать его использование уже первым девтеронимистом. Спорно то, можно ли отнести основу рассказа о переговорах в Сихеме (3 Цар *12:1-18) к ранней царской эпохе.

С израильского Севера пришел и ряд повествований о пророках. О пророке Ахии из Силома впервые сообщается перед рассказом о приходе к власти Иеровоама I (3 Цар 11:29-31). Когда к нему обращаются впоследствии, он предвещает смерть наследника престола (14:*1-4a, 12, 13aa, 17, 18a).

Связь с царским домом видна и в рассказах о пророке Илиии. Этот пророк IX в. до н.э. явно находится в оппозиции к царям Ахаву

(871-852 гг. до н.э.) и Охозии (852-851 гг. до н.э.). Он обещает суровые кары за обращения к богу Ваалу (4 Цар 1:2-17аа) и за убийство согражданина (3 Цар *21:1-20аа, 27-29). Этот конфликт с царским домом был характерен уже для первой композиции рассказов об Илие (3 Цар 17:1-19:18), хотя нужно согласиться с *C. Ommo (Otto)* и *М. Беком (Beck)* в том, что Илия и Ахав не всегда были противниками (18:41-46).

Некоторые из рассказов о Елисее указывают на его хорошие отношения с династией Ииуя. Сообщается, что Ииуй был помазан на царство по его инициативе (2 Цар *9:1-13). В этих рассказах Елисей — советник и наставник царя и «незаменимый помощник царя, от которого зависит добрый или дурной исход внешнеполитических дел Израиля» (*S. Otto*). Однако в других преданиях политическое пространство становится незаметным (4 Цар 2:1-18, 19-25; 4:1-7, 8-37, 38-41, 42-44; 8:1-6). Эти «неполитические» истории о чудесах явно возникли во внутренней среде учеников пророка. Политические и неполитические рассказы о Елисее были соединены в биографию Елисея (3 Цар 19:19-21; 4 Цар *2:1-25; 4:1-6, 23; 13:14-21) еще в Северном Царстве — до 722 г. до н.э.

С рассказами о Елисее сравнимы рассказы об анонимных пророках, поддерживающих израильского царя в борьбе против сирийцев (3 Цар 20:1-34). От них отличается рассказ о Михее, сыне Иемвлая, который предсказывает, что пастух падет и овцы разбегутся (3 Цар 22:5-38). В этом последнем рассказе обращает внимание то, что он был обработан в Иуде (3 Цар 22:4, 7, 8, 18) точно так же, как и один из рассказов о Елисее (4 Цар 3:7, 11а, 13, 14). Это показывает, что североизраильские рассказы о пророках не сохранились бы, если бы они не попали на Юг после 722 г. до н.э.

Повествования о пророке Исаии (4 Цар 18:17-37; 19:1-37; 20:1-11, 12-19) возникли изначально на его родине, в Иуде. Они стали частью не только Второй книги Царей, но и Книги Исаии (Ис 36:1-39:8). Действие их происходит во времена Езекии (728-700 гг. до н.э.). Однако повесть об ассирийской угрозе и об избавлении Иерусалима (18:9, 10, 13-19, 37) написана в поддержку национальной и религиозной позиции мятежного царя Седекии (*C. Hardmeier*). В отличие от собраний речений Книги Исаии здесь изображается, в частности, Исаия-чудотворец (20:1-11), сходный скорее с Илией и Елисеем, нежели с тем трезвомыслящим пророком, слова которого мы читаем в Книге Исаии. За доклассическими рассказами о пророках стоят круги, которые еще не фиксируют в письменной форме отдельные изречения, но хотят продемонстрировать общее впечатление от деятельности пророка. Ответ пророчицы Олдамы на вопрос Иосии носит, конечно, ярко выраженный девтерономический характер (4 Цар 22:15-20). Но заслуживающие доверия данные о супруге и месте, где жила пророчица, показывают, что божественное вдохновение не было уделом одних только мужчин.

3. Богословие

Книги Царей содержат не светское изложение истории, но оценку событий в свете культа и пророческой деятельности (см. выше, D.I).

3.1 Реалистический взгляд

Книги Царей беспощадно рисуют картину гибели — распада единого царства после Соломона, падение Израиля и конец Иуды, сопровождавшийся разрушением города и Храма. Редакторы эпохи плена смотрят в глаза страшной правде и задаются вопросом о причинах такой череды катастроф.

3.2 Неверность царей культу

Характерная черта Книг Царей та, что вина возлагается в первую очередь на царей. Но критерием является не социальная справедливость и не политическая мудрость, а их поведение в отношении культа. Ясную меру для царей Израиля и Иуды содержат требования вновь найденной книги (4 Цар *22-23 → Втор *12:13-19). Падение Северного царства Израиля за сто лет до того (722 г. до н.э.) хорошо объясняется тем, что Израиль нарушил единство культового места. В то же самое время сторонники реформы питают надежду на то, что Иуда будет пощажена. Однако история принимает другой оборот. Рвение Иосии, проводящего реформу культа, не может спасти Иуду. Воспылавший гнев Яхве не удается уже остудить (4 Цар 23:26). Будучи оскорблен еще до Иосии, он отвергает и Иуду (23:27). Варьирующаяся «формулировка плена» (4 Цар 17:18, 20, 23; 23:27; 24:3, 20) в скрытой форме указывает на то, что Яхве «все же не полностью утрачивает свою любовь к Израилю» (N. Lohfink).

3.3 Конец обетования

Влияет ли еще как-либо на происходящее пророчество Нафана? В отличие от Книг Паралипоменон, в Книгах Царей оно не считается нерушимым. Хотя Соломон наследует Давиду и строит Храм (2 Цар 7:12, 13а), уже в истории Соломона (3 Цар 2:4; 8:25; 9:4, 5) «продолжительность династии Давида ставится в зависимость от соблюдения Закона» (N. Lohfink). Разделение царства со всей определенностью ставит пророчество Нафана под сомнение. Согласно пророчеству Ахии, не Ровоам, сын Соломона, становится его наследником, но его противник Иеровоам (3 Цар 11:31). Потомкам Давидовым остается ради самого Давида и ради избранного града Иерусалима только лишь «свительник», т.е. «господство» над коленом Иудиным (3 Цар 11:36;

15:4; 4 Цар 8:19). Но и это обетование предается молчаливому забвению. Помилование Иехонии (4 Цар 25:27-30) не более чем свет дальней зари.

3.4 Требование единства культа (монолатрии)

Поскольку в эпоху плена не существовало ни культового центра, ни правящего царя, то темы единства культа и поведения царей отошли на задний план. Младшая девтерономическая редакция обращала внимание преимущественно на то, как ведет себя народ, в котором усиленно распространялись иные культы — например, почитание царицы небесной («богине неба»; Иер 44:15-19). В этой ситуации стали использоваться те предания о пророках, в которых уже прежде содержалось требование монолатрии. «Разве нет Бога в Израиле, что ты посылаешь вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское?» (4 Цар 1:6). Когда царь Охозия обращается к чужому богу Ваалу, пророк Илия расценивает это как смертный грех. Тот, кто чтит иных богов, утрачивает право жить в Израиле и должен умереть (3 Цар 18:40; 4 Цар 10:18-27). Илия ставит народ перед выбором, какому богу он желает служить (3 Цар 18:21). Речь идет о понимании того, что есть лишь один «Бог в Израиле» (3 Цар 18:36; 4 Цар 5:15). Яхве напоминает пришедшему в отчаяние пророку, что все же есть семь тысяч мужей, не склоняющих колен пред Ваалом (3 Цар 19:18). Почитание единого Бога призвано не допустить противоречивых позиций, оно должно вести к ясному, однозначному поведению.

3.5 Пути к спасению

Рассказчики историй о пророках не ограничиваются проклятиями в адрес культа Ваала и требованиями монолатрии. Они указывают на важность обратиться и покаяться, ибо это по меньшей мере отсрочить беду (3 Цар 21:27-29; 4 Цар 20:1-11; 22:15-20). Они указывают на то, что Бог Израиля может исполнить все те надежды, которые возлагались многими израильтянами на божеств плодородия. Через пророка, служащего Яхве, беднейшие из бедняков получают пищу (3 Цар 17:8-16; 4 Цар 4:38-41, 42-44; 6:24-7:20). Такую помощь получает и сам пророк (3 Цар 17:2-7; 19:4-8). Поскольку в Израиле есть пророк и есть Бог, там может получить помощь даже предводитель враждебных сирийцев (4 Цар 5:1-19a). Даже мертвые могут быть воскрешены для новой жизни (3 Цар 17:17-24; 4 Цар 4:8-37). Если понимать Книги Царей как пророческие свидетельства (что мы видим в послебиблейском иудаизме), то они не только предсказывают политические катастрофы, но и указывают пути к спасению — и прежде всего через покорность Торе.

VIII. КНИГИ ПАРАЛИПОМЕНОН (ЛЕТОПИСИ)

Георг Штейнс

Комментарии: E.Bertheau (KEH) 1854; O.Zöckler (Theologisch-homiletisches Bibelwerk) 1874; W.E. Barnes (Cambridge Bible) 1899; C.F.Keil 1870 (ND 1990); I.Benzinger (KHC) 1901; R.Kittel (HK) 1902; I.L.Curtis/A.A.Madson (ICC) 1910; W.A.L.Elmslie (Cambridge Bible) 1916; J.W.Rothstein/ J.Hänel (KAT) 1927; J.Goettsberger (HS) 1939; M.Rehm (EB) 1949; H.Bückers (HB) 1952; H.Cazelles (SB) 1954; K.Galling (ATD) 1954; W.Rudolph (HAT) 1955; A.van den Born (BOT) 1960; J.M.Myers (AncB) 1965; P.L.Randellini (La Sacra Bibbia) 1966; F.Michaeli (CAT) 1967; K.Roubos (POT) 1969/1972; ²1983; P.R.Ackroyd (TBC) 1973; R.J.Coggins (CBC) 1976; C.Mangan (Old Testament Message) 1982; H.G.M.Williamson (NCB) 1982; J.H.Sailhammer, First and Second Chronicles, 1983; J.M.McConville (DSB) 1984; R.L.Braun/R.B.Dillard (WBC) 1986/1987; J.Becker (NEB) 1986/1988; L.C.Allen (The Communicator's Commentary) 1987; M.Eiseman, (Art Scroll Tanach Series) 1987/1992; S.J.de Vries (FOTL) 1989; A.J.Rosenberg, I Chronicles/II Chronicles, 1992; Th.Willi (BK) 1992ff; S.Japhet (OTL) 1993; G.H.Jones (OTGu) 1993; M.J.Selman 1994; J.A.Thompson (NAC) 1994; W.Johnstone (JSOTS) 1997; L.E.Keck (NIB) 1999; P.K.Hooker (Westminster Bible Companion) 2001; S.Japhet, (HThKAT) 2001/2003; H.-P.Mathys (The Oxford Bible Commentary) 2001; St.S.Tuell (Interpretation) 2001; P.C.Beentjes (Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel) 2002; J. Jarik (Readings) 2002.

Синописи: P.Vanutelli, Libri Synoptici Veteris Testamenti, Rom 1931; W.D.Crockett, A Harmony Of Samuel, Kings and Chronicles, Grand Rapids 1951; A.Bendavid, Parallels in the Bible, Jerusalem 1972; J.Kegler/M.Augustin, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 1) Frankfurt 1984; dies., Deutsche Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 33) Frankfurt 1993; J.D.Newome, A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles, Grand Rapids 1986; J.C.Endres u.a., Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Books, Collegeville 1998.

Библиография и обзоры исследований: P.B.Dirksen, Kronieken in de recente literatuur: NedThT 43,1993,6-20; I.Kalimi, The Book of Chronicles. A Classified Bibliography, Jerusalem 1990; ders., The Book of Chronicles in Jewish Tradition: RB 105,1998,5-41; J.W.Kleinig, Recent Research in Chronicles: CR.BS 2,1994, 43-76 (*Lit.*!); D.Mathias, Die Geschichte der Chronikforschung im 19. Jahrhundert, Leipzig 1977; Th.Willi, Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia: ThR 67,2002,61-104 (*Lit.*!).

Отдельные исследования: P.R.Ackroyd, The Chronicler in his Age (JSOTS 101) Sheffield 1991; M.Z.Brettler, The Creation of History in Ancient Israel, London 1995; R.J.Coggins, Theology and Hermeneutics in the Books of Chronicles, in: E.Ball (Hg.), In Search of True Wisdom (JSOTS 300) Sheffield 1999,263-278; N.Dennerlein, Die Bedeutung Jerusalems in den Chronikbüchern (BATAJ 46) Frankfurt 1999; P.B.Dirksen, The Future in the Book of Chronicles, in: P.J.Harland/C.T.R.Hayward (Hg.), New Heaven and New Earth (VT.S 77) Leiden 1999,37-51; E.M.Dörrfuß, Mose in den Chronikbüchern (BZAW 219) Berlin 1994; R.K.Duke, The Persuasive

Appeal of the Chronicler (JSOTS 88) Sheffield 1990; J.E.Dyck, The Theocratic Ideology of the Chronicler (BIS 33) Leiden 1998; J.Fries, «Im Dienst am Hause des Herrn» (ATSAT 60) St. Ottilien 1998; M.P.Graham, The Utilization of 1 and 2 Chronicles in the Reconstruction of the Israelite History of the 19th Century (SBL.DS 16) Atlanta 1990; ders. u.a. (Hg.), The Chronicler as Historian (JSOT. S 238) Sheffield 1997; ders./St.L.McKenzie (Hg.), The Chronicler as Author (JSOTS 263) Sheffield 1999; A.Hanspach, Inspirierte Interpreten (ATSAT 64) St. Ottilien 2000; S.Japhet, The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew: VT 18,1968,330-371; dies., The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought (BEATAJ 9) Frankfurt 1989; dies., The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991,298-313; W. Johnstone, The Use of Leviticus in Chronicles, in: J.F.A.Sawyer (Hg.), Reading Leviticus (JSOTS 227) Sheffield 1996,243-262; L.C.Jonker, Reflections of King Josia in Chronicles, Gütersloh 2003; I.Kalimi, Die Abfassungszeit der Chronik: ZAW 105,1993,223-233; ders., Zur Geschichtsschreibung des Chronisten (BZAW 226) Berlin 1995; U.Kellermann, Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften: BN 42,1988,49-92; B.E.Keily, Retribution and Eschatology in Chronicles (JSOTS 211) Sheffield 1996; R.W.Klein, Art. 1-2 Chronicles, Book of: ABD 1,1992,991-1002; J.W.Kleinig, The Lord's Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles (JSOTS 156) Sheffield 1993; R.G.Kratz, Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte, in J.Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995,279-303; ders., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; R.A.Mason, Preaching the Tradition. Homily and Hermeneutics after the Exile, Cambridge 1990; H.-P.Mathys, Vom Anfang und vom Ende (BEATAJ 47) Frankfurt 2000; ders., Prophetie, Psalmengesang und Kultmusik in der Chronik, in B.Huwyler u.a. (Hg.), Prophetie und Psalmen (AOAT 280) Münster 2001,281-296; M.H.McEntire, The Function of Sacrifice in Chronicles, Ezra and Nehemiah, Lewiston 1993; R.Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FThSt 92) Freiburg 1973; M.Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt 1963; M.Oeming, Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle» 1 Chronik 1-9 (BWANT 128) Stuttgart 1990; K.Peltonen, History Debated. The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research 2 Bde., Helsinki 1996; K.F.Pohlmann, Zur Frage vor. Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch, in J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991,314-330; W.Riley, King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History (JSOTS 160) Sheffield 1993; A.Ruffing, Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes (SBB 24) Stuttgart 1992; M.Saebo, Art. Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk: TRE 8,1981,74-87; W.M. Schniedewind, The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period (JSOTS 197) Sheffield 1995; J.R.Shaver, Torah and the Chronicler's Histor. Work (BJSt 196) Atlanta 1989; G.Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93) Bodenheim 1995 (*Lit.*!); ders., Torabindung und Kanonabschluß, in: E.Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10) Freiburg 1996,213-256; ders., Zur Datierung der Chronik. Ein neuer methodischer Ansatz: ZAW 109,1997,84-92. ders., 1 Chr 1-10 als Set up der Chronikbücher, in: K.Kiesow/Th.Meurer (Hg.), Textarbeit (AOAT

294 Münster 2003, 483-504; ders., Chronistisches Geschichtsbild und «levitische Predigt», in: E. Blum u.a. (Hg.), Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch? (AT und Moderne 10) Münster (im Druck) K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie (BZAW 201) Berlin 1992; D. A. Talshir, A Reinvestigation of the Linguistic Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah: VT 38, 1988, 165-193; Z. Talshir, Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles: ZAW 113, 2001, 386-403; J. Treballe Barrera, Edition préliminaire de Chroniques: RdQ 15, 1992, 523-529; A. G. Vaughn, Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah, Atlanta 1999; J. P. Weinberg, The Citizen-Temple Community (JSOT.S 151) Sheffield 1992; ders., Der Chronist in seiner Mitwelt (BZAW 239) Berlin 1996; P. Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42) Neukirchen-Vluyn 1973; ders., Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher, in: FS E. Würthwein, Göttinger 1979, 169-183; Th. Willi, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106) Göttingen 1972; ders., Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit, in: B. Ego u.a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118) Tübingen 1999, 75-98; ders., Der Weltreichsgedanke im Frühjudentum, in: Ch. Meier (Hg.), Exegese vor Ort, Leipzig 2001, 389-409; H. G. M. Williamson, Israel in the Books of Chronicles, Cambridge 1977.

1. Композиция

Еврейское название *dibrē hajjāmīm* («дела дней», «события времен») характеризует произведение как историческое повествование. Укоренившееся со времен Лютера наименование «Хроника» («Книги Хроник») восходит к Иерониму, описывающему еврейское название как «*chronikon totius divinae historiae*»⁴². Другое понимание отражено в том имени, которое дается этим книгам в LXX: *paraleipomena*, т.е. «обойденное», «добавочное»⁴³; понимание произведения как якобы дополнительного, менее важного долгое время влекло за собой его недооценку, особенно в христианской традиции. Разделение на две книги возникло в LXX, а впоследствии проникло и в издания еврейской Библии (относительно положения в каноне см. ниже, 2.6).

Время, о котором повествуют 1/2 Пар, простирается «от начала до (нового) начала» (*S. Japhet*), т.е. от начала истории человечества до появления возможности нового начала жизни в Палестине после плена благодаря эдикту Кира. Композиция связана с последовательностью царей Иуды от Давида до вавилонского плена, что соответствует основному образцу – книгам Самуила и Царей.

Этой «истории царей» предпослано достаточно длинное предисловие, которое часто называют вслед за *Potumejnom* (*Rothstein*) «генеалогическим преддверием» (*genealogische Vorhalle*). Где заканчивается эта первая крупная единица текста, начинающаяся с 1:1, остается

⁴² Хроника всей божественной истории (лат.).

⁴³ «Паралипоменон» – родительный падеж этого греческого слова (прим. ред.).

спорным вопросом. Обычно считается, что граница проходит между 9-й и 10-й главами, и само историческое повествование начинается с рассказа о гибели Саула. Но есть некоторые основания проводить рубеж после 10-й главы. Во-первых, рассказ о Сауле 1 Пар 10 связан повтором родословия предков и потомков Саула в 8:29-40 и 9:35-44 с «преддверием»; к тому же, начало 10-й главы (10:1) соответствует тому, как включаются исторические заметки и в те родословия, что содержатся в «преддверии». Во-вторых, история Давида, следующая большая часть, четко ограничена обрамлением первой части (гл. 11 слл.) в 1 Пар 11:1-3 и 12:39-41 и возвращением к теме 11:1-3 (возведение Давида на царство над всем Израилем) в подведении итога ко всему рассказу о Давиде в 1 Пар 29:26-28.

«Преддверие» соединяет начало истории человечества («Адам» 1 Пар 1:1) с божественным избранием Давида (1 Пар 10:14), и в этом соединении Израиль описывается с точки зрения *генеалогии*, но также и *географии* (ср. данные о местах обитания) и *истории* (ср. рассеянные по тексту исторические вставки). «Израиль» подчеркивается как особая величина также в начальной и конечной точке последующей истории (1 Пар 1:1: «*Весь Израиль собрался...*»; 2 Пар 36:23: «Кто из вас принадлежит ко *всему* Его народу...»).

Если граница проходит после 1 Пар 10, то эту первую часть книги можно разделить по-новому. Как правило, 1 Пар 2:3-9:1a считается связным куском, так как в нем идет речь о разделении Израиля на 12 колен; главы 9 и 10 в таком случае считаются дополнениями. Но обращает на себя внимание то, что колена изображаются с различной степенью подробности. В 1 Пар 1-10 автор («хронист») расставляет определенные акценты: гл. 2-4 посвящены Иуде; в гл. 5-7 наибольшее место занимает Левий; в гл. 8-10 речь идет преимущественно о Вениамине, о жителях Иерусалима и о царе Сауле, самом известном из потомков Вениаминовых. Таким образом, 1 Пар 1-10 можно разделить на введение 1:1-2:2 (от Адама до 12 сыновей Израиля/Иакова; в фокусе Израиль, а не человечество вообще!) и три основных раздела: 2:3-4:43: Иуда и Симеон — и Давид; 5:1-7:40: Левий и другие колена; 8:1-10:14: Вениамин, Саул и Иерусалим. Каждый из этих трех разделов имеет концентрическую композицию: в центре стоят соответственно Давид (3:1-24), Левий (5:27-6:66) и Иерусалим (9:1-34).

«Генеалогическое преддверие» 1 Пар 1-10	
1:1-2:2	От Адама до 12 сыновей Израиля/Иакова (с выделением Авраама) Израиль как народ 12 колен
2:3-4:43	2:3-5:5 сыновья Иуды центр: 3:1-24 Давид 4:1-3:3 сыновья Иуды 4:24-4:43 Симеон (ср. 4:27, 31)

5:1-7:40	5:1-26	Рувим; Гад; восточная часть колена Манассии центр: 5:27-6:66 Левий 5:27-41 Аарониды 6:1-34 <i>Левиты (в особ. певцы)</i> 6:35-38 Аарониды
	7:1-40	Иссахар; Вениамин; Неффалим; Манассия; Ефрем; Асир
8:1-10:14	8:1-40	Вениамин (Саул) центр: 9:1-34 Иерусалимляне во времена Давида (в особ. привратники)
	9:35-44	Вениамин (Саул) 10:1-14 Смерть Саула и переход царства к Давиду

Главы 1-10 можно сравнить с историческим полотном, которое желает не изобразить прошедшую историю, но охватить настоящее в его историческом глубинном измерении. Основные иерусалимские институты после плененной эпохи — Храм, служители культа, богослужение — глубоко укоренены в истории Израиля. Хронист пишет свой труд, когда царства уже не существует, но сохраняется важнейшее наследие Давида и его преемников — Храм: здесь испытывается власть Царства Божия над Израилем (ср. 1 Пар 16; 29:23; 2 Пар 13:8). После плененная Иудея становится с богословской точки зрения прямой продолжательницей народа 12 колен — Израиля, но этнически и географически она базируется на коленах Иуды и Вениамина и их территориях. Давид — ключевая фигура уже первой основной части 1 Пар (не Рувим, а Иуда возглавляет списки колен начиная с 2:3, ср. 5:1 сл.; в 4:31 упоминается уже о возвышении Давида до положения царя, ср. 7:2; по 6:31 и 9:22, Давид организует службу левитов; в 10:14 Давид — антипод «неверного» Саула).

Начиная с 1 Пар 11 до конца 2 Пар 36 следуют *отдельные истории царей*, которые в повествовании разграничены заключительными замечками или же соединены друг с другом при помощи указаний на вступление на престол преемника.

1 Пар 11-29	<i>Давид</i>
2 Пар 1-9	Соломон
2 Пар 10-12	Ровоам (разделение царств)
2 Пар 13	Авия
2 Пар 14-16	Аса
2 Пар 17-20	Иосафат
2 Пар 21	Иорам
2 Пар 22-23	Охозия и Гофолия
2 Пар 24	Иоас
2 Пар 25	Амасия
2 Пар 26	Озия
2 Пар 27	<i>Иоафам</i>

2 Пар 28	Ахаз
2 Пар 29-32	Езекия
2 Пар 33:1-20	Манассия
2 Пар 33:21-25	Амон
2 Пар 34-35	Иосия
2 Пар 36:1-21	Последние цари Иуды (Иоахаз, Иоаким, Иехония, Седекия и конец государства)
2 Пар 36:22 слл.	Эдикт Кира (новое начало)

Особая обстоятельность рассказов о Давиде и Соломоне — им посвящена почти половина всей хроники — показывает, что этим фигурам основателей придается большое значение; значительное место занимает также изображение царей, изображаемых (в основном) позитивно: Асы, Иосафата, Езекии и Иосии.

Связь между историями Давида и Соломона (1 Пар 11-29 и 2 Пар 1-9) специально подчеркивается включением 1 Пар 29:(23-)25 в 2 Пар 1:1: история *основателя* Храма Давида (ср. ключевое слово «основывать» в 1 Пар 22:3, 5, 14 и др. [в Едином переводе неточно «заготавливать»⁴⁴]) находит свое продолжение и исполнение в *строителе* Храма Соломоне (ср. 1 Пар 22:28 слл.). Структурные взаимосвязи между историями о двух царях создаются прежде всего с помощью параллелизмов и контрастов: добрые цари «повторяют» дела Давида и Соломона, прежде всего подражают их рвению в части строительства Храма и в делах культа (ср. 2 Пар 24; 29; 35), поведение дурных царей диаметрально противоположно (ср. 2 Пар 26; 28; 33).

Внутреннее членение историй о царях в 1 Пар 11 — 2 Пар 36 следует единой концепции: *покорность* Богу ведет к успеху и признанию, *непокорность* — к неудачам и гибели. Эта элементарная схема «благословения и проклятия» или «действия и результата» основывается на значении Торы как исторического принципа; квинтэссенция Торы — заповедь исключительного почитания Яхве, толкуемая преимущественно в культовом смысле. Это больше, нежели индивидуализированная вера в возмездие, которая часто неправильно понимается и критикуется как «застывший догмат о возмездии». Это выражение исторического мышления, направленного на аналогии и типологии и желающего продемонстрировать и объяснить основные структуры деятельности Бога. Такая схема дает хронисту средство для нового осмысления исторических преданий из книг Самуила и Царей и их использования в качестве примеров и в целях увещания. В отдельных «портретах царей» описания естественным образом сильно зависят от определенных постоянно повторяющихся мотивов, которые при всей индивидуальности исторических картин, рисуемых хронистом, придают повествованию схематизм. Такими постоянно встречающимися мотивами

⁴⁴ Так же и в Синодальном переводе (прим. ред.).

вами, отражающими успех царя, являются спокойствие перед врагами, военные успехи, благосостояние и строительная деятельность. Если дело обстоит противоположным образом или соответствующие упоминания отсутствуют, то это говорит о неудачном царствовании (ср. обзоры у R. K. Duke, Appeal 78 sq.; B. E. Kelly, Retribution 242 sq.). Часть перестановок, совершаемых хронистом в используемых текстах, объясняются тем, что он распознает в предании схему «благословение — проклятие» и желает яснее очертить ее в своем рассказе. Поэтому изображение отдельных царей сориентировано в первую очередь не на хронологию их деятельности, а на принцип воздаяния, в котором проявляется богословское основание истории (ср. помещение 2 Цар 5 в 1 Пар 14, то есть после 2 Цар 6 / 1 Пар 13). Контраст между благочестием и отвращением от Бога, а соответственно, между успехом и неудачей может служить основой для структуры конкретного фрагмента (напр., в случаях с Манассией, Ровоамом и Асой), однако схема выражается в последовательности двух противоположных друг другу правителей (напр., Саул и Давид; Ахаз и Езекия). Взгляд на историю, определяемый принципом воздаяния, ведет и к тому, что устраняются все негативные черты из портретов Давида и Соломона — эти черты не соответствуют неутомимой, образцовой деятельности обоих царей на благо культа Яхве. Таким образом, истории о царях, созданные хронистом, разыгрываются на двух уровнях: на уровне рассказа (постоянно меняющейся, индивидуальной «поверхности») и на уровне богословского истолкования («глубинном слое», для которого важнее всего соблюдение главной заповеди и принцип воздаяния).

2. Возникновение

2.1 Проблема «хронистической истории»

Долгое время в современной науке господствовало представление, что 1/2 Пар и Езд/Неем составляли первоначально *единое*, связанное произведение *одного* автора — т.н. «хронистическую историю», и что лишь в процессе канонизации они были разделены. В последние десятилетия эта точка зрения оспаривается, и у ее «радикального» варианта осталось немного сторонников. Проблема состоит в том, чтобы объяснить многочисленные совпадения и сходства между двумя произведениями, имея в виду неоспоримый факт их раздельного существования в традиции. Для решения этой проблемы применялись различные методы:

(1) *Лингвистические* исследования (изучение словаря, формообразования и синтаксиса) показали, что оба произведения относятся к одной и той же эпохе в развитии древнееврейского языка; вопрос об одном или разных авторах решить на этой базе невозможно (S. Japhet; D. A. Talshir).

(2) Сходства в *богословии и концепциях* (интерес к левитам; описание кульга) и различия (роль давидовой династии; понимание Израиля; схема воздаяния) между 1/2 Пар и Езд/Неем не могут быть логично объяснены с помощью тезиса о едином связанном произведении.

(3) *Литературно-структурные* связи и сходства между двумя произведениями недостаточны для доказательства сильного утверждения о первоначальном их единстве: «совпадение» 2 Пар 36:22 и Езд 1:1-3а (эдикт Кира) легко объясняется заимствованием 2 Книги Паралипоменон из 1-й главы Книги Ездры. У. Джонстон (*Johnstone*) видит здесь не простой повтор, но некую новую интерпретацию эдикта хронистом. Если Езд/Неем предшествуют Пар, то эдикты в Езд 1 и 2 Пар 36 представляют собой вставку, «в которой реализованный сионизм Езд/Неем противопоставляется эсхатологическому сионизму Пар». То, что в обоих произведениях кульминации и поворотные моменты истории связываются с праздниками (2 Пар 7:30, 35; Езд 3:6; Неем 8), может объясняться важным для идентичности значением этих праздников. Однако в Езд/Неем нет соответствия последовательному (новому) конструированию истории по схеме воздаяния! Точно так же отличаются от речей в Езд/Неем и типичные для хрониста речи (1 Пар 13:2 слл.; 22:6-16, 17-19, 28:2-10 и др.) с их характерными обращениями, игрой слов и пророческой квалификацией говорящих. Особому значению речей в 1/2 Пар соответствует в Езд/Неем роль документов, приводимых в поворотных моментах повествования.

(4) Вторая Книга Ездры (второканоническая) в значительной своей части параллельна 2 Пар 35 слл.; Езд 1-10 и Неем 8. Если бы было доказано, что этот текст представляет собой фрагмент большего по объему произведения, то это свидетельствовало бы о первоначальной связи Пар с рассказом о Ездре (*K. F. Pohlmann*). Однако литературные особенности и интенция 2 Езд проявлены настолько слабо, что для дискуссии о «хронистической истории» из 2 Езд не проистекает никаких аргументов. Скорее всего, речь идет о компиляции из 1/2 Пар и Езд/Неем, в которой рассказывалась история от конца государства Иуды и Храма, ставшего следствием непокорности народа (ср. 2 Езд 1:22) до восстановления Храма и признания Торы (см. ниже, D.IX).

Новейшие исследования склоняются к тому, чтобы взять за основу неоспоримое свидетельство раздельного существования в традиции Пар и Езд/Неем и объяснять сходства с помощью более открытых моделей, нежели модель первоначально единого произведения (ср. *W. Johnstone; Th. Willi*). Либо предполагается, что это были два произведения одного автора или одного круга авторов, либо предпочитают говорить о литературной зависимости (Езд/Неем как источник Пар) и вторичных редакционных уподоблениях (см. ниже, 2.4).

2.2 Вид текста-оригинала (книг Самуила и Царей)

Основным текстом, легшим в основу 1/2 Пар, были книги Самуила и Царей в версии, отличной от масоретского предания и близкой к текстовой традиции, засвидетельствованной кумранскими находками (4QSam); к той же версии восходит и версия Пар в LXX. При этом текст Книг Царей, легший в основу сочинения хрониста, отличался от масоретского, по-видимому, не так сильно, как это было с текстом Книг Самуила. Поэтому при синоптическом сопоставлении необходимо обращать внимание на то, что не всякое отклонение Пар от 1-4 Цар можно считать сознательным изменением, восходящим к хронисту и содержащим в себе определенную, подлежащую оценке тенденцию.

2.3 Использование внебиблейских источников?

Постоянно утверждалось, что в основе самостоятельного творчества хрониста лежали какие-то внебиблейские источники. В связи с этим нужно проводить тщательное различие между двумя проблемами: с одной стороны, это вопрос о *переработке внебиблейских текстов*, а с другой стороны, вопрос о значении многочисленных прямых *ссылок на источники*, имеющихсся в Книгах Паралипоменон.

Признание того, что и те исторические сообщения (например, о строительной деятельности, войске и походах), которые часто рассматриваются как аутентичные особые предания, могут восходить в значительной своей части к самому хронисту (*P. Welten*), побуждает быть осторожными в предположениях о внебиблейских источниках. Если же писательская оригинальность хрониста изначально оценивается как низкая, то соответственно усиливается тенденция признавать существенное значение источников, переработанных им. Многое по необходимости должно оставаться на гипотетическом уровне до тех пор, пока отсутствует материал для сопоставления (*E. B. Kelly*). Так, например, в том, что касается рассказа о сооружении Храма (2 Пар 3), с некоторой уверенностью можно говорить, сравнивая это место с текстом Храмового свитка (11QT 5-7), что хронист использовал, помимо 3 Цар 6-8, какой-то текст, родственный Храмовому свитку (*G. Steins*).

В ряде мест Хроника прямо называет источники по истории царской эпохи Израиля и Иуды (напр., 2 Пар 16:11; 25:26 и др.), а также источники, авторами которых были пророки (напр., 2 Пар 26:22 и др.); некоторые пророческие писания изображаются в виде собраний историй о царях (ср. 2 Пар 24:27). Важнейшим моментом для оценки указаний на источники является понимание того, что они параллельны соответствующим указаниям в 3/4 Цар; лишь в 1 Пар 29:29 добавляется для полноты еще одно подобное указание. Следовательно, ссылки на источники нужно рассматривать в рамках

интерпретационного подхода хрониста к его библейским источникам, и об указании на какие-либо неизвестные внебиблейские источники речь не идет (*M. Noth; Th. Willi*). Упоминания пророческих писаний связаны с тем представлением, согласно которому пророки были профессиональными «хронистами» своего времени (ср. позднейшее каноническое определение «исторических книг» Ис Нав — 4 Цар как «передних/ранних Пророков»).

2.4 История возникновения

Позиции, занимаемые современными исследователями, либо ориентированы на историю редакций, либо носят литературно-социологический характер.

2.4.1 Гипотезы, основанные на истории редакций

В «модели блоков», предложенной Ф. Кроссом, различаются три ступени. Пар¹, включает в себя 1 Пар 10 — 2 Пар 34 + оригинал 2 Езд 1:1-5:65 (= 2 Пар 34:1 — Езд 3:13); этот текст, созданный в целях легитимации династии Давида, датируется временем до 520 г. до н.э. Пар² добавляет к этому рассказ о Ездre в его старшей версии (включая Неем 8), а кроме того, арамейский текстовый блок Езд 5:1-6:19 и рассказ о Зоровавеле (2 Езд 3:1-5:6); эта обработка относится ко времени после миссии Ездры (после 458 г. до н.э.) и также носит мессиански-монархический характер. Пар³ добавляет к этому 1 Пар 1-9 и мемуары Неемии, а монархические тексты (такие как 2 Езд 3:1-5:6) устраняются из канонического произведения; эта обработка, датируемая временем ок. 400 г. до н.э., преследует интересы клерикальных кругов.

У «модели слоев» есть различные варианты. К. Галлинг (*Galling*) различает первое издание хронистического труда (ок. 300 г. до н.э.) и расширенное переиздание (ок. 200 г. до н.э.), которые, однако, тесно соприкасаются в своем богословии и концепциях. Редактор добавляет в первую очередь данные об организации культа, об отдельных мероприятиях царей и многочисленные речи, а также включает в текст мемуары Неемии. Х. Уильямсон (*Williamson*), со своей стороны, предполагает наличие основного слоя, возникшего ок. 350 г. до н.э., и небольших добавлений, носящих просвященнический характер (1 Пар 15:4, 11, 14, 24; 23-27 *passim*; 29:29) и сделанных в конце IV в. до н.э.

М. Нот и В. Рудольф (*Rudolph*) — сторонники «модели дополнения»; путем устранения ряда частных добавлений, но прежде всего таких крупных вставок как 1 Пар 1-9 и всего комплекса 1 Пар 23-27 они реконструируют исходный текст, относящийся к позднеперсидской и раннеэллинистической эпохам. Дополнения, доходящие до времен Маккавеев, не могут быть признаны единым слоем. Т. Вилли, развивая эту гипотезу, предполагает множество частных дополнений, которые

все носят культовый характер и отличаются от направленности, присущей основному слою — история династии Давида (ср. *M. Sæbø*). Недавно *P. Кратц* предложил новый вариант модели Нота: основной текст, базирующийся на отрывках из истории царей Иуды 2-4 Пар (со списком 12 сыновей Израиля и родословием Давида, служащими введением), постепенно дополняется путем обращения к этому базовому тексту и другим источникам. «Возникновение Хроники оказывается длительным процессом, содержащим истолкование библейского образца и одновременно самоистолкование Хроники». В дополнениях, согласно Кратцу, критерии базового текста — царство потомков Давида и Тора — становятся как бы все более самостоятельными величинами и приобретают все большее значение. «Таким образом, с литературной и богословской точек зрения Хроника подводит нас к двум Книгам Маккавейским».

2.4.2 Литературно-социологическая гипотеза

Литературные и редакционные проблемы, с которыми сталкиваются попытки реконструировать историю возникновения Хроники, могут быть преодолены с помощью возведения этих книг к некоему кругу авторов, работавших в продолжение длительного времени («школа»). В рамках «школьной гипотезы» (*M. Oeming*) становится легче объяснить как тесные тематические связи между основным слоем и дополнениями (уже основной слой, ориентированный на династию потомков Давида, всецело сориентирован на культ как средство исполнения главной заповеди), так и большие объемы переработки.

М. Нот обнаружил в ряде мест крупные фрагменты, дополняющие текст, и отделил их как литературные добавления. Такой способ увеличения текста в результате дополнения его экскурсами, Нот называет «диким разрастанием». Если отвлечься от негативной оценки данного явления, с этим наблюдением можно согласиться и попытаться его развить. Собственно говоря, эта идея Нота, объясняющая процесс роста, выводит его за рамки имеющихся моделей слоев и модели дополнения, сторонником которой является он сам. Основные моменты, на которых сосредоточивается обработка текста, это, во-первых, приготвления Давида к строительству Храма, а во-вторых, «большие литургии» (перенесение ковчега 1 Пар 15 слл.; освящение Храма 2 Пар 5-7; празднества при Езекии 2 Пар 29-32 и при Иосии 2 Пар 34 слл.). Хотя здесь, как и в основном слое, центральной остается тема культа, однако в процессе развития текста происходит смещение акцентов: если сначала речь на примере царей развивается богословие воздаяния, то в дальнейшем все больше выходит на первый план иерархия культового персонала, подчеркивается роль общины и обсуждаются частные вопросы, касающиеся техники культа. Расширение текста за счет его тематического развития и обогащения лучше всего может быть

понято как *литературный процесс*, т.е. связный процесс, занимающий не слишком долгое время (по-иному судит *Кратц*) развития текста в среде сведущих в Писании.

По *Г. Штейнсу* (*G. Steins, Abschlußphänomen*), между расширениями текста существуют перекрестные взаимосвязи, позволяющие выделить в процессе обработки ряд уровней. Первый уровень обработки демонстрирует особый интерес к левитскому культовому персоналу; если вначале на переднем плане находятся обычные левиты (1 Пар *23-26* слл.; 2 Пар 8:14 слл.; 35:2 слл., 6, 8-10, 14b), то в ходе развития центр тяжести смещается на музыкантов (певцов) и их подразделение на классы (1 Пар 6:16-32; 15 слл.; 25; 2 Пар 5:12), затем — на особые группы музыкантов и привратников, выполняющих роль проводников (1 Пар 9:17b-33; 15:18*, 19-23, 27a, 28*; 16:38, 42; 23-26; 2 Пар 7:6; 20:19; 23:18*, 19; 29:12-15, 25-28, 30; 31:13-19; 34:12*, 13; 35:15). На *втором* уровне обработки доминирует тема задач и успехов «общества» (ключевое слово *qāhāl*) и его руководителей, прежде всего речь идет о сотрудничестве с царем в деле строительства и содержания Храма (1 Пар 28:12-19, 21a; 29:1-20, *21 слл.; 2 Пар 29:21a, 23 слл., 31-34a, 35b; 30:1b-5a, 13b, 15-17, 23-25; 35:17). На этом уровне происходит приспособление друг другу историй о Езекии и Иосии (ср. 2 Пар 30 и 35). Позднейшие частные дополнения уточняют отдельные вопросы культового права в духе Торы (1 Пар 28:17a; 29:21*; 2 Пар 2-5; 13:10*; 26:16*, 19*; 29:7*, 11*, 18*, 21*, 35a; 30:13*; 31:2 слл.); к наиболее поздним добавлениям относится также 1 Пар 27. Необходимо помнить о гипотетическом характере этим разграничений — для их проверки недостает хронологических и иных «привязок». Ввиду тематической связанности уровней между собой следует говорить скорее о едином комплексном процессе, нежели о ступенчатом расширении.

Идея о том, что 1/2 Пар создавались постепенно, позволяет точнее определить отношение их к Езд/Неем: древнейшая стадия текста 1/2 Пар уже предполагает существование Книги Ездры/Неемии и использует ее в качестве образца (напр., 1 Пар 9 и Неем 11; 2 Пар 36:22 слл. и Езд 1:1-4). Таким образом, Езд/Неем является для хрониста одним из источников, к которому он время от времени обращается так же, как и, например, к Быт и Ис Нав. Множество других параллелей между двумя произведениями следует отнести за счет того, что в Езд/Неем (прежде всего в Езд 3:6, 8 и Неем 10-13) были сделаны очень поздние дополнения, связанные с возникновением 1/2 Пар. Эти дополнения касаются исключительно моментов культа: служителей, практики жертвоприношений и праздников (см. ниже, D.IX).

2.5 Литературное своеобразие

Хроника — не просто толкование на книги Самуила и Царей, но и оригинальное произведение. Наряду с внебиблейскими текстами

ее источниками служат более древние книги Библии. Одновременно у читателей и слушателей предполагается хорошее знакомство с этими библейскими книгами. Без такого знакомства оставалось бы неясным многое, например, родословия 1 Пар 1-9. 1 Пар 1:27, например, содержит аллюзию на перемену имени Авраама, а тем самым и на всю историю Авраама, изложенную в Быт. В этом смысле хроника — это «rewritten bible»⁴⁵, «дополнение» к более ранним книгам.

2.6 Исторический контекст

Авторы Хроники принадлежали к среде клерикальных книжников, связанных с Иерусалимским Храмом (большой интерес к нуждам левитов был характерен, скорее всего, именно для этой среды). Книги Паралипоменон — это «литература книжников для книжников» (*M. Oeming*).

В связи с отсутствием эксплицитных хронологических указаний точно определить время возникновения затруднительно — вопрос остается открытым. Предлагаются датировки от конца VI в. до первой половины II в. до н.э. (ср. *I. Kalimi*; *R. W. Klein*). Под влиянием тезиса о «хронистической истории» Хроника датировалась концом персидской эпохи. Хотя в настоящее время связь между Пар и Езд/Неем оценивают более дифференцированно, многие предпочитают относить Пар именно к этому времени (IV в.; ср. *Th. Willi u S. Japhet*, хотя последняя указывает на отсутствие типично персидской лексики и соответствующих представлений). Сторонников имеет и датировка Хроники раннеэллинистической эпохой (*H.-P. Mathys*), особенно время начала борьбы между Птолемеями и Селевкидами (*P. Welten*). В Сир 47:8-10 и у греко-иудейского историка Евполема (оба — 1-ая пол. II в. до н.э.) нет определенных указаний на существование Хроники (как часто утверждается), поэтому нельзя исключить и ее возникновения во II в. Фрагмент 4Q118 (= 4 QChr) ввиду очень плохого состояния не может быть использован в дискуссии о датировке.

Уже *М. Нот* считал возможным позднее возникновение Книг Паралипоменон («до того момента, когда возникновение канона еврейской Библии не допускает уже более поздней датировки»); вопрос о развитии библейского канона действительно дает некоторые важные опоры для датировки (*G. Steins*). Книги Хроники играют особую роль в третьей части канона, «писаниях»: во-первых, древнейшая традиция помещает их недвусмысленно в конец третьей части канона (ср. bBB 14b: похоже, что раввины видели в Пар сумму всего писания, ср. *I. Kalimi*; возможно, Евангелия уже знают о таком положении Пар, т.к. в Мф 23:35 / Лк 11:51 с убийством Авеля — первым убийством, о котором сообщается в Библии, сопоставляется последнее — убийство Захарии,

⁴⁵ Переписанная Библия (англ.; прим. перев.).

о котором говорит 2 Пар 24:21 слл.); *во-вторых*, в качестве дополнения или заключения ко всей священной истории народа Божия от начала человечества («Адам») до конца вавилонского плена («эдикт Кира») они объединяют две предшествующих части канона — «Тору» и «Пророков». Если принять во внимание, кроме того, еще и связи с Езд/Неем и Псалтирью (ср. вставленный позже псалом в 1 Пар 16 и истолкование надписей к псалмам в классификации музыкантов у хрониста; ср. об этом G. Steins), реорганизацию взятого из традиции материала с помощью элементарных богословских концепций (см. выше, 1) и выраженный профетизм этого произведения (ссылки на писания пророков, см. выше, 2.6; значение профетически инспирированных речей) становится очевидным высокий уровень «интегративного» мастерства авторов. В Хронике мы видим, как сознание канона, ориентация на более раннюю библейскую литературу ложатся в основу и становятся значимым обрамлением «оригинальной» богословской программы. Возможно, мы имеем право пойти еще дальше и предположить, что Хроника и была написана для того, чтобы служить завершению канона еврейской Библии в процессе раннемаккавейской реставрации, чтобы этот канон мог послужить основой обновления иудейской веры после того, как иудаизм подвергся опасности со стороны агрессивных эллинизаторов. Рассказы о войнах отражают силу потрясения, а сообщения о реформах демонстрируют необходимость принципиального обновления и развивают ту мысль, что лишь устранение всяких проявлений чуждых культов и непереносное следование главной заповеди почитать Яхве может гарантировать идентичность Израиля. Постоянное обращение к более древним библейским книгам и отсутствие каких бы то ни было эллинистических влияний носят программный характер: будущее Израиля — лишь в бескомпромиссном следовании собственной традиции. Канон, формирующийся в ходе маккавейской реставрации в рамках некой иудейской группировки (течения), не был воспринят всеми одновременно; лишь после разрушения Храма в 70 г. н.э. в иудаизме одерживает верх трехчастная торацентричная форма канона, возникшая, очевидно, еще в сер. II в. до н.э. (ср. Предисловие к первому изданию, стр. 9).

По отношению к Северу Пар занимает открытую позицию, сохраняя верность идеалу двенадцати колен, хотя центром Израиля признается Иерусалим. Историческим фоном была, очевидно, не конфронтация с Самарией, а принципиальная опасность того, что влияние эллинизма станет слишком сильным.

Часто трудно понять, насколько точно описывает хронист события царских времен и не проецирует ли он в прошлое современные ему обстоятельства. Как раз в особенно обстоятельном изображении культового порядка отражены в основном (хотя и не исключительно) реалии времени самого хрониста. Многие детали следует признать историческим вымыслом; они включались в повествование для

изображения картины времен Давида и могли возникнуть на основе обработки книжниками данных более ранних книг. Так, например, объединение музыкантов-левитов («певцов») и разделение их на «классы» по «начальникам» Асафу, Еману и Идифуну могли быть получены из прежних классификаций левитов (Числ 3 слл. и др.), а также из надписей к псалмам в результате их творческой интерпретации (G. Steins).

3. Богословие

3.1 Основные аспекты

Богословие Книг Паралипоменон — это *богословие книжников* в ситуации, когда процесса канонизации зашел уже достаточно далеко. Оно развивается через интенсивную связь с корпусом уже имеющихся библейских и иных текстов, которые известны также и реципиентам, причем известны дословно. Ясно, что предания Пятикнижия составляют для хрониста некую неизменную данность, если они и не пересказываются вновь (ср., однако, собственный материал хрониста в 2 Пар 20:10); в противном случае были бы непонятны постоянные эксплицитные и имплицитные ссылки на Тору (данную на Синае!). Нарративная форма изложения заложена уже в каноническом «проекте» Быт — 4 Цар. Как и в Пятикнижии, в ход повествования введены богатые родословия, культовые распорядки, речи и молитвы.

Тенденция к систематизации, подчеркивающая авторский интерес к увещанию читателей, проявляется в том, что основные богословские идеи повторяются в виде кратких формул. Все изложение характеризуется соблюдением принципа истории и веры, который вновь и вновь выражается в речах. Согласно этому принципу, соблюдение Торы и в особенности главной ее заповеди решает вопрос об удаче или неудаче отдельного человека и всего общества (1 Пар 28:9; 2 Пар 7:13-16; 15:2; ср. Иер 29:12-14 и 2 Пар 20:20; ср. Ис 7:9 и т.д.). Через все повествование проходят выражения «искать Бога», «смирять себя», «делать добро, правду и истину перед Богом» и противоположные им по смыслу «быть неверным», «оставить Яхве», «не слушать слова Яхве». Истории царей служат примерами, подтверждающими эти основные принципы, которыми определяется и специфическое понимание хронистом идеи завета (2 Пар 15:11-15; 23:16; 29:10; 34:29-33). Й. Клейниг (Kleinig) выявил, следуя У. Джонстону (Johnstone), что специфическое обрамление этого учения о возмездии, развиваемого в Книгах Паралипоменон, связано с областью сакрального права: «То, что обычно определяется как воздаяние или возмездие, будет правильнее понимать с позиций сакрального права в рамках хронистического *богословия святости*. Уважение к священным предметам в культе и к священному слову Божию, переданному Моисеем и пророками, несет с собой благословение

и благополучие, а святотатственное пренебрежение влечет гнев и гибель. Это так потому, что святость Божия никогда не бывает нейтральной, но всегда приводит к положительным или отрицательным последствиям для всех, кто с нею соприкасается. Таким образом, «возмездие» связано не с нарушением морального порядка, но с преступлением против установленного Богом *сакрального порядка*. Оно имеет отношение скорее к святости Бога в Израиле, нежели к Его универсальной справедливости». Поэтому Хроника представляет собой не столько историографическое сочинение, сколько богословскую рефлексию над основными аспектами веры в Бога в Израиле.

3.2 Царство и Храм

Потомки Давида избраны править Израилем на престоле Яхве (ср. 1 Пар 17:14; 28:5; 29:23; 2 Пар 9:8; 13:8). Это новое, строго богословское истолкование пророчества Нафана (2 Цар 7) позволяет по-новому понять, что означает в этом пророчестве «вечность»: царям, в том числе, в конце концов, даже персу Киру, дается *царство Яхве*. Исход нацелен на сооружение Храма, который подготавливается двойным избранием — избранием рода Давидова и града Иерусалима (2 Пар 6:5-11). Вся история царств преподносится в «храмовой перспективе». В то же время самостоятельный интерес к царской власти, в особенности значимый для времени написания вопрос о восстановлении давидовой монархии и самостоятельной государственности, отходит на второй план.

Храм представляет собой центр притяжения для хронистического повествования и богословия. «То, что... представляет собой Храм, не может быть выражено никак иначе, кроме повторения старых рассказов, известных хронисту...» (*P. Welten*). Шаг за шагом происходит подготовка к его сооружению при Давиде — через завоевание Иерусалима, перенесение ковчега, «обнаружение» места для Храма как священного места, назначение Соломона строителем Храма, установление культового порядка и возложение ответственности за строительство на весь Израиль. Храм составляет непрерывное продолжение учрежденной Богом «древней святыни», сооруженной Моисеем скинии собрания (Исх 25 слл.; ср. 1 Пар 16:37-42; 21:28 слл.; 2 Пар 1:3-6; 5:2-14) и является посредником благодатного присутствия Бога в образе «славы» (*kabōd* 2 Пар 7:1-3; далее 2 Пар 6; 20:8 слл.). Сооружение Храма становится началом новой стадии в отношении Бога к Израилю. Культ дает народу постоянную возможность получать прощение (2 Пар 7:13-16 [особый материал хрониста]). «Божественное воздаяние нельзя назвать поэтому неотвратимым или абсолютным; оно смягчается действием божественной благодати в культе храмовых жертвоприношений для тех, кто демонстрирует раскаяние и ищет прощения» (*J. W. Kleinig*).

3.3 Начальная стадия теории истолкования Торы

Культовый устав Торы, имеющий неограниченное значение для Храма (ср. частые ссылки на Тору, например, 1 Пар 15:13; 22:12 слл.; 2 Пар 20:16; 33:8; 35:13 и др.) дописывается Давидом, «человеком Божиим» и «новым Моисеем» в части, относящейся к новому виду служения — служению музыкантов (1 Пар 15; 23-26; 2 Пар 35:3). Это истолкование Торы опосредовано через пророков, а потому обладает божественной легитимацией (2 Пар 29:25-30; 35:15; ср. *W. M. Schniedewind*). Здесь мы видим уже начальную стадию теории истолкования Торы, которые послужили прологом к деятельности раввинов, направленной на постоянное расширение и адаптацию Синайского законодательства. Особое внимание привлекают храмовая литургия (1 Пар 16) и большие праздники-паломничества, в которых участвовали и жители бывшего Северного Царства (Песах / праздник опресноков 2 Пар 30, 35; праздник кущей 2 Пар 7:8-10); праздник седмиц совершался уже в эпоху хрониста как праздник воспоминания о Синайском законодательстве (ср. аллюзии на Исх 19 в 2 Пар 14:4; 15:10, 12, 14 слл.).

3.4 Значение

Хронист последовательно придерживается ориентации на «весь Израиль» как идельный народ двенадцати колен и тем самым подчеркивает принципиальное притязание своего труда: его «сумма канона» (ср. *W. Johnstone*) закладывает основы идентичности Израиля. Пользуясь примерами удачного и неудачного благочестия, а также речами и молитвами, особым образом приобщающими адресатов к тому, о чем говорится в книге, Хроника одновременно приглашает идти тем путем веры, который предначертан канонам. На переднем плане находится соблюдение закона в настоящем, а не проект будущего (мессианизм, апокалиптика).

Критическое исследование сосредоточивалось прежде всего на вопросе исторической достоверности Книг Паралипоменон и ценности их источников (ср. *K. Peltonen*). Вопрос богословской значимости долгое время не поднимался или же книгам давалась негативная оценка, объясняющаяся влиянием антииудейских клише (чрезмерное внимание к культу, законническое благочестие, лишенная гибкости вера в воздаяние). Лишь в последнее время исследователи обратились к непредвзятой оценке особенностей Хроники (ср. *J. W. Kleinig*). Понимание решающей роли Хроники в формировании канона представляет в новом свете эти книги, часто недооценивавшиеся ранее. Толкование Писания, берущее начало уже внутри Библии и проявляющееся в создании дополнений и формировании канона как широкого экзегетического контекста, демонстрирует жизненную силу и смысловую наполненность слова Божия, которое освещает любую ситуацию

и все снова и снова призывает к осуществлению Торы. Таким образом занятия Хроника как продуктом богословия книжников, относящегося к заключительной стадии создания канона, могут указать нам возможность канонического прочтения всей Библии Израиля и послужить введением к такому прочтению.

Книги Паралипоменон показывают, каковы были условия, в которых под сильным культурным нажимом вырабатывалась религиозная идентичность: актуализация традиции, концентрация на самом существенном и готовность к различению. Культовая перспектива, представляющаяся на первый взгляд не такой актуальной, на самом деле уже в самой Хронике дополняется тем, что Тора, а конкретно: отчетливая ориентация на главную заповедь, в полной мере проявляет себя силой, образующей историю.

IX. КНИГИ ЕЗДРЫ И НЕЕМИИ

Георг Штейнс

Комментарии: i.D. Michaelis 1783; E.Bertheau (KeHAT) 1862; C.F.Keil 1870 (ND 1990); D.C.Siegfried (HAT) 1901; A.Bertholet (KHC) 1902; G.Jahn 1909; L.W.Batten (ICC) 1913; G.Hölscher (HSAT) 1923; W.Rudolph (HAT) 1949; K.Galling (ATD) 1954; H.Schneider (HSAT) 1959; J.M.Myers (AncB) 1965; F.Michaeli (CAT) 1967; P.R.Ackroyd (TBC) 1973; R.J.Coggins (CNEB) 1976; D.Kinder (Tynda-le OT Commentaries) 1979; F.C.Fensham (NICOT) 1982; D.J.A.Clines (NCB) 1984; Y.Rabinovitz (Art Scroll Tanach Series) 1984/1990; J.G.McConville/J.C.L.Gibson (Daily Study Bible) 1985; H.G.M.Williamson (WBC) 1985; A.H.J.Gunneweg (KAT) 1985/87; F.C.Holmgren (ITC) 1987; H.F. Vos (Bible Study Commentary) 1987; F.E. Gaebelein (Expositor's Bible Commentary) 1988; M.D. Roberts/L.J.Ogilvie (The Communicator's Commentary) 1988; J.Blenkinsopp (OTL) 1989; J.Becker (NEB) 1990; R.Cavedo 1991; M.A.Throntveit (Interpretation) 1992; M.Brenemann (New American Commentary) 1993; F.C.Fensham (NICOT) 1994; Ph.Abadie (CEv) 1996; A.Jobsen (Tekst en Toelich-ting) 1997; J.W.H. van Wijk-Bos (Westminster Bible Companion) 1998; L.L.Grabbe (OTR) 1998; K.-D.Schunck (BK) 1998ff; G.F.Davies (Berit Olam) 1999; C.-L. Seow (NIB) 1999; D.L.Smith-Christopher (The Oxford Bible Commentary) 2001; V.P.Hamilton (Handbook on the Historical Books) 2001; K.N.Schoville (College Press NIV Commentary) 2001; R.K.Johnston (NIBC) 2003.

2 Ездры – текст и комментарии: B.Walde, Die Esrabücher der Septuaginta, Freiburg 1913; R.Hanhart, Esdrae über I, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Göttingen 1974; ders., Text und Textgeschichte des 1 Esrabuches, Göttingen 1974; J.M.Myers (AncB) 1974; K.-F.Pohlmann, 3. Esra-Buch (JSHRZ 1/5) Gütersloh 1980; T.Muraoka, A Greek-Hebrew/Aramaic Index to I Esdras (SBLSCS) 1984; Z. Talshir, I Esdras. A Text-Critical Commentary (SBLSCS) 2001.

Отчеты об исследованиях и библиографии: T.C.Eskenazi, Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period: CR.BS 1,1993,59-86; A.Lehardt/H.Lichtenberger, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRZ VI/2) Gütersloh 1998; B. Becking, Ezra on the Move ... Trends and Perspectives on the Character and his Book, in: F.G. Martinez/E. Noort (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism (VT.S 73) Leiden 1998,154-179; K.De Troyer, Zerubbabel and Ezra. A Revived and Revised Solomon and Josiah? A Survey of Current 1 Esdras Research: CBR 1,2002,30-60; Th.Willi, Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia: ThR 67,2002,61-104.

Отдельные исследования: R.Bach, Esra 1. Der Verfasser, seine «Quellen» und sein Thema, in: FS H.J.Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993,40-60; J.Becker, Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung (FzB 87) Würzburg 1998; B.Becking, The Idea of Torah in Ezra 7-10: ZAR 7,2001,273-286; P.R.Bedford, Temple Restoration in Early Achaemenid Judah (JSJ Suppl. 65) Leiden 2001; ders., Diaspora. Homeland Relations in Ezra-Nehemiah: VT 52,2002,147-165; F.Bianchi, Le rôle de Zorobabel et la dynastie davidique en Judée du VI^e siècle au II^e siècle av. J.-C: Trans 7,1994,153-165; G.M.Bilkes, A Civic Vision. Nehemias's Administrative Policies in Context, Dissertation Princeton 2002; J.Blenkinsopp, A theological Reading of Ezra-Nehemiah: PIBA 12,1989, 26-36; ders., Temple and Society in Achaemenid Judah, in: P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies, 22-53 (s.u.); E.Blum, Esra, die Mosetora und die persische Politik: Trumah 9,2000,9-34; D.Böhler, Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158) Freiburg 1997 (*Lit.!*); ders., Das Gottesvolk als Altargemeinschaft. Die Bedeutung des Temples für die Konstituierung kollektiver Identität nach Esra-Nehemia, in: O.Keel/E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten (QD 191) Freiburg 2002,207-230; J.Briend, L'édit des Cyrus et sa valeur historique: Trans 11,1996,33-44; C.E.Carter, The Emergence of Yehud in the Persian Period (JSOT.S 294) Sheffield 1999; F.M.Cross, Reconstruction of the Judean Restoration: JBL 94,1975,4-18; D.R.Daniels, The Composition of the Ezra-Nehemiah Narrative, in: FS K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,311-328; P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies. I. Persian Period (JSOT.S 117) Sheffield 1991; A.Demsky, Who Came First, Ezra or Nehemiah: HUCA 65,1994,1-21; M.W.Duggan, The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (SBL.DS 164) Atlanta 2001; T.C.Eskenazi, In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL.MS 36), Atlanta 1988; dies./K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period (JSOT. S 175) Sheffield 1994; K.Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964; A.H.J.Gunneweg, Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VT.S 32) Leiden 1981,146-161; ders., Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration – ein Vergleich: ZAW 94,1982,299-302; K.G.Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah (SBL.DS 125) Atlanta 1992 (*Lit.!*); S.H.Horn/L.H.Wood, Die Chronologie von Esra 7, Wien 1995; D.Janzen, The «Mission» of Ezra and the Persian-Period Temple community: JBL 119,2000,619-643; S.Japhet, The Temple in the Restoration Period. Reality and Ideology: USQR 44,1991,195-251; Ch.Karrer, Die Bücher Esra und Nehemia, in: L.Schottroff/M.-Th.Wacker, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 156-168; dies., Ringen um die

Verfassung Judas (BZAW 308) Berlin 2001; U.Kellermann, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102) Berlin 1967; ders., Erwägungen zum Problem der Esradatierung: ZAW 80,1968,55-87; ders., Erwägungen zum Esra-gesetz: ZAW 80,1968,373-385; R.W.Klein, Art. Ezra-Nehemiah, Books of: AncBD 2,1992,731-742; E.A.Knauf, Zum Verhältnis von Esra 1,1 zu 2 Chronik 36,20-23: BN 78,1995,16f; K.Koch, Ezra and the Origins of Judaism: JSSt 19,1974,173-97; ders., Der Artaxerxes-Erlaß im Esrabuch, in: FS H.Donner, Wiesbaden 1995, 87-98; D.Kraemer, On the Relationship of the Books of Ezra and Nehemiah: JSOT 59,1993,73-92; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; J.Lust, The Identification of Zerubbabel with Sheshbazzar: EThL 63,1987,90-95; A.Meinhold, Serubbabel, der Tempel und die Provinz Jehud, in: Ch.Hardmeier (Hg.), Steine - Bilder - Texte (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5) Leipzig 2001,193-211; E.Nodet, A Search for the Origins of Judaism (JSOT.S 248) Sheffield 1997; K.F.Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970; R.Rendtorff, Esra und das »Gesetz«: ZAW 96,1984,165-184; T.Reinmuth, Reform und Tora bei Nehemia: ZAR 7,2001,287-317; ders., Der Bericht Nehemias (OBO 183) Fribourg 2002; U.Rütersworden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact oder fiction?: ZAR 1,1995,47-61; M.Ssbo, Art. Esra/Esraschriften: TRE 10,1982,374-386; J.Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda (FAT 31) Tübingen 2000; D.Schwidorski, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (BZAW 295) Berlin 2000; J.M.Scott (Hg.), Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions (JSJ Suppl. 56) Leiden 1997; W.Th.in der Smitten, Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte (StSN 15) Assen 1973; G.Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93) Bodenheim 1995; S.Stiegler, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem (BEAT 34) Frankfurt 1994; Z.Talshir, I Esdras. From Origin to Translation (SBLSCS 47) Atlanta 1999; A.Tängberg, Art. Nehemia/Nehmiabuch: TRE 24,1994,242-246; C.C.Torrey, Ezra Studies, New York 1910 (ND 1970); J.C.VanderKam, Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?, in: ders., From Revelation to Canon (JSJ Suppl. 62) Leiden 2000,60-80; J.-W. Wesseliuss, Discontinuity, Congruence, and the Making of the Hebrew Bible: SJOT 13,1999,24-77; Th.Willi, Juda -Jehud - Israel (FAT 12) Tübingen 1995; H.G.M.Williamson, Ezra and Nehemiah (OTGu) Sheffield 1987; ders., Studies in Persian Period History and Historiography (FAT) Tübingen 2004; J.L.Wright, Nehemiah's Account of the Restoration and its Reception in Ezra/Neh, Dissertation Göttingen 2003. W.C.van Wyk/A.P.Breytenbach, The Nature of the Conflict in Ezra-Nehemiah: HTS 57,2001,1254-1263.

0. Текст и названия

Книги Езд и Неем дошли в еврейской Библии как одна связная книга (относительно сомнений в этом, возникших в недавнее время, см. ниже, 2.3). Отделение Неем от Езд восходит к греческой традиции (*Ориген*) и было вызвано надписью Неем 1:1, гласящей: «Слова Неемии, сына Ахалиина». В еврейской Библии Езд и Неем относятся к «Писаниям» и стоят, как правило, *перед* 1/2 Пар, но никогда не бывают после 1/2 Пар.

Названия и число произведений, приписываемых «Ездры» различаются в еврейской Библии, в древних переводах и в современных изданиях:

Еврейская Библия	Септуагинта	Вульгата	Современные издания (западные)	Русский Синодальный перевод ¹
Езра ² (Эзра) ² Неемия	Езра b ³ Езра g ³ Езра a	I Ездры II Ездры III Ездры IV Ездры	Езра Неемия 3 Ездры ⁴ 4 Ездры ⁴	1 Книга Ездры Книга Неемии 2 Книга Ездры 3 Книга Ездры

¹ Дополнено переводчиком. Первая Книга Ездры именуется, как и раньше, сокращенно *Езд* (прим. ред.).

² Первоначально одна книга: Ездры.

³ Первоначально одна книга: Ездры **b**.

⁴ Иначе в немецких изданиях Библии: 3 Ездры = 2 Пар 35- Езд 10; Неем 7:72-8:13а + «состязание трех отроков» 3:1-5:6; 4 Ездры = апокалиптическое сочинение.

1. Композиция

Если разделить Книгу Ездры-Неемии *по историческим эпохам*, то мы получим *две основных части*: Езд 1-6, эпоха возвращения из плена и строительства Храма при персидских царях Кире и Дарии (2-я пол. VI в. до н.э.) и Езд 7 — Неем 13, эпоха внутренней и внешней консолидации при царе Артаксерксе I (сер. V в.; ср. Езд 7:1 и Неем 1:1). В обе эпохи еврейскую сторону возглавляет пара лидеров — сначала это Иисус и Зоровавель, затем Езра (Эзра) и Неемия, действующие сперва порознь, а впоследствии совместно (ср. *Ch. Karrer*).

Если рассматривать Езд/Неем в большей степени с *содержательной точки зрения*, обращает на себя внимание то, что в *шести главных фрагментах* чередуются (А-В, А'-В', А''-В'') и переплетаются друг с другом две темы (ср. таблицу на с. 352): с одной стороны, восстановление Иерусалимского Храма и городской стены, с другой стороны, обязательность следования закону и выполнение принятых обязательств. В этой истории основания, находящейся в связи с катастрофой 586 г. до н.э. (ср. Езд 1:7; 3:12 и др.) и обсуждающей в форме нарратива условия нового начала и непрерывной связи с истоками, тем самым демонстрируется тесная связь между «внешними» аспектами восстановления и тем, что «служит внутреннему единству» Израиля. Каждая из основных частей представляет собой важнейший шаг в направлении (нового) конституирования Израиля. На уровне окончательного текста общая структура определяется обстоятельным изображением церемонии заключения завета Неем 7-10. Сооружение Храма и укрепление города, а также миссия Ездры создают предпосылки для принятия на себя новых обязательств в отношении Торы. Главы Неем 12 и 13 повествуют о реализации намеченного. С одной стороны,

деятельность персидских царей и пророков, служащая осуществлению Божией воли, ускоряет развитие действия, с другой стороны, сообщения о противодействии, на которое регулярно наталкиваются отдельные шаги по реорганизации, служат ретардации повествования.

Между основными частями присутствуют соответствия, которые не ограничиваются лишь тематическим уровнем, но касаются также и главных персонажей. Паре протагонистов Зоровавелю и Иисусу (Иешуа), действовавших на первом этапе (Езд 3-6) соответствуют в кульминации повествования (Неем 7-10 и 11 слл.) Ездра и Неемия, ведущие свое дело сообща (Неем 8:9; 10:2; 12:26, 36). Во второй части (Езд 7-10) выступает один Ездра, а только Неемия изображен в третьей и в заключительной части (Неем 1:1-7:4 и Неем 13). «Эмиссар по репатриации» Шешбацар (Езд 1:8, 11; 5:14-16) оказывается в общей композиции маргинальной фигурой.

Композиция книг Ездры/Неемии	
А Езд 1:1-6:22	Восстановление Храма несмотря на попытки сопротивления
1:1-2:70 1:1-11 2:1-70 3:1-6:22 3:1-4:22 5:1-6:22	Возвращение Эдикт Кира и возвращение храмовой утвари Список репатриантов Строительство Храма Начало строительства и попытки сопротивления Преодоление сопротивления и освящение Храма
В Езд 7:1-10:44	Принятие обязательств в отношении закона (завета)
7:1-8:36 7:1-28 8:1-36 9:1-10:44 9:1-15 10:1-44	Миссия Ездры Путешествие Ездры из Вавилона в Иерусалим Сопровождение Ездры Ликвидация смешанных браков Проблема смешанных браков Собрание / заключение завета / выполнение
А' Неем 1:1-7:4	Строительство городских стен несмотря на попытки сопротивления
1:1-2:11 2:12-7:4 2:12-4:17 5:1-19 6:1-7:4	Миссия Неемии Строительство стен Начало строительства Социальные противоречия Продолжение строительства
В' Неем 7:5-10:40	Принятие обязательств в отношении закона (завета)
7:5-7:2а 7:72b-10:40 1:72b-9:37 10:1-40	Документация: первые переселенцы (= Езд 2) Возобновление завета Собрание / прочтение закона / богослужение покаяния Документ завета

А' Неем 11:1-12:47	Завершение реорганизации
11:1-36 12:1-47 12:1-26 12:27-43 12:44-47	Заселение города и провинции Культовый персонал и обеспечение его всем необходимым Культовый персонал во времена Зоровавеля и Неемии Освящение стен Обеспечение культового персонала
В'' Неем 13:1-13:31	Проведение завета в жизнь
13:1-3 13:4-29 13:4-14 13:15-22 13:23-29 13:30 слл.	Принципиальное исключение неизраильтян Частные мероприятия в целях соблюдения обязательств Очищение культа от чуждых влияний Соблюдение субботы путем закрытия городских ворот Ликвидация смешанных браков Общий итог

Важнейшие элементы, служащие *скреплению* основных частей друг с другом, следующие:

- Храм, о восстановлении которого сообщается в Езд 1-6, вновь оказывается в поле зрения в Езд 7 — Неем 13 (ср. Езд 7; Неем 10; 13); в Езд 4:8-23 в центре находится не Храм (как можно было ожидать), а город; эта тема начинает разворачиваться только в Неем 1 слл.
- Праздник кушей празднуется «согласно Торе» после возобновления служения в Храме (Езд 3:4), а также после оглашения закона (Неем 8:13-18).
- Покаянная молитва Ездры Езд 9:5-15 имеет параллель в покаянной молитве Неем 9:6-37 (ср. молитву Неем 1:5-11).
- Переписка с Артаксерксом в Езд 4:6-23 хронологически относится к эпохе Ездры и Неемии (см. ниже, 2.5); сообщение о недозволенной попытке возведения укреплений контрастирует с официально одобренной акцией Неемии.
- В Езд 6:14 наряду с царями Киrom и Дарием назван сразу же и Артаксеркс I, что является анахронизмом, заранее указывая тем самым на эпоху Ездры и Неемии (см. ниже, 3); Неем 12:47 проводит параллель между временем Зоровавеля и временем Неемии (ср. Неем 12:26).
- Неоднократно подчеркивается, что персидские цари служат Божьему плану помочь Иудее (Езд 1:1-4; 6:14, 22; 7:6; 7:11-28; Неем 1:11; 2:4, 8).
- Заново учреждаемый Израиль, «семя святое» (Езд 9:2) живет в «святом городе» Иерусалиме (Неем 11:1, 18); кроме того, происходит постоянное возвращение к теме «внешнего ограничения новоучреждаемой жизни общины» (Езд 4:1-3; 6:21; 9 слл.; Неем 2:20; 9:2; 10:29; 13).
- Постоянные враждебные происки (Езд 3:3; 4 слл.; Неем 2:10, 19 слл.; 3:33-37; 4:1 и др.) преодолеваются с Божией помощью.
- Мероприятия Неемии в Неем 13 относятся к проблемам, уже обсуждавшимся в Езд 9 слл. и Неем 10.

Несмотря на смену действующих лиц, тем, времени и места действия произведение обладает высокой цельностью благодаря столь густой сети параллелей и повторов. Для общей композиции это, очевидно, важнее, нежели строго хронологическое и тематически

однолинейное построение рассказа. События, взятые из разных моментов более чем вековой истории включаются при помощи хронологических переходов в ту и другую сторону в *общую картину реорганизации Израиля после плена*.

В Езд 4:8-6:18 и 7:12-26 использован арамейский язык, что связано (как замечает сама Книга Ездры в 4:7, 11 и 7:11) с цитированием арамеоязычных источников (подробнее см. 2.2). Переход с одного языка на другой не уникален для подних ветхозаветных текстов (ср. Дан; см. ниже, F.VII); мы имеем здесь дело с литературным приемом, призванным создать атмосферу аутентичности, но о подлинности приводимых документов это ничего не говорит.

2. Возникновение

2.1 Проблема ключа

Реконструируя историю возникновения книги, мы сталкиваемся с четырьмя центральными проблемами:

(1) *Отношение книг Ездры и Неемии к 1/2 Пар*: тезис о «хронистической истории» не может больше, как показывает новейшее обсуждение данного вопроса, служить основой для анализа Езд/Неем (см. выше, D.VIII). Эти два произведения — разные, однако возникли не вполне независимо друг от друга (см. ниже, 2.4).

(2) *Отношение Неем 8-10 (особ. Неем 8) к рассказу о Ездре (Езд 7-10)*: исследования последнего времени (D. R. Daniels; D. Kraemer; R. Rendtorff и др.) выявило различия (понимание «закона», роль левитов; тон двух покаянных молитв и др.) между Неем 8-10 и Езд 7-10, свидетельствующие против первоначального единства этих текстов, особенно Неем 8, с одной стороны, и Езд 7-10, с другой. Неем (7:5-72+) 8-10 лучше всего понимать как расширение, делающее акцент на покорности Торе, развертываемой содержательно в «документе завета» Неем 10:30-40. Во второканонической 2 Книге Ездры Неем 8 следует непосредственно за Езд 10. Вопрос, идет ли речь о ступени, предшествующей Езд/Неем (D. Böhler), или же о вторичном соединении фрагментов из 2 Пар и Езд/Неем, обогащенном за счет рассказа о трех отроках (H. G. M. Williamson), не выяснено окончательно, но многое говорит за то, что 2 Езд была выстроена вокруг истории о состязании отроков (Z. Talshir; K. De Troyer). Л. Граббе (Grabbe) объясняет общие черты 2 Езд и Езд/Неем обращением обоих сочинений к утраченному общему еврейскому тексту.

(3) *Повторение «списка репатриантов» Езд 2 в Неем 7*: эти два «списка репатриантов» в значительной части совпадают. Из трех возможных вариантов зависимости (либо Езд 2 было основой для Неем 7, либо Неем 7 — для Езд 2, либо оба текста происходят из одного общего источника) наиболее вероятной представляется первая возможность,

т.к. Езд 2 лучше вписывается в контекст, нежели Неем 7:5-72. Неем 7:5-72 не является непосредственным продолжением Неем 7:4 (такое продолжение мы находим лишь в 11:1), но описывает с помощью обращения к документу первых времен (ср. 7:5b) народное собрание, сходящееся для прочтения Торы (Неем 7:66; 8:1 слл.). «Список репатриантов» Неем 7:5-72 был заимствован в процессе работы над Неем 8-10 из Езд 2. Перечни репатриантов Неем 7 и подписавших документ о завете Неем 10 были взаимосогласованы (*J. Becker; G. Steins*) и таким образом создали обрамление содержательно важного фрагмента Неем 7:5-10:40.

(4) *Включение мемуаров Неемии*: отсутствие упоминаний о Неемии в 2 Езд может иметь различные объяснения и не является однозначным свидетельством того, что мемуары Неемии составляют позднейшую вставку в Езд/Неем. Столь же неоднозначно и свидетельство Иосифа Флавия (Иудейские древности XI 120-183), который вначале ориентируется на 2 Езд, а затем дает краткий отчет о Неемии. Даже если Иосиф ориентировался на самостоятельный рассказ о Неемии, роль мемуаров Неемии в редакционной истории Езд-Неем остается непроясненной. Аргументом против вторичного характера мемуаров может быть его тесная композиционная взаимосвязь с повествованием о Езддре (*M. Noth; A. H. J. Gunneweg; J. L. Wright; Ch. Karrer*).

2.2 Источники

Источниками признается множество текстов (в том числе целый ряд перечней). О характере источников, их происхождении и первоначальном значении существуют весьма различные мнения. Важнейшие источники — арамейские документы Езд 4-6 и 7, а также материалы о Езддре и Неемии:

(1) *Арамейские документы в Езд 1-6*: в арамейском фрагменте 4:8-6:18, согласно классической интерпретации, в качестве документов были использованы письма (*H. G. M. Williamson* и др.), либо автор Езд 1-6 воспользовался арамейским рассказом о после пленном восстановлении, написанным с еврейской точки зрения и задеиствовавшим документы как средства литературной стилизации (*A. H. J. Gunneweg; O. Kaiser; J. Lust* и др.). В новейших исследованиях ценность арамейских «документов» как источников оценивается преимущественно негативно. С точки зрения *Д. Швидерского (Schwiderski)* арамейские письма в Езд 4:11-16, 17-22; 5:7-17; 6:6-12 не являются аутентичными документами из персидской придворной канцелярии, т.к. они в существенных моментах не соответствуют стилю официальных арамейских документов Персидской державы; речь идет о «фиктивных текстах послеахеменидовской эпохи» (III в. до н.э.). Для арамейского рассказа важна легальность реорганизации, в то время как в более позднем еврейском (Езд 1-6) подчеркивается конфликт с враждебным миром окружающих народов (ср. Неем 3-6).

(2) *Источник Неемии*: большинство исследователей сходятся в том, что в Неем *1-7; *11-13 использован «источник Неемии», который называют ввиду стилизации под сообщение от первого лица также «мемуарами Неемии», а ввиду повторяющегося обращения к Богу («помяни меня, Боже мой») также «меморандумом (Denkschrift) Неемии». Где проходят границы материала, взятого из этого документа, и какова была цель его составления, неизвестно. Т. Рейнмут (*Reinmuth*) выделяет в «сообщении Неемии», с одной стороны, «рассказ о строительстве стен», возникший еще во времена наместничества Неемии (Неем *1:1-4:17; *6:1-7:5; 12:27-43), и, с другой стороны, «меморандум Неемии», в котором автор рассуждает на тему трудностей при проведении реформ (Неем 5:1-19; 13:4-31) — этот документ относится к последней четверти V в. до н.э. Для того чтобы прояснить, какова цель этого текста, делаются ссылки на различные образцы «меморандума», но все эти параллели неоднозначны (напр., древневосточные царские надписи; строительные надписи; votивные надписи и надписи о закладке; биографические эпитафии египетских чиновников; судебные апологетические сочинения; молитвы безвинно обвиненных). Неоднократно делались предположения, что текст, написанный от первого лица, является подлинным документом, созданным самим Неемией во 2-й пол. V в. (*K.-D. Schunck*), но это чрезвычайно сомнительно (*J. Becker*); против этого свидетельствуют, например, легендарные черты, законнический характер и близость к библейским «историям о вождах» (*O. Kaiser*). Но если это произведение и следует признать псевдоэпиграфом, тем не менее этот текст может быть интегрирован как источник в более широкий контекст (см. ниже, 2.4). Однако это ограничивает его ценность для исторической оценки ситуации в Иудее V в. Новейшие исследования имеют тенденцию к выделению различных частей внутри мемуаров Неемии (*J. L. Wright*).

(3) *Источник Ездры*: согласно минималистской концепции, у редактора рассказа Ездры имелось только арамейское «официальное письмо» Езд 7:12-26; при менее критическом подходе рассказ от первого лица считается оригинальной версией, а от третьего — ее переработкой. Однако чередование первого и третьего лица можно понимать и как литературное, стилевое средство (ср. Тов) или связать с сообщением Неемии и композицией книги: начало рассказа о Ездре от третьего лица (Езд 7:1-10) примыкает к Езд 1-6. Точно также сообщение от третьего лица в Езд 10 облегчает переход к новой основной части Неем 1 сл., которая специально вводится как рассказ от первого лица в Неем 1:1 («слова Неемии»). Хотя существует согласие в том, что рассказы о Ездре и Неемии оказали друг на друга обоюдное влияние, конкретные представления о том, как складывался текст, сильно расходятся (ср. *Ch. Karrer* и *J. L. Wright*). Какую историческую ценность имеет письмо, подтверждающее полномочия Ездры (Езд 7:12-26), решить затруднительно (ср. *K. Koch*); в настоящее время этот текст предпо-

читают рассматривать как литературную композицию, составленную для рассказа о Ездre (ср. *D. Janzen*; *L. L. Grabbe*, иначе *E. Blum*).

(4) *Перечни*: особого внимания заслуживают многочисленные перечни, которые невозможно рассматривать просто как исторические первичные источники, но вышли из под пера книжников. «Основной перечень Езд 2» включается как в Езд 8:1-20 и 10:25-43, так и в Неем 3:1-32; 7:5-72 и 10:15-28 и приспособливается к различным контекстам (*J. Becker*). Перечень жителей Иерусалима в Неем 11, однако, не связан с Неем 7 (//Езд 2), поэтому Неем 7 не связывается с заселением Иерусалима.

(5) *Библейские тексты*: вопрос о «подлинных» документах не должен заслонять того факта, что важнейший источник для Езд/Неем представляют собой более ранние библейские книги, прежде всего рассказ об Исходе, книги Лев, Втор и Ис Нав, а также пророческие писания (Агг; Зах 1-8) (*R. Bach*; *A. H. J. Gunneweg*; *J. Blenkinsopp*).

2.3 Модели возникновения

В некоторых случаях ясно видно, что комплексное устройство Езд/Неем представляет собой результат истории роста:

«Список репатриантов» Езд 2 повторяется в Неем 7; бросается в глаза, что перечень Неем 7:72, цитируемый как архивный документ (ср. Неем 7:5), «плавно перетекает» в 8:1 в последовательное повествование: «Перечень превращается из процитированного прошлого в реальное настоящее» (*J. Becker*). Между двумя покаянными молитвами в Езд 9 и Неем 9 существуют противоречия, касающиеся ситуации в Иудее; так, в Неем 9:36 слл. содержится более пессимистическая оценка политического положения, чем в молитве Ездры. Особенно хорошо виден «шов» в Неем 7:1-5: к вопросу о заселении Иерусалима повествование возвращается лишь в Неем 11:1; фрагмент Неем 7:5-10:40 с этой темой не связан. Можно было бы ожидать рассказа о строительстве стен после Неем 7:1-3, но об этом сообщается лишь в конце 12-ой главы. Не вполне ясно, как относится к остальному тексту Неем 13. С одной стороны, Неем 13 можно понимать, основываясь на Неем 10, как торжество обязательств завета. С другой стороны, к действиям побуждает, по-видимому, чтение Торы (Неем 13:1 слл.). Общая композиция ставит вопрос, как родилась идея связать деятельность Ездры с деятельностью Неемии, так как, несмотря на то, что два главных персонажа выступают в Неем 8 и 12 вместе, их деятельность изображена без всякой взаимосвязи, параллельно.

В науке предлагались *различные модели возникновения*. Они принципиально отличаются друг от друга определением объема и характера (происхождение, датировка, аутентичность) источников, а также обработок (напр., хронистом), в результате которых из материала источников были созданы дошедшие до нас книги (относительно последующего см. также D.VIII):

(1) Согласно *радикальной концепции* (J. Becker), сами введенные в текст источники, (и прежде всего рассказы о Ездre и Неемии), представляют собой литературную фикцию, вышедшую из под пера хрониста. При этом, однако, слишком мало внимания обращается на внутренние противоречия; кроме того, хронист не может считаться автором Езд/Неем (ср. D.VIII.2.1). По мнению большинства исследователей, в Езд/Неем все же использовался уже имеющийся материал, в том числе некий «источник Неемии».

(2) *Модель блоков*: Езд/Неем, согласно Ф. Кроссу (Cross), росла, подобно 1/2 Пар, блоками, в три этапа; согласно Х. Уильямсону (Williamson) весь рассказ о строительстве Храма Езд 1-6 был помещен впереди более раннего (возникшего независимо от 1/2 Пар) рассказа о Ездre и Неемии (Езд 7 – Неем 13) тем же редактором, которым созданы и «просвященнические» дополнения к 1/2 Пар.

(3) Модель слоев представлена различными вариантами. Согласно одному из них (W. Th. in der Smitten, U. Kellermann, M. Noth u W. Rudolph), хронист создал большую композицию Езд 1 – Неем 13 из многочисленных источников. Основной текст, написанный хронистом, был затем существенно расширен «редактором, любящим перечни». По другой версии (K. Galling), «меморандум Неемии» был принят лишь во второе, дополненное издание хронистического произведения.

(4) Дж. Райт (Wright) недавно обстоятельно разработал (по следам Р. Крайца [Kratz]) *гипотезу дополнения или дописывания*. Он основывается на Книге Неемии, а затем распространяет свою теорию на Книгу Ездры. Первоначальный «меморандум» был лишь краткой строительной надписью (Неем 1:2a, 11b; 2:1-6, 11, 15*, 16a, 17, 18b; 3:18*; 6:15). На следующих ступенях развития Неемии приписывается более широкий круг задач и в конце концов он занимает положение идеального правителя (Неем 1:1b-4; 5; 13:4 слл.). Наиболее серьезный содержательный сдвиг происходит в тот момент, когда в повествование включается фрагмент Неем 7:1-13:3 (сам по себе состоящий из нескольких слоев), в котором принесение присяги Торе становится кульминацией и целью деятельности Ездры и Неемии. Древнейшая часть рассказа о Ездre (Езд 7-8) представляет собой чисто литературную композицию и возникла отчасти на базе Неем 1-6; то же относится к Езд 1-6. Езд 9 и 10 зависят от Неем 13:23-31. Неем 7 и Неем 12:27-43 основаны при этом на Езд 2 и 6:15-22. Слабость этой модели – в базовом предположении, что можно выделить с точностью буквально до одного слова большое число обработок и полностью реконструировать процесс возникновения.

(5) Существует предположение, что «меморандум Неемии» является вторичным добавлением, сделанным в процесс левитской редакции всего произведения (K.-F. Pohlmann u O.Kaiser). Эта редакция, согласно данной версии, отвечает и за перестановку первоначальной концовки истории Ездры, торжественного чтения закона Ездрой – помещению этой сцены после Неем 8. Д. Бёлер (Böhler) принял эту точку зрения и развил (вслед за А. Шенкером [Schenker]) аргументацию в ее пользу. Сохраненная Септуагинтой 2 Книга Ездры (без рассказа о состязании отроков) содержит более раннюю версию рассказа о слепоглухом восстановлении. В результате многочисленных изменений, сделавших Неемию главным действующим лицом в восстановлении города Иерусалима, этот рассказ был подготовлен для включения в него мемуаров Неемии. К этой обработке восходят также Неем 7 и 9-12. Еврейская Книга Ездры-Неемии, таким образом, не образец 2 Езд, но более поздняя версия

рассказа о восстановлении (иначе у *З. Талшира* [*Talshir*], по мнению которого 2 Езд — поздняя композиция, созданная на базе Езд, Неем и 2 Пар). Предположение, согласно которому глава Неем 8 была лишь на позднем этапе отделена от Езд 7-10 и помещена в конец рассказа о строительных мероприятиях (что имело важные последствия), выдвигается и в рамках других моделей возникновения (это было сделано редактором, жившим позднее хрониста — *W. Rudolph*; это сделал автор истории о Ездre и Неемии — *H. G. M. Williamson*).

(6) Есть версия (*A. H. J. Gunneweg*), что Езд/Неем может быть продолжением девтерономической истории. 1/2 Пар возникли и были поставлены впереди позднее. Оба произведения представляют собой продукт длительного процесса создания, протекавшего в *хронистической школе*.

(7) Группа исследователей (*D. Kraemer, J. C. VanderKam и B. Becking*) ставит под сомнение первоначальное единство Езд и Неем. Этот тезис опирается в первую очередь на различия между Езд 7-10 и Неем 8-10 и на повтор «списка первых репатриантов» (Езд 2 и Неем 7). Но эти наблюдения могут быть легче объяснены с помощью другой модели — истории редакций, что позволяет отказаться от данного тезиса.

2.4 Модель истории редакций

В последнее время большинство исследователей предпочитают объяснять возникновение Езд/Неем постепенным ростом текста, но содержательного консенсуса нет, прежде всего ввиду больших расхождений во взглядах на подлинность и проблематику взаимозависимости отдельных тем и тематических блоков. Нижеследующий очерк представляет собой попытку свести максимальное число наблюдений к одной гипотезе возникновения, которая бы не была чрезмерно дифференцированной и в силу этого проблематичной.

(1) Исходным пунктом становится то наблюдение, что между арамейской частью Езд 4:4-6:15 и ядром рассказа о Неемии, с одной стороны, и древнееврейским обрамлением, с другой, существуют концептуальные различия: в первых тема конституции Израиля как *общины репатриантов*, как представляется, не играет роли; в последних «Израиль» воспринимается не столько этнически, сколько богословски (*Ch. Karrer*). Это ведет к предположению, что редакторами, очевидно, был создан некий обширный план, которому были подчинены более ранние материалы (арамейский рассказ о строительстве Храма; рассказ о Ездre [?]; рассказ о Неемии; перечни). Эта большая композиция о Ездre и Неемии (от *Езд 1:1 до Неем 12:43?) повествует о послевоенной реорганизации («святое семя» в «святом городе», ср. Езд 9:2 и Неем 11:1, 18), дополняя историю основания Израиля (ср. Исх — Ис Нав) в три этапа (*G. Steins*):

Езд *1-6	Восстановление Храма
Езд *7-10	«Определение» общины
Неем *1-12	Восстановление города (и стен)

(2) Возможно, однако, что части рассказа о Ездре (Езд 7 и 8) следует понимать как реакцию на рассказ о Неемии и сознательную полемику с ним; в таком случае они должны были возникнуть на более поздней стадии (*Ch. Karrer*). Если предположить, что Езд и Неем возникли первоначально как две разных книги, хотя вышеназванные параллели и пересечения свидетельствуют против этого, то «портреты» главных героев и книги в целом должны были обретать черты сходства друг с другом лишь в процессе позднейшей обработки.

(3) Неем 7:5-10:40 — *самое крупное по объему дополнение* — объединяет в себе рассказ о Ездре и Неемии, в результате чего оба главных героя действуют вместе. Единая книга о Ездре и Неемии образуется самое позднее здесь; эта вставка темы покорности Торе становится центральной вестью книги (ср. Неем 1:5-11a), будучи сценически представлена в виде великой литургии обновления союза, нового вступления в завет Авраамов, который конкретизируется в соблюдении Синайских законов. Дополнения в Езд 7:6ab, 10, 11b подготавливают оглашение Торы Моисеевой Ездрой в Неем 8. Таким образом на базе закона, а также культовой и политической реорганизации обретает новое истолкование официальный статус Ездры как персидского уполномоченного, который должен «обозреть» (Езд 7:14) Иудею и Иерусалим (а по Езд 7:25 всю «заречную» сатрапию, т.е. всю территорию к западу от Евфрата?): закон не есть более инструмент для проверки ситуации в провинции; передача Торы Моисеевой Ездрой, книжником *par excellence*, общине, собравшейся вокруг Иерусалимского Храма, становится теперь целью его миссии.

(4) Ряд позднейших обработок в Езд 3*, 6*, 8*; Неем 8*, 9*, 10*, 11*, 12* демонстрирует интерес исключительно к *вопросам культа* и прежде всего к потребностям культового персонала. Здесь подчеркивается участие левитов, особенно музыкантов и привратников, в крупных празднествах (см. выше, D.VIII.2.4). Однако включение мемуаров Неемии не связано с этой «пролевитской редакцией». Поздние редакционные тексты, в которых подчеркивается роль левитов, встречаются как во фрагментах, общих для второканонической 2 Книги Ездры и Езд/Неем (МТ), а также для второй части Книги Неемии; поэтому можно предположить, что 2 Езд зависит от уже неоднократно обработанной Езд/Неем (МТ).

(5) Также и отношение Езд/Неем к 1/2 Пар может быть объяснено с помощью модели истории редакций. Это два разных произведения, но они возникли не совсем независимо друг от друга: совпадения в них связаны, с одной стороны, с тем, что хронист обращается к Езд/Неем как к источнику (ср. *E. A. Knauf*), а с другой стороны, с тем, что оба

произведения на поздней стадии развития обрабатывались одними и теми же редакторами (ср. *G. Steins*).

2.5 Исторический контекст

Политическое и общественное устройство Иудеи V в. до н.э. трудно определить с помощью какого-либо одного понятия. Такие термины как «теократия» или «культовая община» недостаточно учитывают конкретные политические аспекты. Предложенное *Й. П. Вейнбергом* (*Weinberg*) определение «гражданско-храмовая община» учитывает как центральное положение Храма, так и значение светского элемента и органов самоуправления. «Особенностью послевоенной общественной жизни Иудеи было то, что она имела не только этническую, политическую и территориальную сторону, но важное значение имела также и религиозная сторона... Таким образом теперь стало возможной ситуация, когда одна группа могла вообще отказать другой в принадлежности к общине, а сама заявить претензию на то, что она и есть “истинный” Израиль» (*R. Alberty*). Невозможно точно сказать, когда Иудея стала самостоятельной провинцией в пределах персидской «заречной» сатрапии (Трансевфратены); вероятно, Неемия, «эmissар по восстановлению», был уже «губернатором провинции Йехуд», может быть, и не первым (*H. Donner; A. Meinhold*).

Если миссия Неемии датируется достаточно определенно благодаря внебиблейским свидетельствам (имена людей, принадлежавших к окружению Неемии, встречаются в элефантинских папирусах — это конец V в.; *K.-D. Schunck*), то датировка деятельности Ездры и определение связи двух главных героев друг с другом остаются спорными. Исходным пунктом здесь является то наблюдение, что, согласно композиции книги, Ездра и Неемия, с одной стороны, должны быть современниками (ср. Неем 8:9 и 12:36), а с другой стороны, не связаны друг с другом в своей деятельности (ср. Неем 13 и 10). Кроме того, трудно понять, почему Ездра оглашает закон лишь на тринадцатый год своей деятельности (Неем 8). Предлагалось три возможности решения этой проблемы (*U. Kellermann*):

(1) *Ездра* – «изобретение» *хрониста*: эта гипотеза делает попытки исторического поиска бессмысленными. Независимо от того, что есть серьезные основания сомневаться в историчности Ездры, от этой гипотезы приходится отказаться, если мы отказываемся от признания существования «хронистической истории». Если эта точка зрения и представляется необоснованной в своем теперешнем виде, то она тем не менее обращает внимание на то, что между описываемыми событиями и созданием книг прошло значительное время (см. ниже) и, кроме того, в этих книгах имеет место «свободное» обращение с материалом и преследуются собственные (богословские) цели. Поэтому детали изложения не должны оцениваться как непосредственно

историчные. То, что дискуссии об историчности Ездры не прекращаются, характерно для исследований библейского материала, обладающего низкой исторической ценностью.

(2) *Новая датировка миссии Ездры*: наряду с классической датировкой 458 годом до н.э. (седьмой год правления Артаксеркса I) предлагается поздняя датировка 398 годом (седьмой год Артаксеркса II, т.е. после Неемии); в таком случае синхронизация деятельности двух главных героев неисторична. Согласно другому варианту, миссия Ездры датируется приблизительно 428 г. до н.э. (конъектура в Езд 7:7: *тридцать* седьмой год Артаксеркса I) и в таком случае совпадает со вторым пребыванием Неемии в Иерусалиме (ср. Неем 5:14; 13:6 сл.).

(3) *Решение, основанное на истории редакции*: размышления над историей редакции книг ослабляют проблему историзма. Если сообщения о сотрудничестве Ездры и Неемии (Неем 7-10; 12) и о втором пребывании Неемии в Иерусалиме (Неем 13) относятся к поздним обработкам текста, интерес которых в первую очередь богословский, то *историческая* достоверность синхронной деятельности Ездры и Неемии перестает быть столь важной. Можно не отказываться от традиционной датировки временем Артаксеркса I и сохранить «богословский приоритет» Ездры. Именно это и сделало Ездру в глазах иудеев вторым основателем иудаизма после Моисея.

Впрочем, большие неясности в датировке двух главных героев сохраняются, т.к. свидетельство элефантинских папирусов не является прямым. Сложной проблемой исследования остается последовательность персидских царей в Езд 4: такое впечатление, что Артаксеркс I (465-424) оказывается здесь *предшественником* Дария I (522-486). Поэтому, по мнению большинства, цитируемое в 4:11-22 письмо врагов Иудеи Артаксерксу приводится как принципиальное доказательство враждебности, и автор при этом не думает о правильной хронологии царей. Возможно и то, что к путанице привело наличие нескольких царей, носивших имена Дария и Артаксеркса. Нельзя сбрасывать со счетов и ту возможность, что автор Езд (как и Дан) предполагал иную (исторически некорректную) последовательность персидских царей: Кир, Ксеркс, Артаксеркс I, Дарий II, Артаксеркс II (С. С. Torrey; D. Böhler). Согласно такому представлению, получалось, что строительство Храма было завершено при царе Дарии, преемнике Артаксеркса, то есть Дарии II (423-404). Возможно, орфографические особенности в написании имени «Артаксеркс» в еврейском тексте Езд/Неем были связаны с желанием отделить царя, настроенного по отношению к иудеям враждебно (Езд 4) от настроенного к ним дружелюбно (Езд 7 сл.; Неем 2). Если это так, то деятельность Ездры и Неемии приходится на время Артаксеркса II (404-359).

В историческом очерке Езд/Неем учреждение нового порядка в Иерусалиме и Иудее происходит «извне», в результате совместной деятельности центрального правительства Персидской державы и евреев, переселенных в Вавилон, причем эту деятельность уже невозможно реконструировать в деталях в силу сильной стилизации свидетельств и иудейской точки зрения авторов. По мнению

Дж. Бленкинсона (*Blenkinsopp*), персидское правительство стремилось к тому, чтобы создать лояльную себе элиту в Иудее — провинции, «геополитически чувствительной». Эта новая элита рекрутировалась из евреев, живших в Вавилонии, имевших определенное влияние и не подвергшихся ассимиляции. Восстановление Храма было для персидского руководства важным аспектом функционирования общественной жизни, поэтому оно оказывало этому мероприятию финансовую поддержку из средств государства в целом и «заречной» сатрапии (Езд 1:7 сл.). Так уже в первые десятилетия персидского владычества возникла «полуавтономная храмовая община», во главе которой стояли репатрианты. Можно предположить, что репатриантами были введены в Иудее и новые структуры, сформировавшиеся в вавилонской диаспоре. «Они вновь создали собственное общественное устройство (*puḥru, qāhāl*) с разделением на “отцовские дома”, со свободными, наделенными землей гражданами и храмовым персоналом под руководством старейшин и верховным надзором представителя центрального правительства. Это было социальное образование с большой внутренней сплоченностью, которое хотя и было открыто для доступа извне, но настойчиво защищало свой статус и свои привилегии... Для того, чтобы эта новая форма организации общества могла функционировать, она должна была ориентироваться на достижение двух целей. Иммигранты должны были вернуть себе землю, разделенную после депортации между сельским населением (*dallat hā'āreš*) и вновь обрести и упрочить контроль над Храмом как социально-политическим и религиозным центром своего существования. Достижение двух этих целей, о котором сообщают библейские источники, составило основу особой общественной формы иудаизма, сформировавшегося в персидскую эпоху» (*J. Blenkinsopp*).

В этом контексте следует рассматривать и миссию Ездры, который был уполномочен эдиктом Артаксеркса «обозреть Иудею и Иерусалим». В первую очередь, он должен был, очевидно, заниматься вопросами регулирования культа и пригодности Храма для функционирования; важным моментом была и контролируемая доставка и использование пожертвований, собранных вавилонскими евреями (Езд 7:12-27; ст. 25 сл., по Галлингу и Коху, добавлены впоследствии). «Похоже, что круги вавилонских евреев, стоящие за миссией Ездры, и чувствующие себя связанными с жилищем Божиим в Иерусалиме, имели серьезные сомнения насчет того, как обстоит дело с чистотой и святостью в современном им Иерусалиме, и доходят ли по назначению их богатые пожертвования! Если из Вавилонии должен специально приезжать священник с полномочиями от персидских властей, то это свидетельствует о глубоком недоверии к иерусалимской храмовой общине» (*K. Koch*). Ликвидация смешанных браков (Езд 9 сл.; ср. Неем 13) ведет к реорганизации провинции Йехуд в духе традиций и национально-религиозного сознания «изгнанников». Эти черты образа Ездры были

выявлены лишь в исследованиях последнего времени (о дальнейшей дифференциации в концепции основного закона ср. *Ch. Karrer*). От этого следует отличать долгое время доминировавший образ Ездры, представленный дополнениями Езд 7 (см. выше, 2.4) и Неем 8, где роль Ездры изображается совершенно по-новому: Ездра должен ввести в действие в Иудее Тору Моисееву; о том, что закон *вводится вновь*, ничего не говорится. Вопрос о законе, провозглашенном историческим Ездрой, следует отделять от вопроса о том, какой закон имел перед глазами автор Книги Ездры/Неемии. Этот автор имеет в виду «Тору Моисееву» (Езд 7:6, 10; Неем 8; 10 и др.), т.е. уже Пятикнижие. О «книге закона» исторического Ездры никаких определенных данных у нас нет (см. выше, С.III.3).

По *К. Хоглунду (Hoglund)*, миссия Ездры и Неемии находится в контексте попыток центрального персидского правительства сильнее интегрировать западные области империи в политическую, военную и экономическую систему государства Ахеменидов при помощи обширной реорганизации; эти попытки были связаны с египетским восстанием 460 г. до н.э. и усиливающимся давлением со стороны греков. Таким образом, эти мероприятия касались не только еврейского населения. Когда Неемия укрепляет Иерусалим (городские стены и храмовую крепость), он выполняет военное поручение и одновременно посредством экономических реформ ослабляет бремя налогов, ставшее более тяжелым в результате новой персидской политики. Реорганизация при Неемии была подготовлена мероприятиями Ездры (если деятельность Ездры *предшествует* деятельности Неемии) или продолжена ими (если Ездра выступил *после* Неемии). Выступая против смешанных браков, и Ездра, и Неемия способствуют прояснению вопроса о том, кто принадлежит к иудейской общине. Отношение «эmissара по ликвидации негативных последствий» Шешбацара (Езд 1) к «эmissару по репатриации» Зоровавелю (*H. Donner*) остается неясным. В Езд 5:14-16 Шешбацару приписывается заложение камня в основание Храма; это противоречит сообщениям о Зоровавеле (Езд 3). Возможно, автор Езд 1-6 пытается примирить различные предания о начале строительства Храма, найденные им, с одной стороны, в арамейском источнике Езд 5, а с другой, в Агт 1 слл. и Зах 4 (ср. Езд 5:1 слл.).

2.6 Датировка

Прямые указания на датировку отсутствуют. Можно предполагать, что книга возникла в раннеэллинистическую эпоху (ср. Езд 6:22: «царь Ассура», т.е. Сирии, и упоминание греческой драхмы в Езд 2:69). Определение времени возникновения источников зависит от того, в какой степени мы готовы признать их подлинными документами. Долгое время такие признававшиеся древними фрагменты как письма в Езд 3-6, относятся, вероятно, самое раннее к III в. до н.э. (*D. Schwiderski*). Под сомнением находится также историческая ценность сопроводительного письма царя Артаксеркса Ездре (ср. *D. Janzen*: «род мидраша к рассказу о Ездre»). Таким образом, есть данные, указывающие

на то, что Езд/Неем относится не к персидской, а к последующей, эллинистической эпохе. Поздние обработки книги связаны с Книгами Паралипоменон, возникшими также лишь в эллинистическую эпоху. Авторы, очевидно, происходили из среды книжников (близких к Храму?).

3. Богословие

3.1 Богословская программа

«Книга Ездры/Неемии должна читаться нами не как исторический источник, но как богословское толкование восстановления средоточия слепого иудейства — Иерусалима и его Храма» (*O. Kaiser*). Книга не излагает историю первых десятилетий слепого эпохи как *таковую*, но представляет собой один из возможных очерков «historical story»⁴⁶, написанный заинтересованными людьми. Езд/Неем выбирает из различных течений в слепого Израиле те, которые стремились к усилению самосознания Израиля *внутри* имевшегося в ту (раннеэллинистическую) эпоху политического пространства, и документирует точку зрения этого течения. Обретению такого самосознания способствует демонстрация тесной связи с прошлым («Мы есть / мы хотим быть теми, кем мы были всегда!»). Поэтому в «диахронии» взгляд обращается на время нормативного учреждения Израиля, а в «синхронии» бросается в глаза ориентация на вавилонскую диаспору (гола): импульс к новому началу дается извне, и это новое начало становится продолжением великой эпохи Первого Храма, хотя при этом его нельзя назвать просто реставрацией. В рассказе о восстановлении Храма подчеркивается идентичность его с Первым Храмом (ср. 3 Цар 5:15-8:66) и соответствие культа Торе. Храм — зримый знак непрерывности в истории спасения. Вторым подобным знаком непрерывности становится «восстановление» Иерусалима. Город и Храм возвращают обществу его религиозный и политический центр.

3.2 Различные определения Израиля

В том же контексте подчеркивания непрерывной связи с допленной эпохой находится и генеалогическое определение Израиля, которое, однако, выражается в Езд/Неем различными способами. В части Неемии под именем «иудеи» «понимается этнос, отличающийся общим языком, законом, религией и историей. Все иудеи, живущие в Иерусалиме и Иуде, образуют общество, руководимое Неемией. В качестве этноса они тесно связаны с теми иудеями, которые живут в других частях Персидской державы. Граница с другими этническими образованиями проведена четко. Эти иные этносы обвиняются во враждебном отношении и в том, что они заинтересованы в слабости иудеев. Особую роль здесь играет Самария и подконтрольная ей область. Как бывшая

⁴⁶ Исторического рассказа (англ.; прим. перев.).

столица Северного Царства она имела близкие религиозные и культурные традиции и во времена плена приобрела большое влияние в Иуде. Поэтому отграничение от нее было особенно важным» (*Ch. Karrer*).

В других частях книги «Израилю» даются в большей степени богословские определения. Вернувшиеся из вавилонского плена и все примкнувшие к этой группе (Езд 6:21) считаются истинным Израилем, которому противопоставляются «народ/народы земли/земель». Тексты, посвященные проблеме смешанных браков (Езд 9 и 10, Неем 13) еще сужают подход: для «святого семени» невозможен брак с чужеземками; сакрально-правовые представления, почерпнутые из Книги Левит (ср. Лев 20:26), превращают концепцию «святого народа Божия» (ср. Исх 19; Втор 7), носившую в основном религиозный характер (соблюдение главной заповеди — исключительного почитания Яхве), этнически бескомпромиссным самообособлением от всех неевреев. «Согласно Ездre и Неемии, решающим фактором стабильности общественной жизни становятся семейные узы: они должны связывать только людей, принадлежащих к собственному сообществу. В Езд 9-10 это становится вопросом принципиальной важности для отношений с Богом» (*Ch. Karrer*). Ближайшая библейская параллель к этим представлениям обнаруживается в семейных историях Книги Бытия, где идентичность Израиля также определяется без обращения к идее государственности, характеризуется отношением «родина — чужие» и основана в значительной степени на политике заключения браков (ср. Быт 24; 27-28 и др.).

3.3 Толкование Писания на службе прояснения идентичности

Эпоха нового основания расширявается типологически как повторение событий, в ходе которых Израиль был основан первоначально: в Исходе из плена, в (новом) возвращении в землю, в праздновании Песаха, в сооружении святилища, в возвещении закона, в разделении земли мы видим отсылки к древним нормативным традициям (*J. Blenkinsopp; K. Koch*). Под другим углом зрения эпоха нового основания одновременно становится и исполнением пророческих обетований (ср., в особенности, Ис и Иер; *R. Bach; J. Blenkinsopp*; ср. программное заявление в начале Книги Ездры — 1:1 сл., т.н. «эдикт Кира»). Толкование Писания становится, таким образом, инструментом исторической герменевтики. Наряду с Храмом и городом как зримым центром «нового» Израиля, постоянно приобретают все большее значение канонические писания, прежде всего Тора: они становятся средством утверждения идентичности, социальной интеграции и социального отграничения. Появление практики синагогального торацентричного богослужения (ср. Неем 8) служит постоянной демонстрацией и актуализации этого средства. В верности Торе (прежде всего в отвержении смешанных браков, соблюдении

субботы, заботе о Храме и культе; поддержке культового персонала; праздниках) утверждает свое бытие народ Божий.

3.4 Актуальность

В христианстве непредвзятому восприятию книг Ездры и Неемии часто препятствовало неверное понимание и осуждение благочестия Торы как «законничества» (номизм), а также упрек в самодовольной фиксации внимания на одной лишь своей группе (партикуляризм) и одном лишь настоящем (теократия; недостаток эсхатологизма). Не следует, однако, забывать о том, что этнические представления об «Израиле», отчасти действительно жесткие, уже внутри Библии уравниваются противостоящими им концепциями (ср. Пар; Руфь, Иона). Торацентричность выражает не какое-то чисто «юридическое» отношение к Богу, но израильский путь верности завету с Яхве.

Книги Езд и Неем, несмотря на очень отрывочное изображение истории, оказала на представление о послевоенной эпохе большее влияние, чем другие книги, ибо именно в них отражаются ориентиры Израиля на его историческом пути в эпоху второго храма — и до сего дня: борьба политически зависимого сообщества за религиозную и социальную жизнь, которая соответствовала бы Торе (ср. Езд 10; Неем 5), сознание исторического и богословского глубинного измерения настоящего (ср. Неем 9), творческое обращение с традицией (внутрибиблейские свидетельства очень продуктивного толкования Писания). Новообретение этих «светских» и отнесенных к настоящему измерений веры, прежде всего большее внимание к центральной библейской теме «Торы», становится насущной потребностью для христианства в связи с его нередко чрезмерной склонностью к спиритуализации понятия спасения.

Х. КНИГА ТОВИТА

Гельмут Энгель

Текст: R.Hanhart (Hg.), Tobit (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII,5) Göttingen 1983; R.Hanhart, Text und Textgeschichte des Buches Tobit (MSU 17) Göttingen 1984; J.A.Fitzmyer, Tobit, in: Qumran Cave 4, XIV Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX) Oxford 1995, 1-76; ders., The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4: CBQ 57, 1995, 655-675; C.J.Wagner, Polyglotte Tobit-Synopse Griech-Lat-Syr-Hebr-Aram (MSU 28) Göttingen 2003; T.Nicklas/C.Wagner, Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch: JSJ 34, 2003, 141-159.

Комментарии: M.Schumpp (ExHb) 1933; A.Miller (HSAT) 1940; F.Zimmermann (JAL) 1958; J.C.Dancy (CBC) 1972; L.Alonso Schökel (Los libros sagrados) 1973; H.Gross (NEB) 1987; P.Deselaers (GSL.AT 11) 1990; C.A.Moore (AncB) 1996;

B.Ego (JShrZ) 1999; H.Schüngel-Straumann (HThKAT) 2000; B.Otzen (Guides to the Apocrypha and Pseudoepigrapha) 2002; J.A.Fitzmyer (CEJL) 2003.

История интерпретации: J.Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600 (StANT 21) München 1969.

Отдельные исследования: E.M.Cook, Our Translated Tobit, in: FS M.McNamara, Sheffield 1996, 153-162; P.Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43) Freiburg/ Göttingen 1982; E.Drewermann, Voller Erbarmen rettet er uns, Freiburg 1985; H.Engel, Auf zuverlässigen Wegen und in Gerechtigkeit. Religiöses Ethos in der Diaspora nach dem Buch Tobit, in: FS N.Lohfink, Freiburg 1993, 83-100; J.C.Greenfield, Ahiqar in the Book of Tobit, in: FS H.Cazelles, Paris 1981, 329-336; E.Haag, Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26) TTZ 111, 2002, 23-41; D.McCracken, Narration and Comedy in the Book of Tobit: JBL 114, 1995, 401-418; J.T.Milik, La patrie de Tobie: RB 73, 1966, 522-530; I.Nowell, The Narrator in the Book of Tobit. (SBL.SP 27) Atlanta 1988; A.Portier-Young, Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy, Community, and Happy Endings: CBQ 63, 2001, 35-54; M.Rabenau, Studien zum Buch Tobit (BZAW 220) Berlin 1994; L.Ruppert, Zur Funktion der Achikar-Notizen im Buch Tobias: BZ NF 20, 1976, 232-237; A.Schmitt, Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21-22 in aramäischer (pap4QTob^ar - 4Q196) und griechischer Fassung: BZ 40, 1996, 18-38; V.T.M.Skemp, The Vulgate of Tobit Compared with Other Ancient Witnesses (SBL.DS 180) Atlanta 2000; St.Weitzman, Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit, JBL 115, 1996, 49-61.

Изображения в живописи: H.Weskott, Tobias: LCI IV, 1972, 320-326.

Тексты об Ахикаре: I.Kottsieper, Die Geschichte und die Sprüche des weisen Ahiqar, in: Weisheitstexte. Mythen, Epen (TUAT HI/2) Gütersloh 1991, 320-347; E.Nau, Histoire et sagesse d'Ahiqar l'Assyrien Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine, Paris 1909.

0. Текст

Повесть о Товите сохранилась в нескольких, отличающихся друг от друга редакциях, которые не могут быть сведены к какой-либо из них.

Старейшая редакция засвидетельствована фрагментами, найденными в Кумране: четырьмя арамейскими — одним на папирусе (4Q196) и тремя на пергамене (4Q197-199) — и одним древнееврейским на пергамене (4Q200). По мнению издателей, в настоящее время налицо около 42% стихов арамейской книги (и около 13% — древнееврейской), однако ввиду своей отрывочной сохранности эти фрагменты составляют фактически менее одной пятой всего текста. Дж. Фитцмайер (J. A. Fitzmyer) датирует рукописи временем от примерно 100 г. до н.э. (4Q199) до эпохи Иродов (4Q197.200). Арамейский язык этих рукописей находится на стадии между языком Книги Даниила и Апокрифа Книги Бытия (1Q20 с 1QGenAp), то есть примерно конца

II в. до н.э. Во всяком случае это (по *Фитцмайеру*) не более древний «имперский арамейский», как часто утверждалось. Еврейский текст, очевидно, представляет собой перевод с арамейского (обоснование см. *Fitzmyer; Cook*).

Издание *Хангарта* (*R. Hanhart*) сводит сохранившиеся греческие рукописи и рукописи древних переводов к трем основным редакциям текста. При этом наиболее краткая редакция текста G^I представлена в рукописях наиболее широко: она содержится в маюскульных рукописях В (Ватиканской), А (Александрийской) и V (Венецианской), большинстве минускульных и во многих древних переводах (сирийском, саидском, эфиопском, армянском), этой редакции следует и единый перевод. Эта обработка содержит прояснение и почти всегда сокращение более развернутой и древней редакции текста G^{II}. Еще предстоит изучить вопрос, не содержит ли редакция G^I, кроме того, еще и признаков самостоятельного обращения к арамейскому или еврейскому оригиналу (в некоторых местах G^I совпадает с текстами 4 пещеры Кумрана против G^{II}). Редакция G^{II} содержится в маюскульной рукописи S (Синайской), где отсутствуют ст. 4:7-18 и 13:6-10, в минускульной рукописи 319 (для части текста 3:6 — 6:16) и в древних латинских переводах (La). Третий вариант текста G^{III}, содержащийся в одном маюскульном фрагменте (P.910, для 2:2*-8*), в минускульных рукописях 106.107 (44.125.610) только для части текста 6:9 — 12:22, а также в сирийских переводах для 7:11-12:22, может быть признан вторичной версией, которая в основном может быть возведена (по *Хангарту*) к G^{II}, в особенности к тексту, содержащемуся в La, но позаимствовала некоторые элементы также из G^I, то есть представляет собой свидетельство внутригреческого развития текста. G^{II} и La ближе всего к арамейской и еврейской редакциям.

Вульгата содержит форму текста, не соответствующую ни одной из вышеназванных. Из пролога Иеронима к его переводу Книги Товита ясно, что он «улучшал» имевшийся в его распоряжении текст, причем просил переводить некий (несохранившийся) арамейский текст Товита на еврейский, а затем переводил то, что получалось, на латынь. Особой близости к версиям кумранских фрагментов в тексте Иеронима не видно.

Арамейская рукопись XV в., изданная в 1878 г. А. *Нейбауэром* (*A. Neubauer*), представляет собой, вероятно, средневековый перевод с греческого на позднеарамейский; точно так же четыре сохранившихся средневековых перевода на иврит уже имеют в своей основе греческую текстовую традицию (*Hanhart, Fitzmyer*).

Последующие рассуждения основываются на старейшей полностью сохранившейся редакции текста G^{II} (S. 319*; La). Немецкий параллельный перевод двух редакций (G^{II} и G^I) дан у Б. *Эго* (*B. Ego*) 915-1005.

1. Композиция

Книга Товита построена умело, и ее композиция вполне прозрачна. После *заголовка* (1:1-2) начинается рассказ от первого лица (такой рассказ как средство литературного оформления ср. в древних «биографических» надгробных надписях, романе об Ахикаре, 1 Езд 7:27-9:15, Книге Неемии, Дан 7:2-12), причем в 1:3 дается «сумма» жизни (жизненного идеала) главного героя.

1:1-2	Заголовок	Книга сказаний/история Товита из колена Неффалимова в ассирийском плену
1:3-3:17	Экспозиция	Тяжелое положение Товита и Сары, их молитвы и спасительный план Бога
4:1-14:1a	Основная часть	Путешествие Товии в сопровождении Азарии (<i>помощь Яхве</i>)
14:1b-15	Эпилог	Завершение жизни Товита, Анны и Товии

Повествование от первого лица продолжается вплоть до *молитвы* 3:1-6, которой автор завершает экскурс в предшествующую жизнь Товита (1:4-2:14), а в 3:7 незаметно прекращается при помощи «перевода камеры» из Ниневии в Экбатаны. Постоянно повторяющееся **kai\ote** (1:4 [дважды], 9, 10b, 12, 15, 19b; 2:7b, 13), одно **tote** (1:22) и три указания на время (2:1, 9, 11) делят экскурс в прошлое (1:3-3:6) на его основные этапы:

1:3	<i>Краткая характеристика образа жизни Товита, его местожителство и социальное окружение</i>
1:4-2:14	<i>Изложение «биографии» (хронологически-географическое)</i>
1:4-8	Юность в земле Израйля
1:9-10a	Вступление там в брак и рождение Товии (в ассирийском плену)
1:10b-11	Неучастие в языческих трапезах в плену в Ниневии
1:12-14	Выдвижение в поставщики при Энемессаре, отдание денег на сохранение Гавайлу в Мидии
1:15-19a	Незаконная деятельность (погребение мертвых) во времена Сеннахирима
1:19b-21	Бегство, длящееся до прихода к власти Сахердана и назначения им на высокие посты Ахиахара (Ахикара)
1:22	Возвращение в Ниневию по ходатайству Ахикара
2:1-7a	Прерванный обед в праздник Пятидесятницы
2:7b-8	Погребение мертвеца после захода солнца
2:9-10	Ночное происшествие и потеря зрения
2:11-12	Супруга Анна зарабатывает на жизнь надомной работой
2:13-14	Спор между Товитом и Анной
3:1-6	<i>Молитва</i>

Повторяя указания на *одновременность* (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ/ἐκείνῃ 3:7, 10 и ἐν αὐτῷ/ἐκείνῳ τῷ καιρῷ 3:11, 16, 17) указывая на сходство страданий (необходимость выслушивать упреки 3:6, 10), и выхода, о котором просят герои (скорая смерть 3:6, 10, 13) и завершая также и вторую сюжетную линию 3:7-15 о Сарре в Экбатанах *молитвенной просьбой* главной героини (3:11-15), автор соединяет вместе два места, находящихся друг от друга на большом расстоянии (Ниневия и Экбатаны) и два совершенно разных удара судьбы (потерю зрения и непреодолимое препятствие к вступлению в брак), не имеющих друг к другу никакого отношения. Литературному параллелизму этих сообщений соответствует реальность, которую автор преподносит чередуя сюжетные линии: Товит в Ниневии и Сарра в Экбатанах одновременно *услышаны*. Бог соединяет двух этих людей и сводит вместе их семьи, посылая Рафаила «исцелить обоих» (3:16-17). Затем в поручении, которое дается Рафаилу, уже заранее сообщается в кратком виде, что будет происходить в следующей за ним основной части Книги Товита. В последней фразе 3:17 вновь указывается на одновременность событий и вновь называются имена двух главных героев, чем подводится итог *экспозиции* рассказа, которая, таким образом, имеет следующую структуру:

A. 1:3-3:6	Сообщение о Товите в его собственном изложении (повествование от первого лица) и его молитва
B. 3:7-15	Сообщение о Сарре в Экбатанах: ее ситуация и ее молитва
C. 3:16-17	Молитвы обоих услышаны: отправление Рафаила (Бог исцеляет)

Основная часть, обрамленная экспозицией (1:3-3:17) и эпилогом (14:1b-15), повествующая о путешествии молодого Товии, оформлена определенно как *концентрическая композиция*:

A. 4:1-21	Замысел путешествия и наставление в жизни / Заповеди Товита для Товии
1-2	Воспоминание Товита о деньгах, отданных Гавайлу в Рагах Мидийских
3-19	<i>Заповеди</i> Товита для своего сына: наставление в жизни
3d-4	в связи с родителями
5-6a	*в связи с Яхве: творить не «беззаконие», но «правду»:
6b-16	милосердие / милостыня / любовь к ближнему как осуществление «правды»: 6b-11, 12-13, 14a-c, d, 15a, b, 16
17-18	дальнейшие наставления (солидарность со слабыми; нужно принимать добрый совет, исходящий в конечном счете от Яхве)
19	*в связи с Яхве: во всякое время славить Господа!
20-21	Сообщение о деньгах, отданных Гавайлу; заключительное ободрение

В. 5:1-6:1	Поиски спутника, договоренности и прощание 5:1-3 Диалоги: Товит — Товия 5:4-8 Товия — Рафаил (инкогнито) 5:9-17 Товит — Товия — «Азария» 5:18-6:1 Мать (Анна) — Товит
С. 6:2-7:9a	Путешествие из Ниневии в Экбатаны 6:2-9 Ночь на Тигре, борьба с рыбой и выяснение ее ценности 6:10-18 Разговор о предстоящей встрече с Саррой (близ Экбатан) 7:1-9a Прием у Рагуила, Эдны и Сарры и приветствия
D. 7:9b-10:13	Празднование свадьбы в Экбатанах 7:9b-17 Предложение и переговоры о заключении брака, заключение брака, брачный договор, продолжение приветственной трапезы уже в качестве свадебного пира, устройство брачного покоя 8:1-9a Брачная ночь 8:9b-18 Удивление и прославление Бога за Его милость 8:19-21 Начало четырнадцатидневного празднования свадьбы 9:1-6 Рафаил со слугами забирает деньги у Гавайла в Рагах; тот принимает приглашение на празднование и приходит в Экбатаны 10:1-7k Товит и Анна с тревогой ожидают Товию в Ниневии 10:7l-13 Прощание Товии и Сарры со своими родителями в Экбатанах
С'. 11:1-19	Возвращение из Экбатан в Ниневию 11:1-15 Встреча Товии с его родителями, исцеление слепоты Товита и его молитва прославления 11:16-19 Прием Товитом его невестки Сарры; радость всех иудеев в Ниневии
В'. 12:1-22	Предложение о вознаграждении попутчику и его саморазоблачение 1-5 Оценка многочисленных достоинств и успехов попутчика 6-22 Саморазоблачение Рафаила; наставление. Исчезновение
А'. 13:1-18	<i>Песнь прославления</i> Товита 13:1-6h, (6i-7, 8-9) 10, 11-12, 13-14, 5-18; 14:1a
<i>Эпilog:</i> 14:1b-15	Завершение жизни Товита, Анны и Товии 1b-2 <i>Краткое описание</i> жизни Товита до ее конца 3-11 <i>Последние слова</i> Товита к его сыну Товии. Смерть и погребение Товита 12-15 Продолжение жизни Товии до его смерти

В начале и в конце помещены длинные речи Товита (А. 4:3-21 и А'. 13:1-18); точно так же соответствуют друг другу поиски попутчика, заключение с ним договора и прощание в начале (В. 5:1-6:1) и пред-

ложение о вознаграждении попутчика и его объявление о том, кто он такой (В'. 12:1-22). Изображение путешествия из Ниневии в Экбатаны и приема там Рагуилом, Эдной и Саррой (С. 6:2-7:9а) и возвращение из Экбатан в Ниневию с исцелением Товита и сердечным приемом Сарры (С'. 11:1-19) обрамляют центр — исцеление Сарры и свадьбу в Экбатанах (D. 7:9b-10:13). Некоторые из сцен, ограниченных указанием на время, перемены места и действующих лиц или другими структурными сигналами, представляют собой *связующие периферы*, то есть в них содержится концовка одной части и одновременно начало следующей; таковы, например, сцены приветствия и прощания. Другие такие сцены носят характер *вставок*: во время двухнедельного брачного пира в Экбатанах Рафаил доставляет деньги из Раг и привозит с собой на празднование Гавайла (9:1-6), в это же время Товит и Анна озабоченно ждут возвращения их сына (10:1-7).

Пример таких структурных сигналов: шаги, относящиеся к заключению брака, после предложения и согласия с благословением отца невесты (7:9b-11) вводятся каждый раз через καί ἐκάλεσεν (Ραγουήλ). Это *заключение брака*, состоящее в передаче невесты жениху (7:12), составление *брачного договора* с продолжением приветственной трапезы в качестве *брачного пира* (7:12-14) и прощание невесты с прежней жизнью с родителями, в особенности с матерью, чтобы жених мог *увезти* ее к себе (7:15-17).

Начало основной части в 4:1 отделяется от экспозиции с помощью указания на время (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) и при этом связывается с этой экспозицией временной близостью и воспоминанием о рассказанном в 1:13-14. Обращение Товита к самому себе в 4:2 представляет собой ситуацию «пред лицом смерти» — классическое место для *наставлений в жизни и последних слов*. Поскольку Товит произносит свою назидательную речь в 4:3-19 перед лицом смерти, к которой он, как представляется, близок (указания о похоронах и о заботе об остающейся жите матери, завещание денег, отданных на сохранение Гавайлу), то в книге присутствуют и отзвуки таких жанров как *прощальная речь* и *завещание*. Впрочем, отсутствуют существенные их элементы: они появляются лишь в 14:3-11 в оформлении действительного *последнего наставления* Товита, которое он дает своему сыну. После того как основная часть повести достигает в гимне Товита (13:1-18) заключительного пункта, когда порученное ангелу исполнено им, *эпилог* (14:1b-15) сообщает еще о последних годах жизни Товита и Товии. В 14:1b-2 дается еще ретроспективная «сумма» жизни Товита, за нею следуют его *завещание* Товии и его семье и сообщение о смерти (14:3-11), к которым затем добавляются некоторые сведения о дальнейшей жизни Товии до его смерти.

Некоторые тексты особо подчеркнуты структурой повествования, так как они имеют особую важность для этой структуры:

— суммарные обзоры жизни персонажей в начале и в конце (1:3 и 14:1b-2),

- молитвы Товита и Сарры с просьбами (3:1-6 и 3:11-15),
- поручение Бога Рафаилу (3:16-17),
- речи Товита подобные заветам (4:3-21 и 14:3-11),
- молитвы в центре повествования (8:5-8, 15-17),
- речь ангела (12:6-22) и гимн Товита (13:1-18).

2. Возникновение книги

2.1 Фиктивная повесть, созданная в диаспоре с ориентацией на Иудею и Иерусалим

Начиная с самого заголовка Книги Товита читатель переносится из «земли Израиля» в пресловутую Ниневию в стране Ассирийской, место пленения, дискриминации, безбожия и грубого преследования, в раннюю и далекую диаспору. Чтобы всем была ясна *фиктивность* этого рассказа, автор изображает дело так, будто главный персонаж, отец Товит за 112 лет своей жизни присутствует при важных событиях истории народов, совершавшихся на протяжении *более чем трех веков*. Когда он был еще мал, после смерти Соломона, его колено (Неффалимово) отпало от дома *отца его* Давида и избранного града Иерусалима. Такие выражения делают для читателя достаточно ясным, что перспектива повествования иудейская, а не израильская (колено Неффалимово!) или, скажем, самаритянская. В Тов 11:17 благополучному исходу радуются все *иудеи* Ниневии. В гимне Товита (13:1-18) речь идет об *Иерусалиме* и профетических чаяниях его будущего, а не будущего Самарии; эта последняя упоминается лишь в 14:4 в связи с землей Израиля как разрушенная, подобно Иерусалиму и Храму. Ставший взрослым Товит депортируется ассирийцами в Ниневию при Энемессаре, чье имя здесь, очевидно, заменяет имена Салманасара V и Саргона II *одновременно*; лишь в плену он женится, и у него рождается сын, которого он называет Товией. Товит представлен как двоюродный брат знаменитого Ахикара (который при помощи такого литературного приема также превращается в *иудея*), свидетелем чьего карьерного взлета, падения и реабилитации становится Товит.

Согласно зафиксированному в эпоху Селевкидов преданию, «во времена царя Ассур-ах-иддина (= Асархаддон) жил Аба-Энлиль-дари, которого ахламу (= арамеяне) называют Ахукар, и был он *умману* (= ученый, придворный советник)». Этому преданию соответствуют данные, приведенные в начале романа об Ахикаре, содержащемся в элефантинских папирусах, о том, что Ахикар, «мудрец и опытный писец, советник всей Ассирии», исполнял обязанности «хранителя печати Синаххериба, царя Ассира» (704-681 гг.), а позднее и при его сыне Асархаддоне (680-669 гг.). В рукописи 4Q196 (Тов 1:22) обнаруживается знание этой традиции: «Ахикар был старшим виночерпием, господином государственных печатей, казны и хозяйства уже при

Синаххерибе, царе Ассура. Асархаддон же сделал его при себе вторым (человеком)» (см. A. Schmitt).

В своем гимне Товит (Тов 13) смотрит через разрушение Иерусалима (в 587 г.) на то чаемое будущее, в котором уведенные в плен и находящиеся в рассеянии, если они обратятся к Богу всем сердцем, испытают и сами обращение к ним Бога *среди народов*.

Помимо ассирийских царей (Энемессар делает Товита поставщиком товаров и тем обеспечивает его благосостояние, его преемник, безбожный Сеннахирим, преследует и разоряет его, следующий царь, Сахердан, назначает на руководящую должность Ахикара, двоюродного брата Товита), на сцене появляются только иудеи — как в Ниневии, так и в Экбатанах, и в Рагах, и даже во время путешествия. Неиудейский мир составляет лишь фон повествования.

Языческой пищи Товит не вкушает (1:10-11). В его молитве (3:4) «народы» представляют собой субъект наказаний, которым подвергается Израиль согласно Втор 28:37, Иер 24:9, Пс 44:15, в его же гимне они выступают свидетелями благодарной хвалы, возносимой израильтянами к Богу, к которой, впрочем, присоединятся в конце времен люди из всех народов, когда состоящая из них процессия двинется к восстановленному священному граду Иерусалиму (ср. Ис 54; 60-62; 66). Неиудеи не изображаются в повести негативно в качестве таковых: остается неясным, кто бросает трупы за стены Ниневии или на городской площади (1:17; 2:3), кто доносит на Товита (1:19) или насмехается над ним (2:8), кто дает работу Анне (2:12-13). Автор желает рассказывать таким же, как он, иудеям только об иудеях.

2.2 Заимствованные мотивы и литературные образцы

В повесть включены важные события и чаяния из истории Израиля и Иудеи от начала до эпохи плена; они литературно оформлены и подчеркнуты как богословски значимые при помощи сокровищницы мотивов и преданий древних книг Библии.

Наряду с многими прочими текстами в самостоятельной и различной в разных случаях манере даются ссылки или делаются аллюзии на 2 главу Книги Иова (где есть существенное отличие от разговора Иова с его женой: Анна по праву защищается от инсинуаций и поучений ослепшего Товита, изображаемого как типичный социальный случай), 24 главу Книги Бытия (Авраам посылает раба, чтобы просить своих родных о жене для своего сына Исаака и привезти ее), 29 главу той же книги (Иаков отправляется на Восток к арамеянам и получает в жены дочерей Лавана), 23 главу Книги Исхода (23:20-23; об ангелесопроводителе и хранителе), 31-32 главы Второзакония (песнь Моисея с призывом записать ее). Общее для использованных текстов из Быт, Исх, Втор и Иов то, что все они отнесены к образцовому прошлому и действие в них происходит *вне земли Израиля* (см. об этом St. Weitzman).

Помимо этого, автор пользуется книгами Ис и Пс, Наум и Иона (пророчества о Ниневии), а также текстами заветаний, песней и молитв в повествовательных книгах Библии, например, Быт 48-49, 1 Цар 2, 3 Цар 8, 1 Пар 16, 17, 29, 1 Езд 9, Неем 9 (ср. также Дан 9), пословицами и поучениями (ср. Притч, Сир).

Для оформления рассказа привлекаются также (с показательными изменениями) сказочные мотивы («невеста чудовища», «большая рыба»).

Одновременно построение Тов связано с определенной формой романа об Ахикаре, принадлежащего ко всемирной литературе (см. об этом в особенности J. C. Greenfield). Автор Тов, который мог предполагать у своих читателей знакомство с арамейскими преданиями об Ахикаре, опирался на них как в общей композиции, так и в частностях, то подражая им, то контрастируя с ними: карьера при царском дворе, (приемный) сын, который воспитывается с помощью наставлений в премудрости, содержащих некоторые сходные темы, причем эти наставления делятся на две «порции» — до и после злодеяния Надана и, соответственно, до и после путешествия Товии. При этом важнейшее значение для Книги Товита имеет *контраст между сыновьями* Наданом и Товией. Противопоставление проявляется особенно ясно в заботе о достойном погребении: Товит, чтобы обеспечить таковое другим, согласился претерпеть дискриминацию и утрату нажитого, с тем же была связана и потеря им зрения; в конце же книги подробно повествуется (14:11-13) о том, как Товия достойно погребает своих родителей, тестя и тещу. Согласно сирийской версии романа об Ахикаре, главный герой желает иметь сына прежде всего для того, чтобы обеспечить себе достойное погребение, почему для него становится особенно тяжелым ударом смертный приговор и лишение возможности быть похороненным с почетом.

2.3 «Позднейшие напластования» в Книге Товита?

В рукописях Книги Товита наблюдается тенденция к позднейшей переработке, в результате которой текст должен был стать «менее противоречивым» и более кратким (как правило, это так в G^{II} по отношению к G^I и 4Q196-200, а впоследствии в Vg по отношению к La). Однако в двух новейших работах (P. Deselaers; M. Rabenau) в качестве следствия «литературной критики» выводится противоположное предположение, состоящее в том, что первоначально существовал некий «основной рассказ», который последовательно обрабатывался, причем в «основной рассказ» каждый раз вносились дополнения, порой существенные. Рабенау при этом уже вносит оправданные корректировки в гипотезы Дезеларса, утверждая, что исходить следует не из младшей версии G^I, которая представляет собой уже сокращенную и «приглаженную» редакцию старшей версии G^{II} или различимых в 4Q196-200 арамейских и еврейских версий. Это замечание лишает почвы попытки датировки и локализации, предпринятые Дезеларсом в поисках трех «позднейших напластований», дополняющих будто бы основной текст. Но и Рабенау полагает

все же, что Книга Товита может быть разложена на «основной рассказ» и три «позднейших напластования» (отчасти разделяя текст несколько иначе, нежели Дезеларс), причем каждому из этих «напластований» приписываются собственная расстановка акцентов и точные даты возникновения (первое расширение — между 147 и 141 гг., второе после 140 г. и третье в последней трети II в. до н.э.). Следует заметить, однако, что такие формулировки как «представляется перегруженным», «создается такое впечатление», «без труда можно исключить из текста», «не дает ничего для дальнейшего повествования», «остаются швы», «мешает логическому ходу мысли», «путем устранения... можно получить вполне связный текст», «сообщение излишне, поэтому полустиише может быть изъято», «предварительное уведомление в этом месте кажется избыточным», «переход неорганичен» указывают, пожалуй, на то, каковы нормативные представления литературного критика, но они мало помогают понять принципы восточного повествования и едва ли проливают свет на создание Книги Товита.

Многие из источников, которыми пользовался автор Книги Товита (см. выше, 2.2), нам хорошо известны, а порой мы знаем и другие тексты, в которых те же самые источники разрабатывались (ср., напр., близость Тов 5:18-6:1 и места в Книге Юбилеев 27:13-18, на которое часто обращается внимание; даже в этом случае не обязательно должно было иметь место прямое литературное заимствование; для объяснения сходства вполне достаточно того, что оба текста основывались на соответствующей аггадической традиции толкования Быт 28). Заметные в ряде мест «швы» между элементами и мотивами повествования указывают не на поздние «вставки» в «основной рассказ» (напр., замечания об Ахикаре, спор Товита с Анной, прощальная речь Рафаила и гимн Товита в цельном его виде, различие приоритетов в религиозной практике в «земле Авраама» и в диаспоре и др.). Такие «швы» — следы весьма различного происхождения материала, из которого была составлена повесть о Товите. Так это всегда и принято было считать в вопросе о собаке, упомянутой загадочно кратко и «изолированно» (6:2; 11:4). Никто никогда не думал, будто это «позднейшая вставка», ни одна из редакций не решилась исключить эти слов; лишь G^I переносит это упоминание в «более верное» место (в конец 5:17 из середины 6:2).

Каков был объем и «интерес» реальных переработок, а в некоторых случаях и расширений текста, следует изучать сопоставляя редакции G^I и G^{II}. Исследования повествовательной техники книги к настоящему времени уже существенно улучшили понимание т.н. «противоречий», перемен перспективы, «наверстываний» и т.п. (см., напр., D. McCracken).

2.4 Жанр книги

В Книге Товита используется множество литературных форм и формальных элементов (напр., молитва, гимн, поучение, завешание,

описание путешествия). Повествование не вращается вокруг одного главного персонажа, но стремится изобразить протекание и переплетение нескольких судеб с ненавязчиво поучительной целью. В отличие от других, менее подходящих определений жанра, выставляющих на первый план какую-либо из различных важных черт (мидраш, поучительная повесть, семейная история, историческое повествование, роман о воспитании, легенда, сказка, новелла), своеобразие Книги Товита, пожалуй, лучше всего будет описать, обобщив все это, как *богословскую поучительную повесть романного типа*.

2.5 Время возникновения

Поскольку отсутствуют надежные опорные точки, можно только предполагать, где и когда возникла дошедшая до нас повесть о Товите, но ясно, во всяком случае, что это произошло в среде арамеоговорящих евреев, в Сирии или в Палестине. Можно с некоторой определенностью предположить только то, что местом перевода на греческий язык был Египет; ввиду неопределенности географических представлений книга едва ли могла возникнуть в Месопотамии. Разрушение Самарии (722 г. до н.э.) и Иерусалима (587 г. до н.э.) находится в далеком прошлом, современной автору представляется широко распространившаяся иудейская диаспора, которая, хотя и прославляет соединение детей Израилевых в Иерусалиме последних времен (13:3-5), однако даже и не думает о реальном возвращении в Иудею (ср. 14:12-15). Возможно, что в царском запрете на погребение казненных иудеев (ср. 1:18-20; 2:8) отражены уже события конфликтов маккавейской эпохи. Повесть о Товите могла поэтому возникнуть в конце персидской эпохи или в начале эллинистической, то есть в IV-II вв. до н.э. Издатель фрагментов кумранской версии Книги Товита Дж. Фитцмайер датирует эту версию второй половиной II в. до н.э. Заслуживающей внимания представляется гипотеза, что у «ортодоксальной» переработки повести, в результате которой она приобрела ориентацию на Иерусалим, была самаритянская версия (из окружения семьи Товиадов), как полагает, развивая идею Ж. Милика (Milik), также и М. Рабенау.

3. Богословие

3.1 Религиозно обоснованные идеалы поведения: праведность – верность – милосердие

Поведение, которое автор считает образцовым и в котором он желает наставить своих читателей, описывает главный герой его поучительной повести в самом начале (1:3), причем это высказывание напоминает заглавие. Эта «сумма» постоянно представляется во все более наглядном виде в помещенном ниже описании жизни, где не обходятся

вниманием в том числе и сомнения, конфликты и неверные шаги, а также в молитвах, поучительных речах, подобных завещаниям, и в большом прославлении в гл. 13.

Идеал религиозного поведения описывается тремя весомыми ключевыми выражениями: **ofoi\al hqeiāj** («пути верности/правды = надежные пути») — **dikaioṣuḥh/ai** («[проявления] праведности») — **el ehmsuḥaj poiein** («творить дела милосердия = осуществлять любовь к ближнему»). Каждое из этих понятий, как показывают обращения в молитвах 3:2, 11, первоначально относятся к самому Богу и обозначает поведение человека, соответствующее такому дару. Вполне естественным и основополагающим для мышления автора, как и вообще для Библии, является то, что на первом месте стоит всегда дар Бога, **euaggel ion**, и лишь в рамках созданного таким образом пространства могут иметь место предписание/закон и ответное поведение человека.

Частота употребления **el ehmsuḥh** в сравнении с другими книгами (в LXX: Тов — 22 раза [17 раз в ед.ч. и 5 раз во мн.ч.], Сир — 13 раз, Притч — 7 раз, Ис — 4 раза, Пс — 3 [4] раза, Втор — 2 раза, Дан [Феодотий] — 2 раза, Быт — 1 раз) и концентрация случаев употребления в ключевых местах Книги Товита показывают, что речь идет о центральной теме, характерной вообще для всей книги. Автор явно обозначает при помощи выражения **el ehmsuḥh/aj poiein** («осуществлять любовь к ближнему») и **eul ogein toh qeoh** («хвалить Бога») конкретные действия, которые позволяют жить, соблюдая «верные пути» и проявляя «праведность» (1:3). В ретроспективной «сумме» 14:2 вновь повторяется выражение **el ehmsuḥaj epoihsen** и, кроме того, поясняется то, что было выражено в словах **kai\eh dikaosuhajj** (1:3): прославлять Бога, исповедовать Его, благодарить Его.

Таким образом, автор называет верной жизнью в диаспоре, соответствующей первичному дару Бога, осуществление **dikaioṣuḥh** в прославлении Бога и действенной любви к ближнему перед народами (13:3) в стране плена (13:6). Когда Товит еще находился «в земле Израиля», то жил согласно «заповеданному в законе Моисеевом» для живущих там, но в плену становится важным нечто иное, нежели паломничества в Иерусалим и точная уплата десятины, а именно сохранение и укрепление идентичности «среди моих братьев, моего народа, которые были уведены как пленники в землю Ассирийскую, в Ниневию». Этому служит установление «внешних границ»: отказ от «снедей языческих» (1:10-11) и требование искать себе супруга или супругу только среди своей родни. «Вовнутрь», в общении еврейских братьев и сестер друг с другом пред их Богом все группируется вокруг двух названных измерений «праведности».

Что понимается под верным прославлением Бога, вполне определенно разъясняется читателю самой записью повести согласно заповеди ангела в 12:20 и в постоянно сопровождающих рассказ молитвах, поучительных речах и увещеваниях.

В Тов 1:17 (ср. 4:16) кратко разъясняется, что имелось в виду под «многими благодеяниями» (**el ehmsuhaj pol laj**) в 1:3.16: «Алчущим давал я хлеб мой, нагим одежды мои, и если кого из племени моего видел умершим и выброшенным за стену Ниневии, погребал его». Перечисленный здесь ряд *дел милосердия* имел в Месопотамии и в Египте к тому времени уже тысячелетнюю предысторию. Ср. еще в Библии: Ис 58:5-6, Иез 18:5-9, Сир 3-4, 7:32-35, Иов 22:6-9, 31:1-40, Мф 25:31-46.

Напоминающее завещание *наставление в жизни* (Тов 4:3-21) создает новую композицию из того, что названо «с осуществлением справедливости» (**eh dikaiousuhaj** 1:3): попросив сына о достойном погребении его самого, Товит затем в первую очередь велит ему не покидать *матери*. Обоснование долга благодарности перед матерью тяготами и опасностями беременности и родов — не столь частый топос наставлений такого рода. Второй призыв Товита к сыну: «помнить Господа». Среди наставлений особо выделяются далее ст. 6b-16, в которых важнейшим словом выступает повторяющееся восемь раз **el ehmsuhh**. То, о каких сферах жизни при этом идет речь, показывает, что это слово лишь частично соответствует понятию «милостыни». Верное богопочитание буквально *включает* в Тов 4 любовь к ближнему, социальное измерение справедливости, праведности! В качестве «доказательства из Писания» коренной важности **el ehmsuhh** (делание любви, милосердия) автор вкладывает в уста Товита-учителя (4:10) цитату из Книги Притчей (Притч 10:2b = 11:4b), причем делается важное изменение: «милостыня избавляет от смерти». К тем же словам Писания обращается в своем поучении Рафаил (12:9), добавляющий к этому встречающуюся в других местах Писания мысль, что такое деяние очищает от всякого греха.

Когда Товит произносит свои уже действительно последние слова, то после пророческого видения об обращении всех народов от своих ложных богов к Единому Богу и о долгой, безопасной жизни всех спасенных израильтян в «земле Авраамовой» (уникальное выражение), он вновь «заповедует» своим потомкам (подобно Аврааму в Быт 18:19) «сумму» всех наставлений, содержащихся в книге, то есть служение Богу и ближнему. Он также указывает на судьбу Ахикара как на наглядное доказательство исполнения обетований Писания. Посредством уподобления **dikaiousuhh** = **el ehmsuhh** автор Книги Товита изображает «справедливость, правоту» Ахикара осуществившейся в заботе Ахикара о пропитании для Товита (2:10) и усматривает в этом причину спасения Ахикара, как это было предсказано в Притч 10:2b = 11:4^{MT}: «справедливость избавит от смерти». При помощи своей формулировки (передача *S^cdaqā* не через **dikaiousuhh**, как в Притч 10:2^{LXX}, а через **el ehmsuhh**) — **el ehmsuhh ek qanatou rúetai** — и добавления **kai\ouk e#-eij to\skotoj apel qein** («и не дает уйти во тьму» — 4:10, ср. 14:10) — автор связывает учение Ахикара со Священным Писанием, признает его укорененным в Писании и делает его лейтмотивом своей повести.

Когда исполнится установленное Богом время, все дети Израилевы, как предсказали пророки, возвратятся и будут жить в «земле Авраамовой» в покое и постоянной любви к Богу, исполненные радости (14:7), однако в настоящем и в будущем, предшествующем этому покою, Товии и его семье (а также адресатам повести) предстоит жить в диаспоре — будь то в Ниневии, или в более безопасной Мидии, и к этому настоящему относятся наставления Товита: «Служите Богу в верности, делайте волю Его, заповедайте детям своим делать справедливость и любовь к ближнему и жить в присутствии Божиим; славьте имя Его во всякое время в верности и со всей силой своей!» (14:8-9).

3.2 Нарративное богословие

Книга Товит представляет собой образец народного нарративного богословия евреев. Естественно и без всякого смущения используются сказочные мотивы, волшебство, общераспространенная литература, и делается это для того, чтобы в форме рассказа, а не с помощью морализации либо теоретических аргументов, выразить то устоявшееся в более древних книгах Священного Писания убеждение, что Бог слышит молитвы, сопутствует человеку в тех опасностях, с которыми он сталкивается в жизни, и не отделился от людей, когда они находятся в рассеянии и несчастны, больше, чем тогда, когда они благополучно жили в Святой земле. Поэтому в книге отсутствует призыв как можно скорее возвращаться в «землю Авраамову»: в последние времена, которые предсказаны и обязательно придут, Господь, наш Бог и Отец, соберет всех людей из всех народов, людей, живших в праведности и любви, в Иерусалиме, возведенном из золота и драгоценных камней и озаренном светом Божией близости, чтобы они слили там свои голоса в нескончаемой песне радостного прославления.

ХІ. КНИГА ИУДИФИ

Гельмут Энгель

Текст: R.Hanhart (Hg.), Iudith (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII.4) Göttingen 1979; R. Hanhart, Text und Textgeschichte des Buches Judith (MSU 14) Göttingen 1979.

Комментарии: C.J.Ball (The Holy Bible. Apocrypha I) 1888; A.Miller (HSAT) 1940; G.Priero (La Sacra Bibbia) 1959; M.S.Enslin/S.Zeitlin (JAL) 1972; L.Alonso Schökel (Los Libros Sagrados) 1973; J.C. Dancy (CBC) 1972; E.Zenger (JSHRZ) 1981; C.A.Moore (AncB) 1985; H.Groß (NEB) 1987; E.Haag (GSL.AT 15) 1995; B.Otzen (Guides to the Apocrypha and Pseudoepigrapha) 2002; E.Zenger (SAT) 2004.

Отдельные исследования: L.Alonso Schökel u.a., Narrative Structures in the Book of Judith (Colloquy 11) Berkeley 1975; P.-M.Bogaert, Le calendrier du livre de Judith et la Fete de Hanukka: RTL 15,1984,67-72; T.Craven, Artistry and Faith in the Book of Judith (SBL.DS 70) Chico 1983; L.Day, Faith, Character and Perspective in Judith, JSOT 95,2001,71-93; M.Delcor, Le livre de Judith et l'époque grecque: Klio 49,1967,151-179; A.M.Dubarle, Judith: Formes et senses des diverses traditions (AnBib 24/1-2) Rom 1966; ders., Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre: Bib. 70,1989,255-266; H.Engel, Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judit, in: K.-D.Schunck/M.Augustin (Hg.), Goldene Äpfel in silbernen Schalen (BEATAJ 20) Frankfurt 1992,155-168; A.E.Gardner, The Song of Praise in Judith 16:2-17 (LXX 16:1-17): HeyJ 29,1988,413-422; Y.M.Grintz, Judith, Book of: EJ 10,1971,451-459; E.Haag, Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart (TThSt 16) Trier 1963; P.J.Milne, What Shall We Do With Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical «Heroine»: Semeia 61,1993,38-48; U. Mittmann-Richert, Einführung zum Buch Judith (JShrZ VI/1), Gütersloh 2000,82-96; C.A.Moore, Judith, Book of: AncBD 3,1992,1117-1125; B.Schmitz, Männlichkeit im Mückennetz. Gendering und Crossgendering der Holofernesfigur in der Juditerzählung: Forschungsforum Bamberg 11,2003,21-26; dies., Zwischen Achikar und Demaratos. Die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung: BZ NF 48,2004, 19-38; dies., Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit (HBS 40) Freiburg 2004; P.W.Skehan, The Hand of Judith: CBQ 25,1963,94-110; F.Stummer, Geographie des Buches Judith, Stuttgart 1947; J.C.VanderKam (Hg.), »No One Spoke ILL of Her.« Essays on Judith (SBL. Early Judaism and Its Literature 2) Atlanta 1992; J.W.van Henten, Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7-13, in: A.Brenner (Hg.), A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Sheffield 1995,224-252; E.Zenger, Art. Judith/Judithbuch: TRE 17,1988, 404-408; ders., «Wir erkennen keinen anderen als Gott an ...» (Jdt8,20). Programm und Relevanz des Buches Judit: rhs 39,1996,17-30.

Изображения в искусстве и литературе: E.Purdie, The Story of Judith in German and English Literature (Bibl.RLC 39) Paris 1927; J.Seibert, Judith: LCI 11,1970,454-458; B.Bayer, Judith in the Arts: EJ 10, 1971,459-461; M.Friedman, The Metamorphosis of Judith: Jewish Art 12/13,1986/87,225-246; N.Stone, Judith and Holofernes: Some Observations on the Development of the Scene in Art, in: J.C.VanderKam (Hg.), «No one Spoke ILL of Her» (s.o.),73-93; M.Hellmann, Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung (EHS. T 444) Frankfurt 1992,166-206; M.Stocker, Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture, New Haven/London 1998; H.Efthimiadis-Keith, Text and Interpretation: Gender and violence in the Book of Judith, scholarly commentary and the visual arts from the Renaissance onward: OTE 15,2002,64-84.

0. Текст

Книга Иудифи (Юдифи) дошла до нас в двух существенно отличающихся друг от друга текстовых формах: во-первых, в греческой версии и примыкающих к ней древних переводах (*vetus latina*, сирийском, эфиопском, саидском, армянском), во-вторых, в версии латинской

Вульгаты и в полностью параллельных ей средневековых рукописях на иврите.

Дошедший во множестве хороших рукописей греческий текст издал и проанализировал Р. Хангафт. По Хангафту, еще мало затронутый редакционными переработками текст содержится в маюскульных рукописях В (Ватиканской, IV в., близки к ней рукопись 55 и эфиопский перевод), А (Александрийской, V в., близка к ней рукопись 542), V (Венецианской, VIII в.) и в меньшей степени S (Синайской, IV в., от листа со ст. 11:13-13:9 сохранился лишь фрагмент). Остальные греческие рукописи Хангафт подразделяет на четыре группы. При этом старолатинский и сирийский переводы в значительной степени соответствуют той редакции, которую называют «редакцией Гексаплы» (58.583). Еще одна группа, *codices mixti*⁴⁷, содержит элементы разных редакций в различном объеме.

Сложную проблему представляет собой *Вульгата*, латинский перевод Иеронима (ок. 398 г.), который не только короче греческого варианта приблизительно на одну пятую, но, кроме того, содержит дополнения и достаточно точно совпадает с греческим лишь в общей сложности наполовину. Иероним пишет в своем предисловии, что Книга Иудифи написана по-арамейски и читается у евреев в числе *агиографов* (назидательных писаний). Иероним говорит, что посвятил ее переводу лишь некоторую часть одной ночи (*unam lucubratiunculam*) и переводил скорее в соответствии со смыслом текста, нежели дословно. Он уменьшил «переполненное ошибками различие множества рукописей» (имеются в виду, скорее всего, старолатинские) и отразил на латыни лишь то, что было вполне ясно *in verbis chaldaeis*⁴⁸. Однако арамейский текст, служивший оригиналом Иерониму, не сохранился ни в одной рукописи.

Около 245 г. Ориген писал в ответном письме Юлию Африкану, что Книг Товита и Иудифи нет в употреблении у евреев, и их нет также и среди апокрифов, написанных по-еврейски. Отсюда, однако, нельзя заключить, что арамейский («халдейский») текст, который имел Иероним 150 лет спустя и о котором ему говорили, что этот текст относится к неканоническим агиографам, был «продуктом послеоригеновского времени» (А. Miller; так полагает и М. S. Enslin). Тем, на кого полагался Ориген, могли быть недоступны сокровища предания, известные раввинам в эпоху Иеронима. А. М. Дюбарль (Dubarle) в нескольких публикациях изложил мнение, согласно которому средневековые еврейские развернутые версии повести об Иудифи (тексты рукописей XI-XIV вв.) не являются переводами Вульгаты либо свободными пересказами греческого текста, но переводом или обработкой арамейского текста, служившего оригиналом Иерониму. Ввиду

⁴⁷ Смешанные рукописи (лат.; прим. перев.).

⁴⁸ В халдейских словах (лат.; прим. перев.).

большой близости этих текстов Вульгате (отклонений очень немного и они отчасти соответствуют греческой вторичной традиции — *P. Хангафт*) этот тезис практически не встретил сочувствия. Тем более нельзя получить какой-либо информации об оригинале Иеронима из мидрашей, обзор которых также дает А. М. Дюбарль.

1. Композиция

При точном учете вставок, формульных повторов и временных указаний, введения в повествование новых персонажей, перемен места и сцен, речей и молитв со вступлениями и описаниями оказанного ими влияния, можно определить композицию Книги Иудифи как двухчастную: гл. 1-7 и 8-16. В 4:1 выражение **kai\h̄kousan** («и они слышали») вместе с краткой сводкой рассказанного ранее представляет собой рубеж между двумя разделами первой части книги. Навуходоносор выступает как действующий и говорящий персонаж только в гл. 1-3, а его представитель Олоферн действует во всех частях и разделах книги. В 4:1 впервые называется и вводится в повествование в качестве субъекта к **kai\h̄kousan** главная группа — **oi(ui)ḥl 'Israh̄l** («израильтяне»). В начале второй части, в 8:1 впервые появляется Иудифь, которая определяет дальнейшее действие вплоть до его окончания, причем и это появление сопровождается словами **kai\h̄kousen**. Ее подробному представлению посвящен специальный экскурс (8:1-8), после чего вновь повторяются слова **kai\h̄kousen**, а затем рассказ продолжается.

I	Гл. 1-3	Власть Навуходоносора и его притязание на владычество и почитание
	Гл. 4-7	Власть как доказательство божественности? Кто Бог: Навуходоносор или Господь?
II	Гл. 8-16	Лишь Господь есть Бог: Он разрушает военные планы и спасает Израиль рукою смелой, богобоязненной женщины

Первый раздел первой части книги широкими мазками рисует притязание на владычество «Навуходоносора, царя ассирийцев в великом городе Ниневии» и его требование ко всему населенному миру (в тех пределах, в каких представлял его себе палестинский рассказчик II в. до н.э. и его читатели) почитать его как Бога. В начале царь предпринимает демонстрацию военной мощи на востоке, нападая на мидийского царя Арфаксада. Поскольку народы на западе видят в нем «лишь одного из людей» (1:11) и отказываются участвовать в его насильственном акте произвола, Навуходоносор замышляет жестокий карательный поход, предводителем которого должен стать его полководец Олоферн, поход в Верхнюю Месопотамию, оттуда — через Малую Азию и Сирию — в Египет и Эфиопию. Цель этого

предприятия — признание Навуходоносора единственным владыкой и «Богом» (3:8). Огромное войско располагается лагерем на горных склонах Иудеи, и в этой ситуации начинаются события, о которых повествуется в дальнейшем.

Гл. 1-3 Власть Навуходоносора и его притязание на владычество и почитание	
1:1-16	Победа Навуходоносора над Мидией. Отказ подчиняться со стороны западных народов 1-6 Навуходоносор начинает войну в Мидии против Арфаксада 7-12 Отказ в подчинении Навуходоносору со стороны западных народов (сер. 9 — Иерусалим) 13-16 Навуходоносор уничтожает Арфаксада
2:1-13	План возмездия Навуходоносора всем, кто не признал его 1-3 План Навуходоносора в совете своих придворных 4-13 Речь Навуходоносора к своему главному полководцу Олоферну
2:14-3:10	Созыв, смотр и поход войска Олоферна до Иудеи 14-20 Олоферн собирает свое войско и устраивает ему смотр 21-28 Поход войска Олоферна, его следствия 1-5 Прибрежные народы покоряются 6-8 Цель опустошительного похода Олоферна: показать, что один Навуходоносор есть Бог! 9-10 Приход к предгорьям Иудеи и строительство лагеря

Второй раздел первой части книги (гл. 4-7) служит развернутой постановке проблемы повести: признают ли также и израильтяне, подобно прочим окрестным народам, после первоначального сопротивления правомерность притязания Навуходоносора, будучи побеждены и принуждены им, или же они, несмотря ни на что, сохраняют верность своему Богу, Господу, и положатся на то, что Господь имеет силу спасти их? Центр этой части обрамлен красочным изображением ужасающей ситуации, в которой оказались израильтяне (гл. 4 и 7), в центре же неиудей, аммонитянин Ахиор отвечает на вопрос Олоферна: «Что это за народ?» (5:3)? излагая в трех частях историю спасительных деяний их Бога: лишь тогда, когда израильтяне отвращались от своего Бога, их можно было победить. Олоферн и его войско отвергают такой взгляд как несовместимый с притязанием Навуходоносора: победа покажет, кто был прав.

Гл. 4-7 Власть как доказательство божественности? Кто Бог: Навуходоносор или Господь?	
4:1-15	Страх израильтян, их оборонительные мероприятия и зов о помощи 1-5 Реакция на услышанное: страх, сооружение укреплений 6-8 Призыв первосвященника Иоакима перекрыть горные проходы 9-15 Зов о помощи к Богу и покаяние всего Израиля (13а Господь слышит зов)
5:1-6:21	Речь Ахиора и реакция на нее 1-2 Гнев Олоферна на поведение израильтян 3-4 Вопрос Олоферна к жителям Ханаана об Израиле 5-21 Ответная речь предводителя аммонитян Ахиора 22-24 Ропот и несогласие солдат и офицеров 1-9 Ответная речь Олоферна 10-13 Выдача Ахиора израильтянам 14-21 Ахиор у израильтян: его рассказ, молитвы народа
7:1-32	Осада Ветилуи; ухудшение положения и отчаяние в городе 1-3 Выступление войска Олоферна и занятие позиций перед Ветилуей 4-5 Ужас израильтян, бодрствование 6-7 Осадные мероприятия 8-16 Речь ханаанских военачальников и их совет: перекрыть источники воды! 17-18 Полное окружение Ветилуи 19 Зов израильтян о помощи к Господу, Богу их 20-32 34-дневная осада и бедственное положение в городе (24-28 Речь народа с жалобой на старейшин) (30-31 Озия дает Богу еще пять дней)

Вторая часть книги (гл. 8-16) в трех больших разделах, из которых она состоит, целиком определяется важнейшей фигурой Иудифи – ее речами и молитвами просьбы и благодарности. В начале *первого раздела* (гл. 8-9) Иудифь представляется «биографически», затем она в пророчески-богословской поучительной речи порицает ответственных лиц и побуждает их одуматься и не предъявлять ультиматумов Богу. Ее большая молитва демонстрирует читателю ее надежду и уверенность в Боге, основанные на преданиях израильского народа, – надежду и уверенность в том, что Бог, спасавший прежде Израиль, дарует ему помощь и сейчас ее рукою. Во *втором разделе* (10:1-13:10) повествуется об удачном исходе того, что замыслила прекрасная, умная и богобоязненная женщина: Олоферн, представитель «бога» Навуходоносора, сеющего насилие и смерть, теряет голову (в обоих смыслах). *Заключительный раздел* (13:11-16:25) рисует радость и благодарность израильтян за их спасение, смятение и бегство врагов, и увенчивается песнью Иудифи и народа, которая поется процессией, идущей в Иерусалим на праздник благодарения. Повесть заканчивается замечаниями о долгой жизни вдовы, совершившей подвиг и снискавшей высшее уважение, и о том, как спокойно жили израильтяне до и после ее смерти.

Гл. 8-16 Лишь Господь есть Бог: Он разрушает военные планы и спасает Израиль рукою богобоязненной, прекрасной и умной женщины.	
8-9	<p>Появление в повествовании Иудифи: ее происхождение, жизнь, богобоязненность</p> <p>8 1-8 Иудифь, дочь Мерарии, вдова Манассии, из колена Симеонова</p> <p>9-36 Ответ Иудифи на поведение жителей Ветилуи</p> <p>9-11a Иудифь «услышала» и зовет старейшин города</p> <p>11b-27 Речь Иудифи перед старейшинами</p> <p>28-31 Ответная речь Озии к Иудифи</p> <p>32-34 Речь Иудифи</p> <p>35-36 Ответ Озии и начальников; конец сцены</p> <p>9 1-14 Большая молитва Иудифи</p>
10:1-13:10	<p>Иудифь и Олоферн</p> <p>10 1-5 Иудифь украшает себя и собирается</p> <p>6-10 Впечатление, произведенное Иудифью на старейшин; благословения, распоряжения</p> <p>11-23 Путь в шатер Олоферна</p> <p>11 1-4 Речь Олоферна к Иудифи</p> <p>5-19 Речь Иудифи к Олоферну</p> <p>20-23 Впечатление от речи Иудифи у слуг и Олоферна</p> <p>12 1-9 Верная Торе жизнь Иудифи в лагере ассирийцев</p> <p>10-12 Пир Олоферна и поручение Вагою ради соблазнения Иудифи</p> <p>13-20 Иудифь соглашается пойти с Вагом на пир к Олоферну</p> <p>13 1-10 Иудифь в шатре Олоферна; Олоферн обезглавлен; возвращение Иудифи в город</p>
13:11-16:25	<p>Следствия проявления могущества Божия через Иудифь</p> <p>13:11-14:10 Прием Иудифи и реакция на ее деяние в Ветилуе</p> <p>13 11-13 Прибытие в Ветилуу</p> <p>14-16 Иудифь призывает прославить Бога и показывает голову Олоферна</p> <p>17 Реакция народа и прославление</p> <p>18-20 Прославление Иудифи и Бога Озией; народ произносит «аминь»</p> <p>14 1-5 Распоряжения Иудифи о дальнейших действиях</p> <p>6-10 Ахиор узнает Олоферна, прославляет Иудифь и становится прозелитом</p> <p>14:11-15:3a У ассирийцев: обнаружение обезглавленного вождя; хаос и ужас</p> <p>15:3b-14 Победоносный поход и добыча израильтян; прославление Иудифи; благодарственная процессия</p> <p>3b-7 Преследование врагов и разграбление их лагеря</p> <p>8-10 Первосвященник и старейшины Израиля идут посмотреть, что сотворил Господь</p> <p>11-14 Весь народ получает добычу и прославляет Иудифь; благодарственная процессия отправляется в Иерусалим</p> <p>16:1-17 Иудифь и весь народ поют песнь исповедания и хвалы</p> <p>16:18-20 Праздник перед Храмом в Иерусалиме</p> <p>16:21-25 «Покой» в продолжение долгой жизни Иудифи и после ее смерти</p>

Особую функцию в повести выполняют речи и молитвы: *действие* в соответствии с двумя частями книги происходит по двум большим линиям напряжения: первая достигает своей низшей точки в описании тяжелого положения в Ветилуе (гл. 7), вторая — своей высшей точки в убийстве Олоферна (гл. 13). В отличие от этого, концентрически расположенные *речи и молитвы* образуют такую линию напряжения, которая охватывает все повествование и достигает высшей точки в богословском поучении и молитве Иудифи (гл. 8-9). Речь Навуходоносора (гл. 2) предвещает в форме подражания откровению Бога то, что якобы должно произойти, а гимн Иудифи во время торжественной процессии (гл. 16) дает обзор богословского смысла того, что произошло на самом деле (B. Schmitz):

2:5-13	Речь Навуходоносора
5:3-6:9	Диалог между Олоферном и Ахиором
8:9-36	Спор Иудифи со старейшинами
9:1-14	Молитва Иудифи
11:1-23	Диалог между Олоферном и Иудифью
16:1-17	Песнь Иудифи во время процессии

2. Возникновение книги

2.1 Арамейский оригинал и греческая переделка?

С одной стороны, греческий текст содержит (особенно в нарративных разделах) многочисленные элементы синтаксиса и лексики, заставляющие предполагать в нем перевод семитского оригинала. С другой стороны, однако, он дает (особенно в речах и молитвах) такие формулировки, которые взяты из LXX, а не из еврейского текста Ветхого Завета, и применяет стилистические фигуры, естественные для греческого языка оригинала, а не перевода (H. Engel). Поскольку речи, молитвы и гимн решающим образом определяют композицию греческой версии текста, то повесть об Иудифи в версии LXX следует рассматривать и толковать как самостоятельное произведение.

Ввиду того, что Вульгата дает лишь смысловое переложение арамейского оригинала, который сам не сохранился, а также ввиду поспешных сокращений, внесенных Иеронимом в старолатинские рукописи, также имевшиеся в его распоряжении, текст Вульгаты практически не может помочь реконструировать более ранний арамейский вариант повести. Не могут помочь в этом и параллельные Вульгате ивритские тексты, сохранившиеся в средневековых рукописях. Если автор дошедшей до нас греческой Книги Иудифи знал арамейский оригинал, то можно предположить, что он переработал его еще сильнее, чем это случилось с еврейской Книгой Есфири ввиду внесения в нее дополнений в греческом варианте (Есф^{LXX} добавляет несколько разделов к Есф^{MT} [см. ниже, D.XII]).

2.2 Способ ведения повествования, использованные предания и жанр книги

Самая первая фраза книги указывает читателям на то, что в последующем будет вестись не такой рассказ, какие содержатся в книгах Царств, Паралипоменон или же Книгах Маккавейских, но скорее нечто подобное книгам Ионы и Даниила. Исторические и географические предания из разных эпох соединяются в некий новый рассказ, выполняющий парадигматическую функцию.

Небукаднецар, царь Нововавилонского царства (605-562 гг. до н.э.) — в LXX он постоянно называется «Навуходоносор» — представляет собой в иудейской традиции квинтэссенцию врага и угнетателя, разрушителя Иерусалима и Храма и ответственного за выселение жителей в Вавилон. Помещение Навуходоносора в *Ниневию* (эта столица Новоассирийского царства была разрушена в 612 г. до н.э., то есть еще до прихода Небукаднецара к власти, при его предшественнике) и именование его «царем ассирийцев» связывают с этим персонажем Книги Иудифи еще и воспоминания о *Новоассирийском* царстве, самом жестоком военном государстве Древнего Востока, которое уничтожило в 722 г. до н.э. государство Израиль и его столицу Самарию, а затем, при Синаххерибе (в 701 г. до н.э.) опустошило Иудею и осадило Иерусалим (4 Цар 18-19; Ис 36-37). Поведение этих великих держав изображено в Книге Иудифи таким образом, что царь Навуходоносор требует безусловного покорства себе (2:5-13), а его представитель Олоферн превращает это притязание в утверждение о божественности царя (6:2).

Кроме того, персидские имена полководца Олоферна и евнуха Вагоя (Багоя), а также именование губернаторов сатрапами и др. связывают с великим врагом Навуходоносором еще и события, происходившие при *персидском* владычестве (например, крупный поход Артаксеркса III Оха в Сирию, Финикию и вплоть до Египта в сер. IV в. до н.э.). Такая перспектива позволяет назвать в большом заключительном гимне (16:10) «персами и мидянами» тех, кто в предшествующем рассказе и ниже, в 16:13, именуются «Ассуром» или «ассирийцами». Но одновременно ситуация, описываемая в Книге Иудифи, явно связывается с походом Александра (ср. упоминание в 1:6 реки Гидаспа) и бедствиями *селевкидской* эпохи, связанными с деятельностью сирийских царей Антиоха IV Эпифана и Деметрия I («Ассирия» должна, вероятно, напоминать *Сирию*).

Поведение и участь Олоферна призваны напомнить не только Сисару, полководца царя *Ханаанского* Иавина из Асора (Суд 4-5), и филистимлянина Голиафа, «единоборца», который «поносил боевые ряды Бога Живого» и которому юный Давид отрубает голову своим мечом (1 Цар 17), но и (в особенности) селевкидского полководца Никанора, голова и правая рука которого были вывешены в качестве победных трофеев в Иерусалиме (1 Макк 7; 2 Макк 15).

Аналогично тому, как рассказчик переносит на Навуходоносора и его представителя Олоферна легенды о завоевателях и угнетателях разных веков, обладавших огромной военной силой, он наделяет и двух своих главных героев — предводителя аммонитян Ахиора и прекрасную, умную и богобоязненную вдову Иудифь — чертами важных персонажей библейского предания и греческой литературы, внося, однако, свои существенные изменения. Ахиор с его речью, выражающей уверенность в спасительной силе Бога Израилева, представляется Олоферну не заслуживающим веры пророком (6:2), как некогда — Валаам Валаку (Числ 23-24). Одновременно в этом неiuдее, пришедшем к твердой вере в Бога Израилева, столь замечательно понявшем историю Израиля как отражение верности народа своему Богу, просвечивает идеал прозелита эллинистической эпохи. Совершив обрезание, он «присоединился к дому Израилеву» (14:10). Это выражение имеет особое значение ввиду запрета на прием аммонитян и моавитян (Втор 23:4). Возможно, в речи Ахиора, в разделе, где говорится о предках Израиля (5:6-9), столь подробно говорится об их происхождении от халдеев и изгнании их из Халдеи из-за перемены ими религии для того, чтобы указать «верное» истолкование заповедей Пятикнижия во Втор 23:4 — прозелит, если даже он аммонитянин по происхождению, более не есть «аммонитянин», подобно тому как Авраам перестал быть халдеем.

Само имя «Ахиор» уже напоминает о мудром Ахикаре, советнике и хранителе печатей ассирийских царей Синаххериба и Асархаддона. Роль Ахиора в Книге Иудифи имеет несколько параллелей с фигурой Ахикара как во внебиблейском предании, так и в Книге Товита. Помимо структурного сходства повести об Иудифи с тем, как в целом изображается у *Геродота* (Ист. VII-IX) угроза Греции со стороны персидского царя Ксеркса, следует отметить более частное: функцию, подобную речи Ахиора перед Олоферном в Иудифь 5, выполняет у Геродота беседа, которую ведет Ксеркс (Геродот, Ист. VII, 101-104) сразу после пересечения Геллеспонта с сопровождающим его смещенным спартанским царем Демаратом (относительно ссылок на предание об Ахикаре и на описание Геродотом похода Ксеркса см. *B. Schmitz, Die Bedeutung Achiors*).

Важнейшая фигура книги, Иудифь, наделяется рассказчиком чертами великих женских образов из библейского предания: как некогда *Мартам* (Исх 15) после спасения у моря, так Иудифь предводительствует женщинами в победной и благодарственной процессии, причем к женщинам присоединяются и мужчины (Иудифь 15:13), а она первая начинает песнь. Подобно пророчице и судье Израиля *Деворе* (Суд 4-5), Иудифь дает указания войску, как оно должно действовать, и подобно *Иаили* она убивает полководца в шатре без всякого сражения. Но, помимо сходства с этими библейскими образами, Иудифь изображена как женщина, которая лично, социально и хозяйственно независима

и действует самостоятельно и мудро, как учитель премудрости, приводящий убедительные аргументы, и как подающий ободрение богослов, превосходно ориентирующийся в Писании и Предании Израиля. Она как истинная пророчица указывает на грех и несостоятельность мужей, облеченных политической и религиозной ответственностью (8:11; ср. Мих 3:8). В своих молитвах она проявляет образцовую веру и упование на Бога, ожидание именно от Него всякой помощи для своего народа. Ее удивительная физическая красота изображается в 10:10, 14, 18 слл., 23; 11:21, 23 подобно тому, как изображалась со времен Гомера Елена, а именно через впечатление взирающих на нее мужчин (ср. «смотр со стены» в «Илиаде», III, 146-160). То, что Иудифь перед смертью отпускает на волю свою служанку, принадлежит к идеалу поведения, каким он был в эллинистическую эпоху.

Относительно других многочисленных аллюзий и ссылок на библейские повествования, особенно о древнейших временах (патриархи, Исход, судьи) ср., напр., А. М. Dubarle (AnBib 24/2, 137-156) и E. Zenger (JSRZ 1981, 439-446).

Изобразительная техника, с помощью которой обширный исторический опыт и толкование истории выражается через индивидуальные обстоятельства и многообразие литературных форм, соединение контрастирующих друг с другом фигур и сцен, соответствует технике античного романа (E. Zenger). Но одновременно многочисленные речи и молитвы, имеющие основополагающее значение для общей композиции дошедшей до нас Книги Иудифи, придают повести отчетливый *дидактический* характер. Таким образом, и здесь, как в случае с Книгой Товита, жанр лучше всего определяется как *богословская поучительная повесть романного рода*.

2.3. *Время возникновения*

Ссылка на Книгу Иудифи, содержащаяся в послании Климента Римского (1 Клим 55:3-5; ок. 96 до н.э.), дает надежный *terminus ad quem*. Однако некоторые внутренние данные «рассказанного мира» книги указывают и на историческое место, занимаемое рассказчиком, и позволяет определить *terminus a quo*, то есть время, когда могла, самое раннее, быть написана Книга Иудифи.

Изложение истории Израиля, которым Ахиор отвечает на вопрос Олоферна о том, что это за народ, живущий в горной стране (5:3), ведет читателей в ту эпоху, о котором повествует рассказ: после множества войн, депортации, разрушения Храма и чужеземного владычества над их городами иудеи вернулись из рассеяния, вновь овладели Иерусалимом и Храмом и поселились в «пустой горной стране» (5:18-19, ср. об этом предзнаменование в Иез 36:33-38 и принципиальное место Исх 15:17). Однако из вводного описания «израильтян»

становится ясно, что имеется в виду не только персидская эпоха: эти люди недавно вернулись из плена, весь народ собрался, и были освящены оскверненные сосуды, алтарь и «дом» (т.е. Храм) (4:3). В Книге Ездры (1-6) говорится о возвращении сосудов из Вавилона, куда их увез Небукаднецар в 587-586 гг., а также о том, что весь народ собрался и были восстановлены алтарь и Храм, но не говорится об освящении, связанном с тем, что они были осквернены. Таким образом, рассказ повествует о событиях 516 г. до н.э., тем самым указывая на происшедшее в 164 г. до н.э., когда Храм и город были взяты Иудой Маккавеем, был очищен Храм и учрежден праздник Ханукка (1 Макк 4:36-59; 2 Макк 10:1-10).

В гл. 4-16 «израильтяне, живущие в Иудее», локализованы в горной стране, простирающейся от Иерусалима до склонов гор у долины Изрееля. Провинция Йехуд, иерусалимское храмовое государство персидских времен таких размеров еще не имело. У берега моря (упомянуты Сидон, Тир, Акко, Ямния, Ашдод/Азот, Ашкелон/Аскалон и земли, прилежащие к ним со стороны суши) живут неиудеи (2:28 – 3:8). Это характеризует скорее положение, сложившееся *к концу II в. до н.э.*, после того как Иоанн Гиркан (135-104) завоевал Сихем с горой Гаризим и присоединил Самарию (ок. 107 г. до н.э.), но до того как Иуда Аристобул подверг в 104/103 г. иудаизации Галилею, а Александр Яннай добавил к этому прибрежную полосу с Газой (ок. 96 г. до н.э.).

Также и указание на то, что первосвященник обладает административной и военной властью и что в Иерусалиме ему помогает сенат («герусия»; 4:8, 11:14, 15:8), свидетельствует о том, что рассказчик жил в хасмонейское время, после Иуды Маккавея и Ионафана.

Примечательно для истории практики благочестия, но мало что дает для датировки повести то, что автор считает образцовым поведением богобоязненного человека (8:2-7; 9:1; 10:5; 11:11-14; 12:2, 5-8; 16:18, 24): Иудифь выходит замуж за человека из колена Симеонова, к которому принадлежит и сама (ср. высокую оценку такого выбора супруга в Книге Товита 4:12-13; 6:12-13); постится она все время исключая лишь субботы и новомесечия, предшествующие им дни и праздники; никогда, даже в ассирийском лагере, она не вкушает нечистой пищи, а после смерти своего супруга она остается до конца своей жизни вдовой и пользуется общим высоким уважением.

3. Богословие

3.1 Кто Бог и каков Бог?

В начале своей иронически-двусмысленной речи пред Олоферном (11:5-19) Иудифь в сознательно преувеличенном, древневосточном придворном стиле описывает притязание Навуходоносора на господство и поклонение, о чем говорил уже сам царь в речи, обращен-

ной к его главному военачальнику, тому же самому Олоферну (2:4-13; ср. Ис 10:5-14; 14:13 слл.). Его владычество, олицетворяемое Олоферном и его войском, всегда связано с ужасом, насилием, порабощением, опустошением и смертью. Олоферн назвал «Богом» обладателя этой власти, которая до сих пор ломала всякое сопротивление и от которой никто не мог спастись (6:2). В дальнейшем рассказе разоблачается непонимание того, кто и каков на самом деле Бог.

В Книге Иудифи обращает на себя внимание частое употребление слов **duhamij** (сила, способность добиться своего; войско, вооруженная сила — 30 раз), **dunatoj** (способный, сильный, годный к войне — 4 раза), **dunasteia** (господство, обладание властью — только в 9:11), **ijsxuj** — 9 раз/ **ijsxuroj** — 2 раза/ **(kat)isxuw** — 3 раза (мощь, сила, сильный, быть сильным), **kratoj** — 12 раз/ **krataiow** — 2 раза/ **krataiwsij** — 1 раз/ **kratew** — 3 раза (сила, власть, владеть).

Молитва, песнь и поведение Иудифи демонстрирует совершенно иное представление о Боге: «Не во множестве сила Твоя и не в могучих могущество Твое; но Ты — Бог смиренных, Ты — помощник умаленных, заступник немощных, покровитель упавших духом, спаситель безнадежных» (9:11). В двух особо подчеркнутых местах — в 9:7, в большой молитве Иудифи, и в 16:2, большом заключительном гимне — она цитирует Исх 15:3 согласно LXX. Высказывание «Яхве — воитель (герой)» (так в еврейском тексте) заменено в LXX словами **kuřioj suntribwn pol ehnuj**: «Господь, сокрушающий брани» (подобное «антивоенное» перетолкование ивр. *ʾiš milḥāmā* мы находим и в Ис 42:13^{LXX}).

На таких исповеданиях основана по своему содержанию вторая половина книги: Бог не воюет, он не делает израильтян лучшими солдатами, чем их враги, и не дает им лучшего оружия, Его помощь и спасительная сила вообще не выражается в категориях военного дела, связь между ними скорее «ироническая» — Он спасает «рукою женщины» (9:10; 13:15; 16:5-9 — этот оборот явно отсылает к основному спасительному деянию, когда евреи выводятся из Египта «рукой Моисея» или «рукою Божией», ср. *P. W. Skehan*). С помощью того, что с военной точки зрения является слабейшим и самым непригодным для нападения и обороны, Бог может остановить опустошительный напор мировой державы. Притязание творящего насилие Навуходоносора и его «пророка» Олоферна, таким образом, разоблачается как гордыня, самопревознесение (**uřerhfania**) (6:19; 9:9).

3.2 Правое и неправое поведение перед Богом

В самом имени Иудифь (= «иудейка») уже содержится указание на то, что она представляет собой образец для «настоящих» иудеев и является их представительницей. Возможно, здесь имеет место и контраст с носителем мужской формы того же имени — Иудой (Маккавеем). Ее слова и поведение делают теоретически и практически наглядным, что

означает жить верой в Бога Израилева. Озия, говорящий в повести от имени городских старейшин и сам проявивший несостоятельность в бедственном положении, своим согласием с богословской аргументацией и действиями Иудифи признает их правоту (8:28 слл., 30; 13:18-20), а первосвященник с его сенатом и весь народ подтверждают, что Иудифь — образец для них (15:8-10).

3.2.1 Ответственная личная инициатива с упованием на Бога

Деяние Иудифи обрамлено подготовительной, сопроводительной и благодарственной *молитвами* и приписывается *Богу* как Его спасительное деяние с хвалой и благодарностью (9:10; 13:14 слл.; 14:10; 15:8; 16:2, 5). Но нигде в книге эта атрибуция не вступает в конфликт с тем фактом, что богатая, умная, прекрасная и богобоязненная женщина действует по собственной инициативе, применяя все доступные ей средства, и предприятие это осуществляется полностью на ее собственный страх и риск (об этом прямо говорится в 13:20; 15:10; ср. 8:24, 32 слл.). Рассказчик отказывается от введения в свое повествование каких-либо «чудес», то есть Бог не называется в качестве *одного из* факторов, который влияет на развитие событий *наряду* с другими факторами. Иудифь олицетворяет то, что значит «жить, боясь Бога», а именно: действовать в безграничном уповании на Бога Израилева, мужественно, самостоятельно отвечая за свои действия и умно взвешивая их. Однако принесение всей своей доли в добыче в качестве жертвы в Иерусалимский Храм (16:19) выражает убеждение в том, что своим состоявшимся спасением иудеи в конечном счете обязаны не высокой личной отдаче, без которой нельзя было обойтись, а все же одному только Богу.

3.2.2 Осуждение неверного поведения: искушение Бога

В момент, когда положение в Ветилуе стало предельно тяжелым, старейшины уступили настойчивым требованиям израильтян, которые отчаялись и не ждали уже более помощи ниоткуда. Старейшины заявили, что, если в течение пяти дней Бог не смиляется над ними и не спасет их, они сдадут город врагу и тем самым откроют ему путь на Иерусалим (7:19-31). Иудифь произносит речь, которая представляет собой *богословское поучение* (8:11-27). В этой речи она порицает клятву, данную старейшинами, как «неправую», ибо такое поведение *искушает* Бога (ср. значение этого мотива для библейских рассказов о странствии Израиля в пустыне: ропот, неприятие обетования, неверие, недоверие). Поступая так, говорит Иудифь, они *становятся на место Бога* (если кто-то устанавливает кому-то сроки, то он занимает по отношению к нему более высокое положение либо на это претендует) и желают *проверить* Бога («проверять» означает судить о том, правильно ли и хорошо ли кто-то действует и может действовать,

а в данном случае ставить под вопрос всемогущество Божие). В ответ на попытку старейшин связать признание Господа единственным Богом с тем, выполнит ли Он их пятидневный ультиматум, «весьма богобоязненная» (8:8) Иудифь подчеркивает, то Господь полностью свободен и суверенен в своей власти «защитить нас, когда Ему будет угодно, или погубить нас... а *мы* (в любом случае) не признаем Богом другого, кроме Него; поэтому мы уповаем на то, что он не оставит нас» (8:15-20; ср. сходную мысль в Дан 3:17-18). Также и ситуация бедствия не освобождает от того, чтобы делать все возможное и брать на себя ответственность за эти свои действия; напротив, следует благодарить Бога за то, что Он *испытывает/проверяет* их, как некогда их отцов (8:24-27). Молитва и гимн Иудифи, а также ее хорошо обдуманное деяние служат наглядным подтверждением этого поучения.

3.3 Богословское толкование настоящего посредством Священного Писания

Вся Книга Иудифи — места действия, появляющиеся на сцене персонажи, упоминаемые события, речи и молитвы — все это становится полностью понятным в своем значении лишь в том случае, если мы обращаем внимание на постоянные, разнообразные отсылки на более древние книги Библии. На особенно бросающиеся в глаза отсылки указывалось уже в пп. 2.2 и 3.1. Библейские фигуры, эпизоды, мотивы и тексты творчески используются в рассказе, отражающем с богословски-критической точки зрения обстоятельства и события современности, маккавейской эпохи и оценивающим их согласно меркам, взятым из Священного Писания.

Не только речь Ахиора (5:5-21), но и вся повесть представляет собой ответ на вопрос Олоферна о «народе, живущем в нагорной стране»: «В каких городах он обитает, велико ли его войско, в чем их крепость и сила, и кто поставлен над ними царем и предводительствует их войском?» (5:3). Если бы критериями решающей значимости были имена и числа, которые могли бы служить ответом на этот вопрос, то на израильтян нечего было бы обращать внимания, как и полагает все войско Олоферна (5:23). Нечто совершенно иное помогает «этому народу» с самого начала, когда его предки в Месопотамии отвернулись от своего окружения и родни ради почитания Единого Бога, и при всех переменах места обитания, при всех изгнаниях и пленениях: и благополучные времена, и катастрофы, пережитые израильтянами в их истории, зависят от соблюдения им тех обязательств, которые налагал на них завет с их Богом. Если отступления от верности Закону принесли народу войны, плен и разрушение Храма, то это значит, что, если они безоговорочно уповают на Него, Бог будет их неодолимым щитом против всякого могущества в мире (5:17-21; 11:10-15). Тогда никто больше не сможет их утрашить.

3.4 Перевернутые «гендерные ожидания»

Интересно снижение контрастности между ролями двух полов в том, как изображены главные персонажи — Олоферн и Иудифь. Повесть изменяет заданный библейской традицией, а также литературой и обществом образец, согласно которому первенство принадлежит мужчинам, но при этом за рамки этого образца не выходит. Олоферн, который в первой части книги изображается как исполняющий приказы и побеждающий все народы полководец, возглавляющий войско, которое убивает, грабит и опустошает, становится с момента появления в повествовании Иудифи обычным частным человеком, к тому же изнеженным: он лежит под своим роскошным навесом, его обслуживает евнух, он хочет красивую женщину, желает произвести на нее впечатление и соблазнить ее, он даже сам разговаривает как женщина (11:23, цитируется Руфь 1:16) и, наконец, сам становится добычей.

В противоположность этому Иудифь, хотя и вдова, однако она богата (уникальный случай для Ветхого Завета!) и самостоятельна: она посылает старейшинам приглашение явиться к ней домой, произносит речь, содержащую поучения и упреки, с тактическими целями надевает на себя свои украшения (10:4), сама принимает все ответственные решения, за которые сама же отвечает, возглавляет процессию не только женщин, но и мужчин (15:13), приносит в Храме жертвы, распределяет добычу, отпускает на свободу свою служанку и распоряжается остающимся после нее наследством.

3.5 Книга Иудифи как часть канона Священного Писания

Хотя Книга Иудифи известна по ряду аггадических преданий и рассказов, связанных с праздником Ханукки (М. Friedmann; см. также выше, D.XI.0), но раввины никогда не причисляли ее к писаниям, «пачкающим руки» — возможно, потому, что языком оригинала был греческий. Но церковь с самого начала включала эту книгу в канон Святых Писаний (см. выше о Клименте Римском и Оригене). С тех пор, как Иероним взялся за работу над Вульгатой, он под влиянием своих учителей-раввинов сделал *hebraica veritas* не только основой для корректуры неверных переводов LXX и текстом, с которого он сам делал переводы на латынь, а еще и тем масштабом, которым он измерял, насколько та или иная книга обладает авторитетом Святого Писания. В своем *praefatio in librum Iudith*⁴⁹ он прямо говорит о том, что Никейский собор причислил Книгу Иудифи к Священным Писаниям, однако в *prologus galeatus*⁵⁰, помещенном в начале Вульгаты,

⁴⁹ Предисловие к Книге Иудифи (лат.; прим. перев.).

⁵⁰ «Пролог в шлеме» (лат.), т.е. оправдательное предисловие Иеронима (прим. ред.).

он полагает, что книги Прем, Сир, Иудифь, Тов и Пастырь Ермы *non sunt in canone*⁵¹. В латинской церкви Вульгата стала текстом, который читается на богослужении и толкуется в комментариях, но в отношении каноничности Запад, как и Восток, в подавляющем большинстве следовал церковному употреблению и позиции Оригена, причем мог основываться и на апологии Иеронима в его споре с Руфином. Но другие — говорят чаще всего о Николае из Лиры (1270-1349) и Дионисии **из Картхауза** (1402-1471 — вновь обратились к *hebraica veritas* как к принципу каноничности, в числе их были многие гуманисты, Карлштадт, Лютер и другие реформаторы.

3.6 Очарование Книги Иудифи и его амбивалентность

«Четыре составляющих: Бог, власть, сексуальность и смерть» (С. А. Moore), конечно, объясняют отчасти очарование Книги Иудифи. С другой стороны, у многих читателей всегда возникали смешанные чувства от ее чтения, а порой, быть может, и нравственное возмущение. Как такая повесть может входить в состав Священного Писания? Не прославляются ли в ней обман, прикрытый двусмысленностью высказываний (10:12 сл.; 11:5-8, 16-19), и прямое преднамеренное убийство человека в качестве угодных Богу средств ко спасению народа?

На эти сомнения можно возразить, в первую очередь, исходя из содержания самой Библии: ведь эти упреки следовало бы отнести точно так же и к убийству Сисары Иаилью и другим библейским повествованиям. Но вместо того, чтобы просто смещать вопрос с одного текста на другой, следовало бы обдумать возникающий при чтении Книги Иудифи вопрос: действительно ли военное сопротивление, война морально лучше или «почетнее», чем достигнутое *без всякой войны* убийство человека, ответственного за несчастья, разорение и гибель множества невинных людей, если лишь с помощью такого средства можно было помешать ему и дальше опустошать, убивать и принуждать к этому других? Неужели вера в Бога-Творца, который любит людей, требует только лечить или хоронить попавших под колесо террора, но не «вцепляться в спицы этого колеса» (D. Bonhoeffer)?

⁵¹ Отсутствуют в каноне (лат.; прим. перев.).

ХП. КНИГА ЭСФИРИ

Эрик Ценгер

Комментарии: H.Bardtke (KAT) 1963; E.Würthwein (HAT) 1969; C.A.Moore (AncB) 1971; G.Gerleman (BK) 1973; W.Dommershausen (NEB) 1980; A.Meinhold (ZBK) 1983; D.J.A.Clines (NCeB) 1984; J.L.Loader (ATD) 1992; F.W.Bush (WBC) 1996; J.D.Levenson (OTL) 1997; I.Kottsieper (ATDA) 1998; A.Berlin (JPS) 2001; M.-Th.Wacker (SAT) 2004.

Обзоры исследований: H.Bardtke, Neuere Arbeiten zum Esterbuch. Eine kritische Würdigung; Ex Oriente Lux 19,1965/66,519-549; G.Bottenveck, Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen; BiLe 5,1964,274-292; S.W.Crawford/L.G.Greenspoon (Hg.), The Book of Esther in Modern Research (JSOT.S 380) London/New York 2003; W.Herrmann, Ester im Streit der Meinungen (BEATAJ 4) Frankfurt 1986; H.M.Wahl, Esther-Forschung; ThR 66,2001, 103-130.

Отдельные исследования: H.Bardtke, Zusätze zu Esther (JSHRZ 1/1) Gütersloh 1973; S.B.Berg, The Book of Esther. Motifs, themes and structure, Missoula 1979; A.Berlin, The Book of Esther and Ancient Storytelling; JBL 120,2001,3-14; K.Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1993,49-86; D.J.A.Clines, The Ester Scroll. The Story of the Story (JSOT.S 30) Sheffield 1984; H.J.Cook, The A-Text of the Greek Versions of the Book of Esther. ZAW 81,1969,369-371; W.Dommershausen, Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift (SBM 6) Stuttgart 1968; Ch.Dorothy, The Book of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity (JSOT.S 187) Sheffield 1997; M.V.Fox, The Redaction of the Books of Esther (SBL.MS 40) Atlanta 1991; ders., Character and Ideology in the Book of Esther Studies on Personalities of the Old Testament, Columbia 1991; K.H.Jobes, The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text (SBL.DS 153) Atlanta 1996; T.Laniak, Shame and Honor in the Book of Esther (SBL.DS 165) Atlanta 1998; J.C.H.Lebram, Purimfest und Estherbuch: VT 22,1972,208-222; J.D.Levenson, The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective; JES 13,1976,440-452 A.Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II: ZAW 87,1975,306-324; 88,1976, 72-93; ders., Theologische Erwägungen zum Buch Esther: ThZ 34,1978,321-333; ders., Zu Aufbau und Mitte des Estherbuches: VT 23,1983,435-445; J.Milik, Les modeles arameens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumran: RQ 15,1991/92,321-406; C.A.Moore (Hg.), Studies in the Book of Esther. Selected with a Prolegomenon, New York 1982; L.A.Rosenthal, Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen: ZAW 15,1895,278-285 (vgl. auch ZAW 17,1897,125-128); S.Talmon, Wisdom in the Book of Esther: VT 13,1963,419-455; E.Tov, The «Lucianic» Text of: the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther. A Rewritten Biblical Book: Textus 10,1982,1-25 K.de Troyer, The End of the Alpha-Text of Esther. Translation and Narrative Techniques in MT 8.1-1-LXX 8.1-17 and AT 7,14-41 (Septuagint and Cognate Studies 48) Atlanta 2000; dies., The End of the Alpha-Text of Esther. An Analysis of MT and LXX 8.9-13 and AT 7.33-38: Textus 21,2002,175-207 H.M.Wahl, Das Buch Esther als methodisches

Problem und hermeneutische Herausforderung: eine Skizze: *BiblInt* 9,2001, 25-40; S.A.White, Esther: A feminine Model for Jewish Diaspora, in: P.L.Da., (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 161-177; R.Zadok, On the Historici Background of the Book of Esther: *BN* 24,1984, 18-23.

0. Текстовая традиция

Книга дошла до нас в трех типах текста. Еврейский текст (содержащий ок. 160 стихов) представляет собой самую краткую редакцию и отличается от других редакций «молчанием о Боге», то есть Бог в ней прямо не упоминается — Он не принадлежит к числу действующих лиц повести и сами эти лица Его не называют. В противоположность этому два греческих типа текста (пространная редакция LXX и несколько более краткая по сравнению с ней — т.н. «лукиановская», которая восходит, впрочем, не к Лукиану, а древнее и в настоящее время чаще называется «текстом Альфа») содержат обширные вставки (в пространной редакции ок. 100 стихов), которые нумеруются с помощью букв и содержат эксплицитное «бого-слово»:

A	1:1a-g	Сон Мардохея (Мордехая), раскрытие заговора
B	3:13a-g	Эдикт Амана о погроме
C	4:17a-z	Молитвы Мардохея и Эсфири
D	5:1a-f, 2ab	Эсфирь идет на аудиенцию
E	8:12a-x	Эдикт царя о защите иудеев
F	10:3a-l	Истолкование первого сна и доставление книги в Египет

Эти добавления LXX, которые в Вульгате помещены в конце, представляют собой не только повествовательную разработку ветхозаветного рассказа, но и обладают ясно выраженным уровнем «теологизации», причем спасение иудеев изображается с явным использованием мотивов предания об Исходе как вмешательства Бога Израилева, а Эсфирь делается парадигматическим персонажем для жизни иудеев в диаспоре. Обе вставки, повествующие о «снах» (1:1a-g и 10:3a-k), искусно обрамляют текст в версии LXX; «мотив снов» не только отвечает идее изобразить Мардохея сходно с библейским Иосифом (см. п. 3), но и вообще очень распространен в иудео-эллинистическую эпоху (ср. Книгу Даниила). Для той же среды характерны и вставные молитвы Мардохея и Эсфири, о чем свидетельствуют и молитвы в книгах Иудифи, Товита и Маккавейских. Фрагмент D, в котором Эсфирь дважды лишается чувств перед царем, придает действию дополнительный динамизм.

Верны ли предпринятые Ж. Миликом (*Milik*) реконструкции свидетельств «богословской» редакции Книги Эсфири в Кумране, где, как важно отметить, до сих пор не найдено фрагментов этой книги, остается под большим вопросом.

Текстологическая взаимосвязь трех дошедших до нас редакций интерпретируется в науке весьма различным образом. Наиболее вероятной представляется линия: МТ → LXX (I в. до н.э.; ср. колофон 10:31) → текст Альфа (I в. н.э.: *K. de Troyer*). Некоторые авторы предполагают оригинал, лежащий в основе одновременно МТ и LXX; другие постулируют древнееврейский оригинал, лежащий в основе текста Альфа, и считают его древнейшей редакцией. Можно предположить, следуя *K. de Troyer* и *M. Wacker* (*M.-Th. Wacker*), что текст Альфа представляет собой новую версию, основанную как на МТ, так и на LXX. «По объему вставок она близка Септуагинте, но текст порой ближе к еврейскому... Основным отличием является ее более краткая и отличающаяся по содержанию концовка: боевые действия 13 и 14 адара описываются гораздо более сжато, а главное то, что они связываются исключительно с инициативой Эсфири и ее ходатайствами перед царем. Что же касается Мардохея, то его роль состоит в учреждении праздника Пурим — праздника благодарения за спасение иудейского народа содействием Божиим. Эта редакция возникла, очевидно, в римское время, возможно, в I в. н.э., т.к. с ней, видимо, знаком еврейский историк Иосиф Флавий» (*M. Wacker*).

Строго говоря, следовало бы анализировать и интерпретировать каждую из трех форм текста в отдельности. «Единый перевод» (ЕÜ) отражает «смешанный текст»: МТ с добавленными в нужных местах вставками LXX. Библии реформаторской традиции дают переводы еврейского текста, а «добавления» LXX печатаются затем (вместе с другими второканоническими книгами; см. выше, А.П.2) в качестве особого приложения как «Части Книги Эсфири» (так в Библии Лютера).

1. Композиция

Книга повествует о спасении евреев Эсфирью, еврейкой, ставшей царицей вместо прежней царицы Астини (Вашти), и ее дядей Мардохеем (Мордехаем) от погрома, который официально распорядился устроить царь по наущению своего «великого визиря» Амана (Хамана). События, которые происходят «в декорациях» Персидской мировой державы при великом царе Агасфере (Ахашвероше) — так звучит его имя в МТ; LXX последовательно называет его Артаксерксом (465-424), — достигают своей кульминации в праздновании евреями праздника, который впоследствии получит имя «Пурим» (происхождение имени и значение слова неясны: в Эсф 3:7; 9:24, 26 «пурим» производится от нееврейского слова «пур» (= жребий), по тому жребию, который метал Аман, когда назначал срок погрома). Книга читается иудеями во время праздника Пурим, празднуемого весной (14 адара приходится на март), в качестве «праздничного свитка».

Книга Эсфири, которая не описывает частное историческое событие, но как бы обобщает опыт структурной ненависти к евреям, композиционно оформлена чрезвычайно искусно. Предыстория (1-2) описывает *theatrum mundi*⁵², вводит в три приема действующих лиц и, говоря о великом царе, изображает «хаотическую» опасность, в какой находится политический мир, лишенный еврейской памяти об истории (и о Боге). Две *главных части*, построенные (несмотря на разный объем) в высокой степени по принципу параллелизма и контраста — 3-7 и 8:1-9:19 — повествуют, следуя юридической модели связи действия с состоянием, о которой говорит литература премудрости, об уничтожении/поражении Амана как о спасении Мардохея (3-7), а об уничтожении/поражении врагов еврейского народа во всем царстве как о спасении всех евреев (8:1-9:19). В *заключительной части* 9:20-10:3 сообщается об учреждении праздника Пурим, а в конце ее (10:1-3) прославляется Мардохей. В редакции LXX это повествование обрамлено сном Мардохея (1:1a-b) и его истолкованием (10:3a-k). В конце этой редакции стоит колофон («подпись»), сообщающая о пересылке греческой Книги Эсфири евреям Александрии (10:3l).

Композиция еврейской и греческой Книги Эсфири (добавления к редакции МТ выделены *курсивом*) может быть изображена следующим образом:

<i>1:1a-г</i> Сон Мардохея	
1:1 – 2:23	Предыстория
1:1-9	Начало книги и общая экспозиция (равновесие)
1:10-22	Смещение царицы Астини (нарушение равновесия)
2:1-18	Возвышение Эсфири, становящейся царицей
2:19-22	Испытание/лояльность Эсфири
2:23	Мнимое устранение проблемы
	Предуказания на завершение главных частей и всей книги:
	2:23 → 7:10 (мотив: виселицы; для Амана)
	2:23 → 9:13 слл. (мотив: виселицы; для сыновей Амана)
	2:23 → 10:2 («книга дневных записей, хроника»)
3:1-7:10	Первая главная часть Уничтожение врага евреев Амана и спасение Мардохея
8:1-9:19	Вторая главная часть Уничтожение всех врагов евреев и спасение всех евреев

⁵² *Сцена мира (лат.; прим. перев.).*

3:1-11	Возвеличение Амана	8:1-8	Возвеличение Эсфири и Мардохея
3:12-14	Указ (о еврейском погроме)	8:9-13	Указ (против еврейского погрома)
3:13a-g	Эдикт Амана	8:12a-x	Эдикт Эсфири и Мардохея
3:15a	Гонцы	8:14	Гонцы
3:15b	Аман и царь	8:15a	Мардохей и царь
3:15c	Реакция в Сузах	8:15b	Реакция в Сузах
4:1-3	Реакция в провинциях	8:16-17	Реакция в провинциях
4:4-17	Диалог Эсфири с Мардохеем		
5:1-14	Праздничный пир у Эсфири и триумф Амана		
4:17a-i	Молитва Мардохея		
4:17k-z	Молитва Эсфири		
5:1a-f, 2ab	Аудиенция Эсфири у царя		
6:1-13	Возвышение Мардохея		
6:14-	Праздничный пир у Эсфири и конец Амана	9:1-15	Конец врагов евреев
7:10		9:16-19	Праздничный пир евреев
9:20-10:3 Заключительная часть: итог			
	9:20-28 Письмо Мардохея о Пуриме		
	9:29-32 Письмо Эсфири о Пуриме		
	10:1-3 Восстановление равновесия		
10:3a-k	Истолкование сна Мардохея		
10:3l	Колофон		

В кратко изложенном только что повествовании рассказчик использовал хиастическую композицию из четырех пар праздничных пиров. Эта композиция дает важный герменевтический ключ для общего понимания книги.

Первая пара	1:3	Праздник у царя для всего царства
	1:5	Праздник у царя для Суз
Вторая пара	1:9	Праздник у Астини
	2:18	Праздник для Эсфири
Третья пара	5:4-8	Праздник Эсфири для царя и Амана
	6:14-7:8	Праздник Эсфири для царя и Амана
Четвертая пара	9:18	Праздник евреев в Сузах
	9:19	Праздник евреев во всем царстве

«Внешние» пары праздничных пиров (I и IV) контрастируют друг с другом. Они представляют различные концепции мира и истории. Царский пир — выставление на показ роскоши и имперской власти (которая впоследствии оказывается в повести бессильной и в то же время деструктивной). Праздники евреев — это праздники освобождения и подлинной общности (ср. мотив подарков друг другу в 9:19).

Присутствует контраст и между двумя «внутренними» парами праздничных пиров (II и III). Общее для них то, что все это «женские праздники». Но если вторая пара праздников демонстрирует царскую власть и делает обеих цариц — Астинь и Эсфирь — «объектами» или жертвами политики этой власти, то оба праздника Эсфири (третья пара) представляют собой выражение и осуществление «новой» роли Эсфири в качестве спасительницы, роли, в которую она постепенно вырастает, когда сопротивляется деструктивной власти, обретая свою еврейскую идентичность.

Такая композиция, основанная на изображении праздничных пиров, программно подготавливает и заключительную часть, в которой учреждаются праздничные дни Пурима в качестве праздника освобождения и сообщества.

2. Возникновение книги

2.1 Многоступенчатое возникновение?

Три варианта традиции и множество действующих лиц повести постоянно вызвали к жизни гипотезы о соединении в дошедшей до нас книге рассказов, бывших первоначально самостоятельными (напр., рассказ об Астине: изгнание прекрасной царицы, противящейся своему царю; рассказ о Мардохее: соперничество между двумя придворными — Аманом и Мардохеем; рассказ об Эсфири: прекрасная царица спасает свой народ от нависшей над ним опасности). Однако подобные спекуляции мало что добавили к общему пониманию. Речь идет самое большее о гипотезах относительно материала, который был так искусно скомбинирован автором, что сложность фигур и их ролей стали необходимыми для общего понимания текста. Так, разделение фигуры героя на мужскую (Мардохей) и женскую (Эсфирь), причем последняя составляет еще и контраст к Астине, выполняет столь же конститутивную роль, как и «конstellация» из трех фигур — Амана, Мардохея и Эсфири (об интертекстуальном значении этой «конstellации» см. п. 3). Впрочем, из плотной консистенции повести выпадает та плоскость, в которой говорится о Пуриме. Правда, она наилучшим способом соответствует структуре действия *как его результат*, но в самом повествовании слишком мало подготовлена. Поэтому говорящие о Пуриме пассажи (3:7; 9:20-32) могут восходить

к обработке, в которой рассказ о спасении еврейского народа стал *праздничной легендой праздника Пурим* (типа *hieros logos*⁵³).

2.2 Литературная форма, время и место возникновения

С одной стороны, в повести видно хорошее знание персидской обстановки, в которой разыгрывается основное действие. Персидский колорит подчеркнут также употреблением нескольких персидских слов. Но, с другой стороны, исторические факты обыгрываются и перемежаются вымыслом (подобно тому, как это происходит и в Книге Иудифи — см. выше, D.XI) в такой степени, что невозможно считать эту повесть «исторической». «Нет большой нужды даже перечислять отдельные доказательства того, что книга «неисторична» по своему характеру. Интерпретаторы многократно обращали внимание на то, что невозможно себе представить пир, в котором участвовали бы все сановники Персидской державы (1:1-4), насколько абсурден царский указ о том, «чтобы всякий муж был господином в доме своем» (1:22), насколько невероятно опубликование указа не на официальном арамейском, а на всех языках этой мировой державы (3:12; 8:9). Обычно к этим наблюдениям добавляют, что ни Астинь, ни Эсфирь никогда не были персидскими царицами, что у единственного реально-го исторического лица в повести — Агасфера, или Ксеркса I — царицу звали Аместрис, и что ни Эсфирь, ни Астинь, принадлежа к царскому гарему, не могли называться «царицами». Кроме того, персидские цари были обязаны выбирать себе цариц из одной из семи знатных семей. Таким образом, Эсфирь никак не могла стать царицей. Крайне маловероятно, чтобы визирем при персидском дворе мог стать еврей (8:2; 10:3), и совершенно невозможно представить себе персидского царя, который бы потерпел в своем государстве гражданскую войну (8:8; 9:11 сл.). Наконец, если бы Мардохей был среди изгнанников, увезенных в плен из Иерусалима в 597 г. до н.э. (ср. 2:6), то в 12-й год царствования Ксеркса (3:7) ему было бы более 120 лет, а его двоюродная сестра Эсфирь не была бы красивой молодой девушкой, которая могла бы побудить царя возвысить ее до положения царицы (2:17)» (J. A. Loader, Ester 208).

Учитывая такую вообразаемую «всемирноисторическую» сцену, на которой переплетается несколько линий действия, а также рецепцию множества материала и мотивов специфических исторических легенд Израиля (см. ниже п. 3), можно сказать, что в литературном отношении книга представляет собой не столько новеллу («диаспоральную новеллу») либо «историзированный рассказ из литературы премудрости», сколько эллинистическую «повесть романного типа» (подобную Книге Иудифи), которая могла возникнуть в III в. до н.э. (типичны для

⁵³ «Священное слово» (греч.; прим. перев.).

романа эллинистической эпохи сложный характер сюжета, *theatrum mundi*, эротические коннотации, «общемировая интерпретация»). «Персонажи в Книге Эсфири — это литературные типы: прекрасная и умная женщина, становящаяся царицей; умный и добродетельный мужчина-еврей, лояльный к своему сюзерену и достигающий политического успеха; злой, но при этом суетный и глупый придворный; деспотичный, зависящий от перемен собственного настроения властитель мира» (M.-Th. Wacker)

Персидский колорит чаще всего заставлял *датировать* повесть V-IV вв. до н.э., но, хотя автор проявляет хорошие познания в области устройства персидского государства и отношений при персидском дворе, нарисованная им картина соответствует тому, что было известно в те времена всем греческим историкам и писателям; и в особенности против такой датировки говорит то, что центральная тема — официальное преследование евреев — не соответствует государственной политике Персидской державы; упреки, направленные против иудейской Торы и галахи (3:8) противоречат всему, что мы знаем о подкреплении персидским государственным авторитетом частных законов (см. выше, С.П.3). Эта тема становится актуальной как раз в эпоху войн диадохсов, начавшихся после смерти Александра Македонского, когда ненависть к евреям и их преследование стали политической реальностью.

Наиболее вероятным *местом возникновения* книги представляется восточная диаспора. Книга Эсфири — «историческая книга» (см. выше, D.0.1) диаспоры: она трактует значение иудейства в нееврейском мире, актуализируя исторические предания Израиля в условиях диаспоры, в которых приходится существовать евреям.

3. Богословие

3.1 Актуализация уже имевшихся повествований

(1) Конфликт между Аманом и Мардохеем, о котором повествует Книга Эсфири, изображен при помощи интертекстуальных отсылок в виде актуализации «вражды» Амалика к Израилю, следствием которой, согласно Пятикнижию, стала фундаментальная угроза истории Израиля. «Вечная» вражда, о которой говорится в Исх 17:8-16; Втор 25:17-19, имеет множество импликаций: амаликитяне, родственник Израилю народ, напали на Израиль, когда он двигался к Синаю, месту встречи с «истинным Богом». Таким образом, это нападение в конечном счете есть нападение на самого Яхве, почему амаликитяне в еврейской традиции и становятся врагами Яхве по преимуществу. С другой стороны, уже в Исх 17:8-16 констатируется, что Амалику никогда не удастся уничтожить Израиль как народ Яхве. Связь с этим «первоконфликтом» устанавливается в Книге Эсфири таким образом, что Аман назван «агагеянином» (3:1), а Мардохей — «сыном Иаира, сына

Семья, сына *Киса*» (2:5). Эти имена вызывают в памяти конфликт между Агагом, царем амаликитян, и царем Саулом, сыном Киса, в 1 Цар 15. Из-за Агага Саул, согласно 1 Цар 15, утратил свое царское достоинство, так как не соблюл Божией заповеди в этом конфликте между Амаликом и Яхве. Саул не принял всерьез «богословского» измерения этого конфликта и сам нажился на этой войне. В результате Самуил по велению Яхве лишил его царского звания и передал это звание маленькому Давиду, дабы он стал спасителем своего народа (1 Цар 16). Тему Книги Эсфири и составляет этот «первоконфликт», в котором вражда против Израиля есть вражда против Яхве, переходящая, согласно Исх 17:16, «из поколения в поколение». Конstellация персонажей «Агаг — Саул — Давид» обретает поразительную актуальность. Агаг оживает в Амане, Мардохей играет роль Саула (хотя и в более позитивном смысле, чем сам Саул), а Эсфирь, женщина, наделенная «мессианскими» чертами, занимает место Давида и, становясь *царицей* из рода Давида, выступает в оппозиции амбивалентной и деструктивной модели имперской власти Агасфера-Ахашвероша. «Когда Эсфирь с помощью хитрости тайно овладевает властью во спасение своего народа, она тем самым оформляет иное качество власти, на которое уповают люди, ибо она осуществляет власть в “ином” обличье. Будучи женщиной — и живя при этом в гареме царя Ахашвероша — она находится в ситуации подавления второго порядка, и актуализирует прошлое и настоящее страданий и гибели других женщин. Ее царствование восстает против насилия, разрушающее других в каждом доме. Поэтому для царствования Эсфири характерно распространение царского достоинства на Мардохея и на весь еврейский народ. Она превращает праздники языческого царя в еврейские народные праздники. Таким образом, ее царство предвосхищает грядущее для Израиля царство, которое будет основано не на подавлении других, а на братстве царственных людей — и женщин, и мужчин» (K. Butting, Die Buchstaben 84).

(2) Другое историческое предание, которое актуализируется в Книге Эсфири, — это *история Иосифа*. Помимо множества деталей, в которых совпадают обстановка царского двора в истории Иосифа и повести об Эсфири, и помимо основной идеи, что еврей, возвысившийся при дворе чужеземного царя, не только избавляет свой народ от гибели, но и правит мировой державой, важно разложение или раздвоение фигуры Иосифа на два дополняющих друг друга персонажа: Мардохея и Эсфирь. В то время как Мардохей действует на заднем плане, Эсфирь олицетворяет в противовес «безумцу» Аману «прекрасную, умную женщину», которая, будучи персонификацией премудрости, побеждает смерть и умножает жизнь. Будучи женским персонажем, соответствующим Иосифу, Эсфирь становится утопической фигурой, служащей моделью идентификации, с одной стороны, для всех, кто живет на чужбине (в диаспоре), а с другой стороны, для всех, кто *сам* берет в свои руки борьбу за выживание.

(3) Кроме того, Мардохей выведен в повести как идеальный тип еврея, живущего в диаспоре, видящего сердцевину своей идентичности в основной заповеди, а потому отвергающий поклонение политическим властям. В этом Мардохей сходен с Даниилом легенд, пересказываемых в Дан 2-6.

3.2 Праздник Песах и праздник Пурим

Наконец, нельзя не обратить внимание и на взаимосвязи Книги Эсфири с *пасхальным преданием*. Хотя невозможно согласиться с нередко выдвигаемым тезисом, что Книга Эсфири представляет собой намеренную переработку Исх 1-12 (G. Gerleman), однако сходства между пасхальным преданием и этой повестью очевидны. Во-первых, заговор Амана и последующие (постные) дни приходятся на дни Песаха. Во-вторых, сам праздник Пурим приходится по тогдашнему календарю на 14/15 адара (март), подобно тому как Песах — на 14/15 нисана, то есть Пурим празднуется ровно через 11 месяцев после Песаха (или за месяц до него). А это означает, что начавшееся с Исхода спасение обретает свое завершение в празднике Пурим, когда еврейский народ празднует обретение своего «покоя» среди других народов. Иными словами, празднуемый в диаспоре праздник Пурим *и есть* Песах диаспоры. Евреям диаспоры нужно не спасение *от* чужбины, а спасение *на* чужбине.

3.3 Т.н. «молчание о Боге» в еврейской Книге Эсфири

Против первого впечатления от еврейской Книги Эсфири, которое заставляет думать, будто это не-богословская повесть, которая интерпретируется иудейством как этнической, а не как религиозной группой, нужно подчеркнуть: Книга Эсфири по своей литературной технике и по тому влиянию, которое она желает произвести на читателей (то есть в плане прагматики текста), есть *высоко-богословская книга*, где нет чересчур определенных речей Бога и о Боге, но где тем не менее в самом «молчании о Боге» выражается древняя библейская *уверенность в Боге*. Ее богословие присутствует не в поверхностной структуре текста, но должно проявляться при чтении/слушании, когда эта книга читается/слушается в интертекстуальной беседе с историческими преданиями. Прежде всего это относится к самим событиям, о которых повествуется в книге. Если поразительное спасение *всех* иудеев от уничтожения, о котором было принято политическое решение, рассказывается так, что две взаимодополняющих фигуры — Эсфирь (героиня) и Мардохей (представитель евреев) — действуют как спасители *и при этом* в самом спасительном событии один «чудесный» акт почти чудесным образом соединяется с другим, — в таком случае читатель должен задаться вопросом, почему в конечном итоге все завершилось так счастливо.

В особенности два места задают читателю этот вопрос и одновременно, если он читает эти тексты исходя из контекста своей традиции, подсказывают ему ответ, который он и желал получить. Когда Мардохей говорит Эсфири: «Если ты промолчишь в это время, то облегчение и спасение придут к иудеям из другого места... Но кто знает, не для такого ли времени, как это, ты и достигла царского достоинства?» (Эсф 4:14), то перед нами очень тонкая система указаний на Бога. Уже в ранней раввинистической литературе слово «место» считалось выражением, под которым подразумевается Бог, подобно тому как в 1 Макк 16:3 вместо «Бог» сказано «Небо». Таким образом, Эсф 4:14 представляет собой актуализацию древней библейской уверенности в том, что Израиль не может быть уничтожен и что ему (так же как и во время Исхода и при нападении амаликитян по пути к Синаю) будет дано — *откуда бы то ни было* — спасение от смертельной опасности. Этим историческим знанием и должна руководствоваться Эсфирь. Ей, говорится в Эсф 4:14, дается удобное время, «кайрос», для того, чтобы она своим действием способствовала осуществлению *этой* Божией правды спасения Израилева.

Второе место, где читатель сталкивается с вопросом о Боге, это 9:1: «В двенадцатый месяц, то есть в месяц адар, в тринадцатый день его... в тот день, когда враги иудеев надеялись взять власть над ними, вышло наоборот (произошел *поворот*)». Как будто одним движением совершенно внезапно и абсолютно полностью разрывается сеть смерти, в которой уже находились иудеи. Кто совершает это, прямо не говорится. Но тот, кто читает эту историю спасения в контексте исторического знания Израиля, должен и в этом случае представлять, что Бог участвовал в чудесном избавлении Израиля от его врагов. В 9:16 особо подчеркивается то, что в результате спасения иудеи обрели «*покой от врагов своих*». В контексте самого повествования происходит обратное тому, что замыслил Аман, потребовав от царя (3:8), чтобы он не «оставлял в покое» иудеев, а уничтожил их, ибо они подчиняются *своим* законам. В интертекстуальном смысле «покой от врагов» есть великий спасительный дар Яхве своему народу в образе «земли» и «покоя» (ср. Ис Нав 21:44; 23:1) в сообществе Божиим, реальным символом которого был Храм (ср. 3 Цар 8:56). Но спасительное благо «покоя» Книга Эсфири видит не «в земле» и не «в Храме», а на чужбине, среди иных народов. Она не призывает к возвращению в землю или к Сиону, но говорит: Израиль может стать вратами, через которые придет владычество Божие — и возможно, что это должно произойти именно в диаспоре. Поэтому в книге утверждается даже, что «многие из народов сделались иудеями», ибо увидели, что историческое знание Израиля оправдалось (ср. Эсф 8:17).

Еврейская Книга Эсфири не относит спасительного события в целом и отдельных его этапов непосредственно на счет Бога. Это не только соответствует все усиливающейся в поздневетхозаветную

эпоху тенденции подчеркивать трансцендентность Бога, но таково понимание Бога, характерное именно для Книги Эсфири. «Молчание о Боге» — богословская программа этой книги, кратчайшим выражением которой становится само имя «Эсфирь» в качестве говорящего имени (первоначальное значение неясно; возможна связь с «Иштар»), если, следуя талмудической традиции, связывать его со словами Бога из песни Моисеевой во Втор 32:20: «И сказал Бог: сокрою (*'astirah*) лицо Мое от них». 32 глава Второзакония — это «псалом-теодицея», где катастрофа плена толкуется как опыт Бога, скрывающего себя для того, чтобы Израиль отправился на поиски Бога. Это самосокрытие — не отсутствие, но «присутствие в сокрытости» (*L. Perlitt*), о чем наиболее обстоятельно говорит богословие т.н. Второисаии, возникшее также во время плена, в VI в. (ср. в особ. Ис 45:15; 54:8). Это делает Книгу Эсфири богословием теодицеи перед лицом катастрофической опасности, нависшей над евреями «в мире сем». В скорби Израиля отражается тайна самосокрытия Бога, дающая Израилю особую миссию Бога среди народов и состоящая в том, что спасение происходит *ради и через* Израиля, если он руководствуется своим историческим знанием.

3.4 Значение книги для иудаизма и христианства

Книга Эсфири — праздничный свиток Пурима, и в таком своем качестве она поддерживала уверенность Израиля в спасении и упование его на Бога среди любых гонений и невзирая на все попытки истребления народа. Этот «противоречащий фактам» смысл праздника Пурим с переодеванием детей и с радостным торжеством общности, которое составляет самый центр этого праздника, остается непонятен тем христианским критикам Книги Эсфири, которые осуждают ее как националистическую, шовинистическую, прославляющую насилие и даже просто аморальную. И это понятно. «То, о чем здесь *рассказывается*, есть не что иное как “антисемитский погром”. Уничтожаются не евреи, а их гонители... Мы имеем дело с типичным случаем антиистории (“counter-history”). Прошлое изображается с точки зрения побежденных и угнетенных таким образом, что нынешние угнетатели оказываются там в самом скверном положении, а нынешние побежденные предстают прежними и истинными победителями» (*J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis* 83 f.).

«Я настолько враждебен этой книге (Второй Маккавейской) и Эсфири, что хотел бы, чтобы ее вовсе не существовало; в них чересчур много жидовства и языческого безобразия» (*М. Лютер*). «Христианину Книга Эсфири ничего не говорит» (*K. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments, München 1953, 294*). Такие представления, и по сей день пропагандируемые христианскими экзегетами, выносят ужасающий приговор самому христианству, которое столь часто выступало

в истории в роли Амана. Ввиду этой темной стороны церковной истории Книга Эсфирь — необходимое испытание совести и призыв к покаянию. С другой стороны, христианство может научиться из этой книги и тому, что Бог Израиля, даже будучи сокрыт, сохраняет верность своему народу, *ибо* Он есть Бог спасения. Если и поскольку это так для Израиля, то это обетование верности сохраняет силу и для церкви.

ХІІІ. КНИГИ МАККАВЕЙСКИЕ

Георг Энгель

Текст: Maccabaeorum libri (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum IX), fasc. 1: Macc, liber I, hg. W.Kappler, Göttingen 1936; fasc. 2: Macc, liber II, hg. R.Hanhart, Göttingen 1959; fasc. 3: Macc, liber III, hg. R.Hanhart, Göttingen 1960; R.Hanhart, Zum Text des 2. und 3. Makkabäerbuches. Probleme der Überlieferung, der Auslegung und der Ausgabe (MSU 7) Göttingen 1961.

Комментарии: F.-M.Abel, Les livres des Maccabees, Paris 1949; S.Tedesche/S. Zeitlin, I Macc (JAL) 1950; II Macc (JAL) 1954; M.Hadas, III+IV Macc (JAL) 1953; A.Penna, I+II Macc (SB[T] 15) 1953; J.C.Dancy, I Macc, Oxford 1954; F.-M.Abel/J.Starcky, I+II Macc (SB[J]) ³1961; J.R.Bartlett, I+II Macc, Cambridge 1973; C.Habicht, 2 Makk (JSHRZ 1,3) 1976; K.-D.Schunck, 1 Makk (JSHRZ 1,4) 1980; J.A.Goldstein, I+II Macc (AncB 41+A) 1976/83; W.Dommershausen, I+II Makk (NEB) 1985; H.-J.Klauck, 4. Makkabäerbuch (JSHRZ HI/6) 1989; St.v.Dobbeler, 1/2 Makk (NSK.AT 11) 1997.

Отдельные исследования: D.Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (WSAMA.T 3) Mainz 1967; B.Bar-Kochva, Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids, Cambridge 1989; E.J.Bickermann, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937; R.Doran, Temple Propaganda. The Purpose and Character of 2 Macc (CBQ 12) Washington D.C. 1981; ders., The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus. III The Book of 2 Maccabees: ANRW II 20, 1, 1987, 274-297; A.Enermalm-Ogawa, Un langage de priere juif en grec. Le temoignage des deux premiers livres des Maccabées (CB.NT 17) Stockholm 1987; Th.Fischer, Seleukiden und Makkabäer, Bochum 1980; ders., Heliodor im Tempel von Jerusalem Ein hellenistischer Aspekt der «frommen Legende, in: FS S.Herrmann, Stuttgart 1991, 121-138; J.Kampen, The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees (Septuagint and Cognate Studies 24) Atlanta 1988; U.Kellermann, Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95) Stuttgart 1979; ders., Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f: BN 13, 1980, 63-83; N.Martola, Capture and Liberation. A Study in the Composition of the First Book of Maccabees (AABo.A 63/1) Abo 1984; G.O.Neuhaus, Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch (fzb 12) Würzburg 1974; ders., Quellen im 1. Makkabäerbuch? Eine Entgegnung auf die Analyse

von K.-D.Schunck: JSJ 5,1974,162-175; T.Nicklas, Der Historiker als Erzähler. Zur Zeichnung des Seleukidenkönigs Antiochos in 2 Makk IX: VT 51,2002,8C-92; G.Schmuttermayr, Art. Makkabäer, Makkabäerbücher: LThK³ 6,1997,1225-1230; K.-D.Schunck Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches, Halle 1954; ders., Art. Makkabäer/Makkabäerbücher: TRI 21,1991,736-745; J.Sievers, The Hasmoneans and Their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I (Studies in the History of Judaism 6) Atlanta 1990; S.Stein, The Liturgy of Hanukki and the First Two Books of Maccabees: JJS 5,1954,100-106.148-155; R.D.Young, The «Woman with the Soul of Abraham». Traditions about the Mother of the Maccabaeen Martyrs, in: A.-J.Levine (Hg.) Women Like This (SBL Early Judaism and its Literature 1) Atlanta 1991,67-81; R.Zwick, Unterhaltung und Nutzen. Zum literarischen Profil des 2. Buches der Makkabäer, in: Steht nicht geschrieben? FS G.Schmuttermayr, Regensburg 2001,125-149.

О названии «Книги Маккавейские»

Под именем «Книг Маккавейских» в рукописях LXX и древних ее переводах (vetus latina, сирийском, армянском, в коптских рукописях) содержатся четыре достаточно сильно отличающихся друг от друга произведения. Раввинистический иудаизм не принял в число Святых Писаний ни одного из них. Первые две Книги Маккавейские (1/2 Макк) с самых ранних пор читались в христианских церквах Востока и Запада и, наконец, вошли в канонический список Тридентского собора. Третья Маккавейская (3 Макк) читалась лишь в некоторых восточных церквах. Четвертая Маккавейская (4 Макк), кажется, нигде не признавалась канонической, хотя было широко известна, ценилась и сохранена многими библейскими рукописями (в минеях греческой церкви, то есть чтениях из житий святых в соответствующие праздники, содержится чтение из 4 Макк на 1 августа, день памяти мучеников Маккавейских). Различная оценка каноничности отражена и в объеме рукописей греческой Библии: из больших маюскульных рукописей текст всех четырех книг содержат Александрийский кодекс (A; V в.) и Венецианский кодекс (V; IX в.), в Синайском (S; IV в.) есть только 1 и 4 Макк, в Ватиканском (B; IV в.) нет ни одной. Тексты множества минускульных рукописей содержат тексты всех четырех книг, некоторые — только 1-3 Макк, немногие — только 1-2 Макк и одна (поздняя) 1-2 и 4 Макк.

Третья Книга Маккавейская, которая, кажется, долго оставалась неизвестной на Западе (нет старолатинского перевода, хотя есть сирийский и армянский) представляет собой написанное по-гречески сочинение некоего еврейского автора, жившего, вероятно, в Египте в I в. до н.э. — I в. н.э. Название в данном случае скорее условное, оно связано с тем, что эта книга в тех рукописях, где она содержится, всегда следует после 1 и 2 Макк. Никакой содержательной связи с Иудой Маккавеем или его братьями в ней нет. Рассказ в здесь ведется о гонениях евреев в Египте после победы, одержанной Птолемеем IV

Филопатором при Рафии в 217 г. до н.э. над Антиохом III, попытках этого египетского царя войти в Иерусалимский Храм и спасении евреев от этих гонений, причем к этому добавлены красочные подробности из времен Птолемея VII и Фискона Эвергета II (170-164 и 145-117 гг. до н.э.), а весь рассказ представляет собой праздничное предание, связанное с праздником освобождения, отмечавшимся александрийскими евреями в начале июля и известным также Иосифу Флавию (Против Апиона II, 5).

Четвертой Книгой Маккавейской было названо (самое позднее в IV в. н.э.) сочинение, на которое часто ссылаются также под именем «О самодержавии разума» в связи с часто повторяющимся в нем вопросом: «пользуется ли богобоязненный разум верховной властью над страстями» (4 Макк 1:1). Это «весьма философское рассуждение» (1:1) было названо четвертой «Маккавейской» книгой в связи с тем, что ее автор иллюстрирует свой тезис в основном примерами мучеников маккавейской эпохи — старца Элеазара и семерых братьев с их матерью. Этот материал взят автором 4 Макк из Второй Книги Маккавейской (гл. 6-7). О композиции, жанре, богословских темах и позднейшем влиянии этого произведения, созданного риторически и философски образованным, верным закону эллинистическим иудеем, жившим в диаспоре (возможно в Антиохии в I в. н.э.), ср. комментарий с введением Г. Клаука (*H.-J. Klauck*).

1. ПЕРВАЯ КНИГА МАККАВЕЙСКАЯ

1.0 Текст

Оригинальный еврейский текст Первой Книги Маккавейской, который еще был в распоряжении Иеронима ок. 400 г. н.э., до нас не дошел. Евсевий сохранил высказывание Оригена, который более чем за полтора века до Иеронима называет эту книгу «Маккавейской (историей)» и приводит (еврейское) имя в греческой транслитерации: «Сарбетсабанаель» (сходное название в одной из сирийских рукописей). Это имя понимается различно: «Книга дома Хасмонеев» (*G. Dalman*), «(Книга о) восстании войска Божиего» (или «сыновей Божиих»; *F.-M. Abel / J. Starcky*), «(Книга) князя дома Божия» (*K.-D. Schunck*), «Книга династии воителей Божьих» (*J. Goldstein*), «(Книга) князей дома Храбрых» (*W. Dommershausen*).

Все греческие рукописи и древние переводы (латинский и сирийские), очевидно, зависят от одного первоначального греческого перевода. В. Канплер (*W. Kappler*) в своем издании сводит греческие варианты текста к трем основным группам: унциальным S, A, V, минускульным

q и L ($L+l$), а наряду с ними существует 7 минускульных рукописей, дающих смешанный тип текста. Там, где греческая текстовая традиция не дает единого текста, важнейшую помощь оказывают латинский перевод, созданный ок. 200 г. н.э., и самый поздний из сирийских. Большое значение для реконструкции древнейшего греческого текста имеют также 12 и 13 книги «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, который использует там в качестве основного источника и парафразирует греческий перевод (а не утраченный еврейский оригинал) 1 Макк 1-13. Для изложения событий, о которых повествуется в 1 Макк 14-16, Иосиф пользуется другими источниками.

1.1 Композиция

При первом чтении сохранившейся (греческой) Первой Книги Маккавейской мы получаем следующее приблизительное членение:

1-2	Прелюдия
1	Возникновение кризиса, за которым должно последовать спасение
2	Активное сопротивление <i>Маттафии</i> и его завещание сыновьям продолжить его дело
3-16	История первого поколения Хасмонеев
3:1-9:22	Иуда освобождает Храм, отражает нападения на иудеев, заключает союз с римлянами и гибнет в битве
9:23-16:24	Успехи <i>Ионафана</i> и (особенно) <i>Симона</i>
9:23-12:52	<i>Ионафан</i> отражает дальнейшие нападения и развивает отношения с Римом и Спартой; неустойчивые взаимоотношения с правителями в Антиохии
12:53-16:24	<i>Симон</i> освобождает Иерусалим от угрозы со стороны крепости Акра, а еврейский народ — от ига Селевкидов. Он укрепляет отношения с Римом и Спартой. Время мира и благоденствия. Несмотря на внешние и внутренние столкновения первое поколение беспрепятственно передает власть по наследству сыну Симона Иоанну Гиркану

При тщательном нарратологическом анализе некоторые фрагменты выделяются как некие «островки» в потоке повествования и как дополнения к основному рассказу (по *N. Martola*, Capture and Liberation; по этой книге также и последующее). Речь идет при этом о хорошо продуманных вставках и добавлениях: гл. 8 (Иуда становится союзником и другом римлян); 12:1-23 (Ионафан возобновляет союз с Римом и дружеские отношения со Спартой); 14:16-24, 25-49; 15:15-24 (Симон возобновляет дружеские отношения со Спартой и союз с Римом;

решение иудеев и их священников о признании Симона первосвященником и высшей административной и военной властью); 15:1-14; 15:15-16:24 (преследование Трифона Антиохом VII, ухудшение отношений Симона с Антиохом VII до безуспешного похода Кендевея; неудачная попытка зятя Симона Птолемея, убив Симона, стать его преемником; занятие поста Иоанном Гирканом, сыном Симона).

Эти дополнения усиливают значение членов семьи Маттафии как вождей нации. Смещение центра тяжести по сравнению с основным повествованием и краткость заключения (16:23-24) создают впечатление, что дошедшая до нас Первая Книга Маккавейская имеет целью рассказать о происхождении избранной династии и изложить историю первого ее поколения. Из основного рассказа, «истории взятия Храма и города Иерусалима и о воспрепятствовании соблюдению Торы и об освобождении от всего этого через деяния Иуды и Симона, сыновей Второго Финееса», путем смещения акцентов через упомянутые дополнения получилась история первого поколения Хасмонеев, «семьи мужей, через которых Израилю было даровано спасение» (5:62). Возможно, тем же интересом к достижениям первого поколения вызвано и помещение в книгу текстов, говорящих об отношениях с Римом и Спартой.

Вставки и дополнения значительно ослабили функциональную нагрузку второго прославления (14:4-15), которое было призвано служить структурным сигналом в основном повествовании; зато усиливается значимость мест 9:23 и 12:53 (описания бедственного положения, в котором начинает свою властную деятельность очередной преемник). 9:22 (заключительные слова об Иуде) предстают параллелью к 16:23-24 (подобное им замечание об Иоанне Гиркане). Тем не менее переделка и дополнения затемняют исходную структуру основного рассказа лишь в незначительной степени.

Основной рассказ начинается с *пролога* (1:1-10), обрисовывающего всемирноисторический фон (начиная с Александра Македонского и кончая Антиохом IV Эпифаном), на котором разворачиваются описываемые в книге события. Примыкающее к прологу *вступление* (1:11-64) демонстрирует, как в результате отступления большого числа евреев от Завета и Закона (1:11-15) при Антиохе IV Эпифане происходит катастрофа, состоящая как бы из трех действий. Во 2 гл. наступает важнейший для повествования поворот, становящийся результатом ревности и деяний Маттафии. В *обрамлении прославлений* сыновей Маттафии Иуды (3:1-9) и Симона (14:4-15) излагается ход борьбы за религиозную и политическую свободу. Этот рассказ состоит из двух больших частей: в начале борьба идет под руководством Иуды (3:10-9:22), затем ее возглавляют Ионафан и, главное, Симон (9:23-14:3). В соответствии с этим *композиция основного рассказа* может быть представлена в подробном виде следующим образом:

1:1-10	Пролог: от Александра Македонского до Антиоха IV Эпифана
1:11-64	Введение: истоки бедствия 11-15 Отпадение некоторых иудеев 16-64 Кары как следствие отпадения 16-24 1. Разграбление Антиохом Храма 25-28 <i>Плач о земле и народе Израиля</i> 29-35 2. Антиох строит крепость Акру и помещает туда язычников 36-40 <i>Плач об Иерусалиме и Храме</i> 41-64 3. Преследование Антиохом религиозных отправлений и Храма
2-14	Основная часть: восстановление религиозной и политической свободы
2	Ревность Маттафии 1-14 Сообщение о священнике Маттафии и его семье 7-13 <i>Плач Маттафии</i> 15-70 Правое и неправое поведение во времена гонений 15-28 Ревность Маттафии о Законе 29-38 Гибель верных Закону иудеев вследствие их пассивности 39-48 Уроки, извлеченные из этого опыта; формирование отрядов сопротивления 49-70 Завещание Маттафии и его смерть
3-14	Отражение бедствий как следствие ревности Маттафии 3:1-9 <i>Обрамление: прославление Иуды</i> 3:10-9:22 Освободительная борьба достигает своей первой основной цели под водительством Иуды 3-6 Конфликты во времена правления Антиоха IV и Антиоха V 3:10-4:61 Достижение первой цели: очищение Храма и восстановление служения в соответствии с Законом 3:10-26 Победа Иуды над Аполлоном и Сироном 3:27-4:35 Приготовления и новые нападения под руководством Лисия 3:27-37 Антиох IV дает указания Лисию и отправляется на Восток 3:38-43 Поход в Иудею и реакция Иуды 3:44-60 Богослужение в Массифе (Мицпе), военные приготовления 4:1-27 Битва при Эммауме (Эммаусе): победа над Горгием 4:28-35 Борьба против Лисия 5:1-68 Освобождение иудеев в прилегающих областях и возвращение их в страну и Иерусалим 1-2, 9-20 Преследование иудеев вне страны; приготовления к их освобождению 21-64 Освобождение и препровождение в Иерусалим, неудачи нехасмонеиных военачальников [3-8, 65-68 Дополнения-вставки: военные акции против эдомлян, аммонитян, филистимлян]

	6:1-17 Жалкий конец осквернителя Храма Антиоха IV
	6:18-63 Нечестивые иудеи подговаривают Антиоха V идти против Иуды, но его предприятие заканчивается неудачей
	18-27 Иуда осаждают Акру, и на него жалуются царю
	28-63 Царь идет против Иуды; мирный договор
	7-9 Конфликты в царствование Димитрия (Деметрия) I
	7:1-4 Димитрий одолевает Лисия и Антиоха V
	7:5-25 Первый поход. Насилия Алкима и Вакхида
	7:26-50 Второй поход. Поражение Никанора
	9:1-21 Начало третьего похода. Гибель Иуды
	9:22 Заключительные слова этой части книги
	9:23-14:3 Освобождение продолжается и завершается под водительством Ионафана и в особенности Симона
	9:23-73 Продолжение конфликтов при Димитрии I
	9:23-57 Завершение третьего похода. Вождем избирается Ионафан. Алким умирает
	9:58-73 Четвертый поход. Поражение Вакхида. Покой в стране
	10:1-11:37 Царем становится Александр Валас (Балас), за ним – Димитрий II. Возвышение Ионафана.
	10:1-66 Александр Балас свержает Димитрия I. Несмотря на множество предлагаемых привилегий Ионафан и народ принимают сторону Александра, который делает Ионафана «царским другом» и первосвященником
	10:67-11:37 Путь Димитрия II к власти; укрепление позиций Ионафана
	10:67-89 Притязания на престол Димитрия II; Ионафан разбивает Аполлония, назначенного Димитрием II наместника Келе-Сирии
	11:1-19 Птоломей (Птолемей VI) изгоняет Александра из Палестины, после чего Александр гибнет в Аравии; Птоломей умирает тремя днями позже; царем становится Димитрий II
	11:20-37 Димитрий II утверждает Ионафана в сане первосвященника и признает его политический статус
	11:38-14:3 Димитрий II становится врагом Ионафана; Трифон и Антиох VI приходят к власти в Антиохии, Ионафан – их вассал; Трифон убивает Ионафана; Симон, став преемником Ионафана, завершает освобождение
	11:38-59 Димитрий II не сдерживает обещания, данного Ионафану; Трифон, полководец Антиоха VI, берет Антиохию; Антиох VI утверждает Ионафана в его сане
	11:60-74 Ионафан разбивает войско Димитрия II
	12:24-38 Ионафан вновь разбивает отряды Димитрия II

	12:39-13:32	Трифон коварно умерщвляет Ионафана. Преемником Ионафана становится Симон; Трифон убивает Антиоха VI
	13:33-42	Димитрий II идет на уступки Симону и заключает с ним договор о мире
	13:43-52	Симон завоевывает Газар (Гесер) и окончательно берет Акру
	13:53	Сын Симона Иоанн (Гиркан) становится главным военачальником
	14:1-3	Димитрий II отправляется на Восток и попадает там в плен
	14:4-15 <i>Обрамление: прославление Симона</i>	

1.2 Возникновение

1.2.1 Источники

Автор использовал в своем труде многочисленные документы, бывшие ему доступными, возможно, потому, что он мог пользоваться хасмонейским придворным архивом: 5:10b-13 (письмо иудеев из Галаада с просьбой о помощи); 8:23-32 (текст договора о союзе с римлянами); 10:18-20 (письмо Александра Баласа Ионафану о признании Ионафана первосвященником и царским другом); 10:25b-45 (письмо Димитрия I Ионафану с обещаниями); 11:30-37 (письмо Димитрия II Ионафану); 12:6-18 (письмо Ионафана спартанцам); 12:20-23 (письмо спартанцев Онии II); 13:36-40 (письмо Димитрия II Симону); 14:20b-23 (письмо спартанцев к Симону); 14:27b-45 (декрет священников и народа в честь Симона); 15:2-9 (письмо Антиоха VII Сидета Симону); 15:16-21 (письмо консула Луция Цецилия Метелла Кальва Птолемею VIII Эвергету II). Кроме того, автору, как можно заключить из 16:23-24, были известны летописи хасмонейских первосвященников.

В 1 Макк используются два различных селевкидских *летосчисления*. Для военных и политических событий, касающихся Селевкидов, счет ведется, как это было принято в Антиохии и македонских областях Селевкидского государства, от *осени* 312 г. до н.э. (напр., 1:10; 10:1; 14:1). Что же касается внутрииудейских событий, касающихся Храма и богослужения, счет ведется от *весны* 311 г., а именно от месяца нисана, как это было принято и в Вавилонии (напр., 1:54; 4:52; 10:21). Это различие датировок побудили К. Шунка (K.-D. Schunck), основывавшегося на исследованиях, проведенных ранее Э. Бикерманом (E. J. Bickermann), разделить источники на группы; К.Шунк сделал предположение, что автор 1 Макк положил в основу своего рассказа как сирийские, так и еврейские тексты (с одной стороны, селевкидскую хронику, с другой стороны, некое «Жизнеописание» Иуды, которое, возможно, было написано упомянутым в 8:17 Эвполомом, а кроме того, первосвященнические «книги дней» об Ионафанах и Симоне). В противоположность этой версии Г. Нейгауз (G. O. Neuhaus), основываясь на проходящие

через всю книгу центральные понятия и темы, выдвинул утверждение, что 1 Макк может быть понята как единое произведение, созданное одним автором. Во всяком случае, все предполагаемые письменные источники, кроме цитируемых дословно документов, подвергаются переформулировке и адаптации к его собственному повествованию, так что книга не может быть разложена на источники. Форму и объем устных традиций, которые мог использовать автор, невозможно установить сколько-нибудь надежно.

1.2.2 Поэтические отрывки в 1 Макк

В композиции главного рассказа особую роль играют поэтические отрывки (1:25-28, 36-40; 2:7-13, 49с-68; 3:3-9а, 45, 50b-53; 4:30d-33, 38; 7:17; 9:21, 41; 14:4-15 — выделены в соответствии с *N. Martola* в продолжении намеченного *Г. Нейгаузом*). Автор сам придал этим частям своей книги вид поэзии или возвышенной прозы для обозначения высших и низших точек в том, как протекает история в его изложении. При этом он опирается на ветхозаветные исторические описания (Суд — 4 Цар; Пар), служащие ему образцом.

Обращает на себя внимание *отсутствие* поэтических отрывков в двух частях текста: в той части, которая признается добавлением к основной, и в описании *Ионафана*. Притом что в уста Маттафии влагаются плач и торжественное завещание, а основная часть обрамлена хвалами Иуде и Симону, ко времени Ионафана относится лишь одно двустишие в 9:41 (аллюзия на Ам 8:10), не имеющее прямого отношения к самому Ионафану. Возможно, в такой сдержанности автора отражаются сомнения других еврейских групп (в особ., ессе-ев) относительно принятия Ионафаном первосвященнического достоинства из рук сирийского правителя, обладавшего сомнительной легитимностью, хотя никто не оспаривал военных и дипломатических талантов Ионафана? На такое предположение наталкивают неупоминание Ионафана в завещании Маттафии и способ изложения в 10:15-21: к сопровождаемому кратким вступлением письму Александра Баласа, в котором он назначает Ионафана первосвященником народа и другом царя, добавлены умещенная в одну фразу (10:21) датировка первого официального действия Ионафана в качестве первосвященника (праздник кущей 152 г. до н.э.) и указание на последовавшие за этим новый набор войска и успешное его вооружение.

1.2.3 Дополнения к основному рассказу

Нет достаточных содержательных либо стилистических причин приписывать дополнения к основному рассказу (см. выше) другому автору, нежели автор самого этого рассказа. Хотя эти добавления не принимают во внимание структуру первоначального замысла (основ-

ного рассказа), а скорее затемняют его и не содержат уже никаких поэтических отрывков, они вполне соответствуют тому интересу, который преследует в своем повествовании его автор. Правда, завещание Маттафии (2:49-68), носящее характер краткого изложения всей программы произведения в целом, как бы исполнено уже тогда, когда рассказано о названных по имени его сыновьях Иуде и Симоне. Однако то, что Симон именуется в 2:65 «вторым отцом», дает еще некоторое место для рассказа о его деятельности в качестве первого царя хасмонейской династии.

1.2.4 Время возникновения и политико-богословский контекст

1 Макк — единственная книга во всем Священном Писании, в которой история начал хасмонейской династии первосвященников и правителей рассказывается с их собственной точки зрения и с неприкрытой симпатией. Автор видит в этой династии «род мужей, рукою которых было даровано спасение Израилю» (5:62). Подобно тому как Бог некогда спасал и сохранял от врагов свой народ, землю и Храм через судей и царей Израиля и Иуды, так же в недавнем прошлом Он он сделал спасителями от селевкидских войск и противников в собственных рядах Иуду и его братьев. Такая явная поддержка со стороны Бога, признание полномочий несколькими селевкидскими царями и торжественная поддержка народа должны устранить всякие сомнения в легитимности Хасмонеев как высших административных, религиозных и военных руководителей (14:41 сл.).

Автор книги пишет ее *после* вступления в должность сына Симона Иоанна Гиркана (134 г. до н.э.) и, как видно из восторженного описания римлян, еще *до* вторжения Помпея (63 г. до н.э.), но вероятнее всего, в конце правления Иоанна Гиркана или в первые годы правления Александра Янная, то есть около 100 г. до н.э. Из кумранских текстов и из сообщений Иосифа Флавия известно, что в это время действительно существовало недовольство устранением разделения властей и бесцеремонными претензиями на полновластие хасмонейской династии, которая не вела своего рода от царя Давида, то есть от колена Иудина, а была просто одной из священнических семей несадокидского происхождения.

Быстро ли был сделан *перевод* написанной по-еврейски книги на греческий, или до этого прошло значительное время, установить невозможно. Во всяком случае, такой перевод уже давно существовал ко времени Иосифа Флавия, который ценил этот источник и использовал его при написании «Иудейских древностей» (ок. 94 г. н.э.).

1.3 Богословие

Автор, будучи историком, никогда не говорит в своем повествовании о прямом вмешательстве в события Бога и даже не называет Его: Бог не выступает в качестве одного из персонажей наряду с людьми, предпринимающими политические и военные действия. И в то же время только «Небу» (так благочестиво называется Бог в 3:18, 19, 50, 60; 4:10, 24, 40, 55; 9:46; 12:15; 16:3) должна быть воздана благодарность за спасение, осуществляемое «рукою» Иуды и его братьев (3:6; 4:35; 5:62). В победах и поражениях, политических переговорах и указах видно действие «Спасителя Израиля» (4:30). Молитвы с просьбами о спасении в бедственных ситуациях (3:46-54; 4:30-33; 5:33; 7:40-42; 11:71), хвалы и благодарность (4:24, 55) вождей и народа постоянно напоминают читателю о реальном присутствии Бога.

Автор создает свое историческое повествование по образцу того, как сообщается в Священном Писании о великих событиях в истории народа Божия (напр., Исход и спасение на Чермном море — 4:9; битва Давида с Голиафом — 4:30; Синаххериб у стен Иерусалима — 7:41). Завещание Маттафии дает развернутую программу идеалов, олицетворяемых Авраамом, Иосифом, Финеесом, Иисусом Навином, Халевом, Давидом, Илией, тремя отроками в печи огненной и Даниилом (2:49-61), и эти идеалы впоследствии будут воплощены в первом поколении Хасмонеев; главнейший же из этих идеалов — ревность о Торе (2:54, 58, 64, 68; 14:14).

Самая характерная черта изложения исторических событий в 1 Макк — ее явно прохасмонейский взгляд. Иуда и его братья ведут борьбу исключительно ради «Израиля», за честь народа, за то, чтобы он мог свободно отправлять в своей земле религиозные обряды (2:67; 3:1, 3, 43; 14:4-15). Соответственно, хасмонеи не рассматриваются как партия, имеющие свои собственные серьезные интересы и властные притязания, конкурирующие с интересами и притязаниями других. Для автора книги их приверженцы — это «народ», а их критики и соперники (как и Селевкиды со своими армиями) — сплошные «беззаконники» и «безбожники» (1:11; 3:5-6, 8; 6:21; 7:5; 9:23, 58, 73; 10:61; 11:21, 25; 14:14). Из своих источников он берет лишь то, что говорит о верности Хасмонеев Закону (в том числе при подготовке к войне, походах за добычей и во внутривнутриполитических конфликтах), о верном толковании Торы (дозволенность самообороны в субботу) и о законной передаче власти в поколении основателей династии, а следовательно и вообще у хасмонейских царей-священников. То, что могло бы вызвать проблемы в оценке автором излагаемых им событий, он просто не упоминает: например, он не говорит о ессейских и фарисейских концепциях Мессии, согласно которым было необходимо разделять функции военного руководителя и первосвященника, или о нарушении преемства первосвященников в связи с тем, что эта

должность стала при Антиохе IV предметом продажи (Ясон, Менелай). Лишь не относящийся к Ониадам Алким называется по имени и осуждается как преступный узурпатор, однако о непосредственном предшественнике Ионафана и конфликте, связанном с его отстранением, ничего не сообщается.

То, что оценка учреждения Хасмонейской династии в 1 Макк не может считаться суждением об этой династии *самого* Священного Писания, показывает отличная от нее оценка в других, также канонических книгах (Дан 1-12, рассказ о Сусанне, Иудифь, 2 Макк). Если сделать такую поправку на относительность, то этот голос священной партии обретает должное значение, с одной стороны, как важнейший источник сведений о Маккавейской эпохе, а с другой, как побуждение искать действие Божие в том, что происходило в недавнем прошлом и происходит сегодня, не потому, что бы все происходящее было безупречным и похвальным, а потому, что верующие имеют право надеяться на то, что Бог спасает свой народ также и в настоящем — несмотря на все прегрешения и внешние и внутренние насилия.

2. ВТОРАЯ КНИГА МАККАВЕЙСКАЯ

2.0 Текст

Вторая Книга Маккавейская, очевидно, с самого начала была написана на литературном *греческом* койне, за исключением двух писем в начале книги (1:1-10а и 1:10b-2:18), которые, скорее всего, переведены с еврейского или арамейского. Книга сохранилась в двух унциальных рукописях (Александрийской А, V в. н.э., и Венецианской V, VIII в. н.э.), а также более чем в 30 минускульных, а кроме того, в рукописях, содержащих латинский, сирийский и армянский переводы и цитатах (в особ. из гл. 6 и 7) у греческих и латинских писателей.

В своем критическом издании Р. Хангарт (*R. Hanhart*) подразделяет рукописи на 3 (или 4) группы: унциальные и зависящие от них минускульные, редакция q, лукиановская редакция L' и (четвертая группа) смешанные тексты. Для восстановления исконного текста издатель опирается в основном на рукописи A, 55, 347, 771. К. Хабихт (*C. Habicht*) поместил в конце своего комментария (стр. 284-285) список мест, о которых в науке ведутся споры (прежде всего речь идет о значении лукиановской редакции) и в которых представляются осмысленными текстуально-критические решения, отличные от издания Р. Хангарта, а в некоторых случаях и конъектуры.

2.1 Композиция

Различные заключительные имена (*subscriptio*⁵⁴) в двух унциалах указывают на своеобразный вид книги: она именуется «письмом» (в А) или «кратким изложением» (в V) «деяний (истории) Иуды Маккавея». Дело в том, что в дошедшей до нас книге краткое изложение (эпитому) состоявшего из пяти книг исторического повествования Ясона (Иасона) Киренейского о деяниях Иуды и их предыстории представляет собой как бы подробное «приложение» к двум письмам, помещенным в начале:

1:1-2:18	Два праздничных письма о «празднике кущей в месяце кислее (хаслее)»
1:1-10a	<p>Письмо евреев в Иерусалиме и Иудее к еврейским братьям и сестрам в Египте</p> <p>1 Обращение (адресаты, отправители, приветствие)</p> <p>2-5, 6 Пожелания благоденствия, обещания молитв за тех, к кому обращено письмо</p> <p>7-9 Содержание письма:</p> <p>7-8 Ссылка на письмо 169 года Селевкидской эры (= 143 г. до н.э.)</p> <p>9 Призыв праздновать «праздник куц в месяце кислее»</p> <p>10a Дата: 188 год Селевкидской эры (= 124 г. до н.э.)</p>
1:10b-2:18	<p>Письмо жителей Иерусалима, иудеев, старейшин и Иуды Аристобулу (Аристовулу), учителю царя Птолемея (= Птолемей VI Филометор, 181-145 гг. до н.э.), 164 г. до н.э. (?)</p> <p>1:10b-d Обращение (адресаты, отправители, приветствие)</p> <p>1:11-17 Конец безбожного Антиоха (IV Эпифана)</p> <p>1:18-2:15 Указание на связь Соломонова Храма с тем Храмом, очищение которого надлежит праздновать ныне</p> <p>1:18-36 Соккрытие и сохранение алтарного огня во время пленения и новое обретение его при Неемии (одновременно обнаружение нефти) (24-29 Молитва священников, бывших при Неемии, во время жертвоприношения)</p> <p>2:1-8 Предание о приказе Иеремии взять огонь с собой и о том, как он сокрыл скинию, ковчег и кадельный жертвенник, которые были найдены лишь тогда, когда народ был собран вновь</p>

⁵⁴ Подпись (лат.; прим. перев.).

2:9-12	Воспоминание об освящении Храма Соломоном с нисхождением небесного огня, подобно тому, как было при Моисее, и восьмидневный праздник освящения Храма
2:13-15	Составление библиотеки священных писаний Неемией, а ныне, подобным же образом, Иудой; приглашение присылать за копиями книг, которые могут понадобиться в Египте
2:16-18	Призыв к египетским евреям как членам единого спасенного народа Божия праздновать дни очищения храма — «праздник куц и огня в месяце кислее»

Следующее за этим краткое изложение пяти книг Ясона Киренейского обрамлено *вступлением* (проэпием; 2:19-32) и *эпилогом* (15:37-39) «эпитоматора» или автора Второй Книги Маккавейской. Рассказ о Гелиодоре (Илиодоре), содержащийся в гл. 3, представляет собой *предысторию* (не имеющую значения для дальнейшего повествования), где уже намечаются темы и идеи, важные для всей книги в целом: значение верности Закону и молитвы; святость Иерусалимского Храма и его действенная защита Богом как знак того, что Он всегда будет спасать свой народ (ср. 5:19 слл.); явления с неба ради борющихся за свое еврейство (ср. 2:21); вина и соучастие некоторых евреев в святотатстве и попытках осквернения Храма.

2:19-32	<i>Вступление (проэпий)</i> эпитоматора
I. 3:1-40	Сохранение святости Храма от Гелиодора
1-2	Введение: мирные времена при благочестивом и верном Закону первосвященнике Онии (III)
4-8	Отправление в Иерусалим Гелиодора вследствие подстрекательства попечителя Храма Симеона (Симона)
9-23	Дружелюбный прием Гелиодора; болезненная реакция на его планы ограбить Храм
24-35	Небесное заступничество и отпор Гелиодору; его исцеление благодаря умиловительной жертве первосвященника; возвращение Гелиодора к царю
36-39	Исповедание и свидетельство Гелиодора о Боге, обороняющем Храм
40	<i>Заключительное замечание к рассказу о Гелиодоре</i>

В описании военных успехов Иуды эпитоматор применяет не географический или хронологический метод, а систематизирует материал: за кратким изображением отдельных акций (8:1-7; 10:14-38; 12:1-45; 14:1-15:5) следует каждый раз описание большого военного похода

Селевкидов (8:8-36; 11:1-12; 13:1-22; 15:6-35), а завершается все победой войска Иуды и/или заключением мирного договора. Обе основных части эпитомы (4:1-10:9 и 10:10-15:39) завершаются после смерти врага евреев празднованием и решением праздновать и в будущем воспоминание об этом спасительном деянии Бога ради своего народа (10:8 и 15:36). Таким образом, две основных части имеют следующее членение:

II.	4:1-10:9 Осквернение Храма и его новое освящение
4:1-7:42	Распространение и торжество беззакония; гонения и мученичества при Антиохе IV
4	1-6 Продолжительный конфликт попечителя Храма Симона с первосвященником Онией
7-22	Брат Онии Ясон покупает сан первосвященника и вводит в Иерусалиме греческие обычаи
23-29	Менелай, брат Симона, дает больше денег, чем Ясон, и становится первосвященником
30-38	Лишенного сана Онию убивают в Дафне близ Антиохии, где он жил в ссылке по просьбе Менелая
39-49	Новые преступления Менелая
5	1-27 Гражданская война в Иерусалиме, одновременно поход Антиоха IV в Египет, затем разграбление Храма, военная оккупация Иерусалима; бегство Иуды с группой его людей в горы
6	1-11 Осквернение Храма и религиозные гонения
12-27	Богословские размышления эпитоматора
18-31	Мученическая смерть престарелого законоучителя Элеазара
7	1-41 Мученичество семи братьев и их матери пред царем
42	<i>Заключительное замечание к этому разделу</i>
8:1-10:9	Победа Иуды над Никанором; смерть Антиоха IV; очищение и новое освящение Храма
8	1-7 Успешное начало партизанской войны Иуды Маккавея
8-36	Победа над царским войском, возглавляемым Никанором
9	1-29 Мучительный конец гонителя и святотатца Антиоха IV на Востоке
10	1-7 Очищение и праздничное новое освящение отвоеванного Храма
8	<i>Решение о введении праздника нового освящения (Ханукка) для всех иудеев (ежегодно в течение 8 дней начиная с 25 кислева)</i>
9	<i>Заключительное замечание к этой части книги</i>

III. 10:10-15:39 Защита Храма	
10:10-13:26	Отражение различных нападений и предприятий врага
10 10-13	Вступление на престол Антиоха V Евпатора
14-38	Победы Иуды и его войска над отрядами Горгия и Тимофея в различных местах
11 1-12	Победа над войском «царского наместника» Лисия
13-15	Мир с Лисием
16-38	Четыре письма, свидетельствующих о достижениях Иуды
12 1-45	Военные карательные и оборонительные акции Иуды к западу и к востоку от Иордана против разных городов и военачальников
13 1-26a	Военный поход Антиоха Эвпатора и Лисия против Иудеи; казнь Менелая; заключение мира в Бет-Цуре (Вефсуре)
26b	<i>Заключительное замечание к этому разделу</i>
14:1-15:36	Козни Алкима; ссора Никанора с Иудой и угроза Никанора в адрес Храма; окончательное поражение и смерть Никанора
14 1-14	Новое утверждение наследника Менелая Алкима в сане первосвященника новым царем Деметрием I; посылка Никанора против Иуды и хасидеев (асидеев)
15-36	Никанор по наущению Алкима сменяет дружбу и уважение к Иуде на гонения и угрожает Храму
37-46	Уважаемый иерусалимский старейшина Разис кончает с собой, чтобы избежать позора плена
15 1-5	Высокомерие Никанора
6-24	Приготовление Иуды к решительной битве: обращение к войску и молитва
25-35	Поражение и смерть Никанора; вывешивание руки богохульника у Храма и головы на Акре
36	<i>Решение о введении дней Никанора ежегодно 13 адара, за день до «дня Мардохея» (= Пурим)</i>
15:37-39	<i>Заключительное замечание к этой части книги. Эпилог эпитоматора</i>

2.2 Возникновение

2.2.1 Сокращение и обработка сочинения Ясона Киренейского

Как прямо заявляет автор в своем вступлении, в его распоряжении находилось сочинение неизвестного из других источников *Ясона Киренейского* в пяти книгах, назидательную краткую версию которого он дает, делая временами отступления-рассуждения (напр., 4:17; 5:17-20;

6:12-17) и подчиняя расположение материала своей собственной цели. Ясон имел доступ к документам; это видно из четырех писем, содержащихся в гл. 11. То, что эти письма изъяты из своего исторического контекста, что их хронологическая последовательность нарушена, а значение, таким образом, отчасти изменено по сравнению с первоначальным, можно отнести как за счет Ясона, так и за счет эпитоматора; как обстояло дело в реальности, выяснить уже невозможно.

В том контексте, в котором эти четыре письма находятся сейчас, они призваны проиллюстрировать позитивные следствия победы Иуды над Лисием. Исторически же эти подлинные документы имели, по *К. Хабихту*, такой порядок. Самое старое письмо 11:27-33 было адресовано Антиохом IV совету старейшин (*gerousia*) и «остальным иудеям» (подразумеваются, очевидно, круги, поддерживавшие Менелая в качестве первосвященника). Амнистия была обещана, видимо, приверженцам смещенного первосвященника Ясона, в случае если они до 30 ксантика (ксанфика; март) 164 г. до н.э. вернутся в Иерусалим; однако 15 дней — едва ли достаточный срок для того, чтобы сложить оружие. Верна ли дата «15 ксантика»? Царь, со своей стороны, отказывается в письме от преследований и за семь месяцев до своей смерти обещает иудеям религиозную свободу. В теперешнем виде письмо имеет отправителем Антиоха V, а адресатами — Иуду и его приверженцев. Хронологически следующее за этим письмо Лисия «группе» иудеев (11:16-21) написано в 164 г. (до сентября, т.е. до смерти Антиоха IV) и обращено к Иуде и его приверженцам. Вероятно, одновременно с ним (т.е. не в марте, а позднее) было отправлено Иуде и его сторонникам, одержавшим победу, письмо римских посланцев (11:34-38). Самое последнее письмо, не имеющее в 2 Макк датировки (11:22-26) написано Антиохом V Лисию вскоре после вступления Антиоха на престол (нач. 163 г. до н.э.) и еще до похода, о котором рассказано в 2 Макк 13.

Рассказ о мучениках, помещенный в гл. 7, очевидно, был найден не Ясоном, а уже эпитоматором (происходившим, может быть, из антиохийской еврейской диаспоры), который вставил его между гл. 6 и 8.

Трудно представить себе, чтобы произведение Ясона сообщало о более поздних событиях, чем последнее, о котором рассказывается в эпитоме, — победа Иуды Маккавея над Никанором и учреждение Никанорова дня (в 161 г. до н.э.). Так, например, хотя конец 2 Макк подходит к предсказанию победы, данному Иеремией в 15:15 сл., но не подходит к поражению и смерти Иуды в следующем за этим году (ср. 1 Макк 9). Сказанное в первых строках вступления «дела Иуды Маккавея и братьев его... и войны против Антиоха Эпифана и против сына его Эвпатора (Антиоха V)» охватывает не всю книгу — гл. 3 (рассказ о Гелиодоре относится ко времени Селевка IV) и гл. 14-15 (поход Никанора относится ко времени Деметрия I).

Определить общий источник для труда Ясона и 2 Макк (например, какое-либо *жизнеописание* Иуды) не удалось. Содержала ли сохранившаяся лишь в процитированных фрагментах книга Эвполема (4:11) «О царях Иудейских» (этот Эвполем был известен и Ясону как человек, возглавлявший посольство в Рим) какие-либо сообщения об Иуде,

неясно, хотя и Эвполом доводил хронологические расчеты до 5 года Деметрия I (158/7 г. до н.э.). То, что Ясон пользовался современными ему сведениями, объясняет как совпадения, так и большие различия с 1 Макк. Так, например, в 2 Макк 3-5 гораздо подробнее, чем в нескольких фразах 1 Макк 1:11-15, излагается то, каким образом был вовлечен во *внутрииудейские* конфликты селевкидский царь и как он затем стал участвовать в них, дойдя и до религиозных гонений. Надписи и находки новейшей эпохи постоянно подтверждали сведения Ясона о селевкидских государственных учреждениях, именах и функциях чиновников; некоторые из встречающихся у него географических названий показывают, однако, что Палестина ему по собственному опыту известна не была (*B. Bar-Kochva*).

По своему *жанру*, применяемым стилевым средствам и топосам сочинение Ясона, насколько это видно из эпитомы, вполне вписывается в современную ему эллинистическую историографию. Нет достаточных оснований относить этот труд к «патетической» или «трагической» историографии, единственный сохранившийся образец которых представляет собой сама 2 Макк. Приводившиеся в подтверждение этого «особенности» на самом деле встречаются и у таких историков, которые прямо полемизируют с этим методом изложения, например, у Полибия (*R. Doran*).

Эпитоматор указывает в своем предисловии, что он сократил сочинение Ясона прежде всего для того, чтобы читатель мог развлечься и получить пользу от чтения. С этим, вероятно, связано то, как выдвигаются на первый план черты *назидания*, например, привлечение внимания к «зеркальным наказаниям»: первосвященник Ясон, коварно сместивший своего брата, сам становится жертвой подобного же смещения и умирает на чужбине (4:26; 5:8-10); Менелай умирает в горячем пепле, потому что совершил преступления против алтаря, на котором сжигались жертвы (13:8); Антиох IV умирает, как и предсказывал ему младший из семерых братьев-мучеников, в мучениях, какие он причинял многим (7:37; 9:6, 28); Андроник, убивший Онию в том месте, где тот жил в изгнании, умирает на месте своего преступления (4:38); ограбившего Храм Лисимаха убивают возле сокровищницы (4:42); рука Никанора, которую он поднял на Храм, вывешивается поблизости от Храма (15:32-33). Несчастья и наказание народа и невиновных должны рассматриваться при этом как знаки Божьего вразумления (6:12-17; 7:33; 10:4; ср. Прем 3:5; 11:9, 15-12, 27). К назидательному поучению относится и то, что даже неиудеи признают власть Бога, когда претерпевают Его кару (Гелиодор — 3:28; Никанор — 8:36; Антиох IV — 9:11; Лисий — 11:13).

Возможно, что замечания, завершающие каждый из разделов текста эпитомы (3:40; 7:42; 10:9; 13:26 и 15:37a), представляют собой указания на то, где проходили границы между пятью книгами Ясона.

Возможно, что эпитома была создана сама по себе, но не исключено и то, что она была изначально задумана как «приложение»

к праздничному посланию 124 г. до н.э., подобно тому как это описано для праздника Пурим в Эсф 9:20-32 (ср. греч. колофон Эсф^{LXX} 10:31 = F 11, где вся предшествующая Книга Эсфири названа «письмом о Пуриме»). Второе письмо (1:10b-2:18), относимое к 164 г. до н.э., могло быть сочинено одновременно с присоединением эпитомы к праздничному посланию или при помещении «праздничного послания (с приложением)» в архив. С одной стороны, в этом письме устанавливается связь знаменитого Иуды с Аристобулом, влиятельным александрийским иудеем, жившим во времена Птолемея VI Филометора (181-145 гг. до н.э.) и содержатся не засвидетельствованные другими источниками предания, объясняющие праздник *Ханукки* как праздник огня. Описание смерти Антиоха IV (1:11-17), весьма отличное от того, что описывается в 2 Макк 9, а также весьма различные ожидания будущего (собрание народа воедино в 2:18 и воскресение мертвых в 7; 12:42-45; 14:46) показывают, что этот текст не был написан автором эпитомы.

2.2.2 Опорные точки для определения времени возникновения

Письмо, с которого начинается книга (1:1-10a), датировано 188 годом селевкидской эры (начало эры — осень 312 г. до н.э.), т.е. относится к 124 г. до н.э. и цитирует письмо, написанное в 169 г. селевкидской эры (= 143 г. до н.э.). Трудно определить, полностью ли воспроизведен здесь этот документ, или же в него внесены некоторые изменения, связанные с присоединенным текстом эпитомы.

Во втором письме (1:13-17) содержится воспоминание о смерти Антиоха IV (конец 164 г. до н.э.) и приглашение египетских иудеев к празднованию очищения Храма в предстоящий день 25 кислева. Поскольку в качестве отправителя (наряду с жителями Иерусалима и советом старейшин) указан просто «Иуда» без более точного определения, и поскольку о нем в конце письма сказано, что он вновь собрал ставшие редкостью вследствие войны писания (2:14), то иметься в виду может только Иуда Маккавей, который весной 160 г. до н.э. уже пал в сражении с войском Бакхида. Таким образом, это письмо было задумано как написанное, очевидно, в конце 164 г. до н.э. Действительное же время, а также место возникновения этого письма и автор композиции, составленной из народных преданий и помещенных в «письме», не могут быть установлены, т.к. опорных точек для того, чтобы определить это, нет (вероятно, не намного позднее 124 г. до н.э.).

Ясон Киренейский был, видимо, современником Иуды Маккавея (175–160 гг. до н.э.) и написал свое произведение вскоре после тех событий, о которых он сообщает. Невозможно установить точнее, когда создал свою версию сочинения Ясона эпитоматор, прямо называемый в ряде мест книги (помимо вступления и эпилога, также, например, в 4:17; 5:17-20 и 6:12-17): определено это произошло ранее разрушения Храма в 70 г. н.э., но вероятно, еще до римской эпохи (т.е. до 63 г. до н.э.).

Ряд наблюдений над тем, как расставлены акценты в эпитоме, показывает, что в книге имеет место критический подход к политике Иоанна Гиркана (134-104 гг. до н.э.) после смерти Антиоха VII, начиная со 129 г. до н.э.: в противовес военным акциям этого правителя, проводимых с использованием наемников и призванных расширить территорию еврейского государства с насильственным обращением в иудаизм идумеян, разрушением храма на горе Гаризим и т.п., — в противовес всему этому автор эпитомы постоянно подчеркивает, что Иуда брался за оружие только тогда, когда на него нападали или когда где-то притеснялись собратья-евреи и что его победы зависели решающим образом от Божией помощи, обретенной благодаря молитве, а не от военной силы. Бросается в глаза и сдержанность эпитомы по отношению к Хасмонеям, особенно по сравнению с 1 Макк: Модеин (Модин) упоминается (в 13:14) лишь как место, где расположилось лагерем войско Иуды (а не как место, откуда пошла Хасмонеийская династия); брат Иуды Симон, отец Иоанна Гиркана и основатель династии, упоминается в весьма критическом контексте (10:19-22; 14:17), подвиг другого брата, Элеазара (1 Макк 6:43-46) приписывается самому Иуде (13:15). При этом имена братьев Иуды автору отлично известны (8:22-23). Причина успехов и побед Иуды в том, что «гнев Божий» обратился в милость, защиту и поддержку, поворот в пользу иудеев происходит благодаря крови невинных мучеников, а не в силу военного таланта или подготовки Иуды (8:2-5, 27; 13:17 и др.).

Таким образом, Вторая Книга Маккавейская в дошедшем до нас виде была написана, очевидно, вскоре после 124 г. до н.э.

2.3 Богословие

Во 2 Макк огромное значение придается Храму — не как зданию, а как символу и залогу милости и верности Божией к своему народу: «Господь избрал не для места народ, а для народа это место. Посему и самое место, сделавшись причастным бывшим народным несчастьям, приобщилось потом благодеяний Господа и, будучи оставлено Всемогущим во гневе, опять, с умиловлением верховного Владыки, восстало во всей славе» (5:19-20). Для автора неразрывно связаны друг с другом богослужение в Храме согласно Торе, свобода города Иерусалима от чужеземного владычества, возможность без помех исполнять Закон и милостивое обращение Бога к своему народу (2:22; 3:1; 8:17; 15:37).

Но как только вследствие вины некоторых представителей самого еврейского народа наносится ущерб Святыне и как только она «оскверняется» врагами (гл. [3.]4-5), евреи сами вынужены страдать и испытывать «гнев» Божий, который умиряется только благодаря вопиющей к небу крови невинных. По этой причине мученичество и мученики имеют решающее значение для 2 Макк: вследствие мученичества верных Торе матерей с их младенцами, старца Элеазара и семерых братьев с

их матерью (гл. 6-7) Бог вновь посылает милость своему народу (7:37-38; 8:1-5, 27) в виде следующих за этими событиями успехов Иуды, через смерть врага (Антиоха IV) и через новое освящение Храма. В последней части книги сообщается о прегрешении еврейских солдат, пользовавшихся языческими амулетами, и об интригах первосвященника Алкима; за этим следует самоубийство знатного еврея Разиса, напоминающее мученичество (14:37-46), и лишь после этого становятся возможны поражение и гибель Никанора и освобождение Иерусалима.

В обоих случаях сохранению в народе памяти о помощи и спасении, полученных от Бога, столь ясно *явленных* Им (ср. значение **epifaneia**/**epifanij** во 2 Макк 2:21; 3:24-30; 5:4; 12:22; 14:15; 15:13, 27, 34) должно служить учреждение праздника (Ханукки и Никанорова дня).

Убежденность в близости Бога, готового оказать людям помощь, выражается и в многочисленных *молитвах* просьбы и благодарности (напр., 12:38; 14:15; 15:34). Действенность молитвы и *заступничества* демонстрируется с идеологической целью в исцелении Гелиодора после принесения жертв Онией (3:31-33) и в победе над Никанором, которая совершается по заступничеству убитого праведника Онии и пророка Иеремии, как видит это в своем сне Иуда (15:12-16).

Вторая Книга Маккавейская важна как одно из ранних свидетельств еврейского упования на телесное воскресение верных Закону праведников (7:9, 11, 14, 23, 29, 36; 14:37-46; ср. Дан 12:1-3). Это упование, кажется, распространяется и на умерших грешников (12:43-45), за которых еще можно просить в молитвах и приносить умиловительные жертвы. Но соответствующего «учения» еще не сформировалось.

В историографической литературе 2 Макк представляет собой пример инкультурации еврейства в окружающий его эллинистический мир. Распространенные эллинистические мотивы, элементы стиля и методы изображения используются в книге для того, чтобы рассказать историю происшедшего в недавнем прошлом в перспективе веры иудаизма (диаспоры). При этом автором движет и апологетический интерес представить евреев добрыми и лояльными гражданами, желающими жить исключительно по законам своих отцов, никогда не начинающими войны первыми и защищающимися только в том случае, если на них нападают. Этой тенденции подчинено расположение писем в гл. 11, с ней связано по содержанию и письмо Антиоха IV (9:19-27). Там же, где «эллинские нравы» (4:10) начинают вытеснять верность Торе и наносят ущерб системе ценностей, пришедшей от отцов (4:7-22), для автора (который сам получил греческое образование) «эллинизм» (**•El lhnismj** 4:13; **ta' El lhnika**/6:9; 11:24) становится противоположностью «иудаизма» (**'Ioudaismj**), которую следует отвергать и преодолевать. Не независимое государство является целью военных мероприятий, поддержанных «бывшими с неба явлениями» (2:21-22) — поэтому рассказ может быть закончен и победой над Никанором, угрожавшим Храму, — а свободное отправление своей религии и храмовая служба в освобожденном Иерусалиме.

Е. КНИГИ ПРЕМУДРОСТИ

І. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ПРЕМУДРОСТИ ИЗРАИЛЯ

Эрих Ценгер

Литература: J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990; J. Blenkinsopp, Wisdom and the Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism, Oxford 1983; M. Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven ²1993; M. Görg, Weisheit in Israel. Wurzeln, Wege, Wirkungen: KatBl 113, 1988, 544-549; B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Gütersloh 1996; O. Kaiser, Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161) Berlin 1985; H.-J. Klauck, «Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament: WiWei 55, 1992, 3-22; M. Küchler, Frühjüdische Weisheitsliteratur. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26) Freiburg/Göttingen 1979; H.D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (ÜB 383) Stuttgart 1987; G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ⁴1992; K.F.D. Römheld, Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte (BN.B 4) München 1989; H.H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101) Berlin 1966; S. Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; G.T. Sheppard, Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151) Berlin 1980; F.-J. Steiert, Die Weisheit Israels - ein Fremdkörper im Alten Testament? (FThSt 143) Freiburg 1990.

1. Премудрость как практическое знание жизни

Понятие «мудрость», или «премудрость», обозначает распространенный в древнем мире от Месопотамии до Египта, но также и в Греции и Риме, межкультурный феномен, который можно было бы назвать практическим знанием жизни или повседневным знанием, добытым с помощью практики или направленным на достижение практических целей. Мудрость — не просто знание. «Человек, который много знает... еще не мудрец. А мудрец не обязательно должен знать много или, тем более, всё» (M. Görg, Weisheit 544). Для того, чтобы стать мудрым, человеку необходимо верное знание и умение правильно применять это знание. Для мудрости важно верное знание о жизни. Для нее важно научение умению жить, искусству жизни, практическое применение этого искусства и передача его другим людям.

Исходным пунктом всякого богословия премудрости, от простых правил поведения до глубоко отрефлексированных нравственных максим, является полученное из опыта убеждение в связи действия и его результата, известное каждому в его повседневной жизни и служащее в ней основным ориентиром: от доброго действия бывает хорошо (для общества и в особенности для самого человека, который делает добро), а злое действие причиняет вред (обществу и в особенности самому злодею). Перспектива взаимосвязи действия и его результата лежит в основе всякой педагогики повседневности, желающей создать побудительные стимулы к добру и удержать от зла. Эта взаимосвязь предполагает основное знание добра и зла и прежде всего знание об устройстве добра в жизни отдельного человека, семьи, общественных групп, государства и народов, об устройстве добра во всем космосе. Поэтому премудрость тратит много сил на то, чтобы распознать это устройство в его многослойности, чтобы сформулировать его и научить ему.

Всякие частные порядки, согласно учениям месопотамской, египетской и древнеизраильской премудрости, суть элементы всеобъемлющего порядка мира и творения, в соответствии с которым боги устроили мир и снабдили его силой, дающей жизнь. Всеобъемлющий порядок жизни охватывает и владеет даже самым миром богов. Этот исконный порядок, управляющий богами и миром, шумеры называют «Ме», египтяне — «маат», а израильтяне — «цедака» (*S^cdāqāh*). Искусство жизни согласно учению премудрости состоит в том, чтобы распознать в течении жизни всеобъемлющий порядок и укреплять этот порядок, творя «праведность» (аксиома: праведность создает «шалом» — «счастье, мир»). Основу искусства жизни согласно премудрости составляет не какое бы то ни было Божие откровение, а человеческий разум, направленный на овладение жизнью; в позднем богословии премудрости Израиля сама божественная Премудрость наставляет людей в их поисках мудрости.

Однако премудрость, как в Израиле, так и у народов, его окружающих, ни в коем случае не какое-то профанное или тем более безбожное занятие духа. То, что мир и существующие в нем порядки хороши и направлены к жизни, что доброе делание способствует жизни, а тот, кто желает добра, в конечном счете не проиграет, выводится не из наивного оптимизма, но основано в Израиле в конечном счете на том, что премудрость называет «страхом Божиим».

Поэтому тезис, часто цитируемый в литературе премудрости Израиля, гласит: «начало мудрости — страх Божий» (Притч 1:7; 9:10; 15:32; Иов 28:28), что в латинской традиции очень удачно переведено как «*Timor domini principium sapientiae*»⁵⁵, т.е. страх перед Богом есть принцип, основной принцип премудрости. Страх Божий есть принцип, живущий внутри истинной премудрости и служащий ей фундаментом.

⁵⁵ Страх Господа — начало (принцип) мудрости (лат.; прим. перев.).

Страх Божий в литературе премудрости — это не тот страх Божий, какого требует Бог от Авраама в Быт 22, не покорная вера, но доверие к Богу, причем доверие к нему, как к тому, кто, невзирая на все препятствия и опасности, повелевает всем в целом и ведет к успеху тех людей, кто ищет «уставов» для жизни, поступает соответственно им и передает их новым поколениям. Страх Божий как доверие могуществу доброго Бога, Подателя жизни есть тот принцип, который ведет к мудрости и создает мотивацию для деятельности в соответствии с мудрым знанием о жизни.

Поэтому древняя мудрость Израиля может быть по праву определена (вслед за М. Гёргом [Görg]) как «богословие практического разума»: *источник* знаний в ней — разум, *направлена* она в основном не на теоретическое познание, а на удачную жизненную практику, а ее *основной принцип* — это фундаментальное знание о Боге как о Том, кто, сотворив мир, борется со злом и поддерживает добро.

2. Основные течения в премудрости Израиля

В соответствии с общественными и историческими контекстами, в которых люди библейского Израиля формулировали свое знание о жизни, в традиции мудрости можно выделить три основных течения.

2.1 Родовая мудрость («народная мудрость»)

Израиль был в значительной степени сельским, крестьянским обществом с этосом, основанным на жизненно важной родовой солидарности. С этим связано то, что язык, образы и содержание родовой мудрости носят народный характер и тематикой здесь является в основном повседневная социальная жизнь, совместная жизнь двух полов и разных поколений, защита основных ценностей (жизни и свободы), а также конкретика крестьянских будней, начиная с наблюдений за погодой, растениями и животными и кончая правилами поведения при севе и жатве и правилами обращения с горожанами и чужестранцами. С культурологической точки зрения родовая мудрость есть не только древнейшая традиция израильской мудрости, берущая начало еще в догосударственной эпохе, но и по прошествии веков она оставалась чуткой и критичной хранительницей солидарности и справедливости для всего народа, когда в городах и особенно в столицах — Иерусалиме и Самарии — формировалось классовое общество, в котором постепенно рушились старые идеалы родовой солидарности. Этос родовой мудрости служил основой для критики, с которой выступали пророки Амос и Михей, а также и для социальных заповедей, объединенных в Декалоге.

2.2 Придворная и городская мудрость («школьная мудрость»)

Городская культура, связанная в Израиле с возникновением монархии и появившейся в результате необходимостью в разветвленном аппарате

управления и развитии международных дипломатических, правовых и хозяйственных отношений, тоже создавала и культивировала собственную жизненную мудрость, в которой преобладал интерес к темам и проблемам городского и придворного меню. Здесь мудрость буквально изучалась в школе, т.е. использовалась в процессе воспитания и образования царских детей, а также чиновников. Язык и образность этой мудрости соответственным образом отражают жизнь города, они искусны и сложны. Темы — от правил поведения на случай приглашения ко двору и предостережений от пьянства и лени до профессиональной этики судей, писцов и царей. В своих идеалах она сориентирована на стабилизацию существующего государственного устройства и говорит о лояльности, богатстве, наслаждении жизнью и чести. Городская и придворная мудрость Израиля связана с другими культурами. Она изучает и воспринимает предания мудрости соседних государств, прежде всего Египта.

Так, например, в Книге Притч есть большой фрагмент (22:17-23:11), представляющий собой перевод египетского учения мудрости Аменемопе. Мы можем предполагать, что в иерусалимской «академии», где обучались царские дети и чиновники, переводили, читали и учили писания египетской мудрости и египетскую поэзию, особенно любовную лирику.

2.3 Теологизированная мудрость («премудрость откровения»)

Если в допленную эпоху богословская основа мудрости Израиля в значительной степени остается в рамках общевосточных изобразительных и выразительных средств, то в после пленную эпоху постепенно усиливается теологизация мудрости, имеющая две характерных особенности:

(1) Лежащий в основе всего первопорядок жизни все чаще понимается как *способ откровения Бога Яхве*. Если древняя мудрость призывает и поощряет людей к тому, чтобы искать и изучать ее, то в более новых сочинениях перспектива переворачивается: речь идет о том, что Премудрость — это присущая творению и истории тайна, которая устремлена к тому, чтобы люди принимали ее и вбирали в себя. Таким образом, в конце концов Премудрость персонифицируется. Под египетским влиянием, а также и в продолжение богословских рассуждений внутри самого Израиля формируется представление о женщине Премудрости, которая, будучи человеколюбивой и доброй стороной Бога Израилева, ищет, любит, питает и утешает людей (ср. особ. Притч 8:22-31; Сир 24; Прем 6:22-11:1). В этом младшем богословии мудрости искусство жизни не есть более достижение практического разума, но божественный дар. Мудрость становится премудростью откровения.

(2) Другое направление богословия мудрости после плена рассматривает как величайший и главный дар премудрости Божией *Тору* Израилеву. С Премудростью как тайной властвующего надо всем Бога встречается тот, — так гласит тезис этого направления, — кто делает Тору жизненной максимой. Классические формулировки такого богословия мудрости содержатся уже в поздней части Второзакония (Втор 4:6-8) и прежде всего в Книге Иисуса, сына Сирахова (см. Е. VIII), а также в Вар 3:9-4:4 (см. Е. III.3). В раввинистическом богословии это приводит к возникновению представления о том, что Яхве в качестве первого «дела творения» создает Тору, которая затем служит плану, по которому Им созидается мир.

3. Литературные формы мудрости

Библейская мудрость выступает в четырех основных литературных формах: изречение, поучительная речь, поучительное стихотворение, поучительный рассказ; эти формы речи встречаются в Библии также и за пределами «книг премудрости» (например, в пророческих книгах).

3.1 Изречение

Изречение — наиболее сжатое изложение опыта, служащее ориентации человека в жизни. Изречение должно способствовать избавлению ситуации от элемента неожиданности и угрозы, превращая эту ситуацию в обычную и постоянно встречающуюся. Изречение кратко, лаконично и часто заключает в себе некую «изюминку», служащую мнемоническим целям. Основная поэтическая фигура здесь — это *параллелизм членов* (*parallelismus membrorum*), т.е. образное или предметное родство двух следующих друг за другом «членов» («рифма» образов или мыслей):

«Кто роет яму, падает туда сам,
и кто катит камень, на того падает он» (Притч 26:27).

В соответствии с языковой формой и целью высказывания выделяются пять форм мудрых изречений, которые часто применяются целыми сериями.

(1) *Пословица (народная)*. В ней формулируется, часто с использованием грубоватой образности, жизненный опыт народа. Она как бы охватывает взором много сходных случаев, с которыми приходится сталкиваться людям, и суммирует их в кратком высказывании. Хотя тенденция здесь дидактическая, но пословица выражает учение не прямо: слушателю предоставляется право сделать практические выводы из пословицы самому. Пословица чаще всего состоит из одной строки, но их может быть и две. Пословица суммирует опыт в сфере обыденной жизни, однако служит и для освещения политических отношений. Примеры: Притч 9:17; 14:4; Иез 16:44; 18:2.

(2) *Сентенция (информативное высказывание)*. В отличие от пословицы, сентенция, не называя прямо тех фактов, которые она имеет в виду, говорит непосредственно о подразумеваемой реальности, причем обычно использует объяснительное или контрастное сравнение. Жизнь фиксируется в том виде, в каком она предстает на самом деле. Сентенция направлена на то, чтобы предостеречь людей от иллюзий и помочь им реалистично подходить к повседневной практике. Примеры: Притч 12:4; 14:15; 16:1; 18:2.

(3) *Высказывание-загадка*. Вопросительная форма выражения, представляющего собой своего рода педагогическую загадку, должна побуждать к размышлению, чтобы *тем самым* создать у людей мотивы для требуемого поведения. Искусный способ выражения, а также те сферы жизни, к которым относятся такие загадки по своему содержанию, показывают, что они возникли в высших слоях общества и, как можно предположить, бытовали главным образом в школьном образовании чиновников. Примеры: Притч 23:29-35; 30:4-5.

(4) *Числовое высказывание.* Здесь дается пронумерованный ряд феноменов или ситуаций, причем счет служит стилистическим средством выделения того феномена, который упоминается последним. Подчеркивание последнего члена ряда обычно дается уже в вводной части такого высказывания (n, n+1 ...). Примеры: Притч 6:16-19; 30:18-19, 21-23.

(5) *Призыв.* Если вышеназванные формы оставляли практические следствия невысказанными, то в призыве эти следствия формулируются прямо. Призывают к какому-то определенному действию, побуждая или предостерегая. Часто к этому добавляется обоснование, каким-то образом подчеркивающее связь действия с его результатом. В призыве, таким образом, в полной мере проявляется педагогическая направленность мудрости. Примеры: Притч 23:12 (имплицитное обоснование); 23:19-21 (эксплицитное обоснование); 31:2-9 (программное собрание призывов).

3.2 *Поучительная речь*

В своей завершенной форме поучительная речь, обращенная к какому-либо адресату («лекция-поучение»), состоит из трех частей. Она начинается со вступительного обращения учителя, желающего непосредственно назвать тех, к кому он обращается («сын мой, дочь моя»), и дать мотивацию того учения, которое он передает адресатам. Само учение, как правило, излагается в виде смещения изложения и обращений в форме призывов и предостережений; излюбленная тема — вопрос о справедливости и смысле жизни перед лицом счастливого существования безбожников. Третьей (заключительной) частью чаще всего является некая «мораль» — указание на последствия мудрого и, соответственно, неразумного поведения, к которым нередко добавляются наблюдения за природой и повседневной жизнью. Поучительная речь обычно оформлена как монолог, но может превращаться и в искусно построенный диалог, в своего рода беседу мудрецов, содержащую учение или спор. Примеры: Притч 1:8-19 (предостережение от общения с дурными людьми); 5:1-23 (предостережение от нарушения супружеской верности); Иов 32-37 (поучения-монологи); Иов 3-27 (поучения-диалоги).

3.3 *Поучительное стихотворение*

В этой форме речи (сосредоточенной на учителе и к ученику не обращенной) мудрец рефлексировал (медитирует) над главными вопросами жизни, мировосприятия и истории в поисках сокровитного, доброго первопорядка. В особенности характерны такие поучительные стихотворения для Экклезиаста (см. ниже, Е.V). В Псалтири также присутствует целый ряд поучительных стихотворений, в которых речь идет о четырех «жизненных сферах»: 1. Перед лицом опыта горя и смерти молитвы мудреца медитируют о смысле жизни и о счастье (ср. Пс 37; 49; 73). 2. Из наблюдения за творением и его закономер-

ностями они стремятся вывести доверие к обыденной жизни и создать мотивацию для принципиального «да» этому миру (ср. Пс 104). 3. Медитация об истории народа в той перспективе мудрости, которая говорит о взаимосвязи действия и результата, стремится истолковать смысл этой истории и сделать из нее соответствующие выводы (ср. Пс 78; 105; 106). 4. Поэзия мудрости медитирует также и над Торой как над чудесным путеводителем по жизни, данным Богом Израилевым, который возлюбил свой народ и мир (ср. Пс 1; 19; 119).

3.4 Поучительный рассказ

Почительный рассказ имеет целью на примере частной истории преподнести универсальную жизненную мудрость или учение наглядно и убедительно, показав их «истину». Это дидактический, прикладной иллюстративный рассказ, направленный на то, чтобы продемонстрировать изображением обстановки и действующих в этой обстановке лиц правдоподобие и одновременно мотивацию. В основном в связи с этим в центре стоит идеальная фигура, которая с помощью контрастирующих с нею отрицательных персонажей делается *persona imitabilis*⁵⁶. Поучительный мудрый рассказ, служащий руководством к верной практической деятельности, может иметь различные формы, а именно:

- (1) легенда (акцент на частном персонаже; напр., Иов в Иов 1-2; 42, см. ниже, Е.П),
- (2) новелла (акцент на частном событии; напр., Руфь, см. выше, D.V),
- (3) роман (акцент на человеческой жизни в сложном мире; напр., Товит, см. выше, D.X).

4. Релевантность

Если в еврейской этике мудрость как практическое знание жизни имеет огромное значение и пользуется высочайшим уважением, то в христианском богословии, в особенности в традиции Реформации, о положительном отношении к мудрости в целом, и к отдельным книгам мудрости в частности, можно говорить лишь с оговорками. Так, утверждается, что 1) мудрость уже в рамках Ветхого Завета носит «маргинальный» характер, так как в ней отсутствует особая связь с Яхве и историей спасения; 2) мудрость есть выражение обывательской религиозности, ориентированной на посюстороннее, либо она носит в основном профанный характер; 3) призывы к нравственным поступкам в богословском отношении относятся к области «закона», который Иисус и Павел как раз желали преодолеть (это связывается в особенности с идеей воздаяния за дела, находящейся в контексте

⁵⁶ Лицо, достойное подражания (лат.; прим. перев.).

связанности деяния и результата); утверждается, что оптимистическая этика мудрости противоречит в первую очередь новозаветному богословию Креста и оправданию «одной лишь верой»; 4) особенно проблематичными представляются некоторым христианским богословам книги Экклезиаста и Иова; в их апориях как бы проявляется несостоятельность мышления мудрости.

Против такой недооценки со стороны христиан преданий еврейской традиции следует напомнить о том, что сам *Новый Завет* носит ярко выраженный характер еврейской мудрости (ср. *H. J. Klauck, Christus, Gottes Kraft* 3-22). Уже древнейшее предание об Иисусе рисует его учителем мудрости, говорящим языком, подобным ветхозаветным книгам мудрости (ср. хотя бы высказывания Иисуса в Мк 2:17b, 19bc; 3:21, 24, 27; 4:22a, 25). Прежде всего Евангелие от Луки (ср. хотя бы Лк 7:31-35) изображает Иисуса посланцем и олицетворением Премудрости, и это совершенно сходно с тем, что делается в текстах вышеописанной «теологизированной мудрости» (ср. выше, 2.3). И даже Павел заимствует нечто из *еврейского* богословия мудрости, чтобы развить свою христологию об Иисусе как мудрости *Бога* в противоположность мудрости мира сего (ср. 1 Кор 1-3).

Предания мудрости Ветхого Завета могут дать важные стимулы для современного христианского бытия и оказать помощь христианину. 1) Мудрость коренится в принципиальной доверии к реальности творения и мира, она желает создать у человека мотивацию к позитивному отношению к жизни и к «наслаждению» жизнью, причем делает это не в слепом желании сделать жизнь иной, а конкретно занимаясь повседневной жизнью. 2) Мудрость стремится к мультиперспективности восприятия мира и жизни, она апеллирует к собственному пониманию, собственному опыту и собственному суждению индивидуума. 3) Мудрость стремится выяснить, что общего имеют между собой все люди, а потому в ней как в занятии для духа присутствует пафос межкультурного. В своем этическом отношении к людям и к жизни она с исторической точки зрения является одним из корней идеи о правах человека, эксплицитно сформулированной только лишь в Новое время. 4) В своей трезвости, порой даже скептицизме мудрость служит хорошей прививкой от любых форм религиозного перевозбуждения.

II. КНИГА ИОВА

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: F.Delitzsch (BC) ²1872; B.Duhm (KHC) 1897; G.Fohrer (KAT) 1963, ²1989; F.Horst, »ob 1-19 (BK16.1) 1968; H.H.Rowley (NCeB) 1970; M.H.Pope (AncB) ³1974; R.Gordis 1978; F.Hesse (ZBK) 1978; A.de Wilde (OTS 22) 1981; A.van Seims 1982; 1983; L.Alonso-Sdiökel/J.L.Sicre-Diaz (NBE) 1983; N.C.Habel (OTL) 1985; H.Groß (NEB) 1986; J.E.Hartley (NICOT) 1988; D.J.A.Clines (WBC 17) 1989; Th.Mende (GSL.AT 14/1) 1993; J.Ebach 1996; C.A.Newsom (The New Interpreters Bible IV, 317-637) 1996; N.Whybray (NBC) 1998; H.Strauss, Hiob 19-42 (BK 16.2) 2000; F.Gradl (NSK-AT) 2001.

Обзор исследований: C.Kuhl, Neuere Literarkritik des Buches Hiob: ThR.NF 21,1953,163-205.267-317; H.-P.Müller, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84) Darmstadt ³1995; J.van Oorschot, Tendenzen der Hiobforschung: ThR 60,1995,351-388

Отдельные исследования: U.Berges, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1-2,10; 42,7-17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens: BZ 39,1995,225-245; W.A.M.Beuken (Hg.), The Book of Job (BETL 114) Leuven 1994; J.E.Course, Speech and Response. A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (Chaps. 4-24) (CBQMS 25) Washington 1994; K.J.Dell, The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197) Berlin 1991; J.Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch: TRE 15,1986,360-380; K.Engljähriger, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198) Stuttgart 2003; G.Fischer, Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch, in: I.Fischer/U.Rapp/J.Schiller (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J.Marböck (BZAW 331) Berlin 2003,157-166; G.Fohrer, Studien zum Buche Hiob (BZAW 159) Berlin ²1983; G.Fuchs, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993; R.Gordis, The Book of God and Man. A Study of Job, Chicago/London 1965; O.Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121) Göttingen 1978; R.Kessler, «Ich weiß, dass mein Erlöser lebet.» Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25: ZThK 89,1992,139-158; M.Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25) Tübingen 1999; V.Kubina, Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1-42,6 (FThS 115) Freiburg 1979; G.Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1) Mainz 1984; R.Laurin, The Theological Structure of Job: ZAW 84,1972,86-89; J.Uveque, Job et son Dieu (2 Bde.) (EtB) Paris 1970; P.van der Lugt, Rhetorical criticism and the Poetry of the Book of Job (Oudtestamentische Studien 32) Leiden u.a. 1995; V.Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassung (FRLANT 128) Göttingen 1982; Th.Mende, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37) (TThSt49) Trier 1990; H.-P.Müller, Theodizee? Anschlußerörterungen zum Buch Hiob: ZThK 89,1992,249-279; I.Müllner, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch,

in: I.Fischer/U.Rapp/J.Schiller (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J.Marböck (BZAW 331) Berlin 2003,167-180; CA. Newsom, The Book of Job as Polyphonic Text: JSOT 97,2002,87-108; M.Oeming/K.Schmid, Hiobs Weg: Stationen von Menschen im Leid (BThS 45) Neukirchen-Vluyn 2002; J.van Oorschot, Gott als Grenze. Eine literar-und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170) Berlin 1987; L.G.Perdue/W.C.Gilpin (Hg.), The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job, Nashville 1992; L.Schwienhorst-Schönberger/G.Steins, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob lf; 42): BZ 33,1989,1-24; M.Treves, The Book of Job: ZAW 107,1995,261-272; J.Vermeulen, Job, ses amis et son Dieu (Studia Biblica 2) Leiden 1986; H.-M.Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktionsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37 (BZAW 207) Berlin 1993; C.Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob (CTM6) Stuttgart 1977; M.Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230) Berlin 1994; ders., Philologische Notizen zu Hiob 21-17 (BZAW 234) Berlin 1995; R.Zimmermann, Homo Sapiens Ignorans: Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung: BN 74,1994,80-100.

I. Композиция

Книга Иова делится на три части:

I	Пролог	1-2
II	Диалогическая часть	3:1-42:6
III	Эпилог	42:7-17

Пролог и эпилог несут прозаический характер, обрамляя собой написанный стихами диалог.

1.1 Пролог 1-2

Пролог повествует о двойном подтверждении праведности Иова, которого постигло тяжкое горе, и о последовавшем за этим посещении его тремя друзьями. Эта часть подразделяется на экспозицию и пять сцен:

1:1-5 Экспозиция: набожность и счастье Иова	
1:6-12 Первая сцена на небесах: Сатана, подвергший сомнению отсутствие своекорыстия в праведности Иова, получает от Яхве разрешение «простереть руку» на все, что есть у Иова	2:1-7a Вторая сцена на небесах: Сатана, усомнившийся перед Яхве в том, что Иов сохранит свою праведность, если он будет поражен недугом, получает разрешение «поразить» Иова, при условии, что жизнь его будет пощажена
1:13-22 Первая проверка и подтверждение праведности Иова: четыре удара отнимают у Иова его скот и детей, но он не восстает против Яхве	2:7b-10 Вторая проверка и подтверждение праведности Иова: Иов поражается проказой, но продолжает держаться своей набожности, невзирая на призывы жены предать проклятию Бога
2:11-13 Трое друзей Иова – Элифаз из Темана (Фемана), Билдад (Вилдад) из Шуаха (Савха) и Софар из Наамы – посещают Иова, чтобы утешить его и выразить ему сочувствие	

1.2 Диалогическая часть 3:1-42:6

В диалогической части речи Иова и его друзей подразделяются на три серии речей:

3. Монолог Иова: сетование		
Первая серия речей	Вторая серия речей	Третья серия речей
4-5 Элифаз	15 Элифаз	22 Элифаз
6-7 Иов	16-17 Иов	23-24 Иов
8 Билдад	18 Билдад	25 Билдад
9-10 Иов	19 Иов	26 Иов
11 Софар	20 Софар	- -
12-14 Иов	21 Иов	27-28 Иов
29-31 Монолог Иова		
32:1-6	Представление Элиу (Элиуя)	
32:7-33:33	Первая речь Элиу	
34	Вторая речь Элиу	
35	Третья речь Элиу	
36-37	Четвертая речь Элиу	
38-40:2	Первая речь Яхве	
40:3-5	Первый ответ Иова	
40:6-41:26	Вторая речь Яхве	
42:1-6	Второй ответ Иова	

Спорно, открывает ли первая речь Иова (3) первую серию речей, или же она представляет собой самостоятельный монолог. Поскольку в Иов 3 не видно никакой связи с присутствующими друзьями, следует предположить последнее. Таким образом, Иов 3 и 29-31 образуют рамку вокруг трех серий речей, которыми обмениваются Иов и его друзья. Содержательно заключительная речь Иова (29-31) обращена к более дальней части книги. Иов призывает Бога к ответу (31:35). Но сначала следуют друг за другом четыре речи четвертого, до сих пор не упоминавшегося друга, Элиу (32-37). Лишь в 38-41 Яхве отвечает Иову из бури. Если пока оставить без внимания 40:1, то ответ Яхве делится на две большие речи (38-39; 40:6-41:26), к которым примыкает в обоих случаях краткий ответ Иова (40:3-5; 42:1-6).

1.3 Эпилог 42:7-17

Эпилог делится на две сцены:

42:7-9	Приговор Яхве о троих друзьях
42:10-17	Восстановление Иова

1.4 Ход мысли в диалогической части

(1) Вопреки распространенному мнению, будто речи диалогической части вращаются по кругу и, соответственно, в них нельзя проследить

никакого движения мысли, мы считаем верной ту точку зрения, согласно которой «движение мысли» в смене серий речей все же прослеживается, хотя многократно повторяются одни и те же мотивы и хотя образец аргументации остается тем же самым. Общий процесс, который прослеживается здесь, можно описать как усиливающееся отчуждение между Иовом и его друзьями и усиливающееся в жалобах и надежде обращение Иова к Богу, которого он призывает сначала как судью (9:33-35), затем как свидетеля (16:19-21) и как избавителя (*go'el*: 19:25) и которого он, наконец, призывает к ответу.

В трех речах *первой серии* (4-14) Иов движется от упрека, обращенного к Богу (7:20), через обвинение Бога (9:14-35) к требованию признать его невиновность (13:23). В речах друзей тоже наблюдается подобная градация. *Элифаз* объясняет страдания Иова слабостью человека как твари (4:17-21), апеллирует к его богобоязненности (4:6) и советует ему передать свое дело в руки Бога (5:8). Иов опровергает обвинение в дерзости тем аргументом, что Бог, к которому он в 7:14-21 впервые обращается прямо, сам ополчился на него (6:4). Он желает, чтобы Бог полностью уничтожил его (6:9 слл.), и впервые выражает свое разочарование поведением друзей (6:14-30). После этого *Билдад* высказывается в более суровом тоне (8:2). Он становится на позицию веры в двустороннее воздаяние (8:20). Исходя из того принципа, что Бог не извращает правды (8:3), он предполагает, что Иов согрешил и потому должен страдать (8:4-6). Если бы он смиренно обратился к Богу, то мог бы рассчитывать на восстановление (8:5-7). В своем ответе Билдаду Иов заявляет о своей невиновности (9:21; 10:7), обвиняет Бога в нарушении права (9:22 слл.) и утверждает, что Бог правит землей как нечестивец (9:24). После этого на Иова яростно нападает *Софар* (11:1-6). Он поучает Иова, что тот не может понять неизъяснимой власти Божией (11:7-10). Поворота к лучшему можно ожидать только в том случае, если удалить от себя злое и вновь обратиться к Богу (11:13-19). Иов резко отвергает речи друзей (12:2-6; 13:1-12), вызывает Бога на суд (13:3, 13-28) и выражает свое отчаяние в заключительной жалобе на человеческую жизнь, предназначенную для горя и смерти (14; ср. 3).

Речи Иова (16-17; 19; 21) внутри *второй серии речей* (15-21) характеризуются все усиливающимся вызовом по отношению к Богу. Иов отвергает «ветренные слова» друзей (16:2-5; 19:2-5), вновь заявляет о своей невиновности (16:17) и взывает о помощи и милости к Богу, который защищает право тех, кто неправо преследуем (16:19-21; 19:23-27), но выступая в то же время против Бога («Бога-врага», ср. 13:24; 33:10), который сам неправо преследует его (16:6-14; 19:6-11, 21 слл.). В ответных речах *друзья* все определеннее высказывают подозрение в том, что Иов сам нечестивец (15:4-6), и рисуют яркие картины несчастий, постигающих нечестивцев (15:17-35; 18:5-21; 20:4-29). Иов отвечает на это в пародийном стиле (21:7-21), что счастливо живут не

те, кто невинен, а именно нечестивцы. Отсюда-то и видно, что он, Иов, который несчастен, праведен, а не наоборот.

В *третьей серии речей* (22-28) *Элифаз* впервые прямо обвиняет Иова в том, что тот совершил тяжкие преступления, объясняет его горе наказанием за эту вину (22:2-11) и призывает его к покаянию (22:21-30). Иов в ответ на это вновь заявляет, что невинен (23:10-12; 27:2-6), и жалуется на отсутствие Бога (23:8-9), который, если бы стал судить Иова, оправдал бы его (23:10).

(2) Центральное место в композиции занимает песнь о премудрости (28), вставленная сюда, весьма вероятно, позднее. Заключительный стих ее, который, возможно, вставлен еще позже (28:28: «Страх перед Яхве — это премудрость, и удаление от зла — разум»), представляет собой ссылку на начало книги (1:1b) и указывает через новое богословское определение мудрости как скрытой от человека, доступной лишь Богу величины на то, что будет говориться в речах самого Бога. Одновременно Иов, в уста которого вложена эта песнь, реабилитируется в качестве мудреца, поскольку автор стремится не допустить впечатления, будто бы Иов, отвергая традиционную мудрость друзей, тем самым отвергает и мудрость вообще, в любой форме. Ссылкой в 28:28 на 1:1b сам Иов декларирует в конце спора с друзьями свою первоначальную позицию (1:1b), от которой он так и не отступил, позицию страха Божия (1:22; 2:10; 27:2-6) как самое премудрость (или верную форму премудрости). Тем самым он предвосхищает ту позицию, которую он эксплицитно займет, когда закончит свои речи Бог. Так песнь о премудрости примиряет «Иова-страдальца» из пролога с «Иовом-мятежником» из диалога.

(3) В *большой заключительной речи* (29-31) Иов сначала противопоставляет свое счастливое прошлое (29) горестному настоящему (30). Затем он вновь говорит о том, что невинен перед Богом (31:1-34), и требует Бога к ответу (31:35-40). Но прежде чем Яхве успевает ответить, слово берет четвертый друг, *Элиу*.

(4) В *речах Элиу* (32-37) порицаются как друзья Иова, так и он сам. Упрек в адрес друзей состоит в том, что им не удалось убедить Иова (32:1-22). На позиции Иова Элиу останавливается очень подробно, повторяя его высказывания (33:8-11, 13; 34:5-6, 9; 35:3), и по пунктам ее опровергает.

Упрек Иова к Богу, что Тот молчит, опровергается Элиу в его *первой речи*: Бог часто говорит с людьми, но они не обращают на это внимания (33:14-22). Горе есть форма божественного призыва с целью отвратить человека от неверной жизни, чтобы спасти его жизнь от смерти (33:19-29 сл.). Во *второй речи* (34) Элиу оспаривает утверждение Иова, будто Бог отнял у него его правоту. Против того упрека, что Бог не заступает за угнетенных, Элиу указывает в *третьей речи* (35) на то, что Бог в своем бесконечном могуществе сам определяет время, когда Он вмешается. В четвертой речи (36-37) Элиу вновь объясняет,

что горе есть испытание (36:21) и способ божественного спасительного действия (36:15). Он предостерегает Иова от обращения ко злу (36:21). Он напоминает о неизъяснимой тайне Бога (37:23), перед лицом которой единственной уместной позицией человека может быть страх Божий (37:24).

При сравнении речей Элиу с речами троих друзей обращает на себя внимание то, что Элиу больше интересует цель, чем причина горя, хотя этот аспект известен и троем друзьям (5:17 сл.). Речи Элиу подводят, особенно в заключительной части (36:22-37:24), к речам Бога, особым образом демонстрируя величие и тайну Бога и Его действий. Они представляют собой попытку решить проблему Иова исходя из традиционной мудрости, которая, однако, признает границы, устанавливаемые для нее в речах Бога.

2. Возникновение

2.1 Древневосточные параллели

Из целого ряда древневосточных параллельных текстов становится ясно, что Книга Иова рассматривает не специально израильскую, но общевосточную тему. От времен начиная с III тыс. и до V в. до н.э. до нас дошли тексты, в которых «проблема Иова» рассматривается в различных формах и тематических ракурсах. Нельзя исключить, что авторам Книги Иова были известны эти или подобные им тексты — в частности, через хананейскую традицию. То, что Иов представлен как неизраильянин (из страны Уц на Востоке — 1:1-3), может быть отражением этого обстоятельства, а может быть и специальным указанием на него. На то же указывает и ученость автора (или авторов), которая проявляется, в частности, в обращении ко внеизраильским традициям (бегемот, крокодил).

Параллелями к Книге Иова считаются, в частности, следующие тексты (другие ссылки см. у *H.-P. Müller*, *Das Hiobproblem*, 49-57, 69-72):

(1) «Человек и Бог», или «Шумерский Иов» (ок. 2000 г. до н.э.) (ANET 589-591; RGT 169 f.). Текст начинается с призыва к прославлению Бога. Человек, не называемый по имени, оплакивает свое тяжкое горе, молит о спасении и, будучи услышан, в конце вновь славит Бога. В качестве причины горя указывается, в частности, на греховность всех людей, связанную с человеческой природой как таковой («от рождения») (Z. 101-103; ср. Иов 4:17-21; 9:2; 15:14-16; 25:4-6).

(2) «Лудлуль бел немеки» («Я буду славить Господина премудрости»), текст, известный также как «Вавилонский Иов» (ок. XII в. до н.э.) (ANET 596-601; RGT 160-163). Текст начинается с прославления Мардука, «Господина премудрости». Поэт повествует о том, как Бог без причины оставил его, как от него отвернулись все его родные и близкие (ср. Иов 19:13-22; 29-31), но в конце концов — причем его заранее известили

об этом сновидения — Мардук дал ему спасение из его бедственного положения.

(3) «*Разговор страждущего с его благочестивым другом*», известный еще под названиями «*Вавилонская теодицея*» и «*Вавилонский Экклезиаст*» (ок. 1000-800 гг. до н.э.) (ANET 601-604; RGT 157-160). Помимо ряда общих мотивов, соответствие Книге Иова наблюдается прежде всего в диалогической форме этого текста. Страждущий праведник оплакивает несправедливость мира, а его друг, которого можно сравнить с друзьями Иова, указывает в ответ на недоступный пониманию людей миропорядок, которого пожелал Бог (Z. 556; ср. Иов 11:7-9), и призывает страдальца смиренно обратиться к Богу.

(4) В *египетской литературе* указывают в качестве параллели на относящийся к литературе мудрости жанр *диалога-спора* (папирус Анастаси I, кон. XIII в. до н.э.) (ANET 475-479), а кроме того, на т.н. «литературу разбирательств», возникшую после крушения Древнего царства в конце III тыс. до н.э.: «*Жалоба крестьянина*» (ANET 407-410), «*Разговор уставшего от жизни со своей душой*» (ANET 405-407), «*Наставления Ину-Вера*» (ANET 441-444).

(5) В *греческой литературе* указывают на рассмотрение темы человеческого горя у трагиков, например, на «*Прометей*» и «*Персов*» Эсхила (525-456 гг. до н.э.), а кроме того, на драмы Еврипида (ок. 480-406 гг. до н.э.) (ср. M. Nadas, *Hellenistische Kultur*, Wien 1981, 157-165).

(6) М. Тревс (M. Treves) обнаруживает ближайшую структурную и тематическую параллель к Книге Иова в «Утешении философией» Боэция (480-524 гг. н.э.). Литературным образцом обоих произведений, возможно, были диалоги киника Мениппа Гадарского (IV-III вв. до н.э.) (M. Treves, *The Book of Job* 262-266).

2.2 Долитературный образ

Подобно греческим трагикам и поэтам Нового времени (например, Гёте в «Фаусте»), автор древнейшей версии рассказа об Иове мог использовать для обработки своей темы народную легенду. Наиболее раннее указание на такую легенду мы находим в Иез 14:12-23. Иов — это праведник, стоящий в одном ряду с Ноем и Даниилом. Контекст этого места и упоминание Ноя и Даниила (имеется в виду традиция «угаритского» Даниила) позволяют с известной долей вероятности предположить, что древнейшая, уже не доступная нам в виде литературного текста форма рассказа выглядела таким образом, что Иов, который, вероятно, несмотря на скорбь сохранил свое благочестие, смог благодаря этому спасти своих детей от смерти (подобно Ною) или вывести их из преисподней (подобно Даниилу) (так полагает R. Gordis 69 со ссылкой на Быт 22).

2.3 История литературного роста

2.3.1 Базовая литературно-критическая модель

При литературно-критическом анализе Книги Иова в науке — несмотря на многочисленные расхождения в деталях — в целом сложилась следующая точка зрения на процесс роста, в результате которого сформировался дошедший до нас текст:

Древнейшее ядро представлено обрамляющим рассказом (1-2; 42:7-17). Первое серьезное расширение состояло во включении в повествование диалогической части (3-27; 29-31; 38-42:6). Речи Элиу были добавлены еще позже.

В пользу изложенной гипотезы возникновения текста говорят следующие наблюдения:

(1) Противоречия между обрамляющим рассказом и диалогической частью:

Стилистические. 1. Обрамляющий рассказ — кроме 1:21 — написан прозой, а диалогическая часть — помимо 32:2-6 — представляет собой поэтический текст. 2. В обрамляющем рассказе имя Бога «Яхве» употребляется 23 раза, а «Элохим» — 11 раз, тогда как в гораздо более развернутой диалогической части «Яхве» встречается лишь 6 раз: в 12:9b, содержащем цитату из Ис 41:20aβ, затем как введение к речам Бога (38:1; 40:1-6) и ответам Иова (40:3; 42:1). Кроме того, в диалогической части однажды встречается «Адонай» (28:28), при этом 45 раз употребляется «Эл», 41 раз «Элоах», 31 раз «Шаддай» и 6 раз «Элохим».

Социально-исторические. 1. В обрамляющем рассказе Иов изображен как «шейх» кочевого племени (1:3; 42:12), а в диалогической части это занимающий высокое социальное положение горожанин (29).

Богословские. В обрамляющем рассказе Иов принимает свои страдания с покорностью Богу («Иов-страдалец»), в диалогической части он возмущается и требует Бога к ответу («Иов-мятежник»).

(2) В пользу того, что речи Элиу представляют собой вторичные литературные добавления к диалогической части, наряду с языковыми и стилистическими наблюдениями, приводятся прежде всего два аргумента: 1. Элиу в отличие от трех других друзей не упоминается в обрамляющем рассказе. 2. Речи Элиу разрывают связь между обращением Иова к Богу (31:35) и ответом Бога (38:1). Т. Менде (*Th. Mende*) обнаруживает внутри речей Элиу основной слой, три слоя обработки и несколько глосс, место которых невозможно определить точнее. В этом исследовательница видит ключ к редакционно-исторической реконструкции всей Книги Иова. Вызывает сомнение, можно ли подходить к поэтическому произведению с таким узким пониманием когерентности. Х.-М. Валь (*H.-M. Wahl*) считает речи Элиу целостным произведением. Если речи являются позднейшей вставкой, то встает вопрос, имела ли эта вставка целью исправить общий смысл книги в ортодоксальном духе, или же в них — по аналогии с позицией троих

друзей – пересказано богословие, слабые стороны которого должны быть выявлены в контексте книги.

Существует, однако, и ряд аргументов в пользу того, что речи Элиу представляют собой исконную составляющую диалогической части книги (*N.C. Nabel*) или были добавлены тем же самым автором в более поздний период его творчества (*R. Gordis* 104-116). В таком случае речи Элиу, критикующего в равной мере и друзей, и самого Иова, были бы прологом к богословию речей Бога; это может выражаться в том, что Элиу в первую очередь подчеркивает таинственный характер Бога и Его действий, добавляя к этому идею педагогической функции страдания. В отличие от речей троих друзей речи Элиу в 42:7-10 не оцениваются ни отрицательно, ни положительно. Были ли эти речи исконной составляющей книги, или добавлены позднее, они, во всяком случае, занимают в книге центральное положение и чрезвычайно важны для общего ее понимания. Часто встречающееся суждение, будто бы в них содержится лишь совершенно избыточное повторение того, что уже было сказано другими друзьями, не соответствует положению и функции речей Элиу в Книге Иова.

2.3.2 Дальнейшее литературно-критическое членение книги

На основе описанной здесь базовой модели часто предпринимаются попытки дальнейшего *литературно-критического членения* Книги Иова.

(1) Обычно предполагают, что в *обрамляющем рассказе* можно выделить две или три фазы расширения текста. Консенсус по этому вопросу пока не достигнут, но тенденция исследования состоит в том, чтобы рассматривать обе сцены на небесах как вторичное литературное добавление (*L. Schwienhorst-Schönberger / G. Steins*).

(2) Внутри *диалогической части* в третьей серии речей (22-28), в отличие от двух предыдущих, видны некоторые неравномерности. Речь *Билдада* (25:1-6) в сравнении со всеми предшествующими речами очень коротка. *Софар* в этот раз вообще ничего не говорит. Можно было бы предполагать в этом намеренный прием, показывающий уже на формальном уровне, что в конце спора с Иовом друзьям стало нечего сказать. Такая «компрометация» троих друзей соответствовала бы последующему осуждению их высказываний со стороны Элиу (32:1, 3, 7-19) и Яхве (42:7-10). Есть, однако, некоторые наблюдения, указывающие на то, что это, вероятно, не было первоначальным намерением автора Книги Иова. Дело в том, что в дошедшем до нас тексте три речи Иова следуют непосредственно друг за другом, причем дважды повторяется формулировка, отсутствующая в остальных введениях к речам «затем Иов продолжил свою речь и сказал»:

26:1	«Тогда ответил Иов и сказал:»
27:1	«Затем Иов продолжил свою речь и сказал:»
28	Песнь о премудрости
29:1	«Затем Иов продолжил свою речь и сказал:»

Также и содержательные моменты говорят за то, что в третьей серии речей нечто нарушено. Предпринимались многочисленные попытки реконструировать первоначальную форму третьей серии речей (ср. *M. Witte*). То, что говорит Иов в 27:13-23, не соответствует тому, что он говорит в других местах, зато соответствует богословию друзей Иова. *Песнь о премудрости* (28) формально относится к речи, которую Иов начинает в 27:1, но содержательные и формальные признаки говорят за то, что песнь должна рассматриваться как позднейшее дополнение. Кто-то вставил ее в речь Иова, которая возобновляется затем в 29:1. Одновременно этим подчеркнута связанность заключительной речи Иова (29-31) со следующими за ней речами Бога.

Часто производятся литературно-критические и редакционно-исторические операции, направленные на выделение различных частей внутри серий речей. М. Витте (*M. Witte*) полагает, что здесь можно выделить основной слой, принадлежащий исконному автору, первое расширение его за счет речей Элиу и затем еще три дальнейшие редакции (редакции «смирения», «величия» и «справедливости»), а также несколько глосс, место которых невозможно определить точнее. Некоторые противоречия можно объяснить и таким образом, что мы имеем дело с ироническим цитированием: Иов иронически цитирует (не указывая специально, что речь идет о цитатах) высказанные прежде мнения своих друзей и отвергает их либо таким путем, либо уже эксплицитного после цитирования, например, в 12:7-25; 24; 27:7-13 (*R. Gordis* 81-85.98).

(3) Многократно производившийся анализ речей Бога сводился, согласно Й. ван Оорсхоту (*Oorschot*), к следующим пяти моделям:

- 1) Речи Бога не относятся к первоначальному тексту поэмы об Иове. Изначально книга завершалась вызовом Иова (29-31) или молчаливой теофанией (ср. 38:1), за которой следовала краткая реакция Иова (42:5 слл.) (*F. Hesse*).
- 2) Речи Бога и оба ответа Иова представляют собой единое целое и относятся к первоначальному составу поэмы об Иове (*V. Kubina*).
- 3) Речи Бога и оба ответа Иова — если не считать 40:1 (диттография, т.е. повтор того же самого, в данном случае 40:3) — носят целостный характер (38:1-39:30; 40:2 + 40:3-5 и 40:6-41:28 + 42:1-6) и относятся к первоначальному составу поэмы об Иове (*F. Stier*; *R. Gordis*; *O. Keel*).
- 4) Первоначально самостоятельная поэма завершалась одной речью Бога 38:1*2-39:2, 5, 19, 26 слл.). Вторичная редакция А устранила речь Бога, вторичная редакция В заменила ее стихами 40:6-14, а вторичная редакция С заменила ее речами Элиу, и лишь в окончательном варианте в масоретский текст были включены тексты из всех четырех редакций (*V. Maag*).
- 5) Первоначальная речь Бога состояла из 38:1-39:30; 40:15-41:3; 40:2, 8-14; к ней примыкал затем ответ Иова 40:3-5; 42:2, 3b, 5 слл. (*K. Budde*).

По-настоящему проблематично с точки зрения когерентности только то введение к речи, которое содержится в 40:1. Здесь имеет место либо позднее исправленная диттография со стихом 40:3, либо стилистическая фигура *inclusio*⁵⁷ 38:1/40:3, указывающая на завершение первой речи Бога (иначе у *Й. ван Оорсхота*). Согласно О. Келю (*O. Keel*), две речи Бога относятся к двум разным упрекам. Первая отвечает на упрек Иова (см. особ. гл. 3), что земля представляет собой хаос, ссылкой на Бога-Творца (38:4-38) и изображением «Повелителя зверей» (38:39-39:30), доказывающими, что в мире существует порядок, хотя в нем действуют и силы хаоса. Вторая речь Бога касается упрека, особенно ярко выраженного в 9:24 и состоящего в том, что земля предана в руки преступника; ответ на этот упрек — в доказательстве справедливости Яхве, состоящем из указания на то, что Яхве постоянно ведет борьбу против нечестивцев (40:9-14) и олицетворяющих зло фигур бегемота и левиафана (крокодила) (40:15-41:26).

(4) В том, как следуют один за другим два ответа Иова, можно обнаружить развитие. В первом ответе (40:3-5) он заявляет, что не желает больше продолжать такие речи, какие он вел раньше. «Испытанного, увиденного и услышанного довольно для того, чтобы признать новую ситуацию и временно отказаться от прежней роли обвинителя» (*K. Engljähringer* 181). Во втором ответе (42:1-6) Иов делает еще один шаг, отказываясь и от того, что он говорил прежде. «На фоне нового опыта Иов видит свою правоту по отношению к Богу в ином свете» (*K. Engljähringer* 183).

2.4 Исторический контекст

(1) Возможно, что основной слой *повести об Иове* (*1:1-21; *42:12-17) возник еще в допленную эпоху. Но более вероятно то, что это произошло вскоре после возвращения из плена. «Герой» повести — израильтянин. Такой богословский прием с его имплицитно универсально-монотеистической тенденцией хорошо вписывается в те богословские направления эпохи плена и после плена, какие проявляются, в частности, в книгах Ионы, Руфи и Даниила. На эпоху вскоре после плена указывает и форма рассказа, расширенного за счет небесных сцен, поскольку «Сатана» (Обвинитель) — подобно тому, как в Зах 3:1 слл. — представляет собой небесное существо, враждебное человеку, но еще не употребляется в значении имени собственного, как мы видим это в 1 Пар 21:1.

(2) *Поэма об Иове* в очень искусной литературной и языковой форме поднимает и осмысляет проблему традиционного воззрения литературы мудрости, согласно которому действие и результат взаимосвязаны, а потому невозможно относить эту книгу к ранним произведениям

⁵⁷ Включение (лат.; прим. перев.).

еврейской литературы мудрости. Критический разбор традиционного богословия мудрости указывает на хронологическую близость к Экклезиасту. отождествление мудрости со страхом Божиим в ст. 28:28, добавленное, вероятно, очень поздно (ср. еще 37:24), затрагивает тему, которая появляется в окончательной редакции Книги Притчей и рассматривается бегло в Книге Экклезиаста и подробно в Книге Иисуса, сына Сирахова, но в самой Книге Иова еще не занимает центрального места.

Приводятся и другие аргументы в пользу послевоенной датировки: 1. насыщенность языка арамеизмами; 2. Иов 12:9b, весьма вероятно, представляет собой цитату из Ис 41:20a^β; 3. Иов 14:7-22 отвергает появившееся, возможно, незадолго до того представление о жизни человека после смерти и занимает в этом вопросе ту же самую «протосаддукейскую» позицию, что и Экклезиаст (3:16-22; 9:5-6, 10); 4. автор, вероятно, был знаком с греческой литературой и эллинистической культурой (ср. 9:9, 25) (*M. Treves*).

(3) По-видимому, самую сложную (и едва ли достоверную) попытку исторического распределения отдельных слоев повествования предложила недавно Т. Менде (*Th. Mende*). Она различает (помимо отдельных глосс) в общей сложности шесть литературных слоев, в которых различное изображение фигуры Иова должно указывать на опыт страданий Израиля в разных исторических ситуациях.

Terminus post quem для Книги Иова — II в. до н.э., поскольку в тексте Аристия книга уже содержит речи Элиу (JSHRZ III.2,296 f.). Сир 49:9 не является определенным указанием на существование Книги Иова, поскольку, возможно, связан лишь с Иез 14:14, 20. Таким образом, возникновение Книги Иова может быть отнесено с наибольшей вероятностью к V-II вв. до н.э.

3. Богословие

Едва ли возможно свести богословие Книги Иова к какой-либо одной теме. Для понимания основных богословских проблем, поднимаемых в этой книге, полезны две чаще всего встречающиеся точки зрения: 1. что речь идет о том, как правильно вести себя человеку, когда он страдает, и 2. что речь идет о причине и цели страдания.

3.1 Правильное поведение в страдании

(1) *Обрамляющий рассказ* видит осуществление правильного поведения страдающего человека в том, как Иов *принимает страдания в покорности Богу*. Из уст Иова не исходит слов возмущения и жалобы (1:22). Он принимает страдание, не спрашивая Бога «почему» и «зачем» (1:21a). В глубочайшем несчастье он совершает предписываемый традицией обряд траура (1:20) и прославляет Яхве (1:21b). Традиционное иудейское и христианское понимание Книги Иова основывается прежде всего на обрамляющем рассказе, в котором Иов представлен

читателю как набожный страдалец и, в таком качестве, как пример для подражания.

(2) В *диалогической части* такое решение представляется как проблематичное. Эта часть начинается большой *жалобой Иова* (3), усиливающейся впоследствии и доходящей до *обвинения самого Бога* (9:14-35). Элифаз, обращаясь к традиции премудрости, требует от Иова прекратить жалобы (5:1-2; ср. Сир 29:11). Элифаз, таким образом, кажется, рекомендует принять то решение проблемы, которое заявлено в обрамляющем рассказе. Иов отказывается занять позицию покорного Богу страдальца (6:1-13; 7:11; 10:1). Поскольку эпилог рассматривает «речь о Боге» Иова как «верную» и отвергает речи друзей (42:7 слл.), то, очевидно, *жалоба в страдании* признается автором Книги Иова легитимным человеческим поведением.

(3) В речах Бога отвергается упрек Иова в том, что земля будто бы представляет собой хаос (3; 21:7-11) и отдана в преступные руки (9:24). Делая такой упрек Богу, Иов выходит за рамки индивидуального человеческого опыта и предъявляет претензии, близкие к претензиям на божественность. В речах Бога Иову задается (риторический) вопрос, действительно ли он когда-либо был Богом-Творцом или может ли он стать таковым (40:9-14). Бог спрашивает Иова, был ли он при первичном акте творения (*creatio prima*) и знает ли он законы незыблемости этого творения (*creatio continua*). Будучи поставлен на место божественной речью, Иов сознается, что говорит, не понимая вещей, о которых говорил, ибо они слишком высоки и чудесны для него (42:3-6). Таким образом, во встрече с Яхве (42:5) он возвращается, пройдя через жалобы, к той позиции молчаливого приятия (40:4 слл.), которая была представлена в качестве образцовой еще в прологе. Это означает, что Иов-«страдалец» и Иов-«мятежник» ближе другу другу, чем может показаться поначалу: «В 42:6 фигура Иова, как она изображена в речах, возвращается туда, где был Иов в обрамляющем рассказе: он примирился с Богом и со своим ужасным положением» (K. Engljähringer 195).

(4) Однако вопрос о верном поведении в страдании отражен в Книге Иова не только в образе ее протагониста, но и в поведении его *друзей*. Они представляют богословие мудрости, могущее опираться на относительно широкий консенсус ветхозаветных традиций. Но в конкретной ситуации со страдающим Иовом они сдаются, потому что их «учение о Боге» остается речью *о* Боге, не становясь такой «речью», которая обращалась бы в солидарном со-страдании с Иовом к Богу в жалобах, обвинениях, вопросах и просьбах. Это делает их богословие выражением человеческой безучастности и, более того, циничного презрения к человеку. Так, именно они помрачают лик Того, кого сами так усердно стараются защитить своим богословием от обвинений со стороны Иова. «Иов — единственный из четверых, кто ищет решение в личном обращении к Богу, в речах к Нему

и разговоре с Ним. Этим его мудрость намного превосходит мудрость его друзей» (K. Engljähringer 194 f.).

3.2 Причина и цель страдания

(1) По всей видимости в древнейшей форме обрамляющего рассказа (без двух сцен на небесах) вопросы о страдании, «откуда» оно и «почему» оно, не конкретизируются. Впрочем, в том, как изображаются четыре несчастья, как в них используются знакомые метафоры божественного суда и кары (ср. 1:16: «огонь Божий») указывается все же на то, что происходящие с Иовом несчастья происходят от Бога. В 1:21 Иов говорит о своем несчастье как о причиненном Богом и как таковое его и приемлет.

(2) В той форме обрамляющего рассказа, где он расширен двумя сценами на небесах, продолжается осмысление вопроса о причине и цели страдания. Нарративно развернутый ответ вполне соответствует тому, что говорит об этом богословская традиция (ср. Фома Аквинский, Summa Theologiae I,2,3 ad 1): Бог допускает страдание. Страдание не исходит непосредственно от Бога и не вызывается Его инициативой. Инициативу проявляет Сатана, и он-то и заставляет человека страдать, причем Бог, допускающий страдание, при этом ясно устанавливает и его границы. У допущения страдания Богом имеется также и цель: отклонить предъявленное Иову обвинение, а именно, утверждение, что благочестие Иова не своекорыстно. Таким образом, — как бы парадоксально это ни звучало — страдание, причиняемое человеку (Иову) Сатаной, допускается Богом «ради человеческого достоинства». Бог не сомневается в несвоекорыстии благочестия Иова, напротив: Он делает на него ставку.

(3) В *речах друзей* вырисовываются в общей сложности четыре ответа на вопрос о причине и цели страдания:

(а) Страдание есть *следствие человеческого греха*. Цель страдания следует видеть в том, что человеческий грех должен быть наказан и искуплен, а грешник призван к покаянию (36:10). Это заявление представляет собой составную часть т.н. «*веры в двустороннее воздаяние*», согласно которой благочестивый может ожидать награды за свое поведение, а нечестивец, напротив, кары (15:20-35; 18:5-21; 27:7-10, 13-23; 36:5-14). Далее это воззрение развивается в *учении о воздаянии*, где следствие указывало на причину: счастливый счастлив потому, что его дела были нравственно хорошими, а несчастный несчастен потому, что дела его были нравственно дурными.

(б) Страдание есть часть *человеческой природы*, оно есть следствие его тварности (4:17-21; 5:7; 15:14-16; 25:4-6). Материальное и преходящее устройство человека («храмина из брения», т.е. «глиняный дом» — 4:19) запечатляет человеческую жизнь страданием независимо от всякого рода прегрешений.

(в) Страдание есть форма *божественного воспитания и обуздания*, которым человек предохраняется от гибели (5:17-18). Такое объяснение страдания основывается на опыте воспитания детей. Подобно тому, как отец строго воспитывает своих детей из любви к ним (Притч 3:11-12; 13:24; 23:12-14), так и страдание есть знак божественной любви и заботы о человеке. Эта точка зрения представлена в основном в речах Элиу: человек «вразумляется болезнью на ложе своем» (33:19), «чтобы его душа была отведена от могилы» (33:30).

(г) Страдание есть *испытание для благочестивого человека*. Это, раз-вернутое уже в обрамляющем рассказе, воззрение также высказывается друзьями Иова (36:21). В страдании испытывается благочестие. В страдании познается, подлинны ли вера и праведность человека.

Поскольку Яхве в эпилоге отвергает «речь о Боге» троих друзей (42:7 слл.), можно сделать из этого вывод, что автор Книги Иова отвергает даваемые друзьями объяснения страдания. Поэтому, чтобы узнать, в чем же состоит богословская идея автора, нужно обратиться к речам Бога.

(4) Обращает на себя внимание то, что речи Бога (38-40:2; 40:6-41:26) никак не касаются богословия троих друзей. В частности, обойдено молчанием их подозрение, высказанное поначалу лишь намеками, а потом и открыто, что причиной страданий Иова стали его грехи. В этом можно видеть весьма впечатляющий стилистический прием, который показывает, что богословие друзей оценивается отрицательно. Их воззрения оказались недостойны даже упоминания в речах Яхве. Наконец, в 42:7-10 богословие друзей открыто отвергается.

Но речи Бога не касаются и страданий Иова. Содержание речей состоит в том, что Иову демонстрируются явления природы, животного мира, которые он не в состоянии понять и подчинить себе. Упоминаемые во второй речи Бога живые существа относятся к дикой природе, они неподвластны человеку. Таким образом, в этих речах взгляд Иова в известной степени переводится с него самого на доступную ему в опыте, но не полностью понятную для него (и неподвластную ему) природу. Эта природа изображена как творение Яхве. Она содержит элементы хаоса, но представляет собой не полный хаос, а такой, который все снова укрощается Творцом. Порядок, который все снова отвоевывается у хаоса, не может быть наведен человеком (Иовом), не может он быть и понят им в полной мере; этот порядок чудесен, ужасен и возвышен одновременно.

Так речи Бога некоторым образом избавляют Иова — еще до прямого его «восстановления» — от замкнутого в себе самом антропоцентризма. Этим удовлетворяется его желание получить ответ от Всемогущего, и такой ответ ожидаем и в то же время неожидан. Движение, совершающееся здесь, может быть описано как движение от антропоцентризма через космоцентризм к теоцентризму. Если друзья тщетно пытались прямо заставить отказаться Иова от его позиции,

то речам Бога удастся косвенным образом побудить Иова к согласию, и достигается это тем, что в этих речах тайна творения представляется в качестве метафоры его собственных страданий. На вопросы и жалобы Иова отвечает не кто-то третий, не кто-то безучастный, но их устраняет сам Бог, таинственно присутствующий в творении и дающий Иову свой ответ (42:5).

III. КНИГА ПСАЛМОВ

Эрих Ценгер

Комментарии: F. Delitzsch (BC 4,1) 1859; S.R. Hirsch 1888; F. Baethgen (HK 11/2) 1982 (= ³1904); B. Duhm (KHC 14) 1899 (= ²1922); C.A. Briggs/E.G. Briggs (ICC) 1906.1907; H. Gunkel (HK II/2) 1926 (= ⁶1986); H. Schmidt (HAT 1,15) 1934; A. Weiser (ATD) 1935 (= ⁷1966); H.-J. Kraus (BK) 1960 (= ⁶1989); A. Deissler 1963.1964.1965; G. Castellino (SB) 1965; M. Dahood (AncB) 1966.1968.1970; M. Mannati 1966.1967.1968; J.P.M. van der Ploeg (BOT) 1973.1974; L. Jacquet 1975.1977.1979; J.W. Rogerson/J.W. McKay (CBC) 1977; G. Ravasi 1981.1983.1984; ⁵1991; P. Craigie (WBC) 1983; L.C. AUen (WBC) 1983; M.E. Tate (WBC) 1990; E.S. Gerstenberger (FOTL) 1991; F.-L. Hossfeld/ E.Z enger, Ps 1-50 (NEB) 1993; Ps 51-100 (NEB) 2002; L. Alonso-Schökel/C. Camiti (Nueva Biblia Espanola) 1993; J.L.Mays (Interp.) 1994; M. Girard, Les Psaumes Redécouverts I-III, 1994.1996; K. Seybold (HAT) 1996; T. Lorenzin, (1 Libri Biblici) 2000; F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, Ps 51-100 (HThKAT) ²2001; E. Zenger (SAT) 2004.

Обзоры исследований: J.M. Auwers, La composition litteraire des Psautiers. Un état de la question (CRB 46) Paris 2000; J. Becker, Wege der Psalmenexegese (SBS 78) Stuttgart 1975; F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, Die Psalmen I (NEB) Würzburg 1993,17-25; M. Oeming, An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen: ThLZ 127,2002,367-384; D.M. Howard, Jr., Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey, in: J.C. McCann, Jr. (Hg.), The Shape and the Shaping of the Psalter (JSOT.S 159) Sheffield 1993,52-70; K. Seybold, Psalmenkommentare 1972-1994: ThR 60,1995,113-130; ders., Beiträge zur neueren Psalmenforschung: ThR 61,1996,247-274.

Отдельные исследования по основным вопросам: J.M. Auwers, Les Psaumes 70-72. Essai du lecture canonique: RB 101/102,1994,242-257; G. Bader, Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters (HUTH 33) Tübingen 1996; E. Ballhorn, «Um deines Knechtes David willen» (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter: BN 76,1995,16-31; Ch. Barth, Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: FS E.L. Rapp, Meisenheim 1976,30-40; J. Becker, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18) Stuttgart 1966; G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen - schon im Alten Testament?, in: B. Kranemann/K. Richter (Hg.), Christologie der Liturgie (QD 159) Freiburg 1995,57-86; W. Brueggemann, The Message of the Psalms. A Theological Commentary, Minneapolis 1984; ders., Israel's Praise. Doxology against Idolatry

and Ideology, Philadelphia 1988; G. Brunert, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30) Stuttgart 1996; A. Cordes, Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41) Freiburg 2004; J.F.D. Creach, Yahwe as Refuge and the Editing of the Psalter (JSOT.S 217) Sheffield 1996; F. Crüsemann, Studien zu Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32) Neukirchen-Vluyn 1969; U. Dahmen, Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum (STDJ 49) Leiden 2003; M. Emmendorffer, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21) Tübingen 1998; D.Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens (WMANT 87) Neukirchen-Vluyn 2001; P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scraolls and the Book of Psalms (STDJ 17) Leiden 1997; H. Gese, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64) München 1974, 159-164; H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II EB) Göttingen 1933 (Nachdruck 1975); E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H.Groß (SBB 13) Stuttgart 1987; M.R.Hauge, Between Sheol and Temple. Motif, Structure and Function in the 1-Psalms (JSOT.S 178) Sheffield 1995; W.L.Holladay, The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses, Minneapolis 1993; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, «Selig, wer auf die Armen achtet» (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters: JBTh 7, 1992, 21-50; dies., «Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?» Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15-24, in: FS N. Lohfink, Freiburg 1993, 166-182; dies., «Von seinem Thron sitzt er nieder auf alle Bewohner der Erde» (Ps 33,14). Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der Psalmengruppe 25-34, in: FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 375-388; D.M. Howard, The Structure of Psalms 93-100 (Biblical and Judaic Studies 5) Winona Lake 1997; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003; J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141) Göttingen 1987; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1984; M.Kleer, «Der liebe Sängler der Psalmen Israels.» Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108) Bodenheim 1996; K. Koenen, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition (BBB 101) Weinheim 1995; ders., Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30) Neukirchen 1996; R.G.Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters: ZThK 93, 1996, 1-34; L.Leijssen (Hg.), Les Psaumes. Prières de l'humanité, d'Israël, de l'Église (TEL 11) Leuven 1990; Ch.Levin, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter: ZThK 90, 1993, 355-381; V. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143) Stuttgart 1990; ders., Psalmengebet und Psalterredaktion: ALW 34, 1992, 1-22; ders./E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154) Stuttgart 1994; H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132) Freiburg/Göttingen 1994; J.C. McCann, Jr., A Theological Introduction to the Book of Psalms. The Psalms as Torah, Nashville 1993; ders., The Shape and Shaping (s.o.); M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9) Tübingen 1994; P.D. Miller,

They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis 1994; D.C. Mitchell, The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms (JSOT.S 252) Sheffield 1997; S. Mowinckel, Psalmenstudien I-VI, Amsterdam 1961; J. van Oorschot, Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung: ZAW 106,1994,69-86; J. Reindl, Weisheitliche Bearbeitung des Psalters (VT.S 32) Leiden 1981,333-356; J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60) Würzburg 1988; K. Seybold, Die Psalmen. Eine Einführung (Urban TB 382) Stuttgart 1986; ders./E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1) Freiburg ²1995; M.S. Smith, The Psalms as a Book of Pilgrims: Int 46,1992,156-166; ders., The Theology of the Redaction of the Psalter: ZAW 104,1992,408-412; H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148) Göttingen 1989; F.Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129) Zürich 1983; B. Weber, Werkbuch Psalmen 1. Die Psalmen 1-72; 2. Die Psalmen 73-150, Stuttgart 2003; C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977; N. Whybray, Reading the Psalms as a Book (JSOT.S 222) Sheffield 1996; G.H. Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76) Chico 1985; E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg ¹1993; ders., Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg ²1996 (beide Bände zusammengefasst: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997); ders., Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg ²1998; ders., Dein Angesicht suche ich. Neue Psalmenauslegungen, Freiburg 1998; ders. (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18) Freiburg 1998; ders. (Hg.), Der Septuaginta-Psalter (HBS 32) Freiburg 2001; ders. (Hg.), Ritual und Poesie (HBS 36) Freiburg 2003; A. Zgoll, Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen, in: E. Zenger (Hg.), Ritual und Poesie 45-46.

1. Названия и композиция

1.1 Число и порядок счета псалмов

Книга Псалмов (Псалтирь) представляет собой собрание, состоящее из 150 поэтических (то есть построенных по принципу параллелизма, или мыслительно-образной рифмы, см. ниже) текстов различных по жанру, происхождению и времени написания. Эти 150 псалмов — не единственные псалмы в Библии. В других книгах псалмы также присутствуют, причем обычно занимают структурно важные места (например, победная песнь у Черного моря: Исх 15:1-18; песнь Моисея: Втор 32; песнь Деворы: Суд 5; «магнификат» Анны: 1 Цар 2:1-11; прощальная песнь Давида: 2 Цар 23:1-7; благодарственная песнь спасенного: Ис 12; псалом Ионы: Иона 2:3-10; песнь Иудифи: Иудифь 16); некоторые книги или части книг насыщены языком псалмов (напр., Ис 40-55; Иер; Иов). Книгу Плача можно было бы даже назвать второй канонической книгой псалмов.

Во всяком случае, на заключительной стадии создания Псалтири имело место стремление создать сборник, состоящий из определенного количества отобранных псалмов. Это доказывает версия LXX, в которой, с одной стороны, несколько псалмов разграничены иначе, нежели в еврейской Книге Псалмов, а с другой стороны, «биографический» псалом о Давиде, помещенный

в конце и отсутствующий в еврейской Псалтири, прямо помечен как стоящий «вне счета». Впрочем, не ясно, какое в точности число псалмов было «внутри счета». Хотя обычно предполагается, что в заключительной редакции было 150 псалмов, это совершенно не очевидно. Число «150» (или разделение книги на 150 псалмов) восходит к христианской традиции, тогда как домасоретская еврейская традиция разделяла Псалтирь на 147 отрывков (псалмов), причем Пс 1 + 2 и Пс 114 + 115 считались за один псалом. Очевидно, в древней текстовой традиции менялись точки зрения на то, как следует членить пары псалмов 9 + 10, 42 + 43, 70 + 71, 117 + 118, 135 + 136, но общее число всегда оставалось 147. Это число «имело значение для еженедельного чтения всей псалтири. В Пс 119:164 говорится о семикратном вознесении хвалы Богу в течение дня. Если эта семикратная хвала воздавалась семь раз в неделю, то получается 49 псалмов. 147 делится на 49, и это дает возможность разделить Псалтирь на три части. Число же 150 фиксируется и интерпретируется в греко-латинской, т.е. христианской традиции... Интерпретация символики числа “150” в христианской традиции различна. Возможное объяснение состоит в том, что “субботняя неделя” (7 x 7) могла дополняться присоединением одного псалма (49+1=50), и таким образом указывается на восьмой день — воскресенье. Евреи, в чьих рукописях псалмы долгое время не нумеровались, постепенно присоединяются то к традиции, в которой псалмов было 147, то к греко-латинской» (*H. Tita, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament [OBO 181], Freiburg/Göttingen 2001, 120* со ссылкой на неопубликованную рукопись D. Barthélemy).

Ввиду того, что в Вульгате счет псалмов тот же, что и в LXX, некоторые христианские комментаторы до недавнего времени придерживались этого счета. В официальных книгах католической литургии нумерация дается также по этому счету (а в скобках затем обычно приводится счет по еврейской Библии). Во избежание путаницы желательно, чтобы утвердился счет по еврейскому тексту, особенно в тех случаях, когда именно этот текст лежит в основе перевода на соответствующий национальный язык.

Различия в счете псалмов связаны с тем, что в LXX Пс 9 и 10, а также 114 и 115 считаются соответственно за один псалом, а Пс 116 и 147 разделяются каждый на два псалма. В результате получается следующая разница в счете:

МТ	LXX	МТ	LXX	МТ	LXX
1-8	1-8	114/115	113	117-146	116-145
9/10	9	116,1-9	114	147,1-11	146
11-113	10-112	116,10-19	115	147,12-20	147
					151

Может быть полезным следующее мнемоническое правило: если при ссылке на Книгу Псалмов стоит двойное указание, напр., Пс 23 (22) или Пс 22 (23), то большее число относится к принятому в настоящее время счету по еврейской Библии. При озвучивании Псалмов до последнего времени применялся счет по Вульгате/Септуагинте.

1.2 Названия

Принятое в христианской традиции название «Псалмы» («Книга Псалмов») восходит к встречающемуся уже в LXX переводу самого частого (57 раз) названия из тех, какими надписывались псалмы, — *mizmôr*, т.е. напевный речитатив в сопровождении струнного инструмента (греч. *ψαλτηρ* от *ψαλτρίων* = играть

на струнах). Это название, используемое и в Новом Завете (ср. Лк 20:42; 24:44; Деян 1:20), помещено перед 150 псалмами в качестве имени всей книги в рукописи В (Codex Vaticanus, Ватиканский кодекс), относящейся к IV в. Сомнительно, однако, чтобы это можно было оценивать как высказывание о том, как исполнялись эти тексты в библейские времена. Скорее всего, такое название возникло в связи с «давидизацией» (см. ниже) псалмов (*mizmôr* 35 раз имеет продолжение «Давида» («для Давида») и примыкает к библейскому преданию о том, что Давид искусно играл на лире («гуслях»; ср. 1 Цар 16:14-23; 18:10). Название «Псалтирь» восходит к слову *ψαλτηριον*, выбранному в LXX в качестве перевода названия струнного инструмента *nebel* = «стоящая лира» (чаще всего переводится на новые языки как «арфа», что, скорее всего, неточно). Этим словом надписана вся книга в рукописи А (Codex Alexandrinus, Александрийский кодекс), относящейся к V в.

Принятое в иудаизме название (*Sefər*) *tʰhillim*, т.е. (Книга) *прославлений*⁵⁸, зафиксировано уже в одном кумранском фрагменте из 4-й пещеры (I в. до н.э.). Также в одном прозаическом тексте, именуемом условно «David's Composition», помещенном в свитке псалмов 11 QP^s^a (I в. до н.э.) между собранными там библейскими и небиблейскими псалмами, Давид назван автором 3600 *tʰhillim* и 450 *širim* («песней», от *šir* = хоровая песня). Это еще одно доказательство того, что традиция называть книгу *tʰhillim* весьма древняя. Как показывает редакционная пометка в Пс 72:20 «кончились молитвы (= *tʰfillôt*) Давида, сына Иессеева» (пометка была сделана, очевидно, около 300 г. до н.э.), «прославления» — это общее название, в котором делается новый богословский акцент по сравнению с более древним «молитвы(просьбы)». Речь идет о том, чтобы подчеркнуть движение, заметное в последней трети Псалтири, в особенности же в последних пяти псалмах (146-150), а внутри них — в особенности в последнем стихе (150:6): Книга Псалмов как целое есть многоголосое прославление Яхве, которое должно и может вырастать из множества молитв, содержащих жалобы и просьбы. *Tʰhillim*, скорее всего, является тем именем, которое переведено как *ὕμνοι* (= «хвалебные песни») у Филона и Иосифа Флавия. Иероним также прямо говорит, что еврейское название книги — *sephar tallim*.

1.3 Указания на планомерность композиции книги

Хотя Книга Псалмов представляет собой собрание 150 отдельных текстов, которые, в соответствии с предпосланными им заголовками, и должны читаться именно как отдельные тексты, тем не менее нельзя определить их как более или менее случайно подобранный ряд отдельных молитв и песен, не имеющих друг к другу никакого отношения (своего рода «архив псалмов»). Эта идея, противостоящая тому направлению экзегезы псалмов, которое доминировало со времен Х. Гункеля (*H. Gunkel*) (история жанров), все чаще разрабатывается в новейших исследованиях (в частности, *J. F. D. Creach, F.-L. Hossfeld, K. Koenen, N. Lohfink, J. C. McCann, M. Millard, D. C. Mitchell, G. H. Wilson, E. Zenger*). Таким образом, экзегеза псалмов дополняется

⁵⁸ *Lobpreisungen*, по М.Буберу, «*Preisungen*» (нрм. перев.).

экзегезой Псалтири в целом. Методологически Книга Псалмов рассматривается этим направлением так же, как и остальные книги Библии. То, что отдельные псалмы приобретают характер богословского высказывания, выходящего за рамки их «частного смысла», в качестве элементов композиционных структур, отдельных собраний текстов или даже в макроструктуральном контексте, становится ясно из следующих наблюдений над литературной техникой составления последовательности псалмов.

(1) Непосредственно следующие друг за другом псалмы часто создают контексты, релевантные в плане семантики, композиции и истории форм и не могущие быть случайными, но явно намеренно созданные редактором (или редакторами). Речь идет, в первую очередь, о литературных техниках планомерного расположения (*iuxtapositio*⁵⁹) и намеренного сцепления редактором ключевых слов и мотивов (*concatenatio*⁶⁰), с помощью которых отдельные псалмы соединяются в крупные смысловые контексты. Нередко обе техники используются и одновременно, и таким образом намеренно созданная последовательность псалмов создает новые смысловые пространства. Для краткого пояснения приведем три примера (другие примеры см. в E. Zenger, *Der Psalter* 1998, 1-57).

Первый пример. Группа псалмов 3-14 представляет собой в том, что касается истории форм, подчиненную определенному плану и объединенную общими мотивами композицию, состоящую из молитв, содержащих жалобы и просьбы (Пс 3-7), одного гимна (Пс 8) и одного благодарственного псалма (Пс 9), образующих центр этой группы, и вновь — молитв с жалобами и просьбами (Пс 10-14), причем стихи 3:9 и 14:7 образуют обрамление этой композиции (мотив «спасения/помощи» для «народа» Яхве). В молитвах-просьбах 3-7 собраны парадигматические ситуации *личного* страдания, в которых *отдельные* молящиеся взывают к судящему, спасающему и исцеляющему Богу. Одновременно псалмы соединены друг с другом такой хронологической схемой, что утро и день как время солнца (восходящее солнце: конец ночи и начало света = жизнь, спасение, справедливость, счастье) и, соответственно этому, вечер и ночь (с коннотациями опасности, несчастья, смерти) образуют вместе такой контекст, который охватывает ряд псалмов:

Бедственные ситуации	Хронологическая схема
Пс 3: угроза со стороны врагов	Пс 3:6: Утро
Пс 4: социальное бедствие	Пс 4:9: Вечер
Пс 5: отсутствие справедливости	Пс 5:4: Утро
Пс 6: болезнь	Пс 6:7: Ночь
Пс 7: угроза со стороны врагов	Пс 7:12: День

Группа молитв Пс 10-14, содержащих просьбы, объединена мотивом *структурной* угрозы «бедным», изображенным как социальная *группа*, которые внутри окружающего их враждебного мира возлагают свое упование на Бога-Судию, противящегося хаосу и восстанавливающего нарушенный порядок жизни.

⁵⁹ Соположение (лат.) (лат.; прим. перев.).

⁶⁰ Сцепление (лат.) (лат.; прим. перев.).

Центр этой композиции образуют гимнический Пс 8, основывающий человеческое достоинство тех преследуемых и бедных, которые возносят свои жалобы в Пс 3-7 и Пс 10-14, на Бога, который есть Творец и Царь мира и одновременно Бог Израиля (Пс 8:2, 10: «Яхве, наш Властитель...»), и благодарственный псалом 9, прославляющий Яхве как Спасителя бедных. Пс 8 и 9 композиционно взаимосвязаны (ср. 8:10 → 9:2 сл.).

Второй пример. Два следующих друг за другом псалма построены таким образом, что служат взаимному истолкованию. Пс 111 и 112 связаны друг с другом таким множеством способов (алфавитные акrostихи, одинаковая длина и структура, многочисленные лексические совпадения и соответствия мотивов), что их называют «псалмы-близнецы». Они явно должны были восприниматься как композиционное единство. Пс 111 рисует образ справедливого и милосердного Бога Завета. Пс 112 изображает справедливого и милосердного человека (впрочем, псалом употребляет андроцентричное обозначение «муж»). Для интерпретации текстов этих псалмов важна связь между ними — идея *imitatio dei* (подражания человека Богу), лежащая также в основе Быт 1:26-28. Связь между двумя соседними псалмами может быть и критическим диалогом: два царских псалма — Пс 20 и Пс 21 — в плане истории форм соответствуют последовательности «просьба — благодарность»; в богословском плане благодарственная молитва (более старый текст), звучащая сама по себе как жалоба мученика, приобретает в силу помещения впереди нее царской молитвы-просьбы совершенно противоположное значение. Возможно и такое соединение следующих друг за другом псалмов, когда во втором из них берется какой-то элемент первого и разворачивается шире (напр., Пс 105-106).

Третий пример. Псалмы, принадлежащие разным жанрам, намеренно располагаются один за другим в соответствии со схемой, релевантной в плане истории форм или богословия, и одновременно «сцепляются» друг с другом при помощи редакторской обработки. Так, например, псалмы 90, 91 и 92 расположены таким образом, что образуют развивающееся описание событий. Пс 90 начинается с жалобы о смертности людей и выражения страха перед непредсказуемым гневом Божиим и достигает своей кульминации в просьбе к Яхве, чтобы Он явил свою милость и этим помог преодолеть страх перед Его гневом. На эту просьбу Пс 91 отвечает двойным согласием и обетованием. В стиле поучения, характерном для литературы мудрости, псалом внушает молящемуся («ты») уверенность в том, что Яхве сохраняет от жизнеразрушающих сил того, кто прибегает к Нему. Но главное то, что в прямом обращении Бога звучит обетование, что Яхве явит себя как Бог-Спаситель и таким образом даст молящемуся часть в полноте Его жизни. То, что это согласие Бога — не пустое слово, но исполняется на том, кто ему доверяет, подтверждает затем благодарственный гимн Пс 92, приобретающий в контексте Пс 90 и 91 дополнительное содержательное измерение, но бросающий, в свою очередь, и новый свет на эти два предшествующих ему псалма. Пс 92 определенным образом уточняет и корректирует жалобу на преходящесть всего, содержащуюся в Пс 90. Протесту против вездесущего Божьего гнева, который в нескольких картинах разворачивает Пс 90, противостоит в Пс 92 дифференцированное рассмотрение этой проблемы: есть те, которые вырастают как трава и так же быстро высыхают, а есть и люди, которые приносят плод до глубокой старости. То, что Пс 90 следует читать как текст, герменевтически значимый для понимания всей композиции

Пс 90-92, становится особенно очевидно в Пс 90:13-17. Многие экзегеты полагают, что этот фрагмент представляет собой вторичное дополнение. Но для нашего контекста важно то, что важнейшие формулировки здесь взяты из Пс 91 и Пс 92, т.е. редактор специально стремился к тому, чтобы создать «сцепление» между этими псалмами.

(2) Отдельные псалмы выполняют определенные функции в макроструктуре всей Псалтири, что указывает на целенаправленную «композицию книги». Это относится к «обрамляющим псалмам» 1-2 и, соответственно, 146-150, а также и к царским псалмам и псалмам о (мировом) царстве Божиим, которые составляют в Псалтири своего рода герменевтическую сеть (см. ниже).

(3) Стоящие над отдельными псалмами (и представляющие собой вторичное дополнение) *заголовки* часто объединяют в *группы* содержательно и формально родственные псалмы, так что в результате образуются осмысленные композиции.

Пять групп псалмов, содержащих заголовков «(для) Давида», которые называют «*давидовыми сборниками*» (Давидова Псалтирь I: Пс 3-41; Давидова Псалтирь II: Пс 51-72; Давидова Псалтирь III: Пс 101-103; Давидова Псалтирь IV: Пс 108-110; Давидова Псалтирь V: Пс 138-145), близки друг другу тем, что в них содержатся в основном молитвы-жалобы и молитвы-просьбы, связанные угрозой со стороны врагов, и при этом к ним добавлены на маркированных позициях (в каждой группе по-разному) несколько хвалебных и благодарственных псалмов, подчеркивающих, что жалоба была услышана или что последовало спасение от беды. Молящееся «я» изображается часто в виде преследуемого и притесняемого царя, который вызывает к Богу-Царю Яхве, восседающему в своем земном или же в своем небесном дворце, и молит его о помощи и спасении. С другой стороны, это «я» нередко представлено в виде «бедняка» и «праведника», который именно в таком образе апеллирует к спасительной справедливости Яхве.

Двенадцать *псалмов Асафа* 50, 73-83 (заголовок «(для) Асафа») характеризуются сильной заинтересованностью в богословии истории и этим резко отличаются от «давидовых сборников». Они содержат размышления над историей Израиля, начиная с Исхода, через эпоху плена (жалобы о разрушении Храма и города Иерусалима, об опустошении страны и насмешках соседних народов), и проводят историческую линию к «эсхатологическому» суду, который совершится над всем миропорядком, установленным Яхве как Богом-Творцом.

Псалмы Кораха («сынов Кореевых») Пс 42-49 и 84-85, 87-88 – в отличие от псалмов Асафа – характеризуются богословием не истории, но Сиона. Используя мифологические представления (Сион как гора богов, творения и всего мира), эти псалмы подчеркивают функцию Яхве как борца с хаосом, восседающего на Сионе как в своей царской резиденции и в своем граде Божиим. В отличие от псалмов Асафа, размышляющих над опытом исторических катастроф Израиля (гибель

Северного Царства в 722 г. до н.э., разрушение Иерусалима в 586 г. до н.э.) и использующих при этом богословие Северного Царства, псалмы Кораха прославляют нерушимость Сиона и его «вечную» функцию источника жизни.

Кроме того, хорошо различимы еще некоторые группы псалмов, каждая из которых имеет свой специфический композиционный и богословский профиль: *псалмы Царя Яхве* (93-100), т.н. *псалмы «Песах-Халлель»* (113-118) и *паломнические псалмы* («псалмы восхождения»; 120-134).

То, что здесь содержатся указания на целенаправленное приращение книге определенной композиции, становится еще яснее, если обратить внимание на отражение в группах псалмов, объединенных общими заголовками, еще и определенных схем высказывания, относящихся к истории форм. Пс 42-49 и 84-85, 87-88 обозначаются как связанные друг с другом с помощью заголовков «(для) сынов Кореевых», а Пс 73-83 — с помощью заголовка «(для) Асафа». В своей последовательности они образуют богословски релевантные композиционные линии:

Композиция	Псалмы Кораха (42-49)	Псалмы Кораха (84-85, 87-88)
Жалоба	42/43 (я) — 44 (мы)	84 (я) — 85 (мы)
Ответ (Бога)	45-48	87
Жалоба	49 (я)	88 (я)

Композиция	Псалмы Асафа 73-77	Псалмы Асафа 78-83
«Учение»	73	78
Жалоба	74 (мы)	79-80 (мы)
Ответ (Бога)	75-76	81-82
Жалоба	77 (я)	83 (я)

Но и группы псалмов, отмеченные разными заголовками, искусно расположены в архитектуре Псалтири. Так, например, псалмы с 42 по 88 (89) выстраиваются в следующую концентрическую последовательность:

Псалмы Кораха 42-49	Псалмы Асафа 50	Псалмы Давида 51-72	Псалмы Асафа 73-83	Псалмы Кораха 84-89
А	В	С	В	А

(4) Ясное указание на то, что по меньшей мере некоторые части Псалтири читать следует как взаимосвязанную медитацию, видно в т.н. «*давидизации*» книги, проявляющейся в четырех моментах:

Во-первых, 73 псалма еврейской Псалтири (в LXX таких даже 83) имеют заголовок *ledâwid* («в отношении Давида» или «Давидов»), которым они связываются с жизнью Давида (на древнейшей ступени, вероятно, в эпоху плена, имелось в виду, что псалом нужно читать, ощущая общность судьбы с Давидом, который был гоним, а затем спасаем; в V в. эта пометка стала пониматься, в связи со смыслом Пс 51, как указание на фиктивное авторство

Давида; с IV в. она означает уже не «исторического» Давида, а Давида грядущей эпохи спасения — так в особенности в Пс 108-110, 138-145). *Во-вторых*, в 13 псалмах пометка *ledāwid* расширяется за счет добавления биографических подробностей из «жития Давида», рассказанного в 1-2 Книгах Царств (Книгах Самуила); эти добавления также первоначально имели смысл ссылок на определенные жизненные ситуации, в каких оказывался Давид, и выполняющих функцию «идентификационных заповедей», они также лишь позднее стали восприниматься как указания на авторство. *В-третьих*, вся Псалтирь приобретает смысл духовного дневника Давида («давидизация» Псалтири ведет, таким образом, к поэтизации образа Давида); Книга Псалмов может в результате читаться как модификация жизнеописания Давида — исторического и мессианского (о «давидизации» ср. *M. Kleer*, „Der liebliche Sānger“). *В-четвертых*, добавленный в LXX в качестве «послесловия» Пс 151 (который в более развернутом варианте содержится также в кумранской DavComp, 11 QP^a), указывающий на то, что псалмопевец Давид есть одновременно и победитель «идола» Голиафа (ср. 1 Цар 17), приписывает псалмам Давида то качество, что, с одной стороны, они помогают в борьбе против зла, а с другой стороны, что эти псалмы спасают от власти зла (ср. также 1 Цар 16:23; 18:10 слл.; 19:9 слл. — Давид, играющий на инструменте — «лире», в сопровождении которого исполняются псалмы, не только изгоняет злого духа из Саула, но и его самого не может поразить смертоносное копье Саула).

1.4 Разделение Книги Псалмов на пять частей

150 псалмов разделяются на пять «книг» четырьмя доксологическими заключительными формулами, которые помещаются в Пс 41:14; 72:18-19; 89:53; 106:48 и не относятся к предшествующим им псалмам. Эти пять книг, в свою очередь, искусно построены; но об их архитектуре здесь можно будет сказать лишь кратко (ср. таблицу на стр. 465). Пс 1-2 и Пс 146-150 служат обрамлением пяти книг вместе взятых.

Большинство новых изданий Библии (в т.ч. «единый перевод») содержат это разделение Псалтири на пять частей, выраженное при помощи соответствующих промежуточных заголовков, которых, однако, нет ни в MT, ни в LXX. Доксологические формулы, ввиду различий между ними (см. таблицу), едва ли могут принадлежать одному и тому же редактору — они скорее маркируют различные фазы постепенного составления частных собраний, но в заключительной редакции это (получившееся в результате) разделение на пять частей было, очевидно, распознано и, в свою очередь, подчеркнуто. В пользу этого говорят, в частности, следующие наблюдения:

(1) Все четыре формулы, составляющие в своей последовательности хиастическую композицию (ABV'A'), располагаются в таких переходных точках, которые характеризуются и другими признаками: 41:14 замыкает первую Давидову Псалтирь 3-41; 72:18-19 — вторую Давидову Псалтирь 51-72; 89:53 находится в конце псалмов Кораха 84-85, 87-89, обрамляющих дополненную впоследствии вторую Давидову Псалтирь; 106:48 — в конце определенной тематически и литературно обрамленной композиции псалмов 90-106.

(2) В текстовом комплексе Пс 107-150 отсутствует доксологическая формула, которая бы соответствовала перечисленным четырем формулам. Поэтому аналогичным доксологическим завершением пятой книги псалмов Пс 107-150 ряд авторов считает гимнический псалом 150; другие же видят финал *как* пятой книги псалмов, *так и* всей Псалтири в композиции Пс 146-150. Многие говорят, однако, за то, что как композиционное завершение пятой книги нужно понимать Пс 145, который специально и был написан для этой цели. При этом обрамляющие стихи этого псалма (1-2 и 21) настолько явно напоминают завершающие доксологические формулы (ср. таблицу на стр. 465), что Пс 145:1-2,21 также вполне вписываются в эту доксологическую систему.

(3) Следующий за доксологией 106:48 призыв воскликнуть «Аллилуия!», структурно излишний и добавленный в LXX (в порядке упрощения) к началу Пс 107, может пониматься как вторичный композиционный элемент, которым заключительная редакция указывает на «аллилуйное завершение» всей Книги Псалмов (Пс 146-150: все пять псалмов также обрамлены «аллилуиями», т.е. в общей сложности этот возглас повторяется 10 раз; Пс 150 дополняет корпус псалмов десятикратным повторением императива *hallelû* — «хвалите!»).

(4) Вопреки тому мнению, что первое указание на пятичастное деление встречается лишь в IV в. н.э. (у Евсевия Кесарийского и Епифания Саламинского), есть серьезные основания думать, что такое членение было известно уже Оригену в середине III в.: «Евреи делят псалмы на пять книг». Он говорит об этом как о чем-то естественном, что указывает на наличие соответствующей традиции.

В еврейской традиции разделение произведения на пять частей или пять книг было распространено и одновременно носило программный характер, как это показывают Тора, Книга Плача и эфиопская Книга Еноха. То, что говорит об этом раввинистический комментарий в трудно датируемом Мидраш Тегиллим (III-IX вв. н.э.), вполне может соответствовать намерению заключительной редакции Псалтири: «Моисей дал израильтянам пять книг Торы, а Давид дал израильтянам пять книг псалмов». Псалмы — это ответ Израиля на данную Израилю Тору. Заключительная редакция подчеркивает это, ставя впереди Книги Псалмов «псалом о Торе» (Пс 1), который должен играть роль «герменевтического ключа» и который объявляет Псалтирь как бы «Торой Давидовой» (R. G. Kratz). Одновременно эта доксологическая рамочная структура делает Псалтирь *хвалебным* ответом Израиля, данным «на вечные времена», т.е. псалмы суть действительный до конца времен ответ Израиля (и народов) на действия Яхве (перспектива «увекочения»: E. Jenni).

Архитектура Книги Псалмов	
1-2 Царский псалом 2	Вступление: Тора + Мессия / Сион/ эсхатологическое Царство Божие
3-41 41:14: ?Царский псалом 41	Первая книга Псалмы Давида : 3-14, 15-24, 25-34, 35-41 Благословен Яхве, Бог Израилев, от века до века! Аминь, аминь!
42-72 72:18 слл. Царский псалом 72	Вторая книга Псалмы Кораха: 42-49 Псалом Асафа: 50 Псалмы Давида: 51-72 Благословен Яхве, Бог Израиля, Израилев, един творящий чудеса! И благословенно имя славы Его вовек, и наполнится славою Его вся земля. Аминь и аминь.
73-89 89:53 Царский псалом 89	Третья книга Псалмы Асафа: 73-83 Псалмы Кораха:84-89 (86: псалом Давида) Благословен Яхве вовек! Аминь, аминь!
90-106 106:48	Четвертая книга Моисеева композиция: 90-92 Царство Яхве: 93-100 (без заголовка) Давидова композиция: 101- 103(104-106) Благословен Яхве, Бог Израилев, от века и до века. И да скажет весь народ: Аминь (+ LXX: Аминь) Аллилуия!
107-145 145:1 145:2 145:21 Царский псалом Яхве 145	Пятая книга А Хвалебный псалом («Тода»): 107 (царство Яхве) В Псалмы Давида: 108-110 Алфавитные псалмы о Торе: 111-112 Песах-Халлель: 113-118 Алфавитный псалом о Торе: 119 Паломнические псалмы: 120-134 В Псалмы Давида: 138-145 А Хвалебный псалом: 145 (царство Яхве) Я буду превозносить Тебя, Боже мой, о Царь, и я буду хвалить имя Твое во веки и всегда. Всякий день я буду славить Тебя, и я буду хвалить имя Твое во веки и всегда. Хвалу Яхве будут говорить уста мои, и всякая плоть должна славить святое имя Его во веки и всегда.
146-150 Царские псалмы Яхве	Заключительный «халлель» (десятикратная аллилуия) как герменевтический ключ к Псалтири: Эсхатологизм заложенного в творении и Торе царства Яхве

1.5 Мессианский и теократический горизонт Книги Псалмов

Обрамляющие псалмы 1-2 и 146-150 ясно показывают, что Псалтирь есть прославление универсального, заложенного в творении и Торе *царства Божия* (ср. особ. Пс 2:10-12 и Пс 150, а также Пс 148), которое Яхве должен утвердить *через своего* поставленного на Сионе (*мессианского*) царя (ср. Пс 2) и *через свой мессианский народ* (ср. Пс 149) среди народов мира на эсхатологическом суде.

Мессианская перспектива подчеркивается тем, что важные с точки зрения макроструктуры места в книги Псалмов занимают «царские псалмы» и «псалмы Давида», которые, с одной стороны, могут быть относимы к мессианскому царю, а с другой стороны, к мессианскому народу («демократизация» обетований, данных Давиду). Особенно важные с точки зрения макроструктуры «мессианские» псалмы следующие: Пс 2 (начало 1 книги псалмов), Пс 72 (конец 2 книги псалмов), Пс 89 (конец 3 книги псалмов), Пс 101 (начало «давидовой композиции» 101-106, помещенной *вслед за* композицией о царстве Яхве 93-100), Пс 110 (конец малой «давидовой композиции» 108-110) и Пс 144 (конец малой «давидовой композиции», которая макроструктурно соответствует Пс 108-110). К этим псалмам следует добавить еще «царские псалмы», важнейшая тема в которых — обетования, данные Давиду; они помещаются в центре частных композиций (напр., Пс 122; 127; 132 находятся в центре трех из пяти групп, на которые делятся «паломнические» псалмы 120-134).

Наряду с линией царского богословия в Псалтири прослеживается линия маркированных с точки зрения макроструктуры псалмов, которые изображают царство Яхве («теократическую перспективу»): Пс 8; 19; 29; 45-48; 93-100; 145; 146-150.

С одной стороны, композиционно обе эти линии сливаются воедино. Это видно, например, в последовательности Пс 18-21 (18: царский псалом; 19: Яхве как Царь мира; 20-21: царские псалмы) или 144-145 (144: царский псалом, 145: Яхве как Царь мира), а также в программном вступительном псалме 2, где встречаются обе перспективы одновременно. С другой стороны, две эти перспективы образуют прогрессирующую линию событий. В общей архитектуре пятичастной Книги Псалмов царские псалмы 2; 41 (ввиду родственности мотивов Пс 41 с Пс 72 и 89 следует читать Пс 41 в его отредактированном виде как царский); 72 и 89 обозначают царскую или мессианскую богословскую перспективу, которая развивается в 4 и 5 книгах псалмов таким образом, что мессианская концепция подчиняется теократической и одновременно находит свое завершение в общей эсхатологической перспективе, цель которой обрисована в псалме о Царе Яхве 145 и в заключительных псалмах 146-150. «*Это видение универсального царства Яхве, который совершает эсхатологический суд как Спаситель бедных* (Пс 149:5-9) и тем самым приносит новое небо и новую землю (Пс 150).

Этому Богу-Царю подобает прославление, к которому Пс 150 призывает новый космос — «все, что дышит» (ст. 6) — и, как демонстрирует... Пс 145, имеет свою причину в доброте и милосердии этого Бога-Царя... Такому пониманию милосердного Бога-Царя соответствует новое определение Израиля как народа, которому Яхве желает открыть свою доброту и милосердие. Это Израиль верных Яхве, ищущих и находящих свой жизненный путь в покорности Торе (Пс 147:15, 18) и воспевании псалмов (ср. Пс 149:5 слл.)» (*B. Janowski*, в кн. *E. Zenger* [Hg.], *Der Psalter* 1998, 404 f.). Для самого Израиля эсхатологическая перспектива проявляется в наибольшей степени в двух «псалмах порога» 106 и 107 (конец 4 и начало 5 книги). Сформулированная в Пс 106:47 с аллюзией на *эсхатологические* обетования пророков (ср. особ. Зах 9-14) просьба собрать Израиль из народов ради прославления Яхве переходит в Пс 107 и композиционно связывается с развернутом в Пс 145, 146-150 видением пришествия универсального Царства Божия.

2. Возникновение

2.1 Связь псалмов и Псалтири с культом

Без сомнений, возникновение Псалтири и собранных в ней отдельных псалмов и частных собраний должно толковаться в свете (*горизонте*) национальных («официальных»), локальных и семейных богослужебных мероприятий. Это подтверждают и вавилонские псалмы, где отчасти уже в самих текстах видно, что их культурная ситуация (*Sitz im Leben*) носит ритуальный характер (ср. *A. Zgoll*, *Für Sinne, Geist und Seele*). Спорно, однако, то, насколько тесна эта связь с ритуалом дошедших до нас псалмов. С одной стороны, есть ряд псалмов, созданных для культа и применявшихся в культе (см. ниже, 2.3). С другой стороны, есть псалмы, в которых нельзя распознать никакой связи с культом. В особенности «заключительная редакция» Псалтири едва ли носит богослужебный характер, то есть окончательную свою форму Псалтирь приобрела не в качестве «сборника гимнов» для участия в храмовом культе и не в качестве «молитвенника» для синагогальной литургии. Остается верным сформулированное еще в 1933 г. в «классическом» для экзегезы псалмов труде Й. Бегриха и Х. Гункеля «Введение в Книгу Псалмов» (*J. Begrich* /*H. Gunkel* *Einleitung in die Psalmen*) понимание (забытое, впрочем, сейчас многими экзегетами): собрание «было составлено с целью создать молитвенную и домашнюю книгу для набожных мирян. Ближе этот процесс можно представить себе так, что ряд гимнов, знакомых по богослужению, был соединен с духовными псалмами, не имевшими первоначально отношения к культу» (Введение 452).

Изучение псалмов в XX веке определялось той основополагающей идеей Х. Гункеля, что дошедшие псалмы — это репрезентанты нескольких

основных жанров, возникшие в качестве обиходных (или вновь вводимых в обиход) текстов. По Гункелю, различные тексты образуют «жанр» в том случае, если они обладают одновременно следующими тремя качествами: 1. «общим языком форм»; 2. «общим достоянием идей и настроений»; 3. относятся к «определенной ситуации в богослужении» (*Sitz im Leben*; там же 22 слл.).

На этой основе Гункель разработал следующий каталог жанров, в которых написаны псалмы: 1. «гимны» (включая «песни о восхождении Яхве на трон»); 2. «жалобные песни народа»; 3. «царские псалмы»; 4. «жалобные песни отдельных лиц»; 5. «благодарственные песни отдельных лиц»; 6. «меньшие жанры»: «благословения и проклятия», «паломническая песня», «благодарственная песнь Израиля», «легенда», «Тора»; 7. «пророческие жанры»; 8. «поэзия премудрости в псалмах»; 9. «смешанные и попеременно исполняемые песни, литургии». Этот список отчасти подвергался после Гункеля дальнейшим дополнениям в целях большей дифференциации; это в особенности относится к «жалобным песням отдельных лиц» (напр., псалмы болезни, псалмы о врагах, молитвы обвиняемых, молитвы с просьбой об убежище) и «гимнам» (гимн, построенный на императивах и на причастиях, гимн с обращением к Яхве, гимны о творении). Предпринимались также попытки сконструировать по возможности точно «культурные ситуации» (*Sitze im Leben*) для отдельных жанров и поджанров (что, впрочем, в целом оказывалось скорее проблематично): напр., праздники и обряды в храмовом культе, отдельные фазы исполнения храмового правосудия и ордалий (суда Божьего), семейные богослужения в случае болезни.

Уже при жизни Гункеля развернулся незавершенный до сего времени спор о том, являются ли все дошедшие в Псалтири отдельные псалмы или хотя бы их большинство текстами, созданными в целях культа функционерами этого культа (так утверждал известный ученик Гункеля С. Мовинкель [*S. Mowinkel*], и той же точки зрения придерживаются до сих пор его последователи — напр., в самое последнее время *E. S. Gerstenberger*), или же большинство псалмов возникло как «духовная поэзия» около храма и в связи с «частным» («духовным») посещением храма, то есть псалмы вдохновлялись «жанрами» (а также формальными элементами и языком), первоначально употреблявшимися в культе, но уже не применявшимся сами по себе в качестве культовых текстов (вслед за самим Х. Гункелем так считают *F.-L. Hossfeld*, *E. Zenger*). Ученые, занимающие промежуточную позицию, предполагают, что «основные редакции» библейских псалмов (которые могут быть литературно реконструированы) создавались для культовых «ситуаций» (*Sitz im Leben*), но что они постепенно все в большей степени отделялись от этих первоначальных «ситуаций» и расширялись и менялись местами, особенно при составлении частных собраний псалмов (так утверждал в недавней работе *K. Seybold*).

То, что псалмы находили применение в раннеиудейском храмовом культе, и то, как это происходило, пластично изображено в 1 Пар 16, 2 Пар 29:20-30 и Сир 50:15-21. Из этих описаний видно, что сами тексты псалмов исполня-

лись во время ежедневного жертвоприношения и по особым праздничным дням хором левитов, который одновременно музицировал и пел; двое священников, стоявших на возвышении на краю священнического двора (где стоял жертвенник), подавали хору сигналы трубами, когда нужно начинать, сделать паузу и закончить. Участвовавшая в богослужении «община» могла хорошо видеть и слышать хор; «община», как правило, исполняла только рефрен или краткий стих (напр., «ибо Его милость (доброта) длится вечно», ср. Пс 136). Число использовавшихся при таких богослужениях псалмов было, однако, небольшим, и на последовательность текстов в канонической Псалтири не ориентировались. Если имеют историческую основу данные Мишны (мТамид 7,4), подтверждаемые отчасти также соответствующими заголовками в Септуагинте, то в качестве «недельных псалмов» использовались следующие: 24 (первый день; так и в LXX); 47 (второй день; так и в LXX); 82 (третий день; в LXX не подтверждено); 94 (четвертый день; так и в LXX); 81 (пятый день; не подтверждено в LXX, но так и в *Vetus Latina*); 93 (шестой день; так и в LXX); 92 (шаббат; так в МТ и LXX). Определенно известно и то, что определенные псалмы исполнялись всеми присутствующими; это происходило во время литургий, где «община» принимала более весомое и непосредственное участие в ритуале жертвоприношения. Таким образом исполнялись, например, «праздничные псалмы» 50; 81; 95 во время «праздника снопов» или «псалмы-халлели» 113-118 вечером в Песах. Не может быть, очевидно, сомнений и в том, что «народные жалобные псалмы» пелись хором во время больших «жалобных» и покаянных литургий в храме (ср. Книгу Плача).

Однако из этих указаний на культовое применение отдельных псалмов *нельзя* сделать вывод, что Книга Псалмов возникла как «сборник гимнов второго храма», предназначенный для использования в храмовом культе. Для этого, вероятно, использовались специальные небольшие «свитки псалмов», которые отбирались и сортировались исходя из потребностей литургии. Эту гипотезу подтверждают, видимо, найденные в Кумране фрагменты свитков с псалмами, где последовательность псалмов различается. Во всяком случае, ряд специалистов по текстам Кумрана полагает, что некоторые из собраний псалмов были предназначены именно для литургии.

Псалтирь возникла также и *не в качестве «сборника гимнов и молитв для синагогальной литургии»*. К сожалению, мы до сих пор имеем мало сведений о возникновении и организации синагогальных общин и об их отношении к «местным общинам». Можно предполагать, что ситуации в Палестине и в диаспоре различались. Но даже в самой Палестине могли быть различные «концепции синагоги», в которых проявлялась специфически подчеркнутая иудейская идентичность различных группировок и движений. Хотя основная структура литургии в отдельных синагогах была, вероятно, твердо закрепленной (чтение Писания, обрамление из благословений/доксологий, «Слушай, Израиль!»), тем не менее отсутствуют указания на то, что к общим структурным элементам принадлежала *Псалтирь*. Прежде всего не обоснована ни с литературной, ни с исторической точки зрения ранее часто повторявшаяся гипотеза, что 150 библейских псалмов будто бы были отобраны для утренней субботней синагогальной литургии в качестве «ответных псалмов» на (ровно) 150 чтений из Торы (согласно трехгодичному палестинскому циклу чтений) и распределены по дням. Впрочем, едва ли можно думать, что синагогальная литургия могла вообще обходиться без псалмов.

2.2 Параллелизм (*parallelismus membrorum*)

как основной принцип поэзии псалмов

Авторы библейских псалмов ориентировались при создании своих текстов на определенные формальные и тематические условности, которые полезно знать для того, чтобы понять, каким путем протекает молитва в отдельных псалмах. К этим заданным условностям относится в первую очередь типичная техника древнееврейского стихосложения, которую библеистика (используя термин, взятый из геометрии) называет «параллелизмом (членов)». В отличие от прозы, где тексты представляют собой продолжающиеся соединения фраз, поэзия работает со «стихотворными строками», располагающимися друг за другом по определенной схеме. В псалмах, как правило, две следующие друг за другом строки воспринимаются как поэтически единая группа из двух членов (строка = колон, две строки = параллелизм, или биколон, двучлен). Наряду с этим встречается (хотя гораздо реже) соединение строк в группу из трех частей (три строки = триколон, трехчлен), а также (крайне редко) изолированная позиция одиночной строки (одна строка = моноколон, одночлен). В тех изданиях, где псалмы печатаются как стихи (напр., комментарии к Библии), эта поэтическая техника хорошо различима визуально. Т.н. «единый перевод» выражает эту базовую поэтическую форму таким образом, что биколон и триколон начинаются каждый раз с новой строки, а параллельные строки биколона (или триколона) отделяются друг от друга косой чертой. Соединенные с помощью параллелизма строки (две или три строки) должны пониматься как смысловое единство. Каждая строка выражает предмет, о котором идет речь, в какой-то своей перспективе. Это придает высказыванию продуктивную нечеткость и одновременно пластичность. Небезосновательно утверждалось, что здесь мы видим отражение семитского (древнееврейского) мышления, которое желает, в отличие от греческого мышления, не отграничить понятия друг от друга, а возможно более пластично передать жизненность предмета или опыта. В псалмах применяются (говоря в первом приближении) три различных техники параллелизма: 1. При *синонимичном параллелизме* (который встречается чаще всего) вторая строка повторяет в слегка измененном виде высказывание первой. Часто сходно также и строение фраз, иногда оно намеренно изменено. Поэтический интерес здесь в том, чтобы заметить и «прочувствовать» тонкие различия (пример: Пс 8:5-6). 2. При *антитетическом параллелизме* две соединенные друг с другом строки формулируют противоположные высказывания, которые при этом должны восприниматься как единое, содержащее противоречие высказывание, которое имеет свои обертоны и унтертоны (пример: 1:6). 3. При *синтетическом параллелизме* две строки лишь образуют то высказывание, которое имеется в виду, при прочтении их вместе (как

«синтез»), то есть здесь первая строка дополняется второй таким образом, что только после этого дополнения высказывание обретает завершенность, или же таким образом, что высказывание, подразумеваемое в первой строке лишь имплицитно, делается во второй строке эксплицитным (пример: Пс 27:1, 10).

2.3 Основные жанры Псалтири

Другой условностью, лежащей в основе отдельных псалмов, является так называемый *жанр*. Им определяется строение (архитектура) псалма, набор используемых в нем мотивов и его богословская интенция. В основе псалмов лежит, как правило, типичная для данного жанра языковая и образная схема, но она чаще всего обработана настолько индивидуально и искусно, что отдельные псалмы представляют собой соединение условности и оригинальности. Важнейшие встречающиеся в Псалтири жанры и их типичные архитектурные формы могут быть описаны следующим образом:

(1) *Псалмы-жалобы (плачи)* следуют такой идеально-типической схеме: жалобный призыв имени Божьего с описанием бедствия, просьба о спасении, исповедание доверия либо выражение благодарности в предвидении чаемого спасения (примеры: Пс 6; 13).

(2) *Псалмы-просьбы* следуют такой идеально-типической схеме: вводная просьба с подчеркиванием невинности, центральная просьба с более развернутым описанием бедственного положения, заключительные просьбы со ссылками на врагов и друзей (примеры: Пс 5; 17).

Заслуживает внимания вопрос, не были ли два этих жанра первоначально разновидностями одного основного жанра «жалобы» или «просьбы», тем более что уже Х. Гункель констатировал: «Важнейшей составляющей жалобных песен является просьба. В ней сердце жанра, что и понятно, ведь в ней выражается стремление просящего получить нечто от Бога» (*J. Begrich / H. Gunkel. Einleitung* 218). То, что «псалмы-жалобы» и «псалмы-просьбы», доминирующие в первой половине Псалтири, создавались уже не для использования в конкретных ситуациях, но скорее как вариации исконного жанра, видно по ситуациям бедствий, описываемым в этих псалмах, и по связанным с этим богословским рассуждениям, которые едва ли могут восходить к древним временам: «Страдания молящего... специфическим образом проявляются одновременно как индивидуальные и как общие. Часто они сформулированы как выражение чисто личных нужд и страданий, но при этом обычно производят почти стереотипное впечатление. При этом большинство псалмов-жалоб характеризуется тем, что нужда, о которой там говорится, предстает как несводимая к какой-то однозначно определенной сфере. Весьма часто молящий преследуем врагами, нередко это и есть единственный аспект страдания, который сформулирован эксплицитно. Однако часто эта ситуация включает изоляцию от прежнего окружения. Наряду с этим появляются болезнь (вплоть до опасности смерти от нее), бедность и сознание вины, что дает молящему новые поводы для жалоб. Зачастую эти разные поводы соединяются вместе и смешиваются... Также и «враги» молящего изображаются

в двух аспектах. С одной стороны, это его личные враги, и то, как они выражают на словах и на деле свою враждебность, порой глубоко затрагивает личную жизнь молящего. С другой стороны, они могут быть репрезентантами иного, враждебного мира, так что конфликт молящего и его врагов выходит далеко за рамки индивидуального и приобретает характер принципиальной антитезы... При этом молящий находится в одиночестве, а ему противостоит множество других, которые часто называются словом «многие». Однако прежде всего молящий понимает этот конфликт и как спор об отношении к Богу. Он не утверждает, что сам однозначно находится на стороне Бога; напротив, он нередко указывает на то, что он греховен и недостойн. Но он обращается к Богу, рассчитывает на помощь Бога и знает, что для Бога важна «праведность», к которой он изо всех сил стремится. Противники же часто выступают как насмешники и даже отрицатели Бога, так что конфликт молящего с его врагами приобретает вид принципиального конфликта между праведными и неправедными» (*R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1, Neukirchen 1998, 302*). Именно эта одновременная конкретность и всеобщность языка псалмов дает возможность вновь и вновь обращаться к ним вплоть до наших дней.

(3) *Гимны/псалмы-прославления (Бога)* следуют такой идеально-типической схеме: призыв прославлять Яхве, обоснование и совершение прославления, чаще всего вводимое при помощи слова *kî* («ибо»), и заключение (примеры: Пс 113; 117; ср. также Пс 104).

(4) *Благодарственные псалмы* следуют такой идеально-типической схеме: возвешение благодарности (обращение к Богу — «Ты»), рассказ об избавлении (обращение к Богу — «Ты») и воззвание к «общине» присоединиться к благодарению Богу (речь о Боге — «Он» = исповедание) (примеры: Пс 30; 116).

Благодарственные псалмы представляют собой реакцию на (индивидуально и конкретно) пережитое спасение от беды, описываемой в псалмах-жалобах и просьбах, и как жанр первоначально были связаны с семейными жертвоприношениями в локальных святилищах или в Иерусалимском Храме (ср. указания на т.н. «жертву Тода (благодарения)» в Пс 22:26 сл.; 66:13; 116:13-19). Что же касается гимнов, то они прославляют величие и несравненность Яхве, ибо Он есть «Царь над всеми богами» и добрый, заботливый Царь своего народа и всего творения, но также и потому, что Он избрал для своего жительства и как место для своего Храма Сион, откуда Он ведет борьбу с хаосом, творит право и справедливость и учредит свое эсхатологическое Царство универсального мира.

(5) *Псалмы Сиона* — это культовые гимны (предположительно исполнявшиеся хором), которые изображают Бога, находящегося в Храме на Сионе или в Иерусалиме как Граде Божиим и ведущего оттуда борьбу с хаосом. В основном эти псалмы разделены на строфы и содержат храмовое богословие в гимнической форме (примеры: Пс 46; 47; 48; 76).

(6) *Царские псалмы* первоначально были обрядовыми композициями, связанными с различными торжествами Иерусалимского Царства (интронизация, бракосочетание, юбилей), и развешивали царское богословие. Бросается в глаза их тесная связь с царским богословием Египта и Ассирии (примеры: Пс 2; 45; 72; 110).

(7) *Псалмы премудрости* — строго говоря не молитвы, а медитации об удаче в человеческой жизни, о судьбе доброго и злого (псалмы-теодицеи), о творении и о законе (примеры: Пс 1; 49; 73; 112).

Если даже большинство дошедших до нас псалмов возникли в качестве «послекультовых», все же они вдохновляются в своей молитвенной динамике и формульном языке теми жанрами, которые первоначально возникли в культе, но эти жанры подвергаются искусственному видоизменению, поэтому экзегеза псалмов не может, с одной стороны, отказаться от учета результатов, достигнутых в исследовании жанров, а с другой стороны, не должна забывать о том, что каждый псалом имеет свою специфическую форму и свою индивидуальную «биографию», которые и подлежат разработке.

2.4 Возникновение отдельных псалмов

Датировка отдельных псалмов — трудная задача для исследователя, поскольку в псалмах почти не содержится опорных точек для более или менее точного определения времени их создания. Предполагается, что большинство псалмов возникли в послевоенную эпоху или во всяком случае лишь в это время обрели ту форму, в которой они дошли до нас. Выносить какие-либо суждения можно только в каждом отдельном случае (ср. комментарии). Здесь ограничимся лишь некоторыми указаниями.

В довоенную эпоху могли возникнуть первоначальные версии царских псалмов (Пс 2*; 18*; 21*; 45*; 72*; 110*), «ситуацией» которых были тогда официальные культовые мероприятия при царском дворе. К тому же времени могут относиться также связанные с храмом как царской резиденцией Яхве «псалмы о царе Яхве» 24*; 29*; 93* и гимны Сиона Пс 46*; 47*; 48*; 76* с их богословием хаоса — космоса. К концу довоенной эпохи и ко времени самого плена могут восходить отдельные плачи, просьбы и благодарения (напр., Пс *3-7, *11-14, 17*, 22*, *26-28, *30-32, *35-36, 38*, 41*, 52, 54-57, 59, *61-68), хотя как раз такие «индивидуальные» псалмы датировать трудно, ввиду характерного для них языка.

Легче датировать псалмы, упоминающие об исторических событиях или допускающие связь с таковыми. Так, например, первоначальная версия Пс 80, содержащего плач народа, связывается с гибелью Северного Царства (722 г. до н.э.), а в подобном ему Пс 74 оплакивается разрушение Иерусалимского Храма (586 г. до н.э.).

Еще одним основанием для датировки может служить богословие, разрабатываемое в псалме, если оно ярко выражено и может коррелировать с богословскими концепциями других текстовых комплексов. Так, например, два исторических псалма Пс 105 и Пс 106 основаны на священнической концепции Пятикнижия, а возможно, даже на окончательном тексте Пятикнижия, что требует датировать их временем после 400 г. до н.э. Пс 102 не только предполагает, что Иерусалим уже разрушен, но вдохновляется идеями Второ- и Тритоисаии (см. ниже, Е.П.). Наконец, относительная хронология

возникновения отдельных псалмов может базироваться на том, что один псалом включает в себя другой и «толкует» его. Так, Пс 96 — это новая версия Пс 29, Пс 144 даже можно понять как новое прочтение Пс 18, при том что в тексте использованы также Пс 8 и 139.

2.5 Формирование групп псалмов и частных собраний

Бросается в глаза то, что близкие по жанру и богословию псалмы нередко располагаются в Псалтири рядом друг с другом и даже выражают самой своей последовательностью специфическую концепцию, как мы видим это в вышеописанной группе псалмов Пс 3-14 или в группе псалмов Асафа и Кораха (см. выше, 1.3). Пс 25-34 также образуют планомерно составленное частное собрание, в начале которого располагаются три псалма-просьбы Пс 26-28, а им зеркально противостоят Пс 30-32; центр композиции образует Пс 29 — гимн, прославляющий царя Яхве, могущественно действующего из своего святилища и спасающего свой народ. Частные собрания мы определенно находим и в псалмах о царе Яхве Пс 93-100; в основе этой композиции могла лежать созданная в начале послевоенной эпохи «храмовая кантата» Пс 93*, 95*, 96*, 98*, 100. Был важен для послевоенного храмового культа и доныне сохранил свое значение для пасхального седера т.н. египетский (Песах-)Халлель Пс 113-118. Наконец, явно особое частное собрание представляют собой т.н. «паломнические» псалмы («псалмы восхождения») Пс 120-134.

2.6 Композиционная и редакционная история Книги Псалмов

Книга Псалмов возникла как результат того, что частные собрания объединялись в частные псалтири, а эти псалтири связывались друг с другом и подвергались редакционной обработке до тех пор, пока не сформировался окончательный вид Книги Псалмов Пс 1-150. Основное правило при этом таково: последовательность частных собраний в Псалтири в теперешнем ее виде соответствует их возрасту. Подробнее здесь этот процесс описывать невозможно.

Было сделано основополагающее наблюдение, что процесс формирования четвертой и пятой книг псалмов происходил иначе, нежели это было с первыми тремя книгами. Различная редакционная история Пс 90 слл. по сравнению с Пс 2-89 видна прежде всего в изменении системы заголовков: начиная с Пс 90 слл. появляется множество псалмов, у которых заголовков нет; в заголовках отсутствуют указания, касающиеся мелодии; очень часто встречающееся в Пс 2-89 указание «начальнику хора» мы встречаем в Пс 90 слл. только трижды (Пс 109, 139, 140); часто появляющаяся в 90 слл. в качестве заголовка или обрамления «аллилуия» вообще отсутствует в Пс 2-89; также музыкальный термин «села» (настоящее значение неясно), который очень часто

встречается в Пс 2-89, появляется с Пс 90 слл. только в Пс 140:4, 6, 9; 143:6. В Пс 90 слл. псалмы перестают приписываться Асафу и «сынам Кореевым». Наоборот, среди Пс 2-89 нет псалмов, которые бы начинались с формулы «благодарите Яхве» (ср. Пс 105:1; 106:1; 107:1; 118:1 и др.) или с провозглашения «Яхве царствует» (ср. Пс 93:1; 97:1; 99:1). При сравнении двух этих частей Псалтири в целом обращает на себя внимание то, что в Пс 90 слл. псалмы-плачи и просьбы встречаются значительно реже в сравнении с Пс 2-89 и что, напротив, сильно увеличивается число гимнических псалмов.

Для первой ориентировки в сложной истории возникновения Книги Псалмов может быть полезна следующая таблица (ср. *F.-L. Hossfeld / E. Zenger*, Psalmen 1-50 [NEB]; Psalmen 51-100 [HThKAT]; Psalmen 101-150 [HThKAT, готовится к печати]; *E. Zenger*, Programm des messianischen Psalters, в *E. Otto / E. Zenger* (изд.), "Mein Sohn bist du" [Ps 2,7]. Studien zu den Königpsalmen [SBS 192] Stuttgart 2002).

Композиционная и редакционная история Псалтири	
VI в.	<p>Частные собрания индивидуальных молитв – плачей, просьб и благодарений: Пс 3-14 (без 9/10), 15-24 (без 16, 19, 23), 26-32, 35-41 (без 37, 39, 40).</p> <p>Фоном служат такие представления: аудиенция молящего у Яхве, Бога, присутствующего в своем храме как в резиденции; Яхве как хранитель и спаситель «бедных» (бедственные ситуации: враждебность, бедность как следствие социального расслоения, ложные обвинения и нарушения прав, властолюбие и бесцеремонность власть предержащих и богатых, болезнь, собственные прегрешения).</p>
VI/V в.	<p>Композиция/редакция вышеназванных частных собраний в духе «религии бедных» (слово «бедные» отныне обозначает первично не социальную группу, но религиозную позицию); интеграция новых псалмов (16, 19, 23, 25, 34, 37, 39, 40) и редакционное добавление к частным собраниям других псалмов; усиление аспекта «упования на Яхве». Возможно, что композиция *3-41 восходит к придворным и храмовым певцам Иудейского царства (начало «давидизации»?).</p>
VI в.	<p>Частное собрание Пс 53, 54-57, 59, 61-68</p> <p>Собрание характеризуется важной ролью военной метафорик; в Пс 52-64 драматично изображено наступление против молящего «я», причем соответственно растущей угрозе для молящего усиливается его упование на спасительную силу его Бога; Пс 64 возвещает конец угроз, причем с гимна Пс 65 начинается гимническое прославление, завершающееся в Пс 68 великим победным торжеством; семантические признаки: перспективы богословия Сиона и Храма, Яхве как «Твердыня и Прибежище», позиция т.н. личной религиозности («семантика души»).</p>

V в.	<p>Асафова Псалтирь: Пс 50-83</p> <p>Развертывание собрания эпохи плена Пс *52-68 до размеров Давидовой псалтири Пс *51-72; отчасти «оригиналом» служит композиция Пс *3-41; обрамление Давидовых молитв 51-72 специфическим богословием псалмов Асафа 50 и 73-83 (в частности, сильный интерес к историческому богословию; Бог как Судья Израиля и народов); включение псалмов 58 (Яхве как «Судья») и 60 (народный плач: указание на последующие народные плачи под именем Асафа 74, 79, 80).</p> <p>Авторы псалмов Асафа (в допленную эпоху «профессиональное сословие» придворных и храмовых певцов, ответственных за передачу новым поколениям молитв и гимнов) в своем богословии впервые делают царя Давида в качестве «слуги Божия» парадигматическим псалмопевцем, который в беде и на чужбине молился Богу и бывал им услышан («биографизация» Давидовых псалмов).</p>
V/IV в.	<p>Элохистская псалтирь: Пс 42-83</p> <p>Помещение псалмов Кораха Пс 42-49 перед псалмами Асафа Пс 50-83; самый яркий признак этой группы — частое употребление родового понятия «Элохим» (Бог) наряду с редкой, но применяемой в особых целях тетраграммой (Яхве). Эта особенность (которой уже нет, напр., в поздних псалмах Кораха 84-85, 87-88) является не результатом последующей («элохистской») редакции, но выражением дифференцированной концепции Бога, встречающейся также и в Пятикнижии (напр., в священнических текстах и т.н. элохистских пассажах Быт 20, 22 и др.). Имя «Элохим» подчеркивает дистанцированность, трансцендентность, а также универсальность Бога, имя «Яхве» — близость и связанность Бога с Израилем. Пс 42-83 работают и со специфическим богословием «имени» Божия. Псалмы Кораха прославляют восседающего на Сионе и в Граде Божиим Богом-Царем Яхве, который ведет борьбу против хаоса.</p>
IV в.	<p>Мессианская псалтирь: Пс *2-89</p> <p>Помещение сборника молитв Пс *3-41 (см. выше) перед элохистской псалтирью и добавление псалмов Кораха Пс 84-85, 87-88; обрамление всей композиции царскими псалмами 2 и 89; добавление новых замечаний из области царского богословия; разделение Пс 2-89 при помощи доксологий Пс 41:14; 72:18 слл.; 89:53 на три части: Пс 2, 3-41, 42-72, 73-89.</p> <p>Имя «мессианский» основано на понятии «Машиах» (= «Помазанник»), которое употребляется в важных пунктах в начале и в конце собрания: Пс 2:2 и Пс 89:52; в обоих этих псалмах «Помазанник» («Мессия») обрисован как посланец Яхве, который должен установить справедливый порядок Яхве в мире народов (язычников); он олицетворяет чаемое будущее, где по всему миру становятся реальностью дары Яхве — изобилие и мир. Мессианская псалтирь есть некий проект, противостоящий программе мирового господства империи Александра и государств, ставших ее преемниками.</p>

IV в.	Псалтирь Царя-Яхве: Пс *2-100 Добавление группы псалмов Пс 90-92 и композиции псалмов Царя-Яхве в качестве программного финала; в противовес плачу о бессилии или «неверности» Яхве в Пс 89, вызванному «крахом» царства Давидова, в Пс 93-100 звучит весть о владычестве всемирного Царя Яхве и его надежности, которая проявляется в восстановлении Храма и после пленном возобновлении жизни народа «пред всем миром»; Пс 93-100 придает собранию Пс *2-100 одновременно эсхатологическую и универсалистскую перспективу.
IV/III в.	Историко-богословская псалтирь: Пс *2-106 Добавление триады псалмов Пс 101-103 («третья Давидова псалтирь») и «триады псалмов Пятикнижия» Пс 104-106; завершение всей композиции доксологией Пс 106:48 (результат: четырехчастное собрание)
III в.	Дальнейшее (постепенное?) добавление небольших групп псалмов Пс 108-110 («четвертая Давидова псалтирь»), «Песах-халлель» Пс 113-118 с Пс 111-112 в роли теоцентричного пролога и «паломнических» псалмов Пс 120-134 с Пс 135-136 в роли теоцентричного эпилога (Пс 136 в качестве заключительного псалма: т.н. «великий халлель»)
II в.	Заключительная редакция Книги Псалмов: Пс 1-150 Композиция Пс 138-144 («пятая Давидова псалтирь»: эсхатологизирующая краткая версия «первой Давидовой псалтири» Пс 3-41) в роли внутренней рамки: «первая Давидова псалтирь» ↔ «пятая Давидова псалтирь»; Пс 145 как вступление к финалу Пс 146-150; включение Пс 119 и добавление в начале, в качестве общего пролога, Пс 1. Пятичастное собрание: Тора Давидова (Пс 1), Тора (учение) Яхве (Пс 119) и хвалебный гимн Торе как порядку, на коем основан космос (Пс 146-150)

2.7 Датировка и «культурная ситуация» (*Sitz im Leben*)

Книги Псалмов

Исследователи не пришли к единому мнению о том, когда Псалтирь обрела свой окончательный вид Пс 1-150. Раньше мнения сильно расходились (от V до II в. до н.э., т.е. от персидской эпохи до времен Маккавеев), но в настоящее время ученые склоняются к *датировке Книги первой половиной II в. до н.э.* В пользу этой датировки говорят, в частности, следующие основания:

(1) Языковое и богословское родство обрамления Псалтири Пс 1-2 и Пс 146-150 с написанной ок. 175 г. до н.э. Книгой Иисуса, сына Сирахова (см. ниже, Е.VIII). Впрочем, неясно, можно ли считать аргументом в пользу такой датировки то обстоятельство, что в Сир 51:12а цитируется стих Пс 148:14, служащий переходом к Пс 149 и разделенным редактором на три части-колона; дело в том, что находится под сомнением аутентичность гимна Сир 51:12а-о (перепечатана в «едином переводе»), засвидетельствованного лишь рукописью В из Каирской генизы (см. выше, В.I.3.10).

(2) Богословское родство (премудрость Торы, эсхатология, этически-космический дуализм, прославление Бога) обрамления Псалтири Пс 1-2 и Пс 146-150 с найденными в Кумране текстами премудрости «mûsâr lammebin» и «Книгой Тайн», которые признаются «неесеейскими» (!) и датируются между 200 и 150 гг. до н.э. (ср. А. Lange, в книге: E. Zenger [изд.], *Der Psalter* 1998, 101-136).

(3) Возникшие в Кумранской общине в 71-63 гг. до н.э. тематические «пешер» (= комментарии) 4QmidrEschat^a (прежнее обозначение 4Qflor) комбинируют последовательность Пс 1:1 и Пс 2:1 слл. как основную структурно-определяющую цитату с цитатами из других библейских книг и эсхатологически применяют ее к есеейскому сообществу. «То, что протомасоретская Псалтирь могла иметь такой авторитет внутри есеейского сообщества, представимо скорее всего в том случае, если уже при возникновении этой общины в 152 г. до н.э. у нее была эта Псалтирь» (А. Lange, там же 106).

(4) Такая датировка подтверждается и (греческой) Псалтирью Септуагинты. Этот перевод, возникший во 2-й пол. II в. до н.э. в Александрии (ср. А. Cordes, *Die Asafpsalmen*; другая версия: ок. 100 г. до н.э., предположительно в Палестине [Иерусалиме?]), не только соответствует протомасоретской Псалтири в порядке псалмов (несмотря на другой порядок счета, см. выше, 1.1), но и показывает, что число псалмов основывалось тогда на осознанном решении (см. выше, 1.1).

(5) Древнейшая рукопись, определенно показывающая, как выглядела протомасоретская Псалтирь, датируется палеографически 2-й пол. I в. до н.э. (Masada Psalms^b; см. выше, B.I.3.9).

(6) Этой датировке протомасоретской Книги Псалмов 1-150 не противоречит то обстоятельство, что в некоторых кумранских рукописях некоторые псалмы (особенно в конце книги) располагаются в другом порядке (особ. 11QPs^a; см. выше, B.I.3.8). В настоящее время продолжается обсуждение вопроса, подтверждает ли 11QPs^a существование Книги Псалмов в форме, отличной от протомасоретской («иерусалимской Псалтири»), или даже в форме специального собрания «канонических» и «неканонических» текстов, предназначенного для специфических, литургических целей (ср. на эту тему H.-J. Fabry, в книге: E. Zenger [изд.], *Der Psalter* 1998, 137-163; а также U. Dahmen, *Psalmen- und Psalterrezeption* против концепции, отраженной в книге P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls*). Во всяком случае, явно отличающийся от обычного порядок псалмов 11QPs^a вполне может быть понят как программная концепция со специфическим «кумранским богословием» (ср. M. Kleer, *Der liebliche Sänger*; U. Dahmen, *Psalmen- und Psalterrezeption*). Если 11QPs^a была «кумранской Псалтирью», желавшей стоять в одном ряду с протомасоретской «иерусалимской Псалтирью», то это подтверждает тот тезис, что «иерусалимская Псалтирь» представляет собой композицию, подчиненную определенному плану. Конечно, неудивительно, что (хасидско-фарисейско-

раввинистическая) «иерусалимская Псалтирь» выиграла при установлении канона в I в. н.э. «соревнование» с «кумранской Псалтирью».

Явная близость именно поздних частей Псалтири к поздним текстам мудрости делает весьма вероятным то, что Псалтирь приобрела свой окончательный вид в среде той *школы премудрости*, которая несколько дистанцировалась от храмовой аристократии и ее эллинистических тенденций и, соединяя вместе мудрость Торы, эсхатологию пророков и «религиозность бедных», обогатила и расширила Псалтирь, превратив ее в *народную книгу* для мирян; эту книгу можно было читать, изучать, переживать как «набожную» и «консервативную» *краткую версию* Торы и пророков. Очевидно, таким образом Книга Псалмов стала основным текстом личной религиозности и мессианских чаяний. Это была «книга жизни» прежде всего для тех групп, которые называются в псалмах «бедными», «благочестивыми» и «праведными». В псалмах они находили назидание, утешение, надежду и совет для жизни. В какой мере эти (т.н.) «маленькие люди» сами могли читать псалмы, читались ли и толковались ли они для этих людей сведущими в законе мудрецами, были ли псалмы элементарным «учебным материалом» «домов учения» (ср. Сир 51:23) и синагог, были ли они центральными медитативными текстами в «сообществах» (*habûrôt*) фарисейского движения, — все это вполне представимо, но определенно доказано быть не может.

3. Богословие

3.1 Книга для чтения и книга жизни Израиля

Псалтирь возникла как книга молитв и чтений, желающая дать всеобъемлющее и, дающее надежду толкование человеческого бытия в горе и страхе, «перед лицом врага», и представляющая собой даваемый за весь Израиль и все творение (ср. Пс 146-150) ответ на действие и присутствие Яхве в Израиле и во всем творении, — ответ, который каждый раз воспроизводится как «хвала Богу». Именно эта двойная функция объясняет то обстоятельство, что псалмы в Псалтири расположены не по жанрам, но что жанры, напротив, намеренно «перемешаны» в ней: это зеркало противоречивого многообразия жизни, которое должно каждый раз выражаться по-новому и в иных сочетаниях хвалы, плача, благодарения, просьбы, рефлексии, свидетельства и проч., — и всё это должно быть отражено в расположении молитв в Книге Псалмов.

3.2 Ответ Израиля

Согласно ставшей классической формулировке Герхарда фон Рада (G. von Rad) псалмы представляют собой «*ответ Израиля*». Яхве избрал для себя Израиль не как немой объект своей исторической воли, но

для диалога. Псалмы суть выражение этого диалога, в котором Израиль и отдельный израильтянин обрели встречу с Богом и как «мы», и как «я». Этот ответ показывает нам, «как Израиль... утверждал и понимал это бытие в непосредственной близости к Яхве, что он предпринимал, чтобы оправдать или пристыдить себя перед самим собой и перед Яхве в этой близости. Но он показывает нам и то, как Израиль в этом общении с Яхве открылся самому себе и в каком образе он увидел себя, когда предстал себе говорящим с Яхве» (Г. фон Рад). Псалмы ведут эту беседу с Богом и перед Богом часто на основе преданий, собранных в Законе и пророках. Поэтому Псалтирь можно понимать даже как их молитвенное усвоение и актуализацию. Эта перспектива вырисовывается также в обрамлении Псалтири. Поскольку псалмы представляют собой «ответ», то речь в них ведется в основном от первого лица — «я» или «мы». Порой «я» и «мы» сливаются воедино в одном и том же псалме (напр., Пс 40). Экзегеты много спорили о том, какое «я» в псалмах: индивидуальное или коллективное. Сегодня мы знаем, что такое различие является в значительной степени модернизацией. Если и один израильтянин говорил «я», то он знал, что при этом он — именно перед лицом своего Бога, перед которым и к которому он молился, — включен в «мы» народа Божия. И обратно, Израиль сознавал себя перед лицом «Ты» своего Бога общиной, чья жизнь так же нераздельна и одновременно так же уязвима, как жизнь единого «я». Помимо этого, сравнение псалмов Израиля с песнопениями соседних народов показывает, что молитвы от лица «мы» характерны лишь для Израиля.

3.3 Прославление Бога Израиля

Имя «Книга прославлений» (см. выше) и доксологические формулы, составляющие композиционный «каркас» книги (см. выше), подчеркивают тот факт, что псалмы *в своей совокупности* представляют собой *прославление Бога Израиля*. На первый взгляд, такой вывод должен удивлять. Большая часть псалмов содержат все же не прославление, а жалобы, плачи. Но при более внимательном рассмотрении именно такое общее имя раскрывает богословское значение Псалтири. Что бы, как бы и о ком бы ни говорилось в псалме, будь он хвалой или плачем, в любом случае слова и фразы, составляющие псалом, коренятся в той божественной реальности, что ОН здесь и желает быть здесь, посреди СВОЕГО народа. Основная позиция, из которой исходят псалмы и которую они предлагают принять и усвоить, состоит в том, что Бог Яхве — не есть кумир пустой (философской или математической) потусторонности, но живое Я, Бог, к которому можно обратиться, который слышит и откликается, которому можно открыть свое сердце, которому можно сказать все (без страха перед непониманием и санкциями), который даже может «раскаиваться»

(ср. Исх 32:14). «То, что Псалтирь... несмотря на многочисленность в ней псалмов-плачей есть высшая степень прославления Бога, опирается на то, что «хваление Бога» — это основная форма богословия и, по ветхозаветному пониманию, даже предназначение человека. Ибо в прославлении Бога релятивируются самовластность и самоабсолютизация человека, и выражается то, что составляет зерно отношений между Богом и человеком: спасительное «призрение» милосердного Бога» (B. Janowski; в книге E. Zenger (изд.), *Der Psalter* 1998, 401). Подобно тому как отдельные псалмы-плачи в своей композиции переходят от жалобы к исповеданию доверия и к прославлению Бога (см. выше), так и Псалтирь в своей целостной архитектуре (в первых трех книгах преобладают жалобы и плачи, последние две в основном содержат гимны-прославления) представляет собой движение от жалобы к прославлению Бога и тем самым «одно из самых сильных свидетельств о спасительном действии Бога в Ветхом Завете» (B. Janowski, там же 402).

3.4 Тора Давидова

Еврейская традиция уже в библейскую эпоху приписывала всю Книгу Псалмов Давиду как реальному автору. Этот процесс «давидизации» (N. Fuglister) Псалтири, начавшийся с того, что в (надписывавшихся позднее) заголовках Давид отождествлялся с молящимся в псалмах, и продолжавшийся в том, что неоднократно к этому добавлялись еще указания на ситуации из жизни Давида, в которых был «укоренен» данный псалом, и что Давид превратился наконец в автора Псалтири, — этот процесс есть богословская оценка книги: Псалтирь есть *царская мессианская книга по преимуществу*. Псалмы — это молитвы мессианского упования. Пока звучат «Давидовы» псалмы, жива надежда на возвращение «Давида». «Давид», псалмопевец и автор псалмов, представляет собой идеальную фигуру Израиля, живущего перед своим Богом и со своим Богом. Мидраш выражает это такими словами: «Каждая строка, произнесенная Давидом в Книге Псалмов, сказана им о нем самом и обо всем Израиле» (MidrPss 24,3). Верно и обратное: если псалмы звучат в устах «Израиля», то это все равно как если бы говорил и пел сам Давид (ср. MidrPss 4,1). При этом важно, что «биографические» указания в заголовках представляют образцом любимого Богом и любящего Бога Израиля не «героя» или «воина» Давида, но Давида гонимого, страдающего, согрешающего и кающегося. Давид «в ночи», тоскующий по «утренней заре», — это мессианская фигура, которая вырастает из псалмов и в псалмах. В эту мистическую биографию Давида молящие должны вслушиваться, и на нее должны они ориентироваться в собственном молитвенном чтении псалмов. Именно *так* читал псалмы Иисус: «следуя» Давиду. Именно *так* читает псалмы Израиль по сей день. И именно *так*, плечо к плечу с Израилем, следуя «Давиду», должны читать псалмы и христиане. *Вместе с Иисусом*. В надежде на пришествие Царства Божия.

3.5 Псалмы как христианская молитва

(1) Приверженность церкви «псалмам Давида» означает верность Иисусу, молившемуся псалмами. Евангелия, особенно история страстей, представляют Его как образец молитвенного чтения псалмов, который прошел свою жизнь и свою смерть как путь с Богом Израиля и к Богу Израиля, читая и используя в медитациях псалмы плача и надежды, происходящие из еврейской традиции (в частности, Пс 22; 31; 42/43; 69), уповая при этом на то нерушимое и спасительное общение с Богом, которое выражено именно в этих псалмах (ср. особ. Пс 16). Новозаветная христология есть в значительной степени «христология псалмов». Добрая треть всех ветхозаветных цитат в Новом Завете взята из Псалтири. Ни с какой другой частью своего Первого Завета христиане не были знакомы настолько хорошо — это относится и к адресатам новозаветных писаний, и к их авторам.

(2) Ранняя церковь понимала и отстаивала заложенный Иисусом еврейский фундамент христианской молитвы. Ни Новый Завет, ни церковная литература II в. не создали «новых» собраний христианских молитв и гимнов. Конечно, в первохристианском и раннехристианском богослужении было спонтанное харизматическое и вдохновенное исполнение «псалмов и гимнов» (ср. 1 Кор 14:15, 26; Кол 3:16; Еф 5:19), но эти тексты не собирались и не становились частью канонической Библии и церковного чина. И когда — очевидно, под влиянием Маркиона — маркиониты создали новую «контр-псалтирь» и нашли себе в этом немало подражателей, Церковь воспротивилась этому еретически-гностическому гимническому творчеству, не в последнюю очередь потому, что в своем образном языке и стиле эти тексты были глубоко нееврейскими и удалялись от образца молитвы, заданного молившимся (псалмами) Иисусом. Отвергая ложные христологические учения, первый латинский отец церкви Тертуллиан уже около 200 г. ссылается на псалмы Давида, как на библейские свидетельства об истинном человечестве Иисуса, противопоставляя их платонизирующим ересям: «Нам помогают в этом и псалмы, не те, которые сочинены отступником, еретиком и платоником Валентином, но священные и общепризнанные псалмы Давидовы. Давид поет нам о Христе, и через него Христос поет нам о себе самом». В начале III в. одна сирийская дидакалия рекомендует тем, кто имеет средства и время, читать книги — Тору, Евангелия и — псалмы Давида: «Если ты желаешь гимнов, то имеешь псалмы Давида».

(3) Псалмы относятся к великим поэтическим произведениям мировой литературы. Они служили источником вдохновения для многих поэтов. Они стали классическим молитвенником церкви, особенно в церковных часах и как ответные псалмы в литургии. Некоторые псалмы остаются и по сей день любимыми молитвами иудеев и христиан. В то же время некоторые псалмы и отдельные стихи из псалмов

порой доставляют молящимся трудности; есть такие, кто выдвигает богословские претензии к употреблению «ветхозаветно-иудейских» псалмов в качестве христианской молитвы, потому что эти молитвы возникли-де в «до-христианское» время, а потому по-настоящему не предназначены для христианской литургии, центр которой составляет ведь все же «событие Христа».

На это нужно ответить так: действующий в Иисусе Христе Бог – не иной Бог, чем Тот, который засвидетельствован Первым Заветом и псалмами. Новозаветное свидетельство о Христе имеет свое основание в Ветхом Завете (см. выше, А.І). И если заявляют, что определенные пассажи в Псалтири ввиду своей враждебности противоречат духу Нового Завета, то приходится признать, что действительно т.н. псалмы мести и проклятий написаны эмоциональным образным языком и со страстной прямоотой, которые могут смущать нас. Но здесь выражаются ведь страдания, причиняемые злом, острое ощущение несправедливости и отчаяние людей, которым не остается ничего другого, кроме как страстно взывать к Богу, когда всё кругом говорит как раз против Бога. Такие псалмы лучше было бы назвать «псалмами ревности» или «псалмами справедливости», ибо они с наивысшей интенсивностью взывают к Богу праведности, в них выражается острое желание, чтобы Бог, наконец, стал соответствовать своей божественной роли. Эти псалмы, говоря профессиональным языком богословия, суть теодицея, выраженная в молитве: они признают правоту Бога, предоставляя последнее слово *Ему*. В них к *Нему* не только обращается жалоба на бедствие, но в *Его* руки отдается суд над тем, кто в этом бедствии повинен. В них Богу отдается *всё* – даже чувство ненависти и агрессия. В них всерьез воспринимается библейское убеждение в том, что в молитве можно сказать всё, абсолютно всё, лишь бы это говорилось Богу.

IV. КНИГА ПРИТЧЕЙ

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: F. Delitzsch (BC) 1873; G. Wildeboer (KHC) 1899; J. van der Ploeg (BOT) 1952; B. Gemser (HAT) ²1963; R.B.Y. Scott (AB) 1965; H. Ringgren (ATD) 1962,³1980; W. McKane (OTL) 1970,²1977; R.N. Whybray (CNEB) 1972; O. Plöger (BK) 1984; A. Meinhold (ZBK) 1991; R.N. Whybray (NCBC) 1994; A. Lelievre/A. Maillot, Ch. 10-18 (LD 1) 1993; Ch. 19-31 (LD 4) 1996; Ch. 1-9 (LD 8) 2000; R.E. Murphy/E. Huwiler (NIBC) 1999; R.J. Clifford (OTL) 1999; L.G. Perdue (Interpretation) 2000; H.F. Fuhs (NEB) 2001.

Обзоры исследований: J. Kottsieper, Alttestamentliche Weisheit; Proverbia und Kohelet I/II: ThR 67,2002,1-34.201-237; R.N. Whybray, The Book of Proverbs.

A Survey of Modern Study (History of Biblical Interpretation Series 1) Leiden/ New York/ Köln 1995.

Отдельные исследования: J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München, 1990; ²1995; G. Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16) Tübingen 1996; G. Bella/A. Passaro (eds.), Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia, Casale Monferrat 1999; L. Boström, The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs (CB 29) Stockholm 1990; K. Brockmüller, Eine Frau der Stärke - wer findet sie? Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (BBB) Bodenheim 2004; C.V. Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (BiLiSe 11) Sheffield 1985; J.A. Emerton, The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17-XXIV 22: Further reflections on a long-standing problem: VT 51,2001,431-465; J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW 62) Berlin 1933; M.V. Fox, The Social Location of the Book of Proverbs, in: M.V. Fox/V.A. Hurowitz/A. Hurvitz/M.L. Klein/B.J. Schwartz/N. Shupak (ed.), Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran, Winona Lake 1996,227-239; H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, Tübingen 1958; F.W. Golka, Die Königs- und Hofsprüche und der Ursprung der israelitischen Weisheit: VT 36,1986,13-36; J. Hausmann, Beobachtungen zu Spr 31,10-31, in: FS H.D. Preuß, Stuttgart/Berlin/Köln 1992,261-266; dies., Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (FAT 7) Tübingen 1995; H.-J. Hermisson, Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT 28) Neukirchen-Vluyn 1968; B. Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«: ZThK 91,1994,247-273; Ch. Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22) Neukirchen-Vluyn 1966; H.V. Kieweler, Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit. Die Hiskianische Sammlung, ein hebräischer und ein griechischer Schultext (BEATAJ 49) Frankfurt 2001; K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?: ZThK 52,1955,1-42; ders., *šādaq* und *Ma'at*. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten? in: J. Assmann/ B. Janowski/M. Welker (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998,37-64; J. Krispenz, Spruchkompositionen im Buch Proverbia (EHS. T349) Frankfurt /Bern/New York/Paris 1989; B. Lang, Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess Redefined, New York 1986; Ch. Maier, Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144) Freiburg/Göttingen 1995; A. Meinhold, Zur strukturellen Eingebundenheit der JHWH-Sprüche in Prov 18, in: D. Vieweger/E.-J. Waschke (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995,233-245; D. Michel, Proverbia 2 - ein Dokument der Geschichte der Weisheit, in: FS H.D. Preuß, Stuttgart/Berlin/Köln 1992,233-243; A. Müller, Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291) Berlin 2000; P.J. Nel, The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs (BZAW 158) Berlin/New York 1982; H.D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987; G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, ³1985; D. Römheld, Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22 (BZAW 184) Berlin/New York 1989; R. Schäfer, Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr-

und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9 (WMANT 77) Neukirchen-Vluyn 1999; A. Scherer, Wort und Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1 bis 22,16 (WMANT 89) Neukirchen-Vluyn 1999; H.H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101) Berlin 1966; R. Scoralick, Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15 (BZAW 232) Berlin 1995; U.Skladny, Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962; J.M. Thompson, The form and function of proverbs in Ancient Israel, The Hague/Paris 1974; G. Vanoni, Volksspruchwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16: BN 35,1986,73-108; C. Westermann, Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990; R.N. Whybray, The Composition of the Book of Proverbs (JSOT.S 168) Sheffield 1994; ders., Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10,1-22,16, in: M. Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven 1979,153-165, Nachtrag ²1990,411f; C.R. Yoder, Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31 (BZAW 304) Berlin 2001.

О Книге Притчей в версии Септуагинты: A.J. Baumgartner, Etude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes, Leipzig 1890; R.J. Clifford, «Observations on the Text and Versions of Proverbs», in: PS R.E. Murphy, Washington 1997, 47-61; J. Cook, The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs (VT.S 69) Leiden 1997; G. Gerleman, Studies in the Septuagint, 3. Proverbs (LUANF 1, 52,3) Lund 1956; M. Küchler, »Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8)«, in: FS K. Kertelge, Freiburg 1992,118-143; P.de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863; G. Mezzacasa, 11 libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte Greco-Alessandrine (SP1B) Rom 1913; R. Scoralick, Salomos griechische Gewänder. Beobachtungen zur Septuagintafassung des Sprichwörterbuches, in: K. Löning (Hg.), Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum (AOAT 300) Münster 2002,43-75; E. Tov, »Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs«, in: FS J. Strugnell Lanham, MD 1990,43-56.

1. Композиция

1.1 Древнееврейская Книга Притчей (масоретский текст)

Композиция древнееврейской Книги Притчей оценивается в науке различно. Книга состоит, по разным мнениям, из семи (*O. Eißfeldt; O. Kaiser; R. Smend; R. Rendtorff*), восьми (*E. Sellin; G. Fohrer*) или девяти (*A. Meinhold; W. H. Schmidt*) частей. Причина расхождений в оценках — в смешении синхронного анализа с диахронным и использование разных критериев в исследовании строения книги. При условии, что мы говорим именно о масоретском тексте, используем диахронный метод рассмотрения и основываемся исключительно на заголовках, сигнализирующих в самой книге о переходе от одной части к другой, композиция получается семичастной (ср. 9:1: «Премудрость построила себе дом, вытесала себе семь столбов»):

I.	1-9	ПРИТЧИ СОЛОМОНА, сына Давидова, царя Израильского (256 стихов)
II.	10:1-22:16	ПРИТЧИ СОЛОМОНА (375 стихов)
III.	22:17-24:22	Слова мудрых (70 стихов)
IV.	24:23-34	И это (слова) мудрых (12 стихов)
V.	25-29	И это ПРИТЧИ СОЛОМОНА, которые собрали мужи Езекии, царя Иудейского (138 стихов)
VI.	30	Слова Агура, сына Иакеева, из Массы (33 стиха)
VII.	31	Слова Лемуила, царя Массы, которыми наставляла его мать его (31 стих)

Расположение заголовков позволяет заметить некоторую систему: 1. Более крупные части книги, включающие более 100 стихов (части I, II, V), обозначаются в заголовках как «притчи Соломона». 2. Среди заголовков, где говорится о «притчах Соломона», 1:1 выделяется, в свою очередь тем, что Соломон здесь определяется ближе — как сын Давидов и как царь Израильский. Из этого можно сделать вывод, что первый заголовок относится не только к первой части книги, но и ко всей книге в целом. 3. Если на этом основании отделить первую часть от остальных, то получается, что большие и малые части образуют параллельную конструкцию: б-м-м/б'-м'-м'. 4. Заголовки соседних малых частей связаны друг с другом ключевыми словами: части III и IV — словом «мудрые», а части VI и VII — указанием на место («Масса») и обозначением «слова».

Первая и седьмая части связаны общими мотивами и ключевыми словами. Они образуют рамку книги.

I	1:7 9:10	Страх перед Яхве (А) есть начало познания (В) 1:20-33: Речь персонифицированной (женщины) Премудрости 2: Программа учения (алфавитный акrostих: 22 стиха) 3:15: «(Премудрость) дороже кораллов, и все драгоценности не сравнятся с ней» 8:1-36: Речь персонифицированной (женщины) Премудрости 8:11: «Да, мудрость лучше кораллов, и все драгоценности не сравнятся с ней» Начало мудрости (В') — страх перед Яхве (А')
II-VI		10-30: «Страх перед Яхве научает мудрости» (15:33а). «Приобретай мудрость! Что может быть лучше золота? Да, приобретение разума предпочтительнее серебра!» (16:16)
VII	31:1-9 31:10-31	Речь матери царя к своему сыну Хвала добродетельной (ст. 10а), мудрой (ст. 26) и боящейся Яхве (ст. 30) женщины, которая «превосходит ценой все кораллы» (ст. 10b; 3:15; 8:11) (Алфавитный акrostих: 22 стиха: Притч 2)

В седьмой части книги связь с первой частью обнаруживается прежде всего в «хвале добродетельной женщины» (31:10-31), которой завершается вся книга:

(1) В 1:20-33 и 8 мудрость представлена как *женщина*, которая произносит речь, обращенную ко всем. Этим создается параллель к добродетельной женщине, которая – как говорится в 31:26 – «открывает уста свои в мудрости, и кроткое наставление (*tōrāh*) на языке ее». Итак, в начале и в конце книги помещены женские «фигуры», призванные давать адресатам-мужчинам ориентацию и опору (А. Meinhold, ZBK 43).

(2) В 3:15 и 8:11 говорится, что мудрость драгоценнее кораллов. В 31:10 это сравнение переносится на добродетельную женщину: «Кто найдет добродетельную жену, она превзойдет ценой все кораллы». Эти вводные слова сигнализируют о том, что поэма о добродетельной женщине должна читаться с учетом того, что было сказано о Премудрости в главах 1-9.

(3) Женщина-Премудрость и добродетельная женщина параллельны друг другу также в том, что обе они выступают в качестве объектов при глаголе «находить»: 3:13; 8:17, 35; 31:10.

(4) Женщина в 31:10-31 проявляет свою добродетельность в заботе о своем «доме» и руководстве им (31:15, 21, 27). Ключевое слово «дом» встречается и в конце первой части: «Женщина-Премудрость построила свой дом» (9:1a). Она делает его домом жизни для тех, кто следует ее зову и приходит к ней (9:4-6).

(5) Ключевое слово «добыча» (31:11) связано с первым наставлением книги (1:13): нечестивцы получают добычу, обирая невинных, добродетельная жена, напротив, законным образом дает добычу («прибыток») своему мужу, и от этой прибыли может уделить бедным и нуждающимся (31:20).

(6) Часть Притч 1-9 хиастически обрамлена двумя высказываниями о связи мудрости со страхом перед Яхве («страх Божий»; 1:7 и 9:10). Этот мотив встречается и в середине книги (15:33a). В 31:30 добродетельная женщина в конце концов получает имя «женщины, боящейся Яхве». То, что здесь имеет место намеренная редакционная «привязка», подтверждается вариантом чтения LXX, где в 31:30b сказано «понятливая» (*σοειτήν* = *n^ebōnāh*), что, вероятно, было первоначальным вариантом.

(7) Поэма о добродетельной женщине – по форме акrostих (т.е. начальные буквы строк образуют алфавит) и в этом отношении соответствует алфавитному акrostиху второго поучения (гл. 2).

(8) Поэма о добродетельной женщине делится – как и вся Книга Притчей – на семь частей. В центр ее (31:19-20) помещено указание на то, что эта женщина соединяет в себе прилежание и милосердие. Это делает поэму квинтэссенцией книги.

Поэма о добродетельной женщине (31:10-31) и высказывания о Женщине-Премудрости (1-9) взаимосвязаны друг с другом. Они образуют рамку книги, необходимую для ее понимания. Добродетельная, мудрая и боящаяся Яхве женщина представляет собой парадигму удавшегося человеческого бытия. То, что «хвала добродетельной женщине» намеренно помещена в конце книги и этим создается рамочное соединение с первой частью, косвенным образом подтверждается еще и тем, что в LXX отдельные части отделяются друг от друга и располагаются не совсем так, как в МТ, причем порой отличаются или отсутствуют и заголовки (см. ниже).

1.2 Греческая Книга Притчей (Септуагинта)

Версия Книги Притчей, которую мы находим в Септуагинте, дает «множество особого материала, который интересен сам по себе и имеет большую критическую ценность» (Ф. Делич — F. Delitzsch). Она представляет собой «свободный» перевод, отчасти скорее парафраз, и, кроме того, ее отличие от древнееврейской версии проявляется в изменении порядка текста, пропусках и добавлениях.

— Начиная с МТ 24:22 меняются местами большие текстовые блоки (см. таблицу ниже). Одновременно измененная система заголовков подчеркивает авторство Соломона (1:1; 25:1; отсутствуют имена собственные Агур [30:1] и Лемуил [31:1]). В главах 15 сл., 17, 20 и 31 переставлены некоторые стихи.

— Греческая версия Книги Притчей, несмотря на многочисленные пропуски (напр., стихи МТ 1:16; 4:7; 8:33; 16:1.3; 20:14-19), примерно на 130 стихов длиннее еврейской.

Добавлены связные фрагменты текста (напр., хвала пчеле в 6:8a-c; дополнение к предостережениям в 9:18a-d; речения о царе в 24:22a-e), новые отдельные речения или части речений (напр., 12:11a), а также несколько цитат из Писания (напр., Пс 110:10 LXX в 1:7; Ис 45:23 + Притч 31:26 в 3:16a). Характерно большое число так называемых двойных переводов. Речь идет о двукратной передаче отдельных слов (11:13a; 14:30a), фраз, строк или целых стихов (напр., 2:21; 14:22; 15:6, 18), которые либо вызваны трудностями понимания, возникавшими у переводчиков, либо восходят к позднейшей версии, где была сделана попытка приблизить текст к древнееврейскому оригиналу. Идентификация и классификация таких случаев затруднена.

Указывают ли перестановки, пропуски и дополнения по сравнению с МТ на творческий подход к еврейскому тексту, в основном тождественному МТ (*J. Cook*), или же на отдельный, не связанный с протомасоретской традицией оригинал (*E. Tov, R. J. Clifford*), спорно. В этом контексте важны новейшие исследования сознательной композиции специально греческого текста (к Притч 15 сл. LXX см. *R. Scoralick*).

Спорно также то, в какой мере книга была переработана в эллинистически-греческом духе. В целом можно говорить о спиритуализирующей тенденции перевода, тенденции к подчеркиванию и увеличению числа религиозно-моральных сентенций (ср. 10:26 МТ [лень] и LXX [беззаконие]), но говорить здесь о стоическом влиянии (*G. Gerleman*) не приходится. Заимствование греческих оборотов и мыслительных ходов (напр., петух, гордо прохаживающийся между курами — 30:31; выражение «голый как пест» — 23:31; похвала пчеле — 6:8a-c) компенсируется цитатами из Писания. Фрагмент Притч 2 (особ. ст. 15-17) превращен из предостережения от «чужой женщины» в предостережение от «дурного совета». Это интерпретируется разными авторами как ответ на угрозу со стороны эллинистического духа времени (*M. Hengel, J. Cook*). В Притч 8 яркая фигура Премудрости оттесняется на второй план (*M. Küchler, J. Cook*). Эти данные приводят Дж. Кука

к выводу о переводчике (или кружке переводчиков) в Иерусалиме II в. до н.э., которому ближе консервантивные еврейские традиции и который в важных местах ссылается на Тору, хотя и не отождествляет ее с Премудростью. Понимание Книги Притчей в версии Септуагинты как творческого новообразования, вносящего в текст новое содержание и актуализирующие толкования, еще только начинает складываться.

Нижеследующая таблица показывает отличия композиции Книги Притчей в версии LXX в сравнении с МТ:

LXX			МТ
I.	1-9	ПРИТЧИ СОЛОМОНА, сына Давида, который был царем в Израиле	Притчи (речения) Соломона
II.	10:1-22:16	-	Притчи (речения) Соломона
III.	22:17-24:22	Пусть приблизится ухо твое к словам мудрых и слушай речь мою...	Слова мудрых
VIa.	30:1-14	Мои слова, сын, бойся...	Слова Агура
IV.	24:23-34	Но советую я вам, мудрым, (от мудрых) со вниманием перенимать...	И это (слова) мудрых
VIb.	30:15-33		(Числовые речения)
VIIa.	31:1-9	Мои слова сообщены Богом, речь для царя (речь царя), которого наставляла его мать.	Слова Лемуила
V.	25-29	Это несомненные НАСТАВЛЕНИЯ СОЛОМОНА, которые записали друзья Езекии, царя Иудейского	И это притчи (речения) Соломона
VIIb.	31:10-31		(Хвала добродетельной женщине)

2. Возникновение

Различные мнения существуют в науке по вопросу, выросла ли «притчевая» премудрость Израиля из устной народной дидактики (H. W. Wolff, E. Gerstenberger, C. Westermann, J. M. Thompson, F. W. Golka), или же она исходит из кругов мудрых школьных наставников и/или чиновников при царском дворе (G. von Rad, H.-J. Hermisson, H. D. Preuß). Как показывают параллели в африканских пословицах, следует считать вероятным, что речения, состоящие из 1-2 строк, какие мы находим прежде всего в главах 10-22 и 25-29, возникли в фольклоре и первоначально передавались устно. Это относится и к т.н. придворным и царским речениям (F. W. Golka). По К. Вестерману (Westermann) и Ф. В. Голке, пословицы, относящиеся к темам «человек», «человек в обществе», «работа и имущество», «общественная жизнь», «мудрость и глупость», принадлежат к древнейшему фонду народных пословиц,

которые могут восходить к ранней истории и к доисторическим временам. Что же касается пословиц, относящихся к темам «Бог и человек», «благочестивые и нечестивые» и не имеющих параллелей среди африканских пословиц, то такие речения представляются уже результатом богословской рефлексии, типичной для премудрости Израиля. *Письменная фиксация* таких речений происходила в кругу мудрецов, предположительно при дворе, в школах, а в более позднее время, очевидно, и в храме. При этом материал мудрости классифицировался по общим исходным позициям и затем дополнялся, причем возникали и добавлялись новые сентенции и призывы.

Для *мудрой поучительной речи*, встречающейся прежде всего в гл. 1-9, следует, впрочем, предполагать письменное происхождение из круга учителей мудрости. Ее первоначальной культурной ситуацией было обучение, что видно, в частности, по обращению «сын мой» (1:8, 10, 15; 2:1; 3:1, 11, 21; 4:1 [множ. число — «дети мои»], 10, 20; 5:1, 7 [множ. число]; 6:1, 3.20; 7:1, 24 [множ. число]; 8:32 [множ. число]). Благодаря прологу (1:2-6) и помещению в начале речей, наставляющих в мудрости (1-9), речения в частях II-VII, обладая сами по себе широкой полисемией, гетероситуативностью и полифункциональностью (*P. Grzybek*), подчиняются целям воспитания и обучения.

Отдельные заголовки частей II-VII указывают на существование первоначально самостоятельных собраний, поэтому на вопрос о *времени* возникновения Книги Притчей можно ответить только после рассмотрения вопроса, когда возникли эти отдельные собрания.

Основу книги, по-видимому, составляют две части — II (10-22:16) и V (25-29), возникшие в допленную эпоху. В самостоятельном частном собрании 10:1-15:32 (ср. *P. Scoralick*) речь идет преимущественно о сельской жизни, где важнейшую роль играют земледелие (10:5; 12:11a) и скотоводство (12:10a; 14:4). В 16:1-22:16 акцент несколько смещается в сферу городской жизни: упоминаются ремесло и торговля, возникают размышления, где противопоставляются богатство и бедность и подчеркивается важность права. У. Складны (*U. Skladny*) видит в этих главах наставление, преподаваемое царским чиновникам, Ф. В. Голка полагает, напротив, что адресатом были крестьяне и простые горожане. А. Шерер (*A. Scherer*) видит в 10:1-22:16 редакцию, сориентированную на поучительные, этические и относящиеся к Яхве высказывания, местом возникновения которых он считает царский двор и датирует их серединой первой половины VIII в.

Заголовок 25:1 указывает на составление V части (25-29) во времена Езекии (VIII в.). Гл. 25-27 — «наиболее мирские тексты израильской литературы премудрости» (*H. H. Schmid*), имеющие целью, по Складны и Голке, наставление крестьян и ремесленников. Вместе с царскими речениями и правилами для людей более высокого положения, содержащимися в гл. 28-29, они скорее могут относиться к царской эпохе, так что ничто не говорит против данной в заголовке,

датировки, хотя надо учитывать возможность послевоенной редакции (28:4; 29:18).

Первый раздел (22:17-23:11) III части (22:17-24:22), возможно, представляет собой перевод (через посредство хананейской литературы) египетского учения Аменемпе, но некоторые богословские акценты, конечно, новые (22:19, 23; 23:11). Д. Рёмхельд (*Römheld*) предполагает египетский источник и для 23:12-18. Вероятно, III часть возникла в допленную эпоху.

IV часть (24:23-34) должна пониматься как дополнение к III части, что следует из ее заголовка, и уже ввиду преобладающих во входящих в нее речениях смешанных форм она должна быть моложе, чем III часть.

VI часть (30) «представляет собой итог богословской мысли поздней премудрости» (А. *Meinhold*, ZBK 495). Она содержит аллюзии на отдельные заповеди Декалога, в ней (30:5 слл.) мы находим и краткую версию богословия Слова Божия, где выборочно перенимается каноническая формула (Втор 4:2; 13:1) и в несколько измененном виде цитируется Пс 18:31 (2 Цар 22:31). А. Майнхольд видит в этом свидетельство позднего времени возникновения и датирует VI часть приблизительно IV в. до н.э.

Основываясь на параллелях в египетских текстах на темы мифологии и мудрости, К. Каяц (*Kayatz*) отказывается признавать убедительной принимавшуюся до сих пор датировку I части (1-9) послевоенной эпохой (так полагают еще В. Lang; А. Scherer). Однако большинство исследователей по-прежнему полагают, что эта часть возникла после плена (С. *Maier*; G. *Baumann*; А. *Müller*). При этом, однако, вероятно, заимствовался и перерабатывался более древний материал. В рамках литературно-критического анализа Д. Михель (*Michel*) сделал вывод, что в гл. 2 можно выделить основной текст (1-4.9-15, 20), к которому затем было сделано богословское дополнение ст. 5-8, а потом были добавлены ст. 16-19 о чужой женщине и ст. 21-22 с апокалиптическими идеями. А. Мюллер видит историческое ядро I части (1-9) в послевоенном учении 4:10-27; 5:21-22; 6:1-19. «Это ядро было превращено в позднеперсидскую эпоху в драматический дискурс, где выступает персонифицированная Премудрость. Позднейшие дополнения включают, в частности, аллегорическую концовку и обсуждают вопрос об отношении Премудрости к Богу» (318).

В окончательной редакции книги, датируемой IV-III вв., I часть была поставлена в начале всего произведения как горизонт, в котором оно должно толковаться. Одновременно второй раздел VII части (31) образовал с I частью рамку всей книги. Поскольку Сир 47:17 представляет собой, скорее всего, аллюзию на Притч 1:6, окончательную редакцию нельзя отнести ко времени позже 190 г. до н.э.

Различные мнения высказываются по вопросу, не являются ли все речения о Яхве редакционными дополнениями; если это так, то можно предполагать, что

в основе Книги Притчей (особенно 10-29) лежала чисто мирская «древнейшая премудрость» (W. McKane). Весьма вероятно, что те места, где страх перед Яхве называется условием премудрости и тесно связывается с ней (1:7; 9:10; 15:33; 31:30), относятся к окончательной редакции книги. В этом отношении можно говорить о «теологизации премудрости». Это развитие имеет кульминационный пункт в Книге Иисуса, сына Сирахова. Представляется, что и простые *речения о Яхве* не случайно рассеяны по частным композициям, но помещены на свои места целенаправленно. «Они находятся преимущественно в начале и/или в конце глав или разделов и таким образом часто маркируют исходный пункт или цель содержательного высказывания» (A. Meinhold, ZBK 38). Из 55 речений о Яхве в 10:1-22:16 по меньшей мере в 25 случаях, согласно Р. Уайбрэю (Whybray), перед нами интерпретация предшествующих или последующих речений. Однако речения о Яхве едва ли можно рассматривать во всей их совокупности как чисто вторичные добавления. Более вероятно предположение, что они отчасти являются конститутивной составляющей отдельных частных композиций, а отчасти — особенно в середине книги (15:33-16:9) — должны быть отнесены на счет окончательной редакции. Здесь хорошо видна попытка организовать материал различной мудрости так, чтобы придать ему некий богословский центр. Кроме того, нельзя исключить, что отдельные речения о Яхве могут быть весьма древними. Выраженная в речениях о Яхве религиозность не может быть ограничена лишь послевоенной эпохой (ср. G. Vanoni). Соответствия в египетской мудрости и речениях Ахикара лишают вероятности предположение, что в Израиле могла существовать в письменной форме некая древнейшая мудрость, носившая совершенно нерелигиозный характер. Тенденция к теологизации, которую мы можем наблюдать в истории редакции, должна пониматься как процесс богословской экспликации древней, имплицитно религиозной традиции мудрости.

3. Богословие

3.1. Связь действия с результатом

Основная структура мышления в этом произведении литературы премудрости характеризуется представлением об определенном порядке, который часто называют «связью действия с результатом». Согласно этому представлению, существует взаимосвязь между тем, что делают человек и сообщество, и тем результатом, который они получают: кто делает доброе, тому делается хорошо, кто делает злое, тому делается плохо (1:20-33; 10:2; 11:25; 12:3.14.21; 14:11; 21:21; 22:8). Эта взаимосвязь затрагивает различные измерения человеческой жизни: экономическое (10:4; 11:16; 12:11; 13:4.25; 19:15; 20:13; 24:30-34), социальное (12:24; 19:4.7) и политическое (11:14; 14:34 сл.; 16:12; 20:28; 28:12, 28; 29:2, 4, 8, 14, 18). Старая экзегеза понимала эту взаимосвязь как *возмездие*, в смысле абсолютной теории наказания. Против такого понимания выступил К. Кох (K. Koch; 1955). Он подчеркивает имманентную каузальность связи между действием и результатом («судьбоносная сфера деятельности») и отвергает «бездумную уверенность, с которой Ветхому Завету приписывается идея возмездия». Критика

модели судьбоносной сферы деятельности сконцентрировалась на вопросе, не содержится ли в ней недооценка роли Яхве. Некоторые тексты, по-видимому, предполагают, что эта взаимосвязь существует сама по себе, по некоему имманентному закону (11:5 слл.17; 26:27 слл.), в других прямо утверждается, что она устанавливается или приводится в действие самим Яхве (2:6-8; 3:33 слл.; 10:29; 12:9; 15:3.9.25 слл.; 16:5; 21:3; 22:12.23; 23:11; 24:12). В последнее время предпринимаются попытки интерпретировать связь между действием и результатом в смысле «*коннективной справедливости*», то есть воздаяние, возмездие понимается в рамках коммуникативной оформленности реальности как социальная интерактивность, которая дана не просто в силу некоего закона природы, а должна поддерживаться «действием в интересах друг друга». В эту рамку может быть включено и вмешательство Яхве, которое, хотя и ожидаемо, все же остается неподконтрольным (B. Janowski, 1994; критику см. K. Koch, 1998). «Действие в интересах друг друга» должно быть предметом познания и научения. Воспитанию ставится задача начинать этот процесс как можно раньше (4:3 слл.; 13:24) и не прекращать его в течение всей жизни (3:1-3; 4:1-9, 20-27; 7:1-3; 23:12-14). Книга Притчей (ср. пролог 1:2-6) дает текстовую основу для такого процесса образования и воспитания.

Представление о связи действия с результатом часто подвергается критике, основанной на Книгах Иова и Экклезиаста, а также и на христианском богословии (ср. H. D. Preuß). Но такая критика обычно упускает из виду то, что уже сама Книга Притчей вносит коррективы в одностороннее, до некоторой степени детерминистское понимание этой идеи (3:11 слл.). Представление о связи действия с результатом основывается на опыте, но в то же время в нем выражается надежда, и до известной степени — это «контрфактическое высказывание» (R. Scoralick). Та настойчивость, с которой отстаивается это представление в Книге Притчей, обязана, очевидно, в основном педагогическому интересу этого произведения. Кроме того, следует помнить, что высказывания такого рода в некоторых случаях носят настолько принципиальный и в то же время открытый характер, что вполне допустимо эсхатологическое понимание. «Благо», обещанное тому, кто живет праведно, не может просто отождествляться с тем, что во всякое время доступно всякому взгляду и опыту.

3.2. Богословие творения и страх перед Яхве

Представление о порядке, лежащее в основе мышления премудрости, основывается на богословии творения. Богословие Книги Притчей и есть прежде всего богословие творения. Яхве — Творец мира (8:22-31) и человека (14:31; 17:5; 20:12; 22:2; 29:13). Добрые дела, достижения и успехи человека в конечном счете становятся возможными благодаря Яхве (10:22; 16:1, 3, 9, 33; 19:14; 20:24; 21:30 слл.). Подобающее человеку поведение по отношению к Богу — это смирение (8:13; 15:33; 16:18 слл.; 18:12; 21:4; 22:4), доверие (3:5 слл.; 16:20; 18:10; 22:19; 28:25) и благоговейный страх (1:7; 3:9 слл.; 14:2; 15:16, 33; 19:23; 22:4; 23:17; 24:21; 28:14).

3.3. Этика любви к Богу и к ближнему

Если это и не выражено эксплицитно, то все же по расположению как отдельных речений, так и композиций, в которых соединяется ряд речений, видно, что этика Книги Притчей ориентирована на двойную заповедь любви к Богу и к ближнему (2:5-8, 9-11; 3:1-12, 21-35; 14:21, 27, 31; 19:17; 22:9; 30:1-14). Любовь к ближнему, включающая и любовь к врагу (17:13; 20:22; 24:17, 28 слл.; 25:21 слл.), основана на любви к самому себе и измеряется ею. Верную середину она ищет в заботе о себе и о других (31:19 слл.). Этика Книги Притчей предостерегает как от беспардонного эгоизма (1:10-19; 21:13), так и от опасностей бездумного альтруизма, основанного на недостатке уважения к себе и кончающегося бедственным положением для поступающего таким образом (6:1-5; 11:15; 22:26 слл.; 27:13).

3.4. Универсализм и «яхвистские» традиции

Мышление премудрости носит универсалистский характер. Оно рассматривает проблемы человеческого бытия вообще. Важнейшие темы библейского исторического богословия — исход из Египта, избрание и завет на Синае, откровение Торы — не играют непосредственной роли в Книге Притчей. В то же время делаются намеренные аллюзии на содержание этих традиций. Книга приписывается Соломону (1:1) и через это включается в историю Израиля. Девиз книги «Страх перед Яхве есть начало познания» (1:7; ср. 9:10; 15:33; 31:30) при строго интертекстуальном прочтении подразумевает те традиции, которые связаны с четырехбуквенным именем Бога. В призыве соблюдать право и справедливость (ср. 31:9) представлено основное содержание Закона и пророков. Слушаясь призыва премудрости, ученик находит страх перед Яхве и познание Бога (2:5). Мудрость Книги Притчей есть израильское выражение (имеющее частные признаки, подлежащие более точному определению) того мышления, которое встречается у многих народов.

V. КНИГА ЭККЛЕЗИАСТА (КОХЕЛЕТ)

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: C.D. Ginsburg 1861; F. Delitzsch (BC) 1877; E.H. Plumptre (CB) 1881; K. Siegfried (HK) 1898; G. Wildeboer (KHC) 1898; V. Zapletal (Collectanea Friburgensia) 1905; G.A. Barton (ICC) 1908; E. Pödehard (EB) 1912; P. Udz (SAT 3.2) ²1921; A.L. Williams (CB) ²1922; K. Budde (KHC) 1898; (HSAT) ⁴1922;

A.A. Ugeier (HS) 1925; H.W. Hertzberg (KAT) 1932; D. Buzy (SB[PC]) 1946; G.C. Aalders (COT) 1948; O.S. Rankin/G.G. Atkins (IB) 1956; H.L. Ginsberg 1961; H.W. Hertzberg (KAT) 1963; R.B.Y. Scott (AB) 1965; K. Galling (HAT) 1940; ²1969; W.J. Fuerst (CB) 1975; A. Lauha (BK) 1978; W. Zimmerli (ATD) ⁵1980; N. Lohfink (NEB) 1980; ⁴1993; engl. A Continental Commentary 2003; M.A. Eaton (TOTC) 1983; J.A. Loader 1986; G.S. Ogden (NBC) 1987; J.L. Crenshaw (OTL) 1987; G. Ravasi 1988; R.N. Whybray (NCeB) 1989; A. Bonora (GSAT) 1992; R. Murphy (WBC 23A) 1992; J. Vilchez (NBE) 1994; C.-L. Seow (AB 18C) 1997; T. Longman III (NIC) 1998; W. Brown (Interpretation) 2000; Th. Krüger (BK/Sonderband) 2000; L. Schwienhorst-Schönberger (HThKAT) 2004.

Обзоры исследований: O. Kaiser, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese; ThR 60,1995,1-31.233-253; J. Kottsieper, Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet I/II: ThR 67,2002. 1-34.201-237; D. Michel, Qohelet (EdF 258) Darmstadt 1988; L. Schwienhorst-Schönberger, Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987-1997): ThRev 94,1998,363-376; ders., Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohelet (1998-2003): ThLZ 128,2003,1123-1138.

Отдельные исследования: V. D'Alario, Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica (SrivBib 27) Bologna 1992. Y. Amir, Doch ein griechischer Einfluß auf das Buch Kohelet?, in: ders., Studien zum antiken Judentum (BEATAJ2) Frankfurt 1985,35-50; F.J. Backhaus, »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Kohelet (BBB 83) Frankfurt 1993; ders., »Es gibt nichts Besseres für den Menschen« [Koh 3,22]. Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121) Bodenheim 1998; G. Bellia/A. Passaro (Hg.), Il libro del Qohelet. Tradizione redazione, teologia, Milano 2001; R. Brandscheidt, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (TThSt64) Trier 1999; R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130 Berlin 1973; S. Burkes, Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period (SBL 17C Chicago 1997; G.R. Castellino, Qohelet and his Wisdom: CBQ 30,1968,15-28; F.E. Uermeier, Qohelet 1 1. Untersuchungen zum Buch Kohelet, Hertzberg 1967; A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247) Berlin 1997; S. Fischer, Di; Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder-(WAS 2) Frankfurt u.a. 1999; M.V. Fox, A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading c: Ecclesiastes, Grand Rapids/Cambridge 1999; H.L. Ginsberg, The Structure and Contents of the Book Koheleth, in: FS H.H. Rowley (VTS 3) Leiden 1935,138-149; R. Gordis, Koheleth - the Man and His.; world. A Study of Ecclesiastes, New York 1951; ³1968; O. Kaiser, Die Botschaft des Buches Kohelet: EThL 71,1995, 48-70; L. Levy, Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus; Leipzig 1912; N. Lohfink, Studien zu Kohelet (SBAB 26) Stuttgart 1998; O. Loretz, Qohelet und der AI-Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg/BaselAYis:-1964; D. Lys, L'Etre et le Temps. Communication de Qoheleth, in: M. Gilbert (Hg.), La Sagesse; l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven 1979,249-258; M. Maussion, Le mal, le bien et le jugement j: Dieu dans le livre de Qohelet (OBO 190), Freiburg/Göttingen 2003; D. Michel, Untersuchungen z _Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von R.G. Lehmann. Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183) Berlin 1989; J.Y.-S. Pakk, Il Canto della Gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso cii unitä lettereria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me iii (Istituto Universitario Orienta ; Dipartimento di

Studi Asiatici. Series Minor LH), Napoli 1996; M. Rose, Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qoheleth. Avec une bibliographie (1988-1998) elaborée par B. Perregaux Allisson (OBO 168) Freiburg/Göttingen 1999; F. Rousseau, Structure de Qohelet I 4-11 et plan du livre: VT 31, 1981, 200-217; A. Schellenberg, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188) Freiburg/Göttingen 2002; A. Schoors. The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth, Part 1: Gramar Leuven 1992; A. Schoors (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom (BETS 136) Leuven 1998; L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2) Freiburg ²1996; ders. (Hg.) Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254) Berlin 1997; A. Vonach, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB 125) Bodenheim 1999; C.F. Whitley, Koheleth. His Language and Thought (BZAW 148) Berlin 1979; A.G. Wright, The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth: CBQ 42, 1980, 38-51; R.N. Whybray, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes: VT 32, 1981, 435-451.

1. Композиция

В вопросе о композиции Книги Экклезиаста в науке можно выделить две основные точки зрения:

(1) Согласно *первой*, невозможно определить никакой композиции для всего произведения в целом, но оно представляет собой лишь *соединение отдельных сентенций* (K. Galling), рассуждений (F. Ellermeier) или топосов (O. Loretz) — отчасти случайное, отчасти ассоциативное. Это направление можно определить выразительными и часто цитируемыми словами Ф. Делича (Delitzsch): «Все попытки доказать наличие в книге не только единства духа, но и генетической последовательности, общего плана и органического членения терпели крах до сих пор и обречены на это в будущем».

(2) Согласно *второй позиции*, в книге можно определить композицию, которая охватывала бы несколько единиц текста или даже все произведение. Большинство экзегетов, на которых предстоит здесь сослаться, находят планомерное строение прежде всего *в первых двух или трех главах книги*, что же касается глав 3(4)-12, то здесь композиционная связанность текста гораздо слабее, или он просто представляет собой свободное соединение отдельных единиц текста, так что в отношении этой части книги позиция этих исследователей сходна с представителями первой (K. Budde, W. Zimmerli, D. Michel). Предпринимались, однако, и многочисленные попытки определить композицию, которая охватывала бы всю книгу (H. L. Ginsberg, G. R. Castellino, A. G. Wright, D. Lys, F. Rosseau, G. S. Ogden, J. A. Loader). Д. Михель считает «лучше всего обоснованной попыткой членения» предложение Н. Лофинка (N. Lohfink), видящего в книге семичастную концентрическую («палиндромную») структуру (10):

1:2 слл.	Рамка
	1:4-11 Космология (поэтический текст) 1:12-3:15 Антропология 3:16-4:16 Социальная критика I 4:17-5:6 Религиозная критика (поэтический текст) 5:7-6:10 Социальная критика II 6:11-9:6 Идеологическая критика 9:7-12:7 Этика (в конце: поэтический текст)
12:8	Рамка

В настоящее время сильнее звучат аргументы в пользу планомерной композиции, и похоже, что в науке формируется соответствующая тенденция. Однако при сопоставлении друг с другом различных предложений единой картины не складывается. То, что здесь пока не видно никаких признаков единства, связано, вероятно, с тем, что еще не снискала всеобщего признания ни одна теория, которая смогла бы объяснить противоречия и накладки в Книге Экклезиаста, и потому многие единицы текста интерпретируются весьма различно. Здесь отстаивается тезис, согласно которому эти противоречия и накладки могут быть объяснены тем, что Экклезиаст излагает свою «философию» в критическом диалоге с противоположными точками зрения, которые он цитирует в своем тексте («теория цитат», см. ниже). Основываясь на теории цитат и обстоятельном структурном анализе, произведенном Ф. Бакхаузом (*F. J. Backhaus*), Л. Швинхорст-Шёнбергер предлагает членить текст следующим образом:

1:1	Заголовок
	1:2 Рамочный стих-«девиз» («суета сует»)
	(I) 1:3-3:22 Изложение (<i>propositio</i>): обсуждение вопроса о содержании и условиях человеческого счастья и ответ на этот вопрос
	(II) 4:1-6:9 Развитие (<i>explicatio</i>): спор с дофилософским пониманием счастья: обесценение традиционных ценностей перед лицом высшего блага
	(III) 6:10-8:17 Защита (<i>refutatio</i>): спор с альтернативными определениями счастья
	(IV) 9:1-12:7 Применение (<i>applicatio</i>): призыв к радости и активной деятельности
	12:8 Рамочный стих-«девиз» («суета сует»)
12:9-14	Два послесловия

В I части (1:3-3:22) в основных чертах излагается «философия счастья». Здесь выделяется т.н. «пародия на царя» (1:12-2:26): Экклезиаст изображает себя самого в роли царя, чтобы разыграть специфический проект человеческой жизни. Он пытается добыть себе счастье великими делами, приобретением знаний и намеренным умножением числа удовольствий, но ему приходится признать, что это не помогает ему обрести то счастье, к которому он стремится в глубине своей чело-

веческой души. «Царский эксперимент» заканчивается в 2:11, 17, 23 разочарованием и отчаянием. В 2:24-26 Экклезиаст приходит к новой мысли: счастье, которого он ищет, обретается только тогда, когда речь заходит о Боге. Эта новая мысль определяет дальнейшее рассуждение. На ней основывается обращение к крупным темам библейской традиции, библейской антропологии и богословия: время (3:1-9), Бог и вечность (3:10-15), жизнь до и после смерти (3:16-22). II часть (4:1-6:9) посвящена конкретизации намеченного в I части учения о доброй и удачной жизни. О жизненных проблемах и темах той эпохи говорится в рамках все той же эвдемонологии. Речь заходит об угнетении (4:1-3), труде (4:4-12), социальном подъеме и падении (4:13-16), религии (4:17-5:6), царстве (5:7-8), бедности и богатстве (5:9-6:9). В III части (6:10-8:17) критической проверке подвергается прежде всего нормативное знание той эпохи. Здесь особенно сильно проявляется присущая книге критичность по отношению к мудрости. В диалоге с традиционной мудростью речений Экклезиаст выступает в IV части (9:1-12:7) с рекомендациями активной, энергичной деятельности, имеющими цель и завершение в призыве радоваться (9:7-10; 11:9-12:7).

2. Возникновение

2.1 Модели возникновения книги

Тот, кто желает прояснить конкретные обстоятельства возникновения этой книги, неизбежно должен дать объяснение многочисленным *противоречиям и накладкам*, встречающимся в ней. Объяснения сводятся к пяти основным моделям, которые в некоторых случаях выступают в комбинированном виде:

(1) *Литературно-критическое* решение проблемы видит в противоречиях и накладках книги результат истории ее литературного роста. Самое дифференцированное решение предлагает здесь К. Зигфрид (*Sigfried*). Он обнаруживает в книге в общей сложности девять слоев: основной слой, «книгу философа-пессимиста» (в основном первые три главы); четыре группы глосс (вставок), принадлежащих, соответственно, эпикурейцу из саддукейских кругов, «мудрецу», набожному иудею (хасидею) и нескольким авторам, черпавших свои дополнения из обычных мудрых речений; затем еще две редакции и два эпилога. Крайняя ориентация К. Зигфрида на литературную критику не нашла поддержки в науке. Умеренные литературно-критические позиции занимают, в частности, G. A. Barton, E. Podechard и D. Buzy: как правило, предполагают, что было два автора, дополнявших первоначальный текст, и один издатель текста. А. Лауха (*Lauha*) считает, что редакторов было два: первому (R¹), ученику Экклезиаста, принадлежат 1:1, 2, 12:8, 9-11, второму (R²) — «догматические корректуры» 2:26ab; 3:17a; 5:18; 7:26b; 8:12b,13; 11:9b; 12:12-14. Чисто литературно-критический

подход к проблеме встречается в последнее время лишь изредка (*R. Brandscheidt; M. Rose*).

Умеренную литературно-критическую позицию представляет собой также редакционно-историческая модель А. Фишера (*Fischer*). Фишер видит в 3:16-12:7 собрание эскизов, предназначенных для обучения, и школьных текстов, связанных с определенными темами; это собрание было составлено автором первого эпилога (12:9-11). Редакторская работа издателя, бывшего, видимо, учеником Экклезиаста, существенно усиливает скептическую черту в мышлении его учителя. Независимо от школьных текстов возник трактат 1:3-3:16, восходящий в полном объеме к Экклезиасту и составленный им как поздняя сводная версия его учения.

(2) Разные варианты есть у *биографического* объяснения накладок и противоречий Книги Экклезиаста.

Согласно В. Заплеталу (*Zapletal*), «Экклезиаст записывал свои мысли в том порядке, в каком они у него возникали. Таким образом, это некий хронологический порядок. Вероятно, отчасти поэтому то тут, то там об одном и том же предмете высказываются совершенно различные суждения, как и мы нередко судим об одном и том же по-разному в разное время» (*Das Buch Kohelet, Freiburg, 1905, 31*). Ф. Циммерман (*Zimmermann*), прибегая к психоанализу, диагностирует у автора типичное для невротика душевное раздвоение и нескомпенсированность.

(3) *Критика жанров* предлагает решать проблему, понимая книгу как единое рамочное повествование; такое понимание отстаивают М. Фокс и Т. Лонгмен (*M. V. Fox, T. Longman*). Согласно этой модели, книга написана одним автором, рассказывающим историю реальной или фиктивной личности по имени Кохелет, которая произносит длинную речь и обстоятельно сообщает в ней собственную историю, где прежние представления нередко вынуждены уступать место новым идеям. Кохелет и автор книги, таким образом, согласно этой теории, суть разные лица и разные богословы; соответственно, книга может рассматриваться как единое целое.

(4) Еще одной попыткой объяснить противоречия и накладки, содержащиеся в книге, является т.н. *теория цитат*. Основы ее были заложены еще М. Мендельсоном (*M. Mendelssohn, 1771*) и Ф. Хитцигом (*F. Hitzig, 1847*). Ее развивали затем Л. Леви (*Levy*) и Р. Гордис (*Gordis*), а Н. Лофинк и в особенности Р. Уайбрэй и Д. Михель дифференцированно и аргументированно обосновали ее.

Теория цитат объясняет противоречия и накладки Книги Экклезиаста с помощью предположения, что Кохелет цитирует воззрения, которые он рассматривает и критикует. То, что в литературно-критическом направлении зачастую понимается как ортодоксальное (с точки зрения религии или мудрости) дополнение, защитники теории цитат оценивают, как правило, в качестве противоположной точки зрения,

которую Экклезиаст не разделяет, но цитирует, чтобы критиковать ее и отвергнуть. Проблема, с которой сталкивается теория цитат, состоит в том, что цитаты, как правило, не отмечены как таковые, а следовательно, трудно распознаваемы. Однако Р. Уайбрэй, Д. Михель и Ф. Бакхауз разработали дифференцированные критерии для выявления цитат.

Д. Михель исходит из того, что в 1:3-3:15 налицо «трактат, сознательно задуманный как единое целое». То, что «не соответствует изложенной в нем основной позиции, следует рассматривать как изложение чужих мнений, которые Экклезиаст цитирует, чтобы подвергнуть их критике». Таким образом, Михель, в частности, определяет в качестве цитаты 2:13-14а, а 2:14b-15 как комментарий Экклезиаста, далее: 7:1-6а — цитата, 7:6b-10 — комментарий; 8:2-5 — цитата, 8:6-8 — комментарий; 10:8-10 — цитата, 10:11 — комментарий.

Теория цитат имеет фундаментальное значение для понимания Книги Экклезиаста. Продемонстрируем это на двух примерах: (а) высказывание 7:1а («Лучше [доброе] имя, чем добрый елей») противоречит призыву 9:8b («Да не оскудевает елей на голове твоей»), далее 7:3 («Лучше печаль, чем смех, ибо при грустном лице хороши мысли!») не соответствует 7:9 («Не спеши поскорей испытать печаль, ибо печаль живет в груди безумца!»). По Д. Михелю, пессимистические антропологические высказывания 7:1-6а — не точка зрения Экклезиаста, а процитированные Экклезиастом воззрения его оппонента, которые он критикует и отвергает в 7:6b-10. (б) 7:26 («Я всегда нахожу, что горше смерти женщина. Она состоит из сетей, из силков ее сердце, из оков ее руки») противоречит 9:9 («Наслаждайся жизнью с женщиной, которую ты любишь!...»). По Н. Лофинку, Д. Михелю, Л. Швинхорст-Шёнбергеру и А. Схоорс (*Schoors*), в 7:26 представлено не мнение самого Экклезиаста, но процитированное им женоненавистническое воззрение, которое он отвергает, ссылаясь на рассказ о творении (7:29).

(5) Подход, сильнее сориентированный на рецепцию и могущий быть связан с теорией цитат, видит в противоречиях и накладках книги намеренную форму аргументационной стратегии, которая должна особым образом воздействовать читателя в формировании понимания текста (*Th. Krüger*).

Теория цитат, соединенная с ориентацией на рецепцию, может правдоподобно объяснить накладки и противоречия внутри книги в том отношении, что она одновременно определяет произведение с точки зрения *критики жанров*, и это определение может интегрировать в себя то наблюдение, что Экклезиаст критически настроен по отношению к традиционной мудрости. Уже Л. Леви интерпретировал диалогические элементы книги как «подражание стилю кинико-стоической диатрибы» (59). Точно так же А. Альгайер (*Allgeier*) полагает, что форма книги напоминает *диатрибу*, «где точно так же, как в Эккл,

чередуются речь и ответная речь, причем часто тоже таким образом, что внешне отсутствуют признаки того, когда заканчивается одна речь и начинается ответ на нее» (Das Buch des Predigers oder Kohelet, Bonn 1925, 11). В последнее время попытки понять форму книги исходя из диатрибы предпринимались Н. Лофинком и Л. Швинхорст-Шёнбергером. У истоков такого способа высказывания стоит школьная лекция. В диатрибе различные темы рассматриваются исходя из некой общей основной идеи. Такая основная идея зачастую бывает программно заявлена в начале произведения, а затем применяется к различным ситуациям повседневной жизни и проигрывается на материале множества тем и мотивов, заданных традицией. Подобным образом Экклезиаст в общих чертах излагает в первой части (1:3-3:22) свою философию счастья. Во второй части (4:1-6:9) она разъясняется и углубляется в диалоге с дофилософским пониманием счастья, в третьей части (6:10-8:17) она защищается в фиктивном диалоге с оппонентами, а в четвертой (9:1-12:8) Экклезиаст призывает своих учеников принять это учение.

На таком фоне приходится скептически расценивать попытки основать историю возникновения книги на литературной критике или биографии автора. Даже подозрения Д. Михеля, что, возможно, призывы к страху перед Богом (3:6b; 7:18b) следует рассматривать как вторичные литературные добавления, были отклонены Н. Лофинком, Ф. Бакхаузом и Л. Швинхорст-Шёнбергером.

2.2 Послесловия 12:9-11 и 12:12-14

Большинство исследователей отстаивают тот тезис, что 12:9-11 и 12:12-14 представляют собой послесловия, написанные двумя разными издателями. В соответствии с этой теорией 12:9-11 суть стихи, добавленные *первым издателем*, бывшим, вероятно, учеником Экклезиаста. Он делает своего учителя «классиком». Вероятно, 12:12-14 созданы *вторым издателем*. Он берет центральные понятия и мотивы книги, но специфическим образом видоизменяет их. Страх Божий и соблюдение заповедей связываются друг с другом. Этика обосновывается ссылкой на Божий суд. Здесь раздается голос, с которым Экклезиаст не согласился и спорил. В этой речи употребляется обращение «сын мой», принятое в литературе премудрости, но не встречавшееся у самого Экклезиаста (ср 11:9). Возможно, Книгу Экклезиаста нужно было защитить от введения в качестве учебной новой книги (очевидно, Книги Иисуса, сына Сирахова; *N. Lohfink*). Второму издателю нередко приписывается и ссылка на Божий суд в 11:9b, с чем новейшие исследования не всегда соглашаются (ср. *M. Maussion*). Альтернативу этой модели предлагает М. Фокс. Он полагает, что вся книга написана *одним* автором. Этот автор рассказывает историю человека по имени Кохелет, который выступает в тексте книги с длинной речью от

первого лица. Авторское «я» проявляется в эпилоге 12:9-14 в обращении «сын мой». Автор представляет Кохелета в третьем лице в 1:1 и 1:2, а затем выводит его из текста в 12:8. Согласно этой модели, *Кохелет* не тождественен автору книги, но представляет собой некую маску, через которую высказывается автор. Дистанция между эпилогом и основным текстом выполняет не полемическую функцию, а защитную и посредническую. Различение двух уровней нужно автору для того, чтобы ослабить возможное неприятие книги, и поэтому он выставляет содержание произведения в качестве передачи слов Кохелета.

2.3 *Время возникновения*

Два слова, заимствованные из персидского (2:5: *pardās* = садовое дерево; 8:11 *pitgāt* = весть), и форма языка, приближающаяся к миш-наитскому ивриту, с лексическими и грамматическими влияниями арамейского, свидетельствуют в пользу того, что книга была написана *после плена*. Точнее определить время написания нелегко. С.-L. Seow датирует книгу персидской эпохой (450-350 гг. до н.э.). Но возможная полемика с возникающими апокалиптическими идеями (7:1-10; ср. *D. Michel*) и терминологическое различие (*N. Lohfink*) между правителями, находящимися в столичном городе (Александрии?) и в локальном центре власти (Иерусалиме?), а также возможные эллинистические влияния заставляют предполагать в качестве времени написания книги, скорее всего, вторую половину III в. до н.э. Часто предполагают, что Сирах подвергает критике Книгу Экклезиаста. В противовес этой точке зрения С. F. Whitley предпринял попытку датировать Экклезиаста позже Сираха, а — именно примерно 152-145 гг. до н.э. Против этого высказался в особенности Ф. Бакхауз, и Сирах пока не может помочь в датировке Книги Экклезиаста. *Terminus ante quem* — скорее всего, отделение Кумранской общины от Иерусалимского храмового культа (ок. 152 г. до н.э.), так как в Кумране были найдены фрагменты этой книги, а значит, она пользовалась там некоторым (каноническим?) авторитетом. Возможно, что Эккл 5:7-8 имеют в виду введение птолемеевской системы хозяйства и управления в Палестине (283-246 гг. до н.э.) и влияния этого введения (папирусы Зенона). Некоторые тексты, видимо, указывают на ведение хозяйства с шансами на большие прибыли и потери и связанные с этим процессы социального расслоения (4:1-3, 4-6; 5:9-11, 12-14). События маккавейской эпохи не упоминаются. Поэтому можно предполагать, что книга, очевидно, возникла между 250 и 190 гг. до н.э.

2.4 *Место возникновения*

П. Фольц (*P. Volz*) и П. Хумберт (*P. Humbert*), учитывая широту духовного кругозора, на которую указывает книга, а также аллюзии на некоторые представления египтян (1:5, 7; 11:1; 12:5), предполагают,

что книга возникла в *Александрии*. Л. Леви, примыкая к точке зрения П. Клейнерта (*P. Kleinert*), считал, что главы 1-7 написаны в Иерусалиме, а главы 8-12, ввиду многочисленных аллюзий на жизнь птолемеевского двора (8:2; 10:4, 16-19.20; 11:1), — в Александрии. Х. Херцберг (*H. W. Hertzberg*), напротив, указал на израильский колорит, характеризующий всю книгу в целом (11:4; 12:2, 6), в связи с чем подавляющее большинство экзегетов в настоящее время считают местом ее возникновения *Иерусалим* (ср. 1:12; 2:7, 9; 8:10). В Иерусалиме второй половины III в. до н.э. — особенно в высших слоях общества — вполне возможны как еще не нарушенная открытость по отношению к эллинистической культуре, так и знакомство с александрийско-египетскими традициями. Своеобразие книги часто объясняется восприятием различных культурных влияний. Соответствия с египетской традицией обнаруживаются в первую очередь в биографических надписях поздней эпохи и песнях арфистов («празднование прекрасного дня», *S. Fischer*). В месопотамской традиции постоянно указывают на большую близость между 9:7-9 и речью прислужницы в эпосе о Гильгамеше (*J. Y.-S. Pakk*). Соответствия греко-эллинистической культуре видят в общей, порой пессимистической (*R. Braun*), атмосфере или в дискурсивно-рефлексивном заострении внимания на теме счастья (*eudaimonia*), какую мы находим как в Книге Экклезиаста, так и в эллинистической философии (прежде всего у Эпикура, но также в Стое и в пирроновском скепсисе) (*N. Lohfink, L. Schwienhorst-Schönberger*). Перечисленные здесь «влияния» не следует считать версиями, из которых лишь одну надо доказывать, оспаривая другие, но нужно предполагать, что сведения о содержании различных культур были доступны в кругах иерусалимских мудрецов III в. в равной мере и что все они могли оказывать воздействие на иудейскую традицию.

2.5 Имя «Кохелет» («Экклезиаст»)

Имя «Кохелет» встречается в книге в общей сложности семь раз. В 1:1, 2, 12; 12:9, 10 это слово используется как имя собственное, а в 12:8 — как нарицательное, поскольку в этом случае оно снабжено артиклем. По своей форме это слово представляет собой причастие женского рода от глагола *Qal* (собирать). Из Езд 2:55, 57 и Неем 7:57 можно заключить, что женские формы причастий первоначально означали функцию или титул, а впоследствии могли применяться в качестве мужских имен собственных. Такой процесс стоит, возможно, и за именем «Кохелет». Вначале слово могло означать функцию. Дж. Креншоу (*Crenshaw*) предполагает, что имеется в виду функция «собирания пословиц»: таким «собирателем пословиц» был, с этой точки зрения, Кохелет. Это толкование может быть подтверждено 12:9bβ. Но поскольку слово *qhl* никогда не встречается в связи с пословицами, то возможно такое понимание, что Кохелет собирал вокруг себя

кружок слушателей. Подробное соби́рание людей вне обычных школьных занятий, очевидно, должно было обращать на себя внимание, так что руководителя этого кружка могли называть просто «собирающим», «собирателем» (*N. Lohfink*). Этому могло бы соответствовать 12:9aß. К какому бы объяснению слова «Кохелет» мы ни присоединились — идет ли речь о «собирателе пословиц» или «собирателе кружка слушателей», — в обоих случаях обозначения лица по его функции с течением времени должно было стать как бы его прозвищем, именем собственным. Возможно, что этот процесс и находит отражение в не вполне однозначном употреблении — то как имени собственного, то как нарицательного. Таким образом, это слово можно считать указанием на функцию, превратившимся затем в имя собственное.

3. Богословие

Отстаиваемая здесь «композиционная теория» имеет тенденцию к предположению, что все многообразие книги сводится к определенному тематическому единству. Однако остается весьма спорным вопросом, как точнее следует определить это единство. *Одно направление* делает акцент на *пессимистическом характере* книги, понимая стих, служащий «эпиграфом» и обрамлением книги (1:2 и 12:8), в смысле «всё абсурдно», и сближает книгу с философией абсурда (*A. Lauha; D. Michel*). *Другое направление* видит ключ к общему пониманию книги в призыве к радости (5:17-19; 9:7-10; 11:9), той радости, которая как Божий дар (3:13) и — согласно 5:19 — возможно, даже «ответ Бога» (*N. Lohfink*) преодолевает преходящесть и ничтожность жизни (*L. Schwienhorst-Schönberger*). Согласно этому последнему пониманию, Книга Экклезиаста принадлежит той древневосточной и античной традиции, которая ставит вопрос о содержании и условии возможности человеческого счастья (эвдемонии) в центр своей рефлексии. Пессимистические высказывания, очевидно, выполняют в этом «эвдемонологическом» дискурсе функцию деконструкции ложных, но распространенных представлений о счастье. Они высвечивают скрытый нигилизм (поверхностно-) оптимистического восприятия жизни, чтобы открыть путь, ведущий к «истинному счастью». Прежде всего та часть книги, где Экклезиаст (Кохелет) выступает в роли царя («переодевание в царя» 1:12-2:26), показывает, что внешне блестящая жизнь, в которой нет недостатка в радостях (2:16), перед лицом опыта смерти (2:16) ведет к отчаянию (2:17, 22 сл.). Такой проект жизни преодолевается в опыте той радости, которая «исходит от руки Божией» (2:24; ср. 3:13). Антропологически этот вид радости определяется как специфический модус человеческого опыта («есть, пить, любить»; 5:17-19; 9:7-10), напоминающий «*carpe diem*»⁶¹, в котором отвергается

⁶¹ Пользуйся (сегодняшним) днем (Гораций, лат.; прим. перев.).

такое обладание, которое только накапливает дары жизни, но уже не может ими наслаждаться (2:26; 5:12-16; 6:1-6).

Экклезиаст с его философией счастья, очевидно, ведет диалог, с одной стороны, с *традиционным богословием иудейской мудрости*, а с другой стороны, с *эллинистической философией и культурой*. Поднимая вопрос о человеческом счастье, Экклезиаст затрагивает одну из основных тем *ветхозаветной мудрости*. С провокационно-полюемическим заострением указывает он на то, что подчеркиваемое мудростью представление о связи действия с результатом часто противоречит опыту (7:15 сл.; 8:12-14). Далее, он критикует притязание мудрости на то, что она может предохранить человека от любой опасности (8:5 — цитата; 8:6-8 — критический комментарий Экклезиаста). Вопрос о возможности человеческого счастья был и центральным пунктом всякого *эллинистического философствования*. Последнее придерживалось того мнения, что человек может обрести счастье только собственным напряжением, а именно обесценением всего, что ему неподконтрольно. Свою философию они понимали как упражнение в опыте счастья (ср. *Эпикур*, Письмо к Менекею 122). Если Экклезиаст приходит в 2:24 к той точке зрения, что опыт счастья коренится, в конечном счете, не в человеке, а в Боге, то похоже, что здесь он, основываясь на ветхозаветном традиционном богословии творения, подвергает критике эллинистическую «эвдемонологию».

VI. ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: H. Graetz, Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, Wien 1871/Breslau 1885; F. Delitzsch (BC) 1875; K. Budde (KHC) 1898; ders. (HSAT) ⁴1923; A. Bea (SPIB 104) 1953; W. Rudolph (KAT) ²1962; A. Robert/R. Tournay/A. Feuillet (EtB) 1963; G. Gerleman (BK) 1965; E. Würthwein (HAT) ²1969; M.H. Pope (AncB) 1977; G. Krinetzki (NEB) 1980; ders. (BET) 1981; O. Keel (ZBK) M992; R.E. Murphy (Hermeneia) 1990; H.-P. Müller (ATD) 1992; J.G. Snaith (NCB) 1993; W. Bühlmann (NSK-AT) 1997; R.E. Murphy/E. Huwiler (NIBC) 1999; T. Longman III (NICOT) 2001; D. Bergant (Berit Ol am) 2001; Y. Zakovitch (HThKAT) 2004.

Обзоры исследований: H. Haag, Das heutige Verständnis des Hohenliedes in der katholischen Exegese, in: FS M.M. Delcor, Neukirchen-Vluyn 1985, 209-219; C. Kuhl, Das Hohelied und seine Deutung; ThR 9.1937, 137-167; R.E. Murphy, The Song of Songs: Critical Biblical Scholarship vis-a-vis exegetical traditions, in: FS B.W. Anderson, Sheffield 1985, 63-69; E. Würthwein, Zum Verständnis des Hohenliedes; ThR 32, 1967, 177-212; verwiesen sei auch auf das Themenheft WuB 21, 2001.

Отдельные исследования: E. Bosetti, *Cantico dei cantici*: «Tu che il mio cuore ama». *Estasi e ricerca*, Milano 2001; E. Bosshard-Nepustil, *Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds*: BN 81,1996,45-71; A. Brenner, *The Song of Songs* (OTGu) Sheffield 1989; dies. (Hg.), *A Feminist Companion to the Song of Songs* (The Feminist Companion to the Bible 1) Sheffield 1993; dies., *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and „Sexuality“ in the Bible* (BJS 26) Leiden 1997; K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin 1994,117-160; D.A. Dorsey, *Literary Structuring in the Song of Songs*: JSOT 46,1990,81-96; J.Ch. Exum, *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*: ZAW 85,1973,47-79; M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison/Wisconsin 1985; G. Garbini, *11 Cantico dei cantici nel quadro della poesia dell'antico Oriente*: Sef 57,1997,51-68; H. Haag, H.-J. Heinevetter, «Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!» *Das Hohelied als programmatische Komposition* (BBB 69) Frankfurt 1988; O. Keel, *Art. Hoheslied*, in: NBL 11,1991,183-191; F. Landy, *The Song of Songs and the Garden of Eden*: JBL 98,1979,513-528; ders., *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs* (Bi-LiSe 7) Sheffield 1983; H.-P. Müller, *Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied*: ZThK 73,1976,23-41; R.E. Murphy, *The Unity of the Song of Songs*: VT 29,1979,436-443; J. Nienviarts/ P. Deberge (eds.), *Les nouvelles voies de l'exégèse: En lisant le Cantique des Cantiques* (LeDiv 190) Paris 2002; M. Nissinen, *Love Lyrics of Nabu and Tasmetu*, in: FS O. Loretz, Münster 1998,585-634; H. Graf Reventlow/P. Kuhn/U. Köpf, *Art. Hoheslied*: TRE 15,1986,499-514; H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens*, in: D.J. Clines/H. Lichtenberger/H.-P. Müller (Hg.), *Weisheit in Israel* (Altes Testament und Moderne 12) Münster 2003,81-91; K. Seybold, *Zur Sprache des Hohenlieds*: ThZ 55,1999,112-120; W.H. Shea, *The Chiasmic Structure of the Song of Songs*: ZAW 92,1980,378-396; H. Steinmetz, *Sinnfestlegung und Auslegungsvielfalt*, in: H. Brackert/J. Stückrath (Hg.), *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, Hamburg 1992,475-490; W.G.E. Watson, *Some Ancient Near Eastern Parallels to the Song of Songs*, in: FS J.F.A. Sawyer (JSOT. S 195) Sheffield 1995,253-271; J.G. Westenholz, *Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien - Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?*: WuD 23,1995,43-62.

1. Композиция

То, что Песни Песней есть *собрание любовных песен*, может считаться общим мнением современных исследователей. По-прежнему продолжают споры по вопросу, было ли это собрание составлено по какому-либо общему плану. Решающую роль играет при этом то, каково должно быть *общее понимание* Песн. Это может продемонстрировать краткий обзор *истории изучения* книги.

1.1 Модели возникновения

(1) Аллегорически-типологическая интерпретация Песн видит в отношениях мужчины (жених) и женщины (невеста) прямое или косвенное выражение отношения друг к другу Яхве и Израиля или,

соответственно, в христианской традиции, прежде всего отношение друг к другу Христа и Его церкви. Один из последних крупных сторонников аллегорически-типологического подхода А. Роберт (*Robert*) видит в композиции Песн изображение прогрессирующего развития в отношениях между Женихом и Невестой, которые трактуются им в свете истории Израиля. При этом он разделяет книгу на следующие части (18f.):

Пролог (1:2-4)	Израиль в плену и его надежды на возвращение в страну
1-я поэма (1:5-2:7)	Тоска Израиля по полному освобождению
2-я поэма (2:8-3:5)	Возвешение предстоящего освобождения
3-я поэма (3:6-5:1)	Новый исход
4-я поэма (5:2-6:3)	Восстановление
5-я поэма (6:4-8:5а)	Кульминация книги: возлюбленные полностью принадлежат друг другу
Заключение (8:5в-7)	Яхве пробуждает Израиль, свою возлюбленную, которая овладевает страной
Два дополнения (8:8-14)	

(2) Ф. Делич (*Delitzsch*) трактовал Песн как *драматическое произведение*. Он полагал, что оно состоит из шести актов:

1:2-2:7	Появления чувства у обеих сторон
2:8-3:5	Поиски и нахождение любящими друг друга
3:6-5:1	Обретение невесты и свадьба
5:2-6:9	Отвергнутая, но вновь обретенная любовь
6:10-8:4	Суламифь, восхитительно прекрасная, но смиренная княгиня
8:5-14	Подтверждение любовного союза на родине Суламифи

(3) *Культово-мифологическое* толкование было обосновано в последнее время и наиболее подробно Х. Шмёкелем (*Schmökel*). Он видит в Песн сборник, составленный для празднования священного бракосочетания, известного в основном из шумерских текстов III и II тысячелетий до н.э. Исследователь разделяет книгу на три сцены, но прежде ему приходится полностью перегруппировать дошедший текст. В дошедшем расположении отдельных песен он видит намеренное завуалирование первоначальной формы и функции Песн, имевшее целью канонизацию книги.

(4) Большинство новых исследований усматривают в Песн *собрание любовных песен*. Спорно лишь то, было ли первоначальной «культурной ситуацией» книги (семидневное) празднование бракосочетания (*K. Budde, W. Würthwein*), или же речь идет о песнях, принадлежащих вообще миру любящих (*G. Gerleman, O. Keel, H.-P. Müller*) и исполнявшихся на пирах и свадьбах, но не ограниченных ими в своем возникновении и бытовании.

Поскольку на сегодняшний день преобладает понимание Песн как сборника любовных песен, а аллегорическое, драматическое

и кульново-мифологическое толкования чаще всего отвергаются, то представляется устаревшей и постановка вопроса об общей структуре книги, в связи с чем О. Кель (*O. Keel*) в своем комментарии 1986 г. (²1992) прямо отказывается от его обсуждения, а Х.-П. Мюллер вообще не говорит об этом.

1.2 Общая композиционная структура

Тем не менее, некоторыми исследователями (*J. Ch. Exum, W. H. Shea, D. A. Dorsey, H.-J. Heinevetter*) были предложены наблюдения, согласно которым отдельные песни, входящие в состав Песн, расположены таким образом, что в книге можно выделить общую композиционную структуру. Эти наблюдения следующие: объединение разных сцен общими мотивами и ключевыми словами, рефрены, предпочтение семичленных и хиастических построений, взаимные параллелизмы. В новейших попытках структурного анализа есть ряд совпадений в основных линиях, но в частности имеются различия. В особенности спорными остаются отграничение части текстовых единиц друг от друга и оценка значимости связей между отдельными частями.

Дж. Экзем и У. Шеа видят в книге шестичастное строение, внешнюю рамку и центр в 5:1 или 4:16/5:1:

Дж. Экзем (1973)	У. Шеа (1980)
A 1:2-2:6	A 1:2-2:6
B 2:7-3:5	B 2:3-17
C 3:6-5:1	C 3:1-4:16
B' 5:2-6:3	C' 5:1-7:10
C' 6:4-8:3	B' 7:11-8:5
A' 8:4-14	A' 8:6-14

По Д. Дорси (*D. A. Dorsey*), Песн состоит из семи частей расположенных концентрически, которые – за исключением последней – всякий раз включают в себя последовательность: «разлука влюбленных» – «выражение обоюдного желания» – «пребывание вместе/соединение влюбленных». В последней части возлюбленные вместе и в начале, и в конце:

A 1:2-2:7	Взаимная любовь и желание
B 2:8-17	Мужчина приглашает женщину к любви на лоне природы
C 3:1-5	Сон женщины и пребывание влюбленных вместе
D 3:6-5:1	Свадьба: «Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!» (5:1)
C' 5:2-7:11	Сон женщины, выражение взаимного восхищения и пребывание влюбленных вместе
B' 7:12-8:4	Женщина приглашает мужчину к любви на лоне природы
A' 8:5-14	Взаимная любовь и желание: «Любовь сильна как смерть» (8:6)

По Д. Дорси, каждая часть начинается с перемены декораций и завершается рефреном, вложенным в уста женщины, за исключением стоящей в центре четвертой части, которая заканчивается призывом, обращенным к влюбленным и к читателям: «Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!»

Структурный анализ Дж. Экзема, У. Шеа и Д. Дорси отказывается от общей интерпретации Песн. Дальше пытается продвинуться Х.-Й. Хайнефеттер (*H.-J. Heinevetter*), стремящийся соединить структурный анализ с общей интерпретацией. Он видит в Песн «композицию, составленную из разных источников», которая содержит некое общее программное высказывание, выражающееся в определенном соединении имеющегося материала и придании ему редакционных акцентов и дополнений. Песн 1:2-2:7 представляет собой «своего рода экспозицию, где в скромных малых формах» отражаются важнейшие темы (противоречие между городом и деревней, эротическое самосознание женщины, «право любви на самоопределение»), литературные формы (травести) и мотивы (дочери Иерусалима, поиск и обретение, любовная болезнь, рефрены о пробуждении) (96 f.). При этом две внешних строфы вступительной части образуют рамку: 1:2-4 выражает любовное томление женщины, 2:4-7 описывает разрешение желания в соединении влюбленных. За вступлением следуют две соответствующие друг другу главные части 2:8-5:1 и 5:2-8:6, причем 5:1b маркирует центр книги («Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!»):

Вступление: 1:2-2:7	Первая главная часть: 2:8-5:1	Вторая главная часть: 5:2-8:6
<p>1:2-4 Мужчина в «повышающем травести» как «предмет» желания и восхищения женщины</p> <p>1:5-8 Женщина в «понижающем травести» 1:5-6 Самоописание со сравнением / самоописание с обоснованием 1:7-8 Шуточный диалог: вопросы/ответы</p>	<p>2:8-3:5 Песни женщины 2:8-17 Расширенный плач у дверей. Заключение: ее призыв к нему прийти к ней. 3:1-5 Ночная сцена в городе (поиск и обретение) 3:5 «Заклинаю вас, дочери Иерусалима, сернами и степными ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей самой угодно!»</p> <p>3:6-10 Хоровой элемент: праздничное шествие (11)</p>	<p>5:2-6:3 Женщина и хор: сцена у двери и ночной поиск</p> <p>6:3 Формула взаимного обладания</p> <p>6:4-9 Элемент рецитации (мужчина): красота и единственность любимой (→ 4:1-7)</p>

1:9-2:3	Взаимное восхищение (попеременно мужчина и женщина)	4:1 - Песни мужчины 5:1 4:1-7 Восторженное описание 4:8-5:1a Расширенная песня желания Заклучение: она зовет его прийти к ней	6:10-8:6	Большая заключительная композиция: женщина, мужчина, хор: любовь на лоне природы и любовь в городе 8:4 «Я заклинаю вас, дочери Иерусалима: зачем вы будите, зачем же вы будите любовь, пока она сама не пожелает?!»
2:4-7	Сбывшаяся встреча мужчины и женщины	5:1 Призыв наслаждаться жизнью и любовью		8:6 «Любовь сильная как смерть»
2:7	«Заклинаю вас, дочери Иерусалима, сернами и степными ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей самой угодно!»			

Недавно и О. Кель (*Keel*) признал определенное единство композиции Песн, хотя он предостерегает от того, чтобы придавать этому слишком большое значение (*O. Keel, Art. Hoheslied* 187): «Песн — не программное и не полемическое произведение» (там же 190).

По Х.-Й. Хайнефеттеру, Песн представляет собой редакционную композицию, имеющую целью программное высказывание. С помощью литературно-и редакционно-критического анализа этот исследователь пытается отделить друг от друга традицию и редакцию. *Крупными редакционными фрагментами* Хайнефеттер считает 1:7 сл.; 2:4-7; 3:1-5; 4:4-7; 4:10, 12a* («сад»).*13abc, 14bd, 15c, 16-5:1; 5:5-9; 6:1-3; 8:1-5, 6c-f, *меньшими редакционными дополнениями* — 1:3c, 4c-e.*5b.d («Соломон»), 6abe, 11 сл. 16abc* («даже»); 2, 3; 2:9, 10a, 12b, 14c-f. 17; 3:9 сл.; 4:1d, 2cd; 5:10b, 12, 13abd, 15cd, 16abd; 6:4c, 5ab, 9b-e, 10b-11; 7:1, 4-5ad-7, 9-11, 13bd. К дополнительной обработке, где делается попытка сгладить «критический потенциал» Песн, он относит 1:1; 3:11 и 8:7-14. Впрочем, 8:11-12 содержит критику в адрес царя. Поэтому данная единица текста очень хорошо вписывается в тенденцию критики царя, наличие которой констатирует Хайнефеттер, а значит, не может быть отнесена к *дополнительной* редакции. Далее, 8:14 корреспондирует с 2:17b, так что предположение о позднейшем добавлении фрагмента 8:7-14 не имеет под собой достаточных оснований.

Едва ли можно отрицать, что отдельные песни подвергались редакции в процессе их объединения. Однако резкое разведение традиции и редакции остается весьма гипотетическим, и его не следовало бы класть в основу интерпретации Песн.

1.3 Жанры отдельных частей книги

Отдельные песни могут быть отнесены к следующим жанрам (при этом жанры рамки и отдельных членов могут накладываться друг на друга); песня-описание (1:13 слл.; 4:1-7; 5:9-16); песнь восхищения (1:9-11; 4:9-11; 6:4-7, 10; 7:2-6, 7-10; 8:5a), самоописание (1:5 слл.; 2:1; 8:10), хвастливая песня (6:8 слл.; 8:11 слл.), плач у дверей (параκлавситюрон) (2:10-14; 5:2b), песня желания (1:2-4; 2:4 слл.; 7:12 слл.; 8:1 слл., 6 слл.), диалог «по ролям» (1:7 слл., 15-17; 2:1-3; 4:12-5:1; 6:1-3; 8:8-10, 13 слл.), описание пережитого (2:8-14; 5:2-8; 6:11; 6:12-7:1; 8:5b), описание сновидения (3:1-5), описание ситуации (2:6 слл.; 8:3 слл.), описание свадебной процессии (3:6-11).

2. Возникновение

Существует три предположения относительно времени возникновения Песн:

(1) По мнению Дж. Джерльмана (G. Gerleman), Песн скорее всего возникла в начале царской эпохи, наиболее вероятно, во время Соломона (X-IX вв.) с его пробуждением чувства психологии («соломонов гуманизм») и оживленными связями с Египтом, где уже существовала хорошо развитая любовная поэзия.

(2) О. Кель в своем комментарии к Песн датирует собрание песен *середины царской эпохи* (VIII-VI вв.). Около 700 г. до н.э., во времена царя Езекии (ср. Притч 25:1), в Иудее наблюдается значительная литературная активность. Некоторые песни (напр., 4:8) могли возникнуть в Северном царстве и попасть в Иудею после падения Самарии (722 г. до н.э.) вместе с людьми, знавшими их. Многочисленные арамеизмы Песн возможны самое раннее с VIII в. Древнеегипетская литература, в которой находятся ближайшие параллели к Песн, в то время еще процветала. Древневосточные мотивы также переживали последнюю эпоху расцвета в Израиле. Упоминание оазиса в Эн-Геди указывает на конец VII в., некоторые названия экзотических пряностей и ароматов относятся к концу допленной эпохи и началу эпохи плена.

(3) М.Фокс, Х.-Й. Хайнефеттер и Х.-П. Мюллер датируют окончательное собрание и редакцию эллинистической эпохой (III в.). В пользу этого говорят «наряду с большим количеством лексических и грамматических арамеизмов признаки поздней... формы языка», а также заимствования — одно греческое (*'appirjōn* — «переносное кресло» 3:9 < *φορεῖον*) и одно иранское (*pardes* — «роща» 4:13 < *pari-daidam*, Н.-Р. Müller, ATD 3). Увенчание жениха (3:11), кажется, тоже не засвидетельствовано в доэллинистическую эпоху (О. Keel, Hoheslied, NBL 189). При этом нельзя исключить, что отдельные фрагменты Песн относятся к более древним временам вплоть до начала царской эпохи. Процесс собирания и редактирования отдельных текстов, возможно, начался под культурным воздействием могущественной Александрии Египетской. «Александрийская поэтическая школа» (Каллимах, Аполлоний Родосский, Феокрит) «правда, культивировала совершенно иной стиль, существенно отличалось и содержание; однако влияние, распространявшееся на провинцию, от высоких поэтических достижений в вызывавшей восхищение метрополии... могло также способствовать мобилизации, собиранию и приданию завершенной формы собственным, тематически близким традициям» (Н.-Р. Müller,

ATD 3, 4). О. Кель также считает вероятным, что заключительная редакция относится к эпохе эллинизма (III в.) (Hoheslied, NBI 189).

Любовная лирика Песн — часть широкой *древневосточной традиции*. В сопоставимых текстах *месопотамского* культурного круга проявляется прежде всего культово-обрядовый аспект любви. Сохранившиеся тексты любовной лирики артикулируются там в рамках магического понимания действительности, в котором по принципу аналогии и «гомеопатии» должны повышаться плодородие скота и полей. Содержание же *египетских* любовных песен составляет взаимное любовное желание мужчины и женщины. По своей тематике и настроению Песн ближе к египетским любовным песням. При этом мотивы, встречающиеся в Песн, можно обнаружить и в том, и в другом культурном пространстве. Голубки как вестницы любви (1:15; 4:1; 5:12), возлюбленная, живущая как богиня в горах среди львов (4:8), — происхождение этих мотивов сирийско-месопотамское. В то же время цветы лотоса (2:1 слл.16; 5:13; 6:2 слл.; 7:3) и газели, пасущиеся среди этих цветов (4:5), известны из египетской культуры.

Спорным вопросом остается то, предполагает ли *канонизация* Песн ее аллегорическое понимание. По-видимому, дело обстоит наоборот: «Аллегоризация предполагает канонический авторитет песни, понимавшейся «профанно», и без такого авторитета понять ее невозможно» (О. Кель, ZBK 16 со ссылкой на W. Rudolph).

3. Богословие

Проблема, которая постоянно встает при попытках понять богословие Песн, может быть описана словами К. Куля (С. Kuhl): «В Песн совершенно отсутствует всякая религиозная идея; вообще вся книга от первой до последней строки настолько лишена Бога и всякой религии..., что нельзя не задаться вопросом, как эта книга вообще могла попасть в канон и тем более быть причислена к «мегиллот»» (С. Kuhl, Das Hohelied 141). Аллегорическая и культовая интерпретации Песн часто подвергаются критике как попытки обнаружить в якобы явно светском сборнике любовных песен какой-то богословский смысл, который из самого текста вывести нельзя. Однако уже с литературно-семиотической точки зрения аллегорическую интерпретацию нельзя оценивать просто как ложную. Значение текста определяется ведь, в частности, его контекстом. Через различные контекстуализации литературный (а это значит: до некоторой степени всегда «открытый») текст приобретает различные значения (ср. H. Steinmetz). Для человека, читающего Песн в контексте Священного Писания, где много места посвящено отношению Бога к своему народу, причем это выражено, в том числе, и в понятиях и метафорах из сферы любви и брака (ср. Ос 2; Иер 2; Иез 16; 23), аллегорическо-типологическое толкование вполне естественно. Обретение т.н. «первоначального значения» Песн следует понимать как процесс де- или реконтекстуализации. До своего приема в канон песни действительно могли пониматься как «чисто светские» любовные песни. Новейшие тенденции исследования состоят, с одной

стороны, в признании этого понимания, а с другой стороны, в том, чтобы толковать Песн в каноническом контексте, не опираясь при этом на традиционную аллегорическую интерпретацию. При этом первым текстом, с которым следует связывать Песн, представляется рассказ о рае (Быт 2 слл.). Богословское значение Песн видится в том, что в ней в качестве пути, который может привести обратно в рай, рассматривается любовь, причем сексуально-эротическая любовь между мужчиной и женщиной (*amor*). На это указывали прежде всего Ф. Лэнди (F. Landy), О. Кель и Х.-Й. Хайнефеттер. Ф. Лэнди показал, что сад является в Песн не только метафорой женщины, но и местом, где любящие находят друг друга и наслаждаются своей любовью. Аналогии между садом в Песн и райским садом в Быт 2 слл. позволяют понимать путь в сначала запертый (4:12), а затем открывающийся сад и наслаждение его плодами (4:16) как новое обретение рая. О. Кель и Х.-Й. Хайнефеттер видят в Песн 7:11b связь с Быт 3:16. В Быт 3:16 «в связи с проклятием змея, выраженным в речениях-приговорах, изображается ряд человеческих бед как следствия первого греха. Беда женщины состоит в том, что она в своем желании любить и иметь детей стремится к мужчине, но это по-своему одностороннее желание используется мужчиной для того, чтобы выразить свое господство над женщиной в подавлении ее». В стихе 7:11 «констатируется устранение неравенства, бывшего основой такого подавления. Как ее желание и ее страсть были устремлены к нему, точно так же его страсть и его желание устремлены к ней. Это устраняет состояние, порожденное проклятием, и восстанавливает равенство между братом и сестрой, заданными в творении человека. Любовь понимается как возвращение в рай» (О. Keel, ZBK 232 слл.).

Х.-Й. Хайнефеттер видит настоящий богословский смысл Песн в противопоставлении смерти и жизни, которое присутствует в Песн на всех уровнях и находит свою кульминацию в стихе 8:6с («любовь сильна как смерть»), который принадлежит, очевидно, редактору собрания. Песн 8:6с следует понимать в контексте 8:6ab («Положи меня как печать на сердце свое, как перстень на запястье свое!») в смысле «Сильнее любовь, чем смерть». В присоединяемых к этому метафорах («Ее стрелы — стрелы огненные, пламя Яху») любовь прославляется как божественная сила, побеждающая смерть и хаос. 8:6 — основа призыва наслаждаться жизнью и любовью в 5:1b, основа, взятая из богословия сотворения мира. Эти два стиха корреспондируют друг с другом на структурном уровне. Таким образом, призыв наслаждаться жизнью и любовью в центре книги мотивирован композиционной структурой книги и связан с богословием сотворения мира.

В Песн любящие явно пренебрегают требованиями патриархального общества. Возникают конфликты, но любящие и любовь побеждают (1:6; 3:1-5; 5:2-6:3; 8:1-4; 8:8-10). Мужчина и женщина в равной мере активны и пассивны, любят и любимы, восхищаются и служат предметом

восхищения, ищут, находят и находимы сами. Создается впечатление, что речевые формы распределены по ролям партнеров таким образом, что распределение ролей, известное из других текстов Писания, нарушается (намеренно). Женщина, по-видимому, играет несколько более активную роль, нежели мужчина. Это она инициирует действие своим «выражением желания» (1:2-4), и этим она, вероятно, нарушает символический порядок, определяемый «законом отца». На долю женщины приходится несколько больше реплик. Ей принадлежит первое (1:2-4) и последнее (8:14) слово, из ее уст раздаются главные слова о любви как о силе, подобной смерти и даже преодолевающей ее (8:6-7), это она произносит слова 7:11, как бы переворачивающие проклятие Быт 3:16, где речь идет о власти мужчины над женщиной как следствии греха.

VII. КНИГА ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА

Сильвия Шрёр

Издания текста: J. Ziegler (Hg.), *Sapientia Salomonis* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XII/1) Göttingen ²1980; W. Thiele (Hg.), *Sapientia Salomonis* (Vetus Latina 11/1) Freiburg 1977-85.

Комментарии: C.L.W. Grimm, *Das Buch der Weisheit*, 1860; P. Heinisch (ExHbAT 24) 1912; J. Fichtner (HAT II/6) 1938; D. Winston (AncB) 1979; D. Georgi (JSRZ II/4) 1980; Ch. Larcher (EtB.NS 1,3 und 5) 1983.1984.1985; A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 1986; ders. (NEB 23) 1989; G. Scarpata, *Libro della Sapienza*, Brescia 1989.1996.1999 (*mit kommentiertem Text der Vetus Latina*); A. Schenker, *Il Libro della Sapienza* (Guide Spirituali alPantico Testamento) Rom 1996; H. Engel (NSK-AT 16) 1998; H. Hübner (ATD Apokryphen 4) 1999; N.B. Pereira, *Livro da Sabedoria*, Petropolis/Sao Leopoldo 1999.

Обзор исследований с обширной библиографией: M. Gilbert, «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)»: DB.S 9, Paris 1986, 58-119; *bibliographisch zu ergänzen durch* Hübner 1999: 9-12.

Отдельные исследования: F.-J. Backhaus, «Denn du hast Macht über Leben und Tod» (Weish 16,13). «Rettendes Wissen» am Beispiel von Weish 16,5-14, in: K. Löning/M. Faßnacht (Hg.), *Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum* (AOAT 300) Münster 2002, 77-108; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster 1938; H. Engel., «Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden.», in: G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), *Lehrerin* (s.u.), 67-102; Sh. Burkes, *Wisdom and Apocalypticism in the Wisdom of Solomon*: HThR 95,2002,21-44; N. Calduch-Benages/J. Vermeylen (ed.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert (BETHL 143) Leuven 1999,241-394 (*Beiträge mehrerer Autoren*); S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon*.

A Study in Biblical Interpretation (JSPS 23) Sheffield 1997 P. Enns, Exodus Retold. Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19:1-9 (HSM 57) Atlanta 1997; M.V. Fabbri, Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza. Eseggesi di Sapiens 1,13-15, Rom 1998; F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (FRLANTNF 5) Göttingen 1913. G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit (ETHS 19) Leipzig 1991; M. Gilbert, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15), Rom 1973; M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit (BZAW 280) Berlin 1999; J.S. Kloppenborg, Isis and Sophia in the Book of Wisdom HThR 75,1982,57-84; M. Kolarcik, The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6 (AnBib 127) Rom 1991; C. Larcher, Etudes sur le Livre de la Sagesse, Paris 1969; B.L. Mack, Logos und Sophia Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973; M. McGlynn. Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom (WUNT 2.139) Tübingen 2001; U. Offerhaus, Komposition und Intention der Sapientia Salomonis, Diss.theol. Bonn 1981; I. Peri, Omnis mensura et numero et pondere disponitur: Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik. in: A. Zimmermann (Hg.), Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter, Berlin/New York 1987; J.M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (AnBib 41) Rom 1991; E.D. Reymond, The Poetry of the Wisdom of Solomon Reconsidered: VT 52,2002,385-399; S. Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), Dine Gott und die Göttin (QD 135) Freiburg u.a. 1991,151-182; dies., Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 136) Freiburg/Göttingen 1994,543-558; U.Schwenk-Bressler, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung (BEATAJ 32) Frankfurt 1993; A. Strotmann, Die Entdeckung der personifizierten göttlichen Weisheit im Ersten Testament durch die feministische Theologie. Eine kleine Forschungsgeschichte, in: A. Hölscher/R. Kampling (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen, Münster 2003,35-67; D. Volgger, Die Adressaten des Weisheitsbuches: Bib. 82,2001,153-177; T.Yoder Neufeld, Power, Love, and Creation. The Mercy of the Divine Warrior in the Wisdom of Solomon, in: T. Grimsrud/L.L. John (Hg.), Peace and Justice Shall Embrace - Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of M. Lind, Telford 1999, 174-191; N. Walter, Sapientia Salomonis und Pauli., in: H. Hübner (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie (BThSt 22) Neukirch-Vluyn 1993,84-108; J. Ziegler, Chokma - Sophia - Sapientia (Würzburger Universitätsreden 32) Würzburg o.J.; G. Ziener, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (BBB 11) Bonn 1956.

0. Текст

Под заголовком «Премудрость Соломона» до нас дошел самый поздний иудейский текст в греческих рукописях Библии Ветхого Завета. Авторство Соломона, покровителя премудрости, который выступает с речью в центральной части книги, подвергалось сомнению как исторический факт уже Иеронимом и Августином, поэтому в латинском переводе книга была названа просто «Книгой Премудрости». Греческий текст исконный, никакого древнееврейского или арамейского

оригинала не существовало. В основу критического издания греческого текста Й. Циглера (*J. Ziegler*) легли рукописи (с IV в. н.э.), цитаты раннехристианских писателей и древние переводы (дополнения: *H. Engel*, NSK-AT 14 и *M. Gilbert*, 58-62). Ценностью обладает восходящая ко II в. н.э. *Vetus Latina*, поскольку за ней в некоторых случаях стоит более древний греческий текст, чем тот, который сохранился в греческих рукописях.

1. Композиция

Язык «Книги Премудрости» всецело поэтический. Многочисленные искусные стиливые средства показывают литературную родственность текста современным ему нееврейским произведениям, но книга написана не греческими стихотворными размерами, а основана на параллелизме (из двух и более членов), что соответствует традиции древневосточной и библейской поэзии (*E. D. Reymond*).

Все произведение в целом может быть отнесено к распространенному в эллинистическую эпоху жанру протрептика (*logos protreptikos*; *J. M. Reese*), то есть оно агитирует своими поучениями и призывами за определенное мировоззрение и конкретный образ жизни. Таким образом, по форме и содержанию она близка происходящим из Египта и укоренившимся в Израиле наставлениям, которые мудрец передает следующему поколению. Однако в отличие от более древней мудрости для мудрецов эллинистически-римского времени божественная воля постижима не только на основе наблюдения мира, но и через скрупулезное истолкование Писания, мудрецы — это книжники (ср. Иисуса, сына Сирахова). Внутри книги неоднократно происходят обращения к известным жанрам, например, *энкомию* (6:22-11:1), *ряду примеров* (гл. 10) и модели *синкрисиса* (сравнительных противопоставлений). В отличие от Филона Александрийского «Книга Премудрости» не практикует аллегорического толкования Писания, но использует богатый репертуар пересказов библейских текстов, носящих характер истолкования (*P. Enns*).

В композиции выделяются три главные части, каждая из которых в свою очередь искусно оформлена композиционно (ср. точное деление по стихам в схеме на стр. 518). Трудности возникают с отнесением к той или иной части гл. 10: формально она ближе к третьей части, чем ко второй, но содержательно — к похвале премудрости во второй части.

Первая часть книги (1:1-6:21) имеет концентрическое строение. Внешние рамки (А — А') образуют призывы любить справедливость и искать Бога (А), а также предупреждения властителям и судьям от божественного суда, избежать которого можно лишь с помощью премудрости (А'). Мысли и планы безбожников — тема внутреннего кольца В — В'. Их позиция сначала разоблачается как глубокий скепсис,

резиньяция и цинизм перед лицом преходящести жизни (В). В день суда они раскаются, увидев ошибочность своего пути (В'). Центр образуют главы 3-4. Против жизненной философии безбожников со всей определенностью утверждается, что праведники, даже если они остаются бездетными или рано умирают, находятся в руке Божией и получают свою награду.

Во вступлении (гл. 1), как в увертюре, звучат уже некоторые из тем книги. Для первой части характерны речи-проповеди и риторические средства диатрибы с речами, возражениями, опровержениями, примерами, но одновременно и апокалиптические «сценарии».

Вторая часть книги (6:22-11:1) — это похвальная речь (энкомий) Премудрости. Она начинается с самой хвалебной песни, которая в свою очередь построена концентрически (часть I). Затем следует молитва Соломона о мудрости (часть II) и повествовательные ряды примеров о спасительном действии Премудрости (часть III). В самой хвалебной песни говорится об опыте премудрости, полученном Мудрецом с большой буквы (Соломоном). Покровитель мудрости Израиля подчеркивает свое человеческое происхождение и говорит о том, что ему приходилось просить о мудрости и добиваться ее. Один лишь Бог может даровать мудрость. В центре энкомия помещена гимническая хвала качествам Премудрости и проявлениям ее могущества. Здесь Премудрость описывается с перечислением множества атрибутов как эманация Бога. В следующей за этим песне любви Мудреца (Соломона) Премудрость предстает как возлюбленная, партнер и мист Бога. Мудрец, желающий жить с нею, не может достичь этого собственными усилиями, и эта мысль служит переходом к его большой молитве (часть II). Заключительный стих молитвы о ниспослании Божией «паредрос» (сопричастницы престола) «Они (люди) спасались Премудростью» создает переход к части III, гимническому ретроспективному обзору спасительного действия Премудрости в «истории человечества», которое демонстрируется на примерах из рассказов Книг Бытия и Исхода (без упоминания имен).

Третья часть книги (11:2-19:22), будучи воспоминанием об Исходе и пересказом его событий (S. Cheon; P. Enns), носит черты мидраша. Для формы этой части книги, которую можно разделить на пять разделов, характерны *семь сравнительных противопоставлений*. *Первый руководящий принцип*, согласно которому наказания Богом врагов соответствуют Его благодеяниям по отношению к праведникам, демонстрируется на примере крови, окрасившей Нил, и дающей жизнь воды, бьющей из скалы. Согласно *второму руководящему принципу*, существует соответствие между грехом и наказанием. Прежде чем доказать это на примерах, в текст вводятся два экскурса: 1. Карающий Бог есть справедливый и человеколюбивый Бог, любящий свое творение. 2. Бог карает тех, кто не желает Его признавать, но почитает идолов. Автор страстно пытается доказать, что противоречие между властно-

милосердным и творящим справедливость Богом, укорененное во всей библейской традиции, на самом деле лишь кажущееся (*T. Yoder Neufeld; M. McGynn*). Третья часть завершается своеобразным эпилогом, в котором ксенофобия египтян изображается как причина божественного суда и кары. И точно так же, как тогда Бог помогал Израилю, изменяя законы творения ради блага своего народа, так и во всякое время и во всяком месте Бог помогает ему (19:22). Спасительное знание (*F.-J. Backhaus*) содержится в Божией Торе (*vóμος*).

Композицию книги можно представить следующим образом (вслед за Н. Engel, *Was Weisheit ist* 92 ff., здесь в сильно упрощенном виде):

1 часть книги: 1:1-6:21: «Любите справедливость»		
A	1:1-15	Призыв
B	1:16-2:24	Замыслы и планы безбожников против праведника; осуждение; противопоставление праведника и безбожника
C	3:1-4:20	(Проблемы обделенности, бездетности, преждевременной смерти)
B'	5:1-23	Раскаяние и самоосуждение безбожников
A'	6:1-21	Призыв
2 часть книги: 6:22-11:1 Энкомий Премудрости		
Часть I	6:22-8:21	Хвалебная песнь Премудрости
	6:22-25	Вступление (проэгий)
A	7:1-6	Говорящий (Соломон) есть человек и подобен всем людям
B	7:7-12	Он просит мудрости и предпочитает ее всем благам
C	7:13-22a	Бог дает мудрость и направляет. Мудрость есть знание
D	7:22b-8:1	Сущность Премудрости и проявления ее могущества
C'	8:2-9	Бог любит Премудрость и живет с нею вместе. Она посвящена в Его знание. С нею желает жить Соломон.
B'	8:10-16	Внутренний монолог Соломон о своей жизни с Премудростью
A'	8:17-21	Соломон стремится обрести Премудрость и молит Бога о ней.
Часть II	9:1-18	Молитва о Премудрости
Часть III	10:1-11:1	Спасительное действие Премудрости
3 часть книги: 11:2-19:22 Гимническое воспоминание об Иходе		
	11:2-5	Введение: первый руководящий принцип — соответствие друг другу наказаний врагам и благодеяний праведным
A	11:6-14	Воды Нила — вода из скалы

В	11:15-16:14	Второй руководящий принцип – соответствие друг другу греха и наказания Экскурс о мягкости Бога (11:15-12:27) Экскурс об идолослужении (13:1-15:19)
	16:1-4	Лягушки – перепелы
	16:5-14	Саранча и мухи; змеи – медный змей
	16:15-29	Град и ненастье – хлеб с неба
С	17:1-18:4	Мрак – свет/огненный столб
D	18:5-19:9	Противопоставление: смерть первенцев – смерть в пустыне; гибель – беспрепятственный проход через Чермное море
E	19:10-22	Эпилог: ретроспектива; новые сравнения (ксенофобия), заключительная фраза

2. Возникновение

2.1 Литературный процесс возникновения

Единство книги в настоящее время редко подвергается сомнению. Хотя части книги сильно различаются по форме и содержанию, связь между ними в словаре, структуре, сквозных богословских мыслях и стилевых средствах нельзя назвать поверхностной; кроме того, присутствуют перекрестные и возвратные ссылки (M. Gilbert, 87-91). Нет стопроцентных доказательств, хотя и часто утверждается, что книга написана одним автором (и при этом мужчиной). Дискутируется возможность коллективного авторства, причем в числе авторов могли быть женщины (D. Georgi и др.). Нельзя полностью исключить и того, что произведение создавалось в несколько этапов. К.Лархер (Ch. Larcher), который полагает, что три главных части были созданы последовательно в три последних века до новой эры, пытается с помощью своей модели устранить содержательные противоречия. Однако такие противоречия могут точно так же свидетельствовать о сосуществовании и спорах различных групп, социальных слоев и точек зрения внутри иудейской общины Александрии. Объяснением столь различного богословского характера трех главных частей книги мог бы быть редакционный принцип *audiatur et altera pars*, который определенно применялся при расширении текста ряда библейских книг.

Первая часть посвящена теме праведной жизни в мире, который не знает страха Божия, но сделал выбор в пользу стремления к выгоде и гедонизма, утратив внимание к социальным вопросам. Конфликт между иудейской традицией и вызовами эллинистического мира – это конфликт *внутри* общины (ср. 2:12), в котором спор идет о солидарности друг с другом, о приспособлении к законам «современного мира» или сопротивлении им, об отступничестве. В этой части книга очень традиционна, хотя некоторые содержательные отклонения наблюдаются. Она твердо придерживается традиционной библейской идеи

о взаимосвязи действия и результата и призывает к солидарности и верности основам иудейской идентичности. Идентичность «праведника» конструируется в противовес «безбожникам» на базе ярко выраженного сознания избранности.

Вторая часть — в отличие от первой, но также в русле доброй израильской традиции — исполнена интернационального, инклюзивного духа литературы премудрости. Здесь проявляется величайшая открытость литературному, философскому и религиозному миру эллинизма. В образе персонифицированной Премудрости израильская традиция изучения писаний и науки вводится на самом высоком уровне в межкультурный диалог с греческой *φιλοσοφία* и эллинистическими научными дисциплинами, а также с богословием Изиды, распространенным среди египетских греков (J.S. Klorrenborg), причем при этом не приносится в жертву иудейская идентичность, воплощенная в Соломоне, воспринявшем божественную мудрость. Здесь, очевидно, берут слово хорошо устроенные и образованные александрийские евреи, стремящиеся к инкультурации своего иудейского наследия (М. Kerfer). Возможно также, что эти круги — конкурируя с влиятельной религией Изиды — стремились привлечь своим «софийным» богословием тех, кто симпатизировал иудаизму.

Третья часть посвящена отношению Израиля к египтянам, истинному богопочитанию, противостоящему почитанию кумиров и идолослужению. Здесь также принимаются во внимание позиции других групп, но резко усиливается потребность в отграничении и противопоставлении им, причем ощущается гордое сознание особой избранности, и даже открыто проявляются враждебность и ненависть. Такие проявления могли возникнуть на фоне уравнивания евреев с египтянами, которое стало следствием указа Августа о подушном налоге (24/23 гг. до н.э.) и воспринималось евреями как позор. Вражда между Египтом и Израилем была вирулентным мифом, который мог активизироваться по обе стороны и с различных позиций. Если Птолеми славилась человеколюбием и были расположены к александрийским евреям, то отношения с местным египетским населением, социальное положение которого было проблематичным, могли быть напряженными. В эпоху римского владычества антисемитизм доходил порой до прямых гонений. Его глубинными причинами было не только то, что израильский монотеизм постоянно провоцировал политеистов-египтян (а также греков и римлян), но и то, что он вызывал в памяти забытую было страницу религиозной истории Египта — неудавшуюся монотеистическую революцию Эхнатона и служил причиной соответствующей иррациональной антипатии (J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998).

Таким образом, дифференцированный, но в то же время идеалистический богословский синтез центральной части, которая, в частности, весьма далеко заходит в образных заимствованиях политеистических

представлений (София как партнер Бога в 8:3 и 9:4) и, быть может, подозревалась консервативными кругами в синкретизме, — этот синтез обрамлен двумя частями, где нашли свое продолжение более эксклюзивные течения израильского богословия. Под влиянием того развития, какое происходило в их ближайшем окружении, отдельные люди или группы, чье мышление озвучивают первая и третья части, избирают тактику сохранения идентичности путем культивации сознания своей избранности и инаковости. Так две части, в которых отражено богословие израильской исключительности, создают рамку вокруг средней части, где богословие носит инклюзивный характер. Они окружают этот центр как жизненно важнейшую часть, защищают его как самую чувствительную внутреннюю жизнь, посылая во внешний мир сигналы о готовности к сопротивлению.

2.2 Контекст эпохи

В «Книге Премудрости» отсутствуют всякие имена персонажей, народов или мест даже в тех случаях, когда знание библейских книг позволяет их легко идентифицировать. Книга стремится к анонимности и «упаковывает» библейские традиции *quasi incognito* в греко-эллинистические формы и языковую оболочку. То впечатление и та претензия на всеобщее значение вообще характерны для литературы мудрости, но в этом случае они выражены особенно сильно. Указания, необходимые для точной датировки и выяснения исторического фона книги, скрыты.

Хотя в строгом смысле доказательства нет, на сегодняшний день почти не вызывает сомнений то, что наиболее вероятным местом создания книги была эллинистическая метрополия Александрия (*Alexandria ad Aegyptum*) и что она возникла в среде эллински образованных евреев. С точки зрения языка книга предполагает знание перевода большинства ветхозаветных книг в варианте Септуагинты, но помимо этого, в ней встречается и греческая лексика римского времени. Автор или авторы получили через школу, книги и театр обширное эллинистическое образование, а потому были в состоянии выражать традиционные еврейские идеи о Боге и человеке на современном им эллинистическом языке (*M. Kaper*). Если можно говорить о влиянии на книгу Филона Александрийского, иудео-эллинистических писаний (Псевдо-Аристей, Завещание Орфея, Аристокл, Деметрий и др.), а также таргумов, Талмуда и наиболее ранних свидетельств раввинистической литературы или же о связи с этими текстами (*P. Enns*), то это делает невозможным возникновение книги во времена Птолемея (конец II либо I в. до н.э.), как это порой предполагалось ранее. В настоящее время большинство исследователей считают, что *terminus post quem* для «Книги Премудрости» — это время, когда Цезарь Октавиан Август захватил власть над Египтом (30 г. до н.э.)

(аллюзией на это событие является слово *κράτης* в 6:3, *G. Scarpat* I 16). Но некоторые относят книгу и к императорской эпохе — I в. н.э., как, например, Д. Уинстон (*D. Winston*), который распознает в 5:16-23 указания на антиеврейские выступления при Калигуле (37-41 н.э.). *Terminus ante quem* — письмо императора Клавдия александрийцам (41 г. н.э.), в котором он обещает им защиту от гонений, но одновременно окончательно отказывает или в гражданских правах. Во всяком случае (особенно в третьей части книги), можно увидеть ряд аллюзий (6:22-25 против мистериальных религий; 12:3, 7 — тоска по палестинской родине, 14:16b-22 — извращения культа властителя; 18:9 — националистические идеи об освобождении; 19:13, 16 — опыт ксенофобии и утраты гражданского права), которые могут найти достоверное объяснение в контексте усиливающегося угнетения еврейских общин в Египте в условиях *Rex Romana*. С того времени, как Август овладел Египтом, еще выше рангом, чем греческие граждане, становятся граждане римские. Первое обострение связанных с этим проблем происходит тогда, когда Август вводит подушную подать на неполных граждан (24/23 г. до н.э.). Возможности карьерного роста в римской системе управления были, кроме того, связаны с воспитанием в греческих гимназиях, посещение которых было невозможно для евреев.

Исследование «Книги Премудрости» с давних пор состояло в попытках контекстуализации в литературном плане и в плане истории духа, а вопрос об адресатах сочинения и их конкретной ситуации постоянно оказывался оттеснен на задний план. Насколько ясной стала к настоящему времени литературная, философская и т.д. ситуация, настолько же расплывчатой остается общекультурная функция книги (*Sitz im Leben*). Гипотезы располагаются в спектре от «учебника для молодых людей» (напр., *M. Gilbert*, 85 f.; *H. Engel*, NSK-AT, 35) до «утешения людей, над которыми нависла смертельная угроза» (в последнее время *P. Enns*; *A. Schenker*). Для объяснения, почему произведение вошло в греческий канон, тезис о школьном учебнике сам по себе недостаточен, даже если книга нашла себе применение в обучении еврейских юношей, не имевших возможности посещать греческих гимназий. Более вероятно, что целью было укрепление в вере и ободрение во времена усиливающихся сомнений и конкретных притеснений, тем более что нужно предполагать, что в основе апокалиптической черно-белой картины лежит скорее страх за существование, нежели упрощение, нужное для воспитания юношей (*H. Engel*, NSK-AT, 41). Однако наиболее убедителен новейший тезис, возникший на базе сопоставления с адресатами сочинений Филона и Иосифа Флавия, о том, что это пропагандистское произведение призывало к *μετάνοια*, к обращению нееврейских, но испытывающих интерес к иудаизму птолемеевских придворных (отсюда призыв к правителям — 1:1; *D. Volgger*).

Бытование и канонизацию сочинения (совершенно неважного для дальнейшего существования иудаизма и никак в нем не воспринятого!) церковью (самые ранние указания на знание книги, очевидно, содержатся в Послании к Коринфянам Климента Римского, 96 г. н.э.) можно отнести по содержанию за счет знакомства и симпатий христианских групп, в которых растворилось египетское еврейство (о влияниях на новозаветные сочинения ср. *N. Walter; J. Ziegler, Chokma*). Возможно, что книге не позволяли забыться длившиеся десятилетиями столкновения с террором римских повелителей, а также ненависть египетского населения к приверженцам монотеистической религии. Я. Ассманн (*J. Assmann, Moses der Ägypter*) показал, что исход из Египта был не только важной темой для Израиля и иудаизма, но и нашел потрясающе сильный отклик в египетской культурной и литературной истории. На этом фоне «Книга Премудрости» (которую Ассманн не учитывает) читается скорее как апология, направленная против современных ей наветов.

Свидетельством, важным для реконструкции той среды, где возникла книга, возможно, является сочинение Филона «О созерцательной жизни» (*De vita contemplativa*) (*S. Schroer, Die personifizierte Sophia*). Филон рассказывает о живущих одной общиной терапевтах и терапевтридах, состоятельных евреях и еврейках, которые оставили нормальную общественную жизнь (в городе), поселились поблизости от Александрии, и посвятили себя в сельском уединении молитве, изучению писаний и аскетической жизни. К такой подобной монастырю общине принадлежали и одинокие женщины. В этой среде отшельников бездетность считалась (как говорится и в Прем 3:13 слл.) достойной формой жизни, а вовсе не величайшим несчастьем человека, каким видила ее израильская традиция. Как и в «Книге Премудрости», внимание обращается на специфические женские предания Библии (Мариам как руководительница Исхода), культивируется образ божественной Софии, и происходит интенсивная полемика с идолослужением (*VitCont* 3-9; ср. Прем 12-15). «Книга Премудрости» могла возникнуть в кругах, не разделявших радикального образа жизни терапевтов, но симпатизировавших идеям отшельнических групп. Ниже пойдет речь о том, могли ли (и в какой степени) александрийские еврейки повлиять на богословие андроцентричной «Книги Премудрости». Вторая часть книги, посвященная олицетворенной Премудрости, свидетельствует о полемике с греческим культом Исиды в Египте, причем это полемика на самом высоком уровне. В этом культе присутствовали сильные черты женской эмансипации, и он мог быть привлекательной религиозной альтернативой для еврейских женщин.

«Книга Премудрости» укоренена одновременно в двух «мирах» — еврейском и греко-эллинистическом. Знание мировоззрения и литературы обеих традиций составляет характерную черту этого произведения. Многочисленны и многообразны непосредственные ссылки на библейские тексты — не только на Пятикнижие (как у Филона Александрийского), но и на весь Танах — или содержательное родство с ними. Толкование Писания не всегда относится непосредственно только к библейскому тексту (особенно в третьей части), но часто

и к распространенным пересказам-истолкованиям (еврейского!) текста, которые можно найти также в апокрифах, таргумах, Талмуде и ранней раввинистической литературе (*P. Enns*). Хотя в «Книге Премудрости» даются ссылки на греческую Библию, можно предположить, что ее ученые авторы знали и еврейскую Библию. Связь с еврейскими писаниями эллинистической эпохи («Книга Юбилеев», «Книга Еноха», Филон и др.) столь же значительна, сколь и связь с греческой философией (Стоя, платонизм, эклектицизм), эллинистически-римскими посвяtitельными надписями и гимнами, эпосом (Аполлоний Родосский, Вергилий), утешениями, эпитафиями и т.д. (ср. обстоятельные ссылки на источники во всех новейших комментариях).

Определение исторического и тем самым богословского места книги зависит в значительной степени от того обстоятельства, что и в жанровом отношении у нее как бы две «родины». В своей поэтической форме «Книга Премудрости» примыкает к израильской литературе премудрости. Однако мировоззрение и мышление носят апокалиптический характер (*Sh. Burkes*). Мы видим здесь отказ от концентрации на посюстороннем, что было свойственно старой мудрости.

3. Богословие

3.1 Мудрость и праведность

Программный «девиз» «Книги Премудрости» помещен в ее начале — 1:1: «Любите праведности!» Эта тема проходит красной нитью через все сочинение. Дарование и приобретение мудрости служит, так же как и соблюдение заповедей, (ср. 6:18) праведности, которая, в свою очередь, несет в себе бессмертие (1:15). В понятии праведности, как мы видим ее в этой книге, отражены греческие, египетские и библейские концепции (*H. Engel*, NSK-AT, 58-63). *Δικαιοσύνη* в греческом понимании — это высокая добродетель, которой можно научиться и которая, будучи конкретным выражением права, ведет свое происхождение от богини Дики (*Δίκη*). По своему смыслу *δικαιοσύνη* соответствует также еврейскому понятию *sædæq/s^cdāqāh* (евр. и греч. значение в 8:7). Это понятие невозможно отделить от древнеегипетского богословия Маат. Маат — принцип и богиня верного и справедливого миропорядка, который господствует или осуществляется через этическое желание в социальной (индивидуальном и государственном), культовом и «космическом» пространстве. Она играет, в частности, значительную роль в суде над мертвыми. С одной стороны, *sædæq/s^cdāqāh* есть порядок, учрежденный Яхве, а с другой стороны, это (прежде всего, в Израиле) социальное поведение, которое в недостаточной степени покрывается такими переводами как «праведность», «солидарность» или «лояльность». Уже в Притч 8 слова олицетворенной Премудрости — это высказывания настоящей наставницы в праведности

(Притч 8:8, 15, 16, 18, 20). Премудрость — внутренняя сторона праведности, одного не может быть без другого (S. Schroer, *Die Gerechtigkeit der Sophia: ThZ* 57, 2001, 281-290). В «Книге Премудрости» праведность, ведущая к теснейшему общению с Богом, рассматривается как достижимая, ибо она исходит от самого Бога. В первой и третьей частях книги чаще фигурирует не абстрактное понятие праведности (или неправедности), а праведник и его противник — безбожник. В качестве конкретных критериев разделения людей на *dikaioi* и *asebeis* в первой части книги приводятся, в частности, некрофилия, цинизм, алчность, гедонизм, социальная бесцеремонность, насилие, прелюбодеяние, проституция, а в третьей части в качестве праведников выступают не только великие библейские праведники, такие как Ной и под. (гл. 10), но в первую очередь израильтяне, в то время как враги (египтяне) занимают место безбожников как ввиду их поклонения идолам, так и ввиду их (следующих отсюда) отвратительных дел (14:22-31).

3.2 Связь действия с результатом

Неотделим от темы праведности — безбожия издавна связанный с нею вопрос о взаимной связи действия с результатом, ведущий к теодицее. «Книга Премудрости» сохраняет эту связь, но при этом — впервые в израильской традиции — обращается к идее суда над мертвыми. Не при жизни несут наказание безбожники, и не при жизни получают награду праведники, но после смерти. Рамка израильской веры, остававшейся веками чисто внутримирной, тем самым устраняется; при этом развиваются прежде всего идеи Девето- и Тритоисаии (Ис 54:1; 56:3-5). Хотя таким образом происходит релятивизация личных ударов судьбы (таких как бездетность), а благочестие как жизненная позиция в этом мире становится радикально «бескорыстным» (в смысле «даром», как оно употреблено в Иов 1:9), но одновременно зарождается та опасность, что люди начнут утешаться тем, что будет в иной жизни.

3.3 Смерть и бессмертие

«Книга Премудрости» (прежде всего ее первая часть) утешает страдающих людей, указывая им на жизнь за пределами смерти. Однако А. Шмитт (A. Schmitt, особ. 12 f.) правильно подчеркивает, что в контексте представлений об ином мире (ср., впрочем, 8:19 слд.) — в отличие от Филона или Иосифа Флавия — нельзя обнаружить греческого дуализма души и тела. Речь идет не о бессмертии *ψυχή*, но и не о воскресении тел, а о надежде праведника пребывать и после смерти в руке Божией (3:1.9 и мн. др.) и не быть забытым. Совершенно ясно, что это разрушает традиционные израильские представления

о смерти и Шеоле, что наблюдается повсеместно в иудаизме диаспоры с его различными представлениями о загробной жизни и эсхатологическими воззрениями. Но в том, что касается эсхатологии, эта книга, в отличие от других, оставляет многие вопросы открытыми. Ожидается день Божьего суда, в который праведники и безбожники получают свою окончательную награду (отсылки в первую очередь к Ис 53; 59), причем день суда как день конца мира приобретает апокалиптические черты (5:17-23). Удивительно то, как в этой книге выражается негативное отношение к распространенному представлению „*carpe diem*“⁶², которое не встречало возражений и у Экклезиаста. Призыв наслаждаться радостями жизни, посылаемыми Творцом, перед лицом близящейся смерти (некая форма самоограничения) рассматривается — в противоположность первоначальному смыслу этого призыва — как соблазн, ведущий к гедонистическому образу жизни, как начало насилия и погони за удовольствиями, даже как сделка с самой смертью, которую заключают те, кто считает смерть наибольшей определенностью в человеческой жизни. Для авторов книги совершенно ясно, что Бог желает всему сотворенному не смерти, но жизни, и даже, что сотворенное Им спасительно (1:13 сл.; ср. Fabbri). Поскольку все, что сотворил Бог, справедливо, а справедливости (праведности) подобает неуничтожимость и бессмертие, то и смерть (как *conditio humana*⁶³) не есть настоящая смерть. Но тех, кто, зная о неминуемой смерти, ведет безбожную жизнь, настигнет как раз окончательная смерть. Они исчезнут, а праведники будут жить вечно (Kolarcik 1991). Таким образом, бессмертие — упование тех, кто стремится к жизни в праведности, и оно есть, по замыслу Творца, предназначение подобного Богу человека.

3.4 Олицетворенная Премудрость

Центральная часть книги посвящена взаимоотношениям между Соломоном, Мудрецом с большой буквы, олицетворенной Софией и Богом. *Chokmâh* выступает в различных образах женщин и богинь уже в Притч 1-9 и Книге Иисуса, сына Сирахова. В этих текстах олицетворяемая Премудрость приобретает определенные богословские функции (S. Schroer, *Die göttliche Weisheit; Forschungsüberblick zur feministischen Exegese bei A. Strotmann*). В «Книге Премудрости» она, с одной стороны, становится посредницей между израильским и греческим понятиях о мудрости. С другой стороны, в этом образе содержится лишенный полемичности, но исполненный собственного достоинства еврейский ответ греческому культу Исиды, имевшему сильную миссионерскую направленность, и мистериальным религиям

⁶² *Лови день* (Горация, лат.; прим. перев.).

⁶³ *Человеческая ситуация* (лат.; прим. перев.).

(ср. 6:22-25). София заимствует из птолемеевско-римского богословия царицы Исиды положение божественной покровительницы правящего дома, но не материнскую функцию Исиды (мать Гора/царя). Однако в содержательном аспекте связь с атрибутами всебогини и всеспасительницы Исиды, как славят ее многочисленные аретологии и посвятительные надписи позднеэллинистической и римской эпох, весьма тесная. Исида почиталась как владычица над всеми космическими и земными властями, науками, мореплаванием и мн. др. На нее надеялись находившиеся в плену, ее славили как учредительницу равноправия между мужчинами и женщинами. Высказывания о Софии в «Книге Премудрости» в высшей степени насыщены мифологемами, связанными с Исидой. Так, Премудрость постоянно описывается как спасительница от всех опасностей (плен, кораблекрушение), и это она (а не Моисей, который практически не упоминается, как и в пасхальной аггаде) выводит Израиль из Египта. Противоречие, как и прежде требующее разрешения – в особенности для феминистской экзегезы, состоит здесь в том, что София, будучи изображена в этой книге как божественная или близкая Богу фигура, не связывается здесь, в отличие от Притчей, с конкретными женщинами (ср. выше относительно 3:13 слл. и терапевтов и терапевтрид у Филона).

3.5 Исход из Египта и идолопоклонство

Если первая часть посвящена в первую очередь благочестию и безбожию в человеческом обществе, то третья со всей обстоятельностью описывает религиозные мерзости Египта, в том числе культ фараонов, почитание мертвых, всякого рода идолослужение, самым отвратительным из которых изображено поклонение звероподобным божествам, действительно распространенное в ту эпоху. Египет в этой книге есть некий шифр, а зашифрованы им вся библейская традиция, касающаяся спасения Израиля из Египта, его избрания среди народов, его отграничения от Ханаана и его полемика против идолопоклонства в эпоху плена и более позднее время. В несущих большую мифологическую нагрузку описаниях третьей части книги проблематично то, что они не отдают себе отчета в исторических процессах роста, отбора и смешения, которые привели к монотеизму Яхве в действительности. Еврейская идентичность – и это резко отличает третью часть от центральной – конструируется на основе абсолютной «инаковости» и разрыва с иными религиями.

Я. Ассманн (Moses der Ägypter, особ. 17-82) показал на богатом материале источников, что в птолемеевскую и римскую эпоху об Иходе упоминали вовсе не только еврейские тексты. Во множестве варьирующихся версий (которые мы находим, в частности, у Гекатея Абдерского, Манефона, Херемона, Тацита, Страбона) рассказывалось о том, как группа прокаженных или иудеев была изгнана из Египта, потому что в стране царило бедствие

(эпидемия), и основала под руководством египтянина или иудея по имени Моисей некую антирелигию. Таким образом, упрек в осквернении страны ложной религией выдвигался обеими сторонами.

Эта сильная фокусировка на Исходе и спасении ведет, с богословской точки зрения, к развитию сотериологического понимания творения (F.-J. Backhaus).

3.6 Значение книги

«Книга Премудрости» относится к второканоническим писаниям, и потому до недавнего времени толковалась почти исключительно католическими экзегетами (ср., впрочем, H. Hübner, M. Kepper). До сих пор нет систематической разработки истории влияния книги на отцов церкви, церковные молитвы, а также церковную иконографию и архитектуру, для которой большое значение имели, например, такие места как Прем 9:8 слл. — образец или изображение храма — и особенно 11:20 — «Ты все расположил мерой, числом и весом» (ср., впрочем, W. Thiele 448-454; I. Peri; G. Binding, *Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus*, Darmstadt 1996, 106-139). С позиций богословия освобождения (N. B. Pereira 1999) и феминистского богословия (C. Schroer, *Die göttliche Weisheit*) это произведение пока рассматривается редко.

Ключевые моменты богословия «Книги Премудрости» позволяют оценить ее значение для современности с различных точек зрения. Приведем в тезисной форме несколько примеров.

(1) «Книга Премудрости» представляет собой как единое целое некий вызов: она претендует на то, чтобы сохранять и вновь и вновь формулировать в диалоге с «современным миром» и его воззрениями и законами религиозное предание, причем в центре стоит диалог между культурами и религиями, а не исключение иного (или иных).

(2) В качестве центральных тем такого нового истолкования предания из этого произведения можно вывести следующие: а) Поиск образования и мудрости, которые бы вели сегодня к созданию более справедливого мира. Христиане должны оценивать учителей мудрости любого происхождения и толка с точки зрения того, служат ли они конкретно справедливости. б) Разоблачения всех утонченных и скрытых форм цинизма и некрофилии, которые действуют в эксплуататорских, высокотехнологичных цивилизациях Севера. в) Постоянное рассмотрение вопроса о том, где в нашей культуре продолжают творить непотребство идола и идолопоклонство, и что означает истинный страх Божий и благочестие перед лицом такого идолопоклонства. г) Упражнение в образной, а не онтологической речи о Божестве, какое мы видим на примере образа олицетворенной Премудрости.

(3) «Книга Премудрости» должна, по крайней мере отчасти, читаться на фоне антисемитских выступлений, направленных против

еврейских жителей Александрии. После Освенцима для нас, как для христианских адресатов этого произведения, остается насущно важной задачей исследовать в комплексе корни антисемитизма. Почему иудаизм должен был платить общим презрением и даже миллионами жизней за свое нежелание признавать божественным что-либо тварное, предварительное, внутримирное? Какие могучие культурные и религиозные механизмы вытеснения действовали здесь, и каким образом можно их остановить или ослабить их действие?

VIII. КНИГА ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА

Йоханнес Марбёк

Издания текста и вспомогательная литература: D. Barthelemy/O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach, Göttingen 1973 (hebr., griech., syr); P.C. Beentjes, The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VTS 68) Leiden 1997; Z. Ben-Hayyim, The Book of Ben Sira, Jerusalem 1973 (Text u. Konk. hebr.); N. Calduch-Benages/J. Ferrer/J. Liesen, La Sabiduria del Escriba/Wisdom of the Scribe, Estella 2003 (syr. Text u. engl./span. Übers.); Sapientia Jesu Filii Sirach, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XII,2) Göttingen 1965; F.V. Reiterer u.a. (Hg.), Bibliographie zu Ben Sira (BZAW 266) Berlin 1998; ders. u.a. (Hg.), Zähl-synopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1) Berlin 2003; F. Vattioni, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Napoli 1968.

Комментарии: R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906; N. Peters (EHAT 25) 1913; C. Spicq (SB VI) 1943; V. Hamp (EB 4) 1959; P.W. Skehan/A.A. Di Ulla (AncB) 1987; J.L. Crenshaw (The New Interpreter's Bible 5) 1997, 601-867; G. Sauer, Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Ap 1) Göttingen 2000.

Монографии и сборники: R.A. Argali, 1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement (SBL Early Judaism and Its Literature 8) Atlanta 1995; P.C. Beentjes (Hg.), The Book of Ben Sira in Modern Research (BZAW 255) Berlin 1997; R. Bohlen, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira (TThSt 51) Trier 1991; N. Calduch-Benages. Un gioiello di sapienza. Leggendo Siracide 2, Mailand 2001; dies. u.a. (Hg.), Treasures of Wisdom Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom (BETL 143) Leuven 1999; R. Egger-Wenzel (Hg.), Ben Sira's God (BZAW 321) Berlin 2002; dies. u.a. (Hg.), Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira (BZAW 270) Berlin 1998; I. Fischer u.a. (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (BZAW 331) Berlin 2003; M. Gilbert, Art. Siracide: DBS 12, 1996, 1389-1437; J. Haspecker, Gottesfurcht bei Jesus Sirach (AnBib 30) Rom 1967; R. Hildesheim, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1-49,16 (TThSt 58) Trier 1996; H.V. Kiewe-ler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp

(BEAT 30) Frankfurt 1992; J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S 64) Leiden 2000; B.L. Mack, *Wisdom and Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago 1985; J. Marböck, *Weisheit im Wandel* (BBB 37) Bonn 1971; (= 2. Aufl. BZAW 272, Berlin 1999); ders., *Gottes Weisheit unter uns. Studien zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6) Freiburg 1995; O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50* (JSJ.S 78) Leiden 2003; T. Muraoka u.a. (Hg.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (StTDJ 26) Leiden 1997; G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (AnBib 65) Rom 1975; M. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach* (BBB 127) Berlin; F.V. Reiterer, «Urtext» und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung (ATS 12) St. Ottilien 1980; ders. (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira* (BZAW 244) Berlin 1996; H.P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (BZAW 112) Berlin 1970; J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (SBL.MS 28) Chico 1983; L. Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zur Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27) Frankfurt 1994 H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (WUNT 216) Tübingen 1980; A. Strotmann, *Das Buch Jesus Sirach*, in: L. Schottroff u.a. (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 428-440; Ch. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach* (BZAW 282) Berlin 1999 U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Früher Stoa* (BZAW 298) Berlin 2000; O. Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZNW 77) Berlin 1995.

0. Традиция текста и вопрос о каноничности

Иллюстрацией сложной истории передачи текста этой второканонической книги служат уже различные названия; наличие пространной и краткой еврейских форм, где имя автора — Симон (Сир 51:30d; ср. 50:27, а также 51:30с), а также чаще всего встречающийся греческий вариант «Иисус, сын Сираха Елеазара, Иерусалимлянин» (50:27), а кроме того наименование «Экклезиастик» (*Ecclesiasticus*) в латинской Библии (у Киприана — III в. н.э.).

При этом Иисус Сирахов (краткая раввинистическая форма — Бен-Сира) занимает особое положение, будучи «книгой на границе канона» (H.P. Rüger); это единственная неканоническая книга, которая одно время считалась в иудаизме канонической, то есть цитировалась. Раввинистическая литература свидетельствует о богатой перипетиями истории использования этой книги, ее исключении из общественного чтения (р. Акиба — ум. 135 г. н.э.), возобновлении использования и его прекращении в талмудическую эпоху; это подтверждается и традицией еврейского текста. Книга, воспринятая от иудаизма и пользовавшаяся популярностью в христианской церкви, рекомендовалась Оригеном в качестве наставления для недавно пришедших к вере, подобно Прем, Эсф и Тов. Даже Иероним, который не переводил эту книгу, считая ее апокрифической, часто пользуется ею, особенно после 400 г. Решение западной церкви о включении второканонических книг на соборах в Гиппоне (393 г.) и Карфагене (397 г.) для римско-католической церкви

было окончательно подтверждено после новой дискуссии на Тридентском соборе 1546 г.

Полная перипетий судьба книги, жившей как бы на границе еврейского канона, отразилась в особенности в богатой и сложной истории текста. Новое открытие еврейского Сираха, известного в настоящее время на две трети, началось в 1896 г. с идентификации фрагментов Сираха из Каирской генизы, которые сейчас распределяются по шести различным рукописям (X-XII вв.). Фрагменты из Кумрана (2Q18; 11QPs^a — заключительная поэма Сир 51:13 слл.) и Масады (Сир 39:27-44:17), написанные колографическим письмом, уже служат подтверждением высокой оценки Сираха в раннем иудаизме и использования этой книги в ту эпоху (I в. до н.э. — I в. н.э.). В течение приблизительно семи веков (XII-XIX вв.) текст был известен только в переводах (прежде всего греческом, сирийском, латинском). Греческий перевод, созданный, как утверждает пролог, внуком автора в 132 г. до н.э. (38-й год царя Эвергета, т.е. Птолемея VIII), в Египте, дошел до нас в двух текстовых формах — краткой (Gr I) и дополненной (Gr II). Gr I близка древней еврейской традиции, засвидетельствованной в Кумране, Масаде и некоторых текстах генизы, и тем самым, возможно, оригиналу, а Gr II ближе позднейшей форме еврейского текста. При работе с изданиями этого трудного текста, для которого важны также сирийская и старолатинская версии, нужно, кроме того, иметь в виду перестановку в греческих рукописях 30:25-33:13a и 33:13b-36:16. Использование двух различных вариантов текста как в еврейской, так и в христианской традиции ставит вопрос, нужно ли предполагать в этом случае и два различных канонических варианта.

1. Композиция

Книга, состоящая из 51 главы, производит впечатление не очень организованного собрания: в том, что касается формы, такое впечатление вызвано многообразием речевых форм (жанры мудрости: речение, поучительная лекция, поучительная поэма, гимнические фрагменты, молитвы), а в том, что касается содержания, — высказываниями, относящимися ко всем сферам повседневной жизни, рефлексией о премудрости, страхе Божиим, вопросами теодицеи, а также включением в рассмотрение исторических тем. Несмотря на это впечатление существуют некоторые признаки того, что окончательная форма придавалась книге обдуманно.

1.1 Элементы членения

Уже в древнейших текстовых свидетельствах (Мас, 11QPs^a) встречаются сигналы о членении текста. Формально-содержательными указателями могут быть, например, так называемые автобиографические

заметки («я-тексты»: ср. 16:24 слл.; 24:30-33; 33:16-18, 19; 39:12, 32; 50:27Gr; 51:13-22, 25, 27, а также молитвы от первого лица, как, например, 22:27-23:6; 51:1-12), в первой половине книги — ряд перикоп мудрости и, наконец, внешнее (1:1-10; 51:13-30) и внутреннее (2:1-18; 51:1-12) общее обрамление. Далее, важные позиции занимают пассажи, связанные с темами страха Божия, порядка творения и молитвы (ср., в частности, 2:18 и 51:1-12; 22:27-23:6; 36:1-17; 42:15; 44:1 слл.; 45:26 слл.; 50:22-24).

1.2 Общая структура

До сих пор нет полностью убедительных доказательств того, что книга обладала некоей общей структурой. Приведенная ниже модель также представляет собой лишь одну из попыток воссоздания такой структуры, причем имеется в виду, что книга делилась на три больших части (подобный вариант также у О. Mulder; ср. альтернативные предложения *H.-W. Jüngling* и *M. Reitemeyer*).

Согласно этой модели, композиция книги такова:

Пролог к греческому переводу		
1 часть 1:1-23:27(28)	2 часть 24:1-42:14	3 часть 42:15-51:30
1:1-10 Программное введение: исток и цель пути мудрости	24:1-22 Новое введение: хвалебная речь Премудрости (от первого лица) о ее пути (Бог — сотворение мира — Израиль — Иерусалим)	42:15-43:33 Хвалебная речь величию Божию в Его творении (42:15 Призыв в 1 л. ед. ч.) 44:1-50:25 Хвала (44:1 — 1 л. ед. ч.) величию Божию в истории Израиля
1:11-2:18 Благословение страха Божия как пути к мудрости	24:23-29 Мудрость как Тора — благословение ее 24:30-34 Автобиографическая заметка: действие мудрости в мудреце	50:27 Первая подпись
Элементы членения Перикопы о труде поиска мудрости и награде за этот труд 4:11-19 6:18-37 14:20-15:10	Элементы членения Поиск Бога — страх Божий — Тора 32:14-33:18 33:16-18 автобиографическая заметка	Элементы членения Хвала и просьба 45:25 слл.
16:24 слл. автобиографическая заметка	38:24-39:11 постигший книжную премудрость мудрец	50:22-24

<i>Заключение</i> 22:27-23:6 Молитва о должной речи и чувствах 23:27 Благословение страха Божия	<i>Заключение</i> 41:14-42:8 Ложный и праведный стыд	<i>Заключение</i> 51: 51:1-12 благодарст- венная песнь 51:13-30ab акро- стих (1 л. ед. ч.) о поиске мудрости 51:30 Вторая подпись
--	--	---

1.3 Характеристики отдельных частей

(1) Самую законченную и самостоятельную в формальном и содержательном отношении композицию при таком членении книги мы находим в части III (42:15 — гл. 50, 51). Она состоит из большого фрагмента 42:15-43:33 — хвалы величию и порядку Божию в Его творении и хвалы отцам (откровение действия Бога в великих персонажах израильской истории) 44:1-49:16, образующей с первым фрагментом большой «диптих». В хвале первосвященнику Симону (гл. 50), в культе, это действие являет себя как постоянное настоящее. Гл. 51 вместе с гл. 1:1-2:18 образует общую рамку всей книги.

Текст	Структурные признаки	Содержание	Параллели
42:15-43:33	42:15-25 Вступительные призывы к хвале (1 л. ед. ч.) с кратким заключением 43:1-25 Гимническая реализация замысла (в описательной форме) 43:26-33 Заключение 43:28 Призыв к хвале 43:30 1 л. мн. ч. 43:33 2 л. мн. ч.	Величие Бога и целесообразность Его дел Красота и целесообразность разных дел Бога в отдельности Непостежимость и величие Бога и Его дел	39:12-17 39:18-31 39:32-35 45:25; 50:22
44:1-49:1; 50	44:1-15 Введение 44:1 Призыв к хвале (1 л. ед. ч.) Ключевые слова: величие, мудрость, почитание/благочестие, благословение, завет (союз) 44:16-49:16 Членение: семь заветов — с Ноем, патрирхами, Аароном, Давидом, Финеесом (44:17-45:24) 45:2 Хвала и пожелание благословений 50 Гимн. Описание 50:22-24 Хвала и пожелание благословений 50:24 Союз с Финеесом 50:27 Первое заключение	Хвала отцам Краткая характеристика персонажей Персонажи прошлых времен от Еноха до Неемии как основа для настоящего Настоящее: первосвященник Симон «Слова Симона» Прославление	38:34-39:11 Мудрец, постигший книжную премудрость 45:6-25 Аарон

51	51:1-12 Форма литании 51:13-30 Акrostих 51:30 Второе заключение	Благодарственный псалом Возвращение к мысли о встрече с мудростью Увещевание и под- пись	
----	---	--	--

(2) В частях I и II в разном порядке встречаются достаточно крупные фрагменты, посвященные основным темам — мудрости, страху Божию и порядку творения. В части I они, как представляется, включены в текст таким образом, что служат его членению (?) (ср. Мудрость: 1:1-10; 4:11-19; 6:18-37; 14:20-15:10; 19:18-30; 22; 24; — страх Божий: 1:11-2:18; 10:19-24; 19:18-20. — Божий порядок творения: 15:11-18:14). В части II они в большей степени концентрируются в начале (гл. 24: мудрость), середине (гл. 33:1-6: страх Божий) и конце (гл. 38:24-39:11; 39:12-35: диптих о сведущем в Писании мудреце и его учении как хвала доброму порядку, установленному Творцом; 40:1-17; 41:1-13: порядок творения/теодицея; 40:18-27: страх Божий).

(3) Премудрость и страх Божий часто образуют, особенно в части I, фон для фрагментов поучения с конкретными наставлениями в различных сферах поведения в личной и общественной жизни. Часто такие наставления начинаются с семьи и дома (ср. 3:1-16: родители; 7:19-28: круг людей, живущих в одном доме; гл. 25-26: муж и жена; 33:19-32: члены семьи, а также близкие люди и рабы). В дальнейшем в связи с премудростью и страхом Божиим говорится о таких пронизываемых ими сферах как дружба (ср. 6:5-17), правая речь (21:11-18), обращение с бедными, а также с властью и богатством (ср. 4:1-10; 10:19-11:14; 13:1-14:14; 29:1-12; 34:8-11; 35:1-7).

(4) Особое внимание обращает на себя функция мудрости в перикопках о мудрости, содержащихся в больших частях книги: если в части I (ср. 4:11-19; 14:20-15:10) и II (гл. 24) мудрость выступает как лицо, т.е. как говорящее и действующее «я», то после гл. 24 (или уже в 24:30-34) ее место занимает личность учителя мудрости как ее посредника (ср. 38:24-39:11; 39:12-35). Лишь в заключительной поэме (51:13-20) вновь выступает женщина Премудрость.

Специфической чертой II и III частей является также непосредственная связь между присутствующей в творении мудростью с историей Израиля, что изображается как великий путь мудрости в ареталогической гл. 24 (Бог — космос — Израиль — Сион — Храм — Тора), а затем иллюстрируется и дополняется в части III в двукратном прославлении власти Божией в творении (42:15-43:33), истории Израиля (44-49) и кульговом изображении (гл. 50). Как показывает введение к хвале отцам 44:1-15, образ и идеал сведущего в Писании мудреца (38:24-39:11) становятся живым продолжением деятельности великих исторических фигур.

(5) Однако большее значение, чем точное, логическое общее членение, имеет (согласно Liesen) многократно отраженное в центральных текстах, понятиях и образах двоякое движение: с одной стороны, сообщение мудрости мудрецу в связи со страхом Божиим и изучением Торы, и, с другой стороны, передача этой полноты тем, кто обучается мудрости (напр., 6:35 слл.; 14:20-15:10; 24:1-22, 23-31, 32 слл.; 38:34cd-39:11 и 39:12-35, а также развитие в прологе переводчика).

2. Возникновение

Рассматривая становление книги, мы должны принимать во внимание литературные, исторические и историко-богословские данные. Различные наблюдения говорят о том, что процесс становления этой большой по объему книги был длительным.

2.1 Литературный процесс становления

(1) Уже сложная история текста с краткими и пространными версиями говорит в пользу того, что книга росла и складывалась в течение долгого времени.

(2) Крупные замкнутые композиции могли возникать первоначально как самостоятельные единицы; помимо перикоп о мудрости, это, вероятно, 15:11-18:14; 38:24-39:11; 39:12-35; 42:15-43:33; 44:1-49:16; 50.

(3) Автобиографические заметки указывают на то, что книга многократно завершалась, а затем вновь продолжалась (ср. 16:24 слл.; 24:30-34; 33:16-18; 39:12-14:32, а также два заключения/подписи 50:27-29 и 51:30).

(4) Открытым остается вопрос об отдельных крупных стадиях роста. Открывала ли, к примеру, гл. 24 изначально вторую часть, была ли она продолжением 1:1-23:27 (+ 51:13-29), или же ею завершалась первая часть (1:1-24:29)? Трудно понять также и то, какова была история редакций концовки книги, начиная с больших фрагментов после 38:24 слл.: является ли 42:15-43:33 заключением или началом заключительной композиции?

(5) Крупные части наставления Бен-Сиры возникли, очевидно, в «доме учения» (51:29), т.е. были предназначены для занятий («циклы поучений»), как показывает развитие отдельных фрагментов такого рода.

(6) Происхождение от Бен-Сиры (аутентичность) ставится под сомнение или дискутируется лишь для очень малого числа текстов краткой версии (Hebr I, Gr I): впрочем, представляется, что и страстная молитва о спасении Сиона 36:1-17, и заключительный акростих 51:13-30b хорошо связываются с литературным и богословским контекстом; иначе обстоит дело лишь с литанией 51:12a-о, дошедшей только в HsB.

2.2 Исторический контекст

Иисус, сын Элезара (Бен-Сира, греч. Сирах — «броня?», возможно, семейное имя), согласно различным указаниям, которые мы находим в книге, принадлежал к числу Иерусалимских граждан. Идеальный (авто)портрет книжника 38:24-39:11 говорит о досуге (38:24), путешествиях (39:4; ср. также 34:9-11) и общественной деятельности (39:4.10 слл.) и прославляет возвышающееся сословие книжников. В 51:23, 29 мудрец приглашает в свой «дом учения», т.е. в свою школу. Остается открытым вопрос, был ли сам приверженец или почитатель первосвященника из рода О니아дов, исполнявшего эти обязанности еще до начала споров о преемстве (ср. хвала Симону, гл. 50: очевидно, речь идет о Симоне II, ок. 220-195 г. до н.э.), священником или храмовым писцом при священниках (ср. упоминание таковых в указе Антиоха III от 197 г. до н.э.: Иосиф Флавий, Древности, XII, 142). Если книга и читалась в Кумране и содержит некоторые точки соприкосновения с мышлением Кумранской «общины» (45:25: связь священнического союза с Давидовым; упоминание Садока в сомнительном с точки зрения авторства псалме между 51:12 и 13), все же нельзя назвать автора предтечей кумранитов. То же самое следует сказать и о наименовании его «протосаддукеем» (несмотря на близость в эсхатологии и в том, что касается священства). Различие в темах, общих с эфиопским Енохом, таких как творение, суд и откровение (ср. Сир 3:21-24), могло бы указывать на современные споры; это может быть отнесено и к прославлению действующей династии первосвященников в Сир 50:1-24 в сравнении с критикой в эфиопском Енохе и Завещании Левия.

Единственным конкретным и общепризнанным указанием на время является указание в прологе на перевод произведения внуком, который в 38 году царя Эвергета (очевидно, Птолемей VIII Фискон, Эвергет II: 170-146 и 146-117), т.е. около 132 г. до н.э., прибыл в Египет. Следующее отсюда отнесение книги к первой четверти II в. до н.э., вероятно, может быть уточнено через связь с ситуацией до 175 г. до н.э.: просьба о мудрости и мире для священства (45:26; 50:23) и сохранения завета с Финеесом (50:24) для Симона и его преемников могут указывать на уже начинающиеся конфликты между Онией III и Селевком IV (ср. 2 Макк 3: история Гелиодора) или на время, следующее за ними; возможно, то же относится и к страстной молитве Сир 36:1-22. В тексте нет никаких данных, которые подтверждали бы позднюю датировку эпохой Маккавеев.

2.3 Духовно-исторический контекст

Более широкий контекст для личности автора и самой книги создает бурная эпоха, в которую книга была написана. Когда Антиох III присоединил около 200 г. Палестину к царству Селевкидов, это поначалу принесло евреям политические преимущества. Однако при Селевке IV давление со стороны римлян (после заключения мирного договора в Апамее в 188 г. до н.э.) сказалось на общественной жизни евреев отрицательно. Внутренние противоречия на основе перемены политической ориентации первосвященническим семейством О니아дов и состоятельными Товиадами привели, в конце концов, к ситуации, когда за место первосвященника началась открытая борьба, поощряемая

(после 175 г. до н.э.) Антиохом IV. Книга Иисуса Сирахова отражает не только эти политические изменения и противоречия (ср. 10:8-11; 45:26; 50:23 слл.), но и проникновение эллинистического образа жизни и образа мыслей из военных колоний и торговых центров в Иерусалим, в особенности в кругах, близких к семейству Товиадов. Переписка между Зеноном и отправившим его в Палестину египтянином (папирусы Зенона) освещают жизнь в Палестине около 250 г. до н.э.: образованные представители иудаизма определенно были знакомы с произведениями эллинистической литературы и философии (ср. Экклезиаст). Этим был брошен вызов традиции еврейского мышления, еврейской веры и жизни. «Воспитание в мудром поведении», изложенное в «благообразных речениях» (ср. 50:27), представляет собой попытку ответа Иисуса Сирахова, который он дает в своем «доме учения», ответа, даваемого в различных видах и на различных уровнях, ответа, который отражает двойственный характер современной ему духовности.

Греческий перевод книги показывает, что ситуация ко времени его создания изменилась. Внук Бен-Сиры хотел бы своей версией показать евреям Александрии, как в современную ему эпоху эта книга может в способствовать жизни, основанной на Торе (ср. пролог 34).

3. Богословие

Образ мудреца в 38:34-39:11 свидетельствует о встрече традиции израильских писаний с опытом и знанием мира, встрече, которая дала толчок постановке специфических акцентов в учении и образжении, выходящих за рамки традиционной мудрости речений и наставлений.

3.1 Согласие с переменами и их критика

Примерами непринужденного заимствования Бен-Сирой элементов современной ему культуры являются, например, рекомендация путешествовать, чтобы набираться опыта (34:9-11; 39:4; ср. 51:13), советы, касающиеся поведения на пирах (31:12-32:13), знакомство с греческой литературой (Феогнид), с подвергшимися популяризации идеями Стои (ср. 15:11-17; свободная воля и ответственность: 22:27-23:6; 38:16-23: самообладание), с египетской демотической мудростью (папирус Фибиса, Insinger) и, в особенности, интересная попытка синтеза современной автору медицинской науки с верой и благочестием Израйля в перикопе о враче 38:1-15. Некоторые темы воспитания автор поднимает, видимо, тоже под влиянием современных ему проблем: таковы, например, комментарий к заповеди о почитании родителей (3:1-16), многие тексты о ценности и критериях настоящей дружбы (напр., 6:5-17), частные вопросы воспитания (30:1-13; 41:5-10),

призывы к осторожности в обращении с властью имущими и богатыми (9:17-11:6, 9; 13), но прежде всего, предостережение от того, чтобы не соблюдать законы Всевышнего и стыдиться их (41:8; 42:2). Уподобляясь пророкам в суровой критике несправедливости по отношению к беспомощным и бедным, напоминая о воздаянии Бога Израилева (34:21-27; 35:15-20), Иисус Сирахов оставляет, наконец, всякую сдержанность, характерную для литературы мудрости, и защищает неразрывность культа и этоса.

3.2 Мудрость и Тора, творение и история – «сумма» традиции

Хотя в книге нет страстности Иова и острых критических вопросов Экклезиаста, она тем не менее представляет собой важное свидетельство борьбы за синтез веры в час испытаний.

Возможно, Иисус Сирахов спорит с Экклезиастом, когда в серии «теодицейных перикоп» защищает от возражений Божий план и порядок творения с его полярными структурами (15:11-18:14; 33:7-15; 40:1-11; 41:1-13); его настоящий ответ – это исповедание и гимн о целесообразности и благодати непостижимых дел Божиих (39:12-35; 42:15-43:33). Обоснование этому дают продолжение традиций мудрости, в первую очередь большая похвала Премудрости самой себе в гл. 24: Премудрость – это обращение Бога не только к творению (как в Притч 8:22 слл.), но и к Израилю (избрание, присутствие на Сионе: 24:7 слл.-10 слл.). Последнее пристанище, где поселяется Премудрость после разнообразных географически локализованных мест пребывания, это, согласно 24:23, Тора Моисеева. Впервые встречающееся здесь соединение Премудрости и Торы (ср. Втор 4:6 слл.), выраженное в 17:7-14 как универсальный порядок творения, укрепляет идентичность Израиля перед лицом современных философских идей о мудрости и мировом законе (ср. философию Стои). Путь Премудрости Божией, как представляет его в краткой форме Сир 24, разворачивается и иллюстрируется автором-книжником в двух больших гимнах в конце произведения: вслед за хвалой порядку и чуду творения в 42:15-43:33 следует т.н. хвала отцам (44-49, 50), где в персонажах библейской истории прославляются дарованные Богом основы Израильской общности во времена Бен-Сиры – это семь основополагающих заветов от Ноя и патриархов до Аарона, Финееса и Давида. При всей убежденности в том, что эти заветы реализуются в фигуре и литургии первосвященника (гл. 50), книга демонстрирует открытость по отношению к новому историческому обращению Бога, хотя у мудреца, принимающего ограниченность человеческого бытия, сдержанное отношение к эсхатологическим и апокалиптическим идеям (ср. 3:19-24).

3.3 Страх Божий – корень и практика Премудрости

Корень Премудрости в конкретной повседневной жизни, но важный также и для деятельности учителя, это страх Божий как широкая позиция личного самопредания человека Богу. Этим характеризуется, согласно 38:24, образ мудреца-книжника, что развертывается в ряде текстов, начиная с программной «педагогике страха Божия» в 1:11-2:18. Страх Божий предшествует всякому исполнению Закона и стоит выше него (ср. 32:16, 22 слл.; 33:1 слл.); он наполняет собой все человеческие отношения (ср. 3:7; 6:15 слл.; 7:29 слл.; 10:19-24; 25:10; 26:3). Он придает достоинство даже наималейшему (10:19-24) и позволяет освободиться от страха перед всем, что ниже Бога (ср. 34:16). Он есть доверие и самопредание Господу (2:6-18) и ведет через испытание к очищению и зрелости. Его наивысшее выражение есть молитва (ср. 15:9 слл.; 17:6-10; 39:5, 14с-16, 32-35; 43:27-33; 51:1-12), которая в качестве подлинного учения мудреца занимает центральное положение; это иллюстрируется и великими фигурами Израиля (гл. 44-49; напр., Давид 47:5-10).

3.4 Значение

Пролог Иоанна о пути Логоса, от исхождения от Бога до поселения («установления шатра») среди нас (Ин 1:1-14), может быть первым свидетельством влияния великого синтеза пути Премудрости в Сир 24 (ср. 24:7 слл.).

Свидетельствуя о высокой оценке всеохватной Премудрости в повседневной жизни ранней церкви, Иисус Сирахов в то же время являет собой замечательный пример экуменической «функции моста», выполняемой второканоническими писаниями: цитирование и традиция еврейского текста делают книгу свидетельством аутентичной еврейской духовности вплоть до XII в. Интересно и удивительно то, насколько любили эту книгу лютеране XVI-XVII вв.; это подтверждается, наряду с быстрым и широким распространением перевода Лютера Книги Иисуса Сирахова, практикой произнесения в реформаторских церквях большого числа ревностных проповедей на темы этой книги, а также использование ее в катехетике, включая рифмованные переложения (*“Syrachische Lieder”* – «Песни Сираховы»). Самым прекрасным свидетельством остаются два церковных гимна, вдохновленных Сир 50:24-26, в переводе Лютера (EÜ): «Возблагодарите же все Бога» (*“Nun danket alle Gott”*, *M. Rinckart*) и «Возблагодарите же все и воздайте хвалу» (*“Nun danket all und bringet Ehr”*, *Paul Gerhard*).

Для современного понимания (*герменевтики*) многих частных наставлений важно принимать во внимание ситуацию их возникновения, ситуацию социального и религиозного перелома. Книга Иисуса Сирахова соединяет сильную укорененность в традиции, стремление

поддержать ослабевший политический и религиозный порядок с умеренной открытостью достижениям эллинистической культуры.

Проблематичными для современного сознания представляются, в частности, наставления, касающиеся обращения мужчины со своим домом (сыновьями, женами, рабами) в 33:20-26, в особенности высказывания относительно *женщин* (обхождения с ними; ср. 9:1-9; 23:22-26; 25-26; 41:21 слл.; 42:9-14). По К. Кэмпу (С. Camp), в этих текстах отражено не женоненавистничество, а господствующая в культуре Средиземноморья мужская система ценностей, главными понятиями которой являются честь и позор, а центральные сферы — собственность, ведение речей, домашнее хозяйство, сексуальность. Высказывания книги о женщинах отражают опасения мужчин, что они могут потерять контроль и честь в важнейшей, крайне чувствительной области; такие опасения были связаны с распространением эллинистического образа жизни. Еще не дано удовлетворительного истолкования высказываниям о хорошей и дурной женщине (жене); представляется перспективным рассмотрение их в интенсивной связи с образами (Пре)мудрости и безумия.

С другой стороны, мудрец прекрасно видит *амбивалентность* понятия чести, связанного в ту эпоху с *властью* и *богатством*: богатство, по 31:8-11, не награда, но проверка качеств человека. Ответственность за бедных возводится в ранг заповеди (29:8 слл.); милостыня, как и почитание родителей (3:14 слл.), обладает культовым действием, милостыня искупает грехи (3:30) и считается за жертвоприношение (35:4 слл.). Наряду с мощным, можно сказать, пророческим стремлением автора к праву и справедливости (34:21-27; 35:15-20), имеет основополагающее значение попытка дать всеобщую формулу *Торы* Израилевой как *порядка творения* (17:1-14 и гл. 24), что конкретизируется, в частности, как установление связи между наукой и верой через идею творения (перикопы о враче, 38:1-15).

Иисус Сирахов не просто раздает дешевые советы на все случаи жизни. Во всех поисках верного поведения основу образует страх Божий, являющийся началом (1:14), корнем (1:20) и полнотой (1:16) мудрости: «Всякая мудрость — страх Господень, и во всякой мудрости — исполнение закона» (19:18). Лучшее исполнение — в прославлении.

Е. КНИГИ ПРОРОЧЕСТВ

I. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ИЗРАИЛЬСКИХ ПРОРОЧЕСТВ

Эрих Ценгер

Литература: J. Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel, Stuttgart 1998; A. Deissler, Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg 1987; M. Dietrich u.a., Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina (TUAT II/1) Gütersloh 1986; I. Fischer u.a. (Hg.), Prophetie in Israel (ATM 11) Münster 2003; J. Jeremias, Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie: ThLZ 119,1994,483-494; ders.; Art. Prophet/Prophetin/Prophe- tie. II.AT: RGG⁴ 6,2003,692-699; K. Koch, Profetenbuchüberschriften, in: FS W.H. Schmidt, Neukirchen 2000,165-186; R.G. Kratz, Die Propheten Israels, Mün- chen 2003; B. Lang, Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze, Düsseldorf 1980; M. Nissinen, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: FS K. Bergerhof (AOAT 232) Neukirchen 1993,217-258 (Lit.!).; W.H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik (BSt 64) Neukirchen 1973; O.H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: H.F. Geißer u.a. (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung, Zürich 1992,198-244; ders., Gott in der Zeit entdecken (BThSt 42) Neukirchen 2001; M. Weippert, Aspekte israeli- tischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: FS K. Deller (AOAT 220) Neukirchen 1988,287-319; C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (BEvTh 24) München 1964; ders., Prophetische Heilsworte im Alten Testament (FRLANT 145) Göttingen 1987; H.W. Wolff, Prophet und Institution im Alten Testament, in: T. Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985,87-101.

1. Многообразие пророчеств

1.1 Замечания по терминологии

«В западноевропейских языках слово “пророк” употребляется только в узком значении. Под этим словом понимается человек, который “пророчествует”, то есть предсказывает будущее. Такому искаженному пониманию этого сло- ва поспособствовало, к сожалению, и христианское вероучение, которое описывает основную задачу пророков чаще всего так: Бог послал пророков Израилю для того, чтобы они предсказали пришествие Мессии. Сама Библия опровергает это утверждение уже тем, что мессианских текстов у пророков мало, тогда как основная масса их письменного наследия — это свидетельства о Боге. Еврейский эквивалент слова пророк (*nabī*) означает не что иное, как “призванный призывать”, этот смысл передан на греческом языке с помощью слова *prophètes*, которое изначально подразумевало “выступающего от имени

Бога перед народом". А так как в святилища оракулов (например, в Дельфах) обращались преимущественно за тем, чтобы узнать будущее, понятие "пророк" получило дополнительный смысл "предсказатель". Но делать этот смысл основным противоречит библейскому тексту.» (A. Deissler, *Grundbotschaft 11*). И если под понятие «пророчество» подводятся многообразные выступления в Израиле мужчин и женщин, которые по велению Яхве передавали данное им в интуитивном опыте «Слово Яхве» царю и всему народу, а также отдельным группам или отдельным лицам, то это будет упрощением по сравнению с тем, что подразумевает библейское словоупотребление. Впрочем, такое упрощение заложено в самой библейской традиции, потому что «книги пророчеств» являются *результатом выбора* из существовавших в Израиле пророчеств в двойном отношении:

(1) В этих книгах содержатся только слова личностей, называемых «письменными пророками», и то, что было написано позже их продолжателями. С исторической точки зрения, имеет место ограничение эпохой двух больших кризисов, поставивших под вопрос существование Израиля: имеются в виду кризисные ситуации второй половины VIII в. (падение Северного Царства в 722 г. серьезная угроза завоевания Ассирией Южного Царства и Иерусалима) и VI в. (нападение и двукратное взятие Иерусалима в 597 г. и в 586 г., плен, возрождение). Хотя в «исторических книгах» представлены различные по длине рассказы и сообщения о выступлениях «пророков», живших *до письменных пророков* (например, Суд 4: Девора; 1-2 Цар: Самуил; 3 Цар 17-19, 21; 4 Цар 1-2: Илия; 3 Цар 19:19-21; 4 Цар 2-8; 9:1-13; 13:14-21: Елисей; 4 Цар 22:14-20: Олдама), однако эти тексты практически не проявляют интереса к передаче пророками «Слова Божьего» или являются настолько поздними вставками, что не могут быть оценены в качестве исторических источников. Что касается письменных пророков, то в названных их именами книгах дается только очень ограниченная историческая картина, так как в этих книгах содержатся только некоторые отобранные их слова, причем в многократно переработанном виде, и, кроме того, помимо них здесь присутствуют и добавленные впоследствии высказывания (написанные в их духе).

(2) В пророческих и исторических книгах содержатся указания на существование в Израиле *наряду с письменными пророками* и других «пророков», которые также претендовали на то, что они говорят от имени Яхве. Их количество и степень их влияния на современников были явно больше, чем у письменных пророков. Они были по своей сути «пророками благополучия», то есть они служили религиозной стабилизации государства и провозглашали спасительную помощь Яхве. Письменные пророки в книгах пророчеств представлены, напротив, в основном, в качестве публичных критиков, а также в качестве провозвестников суда и гибели. А так как история подтвердила слова предвестников несчастий, а не пророков благополучия, то именно их слова легли в основу названных их именами «канонических» пророческих книг.

Многообразие слов, которыми еврейская Библия обозначает «пророков», действовавших до письменных пророков и наряду с ними, а также тот факт, что Амос например отверг именование *nābī'* (призванный передавать Слово Божие = пророк) и *bən-nābī'* («сын пророческий» = член объединения пророков), но не возражал против данного ему именованья *hoza'eh* («прозорливец»), показывает разнообразный характер деятельности израильских пророков; именно благодаря пророчествам, существовавшим

до письменных пророков и наряду с ними, культура Израиля обретает сходство с культурами соседствующих с ним народов (см. ниже). Одним из древнейших обозначений понятия «пророк» является «Божий человек» (Самуил, Елисей). Оно подразумевает чудесную силу — прежде всего дар исцеления (ср. 4 Цар 5) и гадания (выяснения воли Бога), и давалось такое название, очевидно, выдающимся пророкам древности (лидерам внутри общины пророков). В письменных пророчествах это название отсутствует, в Книгах Паралипоменон оно стало почетным именованием великих мужей.

Другими идущими из древности именами пророков были *ro'æh* и *hozæh* («прозорливец/зритель»), которые подчеркивают то, что пророк принимает исходящие от Бога слова с помощью видения и слышания; такие откровения связаны порой с экстатическим состоянием. «Прозорливцами» названы Самуил (1 Цар 9:9), Валаам (Числ 24), Гад (2 Цар 24:11); по всей вероятности «прозорливцами» считали сами себя также Амос (ср. Амос 1:1; 7:12; 9:1) и Исаия (ср. Исаия 29:10; 30:10).

Название *nābī'* является наиболее часто употребляемым именованием пророков. В единственном числе это слово употребляется для обозначения выдающихся личностей древности (Моисей, Мариам, Девора, Самуил, Илия), влиятельных придворных пророков (Натан, Гад) и младших письменных пророков (Иеремия, Аввакум, Иезекииль, Аггей, Захария). Во множественном числе это слово (*n'bi'im*) обозначает как положительно оцениваемые группы пророков, получавших откровение при помощи экстатических состояний (во главе с Самуилом), и «пророческие ордены» (во главе с Елисеем), так и негативно воспринимаемых оппонентов письменных пророков (ср., например, 3 Цар 22; Зах 13:2; Плач 2:15 и, особенно, тридцатикратно встречающееся словосочетание «священники и пророки»), а также пророков Вааловых (3 Цар 18:19 сл.).

Кроме того, имеется целый ряд различных обозначений для «индуктивных пророчеств», которые совершаются с помощью предсказательских техник (наблюдение и истолкование небесных светил и полета птиц; гадания по внутренностям жертв, гадание на масле; толкования снов и др.). Эти пророческие приемы (искусство предсказания), широко распространенные у народов, соседствующих с Израилем, и, скорее всего, пользовавшиеся популярностью в самом Израиле в допленный период, были признаны в письменных пророчествах «лжепророчествами», и такое мнение о них постепенно стало преобладающим, так как они мало соответствовали богословию Яхве, все более обособлявшемуся от верований соседних народов.

1.2 Типология и социология израильских пророков

Рассматривая социальный и исторический контекст, в котором существовало все это многообразие пророчеств, можно, несколько упрощая, предложить следующую типологию:

1.2.1 Пророки, состоящие в пророческих орденах или товариществах

Пророки этого типа называются «сынами (учениками) пророков» (ср. 3 Цар 20:35; 4 Цар 2:3, 5, 7, 15; 4:1, 38; 5:22; 6:1; 9:1; ср. также Амос 7:14) и составляют пророческие общества, группирующиеся вокруг Самуила (ср. 1 Цар 19:18-24), Илии (4 Цар 2:1-18) и Елисея (4 Цар 4). Они пытаются достичь контакта с

божеством посредством экстаза (музыки и танца: ср. 1 Цар 10:5 слл.; 19:18 слл.; 4 Цар 3:15) и выполняют функции целителей, возвешателей божественных решений, народных «душепопечителей», чудотворцев, а также виновников политических скандалов (ср. 4 Цар 9). Они занимаются крестьянством и пастушеством и собираются на пророческие «собрания», которые проводит их учитель в «пророческой школе» (ср. 4 Цар 4:38-41; 6:1-7).

1.2.2 Храмовые или культовые пророки

Основной их функцией являются прошения и обращения к Богу в контексте культа. Они связаны (различным образом) со святилищами, однако практикуют, помимо святилищ, отправление семейных культов («богослужения за болящих»). В Иерусалиме они подчиняются священству или состоят на государственной/придворной службе. В выражающем критическое отношение словосочетании «священники и пророки» (Мих 3:11; Ис 28:7; Иер 28:8, 26 и др.) чаще всего подразумеваются именно они. Описанное в 1 Цар 3 «служение Господу» отрока Самуила при Илии в святилище в Силоме отражает воспоминания об одном из видов посвящения в храмовые пророки (ожидание Слова Божьего во время «инкубации», то есть проведения ночи в Храме с целью увидеть вещие сны). К традиции храмовых пророков среди письменных пророков принадлежат Аввакум, Наум и Иоиль.

1.2.3 Придворные пророки

Они состоят на службе у царя и проводят его политику, действуя путем вопрошания к Богу во время кризисных ситуаций, таких как война и катастрофы, но также и во время важнейших для государства торжественных событий, таких как интронизации и юбилеи царей, свадьбы наследников, заключение политических союзов. От них требуется, чтобы они гарантировали мир/благополучие (*šālôm*) и отвращали бедствия (ср. классическую парадигму 3 Цар 22). По свидетельству библейской традиции, среди храмовых пророков встречались и женщины (4 Цар 22:14: Олдама; Ис 8:3: жена Исаии; Неем 6:14: Ноадия).

1.2.4 Независимые оппозиционные пророки

Это наименьшая по численности и наименее влиятельная в свое время группа. За исключением Аввакума, Наума и Иоиля, все письменные пророки Танаха / Первого Завета относятся именно к этой группе. Если рассматривать их в традиционно-историческом ключе, они являются последователями «прозорливцев» древности. Их конкретная биография скрыта в книгах, названных их именами. При этом сейчас высказывается все больше сомнений в том, возможно ли из этих книг реконструировать «аутентичные» слова пророков. Тем не менее, каждая книга имеет столь специфический языковой и богословский профиль, что становится возможным говорить, по крайней мере, предположительно, об определенном «образе» того или иного пророка. Пророки происходят из различных социальных слоев (Амос и Михей: крестьяне; Исаия: учитель мудрости в иерусалимской академии; Иеремия

и Иезекииль: выходцы из уважаемых иерусалимских священнических семей с перспективой хорошей священнической карьеры), связь с которыми они разрывают, будучи призваны силой, требующей полного подчинения и дающей единственную легитимацию их деятельности.

«Они появляются там, где прогнил установленный порядок. Будучи аутсайдерами, они относятся, с социологической точки зрения, скорее к *периферийным* кругам, чем к центральным. Даже Исаия, который был приближен ко двору, не желает «ходить путем сего народа» (Ис 8:11). Амос, иностранец в Вефиле, ратует за беднейших в Израиле. Осия проходит школу пророчества в семейной жизни. Михей пророчествует из провинциального городка Море-шефа против столичной элиты. Иеремия живет уединенно и преследуется даже своими близкими. В целом, историю классических пророков можно рассматривать как историю мученического свидетельства. Выступления великих пророков можно назвать сугубо *окказиональными*. Они не определяются, как правило, ни календарными праздниками, ни другими установленными порядками. Юлиус Веллнгаузен сравнил их с «источником, бьющим время от времени», который «когда он прорывается, то начинает бить ключом», в отличие от «мерно текущего потока» священнического служения. Причинами их выступления могут быть катаклизмы в природе и истории, прежде всего стихийные бедствия. Но сами пророки считают источником своих пророчеств внезапное нисхождение слов Яхве. Если Бог молчит, пророку тоже нечего сказать. Поэтому классические пророчества решающим образом определены и ограничены окказиональным харизматическим событием слова Божия. Это событие открывает глаза пророка на современные ему неурядицы, помогает прояснить значение событий прошлого и придает остроту богословской аргументации». (H. W. Wolff. Prophet und Institution 92f.). В качестве публичных и ищущих публичности критиков они претендуют, в силу причастности их божественным словам, на авторитет, стоящий выше всех учреждений и отдельных личностей, на авторитет, который, в связи с этим, становится поводом для постоянных провокаций, волнений и попыток нововведений. Будучи оппозиционерами-одиночками, они в то же время постоянно становятся жертвами насмешек, гонений и преследований. Каноническое признание все они получили уже потом спустя время, когда ход истории подтвердил их пророчества и когда благодаря текстам, написанным позднее с той целью, чтобы пророчества соответствовали изменившейся исторической ситуации, была письменно зафиксирована актуальность их божественного откровения так же и для новой ситуации: так они стали «письменными пророками».

Опираясь на сведения, изложенные в книгах пророков, можно выделить следующие черты их выступлений:

- (1) зрелищная обстановка (Ам 4:4 сл.; 5:21-27; Ис 7; Иер 27-28);
- (2) сильные, шокирующие и даже непристойные образы (Иез 16; 23; Ам 4:1-3; Мих 3:1-3; Ис 1:10-17; 30:15-17; Ам 9:1-4);
- (3) ритмизованный поэтический язык, искусно сочиненные стихотворения и песни (Ис 5:1-7; Ам 5:1 сл.; Ис 14:4-21; Соф 1:7, 12 сл.);
- (4) символические действия, ролевые игры, пантомимы и уличный театр (Ис 20:1-4; Иер 19; Иез 4);
- (5) использование «прокламаций», «плакатов» или «транспарантов» и писем (Ис 7; Иер 36; Ис 8:1-4; Авв 2:1-5; Иер 39).

1.2.5 Литературные пророки («транслирующие пророки»)

На сегодняшний день исследованиями пророческой литературы установлено, что ни одна из «пророческих книг» не написана тем пророком, имя которого она носит. Трудно выяснить, в каких кругах были собраны и составлены в литературную композицию изустно передаваемые слова пророка, которые, как правило, представляли собой краткие высказывания. С одной стороны, пророки-одиночки не создавали «товарищества». Ничто не указывает на то, что они хотели инициировать создание пророческого движения для внедрения программ социальных реформ или пытались вступить в коалицию с другими реформаторскими движениями. Только Ис 8:16, по мнению некоторых экзегетов, говорит о существовании у Исаии учеников-пророков, однако этот текст настолько неясен (не идет ли речь об учениках Яхве?), что не может быть использован в качестве аргумента. Таким образом, распространенную ранее гипотезу о существовании учеников пророка, которые редактировали и издавали пророчества, можно только с большими оговорками признать одним из возможных объяснений возникновения книг пророков. С другой стороны, нельзя не заметить, что некоторые пророческие книги имеют продуманную композицию и, кроме того, в некоторые из них, как, например, в Книгу Исаии, в течение столетий включались новые тексты с целью передать и актуализировать подлинные окказиональные высказывания пророка, чтобы позднейшие поколения и впредь видели в них живые и подлинные «слова Бога». Процесс перехода «от пророчеств к книгам пророков» можно определить как актуализирующее толкование, прошедшее следующие этапы:⁶⁴

(1) При первой записи отдельных пророчеств не ставилось целью документировать выступление пророка в его изначальной форме, но предполагалось зафиксировать непреходящую значимость пророческого послания, сконцентрированного в конкретном высказывании. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы практически лишены возможности реконструировать из пророческих книг личность пророка, увидеть его «таким, каким он был на самом деле».

(2) «В первоначально записанные оригинальные тексты вносятся другие подлинные и не подлинные добавления, прежде всего он начинает в довольно скором времени расширяться благодаря дополнительным пассажем, которые, воспринимая его формулировки, делают записанный ранее текст применимым к более позднему времени — в этом случае происходит не дописывание анонимных пророчеств и не дополнения текста отдельными высказываниями... но качественное увеличение всего изначально записанного с помощью нового, стилизованного текста» (О. Н. Steck, там же 209). Это переписывание изначальных пророчеств с целью их актуализации, производимое «в духе и букве» соответствующих пророков, осуществляется в каждом отдельно случае с помощью различных средств («частные композиции», основная структура позднейших пророческих книг), но всегда идет речь о том, что слова пророков, признанные «сохраняющими силу» переписываются и дописываются в соответствии с изменяющимися историческими обстоятельствами.

(3) Новейшие исследования в области истории редакций пророческих книг показали, что окончательный вид эти книги получили, пройдя редакции,

⁶⁴ По книге О. Н. Steck «Prophetische Prophetenauslegung» in: H. F. Geißer u.a. (Hg.) *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*, Zurich, 1992, S. 98-244.

в ходе которых они обрабатывались *как целое* — и притом всегда с целью «продуктивного преобразования и расширения книг пророков в качестве книг! В книгах пророков выделяются тексты одинаковой направленности и происхождения, появляющиеся на различных, сменяющих друг друга этапах становления книги; содержащиеся в них высказывания отнесены к пророческому произведению *как целому* — в том его объеме, в каком оно существовало на данный момент; пророки расставляются по-новому и в таком виде книга как цель (!) присваивается очередной редакцией. Это те тексты, которые, по-видимому, изначально создавались для всего контекста старого произведения, в отличие от записанных логий, а также и от отдельных высказываний, о чем можно судить, исходя из признаков литературных ссылок, перекрестных ссылок, общей структуры, макроструктурных включений дополнительных частей, особенно в начале или конце книги. Это те тексты, которые, функционируя в этом широком контексте, должны представить пророчества в такой перспективе, чтобы на все высказывания книги в совокупности можно было посмотреть другими глазами» (О. Н. Steck, там же 209 f.).

Следовательно, процесс роста пророческих книг обусловлен представлением о том, что однажды высказанное пророчество, как раз потому, что оно касается конкретной исторической ситуации, продолжает влиять на эту ситуацию столь определяющим образом, что оно должно и далее сопутствовать этой истории, формируя и толкуя ее — и *по этой причине* пророчество должно актуализироваться, дописываться. Анонимных пророков, которые на протяжении столетий передавали послания известных по именам, «письменных пророков», можно назвать *литературными пророками* или пророками-традентами. Не стоит ни в кой мере отрицать их пророческий дар, даже если они незнакомы нам как отдельные личности. Более того, если говорить о транслирующих пророках, то нужно иметь в виду, скорее, группу сведущих в Писании людей, вдохновленных пророками, чем отдельных личностей. Исключение, возможно, составляет пророк, названный учеными «Девтероисаией», который, с одной стороны, в основу своего творчества кладет язык и богословие пророка Исаии, жившего в VIII в. до н.э., и в этом отношении выполняет функцию пророка-традента, но с другой стороны, выступает в качестве исторической личности, играет определенную роль в эпоху вавилонского плена (VI в. до н.э.) и даже, быть может, был казнен вавилонской «полицией» за подстрекательство к беспорядкам (такое «историческое» истолкование «Девтероисаии», конечно, не бесспорно; см. раздел 2).

Наиболее яркие нововведения, которые вводились при этом в первоначальные пророчества, можно узнать по двум особенностям пророческих книг:

(1) Изначально (большей частью) короткие, ситуативные пророчества должны истолковываться теперь, исходя из более обширного *литературного* контекста, в который они вписаны. С одной стороны, можно сожалеть о потере конкретного оригинального содержания высказывания, но с другой стороны, благодаря более широкому контексту можно говорить о дополнительном углублении и универсальном характере исторической ситуации в пророчестве, отдельно взятой, и высоко оценивать этот момент.

(2) Большинство пророческих книг предполагают также *спасительную эсхатологическую* перспективу, которая была отражена в их композиции. Они

придают изначальному пророчеству о суде спасительное эсхатологическое значение, будь то пророчество о возвращении или предсказание спасения, которое осуществится во время/при помощи суда. Диалектика несчастье-счастье (погибель-спасение) определяет сходство композиции большинства пророческих книг, что наиболее отчетливо видно на примере книг Михея и Иезекииля:

Книга пророка Михея					
1:1-2:11	Суд	3	Суд	6:1-7:7	Суд
2:12 слл.	Спасение	4-5	Спасение	7:8-20	Спасение

Книга пророка Иезекииля	
1-24	Предсказание суда над Иерусалимом и Иудеей
25-32	Предсказание суда над народами
33-39	Пророчество спасения для Израиля
40-48	Видение нового Израиля («проект конституции»)

2. Самоидентификация и притязания канонических пророчеств Израиля

2.1 Основные способы передачи пророчеств

Книги пророков содержат в себе большей частью слова Бога или пророка в форме прямой речи. Кроме того, отрывки из (вымышленной) биографии пророков даны от первого или третьего лица (первое лицо = собственный рассказ, третье лицо = рассказ другого человека).

Повествовательные пассажи имеют вспомогательное значение для передачи пророчеств. Рассказы о призвании, видении или слышании являются средством легитимации; они находятся большей частью в начале книги или в начале составляющей законченную композицию части книги (например, Ис 6; Иер 1; Иез 1-3; Ам 7-9; Иез 37). Рассказы о провокационных символических действиях призваны не только подчеркнуть экстраординарное значение пророческого послания, но и отметить, что действия пророка также могут считаться определенным рода посланиями.

Первоначальной формой пророческой *речи* пророков дополненного периода, из которой к тому же можно вывести самоидентификацию пророков, является пророчество о суде, в котором содержится объяснение причин суда, или сообщение о будущих бедствиях и их причинах:

Мих 2:1-3	
Брань (в форме скорбной вести = погребального плача) = обвинение Время: настоящее Говорящий: пророк (= слово пророка)	Горе, замышляющим беззакония и на ложах своих придумывающим злодеяния, которые совершают утром на рассвете, потому что в руках их сила! Пожелают полей и берут их силою, домов, — и отнимают их; обирают человека и его дом, мужа и его наследие.
Формула вести	Посему так говорит Господь:
Угроза = предвещание бедствий = объявление наказания Время: будущее Повествователь: «Я» Яхве (= слово Божие)	Вот, Я помышляю навести на этот род такое бедствие, которого вы не свергнете с шеи вашей, и не будете ходить выпрямившись; ибо это время злое.

Специфика этой первоначальной формы пророческой речи заключается в двух характерных чертах:

(1) Использование «формулы вести», происходящей из древневосточного языка дипломатии и корреспонденции (формулой «так сказал NN / говорит NN» начинались в странах древнего Востока официальные письма; этой формулировкой вестники и послы начинали изложение данного им поручения, ср., например, Быт 32:4-6), указывает на то, как сами пророки понимали свою функцию: они считали себя вестниками, посланцами Яхве, которые как бы обязаны донести до людей слово Божье, полученное им непосредственно и от Яхве.

(2) В «формуле вести» объединены критика современности и предсказания будущего. Так как последние определенно названы в послании словом Яхве, предполагается, что критику современности нужно понимать как «собственный вклад» пророка (связанный с его собственным пророческим даром). В определенной степени пророк дает обоснование истинности слова Божия.

Исходя из этой основной формы пророческой речи, можно выделить следующие элементы *самоидентификации пророка*:

(1) Пророк является посланником, или вестником полученных им конкретных слов Бога, которые он должен передать, не имея права выбирать другой путь или ставить какие-либо условия.

(2) Благодаря вдохновению и силе полученного им слова Божьего пророк приобретает дар, позволяющий ему трезво оценивать и беспристрастно критиковать современность.

(3) Пророк должен обнародовать полученные им слова Бога. Он обращается к царю, правящим кругам государства и общества, к священникам иерусалимского Храма, но также и ко всему народу.

(4) По основному своему призванию, пророк — это критик, визионер и «протестант», чьей единственной легитимацией является его непосредственная связь с Богом. Будучи «протестантом», пророк (или названная его именем книга) становится инстанцией, необходимой для противостояния официальным институтам власти.

2.2 «Истинные» и «ложные» пророчества

Пророчество, передающее слова Яхве своевременно, конкретно и бескомпромиссно и потому имеющее право критиковать даже то, что считается священным и правильным, выдвигает притязание, единственным основанием которого — в силе самого послания. При этом история Израиля показывает, что «письменные пророки» зачастую противоречат тем «пророкам», которые являются членами пророческих институций при Храме или при дворе и также претендуют на то, что они передают полученные ими «слова Бога». Составители и редакторы пророческих книг неоднократно обращались к этой главной проблеме пророчеств, используя понятие «ложные пророки / лжепророки», и при этом выдвинули критерии «истинных» пророчеств, особенно четко просматривающиеся в повествованиях о конфликтах между пророками. Они называют пять *критериев* «истинных» пророчеств:

(1) в них нет речи об уверенности в благополучии, они содержат критические, провокационные речи (ср. Мих 2:11);

(2) в них нет и тени самоуверенности и высокомерия (ср. Иер 27 слл.);

(3) истинные пророки не «кормятся» своими пророчествами и поэтому являются независимыми и свободными (ср. Мих 3:5; Ам 7:10-17);

(4) жизнь пророка соответствует его вести (ср. Иер 23:14);

(5) пророк не добивается своей пророческой деятельности, но является «призванным призывать» — зачастую против собственной воли (ср. ужас, испытываемый в момент призвания Ис 6; Иер 1; Исх 1-3, а также так называемые исповедания Иеремии, Иер 15:10-21; 20:7-18).

2.3 Пророчества в Израиле в сравнении с пророчествами у соседних народов

В самой еврейской Библии уже есть указания на пророчества, существовавшие вне Израиля. В Числ 22-24 рассказывается о заиорданском «провидце» Валааме, о котором мы узнали теперь также из настенных надписей, найденных в Тель-Дер-Алла (IX или VIII вв. до н.э.). Илия боролся на горе Кармель против 450 пророков Ваала (3 Цар 18:18), и Иеремия во время проходящих в Иерусалиме переговоров с «правительственными делегациями» соседних народов спорит с пророками, сопровождающими делегацию (ср. Иер 27:9).

То, что у народов, соседствующих с Израилем, имелись пророчества, сравнимые с израильскими, подтверждается многочисленными письменными источниками. Правда, ряд текстов, которые исследователями оцениваются в качестве «пророчеств» и подчас сравниваются с израильскими пророчествами, не стоит рассматривать в качестве таковых. Речь идет о следующих египетских (1-3) и вавилонских (4-8) текстах: (1) наставления Ипувера (английское название «*Admonitions of an Egyptian Sage*»); (2) предсказания Нефертити; (3) демотическая хроника; (4) пророческая речь Мардука; (5) пророчество Шульги; (6) текст из Ассира KAR 421; (7) глиняные таблички пророчеств из Урука; (8) династические пророчества эпохи Селевкидов (ср. данные в книге M. Weippert, *Aspekt israelitischer Prophetie*). Все эти тексты представляют собой *vaticinia ex eventu*, то есть они описывают современные события так, как будто они являются исполнением сделанных ранее пророчеств. Но «ни один из этих текстов не объясняется откровением, полученным его составителем... и речь никогда не идет об исполнении воли божества, повелевающего передать конкретному адресату или всему народу весть о будущем... За исключением «пророческой речи Мардука» (где речь идет о богах), пророчества не обращены напрямую к адресату или адресатам, хотя текст, разумеется, предполагает наличие читателей (какой же текст этого не предполагает?)» (Там же, 294). Напротив, критерии пророчеств (интуитивное принятие «слова Божьего» связано с исполнением воли божества, повелевающего передать это слово народу) соблюдены в следующих текстах (ср. Weippert, там же, а также M. Nissinen, *Relevanz der neunassyrischen Prophetie*):

(1) Около 30 старовавилонских писем из Мари на Среднем Евфрате (XVIII–XVII вв.) сообщают о том, как пророки и пророчицы по велению Бога передают – чаще всего царю – пророчества («божественные повеления»), данные им в откровении (галлюцинациях, экстазе, видениях). Как правило, речь идет о «пророчествах благополучия» (обещание божественной помощи в управлении государством и борьбе против неприятелей). Критические «божественные послания» порицают пренебрежение богами. Критика общественного устройства в духе «письменных пророков» Израиля отсутствует. (2) Оракул богини Кититум, местной «манифестации» Иштар, царя Эшнунны Ибалпиеля II (XVIII в.).

(3) Указания на слова божеств, которые были или должны быть сообщены в откровениях, данных «пророкам», содержатся в хеттской молитве Мурсилиса II во время чумы (XIV в.) и в молитве царя богине Солнца Аринне (XIV в.).

(4) В путевых заметках египтянина Унамуна (XI в.) рассказывается о том, что в Библосе во время жертвоприношения один юноша был «охвачен» божеством и сделался причастен слова божества, призывавшего царя Библоса принять у себя Унамуна, ожидавшего в гавани Библоса.

(5) Найденные в Телль-Дер-Алла настенные надписи свидетельствуют о получении Валаамом, упомянутым также в Числ 22-24, божественного откровения, данного ему в «видении».

(6) Сирийский царь Заккур из Хамата (Емафа) в своих записях сообщает о том, что в ответ на молитву своему божеству он получил через прозорливца «обещание возвышения и божественной помощи».

(7) Ко времени царствования Асархаддона (681-669) и Ашурбанипала (669-629/7) относятся около 30 глиняных табличек с предсказаниями («новоассирийские пророчества»), данными пророками и пророчицами, одна часть

которых служила в Храме, другая же часть имела профессии, не связанные с храмовым служением («миряне»).

Тексты имеют некоторые общие характерные черты, которые отличают их от обычной литературы, содержащей предзнаменования и оракулы. Во-первых, они все имеют вид прямой речи божества, обращенной к отдельным лицам или к более широкой аудитории и переданной чаще всего через названного по имени персонажа. Кроме того, все тексты в более или менее ясной форме ссылаются на исторические события. Во-вторых, они не связаны ни с какими индуктивными методами, как, например, гадание по внутренностям жертвенных животных или астрология, но понимаются исключительно как непосредственное послание божества, полученное без помощи каких-либо техник» (Wissinen, там же, 220). Как и пророчества из Мари, эти техники являются благоприятными пророчествами в пользу царя, о благополучии которого заботятся боги и которому обещаны долгая жизнь и процветание его династии. Как и в Мари, здесь порицается пренебрежение культом.

Сравнение древневосточных и израильских пророчеств позволяет сделать три вывода:

(1) Общие черты между указанными пророчествами восточных народов и придворными и храмовыми пророчествами Израиля очевидны. Древневосточные тексты дают возможность объективнее оценить с исторической точки зрения «благоприятные пророчества», упомянутые в еврейской Библии только мимоходом или в полемическом ключе.

(2) На фоне древневосточных пророчеств становятся еще яснее особые черты оппозиционных пророков Израиля. В древневосточных текстах вообще не отражены конфликты сравнимые по остроте, с конфликтами между пророком и царем или государством. В тех редких случаях, когда в этих текстах присутствует критика, она касается несоблюдения культа, но не затрагивает общественных и этических проблем. В них отсутствует возвешение суда — характерная черта (письменных) пророчеств Израиля в допленный период. Нет ни одного указания на то, что древневосточных пророков волновала судьба *народа*, как она волновала пророков Израиля.

(3) Хотя древневосточное пророческое наследие собиралось и сохранялось в архивах, оно не стало основой традиции, скольконибудь сопоставимой с тем, что мы находим в «пророческом толковании пророчеств» у пророков Израиля (см. выше).

3. Значение пророчеств

Тайна библейских пророков в следующем: их безудержная сила действия заключалась и заключается не в их личностном влиянии и не в провокационном характере их выступлений, но в силе действия их вести, воспринимаемой в качестве вести Божьей. В них и через них говорил и говорит сам Бог — и притом тот Бог, который вмешивается в конкретные дела человеческого мира, более того: тот Бог, который свою божественную сущность связал с конкретной историей мира

и человечества. Библейские пророки и история их влияния являются инструментами Его воздействия на историю. С помощью пророков и через них библейский Бог не говорит только однажды или таким образом, чтобы с их смертью их послание устарело или стало недействительным. Напротив, характерная черта библейских пророчеств состоит в том, что пророческие слова, с одной стороны, чрезвычайно конкретно отвечают определенной исторической ситуации, а с другой стороны, эти слова не растворяются в этой конкретной ситуации, но являются настолько «парадигматичными», что их значение проявляется и в другие времена (и особенно в другие времена), вновь обретает актуальность. Эту обновляющуюся актуальность пророческие слова получают прежде всего благодаря тому, что их записывают. Постоянная актуальность библейских пророчеств возникает и раскрывается только в писаниях, появление которых вызвали своей деятельностью пророки, и которых мы называем поэтому «письменными пророками». Возможно, это вывод является важнейшим достижением новейших исследований, посвященных пророчествам. В то время, как исследователи последних полутора столетий тратили все свои силы на то, чтобы реконструировать исторические личности пророков и их аутентичные слова, сегодня мы знаем, что это не только не возможно, но и, во всяком случае, с точки зрения богословия, не столь необходимо, ибо специфика библейских пророчеств, в отличие от пророчеств древневосточных, состоит не в их историческом появлении, но в книгах, содержащих размышления над пророками и над их вестью и формулирующих — каждый раз заново — постоянную актуальность этой весты.

Эти книги сохраняют и ясно показывают, что было и остается важнейшим в библейских пророчествах — даже (и в особенности) для времен, когда самих пророков уже не было в живых. Случайные слова пророков записываются их учениками и объединяются в единые богословские проекты которые и после смерти пророка, в течение целых столетий, могут подвергаться переработке и актуализации, ибо в кругах учеников, или наследников традиции, считалось, что *однажды* провозглашенные пророком слова Бога и в дальнейшем остаются важными и актуальными.

Мнение И. Иеремиаса о значении «письменных пророков» может быть вкратце сформулировано так: подлинная загадка библейских пророчеств заключается в том, что они постоянно включают в себя два аспекта: это слова, относящиеся к совершенно конкретному историческому моменту, в который определенные люди — будь их имена Амос, Осия или Исаия — направлялись к определенным адресатам, чтобы передать им соответствующие определенной ситуации слова Бога; и одновременно это слова, которые ни в коей мере не ограничиваются определенным историческим событием, но, по мнению учеников пророка, имеют силу не только для этой исторической эпохи, но и для многих грядущих поколений... Эта двуликость и составляет тайну

библейских пророчеств. С одной стороны, большое значение имеет конкретная историческая ситуация, к которой относятся слова пророка... Чрезвычайно важно то, что пророчества произносятся в этой конкретной ситуации. Но с другой стороны, столь же важно то, что слова пророка далеко выходят за рамки конкретной ситуации. Поэтому они записываются. И так как они суть слова живого Бога, ученики передают их людям, находящимся в другой исторической обстановке и сталкивающимися с конфликтами другого рода. С передачей слов пророка потомкам возрастают притязания пророчества. Если изначально это были устные послания, направленные к определенной группе людей, например, к профессиональной группе, такой как крестьяне, судьи или священники, то передаваемые письменно слова претендуют уже на то, чтобы обращаться не только к читателям, принадлежащим к этой профессиональной группе. Если устные слова пророка называют конкретные преступления и сетуют на них, письменно переданные слова претендуют на то, что они имеют силу и для преступлений другого рода, совершаемых будущими поколениями. Если в устных словах пророка была обещана помощь в одной конкретной беде, то письменные пророчества претендуют на то, что они относятся и к бедам другим, испытываемым людьми, живущими позднее. Первоначальная ситуация, отраженная в устной речи, получает, благодаря тому, что она была записана, характер модели и способствует принципиальному осознанию божественного действия в Израиле, и это познание распространяется также на последующие времена. Слова пророков должны быть, конечно, «переведены» для этого на язык нового времени, должны быть актуализированы в изменившихся обстоятельствах, можно сказать. С ними, что, должно быть сделано то же, что мы с ними совершаем сегодня в проповеди и в преподавании. Критическая наука уже многие десятилетия, точнее более двух столетий, открывает в них следы этого процесса актуализации. Но только в новейшее время она смогла правильно оценить эти следы» (J. Jeremias, *Das Proprium* 492).

«Письменные пророки» являются как критиками современной им действительности, так и предсказателями будущего. Будучи *провидцами* катастрофы, грозящей в ближайшем будущем (допленная эпоха), или обещанного Богом счастливого будущего (эпоха плена и возвращения из плена), они являются *критиками* неудачной в их глазах (и в глазах Бога) действительности и хотят принести своим настоящим и будущим современникам весть о неотвратимом наступлении царства Божьего. В качестве критиков они раскрывают, где и почему Израиль отступил от своего призвания. В качестве провидцев они (или названные их именами книги в их окончательном виде, когда они стали выражением эсхатологии спасения) возвещают будущий, упраздняющий сегодняшнюю реальность, новый мир. В обоих случаях они ставят под сомнение *status quo*. Будучи критиками, они чаще всего сопоставляют современность с историей, особенно с точки зрения отступления от той первоначальной истории и отказа от возможностей, которые она давала. Будучи провидцами, они борются с заблуждением, согласно которому все останется или должно остаться таким, какое оно есть. Будучи провидцами, они предсказывают наступление суда, являю-

щегося последствием современных грехов, *и в то же время* – начало нового благополучия. В этой диалектике суда и спасения, иными словами, карающей и спасающей божественной справедливости, книги пророков как бы высказывают мечты Бога о будущем, которое станет несмотря ни на что завершением истории. Это делает относительным силу сильных и бессилие слабых. Пророки, благодаря их дару непосредственного общения с Богом, становятся вратами, через которые, вопреки всем расчетам, входит в мир трансцендентный Бог. Они были и остаются необходимым вызовом Бога для всех сфер общественной и религиозной жизни.

II. КНИГА ПРОРОКА ИСАИИ

Ханс-Винфрид Юнглинг

Комментарии: В. Duhm (HKAT) 1892; ⁴1922; ⁵1968; H. Wildberger (BK) 1965/1972-1982; C. Westermann (ATD) 1966; K. Elliger (BK) 1978; O. Kaiser (ATD) I 1981; II 1973; R. Kilian (NEB) I 1986; II 1994; J.N. Oswalt (NIC) 1986; J.D. W.Watts (WBC) 1986; H.-J. Hermisson (BK) 1987/1991/2003; P. Höffken (NSK) 1993/1998; M.A. Sweeney (FOTL XVI) 1996; K. Baltzer (KAT) 1999; J. Blenkinsopp (AB) 2000; B.S. Childs (OTL) 2001; B. Zapff (NEB) 2001; W.A.M. Beuken (HThKAT) 2003.

Обзоры исследований: U. Becker, Jesajaforschung (Jes 1-39): ThR 64, 1999, 1-37. 117-152. H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (EdF 233) Darmstadt 1985; Ch. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch: VF 31, 1986, 3-31; R. Kilian, Jesaja 1-39 (EdF 200) Darmstadt 1983; M.A. Sweeney, The Book of Isaiah in Recent Research: Currents in Research: Biblical Studies 1, 1993, 141-162.

Отдельные исследования Книги Исаии: J. Becker, Isaias-der Prophet und sein Buch (SBS 30) Stuttgart 1968; U. Berges, Das Buch Jesaja (HBS 16) Freiburg 1998; C.C. Broyles/C.A. Evans, Writing and Reading the Scroll of Isaiah (VTS 70 1-2) Leiden 1997; D. Carr, Reaching for Unity in Isaiah: JSOT 57, 1993, 61-80; Z. Kustar, «Durch seine Wunden sind wir geheilt» (BWANT 154) Stuttgart 2002; A. Laato, «About Zion I will Not Be Silent» (CB.OT 44) Stockholm 1998; R. Lack, La symbolique du livre d'Isaie. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration (AnBib 59) Rom 1973; R.F. Melugin/ M.A. Sweeney (Hg.), New Visions of Isaiah (JSOT.S 214) Sheffield 1996; R.H. O'Connell, Concentricity and Continuity (JSOT.S 188) Sheffield 1994; R. Rendtorff, Zur Komposition des Buches Jesaja: VT 34, 1984, 295-320; ders., Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches, in: J. Vermeylen (Hg.), The Book of Isaiah (BETHL 51) Leuven 1989, 73-82; C.R. Seitz, How is the Prophet Isaiah present in the latter Half of the Book?: JBL 115, 1996, 219-240; O.H. Steck, Bereitete Heimkehr (SBS 121) Stuttgart 1985; ders., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996; M.A. Sweeney, Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition (BZAW 171) Berlin 1988; A.J. Tomasini, Isaiah 1.1-2.4 and 63-64, and the composition of the Isaianic Corpus: JSOT 57, 1993, 81-98; J. van Ruiten/ M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS W.A.M. Beuken (BETHL 132) Leuven 1997; J. Vermeylen (Hg.), The Book of Isaiah (BETHL 81) Leuven 1989; H.G.M. Williamson, The Book Called Isaiah, Oxford 1994.

Отдельные исследования Ис 1-39: H. Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48) Neukirchen-Vluyn 1977; J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte (FAT 19) Tübingen 1997; U. Becker, Jesaja-von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178) Göttingen 1997; E. Blum, Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11: ZAW 108, 1996, 547-568 (Teil I); ZAW 109, 1997, 12-29 (Teil II); E. Bosshard-Nepusti, Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch (OBO 154) Freiburg/Göttingen 1997; F.J. Gonçalves, L'expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne (EB.NS.7) Paris 1986; S. Deck,

Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung (FzB 67) Würzburg 1991; Y. Gitay, Isaiah and his Audience. The structure and meaning of Isaiah 1-12 (SSN 30) Assen 1991; Ch. Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; H.-M. Pfaff, Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1-39, Frankfurt 1996; C.R. Seitz, Zion's final Destiny: the Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36-39, Minneapolis 1991; P.D. Wegner, An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35, Lewiston 1992; J. Werlitz, Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1-17 und 29,1-8 (BZAW 204) Berlin 1992; A.van Wieringen, The Implied Reader in Isaiah 6-12 (BiblntS 34) Leiden 1998; B. Zapff, Schriftgelehrte Prophetie. Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches (FzB 74) Würzburg 1995.

Отдельные исследования Ис 40-55: K. Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40-55. Ein Minoritätsvotum, Giesen 1900; B. Janowski/P.Stuhlmacher (Hg.), Der leidende Gottesknecht (FAT 14) Tübingen 1996; M.C.A. Korpel/J.C.de Moor, The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55 (OTS XLVI) Leiden 1998; R.G. Kratz, Kyros im Deuterotesaja-Buch (FAT 1) Tübingen 1991; A. Laato, The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55 (CB.OT 35) Stockholm 1992; A. Labahn, Wort Gottes und Schuld Israels (BWANT 143) Stuttgart 1999.; F.Matheus, Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuterotesajas (SBS 141) Stuttgart 1990; T.N.D. Mettinger, A Farewell To The Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom, Lund 1983; J.van Oorschot, Von Babel zum Zion (BZAW 206) Berlin 1993; O.H. Steck, Gottesknecht und Zion (FAT 4) Tübingen 1992; ders., Der Gottesknecht als «Bund» und «Licht»; ZThK 90,1993,117-134; J. Werlitz, Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: ZAW 109,1997,30-43.

Отдельные исследования: Ис 56-66: J. Goldenstein, Das Gebet des Gottesknechtes. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch (WMANT 92) Neukirchen-Vluyn 2001; I. Fischer, Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (SBB 19) Stuttgart 1989; K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritotesajabuch (WMANT 62) Neukirchen-Vluyn 1990; W. Lau, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225) Berlin 1994; G. Polan, In the ways of justice toward salvation, New York 1986; L. Ruzkowski, Volk und Gemeinde im Wandel (FRLANT 191) Göttingen 2000; B. Schramm, The Opponents of Third Isaiah (JSOTS 193) Sheffield 1995; P.A. Smith, Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah (VT.S 62) Leiden 1995; O.H. Steck, Studien zu Tritotesaja (BZAW 203) Berlin 1991.

Необычно большой объем книги, разнообразие поднимаемых в ней тем и многообразие языковых форм, в которых они реализуются, но прежде всего сильные предметные и формальные расхождения внутри нее заставили исследователей разделить, каноническую Книгу Исаии на три больших части:

- (1) Ис 1-39 (обычно обозначается: Протоисаия)
- (2) Ис 40-55 (обычно обозначается: Девтероисаия)
- (3) Ис 56-66 (обычно обозначается: Тритоисаия)

После того, как Б. Дум (Duhm) (1892) ввел в научную дискуссию это разделение на три части (прежде книгу делили на две части), такое разделение стало являться и является до сих пор краеугольным камнем экзегезы Книги Исаии. Исходя из этого, три части книги рассматриваются и оцениваются в качестве самостоятельных единств. Поэтому в ряде комментариев (ВК; АТД; НЕВ) 1-39 и 40-66 главы Книги Исаии толкуются разными авторами. Рассмотрение вопроса, была ли книга построена по единому продуманному плану, долгое время считалось экзегетами неуместным с научной точки зрения. Однако в новейшее время заявило о себе направление исследований, рассматривающих книгу с как единое целое. Оправданный синхронный анализ книги должен быть дополнен диахронной постановкой вопроса о ее редакциях.

1. Композиция

Имя Исаия (= «спасение есть/творит Яхве») 16 раз встречается в книге, которая, в свою очередь, названа его именем, 3 раза оно встречается в заголовках (1:1; 2:1; 13:1). В остальных случаях оно появляется в повествовании от третьего лица: в гл. 7 (7:3), 20 (20:2, 3) и 37-39 (37:2, 5, 6, 21; 38:1, 4, 21; 39:3, 5, 8). Фрагменты, содержащие имя Исаия, «заголовок» и «повествовательный материал», к которым, помимо рассказов от третьего лица, нужно отнести и сообщения от первого лица в 6 и 8 главах, помогают проследить последовательность главных составных частей книги.

В книге можно выделить следующие крупные составные части:

1	Заголовок 1:1: «Видение Исаии, сына Амосова, которое он видел о Иудее и Иерусалиме».
1-12	Заголовок 2:1: «Слово, которое было в видении к Исаии, сыну Амосову, о Иудее и Иерусалиме».
13-23	«Пророчества» Заглавие 13:1: «Пророчество о Вавилоне, которое изрек Исаия, сын Амосов». Собрание текстов, названных «пророчествами» (13:1; 15:1; 17:1; 19:1; 21:1, 11, 13; 22:1; 23:1; ср. 14:28; 30:6)
24-27	Тексты, выделяющиеся примечательным отсутствием в них выражений «пророчества» и «горе».
28-35	Предсказания скорбей. Комплекс текстов, структурированный с помощью восклицаний «горе» (28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1).
36-39	За исключением молитвы Ис 38:9-20, материалы, дошедшие также в 4 Цар 18:13, 18:17-20:19.
40-55	Многообразный комплекс материалов, начинающийся с отрывка, контрастирующего с 1:1-4 (40:1-2: «народ мой», «вина», «грех»).
56-66	Часть, отмеченная введенными в 56:1 программными парами понятий «право-правда» и «спасение-правда» (в контрасте с 1:21, 26).

Первый обзор книги показывает наличие глубокого «разрыва» после повествования 36-39 глав, уже давно отмеченного в исследованиях и учитываемого при истолковании. Начиная с 40 главы, имя Исаия больше не встречается. Также имена иудейских царей, названные в 1:1, появление которых указывает на хронологический порядок построения текста в 1-39 главах (Озия: 6:1; Иоафам: 7:1; Ахаз: 7:1, 3, 10, 12; 14:28; Езекия: 36:1 и др.), исчезают из книги после слов Езекии (39:8). Вместо царей Иуды, правивших во второй половине VIII в., в особо значимых местах 44:28 и 45:1 говорится о персидском царе Кире. Это переносит текст, содержащий данные упоминания, в период около 540 г. до н.э. Также имя «Вавилон» (43:14; 47:1; 48:14, 20), встречающееся начиная с 40 главы, указывает на временные рамки вавилонского кризиса VI в., а не на ново-ассирийский кризис второй половины VIII в. К VI в. относятся и тексты глав 13-14 и 21:1-10, касающихся Вавилона (ср. 13:1, 19; 14:4, 22; 21:9).

1.1 Книга Исаии, главы 1:1-12:6

(слова о суде над Иерусалимом/Сионом и Иудой и об их спасении)

Заголовок 1:1 относится к главам 1-39. Это явствует из содержащегося в 1:1 перечисления иудейских царей. Так как через необычно короткий промежуток в 2:1 появляется следующий заголовок, то возникает вопрос, каков композиционный статус стихов 1:2-31. Можно ли считать первую главу помещенным в начале книги обобщением? Приемлемым объяснением появления в 2:1 заголовка, заметно несогласующегося с текстом 1:1, может быть то, что текст о паломничестве народов имеющийся также в Мих 4:1-3, тем, самым определенно приписывается пророку Исаие. В таком случае 2:1 не носит характер заголовка в собственном смысле, хотя первая глава представляет собой единое целое из-за наличия в ней рамочной конструкции, образованной глаголом «отступить» (1:2 и 1:28).

Исходя из обозначенных в 1:1 и 13:1 границ, можно распознать в материале, представленном в 1-12 главах, схему в которой фигурирует, с одной стороны, *обличение греха и предвещание катастрофы Иуды/Иерусалима*, а с другой стороны, *предсказание возрождения Иуды/Иерусалима*. Эта схема появляется на протяжении 1-11 глав четырежды:

I	1:2-20, 29-31 1:21-26; 2:1-5	Грех — катастрофа Возрождение (Сион)	Субъект: Яхве
II	2:6-4:1 4:2-6	Грех — катастрофа Возрождение (Сион)	Субъект: Яхве
III	5:1-8:23a 8:23b-9:6	Грех — катастрофа Возрождение (царь)	Субъект: царь
IV	9:7-10:19, 28-34 10:20-27; 11:1-16	Грех — катастрофа Возрождение (царь)	Субъект: царь

Тексты, темой которых является «возрождение», расположены попарно, поскольку счастливое будущее определяет в 2:2-5 и 4:2-6 сам Бог, а в 8:23b-9:6 и 11:1-10 мессиянская фигура. С другой стороны, тексты связаны друг с другом и хиастически: внешние члены 2:2-5 и 11:1-10 соединяются чрезвычайно редкой комбинацией глаголов «судить» и «обличать» (2:4 и 11:3, 4; ср. Мих 4:3). Внутренние члены 4:2-6 и 8:23b-9:6 связаны темами «очищения крови» и «блистания пылающего огня» (4:4 и 4:5). В 8:23b-9:6 эти темы появляются в обратном порядке (9:1 и 9:4).

Последовательность, повторяющаяся четыре раза, эффектно заканчивается благодарственным гимном 12:1-6: здесь трижды встречается существительное «спасение» (12:2, 3). Возможно, это аллегория на троекратное упоминание имени Исаии и в предшествующей части текста (1:1; 2:1; 7:3).

На тематическую последовательность «грех/катастрофа — возрождение/сохранение» (своего рода «крупная сетка»), накладываются (или пересекаются) *другие структурные элементы*. Вся первая часть Книги Исаии (1-12) может быть представлена как *последовательность трех фрагментов текста, построенных концентрически* (1:2-5:7; 5:8-10:19; 10:20-11:16).

(1) Концентрическая схема наиболее отчетливо видна в 5:8-10:19. Примерно в середине 1-12 глав рассказы расположены так, что рассказ от третьего лица (глава 7) обрамляется рассказом от первого лица (главы 6 и 8). Повествовательный материал при этом связан для большего единства дополнительным двойным обрамлением, состоящим из речей. Внешнюю рамку образуют предсказания горестей в главах 5 и 10, а внутреннюю — отдельные стихи-«палиндромы» — о простертой руке Яхве в 5:25 (26-30) и 9:7-20 (10:4b).

(2) В 1:2-5:7 концентрическая схема проявляется следующим образом: 1:1-31 и 5:1-7 являются внешней рамкой для 2:1-4:6. На это указывают следующие признаки: (а) 1:2-3 и 5:1-7 соответствуют друг другу тем, что в них подчеркнуто употребляется имя Израиль (1:3 и 5:7; ср. далее 1:4, 24 и 4:2). (б) Упоминаемая в 1:2 родительская любовь к сыновьям соответствует любви жениха к невесте в 5:1-4. (в) В 1:21 и 1:27 речь идет о правде и правосудии, как и в 5:7. (г) Образ блудницы (1:21) соответствует образу виноградника, дающего кислый виноград. (д) Образы дубов (теревинфов) с опавшими листьями и садов, в которых нет воды (1:29-30), находят соответствие в образе виноградника, оставленного в запустении, на который облакам запрещено проливать дождь (5:5-6). (е) Редко встречающееся повелительное наклонение множественного числа от глагола «судить» связывает главы 1 и 5:1-7 (1:17 и 5:5; ср. еще Зах 7:9; 8:13; Пс 82:3). (ж) «Виноградник» употребляется в качестве метафоры в 1:8 и 5:1. Третье появление этого образа в 3:14 создает центр композиции. (з) Речь Бога от первого лица также появляется в начале, в середине и в конце указанной части книги (1:2, 11-16, 24b-26; 3:4, 12, 15; 5:3-6). Если 1 и 5:1-7 образуют внешнюю рамку вокруг текстового комплекса 2:1-4:6, то заголовок 2:1 приобретает ясный смысл: Он маркирует начало новой рамочной конструкции, а Вводимый ею текст о спасении 2:2-5 находит соответствие в 4:2-6.

Соответствие двух текстов подчеркивает и употребление имен *Сион* и *Иерусалим* (2:3 и 4:3, 4). Они впервые встречаются в непосредственной комбинации, в одном стихе именно в Книге Исаии, в этих двух текстах (ср. далее 10:12,32; 24:23; 30:19; 31:9; 33:20 и др.).

Фрагмент текста 2:6 – 4:1 состоит из слов, осуждающих высокомерие мужей (2:6-22) и жен (3:16-4:1) и образующих рамочную конструкцию, центр которой находится в 3:1-15. В центральной части говорится о суде (3:13) Яхве над своим народом (3:12, 13, 14, 15), под которым имеется в виду прежде всего Иерусалим и Иуда (3:1, 8).

Тексты о спасении 2:2-5 и 4:2-5 предметно тесно связаны с последующим и, соответственно, предыдущим текстом о высокомерии: текст о спасении 2:2-5 говорит о прекращении войн, являющихся одним из проявлений мужского высокомерия (2:7b, 15). Надменность дочерей Сиона (3:16) и описание того, как они будут унижены Яхве, соответствует 4:2-5, в котором сообщается об очищении и омовении дочерей Сиона (4:4). Одновременно, центральный текст 3:1-15 используется через применение ключевых слов «одежда-хлеб» (ст. 6-7) в перикопе о высокомерии женщин (4:1).

(3) В 10:20-11:16 тексты, возвещающие восстановление «Израиля» 10:20-27 и 11:1-16 располагаются вокруг 10:28-34, описывающего близящуюся опасность.

Взаимосвязь глав 1-11 обеспечивается далее повторяющимся мотивом человеческого высокомерия, с одной стороны, и величия Бога, с другой: высокомерие иудейских мужчин (2:12-17) и женщин (3:16) будет так же сломлено, как и великая держава ассирийцев (10:12). Один Яхве высок (2:17), Он проявляет свое величие, Его святость облекается в правду и правосудие (5:16). Человек должен преклониться перед Богом (5:15). Господь, Бог Израиля, сидит на престоле высоком; Он свят (6:1, 3).

Концентрическую схему глав 1-12 можно представить в следующем виде:

Заголовок: 1:1	
I.	<p>Концентрическая композиция: 1:2-5:7</p> <p>Сыновья – Израиль – блудница – правда и правосудие: 1:2-31</p> <p>Иерусалим – Сион: 2:1-5</p> <p>Высокомерие мужчин: 2:6-22</p> <p>Борьба Яхве за правду: 3:1-15</p> <p>Высокомерие женщин: 3:16-4:1</p> <p>Иерусалим – Сион: 4:2-5</p> <p>Измена возлюбленной – Израиль – правда и правосудие: 5:1-7</p>
II.	<p>Концентрическая композиция: 5:8-10:19</p> <p>Предвещание скорбей: 5:8-24</p> <p>Стихи-палиндромы: 5:25</p> <p>Повествование от первого лица: 6</p> <p>Повествование от третьего лица: 7</p> <p>Повествование от первого лица: 8</p> <p>Стихи-палиндромы: 9:7-20</p> <p>Предвещание скорбей: 10:1-3(4), 5-19</p>

III. Концентрическая композиция: 10:20-11:16 Остаток Израиля: 10:20-27 Наступление опасности; Яхве повергает высоких: 10:28-34 Отрасли от корня – остаток народа Яхве: 11:1-16
Благодарственный гимн: 12:1-6

1.2 Ис 13:1-3:18 (пророчества, содержащие угрозы отдельным народам)

Заголовки «Пророчество о...» делят текст на пророчества о Вавилоне (13:1-14:23), Моаве (15:1-16:14), Дамаске (17:1-11), Египте (19:1-25), пустыне приморской / Вавилоне (21:1-10), Думе(Эдоме?) (21:11-12), Аравии (21:13-17), долине видения (22:1-14) и Тире (23:1-18). Отличается от этого девятикратно повторенного, введения, но содержит слово «пророчество», пророчество о земле Филистимской (14:28-32).

Пророчества объединены в группы, так что образуются три больших раздела: главы 13-14, 15-20 и 21-23. Границы разделов обозначены двумя текстами, в которых помещены датировки, отличающие их от окружающего повествования (14:28-32 и 20:1-6).

Череда пророчеств в главах 13-23 представляет собой неоднородную структуру. Пророчество о Вавилоне, как и все тексты о народах, имплицитно содержащее в себе предсказание благополучия Израиля, прерывается включенным в главу 14:1-3 (также имплицитным) возвещением милости Господа к Иакову и Израилю. Пророчество о бедствиях Египта (18-20) прерывается предсказанием обращения Египта (19:18-22). Не только Египет, но и Ассирия прославит Бога Израиля. Израиль разделит со своими заклятыми врагами прерогативы, которые до этого были даны только ему (19:23-25).

Схематически композиция раздела, включающего в себя главы 13-23, выглядит так:

<i>Первая часть пророчеств: 13:1-14:32</i> Вавилон: 13:1-22 Царь Вавилонский: 14:4-23 Ассур: 14:24-27 Земля Филистимская: 14:28-32 (датировка:14:28)
<i>Вторая часть пророчеств: 15:1-20:6</i> Пророчество о Моаве: 15:1-16:14 Пророчество о Дамаске и Израиле: 17:1-11 Предсказание горестей Ассира: 17:12-14 (ст. 14 «Мы») Предсказание горестей Эфиопии: 18:1-7 Пророчество о Египте: 19 Сообщение о символических действиях: О Египте и Эфиопии: 20:1-6 (ст. 1: датировка; ст. 6: «Мы»)

Третья часть пророчеств: 21-23

Вавилон: 21:1-10

Дума/Эдом: 21:11-12

Аравия: 21:13-17

Иерусалим: 22:1-14, 15-19, 20-25 (ст. 1 и 25: «пророчество»

и «тяжесть/груз »)

Тир и Сидон: 23:1-18

1.3 Главы 24-27 (т.н. «апокалипсис Исаии»: образы последних времен)

В отличие от предшествующих текстов, в которых рассматриваются судьбы отдельных народов, в главе 24 говорится уже не о конкретных народностях, а обо всей земле в целом (24:1, 3, 4, 5, 6, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20). Универсальная перспектива сохраняется вплоть до Ис 24:23. Затем внимание переключается на гору Сион и Иерусалим. Словосочетание «гора Сион» из главы 24:23 повторяется 27:13 в виде выражения «святая гора в Иерусалиме».

Раздел, чаще всего называемый «апокалипсисом Исаии» (хотя такое наименование может ввести в заблуждение) легко разделяется на две части (главы 24:1-23 и 25:1-27:13): сам Яхве производит опустошение и разорение на земле (24:1-23; ср. также 26:21). Но Его могущество (23:24) гарантирует «спасение» посреди всеобщего опустошения (25:9; 26:1). Местом спасения становится «гора» (25:6, 7, 10), то есть гора Сион (24:23; ср. 27:13). Тематически важным элементом является «город»: образ спасенного Богом города (26:1) составляет контраст с «опустевшим городом» (24:10, 12) и с городом, разрушенным Богом (25:2; 27:10).

1.4 Главы 28-35 (весть о суде и благоденствии для Израиля и Иуды/Иерусалима)

Этот отрезок текста разделяется *причитаниями* («горе!») (28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1) на следующие группы:

28:1-29	«горе» ефремянам
29:1-14	«горе» Ариилу
29:15-24	«горе» народу
30:1-33	«горе» сынам
31:1-32:20	«горе» Иерусалиму
33:1-35:10	«горе» опустошителю

Слово «горе» не является, однако, единственным структурным признаком. Так же как в гл. 1-12, в гл. 28-35 структурообразующую роль играет смена текстов о несчастьях и благополучии, относящихся к Иерусалиму/Иуде. В многократно повторяющемся чередовании тексты, предрекающие безотрадное будущее, сменяются текстами, в которых будущее показано

в позитивной перспективе. Последние, в свою очередь, делятся на тексты, которые говорят о благополучном будущем очень сдержанно («прощение» или «помилование»), и такие, в которых нарисованы более яркие образы позитивного будущего («возрождение»).

Текст 28:1-6 выполняет двойную функцию. С одной стороны, он является типичным примером смены предсказаний в гл. 28-35: На коротком отрезке происходит типичное для этих глав 28-35, предсказаний катастрофы и возрождения — 28:1-4 и 28:5-6. С другой стороны, этот текст выделяется на фоне остального повествования: благодаря неожиданному адресату — «ефремляне» — и элементу «горе!», этот отрывок оказывается изолирован от непосредственного контекста. В отличие от предыдущих текстов, слово «горе» здесь четко отмечает новое начало. Обозначение адресата как «венка гордости пьяных ефремлян», с одной стороны, отсылает к тематике, к которой обращены тексты 2:12 и 5:12, 22. Но с другой стороны, совершенно неожиданным является наименование населения Северного Царства. Благодаря этому отрывок получает, дополнительно к функции предварительного эскиза глав 28-35, функцию разделителя текста.

Начинающееся с 28:1-6 *чередование текстов*, описывающих *несчастье*, с текстами, описывающими *благополучие*, продолжается вплоть до 30:26. Тексты о помиловании или возрождении (28:23-29; 29:5-8; 29:17-24) достигают своей высшей точки, когда в четвертом тексте в качестве мотива спасения названы божественная милость и сострадание (30:18-26).

В 30:27 ритм изменяется. Тексты, предвещающие несчастья Ассиру и имплицитно содержащие в себе указания на будущее благополучие Иерусалима, чередуются с горестным возгласом о тех, кто не «взирает на Святого Израилева» и не ищет Яхве. Если смотреть с позиции Иерусалима, события передаются в тексте в последовательности помилование-катастрофа-помилование. В 32:1 ритм вновь меняется. В светлых тонах показано благополучное будущее, которому посвящены четыре фрагмента. Они отделены друг от друга тремя фрагментами, в которых говорится о катастрофе. Главы 32-33 тесно связаны друг с другом ключевыми словами («царь», «правда и справедливость», «жить»). Завершением текста, включенного в главы 28-35, являются главы 34-35, которые содержат в себе дополняющие друг друга тексты о падении Едома и о возвращении спасенных на Сион.

Лексика глав 28-35, по-видимому, указывает на то, что здесь композиционно важен порядок употребления имен Иерусалим и Сион. Комбинация этих имен внутри одного стиха встречается в текстах, замыкающих какой-либо крупный отрывок (30:19; 31:9; 33:20). Это подтверждает существование четырех больших разделов, определенных чередованием текстов, говорящих о благополучии, и текстов, предрекающих несчастья: 28:(1-6), 7-30:26; 30:27-31:9; 32-33 и 34-35.

Темы, заявленные уже в главах 7-11, такие как «вера» (7:9), «покой» (7:4; 11:10), играют важную роль и в ряду фрагментов 28-31 — ср. 28:12, 16, 17 и 30:15. Однако они, по-видимому, не имеют особого значения для структуры этой части книги.

Схематически этот сложный фрагмент текста можно представить следующим образом:

Катастрофа, предвещаемая ефремлянам («горе»): 28:1-4 Возрождение: 28:5-6
Катастрофа, предвещаемая Иерусалиму: 28:7-13, 14-22 Помилование: 28:23-29
Катастрофа, предвещаемая Ариилу («горе»): 29:1-4 Помилование Ариила: 29:5-8
Катастрофа, предвещаемая народу: 29:9-14, 15-16 («горе»: 29:15) Возрождение: 29:17-24
Катастрофа, предвещаемая сынам («горе»): 30:1-5, 6-7, 8-14, 15-17 Возрождение: 30:18-26
Катастрофа, предвещаемая Ассиру: 30:27-33 Катастрофа, предвещаемая Иерусалиму («горе»): 31:1-3 Катастрофа, предвещаемая Ассиру: 31:4-9
Возрождение: 32:1-8 Катастрофа, предвещаемая беспечным женщинам: 32:9-14 Возрождение: 32:15-20
Катастрофа, предвещаемая опустошителям («горе»): 33:1 Молитва о возрождении: 33:2-6 Катастрофа, предвещаемая народам: 33:7-12 Возрождение: 33:13-16, 17-24
Катастрофа, предвещаемая Едому: 34 Возрождение: 35

1.5 Главы 36-39 (рассказы о спасении Сиона и исцелении Езекии)

В главах 36-39 содержатся рассказы о Езекии, относящиеся ко времени осады Иерусалима войсками Сеннахирима. Тематика этого фрагмента видна из слов ассирийского царя, переданных Рабсаком: «Что это за упование, на которое ты уповаешь?» (36:4). Рассказ имеет структуру, противоположную чередованию сообщений от третьего лица и от первого лица, представленному в 7-8 главах. Неверию царя Ахаза противопоставляется вера царя Езекии (36-37). Кроме того, в этом тексте отмечена противоречивость личности царя Езекии: исцеленному Богом от смертельной болезни царю (глава 38) противопоставлен действующий по своему произволу политик (глава 39). Рассказы, касающиеся также и пророка Исаии (37:2, 5, 6, 21; 38:1, 4, 21; 39:3, 5, 8), ведут нас к пророчеству, предрекающему вавилонский плен (39:6-7).

Ответ царя (39:8: «благо слово Господне»), которому после сообщения о плене было обещано сохранение мира до конца его жизни, становится уместным переходом к проникновенным речам, посвященным вавилонским пленникам (40:1-2).

У. Бергес (Berges) недавно доказывал, что главы 36-39, до сих пор мало исследованные, представляют собой, с точки зрения богословия, центр окончательной композиции Книги Исаии: в этих главах посредством художественного приема перекрещивания двух сюжетов — выздоровления смертельно больного царя Езекии и спасения города Иерусалима от угрожающей ему смертельной опасности — развернута великая весть о том, что есть надежда на эсхатологическое спасение; эта тема в других частях книги разворачивается каждый раз по-новому.

1.6 Главы 40-55 (призыв к возвращению из Вавилона и обещание чудесного возрождения Сиона)

В этой части книги появляется проблематика (40:1-2), которая будет предметом обсуждения вплоть до конца книги и которая сформулирована противоположно 1:4 (ср. 5:18; 22:14; 30:13), но в согласии с 33:24 (ср. 27:9): греховному народу будет прощен его грех. Внутри этой большой части ясно выделяются в качестве особого раздела главы 40-55, поскольку вступительная часть (40:1-11: «пролог») находит соответствие в заключительной части (55:8-11: «эпилог»): тема «слово Божие», обозначенная в начале (40:8), подхватывается в конце (55:11). Подобным образом главы 56-66 выделяются в отдельную часть, ввиду употребления в них стилистического приема «обрамления» (56:2-8 \ \ 66:18-21). В то же время, между главами 40-55 и 55-66, а особенно 60-62 существуют многочисленные стилистические и фактические связи. Так, например, части пролога (40:3-5, 8 и 40:9-11) находят соответствие не только в 52:7-9, но и в 62:10-12.

В тексте глав 40-55, ограниченном прологом и эпилогом, говорится о готовности Бога к прощению. Бог хочет, чтобы его народ был утешен (40:1). Он сам — Утешитель своего народа (49:13; 51:9; 51:12). Спасение своего народа (45:8,17; 46:13; 49:6,8 и др.) является настолько свойственным для него занятием, что он даже именуется «Спасителем» (ср. 43:3, 11 слл.; 49:26 слл.).

Для описания того как устроена вся эта часть книги, важно отметить появление в главе 48:20 нового аспекта. После того как единственность Бога-Творца Яхве была признана и пришел конец притязаниям всех других божеств (40:12-48:19), народ может быть призван к исходу из Вавилона (48:20-55:13). Хотя уже в первой части содержались намеки на то, что Бог будет способствовать новому Исходу (41:17 слл.; 42:7, 13, 15 слл.; 43:16 слл.), повеление выходить из плена появляется только в 48:20. Употребляемый здесь глагол «выходить» с подлежащим «пленники» (48:20; 52:11 и 55:12) обретает важные формальные и фактические

функции. Новый Исход превосходит своим величием Исход из Египта: два Исхода прямо сравниваются в 52:12.

Гимны 42:10-13; 44:23; 45:8; 49:13; 51:9-10 также делят текст на части. Каждый из гимнов замыкает часть текста.

Весь текст отмечен частым употреблением глаголов «сотворить» (40:26, 28; 41:20; 42:5; 43:1, 7, 15; 45:7, 8, 12; 48:7; 54:16) и «искупить» (41:14; 43:1, 14; 44:6, 22, 23, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 51:10; 52:3, 9; 54:5, 8). В этом отношении оба глагола в главах 40-55 получают богословское наполнение, поскольку «сотворение» может быть отнесено к избранности Израиля и его спасению, а «искупление» — термин из области семейного права («выкуп») — превращается в одно из центральных богословских понятий.

Композицию глав 40-55 можно представить в виде следующей схемы:

Пролог: 40:1-11	
I.	<p>Яхве, Бог-Творец, является единственным Богом и творит историю: 40:12-48:19</p> <p>1) 40:12-42:9 Гимн в конце части: 42:10-13</p> <p>2) 42:14-44:22 Гимн в конце части: 44:23</p> <p>3) 44:24-45:7 Гимн в конце части: 45:8</p> <p>4) 45:9-48:19</p>
II.	<p>Новый Исход: 48:20-55:13</p> <p>1) 48:20-49:12 Гимн в конце части: 49:13</p> <p>2) 49:14-52:8 Гимн в конце части: 52:9-10 (\\ 49:13 и 44:23)</p> <p>3) 52:13-55:7</p>
Эпилог: 55:10 слл., 12 слл.	

1.7 Тексты о рабе Яхве («песни о рабе Божиим»)

Выражение «раб Яхве» появляется в тексте 41:8, 9 (ср. также 44:1, 2, 21; 45:4; 48:20) и относится к Израилю/Иакову. Этот раб уныл и малодушен. Он греховен и нуждается в прощении (ср. 44:21 слл.). Бог уговаривает своего раба Израиля/Иакова не бояться, помогает ему, прощает ему грехи и спасает его. На фоне раба, уверенно отождествляемого с Израилем, в главах 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9 и 52:13-53:12 выделяется «раб» другого типа. Он близок Богу по-иному, нежели раб-Израиль, и принимает участие в Божьем творении истории. По причине того, что два образа, носящих имя раба, концептуально различаются, Дум (1892) выделил «песни о рабах Божьих» из их литературного контекста в качестве отдельного пласта и попытался разобраться в нем, исходя только из него самого. Развитый Думом литературный под-

ход находит многочисленных сторонников до сегодняшнего дня. Однако широкое признание гипотезы не привело к единству интерпретации образа и его соотносительности с автором «Девтероисаией»: эта фигура трактовалась и как собирательный образ идеального Израиля, и как индивидуальный образ царя или пророка. Всегда находились скептики, которые ставили под сомнение возможность выделить этот текст из корпуса Девтероисаии (ср. K. Buddes, *Minoritaetsvotum* 1900), и таких скептиков стало больше после 1975 г., T. N. D. Mettinger 1983), хотя сторонники особого статуса песен все же остаются в большинстве.

Наличие сомнений у интерпретаторов требует установить некоторые факты относительно текстов, темой которых является (возможно) анонимный раб Божий:

1. Тексты построены палиндромически: две речи от первого лица (46:1-6; 50:4-9) обрамляются двумя речами о рабе, первая из которых является целиком речью Бога (42:1-4), а вторая – человеческой речью (53:1-11a), обрамленной речью Бога (52:12-15; 53:11b-12). 2. «Анонимный» раб назван в 49:3 Израилем. 3. В 50:4-9 говорящий от первого лица именуется не рабом, а «учащимся». Только в стихе 50:10, рассматриваемом всеми в качестве дополнения к песне, говорится о «Его рабе». 4. Хотя все четыре текста имеют свои особые признаки, между ними существуют тесные связи. Среди них особенно важной является речь, в которой с каждым разом все яснее говорится о страданиях раба (42:4; 49:4; 50:4; 52:13 сл.).

В *четырёх текстах, изолированных от их контекста*, можно увидеть описание судьбы человека, призванного Богом выполнить универсальную задачу. *Первый текст* (42:1-4) показывает раба как человека, допущенного к Богу и находящегося близ Него. Вооруженный духом Божьим, он получает задание донести до народов закон. Он делает это щадя жизнь, находящуюся под угрозой. Во *втором тексте* (49:1-6) раб говорит перед универсальной аудиторией о призвании его Богом, о своей миссии к Иакову/Израилю и распространении миссии на другие народы. Он должен служить распространению спасения Божья во все концы земли. Раб говорит о разочаровании постигшем его при выполнении этого задания, и в то же время выражает уверенность в Заступнике – Боге. В *третьем тексте* (50:4-9) говорящий от первого лица является способным учеником Бога, который не избегает требующихся от него страданий, но надеется на помощь Бога. В *четвертом тексте* (52:13-53:12) о рабе говорят Бог и какая-то группа людей. Вопреки опыту длящихся всю жизнь вплоть до смерти страданий раба, которые в силу взаимосвязанности действия и результата могли бы быть истолкованы людьми как признак греховности раба, он близок Богу (возвышение). Его страдания идут на пользу людям. Они означают искупление грехов, которое должны были бы совершать сами люди.

Если читать эти тексты изолированно, в них можно видеть судьбу пророка «Девтероисаии»; однако при прочтении их *в контексте глав 40-55* их перспектива изменяется. Ввиду того, что раб из песен так же как раб Израиль/Иаков избран (41:1 \ \ 41:8; 44:2) и образован от чрева матери (49:5 \ \ 44:2, 24), можно толковать раба как Израиль, тем более что такая идентификация имеет место в 49:3. В общем контексте глав 40-55 первый текст (42:1-4, 5-9) может указывать также на Кира. В четвертом фрагменте раб может быть истолкован, исходя из контекста, в качестве группы людей внутри Израиля, которые идут по пути из плена к Сиону. Кроме того, предлагалось видеть

в образе страдающего раба третируемый и неожиданно возрождающийся Сион/Иерусалим.

1.8 Главы 56-66 (Провозвестие о внутреннем обновлении общины Сиона и ее связи с народами)

Введенное в 56:1 программное сочетание понятий «суд – правда» и «спасение-правда» обсуждаются также в 56:1-63:6. Тексты глав 63:7-66:24 упорядочиваются двойной метафорой Бога – «Отец-Мать».

Типичное для текста глав 1-35 словосочетание «*правда и правосудие*» (ср. 1:21, 27; 5:7, 16; 9:6; 16:5; 26:9; 28:17; 32:1,16; 33:5), встречается в разделе, включающем главы 40-55, только в 54:17, притом в измененном смысле. В тексте глав 40-55 на его место становится пара «*правда-спасение*» (45:8; 46:13; 51:5, 6, 8). В 56:1 обе пары встречаются вместе. Также во фрагменте 59:14-17 тема «*правда-спасение*» помещена вместе с темой «*правда-суд*». Этот фрагмент, как и 56:1, носит характер распоряжения. «Суд и правда», названные в 56:1 задачей и предметом обсуждения, разъясняются прежде всего в 58:2 и 59:9,14. Проблема «*правды-спасения*» становится темой фрагмента 60:1-63:6. Когерентность глав 60-62 подтверждается обращением к женщине и речью о ней в главах 60 и 62. Дочерям Сиона/Иерусалима подчеркнуто противопоставляется в 63:1 мужской образ. Речь этого персонажа (63:1b-6) находит, благодаря повторяющимся понятиям «одеяния» (ст. 1-3), «мщение» (ст. 4), «ярость», «дивиться» (ст. 5) и «мышца» (ст. 5), соответствие в 59:16-18, только речь на этот раз от первого лица. «Правда» и «спасение» реализуются здесь и там в «мщении» и излиянии гнева.

Во фрагменте 63:7-64:11 вспоминается о милости Яхве (63:7) и призывается эта милость (63:15). Это милость Отца (63:16; 64:7) и Икупителя (63:9,16). Она обращена к «детям», к «Его народу» (63:8). Подчеркнутое обращение к Яхве «*наш Отец*» соответствует прямому сравнению Яхве с *матерью* в главе 66:13. Внутренняя связь глав 63-66 обеспечивается единой темой народа Божия в 63:7-64:11 (63:8, 11, 14, 18; 64:8) и 65 (65:2, 3, 10, 18, 19, 22). В главе 66 эта тема соседствует с мотивом «народов» (66:8, 12, 18, 19, 20). Кроме того, молитве (63:7-64:11), являющейся человеческой речью, соответствует речь Бога в главах 65-66 (65:1, 6, 8, 13, 26; 66:12, 19, 20, 21, 23). Речь Яхве (главы 65-66) отвечает на вопрос, которым заканчивается молитва (64:12). В конце книги происходит возвращение к теме 56:1-8: «*Яхве и народы*». Но этого мало: речь ведется подчеркнуто обо «*всех народах*», и этим завершается тема, поднятая в 2:2. То, что 2:2b и 3a существенным образом отклоняются от Мих 4:1, возможно, связано с тем, что здесь специально устанавливалась взаимосвязь между 2:2 и 66:18, иначе говоря, между началом и концом книги.

Таким образом, композиция глав 56-66 может быть представлена в следующей схеме:

I.	Правда-суд; спасение-правда: 56:1-63:6
1.	Суд и правда: 56:1-59:15a Мсть как правда и спасение: 59:15b-18(19-21)
2.	Правда и спасение: 60:1-62:12 Мсть как правда и спасение: 63:1-6
II.	Бог — Отец и Мать своего народа: 63:7-66:24
1.	Речь человека: Бог — наш Отец: 63:7-64:11 Народ Божий: 63:8 и 64:8
2.	Речь Бога: Бог как мать: 65:1-66:24 Служение Богу народа Божьего и (иных) народов

Нужно понимать, что, как и в других частях книги, композиция в разделе 56-66 построена на базе не одного принципа. Рамки, образованные темами «*Яхве и народы*» (56:1-8 и 66:18-24) и «*мышца Яхве*» (59:16-19 и 63:1-7), показывают, что, наряду с заданным в 56:1 линейным принципом расположения частей композиции, в тексте глав 56-66 в качестве композиционного приема используется также концентрическая структура. Это исследователи констатировали уже неоднократно.

Согласно У. Бергесу (Berges), она может быть изображена в таком виде:

A.	Народ Божий, выходящий за рамки «Израиля»: 56:1-8
B.	Ложный культ: 56:9-57:13
C.	Благополучие народа: 57:14-21 («Мой народ»: 57:14b; «исполнить»: 57:19)
D.	Безуспешные искания народом Бога: 58:1-14
E.	Обвинение и исповедь народа: 59:1-15a
F.	Мышца Яхве: 59:15b-20
G.	Свет Сиона: 60
	Дары Духа: 61
G.	Свет Сиона: 62
F.	Мышца Яхве: 63:1-6
E.	Сетования и исповедь народа : 63:7-64:11
D.	Искание народом Бога: 65:1-16
C.	Благополучие народа: 65:17-25 («сотворить/исполнить»: 65:18; «Мой народ»: 65:19)
B.	Ложный культ: 66:1-6
A.	Иерусалим, все народы, сыны Израиля, вся плоть и слава Яхве: 66:7-24

1.9 Композиция всей книги

Связность всей книги создается особенно яркими фрагментами которые повторяются. Песня о винограднике 5:1-7 находит соответствие в песне 27:2-6. Мотивы, встречающиеся в 11:6a, 7b, 9, повторяются

с небольшими изменениями в 65:25. Многочисленные соответствующие друг другу пассажи располагаются в книге не только на большом расстоянии друг от друга, но и в непосредственно следующих друг за другом частях. Переплетенность текстов друг с другом очень плотная и придает этой объемной книге единый характер. Понятия «Святой (Израилев)» (встречающееся в книге 35 раз) и «Сион» (47 раз; 17 раз параллельно с Иерусалимом) также придают книге единство и неповторимый характер.

Еще несколько примеров связности всей книги в целом:

Речь 1:2-3, поданная в качестве речи Бога, называет темы, ключевые слова и богословские концепты, которые многократно повторяются в корпусе книги и соединяются в концентрированном виде в концовке книги: 1. Выражение «небеса и земля» повторяется в качестве адресата воззвания в 44:24 и 49:13. Бог потрясает небо и землю (13:13), потому что Он их создатель (37:16; 40:22; 42:5; 44:24; 45:12, 18; 48:13; 51:16). Его творческая сила столь велика, что Он может сотворить новое небо и новую землю (65:17; 66:22). Небо — Его престол, а земля подножие (66:1). 2. В высказывании, обращенном к небу и земле, говорится об отчески-материнском отношении Бога к сыновьям (1:2). О непослушных сыновьях речь идет далее в 1:4 и 30:1, 9. Бог сам подчеркнуто говорит о «Моих сыновьях и Моих дочерях» (43:6) и о «Моих сыновьях» (45:11). В молитве приводятся слова Бога, который называет свой народ сыновьями, которые не солгут (63:8). Выразительно введенная в 1:2 тема «отчески-материнского отношения Бога» развивается в 42:13; 45:10; 49:14-21, 22 и находит окончательное разрешение в обращении к Богу «Отец наш» (63:16; 64:7) и в сравнении Бога с матерью (66:13). 3. Также глагол «возмутиться» («отпасть»), введенный в 1:2, представляет собой один из важнейших элементов, обуславливающих связность текста всей книги: оплакиваемое Богом отречение повторно констатируется Им в 43:27 (ср. 59:13). Название «отступник, прозванный так от чрева матери» в 48:8 представляет собой прямую аллюзию 1:2. В 53:12, где Бог защищает страдающего раба, который не противился, когда его считали мятежником и заступался за преступников, этот глагол повторяется. В последнем стихе книги этот глагол появляется вновь (66:24; ср. также 1:28 и 46:8).

Еще один пример: слово «грех», употребляемое вместе со словом «народ». Понятие «народ» появляется в тексте в словосочетании «народ, обремененный (беззакониями) грехами» (1:4). О грехе впоследствии говорится еще неоднократно (ср. 5:18; 22:14; 30:13). В конце первого большого раздела книги народу, которому отпущены согрешения, разрешено поселиться на горе Сион (33:24). Бремя греха несет на себе раб Бога (53:11, ср. ст. 5-6). В заключительной части книги к Богу обращается просьба не вспоминать грехов (64:9).

И, наконец: некий город изображен как «блудница» (1:21), она должна быть подвергнута суду и очищена (1:21-26). Под этим городом

явно подразумевается Сион, как об этом прямо говорится в 1:27. Сион появляется в тексте также в образе отчаявшейся женщины (49:14). Но этот город будет утешен (51:3), к нему обращен призыв ободриться (52:1 слл.). Когда этой женщине обещается, что ее Творец будет ее супругом (54:5) и что Бог будет благоволять ей (62:4 слл.), то это метафора милости Божией к Сиону, Бог и теперь говорит о Сионе: «ты Мой народ» (51:16).

2. Возникновение

2.1 Основные данные и методические требования

Описанные выше указания на единую композицию всей книги не нужно понимать таким образом, что Книга Исаии изначально являлась единым произведением. Многие наблюдения заставляют считать эту книгу результатом долгого процесса становления. Однако нам неизвестны конкретные подробности этого процесса. По причине расхождения мнений на эту тему, было бы целесообразно указать на некоторые бесспорные факты: 1. Из 21-й рукописи Книги Исаии, найденных в Кумране (два из пещеры 1, 18 из пещеры 4, и один из пещеры 5), к которым нужно прибавить одну рукопись из Мураба`ата, наиболее значительным и в то же время наиболее древним является полный большой свиток 1QJes^a. Если все остальные манускрипты датируются I в. до н.э. и более поздним временем, то большой свиток Книги Исаии нужно отнести ко второй половине II в. до н.э. (или к периоду времени между 150-125 гг. до н.э., или около 100 г. до н.э.). Большая рукопись Книги Исаии доказывает, что в середине II в. до н.э. окончательный объем Книги Исаии уже установлен. 2. Цитаты и аллюзии в Новом Завете также предполагают сегодняшний объем книги. 3. В начале II в. до н.э. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, свидетельствует сегодняшний объем книги: Сир 48:22-25 содержит аллюзии на Ис 1:1, 36-39 40 слл. 4. В греческой версии 2 Пар 36:22-23 (\\ 2 Езд 1:1-2), так же как и в еврейском тексте, 41:2, 25; 44:28; 45:1, 13 Книги Исаии приписываются Иеремии. Не может ли это, если оно не доказывает прямо, что ко времени хрониста главы Книги Исаии, начиная с 40, были связаны с Книгой Иеремии, указывать хотя бы на то, что эти главы — с 40 — изначально не принадлежали Книге Исаии (В. Duhm)?

Каким образом можно связать эти данные с пророком, жившим в VIII в. до н.э.?

Из этих данных для реконструкции истории становления Книги Исаии вытекают два *методических требования*: 1. Указания на то, что автором книги является некий Исаия (8:1-2,16; 30:8), который жил в Иерусалиме во второй половине VIII в. до н.э., не стоит считать совершенно лишенными ценности и отказывать пророку Исаии в историчности. Не нужно изначально считать традицию совершенно

ложной. 2. Несмотря на сложный характер предания, нельзя согласиться с новым методическим принципом, согласно которому бремя доказательства должен нести тот, кто приписывает хоть какую то часть текста пророку, жившему в VIII в. до н.э. На наш взгляд методически правильным будет, как и прежде, возложить бремя доказательства на тех, кто отказывается признавать пророка.

2.2 Проблема текстов, восходящих к самому Исаии (VIII в.)

Крайние позиции, согласно которым сегодняшняя Книга Исаии вообще не содержит в себе слов исторического Исаии, или, по крайней мере, попытки найти такие слова рассматриваются как не релевантные, свидетельствуют, очевидно, о недостаточном понимании книги. Однако если продолжать исходить из предположения, что видение (1:1), слово (2:1) и пророчество (13:1) по праву приписываются человеку по имени Исаия, то все равно степень участия пророка в дошедшем до нас тексте остается спорным вопросом. Максималисты и минималисты согласны относительно определения той части текста, которая принадлежит пророку второй половины VIII века, лишь в том, что она может быть найдена только в главах 1-12 и 28-32. Следы текста самого пророка, возможно, встречаются также в главах 14:24 слл. и 17.

Распространенный в существующих на сегодняшний день (немецких) исследованиях радикальный скепсис относительно текстов, приписываемых пророку VIII в., приводит к тезисам, подобным тому, что словами Исаии являются только высказывания, приведенные в 8:1, 3 слл., 16, ориентированных на богословие спасения Иудеи и Иерусалима, а также сообщение о призвании пророка (6:1-8), откуда исключаются слова об ожесточении народа. Этого скудного текстового базиса, как утверждают, было достаточно для того, чтобы книга Протоисаии обрела, претерпевая все новые редакции, каждая из которых имеет свой собственный профиль, свой нынешней «синтетический и в то же время самобытный вид» (U. Becker, 1997). Скепсис, направленный против подлинности приписываемого самому Исаии материала, претендует на то, чтобы привлечь на свою сторону научную критику. Однако в действительности аргументы, предъявляемые литературной критикой в пользу минималистских гипотез, отнюдь не являются бесспорными. Против соответствующей тенденции в последнее время выступает все большее число исследователей, которые отстаивают наличие в дошедшей до нас книге значительного количества текстов, принадлежащих непосредственно Исаии (M. Sweeney 1996; U. Berges). При этом речь заходит даже о «завещании» пророка Исаии, создававшемся в конце его деятельности в основном им самим и представляющим собой концентрическую композицию (E. Blum).

К творениям исторического Исаии можно отнести, сведя к критическому минимуму, следующие тексты: 1:21-26; 2:12-17 и 6:1-8:18*

и 14:28 слл., 31; 17:1-3; 18*; 19*; 20; 22*; и *28:1-4, 7-18; 29:1-4, 9-10, 13-14; 29:15-16; 30:1-5, 6-8, 12-14, 16-17; 31:1, 3 (U. Berges).

В главах 1-11 можно считать принадлежащими Исаии еще некоторые тексты: 1:21-26; 2:7, 10, 12-17; *3:1-7, 12-15, 16-24 (3:25-4:1[?]); 5:1-7, 8-12, 18-24a, 24b-29; 6:1-11; *7:1-8, 18; 9:*7-20; 10:1-4, *5-15, 27b*-34; 11:1-5 (E. Blum).

На основании текстов пророка Исаии, сведенных к критическому минимуму, можно аргументированно предполагать следующую *периодизацию деятельности Исаии*: ранние выступления (740-736 гг. до н.э., включены в главы 1*; 2*), выступления во время противостояния между Сирией и Ефремом (734-732, включены в главы 7-8) и поздние выступления (705-701, включены в главы 28-32). Если относить к историческому Исаии большее число текстов, то складывается следующая картина: временем сирийско-ефраимитской войны (735-732) датируются фрагменты 1:21-26, 27-31; 5:1-24; 6:1-11 [12-13]; 7:*2-17, 20; 8:1-15; 8:16-9:6; 15:1b-16:12; 29:15-24). К 724-720 гг. относятся фрагменты 5:25-30; 9:7-10:4; 10:5-34; 14:24-27; 17-18; 19:1-17; 29:1-14. О подготовке царя Езекии к восстанию против Ассирии и о самом восстании говорят следующие тексты: 1:2-9, 10-18; 2:6-19; 3:1-9, 12-15; 3:16-4:1; 14:4b-21, 28-32; 21:1b-14, 15-25; 23:1b-14; 28; 30:1-18; 31; 32:9-14 (M. Sweeney, 1996).

О способах передачи текстов самого Исаии, можно лишь строить предположения, исходя из, хотя и немногословных, но определенно говорящих о записанных текстах, замечаний в 8:1; 30:8. И по сей день можно предполагать, что около 740-701 гг. пророк, описывающий события в Иерусалиме и Иуде, письменно зафиксировал свое послание и передал его кругу своих учеников. Относительно точного объема и формы высказываний пророка наука вынуждена судить гипотетически. Несмотря на все попытки опровержения, в качестве одной из вероятных гипотез по сей день может рассматриваться концепция «воспоминаний» пророка (*6-8), выдвинутая в 1899/1900 г. К. Будде (Budde), и являющаяся с тех пор постоянным предметом дискуссий. «Воспоминания», так же как и возгласы «горе!» в 28:1-4; 29:1-4, 15-16; 30:1-5; 31:1-3, считаются малым собранием слов Исаии, ставшим исходным пунктом для дальнейшего литературного развития книги (J. Barthel). В качестве подобного малого собрания может рассматриваться и ряд предсказаний горестей в 5:8-24; 10:1-3, в начале которых помещалась песня о винограднике (5:1-7). Так как в тексте ясно говорится об *учениках* (8:16), то предположение о продуктивной передаче учениками текста из поколения в поколение не кажется простой выдумкой. Однако существование «школы Исаии», которая была бы ответственна за дальнейшие стадии истории создания книги, представляется маловероятным. На вопрос, существовала ли «Книга Исаии» уже в конце VIII — начале VII вв., можно ответить только *non liquet*.

2.3 «Ассирийская редакция» времен царя Иосии (VII в.).

В Книге Исаии больше не встречается определенных указаний на процесс ее записи. Таким образом, об основных вехах истории книги приходится заключать из косвенных данных. В качестве отправных точек для реконструкции истории создания книги служат упоминания о великих державах — *Ассирии* и *Вавилоне*. Так как в ряде текстов предполагается ситуация упадка Ассирийской империи в конце VII в. до н.э. (например, 14:24-27; 30:27-33; 8:23b-9:6), то можно предполагать «ассирийскую редакцию» текстов Исаии во времена Иосии (Barth). Небезосновательной представляется развитая из этой предпосылки гипотеза, согласно которой Книга Исаии возникла в конце VII в. Тексты этой книги, составленные уже в более крупные блоки, описывают: 1. карательные экспедиции Ассирии против Северного Царства Израиля и упадок Ассирийской империи. С этими событиями связаны предсказания о мессианском (царственном) спасителе и о возвращении Северного Царства дому Давидову (5-12). 2. В текстах содержатся также речи о народах, во главе которых помещены пророчества об Ассирии, а также предсказание возвращения людей, уведённых в плен в 722 г. (*14-23, 27). 3. пророчества об Иерусалиме, в которых предвещается мессианский спаситель (28-32) и 4. рассказ о спасении Богом Иерусалима (36-37). В этой редакции используется материал текстов исторического Исаии, однако местами создаются и совершенно новые тексты. Рука этого редактора видна в 7:1-4, 10, 18-19, 21-25; 15:2b; 16:13-14; 20; 23:1a, 15-18; 27; 30:19-33; 32:1-8, 15-20. В главы 36-37 включены в переработанном виде тексты, содержащиеся в 3 Цар 18-19 (M. Sweeney, 1996).

Предполагаемая книга времен Иосии заканчивалась историческим приложением. Аналогия присутствует в Книге Иеремии: она также завершается историческим приложением, которое находит соответствие в 4 Цар (Иер 52 \ 4 Цар 24:18-25:21, 27-30). Напротив, рассказ о Езекии и Исаии, содержащийся в главах 36-37 и 38-39, может быть проинтерпретирован, во-первых, как отражение событий около 701 г. до н.э. (C. R. Seitz), а во-вторых, в качестве текста, служащего ободрением во времена вавилонского кризиса (Ch. Hardmeir). Высказывается также предположение, что рассказы о Езекии и Исаии были вставлены в уже почти полностью сформированную Книгу Исаии в гораздо более позднее время (конец V в.). Они служат композиционным центром книги и изображают Сион местом, неуязвимым для любых вражеских нападений, и спасительной целью для праведников Израиля и других народов. Главы 36-37, тема которых — «угроза Ассирии», обращаются к ассирийским временам, а глава 39, чья тема — «вавилонское посольство», предсказывает вавилонскую эпоху (40 слл.) (U. Berges).

Во всяком случае, присутствие указаний на Вавилон в главах 13:1, 19; 14:4, 22; 21:9 (ср. 23:13) является признаком того, что к текстам (гипотетической) Книги Исаии времен Иосии были присоединены и тексты, созданные после 538 г.

2.4 *Дискуссия о возникновении глав 40-66 и их связи с Ис 1-39*

Если исходить из того, что главы *1-39 составляют книгу, написанную в последней трети VII в., то возникает вопрос, как соотносятся с этим текстом главы 40-55, которые, очевидно, были созданы после 538 г до н.э., так как в них описывается падение Вавилонской державы (43:14; 47:1; 48:14, 20; ср. 47:5) и упоминается персидский царь Кир (44:28; 45:1), а также текст глав 56-66, который может быть датирован еще более поздним временем.

Предлагается две модели решения этого вопроса. В *первой модели* постулируется отдельная история создания глав, начиная с 40 и далее. Главы начиная с 40 составляют особый текст. История их создания, состоящая из многих ступеней, не имеет отношения к комплексу текстов 1-39. *Вторая модель* изначально учитывает тесную взаимосвязанность в истории возникновения текстов, содержащихся в главе 40 и далее, и текстов глав 1-39. Текст глав начиная с 40 никогда не существовал в виде самостоятельного, но задумывался в качестве продолжения и дополнения глав 1-35(39).

2.4.1 *Модель самостоятельного возникновения Ис 40-55, 56-66*

Со времени выхода комментария Б. Дума, эта модель все чаще встречается в исследованиях, и имеет в современной дискуссии выдающегося представителя в лице О. Штека (O. Steck), с его новой точкой зрения на этот вопрос

Дум истолковал объединение менее объемной, преимущественно биографической книги Исаии (6:1-9:6; 20; 36-39; а также 3:16-4:1; 14:28-32; 29:13 слл.) с текстом глав 40-66 как чисто поверхностный акт, совершенный в конце III в. Основная часть текста глав 40-55 написана Девтероисаией, творившим около 540 г. на территории Ливана, вероятно в Финикии. Песни раба Божьего (42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12) должны быть датированы более поздним временем. К еще более позднему времени относится создание глав 56-66. Эти главы являются продуктом творчества одного писателя. Если тезисы Дума о становлении первой части книги Исаии (главы 1-39) претерпевали в дальнейшей истории исследований разнообразную критику и модификации — Х. Вильдбергер (Wildberger) говорил о «богатой фантазии» Дума, все же основной предпосылкой экзегезы оставалось его положение о совершенно различных путях становления двух частей книги, включающих в себя, соответственно, главы 1-39 и 40-55, 56-66. Вопрос, почему были соединены два больших текста, если такой вопрос вообще ставился, получал только

неудовлетворительный ответ — ссылались на практичность такого соединения с точки зрения создания и использования свитков.

Решающее видоизменение этой концепции истории создания книги было привнесено О. Штеком (Steck). Он также придерживается мнения, что каждая из частей, включенных, соответственно, в главы *1-34, 36-39 и 40 слл., имеет собственную историю становления: к началу послевоенной эпохи относится «первый Исаия» (главы *1-11; *13-34; 36-39). Совершенно независимо от этой книги после 540 г. в результате многоступенчатого процесса сложился комплекс текстов, вошедших в главы 40-55, к которому в более позднее время были присоединены главы 60-62. Только в годы после смерти Александра Великого (323) тексты глав *1-39 и *40-55, 60-62 были объединены в книгу «большого Исаии». На дальнейших ступенях в эти разделы, существующие уже как единый текст, был включен дополнительный материал. Связь между двумя частями текста, заключенными, соответственно, в главы *1-39 и 40 слл., понимается Штеком, в противоположность предшествующим исследованиям, в качестве результата хорошо продуманного редакционного процесса, а не механического соединения. Связующим звеном между двумя текстовыми комплексами служит глава 35. Кроме того, редакции оставили определенные следы в обеих крупных частях (11:11-16; 27:12 слл.; 62:10-12).

Следуя предположению Штека, используя литературно-критические предложения Й. ван Оорсхота (van Oorschot), а также синтезируя предшествующие исследования, Бергес предлагает следующую модель становления Книги Исаии:

Высказывания *анонима*, творившего в 550-539 г. в Вавилоне, содержатся во фрагменте, включающем в себя главы 40:12-46:11 (I *40:12-28; 41:1-5, 8-13, 16b-20; 41:21-26, 28; 42:5-9; II 42:13-16; 43:1-4, 8-13, 14-15, 16-21; 44:1-3a, 4, 6-8, 21-22; III 44:24-45:7*; IV 45:*11-13, 20a, 21; 46:9-11). Его слова были собраны учениками и структурированы в виде гимнов (= *редакция Голы*). Эта редакция сложилась в 539-521 г. еще в Голы. Она призывает изгнанников выйти из Вавилона (42:1-4, 10-12; 44:23; 47:1-11; 48*; 48:20-21). Группой, вернувшейся из Голы, была создана *первая Иерусалимская редакция*, которая относится к периоду после 521 г. Ее тексты, ориентированные на Иерусалим/Сион, находятся во фрагменте 49:13-52:12 (*49:13, 14-26; 50:1-3; 51:9-11, 17, 19; 52:1-2; 52:7-8, 9-10). В ходе этой редакции был сформулирован пролог (40:1-5, 9-11) и провозглашен призыв к выходу из диаспоры (52:11-12). В ней было осуществлено первоначальное объединение двух текстовых комплексов, расположенных в главах *1-32 и *40-52, связующим звеном для которых стала глава 33. В середине V в. была создана *вторая Иерусалимская редакция*. Она также привнесла свои собственные тексты (40:3aa, 6-8; 40:29-31; 46:12-13; 50:4-9; 51:1-2, 12-16; *54-55). Ее апогеем является призыв к исходу, обращенный к тем из народа, кто верует в Яхве (55:12-13).

Во второй половине V в. были добавлены следующие фрагменты: глава 34, посвященная Эдому, и глава 35 в качестве нового текста-связки. Помимо того, были присоединены главы *60-62, принадлежащие *Тритоисаии*, созданные в первой половине V в. В это же время осуществлялось внесение поправок в текст *редакции возвращения* (*56:9-59:21), относящейся ко второй половине V в. В конце V — начале IV вв. была осуществлена двухступенчатая *редакция «общины раба Яхве»* (63:1-6; 63:7-64:11; 65, а также 56:1-8; 66:1-24). Кроме того, только в это время тексты, помещенные в главах 36-39, занимают свое место в середине книги (U. Berges).

В противоположность Штеку, Бергес высказывается в пользу более ранней датировки редакции, объединяющей Протоисаию с Девтероисаией. Эта первая Иерусалимская редакция относится примерно к концу VI в. Примерно в конце V в. Книга Исаии существовала уже в полном объеме. Основным текстом, связывающим в первой Иерусалимской редакции тексты Прото- и Девтероисаии, становится глава 33. Последнее предположение состоит в том, что к становлению «большого Исаии» привело заимствование у конкурирующей концепции.

2.4.2 Модель продуктивного продолжения текста в главах 40-66 Книги Исаии

Так как текст глав 40-55 содержит в себе множество соответствий с текстом глав 1-32 и тесно связан со всем текстовым комплексом, выдвигается альтернативная точка зрения, которая рассматривает главы 40-55, скорее, в качестве продолжения глав 1-32 и единого корпуса текстов. В качестве связующего звена между текстом, являющимся литературным наследием Исаии в Иерусалиме, и материалом, добавленном Девтероисаией в главах 40 и далее, служит глава 33, причем в ней практически не существует различия между тем, что было взято из традиции, и тем, что было привнесено им самим (H. G. M. Williamson). Так как далее главам 1-32 соответствуют не только главы 56-59, но также и главы 60-62, можно предположить, что в действительности Книга Исаии непрерывно увеличивалась, пока не достигла своего теперешнего объема. Мало вероятным представляется параллельное и относительно независимое существование двух достаточно больших текстов соответственно, текстов глав 1-32(39) и глав 40-55 (+ 60-62).

2.5 (Приемлемая) синтетическая гипотеза (M. Sweeney)

В комментарии, предложенном Суини, оставлен, относительно раздельного или совместного развития двух больших текстовых комплексов, помещенных в главы 1-39 и 40 и слл., и предлагается более простая модель становления Книги Исаии (M. Sweeney). Автор описывает четыре основные стадии создания книги:

(1) Окончательная, включающая в себя главы 1-66, редакция книги, которая связана с реформами Ездры и Неемии, может быть датирована серединой или концом V в. В ходе этой редакции были написаны тексты глав 1:1, 19-20, 27-28; 2:1; 4:3-6; 33; 34; 56-59; 63-66).

(2) Этой редакции предшествовало издание книги в конце VI в. (520-515). Она содержала главы *2-32; 35-55 и 60-62.

В данной редакции к более ранним материалам были присоединены новые тексты: (а) тексты о роли Сиона для Израиля и народов (2:2-4,5; 4:2; 13:2-22; 14:1-2, 3-4а, 22-23; 24-26; 35 и 60-62); (б) тексты, в которых акцент делается на возвращение изгнанников (11:11-16; 27:12-13; 35:8-10; 40:1-11; 48:17-22; 52:11-12; 54:1-17; 55:12-13; 62:10-12). (в) Тексты, в которых назван (44:24-28; 45:1-7) или предполагается (41:2-3, 25; 45:13; 46:11; 48:14-15) персидский царь Кир; (г) гимны (12; 24-27; 35; 42:10-13; 44:23; 45:8; 48:20-21; 49:13; 51:3; 52:9-10; 54:1-3; 60-62).

(3) В конце VII в. существовала «Книга Исаии времен Иосии», которая включала в себя главы 5-12; *14-23; 27; 28-32; 36-37 (см. выше).

(4) К началу процесса создания Книги Исаии относятся слова исторического пророка, жившего во второй половине VIII в. Они находятся в главах 1*; *2-4; 5-10; *14-23; *28-32 (см. выше, 2.2).

2.6 Выводы

Сравнительно простая концепция Дума — несвязанные друг с другом истории создания двух больших частей книги 1-39 и 40-66, очень цельная концепция Девтероисаии, которому приписывались, за исключением песен о рабе Божиим и еще некоторых текстов, 75% текста глав 40-55, и Тритоисаии, который предполагался в качестве единственного автора глав 56-66 — столетие спустя была заменена и более сложными, противоречащими друг другу гипотезами. Признаком изменения характера исследований является очень дифференцированное расчленение литературной критикой текста глав 40-55, значительно более дробное, чем прежде (R. G. Kratz; J. van Oorschot; U. Berges). Правда, в связи с литературной критикой текста глав 40-55 и анализом редакций глав 56-66, были сформулированы методические постулаты (О. Н. Steck), которые смогли препятствовать бесконтрольному выдвижению гипотез. Для текста глав 56-66 можно уже сейчас отметить два постулата: во-первых, отказ от признания «Тритоисаии», считавшегося у Дума отдельным автором, связанный со скепсисом относительно возможности точного разделения авторского текста и продуктов редакторской обработки, и, во-вторых, признание большого числа взаимосвязанных фрагментов текста, которые следует при этом считать диахронными. Последнее эквивалентно уменьшению сегментирования текста литературной критикой в этой части книги.

2.7 Контекст истории богословия

Книга Исаии документирует историю богословия Иудеи и Иерусалима, начиная с середины VIII в. и заканчивая серединой III в. до н.э. Здесь мы обратим внимание только на некоторые события, получившие в книге богословское осмысление.

2.71 Кризис, связанный с ассирийским нашествием

О личности Исаии нам известно очень мало. Известны его имя, имя его отца, Амос, и имена двух его сыновей, Шеар-ясув и Магер-шелал-хаш-баз. Имя его жены остается неизвестным. Она представлена в тексте в качестве «пророчицы» (8:3). Имена иудейских царей, данные в начале книги (1:1), позволяют отнести деятельность Исаии к 740-690 гг. до н.э. Имеющиеся в дальнейшем тексте датировки (6:1; 7:1; 14:28; 20:1) соответствуют временным границам, заданным в начале книги. Его деятельность была сосредоточена в Иерусалиме. По-видимому, Исаия выступил впервые еще во времена относительного политического спокойствия. Однако этот период принес Иудее и Иерусалиму не только процветание, но и значительное обнищание многих представителей средних и низших слоев общества. На эти обстоятельства и отреагировал Исаия в своем социально- и внутриполитическом выступлении за правду и правосудие (1:21-26; 5:1-7, 8 сл.; 10:1-3). Однако вызовом эпохи стало прежде всего ухудшение положения Иерусалима и Иудеи, вследствие великодержавной политики Новоассирийского государства. Противостояние между Иерусалимом и Иудеей, и Северным Царством Израиля, с другой стороны, когда Израиль заключил союз с Сирией с целью создания антиассирийского альянса, с одной стороны, стало причиной переключения внимания Исаии на вопросы внешней политики. В 734-732 гг. он посоветовал иудейскому царю Ахазу воздерживаться от прямых действий и положиться на святого Бога. Точку зрения, высказанную в 734 г., Исаия повторял и при других обстоятельствах. Выступления за веру и против всех форм политики союзов определяли характер деятельности Исаии вплоть до 701 г. Падение Самарии и последовавшая за ним в 722 г. утрата Северным Царством государственной самостоятельности поставили проблемы совершенно другого рода. Однако о них, если опираться на литературное наследие, можно составить только слабое представление (28:1-4?).

Отчетливее в текстах следы событий 705-701 гг. Царь Езекия прекратил выплачивать дань Ассиру (ср. 4 Цар 18:7). С целью восстановления полной зависимости Иерусалима Сеннахирим (Синаххериб) пошел войной на Иуду, захватил все важнейшие иудейские города (4 Цар 18:13) и осадил Иерусалим. Правда, город ассирийский царь захватить не смог. Также и во время этого кризиса Исаия не остался в стороне

и агитировал за веру в Бога (ср. 28:12, 16, 17; 30:15). По-видимому, однако, проповедь Исаии, не оказывала большого влияния на его современников. Его слова были приняты лишь небольшим количеством людей, которые передавали их из поколения в поколение, приспособлявая их при этом к изменившейся ситуации. Были созданы также совершенно новые тексты, написанные в духе Исаии.

2.72 Кризис веры в конце эпохи плена

Главы 40-55 предполагают совершенно другую аудиторию. Рассматривая прямые и косвенные цитаты высказываний тех, кому адресованы проповеди (ср. 40:27; 49:14; 40:12, 18, 25), можно сделать вывод, что в среде живших в плену к этому времени широко распространились пессимистические настроения. Жалобы на разрушение Иерусалима и Храма, протест против этого, а также против утраты Иудеей государственности со временем сменились в среде изгнанников мнением, что следует признать превосходство вавилонской религии, культуры, цивилизации, науки и политики над установившимися традициями веры в Яхве. Люди явно стремились приспособиться к жизни в Вавилоне и все больше очаровывались культурой Вавилона. Текст глав 40-55 пытается сделать привлекательной веру в Яхве, в единого Бога, Творца и Спасителя, с помощью, с одной стороны, применения всех имеющихся средств традиционного богословия и религиозной риторики, с другой стороны, направляя творческие усилия на формулирование совершенно новых, неслыханных прежде богословских положений. Говоря конкретно, в этих текстах пропагандировалась появившаяся, благодаря политике персидского царя Кира, возможность вернуться в Иерусалим. С точки зрения богословия, Исход из Вавилона превосходил Исход из Египта.

2.73 Восстановление после возвращения из плена

По-видимому, в главах 56-66 отражены конфликты, возникавшие в ходе восстановления Иерусалима и Иудеи, начиная с 520 г. и заканчивая серединой V в. Их темой является затянувшееся осуществление описанного в столь светлых тонах восстановления Иерусалима и причины этого затягивания. Благо, данное Богом, дано тем, кто в деле правды и правосудия целиком положились на Яхве. Поднимаются темы разделения внутри Израиля на праведных, рабов Яхве, и грешников, а также принятия неизраильтян в союз с Яхве. Условием является обращение к Яхве. Так народы могут прийти к Сиону и увидеть славу Господню. Встречающиеся на протяжении всей книги тексты (2:2 слл.; 25:6 слл.; 56:1-8; 66:18 слл.), где проявляется позиция открытости по отношению к неизраильтянам, согласно которой им дано право участвовать в спасении вместе с Израилем, скорее всего, относятся ко

времени персидского господства. Напротив, тексты, посвященные преимущественно Израилю (11:11-16; 27:12-13; 35:9b-10), по-видимому, указывают на более позднее время и содержат сужение универсальной перспективы. Настроение внутри общины говорит об отречении от царства Давидова. Описание милостей, обещанных Давиду, относится к общине после пленного периода (55:3). Оно предполагает существование в Иерусалиме Храма, совершаются жертвоприношения (56:7), но происходит это в сравнительно неблагоприятной экономической ситуации. Сопоставление двух текстов, находящихся в главах 58:3-6 и 1:10 сл., критикующих богослужение, показывает, что в после пленный период молитвенные и покаянные богослужения заняли то место жертвоприношения, которое в до пленной критике культа занимают жертвоприношения.

3. Богословие

3.1 «Святой Бог»

Начиная со стиха 1:4 и заканчивая стихом 60:14, слово «святой» встречается 35 раз. Это одно из ключевых понятий богословия. Бог являет себя святым, то есть могущественным и победоносным Господом, перед величием которого человек чувствует свою ничтожность, и который принимает участие в судьбе мира. Бог заботится о своих сыновьях, как отец или мать. Он ухаживает за домом Израилевым как возлюбленный за своей невестой. В тексте это выражается в том, что Бог назван трижды святым и одновременно Святым Израилевым. Будучи святым, Бог строго требует от человека делать выбор в пользу благих поступков.

Слова о Божием гневе становятся понятными перед лицом греховности людей, живущих в Иерусалиме и Иудее. Однако Бог не только судит, но и дает Израилю возможность избрать такую жизнь, которая еще возможна, если совершить правду и правосудие, если есть вера. Бог создает, несмотря на греховность Иерусалима, новое благополучие, спасение. Он оставляет, несмотря на всеобщий суд, остаток людей (1:8-9; 30:17). Исаия (так же как Амос и Михей) зачастую рассматривается в качестве радикального пророка бедствий. Эта точка зрения приводит к тому, что многие тексты отбрасываются как не принадлежащие Исаии, ибо в них нет пророчеств о неотвратимых несчастьях. Так как пророк сам испытывает прощение грехов (6:7), то не нужно интерпретировать высказывания об окончательной греховности Иерусалима, а также так называемую «весть о закованности народа» (6:9-10) в смысле абсолютного, радикального пророчества о гибели; при интерпретации нужно связывать их с текстами, в которых суд Божий понимается в качестве средства очищения (1:21 сл.) и даже указывается как альтернатива характерному для Иерусалима

и Иудеи образу жизни, способная отвлечь от несчастий, на которые осудил людей Бог и которые предсказываются пророком. Призыв, находящийся в 6:9-10, не означает, конечно, того, что пророческое послание призывает людей к абсолютной невосприимчивости к тому же самому посланию; скорее, оно должно быть истолковано на основании процесса записи первоначального опыта, в качестве позднейшей интерпретации пророком собственной деятельности. Иерусалимская общественность, царь, равно как и другие представители социальной элиты города встретили слова пророка весьма эффективной стратегией невосприимчивости.

3.2 Богословская антропология

Высокой степени богопознания соответствует дифференцированная антропология: в ней постулируется для всех людей, равно для мужчин и для женщин, отказ от отчаянного желания возвеличиться перед Богом и людьми. Человек находит себя не через самоутверждение. Человек обретает «успокоение» в доверии святому Богу, в вере в Него. Из «успокоения» человек может достичь покоя для «утружденного» (ср. 28:12). Это означает то, что вера делает возможным для человека безбоязненную поддержку его ближних. Вера в святого Бога дает человеку право осуществлять правду и правосудие. Однако от такого осуществления отказалась столица (1:21), дом Израилев и мужи Иуды (5:7). Поэтому приходится говорить о тяжелой вине народа (1:4). Она состоит в неуважении к правам бедных, в их жестоком угнетении. Но она состоит и в том, что Богу не давали быть Богом во внешнеполитических вопросах. Отказ от веры оказывается причиной личного и общественного краха.

3.3 Спасительное деяние единого Бога как новое творение

Уже в главах 1-39 тексты, в которых говорится о безусловной всеблагодати Бога, постоянно перемежаются посланиями, анализирующими греховность и возвещающими суд Божий. Сильный Израилев очистит свой город (1:24, 25), так говорит еще сам пророк. В текстах, написанных в период плена и возвращения из плена, еще более отчетливо говорится о божественном промедлении, доказывающем народам Его милость и сострадание (30:18). Бог исцелит (30:26) народ от болезни, которая поразила все его тело (1:5-6), так что никто из живущих на Сионе больше не будет говорить о своей болезни (33:24). Народу будут отпущены грехи.

Безусловное обещание благополучия составляет основное содержание глав 40-55. Разочарованные, находящиеся в плену люди обретали мужество, зная, что Бог простит им грехи, поможет им вернуться на родину, осуществив тем самым новый Исход, и сделает возможной

новую жизнь. Ясно выражена вера в единого Бога (монотеизм) (ср. 43:10-11; 45:21-22). В главах 40-48 мы видим самое обширное, наряду с 1-2 главами Книги Бытия, свидетельство веры в творение. Единый Бог есть Творец неба и земли. Но в качестве Творца Он выступает и тогда, когда избирает Израиль. Прощение грехов происходит благодаря действию его творческой силы, так же как и обращение людей к Сиону.

Несмотря на безусловное обещание благополучия (40-55, 60-62), Израиль призывается к тому, чтобы решительно отказаться от своих грехов и любить Бога и ближнего (главы 56-59).

3.4 Заместительное страдание

Страдания раба — о том, кто имеется здесь в виду, ведется дискуссия: этот образ может быть истолкован и как собирательный (=Израиль), и как индивидуальный (образ пророка или царя) — не пропадают даром. Страдания раба должны возвестить суд народам и прощение грехов многим многим (Ис 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9, а также 52:13-53:12). Если рассматривать «раба» в Ис 52:13-53:12 в качестве индивидуального образа, то значение его заместительных страданий можно выразить так: «(1) Последствия наших собственных поступков, ответственность за которые мы должны были бы нести сами, но не пожелали принять их на себя, возлагаются на другого. Инициатива такого перекладывания ответственности исходит от Яхве (стихи 6b, 10a): Он переносит последствия *взаимосвязи действия и результата другого человека на раба таким образом*, что собственно виновный, а именно Израиль, обретает спасение — в то время как невиновный страдает. (2) Когда мы осознаем это, то признаем грехи, за которые пострадал раб Божий, своими собственными грехами. Последующее за этим осознание своих грехов (стихи 4-6) становится предпосылкой... спасения Израиля, потому что благодаря ему, не просто прощаются грехи, но происходит *преобразование Израиля через осознание*. Только такой Израиль, как потомство раба Божия, Израиль как, вернется в общество Яхве. (3) Четвертая песнь о рабе Божиим начинается не с речи от первого лица («мы»), но с возвещения оракула Яхве. Эти слова Яхве дают «нам» осознание двух вещей: с одной стороны, осознание невиновности раба, с другой стороны, осознание искупления собственных грехов через страдания раба. Успех раба, предсказанный в обрамляющих речах Яхве (52:13-15; 51:11 сл.), связан с этим двойным осознанием: Израиль вернется к Яхве, потому что он понял значение смерти раба, а через это и ту ситуацию, в которой он сам находится» (B. Janonski, Stellvertretung 90-92).

3.5 Сион/Иерусалим как место божественного спасения и как возлюбленная супруга Яхве

Имя Сион встречается в книге 47 раз. Так же как и слово «святой», характеризующее качество Бога, это имя служит выражением богословской концепции. Нерушимость Сиона, обеспечиваемая присутствием святого Бога, дает историческому Исаии основания для надежды в ситуации тяжелого личностного и государственного кризиса (8:17). Сион как место, на котором живет Яхве, с которого он управляет, будучи Царем, и на которое он назначает в качестве своего уполномоченного («мессинанского») царя из дома Давидова, является не только местом, на котором Богом будет установлено благополучие для «Израиля» (49:14 слл.; 54:55), но и целью паломничества народов, местом, где народы услышат веление Яхве жить в мире (2:3-4), и на котором они примут участие в роскошной трапезе, приготовленной Богом (25:6 слл.).

Согласно Книге Исаии, Сион находится под серьезной угрозой, «как шатер в винограднике» (1:8). «Этот аспект является важной характерной чертой Книги Исаии. Ее можно назвать “книгой тревоги за Сион”. Угроза Иерусалиму проявляется в различных аспектах: отчасти как внешняя угроза нападения врагов, отчасти как угроза, заключающаяся в поведении самих жителей Иерусалима. В последнем аспекте тема “Сиона” является связанной с другой важной темой книги, темой “правды и правосудия”. Видно, что критика и обвинение Исаией своих соотечественников обусловлены беспокойством о Сионе. Это ясно проявляется уже в первой главе книги. Резкие обвинения переходят в выражение надежды на то, что Сион будет спасен правдой и правосудием и тогда снова будет назван “городом правды” (1:26 слл.), и, в конце концов, народы придут к Сиону, чтобы научиться Торе (2:2-4). Но осуществлению надежды мешает то, что сейчас правда и правосудие отсутствуют. Это, помимо многих других текстов, видно из притчи о винограднике Израиля, имеющей ключевое значение: те плоды, которых Бог, виноградарь, напрасно ожидает, и есть правда и правосудие (5:1-7). И обратно, если говорить о различных ожиданиях и предсказаниях будущего царя, то в центре их всегда надежда на то, что при нем восторжествуют правда и правосудие (9:6; 11:3-5; 32:1). Программа возвращения на родину начинается с призыва осуществлять правду и правосудие (56:1), а под конец, описание блестящего будущего, которое Сион обретет в конце времен, достигает своего апогея в том, что правда и правосудие воссияет над ним столь ярко, что их смогут увидеть все народы (62:1 слл.)» (R. Rendtorff, *Theologie I*, 184 f.).

Предсказания восстановления Богом Сиона в главах 40-66 связано с (новой) метафорой, в которой отношения Яхве к Иерусалиму сравниваются с отношением женщины и матери к своим детям. *Сион-место* превращается в *Сион-личность*. При этом нужно в особенности «видеть в метафоре, в которой Яхве назван супругом Иерусалима, своеобразие и

постоянства этих отношений, как об этом ясно сказано в Ис 54:4-8(10)... Однако примечательно то, что... представление о Сионе как личности связано с восприятием Сиона в качестве царицы народов: 52:1 слл., ср. Ис 52:7-10; 49:23; 54:4-8 (ср. ст. 5); 60-62; 54:3, 10. При этом, согласно Иерусалимскому взгляду, Сион во времена благополучия займет место царя дома Давидова. Едва ли случайно то, что представление о Сионе-жене в предсказаниях благополучия встречается лишь в одном текстовом комплексе Ветхого Завета — у Девтероисаии и добавленных к его словам творческих реинтерпретаций Тритоисаии, то есть в таком комплексе текстов Ветхого Завета, где мессианские ожидания сознательно исключаются. Представляется, что создание образа благополучия в символической фигуре Сиона-жены связано с этим: город выступает в качестве воспринимающей и действующей личности на земле, занимающей то же высокое положение, которое некогда подобало царям из дома Давидова, правившим в Иерусалиме, и, тем самым, заменяет собой (хотя прямо об этом не говорится) великого царя Персии, который — как показывает Персеполь — претендует в это время на такое положение в мире» (О. Н. Steck, Gottesknecht 144).

3.6 Значение для церковной традиции

В церковной и богословской традиции Книга Исаии особенно ценится за ее мессианские тексты; Исаию называют «евангелистом» Ветхого Завета. Такому пониманию роли пророка Исаии соответствует широкое использование текстов Книги Исаии в богослужениях перед рождеством. Для богословия и церковной жизни важны и эсхатологические тексты книги. В них особенно настойчиво говорится о том, что Бог даст всеобщее благополучие, спасение, именно в *этом* творении и всему человечеству. Они объясняют, к чему устремлена воля Бога в формировании общественной деятельности человека: делом правды является мир (32:17).

Важнейшая функция многочисленных текстов, в которых подвергаются критике Иерусалим и Иудея, состоит в том, чтобы заново обратить внимание церкви и общества на ошибочность реализации собственных интересов посредством войн (ср. 2:7) и беспардонной эксплуатации бедняков (ср. 3:15).

Энергичные, постоянно повторяющиеся в связи с различными обстоятельствами слова книги о святом Боге становятся особенно актуальными во времена всеобщей угрозы, нависшей над человечеством. Человечество спасается не благодаря тому, что Бог понимается преимущественно как человеколюбивый, то есть ограничивается гуманными качествами. Святой Бог в своем величии, в своей строгости и в своем непостижимом гневе является гарантом человечности. Если человек склонится перед Ним, то этим будет обеспечено сохранение человеческих ценностей. Вера в святого Бога открывает перед человеком возможность узнать не только Его строгость, но и Его ласку.

III. КНИГА ПРОРОКА ИЕРЕМИИ

Франц-Йозеф Бакхауз / Иво Мейер

Комментарии: B. Duhm (KHC) 1901; W. Rudolph (HAT) 1968; J. Schreiner (NEB) I 1981, II 1984; R.P. Carroll (OTL) 1986; S. Herrmann (BK) 1986 ff; W. McKane (ICC) Vol I 1986, Vol II 1996; W.L. Holladay (Hermeneia) Vol I 1986, Vol II 1989; R.E. Clements (Interp.) 1988; W. Brueggemann (ITC) Vol I 1988, Vol II 1991; ders., A Commentary on Jeremiah, Grand Rapids 1998; P.C. Craigie (WBC) I 1991; G.L. Keown (WBC) II 1995; G. Wanke (ZBK) I 1995, II 2003; W. Werner (NSK-AT) I 1997, II 2003; J.R. Lundbom, Jeremiah 1-20 (AncB) 1999.

Forschungsüberblicke: W.Thiel, Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung: VF 31,1986,32-52; S.Herrmann, Jeremia. Der Prophet und das Buch (EdF 271) Darmstadt 1990; R.P.Carroll, Century's end: Jeremiah studies at the beginning of the third millenium: CR:BS 8,2000,18-58.

Библиография: H.O.Thompson, The Book of Jeremiah. An Annotated Bibliography (ATLA.BS 41) Lan-ham 1996.

Wichtige Einzelstudien: R.Albertz, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr. (BE 7) Stuttgart 2001,231-260; H.D.Bak, Klagender Gott-Klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch (BZAW 193) Berlin 1990; W.Baumgartner, Die Klagedeichte des Jeremia (BZAW 32) Gießen 1917; P.-M.Bogaert (Hg.), Le Livre de Jérémie (BETL 54) Leuven ²1997; ders., Le livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours: RB 101,1994,363-406; A.H.W.Curtis/T.Römer (Hg.), The Book of Jeremiah and Its Reception (BETL 128) Leuven 1997; A.R.P.Diamond/K.M.O'Connor/ L.Stulman, Troubling Jeremiah (JSOT. S 260) Sheffield 1999; G.Fischer, Das Trostbuechlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26) Stuttgart 1993; ders., Jeremia 52-ein Schlüssel zum Jeremiabuch: Bib 79,1998,333-359; ders., Art. Jeremia/Jeremiabuch: RGG⁴ IV,2001,414-423; ders., Werfel als Interpret. Zur Jeremia-Deutung in seinem Roman Höret die Stimme, in: P.Tschuggnall (Hg.), Religion-Literatur-Künste II. Ein Dialog (Im Kontext 14) Salzburg 2002,217-243; Y.Goldman, Prophetie et royauté au retour de l'exil (OBO 118) Freiburg/Göttingen 1992; B.Gosse, Trois étapes de la rédaction du livre de Jérémie: ZAW 111,1999,508-529; A.Graupner, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (BThSt 15) Neukirchen-Vluyn 1991; W.Groß (Hg.), Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung» (BBB 98) Weinheim 1995; ders., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176) Stuttgart 1998; Ch.Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; M.Häusl, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37) Freiburg 2003; F.D.Hubmann, Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18-12,6 und Jer 15,10-21 (fzb 30) Würzburg 1978; B.Huwyler, Jeremia und die Völker (FAT 20) Tübingen 1997; N.Ittmann, Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten (WMANT 54) Neukirchen-Vluyn 1981; D.W.Jamieson-Drake, Scribes and Schools in Monarchic Judah.

A Socio-Archeological Approach (JSOT.S 109) Sheffield 1991; N.Kilpp, Niederreißen und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (BThSt 13) Neukirchen-Vluyn 1990; J.Kiss, Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition und Redaktion von Jer 11-12, 14-15 und 18 (WMANT 99) Neukirchen-Vluyn 2003; G.Langenhorst, Der «Narr mit dem Holzzoch»-Deutungen Jeremias in der Gegenwartsliteratur: EuA 77,2001,20-41; Ch.Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985; R.Liwak, Der Prophet und die Geschichte. Eine literarhistorische Untersuchung zum Jeremiabuch (BWANT 121) Stuttgart 1987; N.Lohfink, Der niemals gekündigte Bund, Freiburg 1989; Ch.Maier, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches (FRLANT 196) Göttingen 2002; S.Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania 1914; T.Odashima, Untersuchungen zu den vordeuteronomistischen Bearbeitungen der Heilsworte im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatraddition (BZAW 125) Berlin 1989; K.Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches (WMANT 72) Neukirchen-Vluyn 1996; M.Schulz-Rauch, Hosea und Jeremia (C'thM 16) Stuttgart 1996; Ch.R.Seitz, Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah (I)ZAW 176) Berlin 1989; K.Seybold, Der Prophet Jeremia. Leben und Werk (Urban TB 416) Stuttgart 1993; H. J Stipp, Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26.36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert (BBB 82) Weinheim 1992; ders., Deuterojeremianische Konkordanz (ATSAT 63) St.Ottilien 1998; W.Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41) Neukirchen-Vluyn 1973; ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52) Neukirchen-Vluyn 1981; E.Tov, The Jeremiah Scrolls from Qumran: RQ 14,1990,189-206; H.M.Wahl, Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36: ZAW 110,1998,365-389; H.Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132) Berlin 1973; E.Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

0. Текстовая традиция

Книга Иеремии встречается в текстовой традиции в греческой (= G) и еврейской (= H) версиях. Версии различаются, прежде всего, длиной текстов, позицией и последовательностью пророчеств о народах, а также позицией переколы о чаше (G: 32:1 сл.; H: 25:15 сл.), которые в H отделены от пророчеств о народах, а в G служат завершением этих пророчеств. H длиннее примерно на 1/7 (согласно Дж. Мину [J. Min] 3097 слов, согласно К. Шмиду [Schmid] около 2700 слов). Более короткий текст G, очевидно, не является следствием переводческого произвола, в его основание лег более краткий еврейский текст, который, вероятно, существовал наряду с текстом, представленным масоретской традицией. Это предположение подтверждается и текстами, найденными в Кумране, в пещерах 2 и 4. Там были найдены не только фрагменты еврейского текста, соответствующие масоретскому канону еврейских текстов (2QJer; 4QJer^a; 4QJer^c; 4QJer^e), но и имеющие сходство с тем видом текста, который был получен

в результате обратного перевода и гипотетически постулировался в качестве еврейского оригинала G (4QJer^b; 4QJer^d). Кроме того, важно заметить, что G (без рецензий) является последовательным и точным переводом еврейского оригинала. Это подтверждают в том числе и те части текста, в которых G совпадает с Н (ср. также H-J. Stipp. Sondergut 7-58).

На вопрос о временном соотношении G и Н пытался ответить среди прочих Джейнзен. Принимая во внимание количественные различия между G и Н, он пришел к выводу, что еврейский оригинал G предшествует во временном отношении еврейскому, значительно расширенному, тексту, который дошел до нас в масоретском варианте. Этой позиции придерживаются также П. Богерт, И. Голдман, Дж. Мин и Э. Тов, которые заключение из первичности еврейского источника G по отношению к Н то делают, что G находится в генетическом родстве с Н, и тем самым G может предоставить важные наблюдения и аргументы для исследования истории редакций Н. При этом Богерт, Голдман, Мин и Тов объясняют расхождения в текстах G и Н, в основном, при помощи модели истории редакций, а Джейнзен, Мак Кейн, Стипп и др. исходят из того, что в тексты многократно вносились небольшие добавления.

Фишер, Левин, Шмид и Содерлунд оспаривают предположение об историческом приоритете еврейского оригинала G. Содерлунд пытается доказать эту гипотезу в критической дискуссии с Джейнзеном для Иер 29, а Фишер полагает, что текст глав 30-31 в еврейском источнике G не отличается от Н, а значит, причиной отступлений в тексте G является неточность перевода. Шмид, как и Левин, отвергает гипотезу о том, что G (или еврейский оригинал) представляет собой, с точки зрения редакций, более древнюю ступень Н, ссылаясь на тексты, имеющиеся в G, но не представленные в Н, которые указывают на вторичное развитие текста G. Ввиду такой ситуации в исследовании, прежде чем говорить о возможном существовании общего изначального текста или точки бифуркации, а также взаимозависимости между двумя типами текста, исследуя историю развития каждого текста, необходимо рассматривать G и Н прежде всего по отдельности.

Несмотря на то, что книга Иеремии представлена двумя различными типами текста, в последующем будет говориться о Книге Иеремии (в единственном числе), но при этом в конкретных случаях будет указываться на важные различия между G и Н.

Синописис двух текстовых традиций					
Н	G	Перечень народов в Н	G	Н	Перечень народов в G
1-24 2 5 : 1 - 13(14) 25:15-38 26 27	1-24 25:1-13 32:15-38 33 34	<i>Вино ярости для народов</i>	1-24 25:1-13 25:14-20 26:2-25 26:27-28	1-24 25:1-13 49:34-39 46:1-26 46:27-28	Елам Египет <i>Предсказание благополучия</i>

28	35		27-28	50-51	Вавилон
29	36		29	47	Филистимляне
30	37		30:1-16	49:7-22	Едом
31	38		30:17-21/22	49:1-6	Аммонитяне
32	39		30:23-28	49:28-33	Кидар/Асор
33	40		30:29-33	49:23-27	Дамаск
34	41		31	48	Моав
35	42		32:15-38	25:15-38	<i>Вино ярости для народов</i>
36	43				
37	44		33	26	
38	45		34	27	
39	46		35	28	
40	47		36	29	
41	48		37	30	
42	49		38	31	
43	50		39	32	
44	51:1-30		40	33	
45	51:31-35		41	34	
46:1-26	26:2-25	Египет	42	35	
46:27-28	26:27-28	<i>Предсказание благополучия</i>	43	36	
47	29	Филистимляне	44	37	
48	31	Моав	45	38	
49:1-6	30:17-21/22	Аммонитяне	46	39	
49:7-22	30:1-16	Едом	47	40	
49:23-27	30:29-33	Дамаск	48	41	
49:28-33	30:23-28	Кидар/Асор	49	42	
49:34-39	24:14-20	Елам	50	43	
50-51	27-28	Вавилон	51:1-30	44	
52	52		51:31-35	45	
			52	52	

(Разделение на главы и стихи дается по А. Ральфу)

В следующей таблице перечислены важнейшие тексты, которые присутствуют в Н, но отсутствуют в G:

2:1 слл.*	Формула получения откровения и приказание передать полученные слова
7:1 слл.*	Формула получения откровения, приказание передать полученные слова и локализация в Храме
*8:10-12	Повторение выступления против священников и пророков, изображенного в 6:13-15
*10:6-10	Продолжение полемики против идолов и качества Бога
*11:7-8	Жалобы на напрасное увещевание отцов
17:1-4	Упрек в служении идолам и угроза изгнания
25:14	В качестве воздаяния (50:29а) Вавилон, поработивший многие народы, теперь будет сам служить многим народам

27:1	(ошибочная) датировка временем Иоакима
27:7	Весть об ограничении времени суда тремя поколениями
27:13 слл.*	Предостережение от лжепророков
*27:18-21 слл.	Подробное перечисление депортированных; угроза новой конфискации храмового имущества
*29:15-19	Угроза депортации для оставшейся части населения в соответствии с главой 24 и ее обоснование
30:10 слл.	Предсказание возвращения Иакова/Израиля и помощи ему
30:22	Обещание будущего единства Бога и народа
31:37	Дальнейшее подтверждение постоянной помощи Яхве своему народу
33:14-26	Дальнейшие обещания для Иерусалима, Иудеи, дома Давида и дома Левия
39:4-13	Коллаж из частей главы 52:4-16 и 4 Цар 25:1-12
46:1	Формула, используемая в качестве заглавия для всего комплекса текстов о народах
46:26	Повторение предсказания о передаче Египта в руки Навуходоносора; обещание перемен
*48:45-47	Подробности суда над Моавом, ср. с Чис 21:28 слл., и обещание возвращения к благополучию
49:6	Аналогичное обещание возвращения к благополучию для Аммона
51:45-48	Призыв покинуть Вавилон, предсказание наказания идолов, торжество в небесах и на земле
52:2 слл.	Дополнение оценки Седекии, данной в 4 Цар 24:19 слл.
52:15	Дополнение к описанию разорения Навузарданом пленных, данному в 4 Цар 25:11
52:28-30	Итоговые замечания о численности подвергшихся трем депортациям

Соответствующий анализ отдельных частей книги покажет, можно ли считать дополнительные отрывки в Н результатом развития текста Н или текстом, сокращенном в G. Нужно учитывать, что и еврейский источник G, или сам G, после разделения на два текста сам пережил развитие, которое проявляется в текстах, отсутствующих в Н (ср. Н.-J. Stipp, *Sondergut* 146-151).

1. Композиции двух Книг Иеремии Н и G

1.1 Композиция еврейского варианта Книги Иеремии

Книга Иеремии Н имеет, как представляется композицию, которая представляет собой последовательность поэзии (краткие изречения и пространные речи) и прозы (рассказы):

1-25	Изречения и речи против Израиля и Иуды
26-45	Рассказ со словами утешения Варуху в заключении
46-51	Слова против иноземных народов (оракулы о народах)
52	Рассказ (историческое приложение = 4 Цар 24:18-25:30)

После вступления (1:1-3) и главы о призвании (1:4-19) вплоть до главы 25 следуют, преимущественно в поэтической форме, неблагоприятные предсказания пророка Иеремии против Израиля и Иуды (Иерусалима), которые, с точки зрения композиции, можно далее разделить на главы 7-10; 11-13; 14-17; 18-20; 21-24 и 25:1-14. Фрагмент 25:15-38 включает в себя пророчества несчастий для других народов. Наряду с пророчествами, имеющими поэтическую форму, главы 1-25 содержат в себе объемные прозаические речи, молитвы, сообщения о видениях и о символических пророческих действиях. Объединение различных текстов в единую композицию происходит по различным критериям. В главах 26-45 представлены, в основном, прозаические рассказы об Иеремии. Здесь также может быть выделено несколько частей: 26-29 (выступление против лжепророков); 30-31 (слова утешения для ефремлян); 32-33 (покупка поля и пророчество благополучия); 34-38 (конфликт между Иеремией и различными царями); 39 (падение Иерусалима и освобождение Иеремии); 40-44 (различные события после падения Иерусалима); 45 (слова утешения для писаря Варуха). Последней крупной композицией, заявленной уже в 25:15-38, являются пророчества об иноземных народах в главах 46-51. В заключительной главе 52 дается историческое приложение, имеющее параллели в 4 Цар 24:18-25:21, 27-30.

Несмотря на то, что текст возник в результате сложного процесса и Н не является сознательно оформленной окончательной редакцией книги, К. Шмид недавно пришел к выводу, что композиция текста Н представляет собой «большую двойную инклюзию»: в 1:4-10 начинается тема народов, которая продолжена в главах 46-51, в то время как 1:11-19 имеет своей темой Израиль, и эта тема продолжена в главах 2-46, причем главы 2-25 включают в себя преимущественно речи, а главы 26-45 — рассказы. Таким образом, Н следует понимать как «всеобщее объявление воли Бога» (К. Schmid, *Buchgestalten* 3), при этом выступления пророка против Израиля или за него композиционно обрамляется выступлениями пророка против народов, причем особый акцент делается на Вавилоне. В Н на передний план выходит также тема суда.

Итак, структура *еврейской Книги Иеремии* выглядит следующим образом:

Первая часть: 1-25	
1	Призвание и два сообщения о видениях
2-6	«Раннее выступление» против Израиля и Иудеи/Иерусалима
7-10	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)
11-13	Сценарии жизни пророка
14-17, 18-20	Символические действия, «исповедания», преследования пророка
21-24	Выступление во времена царя Седекии (597-586)
25	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)

Вторая часть: 26-45	
26-29	Речь, произнесенная в Храме, и спор с «ложными» пророками
30-31	Слова утешения
32-33	Покупка поля и предсказание благополучия
34	Кончина Седекии и отмена освобождения рабов
35	Пример Рехавитов
36-39	Конфликт с Иоакимом и Седекией («история страданий Иеремии»)
40-43	Годолия и бегство в Египет
44	Поклонение иудеев, бежавших в Египет, идолам
45	Предсказание благополучия для Варуха
Третья часть: 46-51	
46-51	Пророчества о народах
Историческое приложение: 52	

1.2 Композиция греческого варианта Книги Иеремии

Композиция G или еврейского оригинала G может быть представлена в виде трехчастной схемы («трехчастной эсхатологической схемы»), которая встречается и в других пророческих книгах (особенно в книгах Иезекииля и Софонии): за предсказанием суда над Иудеей и Иерусалимом в 1:1-25:13 следуют предсказания суда над иноземными народами в 25:14-32:24 (Н: 46-51; 25:15-38), за ними следуют предсказания благополучия для Израиля, которые расположены в главах 37-40 (Н: 30-33) и занимают центральное место в комплексе текстов, помещенных в главах 33-51 (Н: 26-45). G завершается историческим приложением (глава 52).

Если принять во внимание структурирующие подзаголовки, то схема греческого варианта Книги Иеремии будет выглядеть следующим образом:

Первая часть: 1:1-25:13	
1	Призвание и два сообщения о видениях
2-6	«Раннее выступление» против Израиля и Иудеи/Иерусалима
7-10	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)
11-13	Сценарии жизни пророка
14-17, 18-20	Символические действия, «исповедания», преследования пророка
21-24	Выступление во времена царя Седекии (597-586)
25:1-13	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)

Вторая часть: 25:14-32:24	
25:14-32:24	Пророчества о народах
Третья часть: 33-51	
33-36	Речь, произнесенная в Храме, и спор с «ложными» пророками
37-38	Слова утешения
39-40	Покупка поля и предсказание благополучия
41	Кончина Седекии и отмена освобождения рабов
42	Пример Рехавитов
43-46	Конфликт с Иоакимом и Седекией («история страданий Иеремии»)
47-50	Годолия и бегство в Египет
51:1-30	Поклонение иудеев, бежавших в Египет, идолам
51:31-35	Предсказание благополучия для Варуха
Историческое приложение: 52	

Учитывая различия в построении композиции Н и Г, предлагается рассматривать структуру Книги Иеремии как состоящую из трех комплексов текстов, характерных для нее: из пророчеств о народах (1.3), из вступительной главы Иер 1 (1.4) и из текстов, описывающих конфликты (1.5).

1.3 Пророчества о народах (= ПН)

Различие местоположения ПН в текстах Г и Н, а также то, что отдельные высказывания даны в Г и Н в разной последовательности, оценивались в исследованиях по-разному. Так, У. Рудольф, У. Холладей и Б. Хувилер считают, что в Г обнаруживается изначальное местоположение ПН, но при этом последовательность отдельных высказываний в Г, вероятно, не представлена в первоначальном виде (Рудольф), в то время как Мовинкель, Фишер и Альбертц придерживаются того мнения, что изначальное местоположение ПН мы имеем в Н.

В связи с вопросами о положении ПН и о последовательности отдельных высказываний возникают различные концепции, касающиеся композиции или редакций, при этом один из двух вариантов местоположения ПН должен рассматриваться как первоначальный; то же относится и к одной из двух возможных последовательностей отдельных высказываний. Хувилер рассматривает оба вопроса в связи с перикопой о чаше (25:15-38), которую он, в основном, возводит к самому Иеремии. Имеется множество соответствий, прежде всего содержательных, между перикопой о чаше и ПН: в обоих случаях говорится о несчастьях, которые постигнут народы, причем Яхве является инициатором суда, и в обоих текстах не названы конкретные основания для суда. Названные в главе 25:15-38 народы в основном

соответствуют тем народам, о которых говорится в ПН (правда, в словах о чаше не представлен Дамаск); при этом последовательность отдельных высказываний в 25:19-26 более соответствует последовательности ПН в Н, чем в Г. Из этих наблюдений Хувилер приходит к выводу (хотя невозможно привести строгое доказательство), что перикопы о чаше была изначально связана с текстом ПН, и что местоположение ПН в Г имеет более раннее происхождение, чем позиция ПН в Н. При этом конечное положение перикопы о чаше рассматривается либо в качестве изначального (МакКейн), либо в качестве вторичного (Рудольф). Однако весьма сомнительно, можно ли приводить как аргумент в пользу первоначальности местоположения ПН в Г трехчастную эсхатологическую схему (ср. книги Исаии и Иезекииля) (как поступает Рудольф), так как нельзя исключить возможности вторичного уподобления композиции Книги Иеремии построению книг Исаии или Иезекииля, что может рассматриваться в качестве подтверждения первоначальности местоположения ПН в Н (как и полагает Альбертц).

Большинство экзегетов считают последовательность высказываний, представленную в Н, первоначальной и приводят в ее поддержку географические и/или хронологические аргументы. В качестве доказательства этой точки зрения рассматривается и то, что последовательность ПН в Н в основном соответствует последовательности народов в перикопе о чаше. Другие экзегеты (в частности, Джейнзен, Кэрролл) считают последовательность высказываний, представленную в Н, вторично адаптированной к последовательности народов в перикопе о чаше, и, таким образом, Г представляет собой своего рода *lectio difficilior* и содержит первоначальную последовательность ПН.

Проведя подробный анализ вводных, промежуточных и заключительных формул ПН в Г и Н, Хувилер пришел к выводу, что в Г сохранено изначальное положение ПН, которое позднее в результате обработки (домасоретской) было перенесено в конец Книги Иеремии, в главы, идущие после 45, получив при этом собственный заголовок (46:1) и текст о Вавилоне в качестве заключения (главы 50-51). Последовательность отдельных высказываний в Г также является первоначальной. Альбертц, напротив, исходит из того, что слова о Вавилоне изначально находились в заключительной части книги, что обосновывается и их тесной связью с текстом 51:59-64. По его мнению, первоначальное местоположение ПН представлено в Н, в частности потому, что главы 43-44 образуют хороший тематический переход к первой поэме о Египте 46:2-12.

Отдельные фрагменты ПН выделяются живостью и изобразительностью изложения, обусловленных в большой степени быстрой сменой сцен. Предрекаемые несчастья переданы через реакцию людей (в частности, 46:21; 47:2 слл., 5; 49:22 слл.) или в образе наступающих войск (46:8; 47:3). Люди бегут (46:5, 21; 48:19, 39; 49:5), солдаты гибнут

(46:5, 6, 12, 16). Города становятся безлюдными (49:25), и целые области пустеют (49:33). Раздается призыв к плачу (49:3) или слышится плач о несчастье (48:1, 20; 49:25). Сопоставив образы/метафоры с другими выразительными средствами, Хувиер пришел к выводу что ПН было написано, в основном, для устного выступления и поэтому восходит к самому Иеремии.

Так как несчастья в ПН не объясняются, а только предсказываются, ПН не дает и определенной мотивации — за исключением пророчеств о Вавилоне в главах 50-51 — для пророчеств бедствий различных народов (см., однако, 48:7, 42). Бросается в глаза плотная сетка аллюзий и цитат, благодаря которой этот текст находит параллели внутри текстового комплекса 46-51, а также и в ПН других пророческих книг (например, 48:29-38 находит параллель в Ис 15-16; 49:7-16 — в Авд 1-8).

1.4 Вступительная глава Иер 1 как программа

Заголовок и датировки	1:1-3
Первое слово Бога «ко мне»	1:4-10
Предопределение стать пророком для народов	1:5
Возражение, ответ на него, поручение, повеление говорить	1:6f
Призыв к бесстрашию, обещание помощи и избавления	1:8
Жест передачи слов и его истолкование	
Сфера деятельности и задачи: «искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»	1:9f
Второе и третье слова Бога «ко мне». Два видения с истолкованием в виде вопроса-ответа	1:11-19
Жезл миндального дерева: Яхве бодрствует над своим словом / кипящий котел: бедствия от севера	1:11 слл. / 1:13 слл.
Истолкование: враги, пришедшие с севера, поставят свои престолы (судилища); Яхве произнесет суды над Иерусалимом и городами Иуде	1:15 слл.
Призыв к действию и бесстрашию. Снаряжение к служению: Иеремия как «укрепленный город» против земли, правящей элиты, народа; прогноз конфликта; обещание помощи/избавления	1:17-19

Первая глава Книги Иеремии имеет множество соответствий в других текстах книги:

(1) *Сложный заголовок с датировками* квалифицирует «слова Иеремии» в качестве слов Яхве и делает упор на двух датах (ср. 3:6; 25:3; 36:2): тринадцатый год царствования Иосии (627 г.; согласно 2 Пар 34:3, царь начал проводить мероприятия, целью которых было очищение культа, в 628 г.) и время вавилонского господства при Иоакиме, вплоть до разрушения Иерусалима в июле/августе 586 г. в царствование Седекии. При этом не упоминаются краткие царствования

Иоахаза/Шаллума (609) и Иехонии (598), а также период, последовавший после падения Иерусалима (Иер 40-44). Так как ни одного слова книги нельзя с уверенностью датировать временем царя Иосии (датировки, данные в главах 1:2; 3:6; 25:3; 36:2, могут быть отнесены к позднейшим редакциям) и в Книге Иеремии ничего не говорится о реформах Иосии, возникает проблема времени возникновения ранних пророчеств Иеремии: историческая ценность сведений в 1:3 в настоящее время часто ставится под сомнение, так что традиционная датировка, из которой следует, что деятельность пророка длилась сорок лет, нередко понимается как результат вторичной стилизации, согласно которой Иеремия или становится предтечей реформ Иосии (Левин) или воспринимается в качестве второго Моисея (Зейтц). Текст глав 2-6, приводимый в подтверждение ранней датировки пророчеств Иеремии, представляет собой композицию, становление которой является сложным процессом, подробности которого трудно прояснить, и которая включает в себя тексты, охватывающие, скорее всего, все время деятельности пророка Иеремии в целом (Ливак). Ученые, исключая возможность выступлений Иеремии в более раннее время, относят начало деятельности Иеремии к периоду царствования Иоакима, то есть после 609 г.

(2) Выражение «*пророк для народов*» (1:5) является уникальным, и только когда Павел называет себя «апостолом для язычников» (Гал. 1:5), мы слышим отдаленное эхо этого выражения. Иеремия с самого начала книги характеризуется как «пророк». Ни в одной другой пророческой книге именные и глагольные формы слов «пророк» и «пророчествовать» не употребляются так часто (соответственно, 95 и 40 раз; ср. в Книге Исаии: 7/0; в Книге Иезекииля: 17/35; в Книге двенадцати пророков: 36/10). И если в других книгах пророков эти слова сконцентрированы в небольшом количестве глав, здесь они встречаются в 33 главах из 52. 31 раз Иеремия прямо назван «пророком» (правда, этот эпитет не менее 27 раз выпадает в G!).

Иеремия по многим причинам является «пророком для народов», хотя Яхве и не посылал его к этим народам в качестве пророка. Так, он возвещает то, что Яхве призовет северные царства или народы быть орудиями Его суда (ср. 1:15; 4:16; 34:1). Народы выполняют функцию свидетелей в различных ситуациях — во время объявления Богом приговора (6:18), в связи со справедливым наказанием (22:8; 29:18; 44:8) или помилованием Иудеи/Израиля (31:10; 33:9). Все происходящее с Иудой и Израилем должно служить народам предупреждением, указанием для их собственных судеб. Народы принимают у себя иудеев, рассеянных Яхве (9:16), и исполняют роль контрастного фона, подчеркивающего несравненную мудрость Яхве (10:7). Народы, однако, составляют контраст и для ни с чем не сравнимой греховности Израиля (2:10 сл.; 18:13), а также сами становятся объектом божественного наказания (9:24 сл.; 25:19 сл.; 30:11; выступление «истребителя народов» упоминается в главе 4:7, подробно

об исполнении этого пророчества говорится в 25:19-38 и в пророчествах о народах в главах 46-49). Они выступают орудиями суда Яхве над Вавилоном (25:14; 27:7; 50:51). Покорение народов Навуходоносором, которое должен возвестить Иеремия, подтверждает универсальное господство Яхве (27:28). Программные размышления о суверенном праве Яхве — устроить или сокрушить, насадить или искоренить — иллюстрируются посредством Его действий над народами (18:1-17).

Эта универсальная перспектива, исходит, очевидно, не от самого Иеремии, но появляется в результате позднейшей интерпретации его слов. Так, пророчества о народах и царствах (1:5, 10) обрамляют «схему призвания» 1:6-9, имеющую вид диалога, и показывают, что они являются продуктом позднейшей доработки текста. В том же направлении ведут и наблюдения, согласно которым фрагмент 25:1-14, появившийся в результате редакции и включающий в себя тему народов, образует рамочную конструкцию с первой главой, так что слова Иеремии в главах 2-24 нужно толковать, исходя из этой универсальной перспективы.

(3) За сообщением о призвании пророка (1:4-10) следуют описания *двух видений* (1:11-12 и 1:13-16), имеющие одинаковую композицию. В первом из них Иеремия видит ветвь миндального дерева, что можно объяснить игрой еврейских слов, подразумевающих соблюдение Яхве своих слов и, тем самым, неопровержимость Его слов о суде. Кипящий котел, описанный во втором видении, край которого («лицо его») обращен на север, символизирует «врагов с севера» (ср. 4:6; 6:1, 22; 10:22; 13:20; 15:12; 25:9, 26; 46:6, 10, 24). Выражение «бедствие на всех обитателей сей земли (страны)» (1:14) с соответствующими изменениями повторяется в главах 13:13 («наполню вином до опьянения всех жителей сей земли»), 25:29 («меч на всех живущих на земле») и 45:5 («бедствия на всякую плоть»). Две корзины со смоквами — очень хорошими и очень плохими — в видении, описанном в 24:1-10, истолковываются как образ развращения иудеев при Седекии и переселенцев в Вавилон, которые Яхве радуют. При этом текст 24:1-10 соотносится с первой главой: в обоих случаях Яхве задает вопрос «что видишь ты?» (1:11a; 24:3a), за которым следует ответ Иеремии «я сказал» (1:11b; 24:3a). Четверка слов «устрою, разорю, насажу, искореню» (24:6b) присутствует и в 1:10, правда в более распространенной форме и в другом порядке. Еще одну параллель составляет формула передачи откровения «и было ко мне слово Господне», связывающая стих 24:4 со стихами 1:4, 11, 13.

Подобно тому как в видениях перед пророком предстает будущее, будущее предрекается и в образной форме через *символические действия*, которые являются, наряду со словесными предсказаниями, самостоятельной формой прорицания. Первое из символических действий, описанных в книге Иеремии, мы находим в 13:1-4: льняной пояс (точнее, набедренная повязка), который испортили воды Евфрата, истолковывает в стихах 13:9-10 сам Яхве: как пояс стал ни к чему не

годен, так и гордое величие Иудеи и Иерусалима будут сокрушены Яхве. Испорченные нравы народа ведут к его физической гибели. В 18:1-17 говорится о том, как горшечник бросает и переделывает заново неудавшееся изделие, что символизирует суверенную власть Яхве над своим народом («материалом»). Фрагменты 13:1-14 и 18:1-17 благодаря формуле передачи откровения «и было ко мне слово Господне: так говорит Господь» (13:38 и 18:5) образуют параллель с первой главой.

Другие выступления пророка, связанные с символическими действиями, описаны в следующих текстах: 19:1-11 — пророк разбивает глиняный кувшин; 25:15-29 — Яхве приказывает заставить народы пить из чаши с «вином ярости», от которого они станут пьяными, зашатаются и падут; 27-28 — пророк передает узы и ярмо участникам состоявшегося в 594 г. в Иерусалимеговора против Вавилона и выход Иеремии с ярмом на шею и спор с пророком Аналией; 43:8-13 — пророк зарывает большие камни в смятую глину при входе в дом фараона в Тафниси в качестве основания для шатра Навуходоносора. В главе 32:1-44 рассказывается о том, что Иеремия должен как ближайший родственник одного человека из Апафофа, согласно правилу Лев 25:25, выкупить («искупить») проданную землю, чтобы она осталась имуществом семьи. Так как эта покупка совершается при свидетелях во время осады Иерусалима, описанное событие получает символическое значение: захват и разрушение Иерусалима не станет абсолютным концом, но жизнь в стране будет продолжаться и после катастрофы 586 г.

Во фрагменте 16:1-9 описывается, как по велению Яхве *сам Иеремия* становится символом, извещающим о божественном суде (формула передачи откровения в 16:1 та же, что и в 1:4, 11, 13). То, что он отказывается от жены и детей (16:1-4), от участия в траурных обрядах (16:5-7) и праздниках (16:8-9), дает возможность предвидеть отдельные аспекты предстоящего суда по его собственной жизни. И если в текстах-плачах, встречающихся чрезвычайно часто в этой книге, всегда остается неопределенным — возможно, предумышленно — о ком говорится в тексте, то все же это ведь именно Иеремия служит олицетворением лишенного иллюзий прозорливца и одновременно беззащитного перед постигшими его несчастьями, скорбящего, человека. При этом в науке не установлено, должны ли наиболее характерные тексты-плачи, так называемые *исповедания* (11:18-12:6; 15:10-21; 17:12-18; 18:19-23 и 20:7-18), пониматься как изначально личные и записанные только для личного использования, или они представляют собой тексты, с самого начала предназначенные для обнародования.

Еще в 1917 г. В. Баумгартнер (Baumgartner) указал на то, что композиция так называемых исповеданий сложилась под влиянием жанра индивидуальных песен-плачей. Иеремия использовал этот жанр, однако в результате преломления его через субъективный опыт пророка он получил новое наполнение. Ф. Хубман (Hubmann) предполагает относительно 12:1-5 и 15:15-19, что плачи Иеремии следует понимать в свете противостояния пророка и оппо-нирующих ему других пророков. И только в результате обработки тексты, а

вместе с ними и судьба пророка, приобрели характер парадигмы. По мнению Н. Иттмана (Ittmann), т.н. исповедания — несмотря на их узакоренность в указанном жанре — носят настолько индивидуальный характер, что их необходимо считать свидетельствами самого пророка. Исходя из этого он воспринимает т.н. исповедания в качестве ключевых текстов для понимания смысла всей вести, исходящий от Иеремии. В противоположность этому мнению, К.-Ф. Польман (Pohlmann) и Д. Бак (Bak) полагают, что т.н. исповедания являются редакционными толкованиями пророчеств и личности Иеремии и были созданы в после пленный период для целей самоопределения потерявших свой статус кругов и потому носят парадигматический характер. Недавно Й. Кисс (Kiss) предположил, что можно говорить о содержательном сродстве (а не просто литературной взаимосвязи) слов плача Бога и слов плача пророка в Книге Иеремии: как Яхве скорбит о своей оставленности, так Иеремия скорбит о своей изоляции, из которой он не может выйти, так как выступает перед своим народом символом оставленного Бога. Как Яхве страдает от последствий собственного суда, так Иеремия страдает от последствий своих пророчеств.

(4) *«Искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»* (1:10) — характеристика задач заданий, для выполнения которых Яхве призвал Иеремию. На протяжении всей книги встречается 85 примеров, в которых эти глаголы употребляются по отдельности или в группах, причем субъектом этих высказываний никогда не является Иеремия, но часто таковым прямо назван Яхве.

Иеремия должен передать слова Яхве, которые были вложены в его уста (1:9), различным адресатам Яхве грозит сделать «слова мои в уста твоих огнем» (5:14). Сам Иеремия заявляет: «обретены слова твои и я съел их; и было слово твое мне в радость и в веселие сердца моего» (15:16). С другой стороны, слова Яхве приводят и к печальным последствиям для Иеремии: «ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, воию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние» (20:8). Противники Иеремии утверждают, что слово не может исчезнуть у пророка, как не могут и Тора у священника и совет у мудрого (18:18). Однако Иеремия говорит о том, что его противники никогда не стояли в совете Господа. Поэтому они не могут объявлять народу слова Яхве (23:18, 22), поскольку слова Бога «подобны огню и подобны молоту, разбивающему скалу» (23:29). Преобладанию в описании миссии Иеремии этих двух словосочетаний, говорящих о разрушениях, соответствует доминирование во всей книге слов о суде. Предсказания благополучия находятся прежде всего в так называемых *словах утешения* (главы 30-31), ядро которых, возможно, изначально было обращено к Северному Царству Израйля и только позднее, после того как они были дописаны, стали относиться и к Иуде. В заключительной части главы 32, где описывается символическая покупка поля и ее истолкование, а также в следующей главе 33 речь идет о будущем благополучии.

(5) «*И произнесу над ними суды мои*» (1:16): пророчества, представленные в символическом виде, а затем фактически, в виде описания военных действий, изображают наступление суда Яхве, который берет на себя роль судьи на судебном процессе, где обвинением будет поклонение другим богам (ср. 22:8 сл.). Именно поэтому в первой половине книги преобладают тексты, включающие в себя обвинения и объявления приговора.

(6) «*Не бойся их*» (1:8): прежде чем мы узнаем об адресатах посланий пророка, уже становится ясно, что пророк находится под угрозой. Потому Яхве приободряет своего пророка (1:17-19), так что Иеремия, в отличие от Иерусалима и Иудеи, которые будут преданы «врагам с севера», сможет противостоять своим врагам (ср. 15:20). Яхве является своему народу уже не в Храме, Он обращается к нему через своего пророка Иеремию, которого называет «железным столбом».

1.5 Тексты, описывающие конфликты:

воинственный пророк и война против пророка

Среди противников Иеремии особо выделяются две группы: пророки (и священники) и цари (и придворные).

Значительная часть поэтических слов, направленных против названных противников, а также значительная часть повествовательных текстов, в которых речь идет о конфликтах с ними, были объединены в сборники. Так в 23:9-32 все слова посвящены пророкам-контрагентам Иеремии (ключевые слова: истинные и ложные пророчества). Но, кроме того, полемические слова пророка против лжепророков помещены не только в те контексты, где они просто перечислены среди «элитарных» групп (2:8, 26; 8:1; 13:13), но и (в основном, в паре со священниками) в тексты 4:9; 5:31; 6:13; 8:10-12; 14:13-15. В главах 26-29 несколько эпизодов связаны друг с другом тем, что их главной темой является *глубокий конфликт Иеремии со лжепророками*. В противоположность Иеремии они передают не слова Яхве, а свои собственные идеи. Высшей точки этот конфликт достигает в споре с пророком Ананией, предрекающим благополучие:

Иер 26	Иер 27	Иер 28	Иер 29
Пророки/священники хотят убить Иеремию	Иеремия предостерегает народы и Иерусалим от лживых пророков	Выступление пророка Анании — представится противников Иеремии	Пророк, живущий в общине переселенцев, требует от священника — блюстителя Храма принятия мер против Иеремии

Главы 26-29 представляют собой продукт комплексного развития текстов в процессе ряда редакций, при этом глава 29 (письмо Иеремии) занимает особое положение (ср. Граупнер и Шмид). Бросается в глаза то, что в G текст глав 27-29 короче, чем в Н. Последнее можно объяснить тем, что более короткий текст, помещенный в G, является вторичным, возникшим в результате сокращения (Шмид), возможно, с целью еще отчетливее отделить Иеремию от его противников, лжепророков (Граупнер).

Тема *конфликта между Иеремией и царем (придворными)* объединяет тексты глав 21-24 и 34-38.

Комплекс текстов 21:1-24:10 выделяется на фоне литературного контекста. Формула вступления «слово, которое было Иеремии от Господа» (21:1) соответствует вступлениям в главах 7:1; 11:1 и 18:1. Эта формула снова встречается в главе 25:1. Продолжением вступления является описание обстановки, которое, с одной стороны, отсылает упоминанием «Пасхора» к стихам 20:1 слл., с другой стороны, имя Седекии создает связь со стихом 24:8. Таким образом, фрагменты 21:1-10 и 24:1-10 составляют обрамление текста 21:11-23:40. Наличие рамочной конструкции подтверждается не только датировкой текста временем Седекии, но и тем, что в 21:8-9 и 24:1-10 предлагаются альтернативы поведения (при этом в каждом случае предсказывается суд над Седекией). Фрагмент 21:11-23:40 содержит два сборника пророчеств. В пророчествах первого вида, главы 21:11-22:30, говорится о царстве. Их продолжает текст 23:1-8, в котором предрекается благополучие (обещание новых «пастырей» или нового царя). В то же время они составляют переход ко второму сборнику предсказаний — к пророчествам о пророках (и священниках), помещенным в 23:9-32. В приложении (23:33-40) ставится вопрос о слове Божьем и о том, кто его должен передавать. Разделение собрания пророчеств 21:11-23:40 на две части отчетливо показывает, что Иудейское Царство и лжепророки являются двумя главными причинами завоевания и разрушения Иерусалима, а также последующей депортации населения.

Обрисованный конфликт, описанный в главах 21-24, можно представить в виде следующей таблицы:

Седекия спрашивает совета Иеремии (ср. 37:3-8). Просьба и надежда на повторение «прежних чудес» (Исход и исполнение обетования о земле). Ответ: Яхве, который когда-то вел борьбу за освобождение Израиля, будет воевать теперь против своего народа. Свою жизнь спасет тот, кто перейдет на сторону противника. Послание к народу: перебежчики могут спасти свою жизнь. Тот, кто останется, умрет.	21:1-10
--	---------

<i>Предсказания о царском доме:</i> два универсальных послания о доме Давидовом и дворе. Основные требования: производить суд = защищать слабого; последствия невыполнения; суд Повеление выступить в доме царя; призыв выслушать, обращенный к царю и двору; требования и обетование; последствия в случае нарушения завета	21:11-22:9
<i>Пророчества против трех царей</i> <i>Против Шаллума/Иоахаза:</i> депортированный фараоном Нехао, он еще более достоин сожаления, чем его лишенный власти отец. Против Иоакима: предречения горя эксплуататору и высокомерному строителю дворцов, сравнение с Иосией, наказание: смерть без оплакивающих; ослиное погребение Призыв плакать (к Иерусалиму? как столице, резиденции?). Несчастья пастырей <i>О Иехонии:</i> скорбь Бога об оставленном без наследников царе	22:10-30 22:10-12 22:13-19 22:20-23 22:24-30
«Пастыри» (цари, и правящие вместе с ними круги, переход к предсказаниям о пророках); горестный вопль и обвинение; наказание; поворот: возвращение остатка; обещание новых пастырей; обещание нового царя; его программное имя: «Господь — оправдание наше». Второй Исход превзойдет первый (ср. 16:14 сл.)	23:1-8
<i>Собрание предсказаний о пророках (и священниках)</i> Приложение: предписания, как правильно формулировать вопрос о слове Божиим	23:9-32 23:33-40
<i>Видение двух корзин со смоквами</i> Благополучие для уведенных в плен в 597 г., возвращение; «устрою»/«насажу» (ср. 1:10), познающее сердце (ср. 31:33 сл.; Иез 11:19; 36:26). Принадлежность Яхве + народ <i>Несчастья для Седекии, князей и народа, полное истребление</i>	24:1-10 24:5 сл. 24:8-10

В главах 34-38 речь идет об отношениях между Иеремией и соответствующим царем (Седекией или Иоакимом). В главах 34:3,6; 37:17 и 38:23 описывается разговор, происходящий непосредственно между Иеремией и Седекией, одной из тем которого становится пленение Седекии Навуходоносором. Главы 34-38 обрамлены фрагментами 34:2-3 и 38:23, так как только в них предопределенность пленения Седекии связывается по содержанию с сожжением Иерусалима. Главы 35-36, где говорится о времени Иоакима, помещены между главами 34 и 37 сл., действие в которых происходит во времена Седекии (в таблице отрывки, в которых описываются непосредственные встречи между Иеремией и Седекией, обозначены заштрихованными клетками в крайнем столбце):

<i>Иеремия выступает перед Седекией</i>	34:1-7	
1. Слово Яхве: суд над городом, пленение царя		
2. Слово Яхве: насильственная смерть не является неотвратимой, еще возможно почетное погребение		
<i>Отмена освобождения рабов; люди, подлежащие суду, на значимом месте: Седекия</i>	34:8-22	
<i>Слово о выполняющих слово: рехавиты; датировка (временем Иоакима, параллель к главе 36)</i> Пример противоположного поведения; безуспешность слов Яхве и пророков; слова угрозы: грядут несчастья Обоснованные предсказания благополучия для рехавитов	35:1-19	
<i>Ярчайший пример отказа в повиновении: датировка четвертым годом царствования Иоакима (605)</i> <i>Уничтоженная книга</i> Бог предотвращает арест Иеремии и Варуха по приказанию царя Начало нового пророчества; повеление написать второй свиток Слово об Иоакиме; распространение пророчества на жителей Иерусалима и Иуды и новое предсказание угрожающих всем бедствий. Второй, дополненный, свиток	36:1-32	
<i>Седекия просит у Иеремии заступничества (ср. 21:1-10)</i>	37:1-10	
<i>Положение и поведение Иеремии в последние недели Иерусалима</i>	37:11-40:6	
Задержание Иеремии, жестокое обращение с ним и его арест	37:11-16	
<i>Тайная консультация с ним Седекии, облегчение содержания под арестом</i>	37:17-21	
Знать требует смерти Иеремии	38:1-6	
Вмешательство Авдемелеха и спасение им Иеремии	38:7-13	
<i>Последняя (тайная) беседа Иеремии с Седекией</i>	38:14-28	
Захват Иерусалима, наказание Седекии, судьба города и народа (соединение элементов 52:4-16 и 4 Цар 25:1-12)	39:1-10	
Освобождение Иеремии, приказ Навуходоносора Навузардану	39:11-14	
Слово Яхве с обещанием спасения Авдемелеху (ср. 21:9; 45:5)	39:15-18	
Слово Яхве к Иеремии: главный начальник завоевателей (!) приводит свои аргументы, подтверждающие пророчество Иеремии о бедствиях, освобождает его от цепей и демонстрирует великодушие вавилонян	40:1-6	

Принимая во внимание обработку Н в процессе редакций, можно наблюдать переход от позитивного ко все более негативному образу Седекии: если в части 37:3-38:28 Седекия, в отличие от «князей» (царские чиновники знатного происхождения, которые посягают на жизнь Иеремии), выступает в роли просителя по отношению к Иеремии и даже пытается защитить жизнь пророка, то в редакционном тексте 37:1-2, служащем переходом, а также в текстах глав 21:1-7 и 34:8-22, Седекия утрачивает свое особое положение. В 32:1-5 и 34:1-7 Седекия предстает в образе врага и преследователя Иеремии (Штип). В G, или в его еврейском источнике, продолжается описание Седекии в негативном ключе, которое переносится в результате обработки даже на те тексты, где его образ был позитивным. Ср. тексты 37:18-21 (Н) и 44:18-21 (G).

Наряду с теми текстами, в которых содержится критика отдельного царя (вместе с придворными), встречается также множество пассажей, в которых противник описывается, скорее, *институционально* (ср. 1:18; 2:26): мысли властителей (царей, князей, священников, пророков) будут осквернены (8:1); цари (чиновники, священники, пророки) должны испить из чаши суда (13:13; 25:18 слл.; ср. 32:32; 44:17, 21); в знаковой сцене 17:19 (ср. также 19:3) Иеремия, основываясь на богословской ретроспективе, призывает царей Иуды святить день субботний.

Круг критикуемой элиты расширяется, когда речь заходит о *группе «пастырей»*. В отличие от Книги Иезекииля, в которой это ключевое слово имеет место только в главе 34 (исключение: 37:24) и данная тема систематически разрабатывается там (критика пастыря и сожаление о последствиях для стада; предсказание о том, что сам Бог будет пасти стадо; суд «между бараном и козлом»; обещание поставить пастырем потомка Давида), здесь тема «пастырей» обсуждается на протяжении всей книги: 2:8 — критика вероломности пастырей; 3:15 — обещание лучших пастырей для Израиля, которые будут пасти его со знанием и благоразумием; 6:3 и 12:10 слл. — пророчество о том, что придут пастыри из других народов (=завоеватели), которые лишат народ и страну пастбищ (= разорят); 10:21 — критика безрассудности пастырей, последствием которой стало рассеяние стада; 22:22 — наказание развращенных пастырем Иерусалима; 25:32-35 — призыв пастырей, находящихся под угрозой гибели мира, к оплакиванию своей участи; 31:10 — пророчество о том, что Яхве сам станет Пастырем своего стада; 33:13 слл. — обещание новой, благополучной жизни пастырей (ср. главу 31:23 слл. — коррелирующий текст); 43:12 — Навуходоносор, раб Яхве (!), оденется войной в землю египетскую, «как пастух надевает на себя одежду свою»; 49:19 и 50:44 — ставится риторический вопрос: какой пастырь (из Эдома или Вавилона) сможет противостоять Пастырю Яхве; 50:6 — скорбь о пастырях, которые стали совратителями. Наряду с этими стихами 23:1-4 Книги Иеремии представляют собой обобщение большинства топосов о пастырях.

2. Возникновение

Б. Дум писал во введении к своему комментарию на Книгу Иеремии: «Книга разрасталась медленно, почти так же, как разрастается и распространяется лес, когда никто за ним не присматривает... о продуманной композиции, о едином стиле не может быть и речи...» (XX). Размышления над традицией текста и наблюдения над композицией двух вариантов Книги Иеремии подтверждают складывающееся впечатление: книга сформировалась в результате комплексного процесса.

2.1 Книга Иеремии – документ нарождающейся письменной культуры

Рассказ, помещенный в главе 36, предлагает *модель реконструкции* становления Книги Иеремии (Н. М. Wahl): Иеремия диктовал имевшиеся у него на тот момент пророчества своему писцу Варуху, чтобы можно было прочитать их в Храме. После того как этот свиток был уничтожен, он составил повторное изложение этих же речей, прибавив к ним новые пророчества. История не дает, помимо датировки, практически никаких критериев, в соответствии с которыми можно было бы считать содержащиеся в этой главе тексты предположительным ядром книги. Соотнесенность рассказанного с историческими событиями также не может считаться безоговорочной, так как текст главы 36 в своем окончательном виде явно контрастирует с текстом 4 Цар 22 слл., и, таким образом, Иоаким противопоставлен идеальному царю Иосии. Многочисленные попытки реконструкции первоначального свитка не привели к какому-либо консенсусу. Тем не менее, глава 36 указывает на то, что становление Книги Иеремии нужно понимать в рамках модели дописывания книги.

Модель дописывания книги не противоречит и *писчому материалу* книги, потому что в свитках (из папируса или кожи), которые сшиваются из отдельных листов, текст расположен столбцами, так что добавления нетрудно вставлять в начале или конце свитка или столбца. Истолкования возможно вставить также на полях или между строками. Так как свитки, по причине ограниченного срока службы, необходимо по прошествии определенного времени переписывать, то такое обновление свитка может привести в результате вырезания, стирания написанного или вшивания новых листов к сокращению или включению дополнительных текстов в исходный текст. Если взглянуть на дело с *литературно-социологической* точки зрения, то школы переписчиков, согласно мнению Д. Джемисона-Дрейка (Jamieson-Drake), существовали только в Иерусалиме и лишь начиная с VIII в. Поэтому, если производство текстов и уход за ними осуществлялись только небольшой частью читающего и пишущего населения того времени, которую составляли выходцы из немногочисленной и локально ограниченной прослойки общества (дворец/Храм),

тогда отпадает основная трудность модели дописывания относительно становления библейских книг и, в частности, Книги Иеремии, которая заключается в вопросе, каким образом свитки претерпевали постоянные изменения.

Как бы мы ни подходили к истории становления Книги Иеремии и ее отдельных частей и как бы ни расценивали соотношенность ее содержания с историческими событиями, некоторые сообщения нельзя сбрасывать со счетов как чистые анахронизмы: не соотношенное с каким-либо определенным временем поручение Иеремии записать полные надежд слова о будущем Израиля (30:2); относящаяся к 605 г. диктовка имевшихся на тот момент пророчеств Варуху и приказание ему же зачитать их в Храме (36:1-8; ср. 45:1); уничтожение свитка Иоакимом и изготовление второго, дополненного свитка (36:17 слл., 27 слл., 32); переписка Иеремии с представителями высших слоев общества, которые уже были депортированы в Вавилон, относимся ко времени Седекии (29); прочтение вслух ответного письма некоего Шемаии, который требовал наложить запрет на деятельность Иеремии (29:25, 29); передача Иеремией книги с предсказаниями бедствий, которые обрушатся на Вавилон, брату Варуха Сераии, который сопровождал в 594 г. Седекию во время посещения им Навуходоносора, с приказанием утопить эту книгу, после того как он прочитает ее вслух, в Евфрате (51:59-64). Да и на протяжении всей Книги Иеремии нередко встречаются указания на «новую» культуру письма: Варух носит титул «писца» (36:26); в качестве функционального обозначения человека, занимающего высокую должность, встречается именование «главный писец в войске, записывающий в войско народ земли» (52:25); в комнате (царского) писца во дворце собираются, согласно сообщению 36:12, князья (в 36:20 слл. это помещение обозначено как «комната Елисама, царского писца»); 37:15, 20 идет речь о доме писца Ионафана, в котором устроена тюрьма. Помимо «писем/книг», «свитков» (36; 51:60) со «столбцами» (36:23), «скрижалей» (17:1), «чернил» (36:18), «железного резца и алмазного острия» (17:1, ср. 8:8) в книге упоминается также «писцовый ножичек» (36:23). Неоднократно упоминаются письменные документы: 3:8 — разводное письмо Яхве к Израилю; 32:10-16, 44 — купчая запись на приобретение наследуемого земельного участка. Записываются также дела и судьба царей, так, например, Иехония должен быть записан «человеком, лишенным детей» (22:30). Указания судьям или протоколы суда («закон Яхве») должны быть записаны, поэтому Иеремия порицает то, что «лживая трость книжников» искажает волю Яхве (8:8). Заповеди нового/возобновленного завета должны быть записаны на сердцах человеческих (31:33), но и «грех Иуды написан железным резцом, алмазным острием начертан на скрижали сердца их и на рогах жертвенников их» (17:1). Предстоящий суд над страной и народами письменно зафиксирован в Книге Иеремии (25:13). Цитируемое старейшинами пророчество более чем столетней давности о несчастьях, данное Михеем Морасфитянином (26:17 слл.), а также

многочисленные аллюзии на других пророков более раннего времени предполагают наличие письменной документации: ср. 2:2 с Ос 2:17; 3:2 с Ос 4:13; 4:3 с Ос 10:12; 6:19 и Ис 1:2; 6:20 с Ис 1:11 и Ам 5:21; 6:26 с Ам 8:10; 7:9 с Ос 4:2; 7:22 с Ам 5:25; 17:15 с Ис 5:19; 22:13 с Мих 3:10; 31:20 с Ос 11:8; 46:6 с Наум 3:9; 48:29-38 с Ис 15 слл.; 49:7-16 с Авд 1-8; 50:39 с Ис 13:20; 51:11 с Ис 13:17; 51:53 с Ис 14:13; 51:58 с Авв 2:13. Ввиду сложности истории возникновения этих текстов, направление заимствования зачастую остается неясным.

2.2 Научные теории

Комплексной истории развития книги Иеремии соответствует и комплексная картина истории исследований книги. Если рассматривать период времени от начала XX в. до сегодняшнего дня, то можно наблюдать переход от модели источников к модели истории редакций, причем последняя модель получила разностороннюю и дифференцированную разработку. Процесс исследования будет далее проиллюстрирован *четырьмя моделями истолкования*.

2.2.1 Модель источников

Дум в своем комментарии 1901 г. сделал попытку выделить текстовое ядро аутентичных пророчеств Иеремии; он пользовался при этом поэтическими критериями и сделал вывод о принадлежности самому Иеремии около 60 стихотворений, написанных одинаковым размером. Помимо вывода касательно этих стихотворений, Дум предположил, что приписываемые Варуху бен Нирии записи о жизни Иеремии составляют другую большую группу преданий («книга Варуха»), которая включала в себя главы 26-29 и 32-45. Стихотворения и «книга Варуха» претерпели затем дополнительную обработку (около 850 стихов!), к которым относятся также предсказания благополучия в главах 30-33 и пророчества об иноземных народах в главах 46-51.

Продолжая рассуждения Дума, С. Мовинкель (Mowinckel) в 1914 г. развил свою теорию четырех источников, применимую только к главам 1-45, так как, по его мнению, главы 46-52 не принадлежат к первоначальной Книге Иеремии, а представляют собой позднейшее дополнение. Четыре письменных источника включают в себя следующие части:

Источник А = пророчества и сообщения от первого лица 1-25

Источник В = сообщения от третьего лица 19:2-20:6; 26; 28-29 и 36-44

Источник С = пространственные речи *7:1-8:3; 11*; 18*; 21*; 25*; 32*; 33-34*; 35* и 44*

Источник D = собрание пророчеств благополучия в послевоенный период 30-31.

Источники А и В, по мнению Мовинкеля, были разработаны аристократическими кругами египетской диаспоры между 580 и 480 гг. до н.э., в то время как источник С по содержательно-богословским причинам не может быть древнее, чем Книга Ездры. Сложнее определить время создания источника D. Согласно Мовинкелю, окончательная редакция Книги Иеремии была сформирована до 165 г. до н.э.

В. Рудольф (Rudolph) относит те же, что и Мовинкель, тексты к источникам А, В и С, за исключением того, что пророчества об иноземных народах, находящиеся в главах 46:1-49:33, относятся у него к источнику А. Текст глав 30-31 не составляет более отдельного источника D, но также принадлежит источнику А. Решающим поворотным пунктом — а тем самым, и переходом от модели источников к модели истории редакций — становится оценка значения источника С, составитель которого, по мнению Рудольфа, является основным редактором Книги Иеремии. Таким образом, Рудольф основал направление исследований, один из основных постулатов которого составляет идея девтерономической редакции Книги Иеремии.

2.2.2 Модель истории редакций

Многочисленные и приходящие к разным результатам работы посвящены разнообразным языковым и содержательным параллелям между текстами Книги Иеремии и текстами Книги Второзакония или исторического труда Девтерономиста.

Основываясь на работах Хермана (Herrmann), В. Тиль (Thiel) показал, что в основе существующей ныне Книги Иеремии (за исключением глав 46-50) лежит девтерономическая редакция (слой D), которой были затронуты как поэтические, так и прозаические тексты. По мнению Тили, отношения между Книгой Иеремии и Книгой Второзакония, а также девтерономическими текстами носят преимущественно литературный характер, так что данные языка составляют важнейший критерий для доказательства существования девтерономической редакции. Эта редакция переняла письменные тексты, дошедшие под именем пророка, и была дополнена путем литературных заимствований из Книги Второзакония и девтерономической истории, чем и была актуализирована. Одновременно данная редакция в результате включения собственных текстов существенно изменила общий вид проповеди Иеремии (ср., к примеру, предание об Исходе и призыв к возвращению).

Предположение Тили было воспринято широкими кругами исследователей, которые вносили в его схему различные изменения. Так, например, Т. Одашима (Odashima) указывает на то, что промежуточный слой между наследием Иеремии и редакцией Второзакония составляет *преддевтерономическая редакция*.

Дифференциация в изучении исторического труда Девтерономиста привела к тому, что против гипотезы Тиль стало выдвигаться то возражение, что предполагаемый им слой «D» не является единым слоем ни с точки зрения содержания, ни с точки зрения литературного оформления. Так, К.-Ф. Польшманн (Pohlmann) относил тексты 21:1-10 и 24, которые Тиль приписывал слою «D», а также один редакционный слой в главах 37-44 и, возможно, текст 32:16-44 к *редакции, ориентированной на Голу* (не ранее IV в.), в которой смысл данных текстов меняется: получается, только находящиеся в вавилонском плену (= Гола) во времена Иехонии смогут стать законными наследниками погибшего Израиля. К. Зейтц (Seitz) пришел к тому же выводу, что и Польшманн, хотя и отчасти с другим разграничением и с несколько другой датировкой (конец эпохи плена). Х.-Й. Штипп выделил в главах 26, 36 и 37-45 сафанидскую редакцию (постдевтерономическую), которая направлена на то, чтобы, приняв сторону сафанидской знати, подчеркнуть притязания иудейской аристократии в начале послевоенного периода.

К. Хардмейер (Hardmeier) отметил недавно, что, говоря о периоде начала плена, нужно учитывать глубокий раскол между приверженцами идей Второзакония, имевший место в Иудее и выразившийся в выступлениях за и против пророка Иеремии. Несмотря на отсутствие социологических данных, необходимых для того, чтобы можно было говорить о некоем *девтерономическом движении*, к которому примыкали редактор или редакторы книги, имеются аргументы в пользу того, что уже упомянутое соприкосновение в языковом и богословском аспектах с другой литературой, написанной под влиянием Второзакония, в основном должно быть отнесено за счет издателя Книги Иеремии в эпоху плена. Не так давно Р. Альбертц (Albertz) предположил, — вслед за Б. Гюссе (Gosse), что *существовало три девтерономических издания/редакции* Книги Иеремии (JerD¹; JerD²; JerD³), созданных в эпоху плена, которые имеют собственный композиционный профиль и выделяются из позднее — и постдевтерономических обработок послевоенной эпохи.

2.2.3 Модель истории языка

С помощью данной модели делаются попытки истолковать общность между Книгой Иеремии (прозаическими текстами) и Книгой Второзакония и историческим трудом Девтерономиста при помощи истории языка. Девтерономический язык и стиль в Книге Иеремии можно объяснить не только как позднейший феномен, появившийся в результате редакций, но, возможно, он уже при жизни Иеремии представлял собой языковой идиом. Иеремия, будучи поэтом со своим оригинальным языком, мог (или должен был) одновременно выражаться как «проповедник» и на языке группы, к которой принадлежал,

а в ней были и «девторономисты». Поэтому стилевые различия внутри книги не обязательно указывают на комплексное развитие текстов в процессе редакции книги различными кругами. К этой позиции примыкает — отклоняя предположение о девтеронимической редакции — и У. Холладей (Holladay), который характеризует языковое различие между текстами пророчеств и прозаическими речами как результат позднейшего переформулирования пророчеств («prototype and copies»), при этом в обоих случаях он не подвергает сомнению аутентичность текстов, ведь Иеремия приобретает большее значение благодаря использованию стиля Второзакония. Сюда же примыкает позиция Х. Вейпперта (Weirperrt), который не признает существования девтеронимической редакции для прозаических речей Книги Иеремии, и, таким образом, прозаические речи расцениваются как *художественная проза* самого пророка.

2.2.4 Модель небольших изменений текста

Модель небольших изменений текста возникла в развитие образа разрастающегося дикого леса, предложенного Думом, и в противовес модели источников и модели редакций, которые исходили из значительных редакционных изменений текста. Главным представителем этой теории является У. Маккейн (McKane), который применяет к процессу становления книги модель “*rolling corpus*” (вращающегося тела): в качестве исходного пункта рассматриваются принадлежащие Иеремии или не принадлежащие ему *kernels* (= стержневые тексты в объеме от одного стиха до текстового фрагмента), которые «разрастаются» в типы текстов, какие мы находим в G или H, в процессе небольших изменений текста, происходящем постепенно и длящемся вплоть до послевоенного периода. При этом небольшие, прозаические изменения текста нередко основываются на поэтических текстах Книги Иеремии (*reservoir idea*), хотя Маккейн не исключает и девтеронимической редакции. Это показывает, что Маккейн воспринимает модель девтеронимической редакции (модель Тиля), пусть и в ином ключе. На той же модели развития текста основываются Ч. Левин; Р. Ливак и Р. Кэрролл.

2.2.5 Новейшие тенденции в исследовании

Рассматривая в заключение ситуацию, существующую в *новейших исследованиях*, нужно отметить, что Штип, который в своих исследованиях особых черт масоретского и александрийского текстов уделил особое внимание отношениям между G и H, высказывается относительно изменений больших отрывков текста в процессе редакций скорее скептически (ср. его критику работы И. Гольдмана (Goldman) «*Rédaction de la Restauration*») и предпочитает говорить, следуя модели небольших изменений текста, о *ревизиях* или *рецензиях*.

Противоположность этому мнению составляет гипотеза К. Шмида (Schmid) о том, что в существующей ныне Книге Иеремии представлены различные *формы книги*, каждой из которых присуща собственная, свойственная только ей концепция истории: исходя из конечного текста, смысловые линии, выявленные в тексте, и предметные ссылки указывают на то, что текст Книги Иеремии в ходе литературного роста неоднократно претерпевал редакции крупных фрагментов текста, благодаря которым существующий текст стал книгой. В связи с этим, Шмид не принимает модель девтерономической редакции, так как, согласно его мнению, соответствующие языковые особенности книги являются результатом не истории редакций, а скорее истории традиций.

2.3 Происхождение повествовательных пассажей

Рассказы об Иеремии не обладают достаточной связанностью, чтобы можно было говорить о биографии. Несмотря на то, что детали также могут быть вымышленными, не исключается, что концентрация личных имен, встречающаяся в повествовательных пассажах книги Иеремии, указывает на изложение, близкое к событиям, и, тем самым, на историчность информации, содержащейся в этих пассажах. Из сторонников Иеремии и возможных информантов мы сталкиваемся прежде всего с писцом Варухом бен Нирией (32:12-16; 36 и 45). Также нужно назвать Ахикама бен Сафана (26:24), а также священника и блюстителя Храма Софонию бен Маасею, который, согласно 29:29, очевидно, не последовал предложению Шемаии наложить запрет на деятельность Иеремии, но прочитал письмо самому Иеремии. Будучи единственным из участников обеих делегаций, направленных Седекией к Иеремии, он становится очевидцем двух вопрошаний Бога, описанных в 21:1 и 37:3. Наконец, только сам «ефиоплянин» (кумит) Авдемелех мог так детально описать события, связанные со спасением Иеремии из ямы (38:7-13; ср. также пророчество о спасении Авдемелеха в 39:15-18). Однако нам неизвестен автор «досье», содержащегося в 40:13-41:15, где описан Исмаил бен Нафания из рода Давида, его борьба против поставленного Вавилоном наместника Годолии и террористическая деятельность его людей. Этот рассказ не имеет никакого отношения к Иеремии. Не дано и никакой оценки пророком этих событий. Возможно, этот рассказ относится к политической тенденциозной литературе, поскольку благодаря ему выясняется, что убийство Годолии не отражает поддерживаемого широкими кругами населения мятежа с целью восстановить правление дома Давидова, но что речь идет о «теракте», связанном с нарушением законов гостеприимства. Совершенно иную тенденцию обнаруживает рассказ об аресте Иеремии и об освобождении его вавилонянами (34:7; *37:3-39:14): при помощи достаточно точно указанных исторических и топографических деталей

в нем показаны страдания Иеремии в последние месяцы перед взятием Иерусалима, которые связаны с резкой враждебностью представителей тех кругов, которые ставили на карту все ради «сопротивления Вавилону» и не терпели критики пророком их союзнической политики. Угрожающему жизни пророка преследованию со стороны этого политического круга, от которого не может защитить слабый царь, противопоставляется предупредительное обхождение с Иеремией вавилонских завоевателей. Этот рассказ определенно подходил для того, чтобы в период непосредственно после захвата и разрушения Иерусалима, с одной стороны, подчеркнуть авторитет Иеремии, с другой стороны, увидеть единственную стратегию выживания в кооперации с победителями (ср. Н.-J. Stipp, *Jeremia* 287 f).

2.4 Личность Иеремии

Имя Иеремия носят еще десять других библейских персонажей. Это имя подтверждено для той эпохи и ostrakon из Лахиша. Невозможно дать точное истолкование значения его имени. Об Иеремии сообщается, что он родился в Анафофе (Анатоте), расположенном несколькими километрами севернее Иерусалима. Жители этого места были настроены против пророческих выступлений своего земляка и даже хотели его убить (ср. 11:18-23). Согласно 32:6-9, наследуемый семейный участок земли, для получения которого он хотел отправиться в земли Вениаминовы (37:11 сл.), также находится в Анафофе. Туда в свое время царь Соломон сослал Давидова священника Авиафара (3 Цар 2:26). Предположения о родственных связях или о связи с судьбой священника из Анафофа, жившего во времена реформирования культа, проводимого Иосией, являются чистой спекуляцией. Если бы Иеремия был священником-левитом, он не мог бы получить земельного владения. В отличие, например, от выступления Иезекииля, в его выступлениях нет характерных священнических черт. Поручение, данное Иеремии, объявление его миссии и наделение его средствами для ее выполнения, описанные в 1:4-10, напоминают скорее, историю призвания таких спасителей Израиля, как Моисей (Исх 3 сл.) и Гедеон (Суд 6).

3. Богословие

Ввиду комплексной истории становления Книги Иеремии, важно разъяснить, каким образом нужно понимать и оценивать богословские вопросы, затрагиваемые в ней. При этом нужно отдавать себе отчет в том, ставится ли прежде всего задача отнестись возможно большее число богословских высказываний к пророку Иеремии как исторической личности, или требуется главным образом придать богословским высказываниям книги, большую ясность в свете истории ее редакций.

В обоих случаях ученые сталкиваются с вопросом, есть ли вообще в книге «богословие» в смысле относительно законченного построения, в котором

отдельные высказывания согласованы друг с другом и, возможно, сводятся к одной главной теме («краеугольному камню»), или же богословский профиль пророка Иеремии или Книги Иеремии является, скорее, результатом, полученным благодаря своеобразию соединения и новой интерпретации эксплицитно или имплицитно переданных богословских высказываний, тогда как законченное богословское построение не предполагалось пророком или ансамблем редакций книги или не может быть обнаружено экзегетами.

К тому же возникает вопрос, каким образом богословское построение пророка/книги или сформулированные в ходе редакций богословские высказывания пророка/книги соотносятся с понятиями и моделями библейско-богословской систематики, содержащейся в других текстах Ветхого Завета. Применимы ли здесь вообще такие понятия/модели? Где они претерпевают специфические изменения благодаря вмешательству пророка/книги?

Наконец, нужно указать на то, что Книга Иеремии представлена в двух вариантах (H и G), каждый из которых имеет особый характер богословия, причем богословский профиль одного варианта может влиять на другой вариант, в зависимости от того, как решается вопрос об историческом приоритете и генетической зависимости этих книг.

В дальнейшем *основные богословские вопросы* Книги Иеремии будут рассматриваться с особым упором, во-первых, на соотношение *богословия и этики* и, во-вторых, на соотношение *несчастья и благополучия*. Богословскую специфику книги можно предварительно изложить в краткой форме так: «Ни одна другая книга Библии не рассматривает так подробно падение нации... Дан глубокий анализ причин и процессов, приведших к этому, включая точное определение вины, без всякого приукрашивания... Стремление раскрыть пустоту, вероломство и высокомерие общества делает эти тексты актуальными и сегодня» (G. Fischer).

3.1 Богословская и этическая критика

В центре внимания *богословского и этического анализа* Иеремии находится проблема почитания чужих богов. Он сетует на то, что боги Иуды так же многочисленны, как и его города (2:28; 11:13). Тема вины, греха, связанная с этой проблемой, зачастую выражается при помощи стереотипных высказываний (ходить вослед, служить, жертвовать, совершать жертвенные возлияния, кадить на жертвенники, поклоняться, клясться богами, создавать себе бога/богов, менять бога/богов). Обратная сторона такого обращения к другим богам выражается в таком случае в словах: оставить Яхве, удаляться от Него. Наряду с такими стереотипными выражениями встречаются и образные/метафорические описательные обороты, как например, «Меня, источник живой воды, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды» (2:13) или «как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?» (2:21). С темой греха связан также образ женщины, который прилагается не только к народу, но и к городу Иерусалиму. При этом М. Хойсль (Häusl) показывает, что в рамках композиции глав 4-10 только в стихе 4:30 женский пол напрямую связывается

с проблемой греха. И хотя в главах 13:20-26; 15:5-9 и 22:20-23 Иерусалим более определенно представлен в образе греховной женщины (Иерусалим является, таким образом, не только местом греха), упрек, однако, высказывается не посредством сексуальной метафоры, но при помощи богословской дескрипции. Иначе обстоит дело в главах 2-3: в них то, что народ Израиля, представленный в образе женщины, отвернулся от Яхве, описывается при помощи обценно-порнографической метафоры. Израиль выступает не в образе супруги Яхве, речь не идет и о нарушении супружеской верности (об измене упоминается только во фрагменте 3:6-12, являющемся вторичной вставкой), Израиль предстает в образе порочной, руководствующейся страстями женщины. Это карикатурное изображение женской сексуальности было призвано способствовать радикальному отрицанию.

С данной проблематикой связана также критика культа Ваалов. Ему служат пророки. Из-за него отцы забыли имя Яхве (23:27), и их дети привыкли ходить вослед Ваалов (9:13), даже если отцы и отрицают это (2:23). У народов Израиль научился клясться Ваалом (12:16). Народ приносит ему жертвы (7:9; 11:17) и тем вызывает гнев Яхве. На кровлях (32:29) и в каждом переулке Иерусалима (11:13) поставлены жертвенники Ваалу. Особенно осуждается поклонение на высотах в долине сыновей Енномовых (бен Хинном; 19:5; 32:35). Продолжая тенденцию Осии употреблять имя «Ваала» для критики любого культа, Иеремия расширяет понятие «Ваал», чтобы можно было называть одним оскорбительным прозвищем также и мерзкие поступки, не связанные культом (M. Schulz-Rauch).

В связи с проблемой греха постоянно бросается в глаза тесная связь между поведением Израиля по отношению к Яхве и его последствиями (взаимосвязанность действия и результата). Если Израиль следует за другими богами, Яхве выступает обвинителем своего «избранного» народа. Он угрожает утратой страны, которая влечет за собой утрату (национальной) самостоятельности. Эта ключевая богословская идея неоднократно повторяется в Книге Иеремии и развивается — в зависимости от ситуации — с помощью метафор, таких как, например, метафора пути во фрагментах 2:23-25, 36-37. Взаимосвязанность действия и результата как раз показывает, что богословские и этические сюжеты переплетаются друг с другом. Это проявляется, например, в значениях ключевого слова *šoeqer* = ложь, обман, лживость. Наряду с употреблением этого слова в конкретных ситуациях, когда один из собеседников обвиняет другого во лжи, это понятие может содержаться также в богословских и этических суждениях: боги других народов суть ложь, то есть в них нет жизни (дыхания; 10:14; 16:19; 51:17). Святотилища, расположенные на высотах, вместе с их культом тоже представлены как обман, и тем самым составляют противоположность Яхве, в котором спасение (3:23). Иудея обращается к Яхве под впечатлением крушения Северного Царства только притворно,

другими словами, используя обман (3:10). Тот, кто отвернулся от Яхве и стал приверженцем лжи чужих богов, погибнет (13:25). Обманом являются также советы пророков благополучия положиться на квазимагическую защиту, которую обеспечивает пребывание Яхве в Храме (7:4, 8). Ведь Его присутствие в Храме не согласуется с тем, что «вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите вослед иных богов» (7:9). Не может быть гарантирована подлинность даже «закона Яхве», на который они ссылаются, ведь и он может быть превращен в «ложь лживой тростью книжников» (8:8). Лживость, настоящий «символ времени», проявляется в ложных клятвах (5:2) и находит продолжение в преступлениях (9:3). Закон Яхве больше не утверждает общественное устройство, основанное на солидарности, но основными максимами общества становятся — при ложно понимаемом храмовом благочестии — лукавство, обман и нажива. Иеремия выступает против этого, напоминая в особенности те части деверонимического закона, которые нацелены на социальную справедливость (Ch. Maier). В связи с этим пророк называет прежде всего два сословия, представители которых поддерживают установку антисолидарности: пророки и священники (6:13; 8:10).

3.2 Пророчества благополучия и несчастья

(1) Еще больше места, чем анализ греховного поведения, занимают прогнозы последствий, которых следует ожидать. В ряде пророчеств и образов Божий суд представляется неизбежным: «Может ли ефиоплянин переменить кожу свою и барс — пятна свои? Так и вы можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (13:23). «Вы воспламенили огонь гнева моего; он будет гореть вовеки» (17:4). «И сказал мне Яхве: хотя бы предстали пред лице мое Моисей и Самуил, душа моя не приклонится к народу сему; отгони их от лица моего, пусть они отойдут» (15:1). Угроза тотального уничтожения следует из символического изображения пояса, непоправимо испорченного водами Евфрата (13:1 сл.). О том же говорит и образное выражение, что каждый винный мех существует для того, чтобы быть наполненным вином. Так же и жителей страны Яхве напоит вином до опьянения (13,12 сл.). Непреклонно звучит окончание речи Яхве 13:14: «И сокрушу их друг о друга, и отцов и сыновей вместе, говорит Господь; не пощажу и не помилую, и не пожалею истребить их» (13:14).

Несчастья постигают, однако, не только Иудею/Иерусалим, но также и соседние народы: в пророчествах о народах это отчетливо представлено в образах военного поражения, разрушения стран и городов, бегства, плена и в картинах смерти. При этом о бедствиях говорится с использованием концепции войны Яхве, то есть Яхве ведет с помощью «врага с севера» (49:30 — Навуходоносора) войну против Иуды и народов. И это, по мнению

Б. Хувилера, представляет собой не только искажение традиционной идеологии войны, согласно которой Яхве со своим народом ведет войну против иных народов, но несчастья соседних народов всегда означают, с точки зрения Иеремии, несчастья и для Иуды. Подтверждением этого служат многочисленные языковые и стилистические пересечения между пророчествами о народах и стихами о «враге с севера» в главах 4-6. М. Хойсль подтвердила в своем анализе метафоры пола эту предметную связь и распространила ее применимость на главы 4-10. В немногих словах обещается переход от несчастий к благополучию и народам (ср. 46:27; 48:47; 49:6, 39).

(2) Наряду с предсказаниями несчастий в Книге Иеремии представлены также *пророчества благополучия*. Однако по причинам богословского и литературного характера не удастся освободить книгу от текстов, в которых последовательно представлены негативные ожидания, даже если принимать в расчет вторичные добавления к тексту. Это не удастся прежде всего с точки зрения богословия: ведь предвещения, приписываемые Богу, не могут быть измерены человеческой логикой; например, Яхве, как описано в 3:1-13, творит невозможное (согласно Втор 24:1-4): разведенной жене, которая после развода уже стала женой другого мужа, позволено вернуться к первому мужу. Так как Израиль (и Иудея) может/хочет обратиться всем сердцем (пусть и не своею силой), Яхве отказывается от дальнейших наказаний. Яхве не будет гневаться вечно. Он милостив (3:12), так что Израилю (и Иудее) будет позволено вернуться к Яхве.

В текстах Книги Иеремии нельзя четко развести тексты о благополучии и тексты о несчастьях. Несчастья и суд не будут бушевать бесконечно: самому Иеремии обещано избавление (1:8, 19), когда он принимает свою миссию (ср. также 15:12). Образ «укрепленного города и медной стены» (1:18) означает, что не только сам Иеремия, вестник слова Божьего, будет защищен Яхве, но защита обещана и тем, кто будет следовать слову Яхве. Совершенно определенно говорится о том, что суд над землей будет иметь свои границы (4:27; ср. также 5:10, 18).

Последствия возведенного суда четко ограничиваются там, где указываются их временные пределы и существует некое «после». Так, в 27:7 говорится о господстве Вавилона в течение трех поколений. В 25:11 слл. говорится о 70 гг. После этого сам Вавилон будет разорен. В 29:10 с тем же сроком связано исполнение слова Божьего о возвращении на родину. Учитывая сведения, данные в 51:59, во фрагменте 50:18-20 предсказано сведение Яхве счетов с Вавилоном уже в 594 г., после чего должно последовать возвращение Израиля на лучшие места поселения (Кармил, Васан, гора Ефремова, Галаад). Вина Израиля и грехи Иуды будут прощены тем, кого Бог оставил в живых. В 50:33 говорится о ситуации, когда господствующие народы отказываются освободить Израиль и Иудею, так что Яхве вынужден добиваться силой исполнения своей воли. В 29:12 Яхве связывает

перемены в судьбе народа с тем, что народ воззовет к Нему, станет искать Его и молиться Ему.

Предсказание благополучия во времена после совершившегося суда, который прежде всего был направлен против разрушенного Ассуром Северного Царства, а теперь, в Книге Иеремии, распространяется и на Иудею и Иерусалим, встречается уже в главе 3: милость, сменяющая гнев (3:12); по одному из города и по два из племени будут приведены на Сион (3:14); народ будут пасти пастыри, данные Богом по Его сердцу (3:15; ср. 23:3). Во времена благословения, которое выражается в плодovitости и преумножении (3:16), Иерусалим будет назван «престолом Яхве», в нем соберутся все народы ради имени Его (3:17, ср. 16:19-21). Иуда и Израиль вместе возвратятся из северной земли в землю наследия (3:18). Таким образом, клятва именем Бога, который вывел народ из Египта, сменится обращением к Богу, который возвратил народ из северной земли и всех земель рассеяния (16:14; 23:7). «Отрасль» Давида, названная именем «Господь оправдание наше», будет заботиться о правде, правосудии и безопасности (23:5; 33:15 сл.).

(3) Особенно важными, в связи с темой благополучия и несчастья, представляются *так называемые слова утешения* (главы 30-31; или, согласно К. Шмиду: 30-33). Если Мовинкель предполагает, что этот сборник не принадлежит Иеремии, то Рудольф, напротив, возводит его в основном к самому пророку. В ходе дальнейшей истории исследований мы видим, что чем выше оценивается значение девтеронимической редакции для всей Книги Иеремии в целом, тем скорее слова утешения воспринимаются в качестве текста, появившегося в результате девтеронимической редакции (прежде всего это так у Германа и Тиля), причем доля самого Иеремии оценивается различно. Недавно такая модель девтеронимической редакции была подвергнута критике (Кэрролл, Штип и др.), и в противоположность ей возникновение так называемых слов утешения стали толковать в рамках модели небольших комплексных дополнений к тексту (Шмид). Дальнейшие исследования Книги Иеремии должны предложить решение спорного вопроса: можно ли датировать поэтическую основу так называемых слов утешения временем ранних пророчеств (существование которых оспаривается), относящихся к царствованию Иосии (Лофинк), или они большей частью написаны только в период плена (Герман, Одашима), или они полностью — если предположить их литературное единство — созданы уже в после пленный период (Фишер).

Особое внимание богословия направлено на часто употребляемое в «словах утешения» выражение *b^erit hadāšā*, которое понимается либо как «новый завет» (Г. Фишер, В. Гросс и др.), либо как «возобновленный завет» (Ч. Левин, Н. Лофинк, Э. Ценгер и др.). По мнению Гросса, причиной «нового завета» является прощение Богом преступного нарушения завета, неоднократно совершавшегося после Исхода

из Египта (31:34b), при этом — как можно заключить из композиции текста — в стихах 31:31-34 основной интерес состоит в отсутствии преемства с заветом, который Яхве заключил с отцами во время Исхода из Египта. Действие Яхве полностью немотивированно, так как не предполагается обращение согрешивших, поэтому Гросс характеризует «новый завет» как «завет чистой благодати». Своеобразие «нового завета» состоит в том, что закон (Тора) будет написан не на свитке, а *на сердце* объединенного Израиля. Поэтому завет не может быть более никогда нарушен.

На спорный вопрос, действительно ли понятия «новый» или «возобновленный завет» представляют собой предусмотренную в самом тексте альтернативу, в которой одно понятие исключает другое, или же это только в читательной перспективе (в связи с богословскими предрешиениями) было проведено разделение значения прилагательного *hadāš* на «новый» или «возобновленный», что совершенно не предусматривается ни имеющимися грамматическими формами, ни смыслом этого прилагательного (как считает В. Гросс), можно ответить только при помощи анализа, учитывающего сходные явления (в т.ч. структуру 31:31-34; семантику слова *hadāš*, в т.ч. оборотов, в которых встречается это прилагательное), причем не следует заранее предполагать определенную редакционную модель становления Книги Иеремии (а тем самым, и слов утешения) и самим вводить богословские предпосылки для выражения *b'rit hadāšā*.

3.3 Актуальность

Согласно сообщаемому в стихах 25:11 слл. и 29:10 Книги Иеремии, вавилонский плен длится семьдесят лет, что в исторической перспективе связывается с идеей покаяния во 2 Пар 36:20 слл. (возмещение суббот) и является существенным для рассмотрения истории в Дан 9:1-27. В Зах 1:12 также встречается краткое указание на семьдесят лет. Другие упоминания пророка Иеремии встречаются, в частности, во 2 Пар 35:25; 36:12; 2 Макк 2:1-12 и Сир 49:6 слл.

В книге «жизнеописания пророков» (*Vitae Prophetarum*), небольшом собрании кратких биографий пророков, составленном в I в. н.э., «житии» Иеремии сообщается, что пророк был забит камнями собственными земляками в Тафнисе/Тахфанесе (ср. Иер 43:8 слл.). Позднее его могила была особенно почитаема египтянами, что содержательно соответствует миссии Иеремии — быть пророком для народов (1:5, 10). В конце сочинения Иеремия сравнивается с Моисеем (ср. Иер 15:1): оба в конце времен объявят вместе с Аароном окончательное откровение закона.

В Новом Завете Иеремия, в отличие от Исаии (названном там 22 раза), упоминается только трижды. Два раза, в Евангелии от Матфея 2:17 и 27:9, имя Иеремии приводится только в связи с его книгой, один

раз в центре внимания оказывается личность пророка (Мф 16:14). С другой стороны, в Новом Завете выражение *b'rit hadāšā* неоднократно становится, по-видимому, объектом размышления, хотя в Ветхом Завете текст 31:31-34 стоит особняком. Предположение, что слова о чаше в 1 Кор 11:25 \ Лк 22:20 («новый завет» в крови Христа) нужно истолковывать исходя из 31 главы Книги Иеремии, а Рим 11:25-27 (обещание «нового завета») являются аллюзиями на Иер 31, рассматривается в последнее время как качество маловероятное (Гросс). В отличие от этого, в Послании к Евреям 8:8-12 и 10:15-17 цитируются слова Иер 31:31-34 (варианта G), причем в рамках самоопределения особой группы подчеркнуто указывается на отсутствие прямого преемства между «новым заветом» и «первым заветом».

Принимая во внимание иудео-христианский диалог в настоящее время подвергается сомнению (Гросс), что библейские концепции завета (и специально концепция «нового завета») могут предложить решение вопроса о послебиблейской взаимосвязи синагоги и церкви (проблематика общего корня, существующего и углубляющегося различия и постоянной зависимости друг от друга), которое удовлетворило бы обе стороны. В основе такого сомнения, впрочем, лежит односторонняя, исторически ориентированная герменевтика, которая не оценивает должным образом драматичность общебиблейского («канонического») богословия завета и ограничивается в богословском отношении одной критикой (E. Zenger).

В современной музыкальной культуре, например, образ Иеремии нашел конгениальное выражение в творчестве молодого Леонарда Бернштейна, который в 1942 г. написал свою первую симфонию под названием «Иеремия». Если Стефан Цвейг в своей пьесе «Иеремия» переложил Книгу Иеремии в экспрессионистской манере, то Франц Верфель (Werfel) попытался представить в форме романа внутреннюю раздвоенность пророка, которую вызвали обращен к нему требования Бога (ср. G. Fischer). Именно, ситуация страданий, постоянно описываемая в Книге Иеремии, выражающаяся также и в виде страданий из-за Яхве, обуславливает на фоне Холокоста все новые истолкования образа Иеремии в современной литературе (ср. G. Langenhorst).

Иудеи во всем мире, как и возвратившиеся в Израиль, охотно ссылаются на пророка из Анафофа. Ведь с одной стороны, он, согласно преданию, покупкой поля во время катастрофы указал и предсказал наступление времени нового благополучия (глава 32). С другой стороны, своим письмом к сосланным в Вавилон он заложил богословский фундамент жизни иудеев в диаспоре (и вообще для переселенцев): «Стройте дома и живите в них, и разводите сады и ешьте плоды их; берите жен и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьям своим берите жен и дочерей своих отдавайте в замужество, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умяляйтесь; и заботьтесь о благосостоянии города, в который

я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир» (29:5-7).

Наверное, наиболее трогательным современным отголоском Книги Иеремии, соединяющей в себе беспощадный анализ распространенной в обществе деятельности, плачи, протесты и мистически-отчаянные надежды, является книга «*Cantiones de circulo gyante*» («Песни о вращающемся круге»); Клаус Хубер (Huber) соединяет здесь тексты, которые Генрих Белль написал о разрушенном Кельне незадолго до своей смерти, с видениями и мудрыми мыслями Хильдегарда из Бингена, а также с текстами реквиема.

IV. ПЛАЧ ИЕРЕМИИ

Иво Мейер

Текст: Jeremias, Baruch, Threni. Epistula Jeremiae, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XV) Göttingen ²1976; R. Schäfer, der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam^{ab} aus Qumran, in : U. Dahmen u.a. (Hg.), Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2000, 127-147

Комментарии: W. Rudolph (KAT) 1962; O. Plöger (HAT) ²1969; F. Asensio (BAC) 1970; D.R. Hillers (AncB) 1972; H.J. Kraus (BK) ⁴1983; H.J. Boecker (ZBK) 1985; H.L. Ellison (EBC) 1986; H. Groß (NEB) 1986; O. Kaiser (ATD) ⁴1992; J. Renkema (HCOT) 1998; U. Berges (HThKAT) 2002; F.W. Dobbs-Allsopp (Interp) 2002.

Отдельные исследования: В. Albrektson, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations (STL 21) Lund 1963; S. Bergler, Threni V – nur ein alphabetisierendes Lied? Versuch einer Deutung: VT 27, 1977, 304-320; R. Brandscheidt, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3 (TThS 41) Trier 1983; G. Brunet, Les Lamentations contre Jérémie. Réinterprétation des quatre premières Lamentations, Paris 1968; ders., La cinquième Lamentation: VT 33, 1983, 149-170; F.M. Cross, Studies in the Structure of Hebrew Verse. The Prosody of Lamentations 1: 1-22, in: FS D. Freedman, Winona Lake 1983, 129-155; M. Emmendorffer, Der ferne Gott (FAT) Tübingen 1998; Ch. Frevel, Gott in der Krise. Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung, Antrittsvorlesung an der Universität Köln 2001, online im Internet: URL : <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/kath-theol/fazit.pdf> [Stand 2004-02-26]; E.S. Gerstenberger, Der klagende Mensch, in: FS G.von Rad, München 1971, 64-72; I.G.P. Gous, The Origin of Lamentations, Pretoria 1988, 130-143; W.C. Gwaltney, The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature, in: W.W. Hallo/J.C. Moyer/L.G. Perdue (Hg.), Scripture in Context II, Winona Lake 1983, 191-211; H. Jahnow, Das Hebräische Leichelied im Rahmen der Vöckerdichtung (BZAW 36) Gießen 1923; B. Johnson, Form and Message in Lamentations: ZAW 97, 1985, 58-73; B. Kaiser, Poet as «female Impersonator». The Image of daughter Zion as Speaker in biblical Poems of Suffering: JR 67, 1987, 164-183; A. Labahn, Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropologischen Theologie der Klagelieder: VT 52, 2002, 513-527; N.C. Lee, The Singers of Lamentations, Cities under Siege, from Jerusalem to Sarajewo, Leiden 2002; P. Michalowski, The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (Mesopotamian Civilizations 1) Winona Lake 1989; R. Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; S. Remmert, Bibeltexte in der Musik. Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen, Göttingen 1996; W.H. Ph. Römer, Klagelieder in sumerischer Sprache, in: TUAT 2, 1986/91, 691-712; W.H. Shea, The qinah Structure of the Book of Lamentations: Bib. 60, 1979, 103-107; M. Weipert, Edom und Israel, TRE 9, 1982, 291-299; C. Westermann, Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.

1. Текст и названия

В еврейских изданиях Библии, чаще всего между книгами Экклесиаста и Эсфири (иногда после приписываемых Соломону книг Иова, Притчей Соломоновых, Экклесиаста и Песни песней, перед Книгой Даниила) помещается книга, ясно разделенная на пять поэтических (построенных с использованием параллельных строк) глав, которая называется в иудейской традиции либо по первому слову глав 1, 2 и 4 «*Echa*» («Ах, как!..»), либо «*Qinot*» (погребальные песни / оплакивание умершего). В Септуагинте текст книги начинается с повествовательного пассажа: «И было, после того как Израиля увели в плен и опустошили Иерусалим, сел Иеремия, плача, и пропел плач сей над Иерусалимом, и сказал...» Текст считается здесь единым, приписывается Иеремии, располагается после пророческой книги, названной его именем, и называется «*Threnoi*» (оплакивание умершего), очевидно, в связи с замечанием во 2 Пар 35:25: «Оплакал Иосию и Иеремия в песне плачевной; и говорили все певцы и певицы об Иосии в плачевных песнях (*Qinot*) своих, известных до сего дня, и передали их в употребление у Израиля; и вот, они вписаны в книгу плачевных песней (*Qinot*)». В Иеронимовой Вульгате сведения об авторе дополнены замечанием о том, что Иеремия произносил свои «причитания» (*Lamentationes*) «с горьким сердцем, вздохами и стенаниями».

1. Композиция

Формально пять глав связаны между собой посредством соотносительности с еврейским алфавитом: в Плач 1 и 2 содержится 22 трехстрочных строфы, а в Плач 4 — такое же количество двустрочных строф, каждая из которых начинается соответственно с последующей буквы алфавита; в Плач 3 все три строки каждой строфы начинаются с одной и той же буквы; Плач 5 ограничивается тем, что число стихов в ней (22) соответствует общему числу букв (ср. в Псалтири псалмы 33; 38; 50; 103). Использование так называемого акростиха зафиксировано в аккадских источниках (здесь в соответствии с типом письма акростихи силлабические, а не алфавитные), а в Библии встречается в Псалтири (Пс 9 слл.; 25; 34; 37; 111 слл.; 119), в Книге Притчей (Притч 31:10-31) и — фрагмент акростиха — в Наум 1:2-8 и др.

Вопрос о том, имеет ли или имела ли изначально такая выраженная целостность магический или (для людей, сведущих в Писании) мнемонический смысл, является спорным. Эта последовательность замечается скорее при чтении, чем при слушании, и, в любом случае, создает рамку, предохраняющую сочинителей от бесконечного продолжения текста. Возможно, этот простой принцип построения текста использовали еще во время своих устных выступлений плакальщики/цы (2 Пар 35:25; ср. 2 Цар 1:24; Иез 32:16; Ам 5:16; Иер 9:16), для того чтобы обозначить вступление отдельных голосов и границы их участия в плаче. При записи текстов и их редакции такое построение строф позволяло как передать чистую параллельность голосов, так и выделить незаметные переключки ключевых слов и тем.

Упоминания заслуживает также неправильная последовательность букв, а тем самым, и строф в песнях 2, 3 и 4 — которая, возможно, является признаком участия нескольких сочинителей.

К литературным особенностям, характерным прежде всего для первых четырех глав, относится бросающееся в глаза, нарушение равновесия между двумя половинами строки, которую впервые описал в 1882 г. К. Будде. Так как предполагаемый размер стиха 3+2, употребляется главным образом, при оплакивании умерших, то его называют «размером кина» (*qinah* = оплакивание умерших/погребальная песня). Элементы *погребальной песни* — подчеркнутое обращение к теме утраты умершего, отсутствие обращений к Богу (ведь Он принадлежит к сфере жизни) — смешиваются в Книге Плача с чертами жанра индивидуального или коллективного оплакивания несчастья: обращение к Богу, плачи (темами которых являются положение говорящих и испытания, претерпеваемые ими, поведение врагов, а также жалобы на Бога), просьбы о помощи и содействии, выражение доверия, осознание вины и клятвы в невиновности (в Плач полностью отсутствуют похвала и торжественная клятва).

Однако оплакиваемый в Плач не расценивается в качестве мертвеца, напротив, нередко повествование идет от имени самого персонафицированного разрушенного Иерусалима (Сиона). Это является особенностью Плача Иеремии по сравнению с плачами о разрушенных городах (или о разрушенных храмах) других древневосточных народов. Родственность тематики и функций этих текстов делает такое сравнение естественным, несмотря на пространственную и временную дистанцию.

В качестве примеров могут рассматриваться тексты об Уре, Ниппуре, Эриду и Уруке, начиная с эпохи Исин-Ларсы (1950-1700 гг. до н.э.) (ср. ANET 611-19; 646-651; SAHG 199,200,203,208). При этом речь идет о преодолении посредством богословия (при помощи плача, жалоб, исповедания веры, признания вины, просьб) неподдающегося человеческому пониманию гнева божества, которое предало своим словом свой город на уничтожение врагам и само выступает порой в песнях в качестве оплакивающего его судьбу. Помимо взаимовлияния, на которое указывает наличие общей топики, заданной темой, можно предполагать влияние удаленных по времени параллельных текстов друг на друга, если учесть то, что ранние шумерские храмовые плачи были взяты в качестве основы для более поздних вавилонских плачей «*балаг*» (*balag*), их элементы взаимодействовали с другими жанрами, а тексты, очевидно, копировались и редактировались специальными группами священников в школах писцов вплоть до эпохи Селевкидов.

Более специального рассмотрения этого вопроса в его плодотворной постановке можно ожидать от сравнительного этнологического анализа с оплакиванием умерших / погребальными песнями, а также с плачами, появляющимися во время военных катастроф, тем более что здесь можно наблюдать в действии процесс *записывания*

и придания литературной формы первоначально устным плачам (ср. N. C. Lee).

2. Возникновение

Традиция, согласно которой автором Плача является сам Иеремия, не подвергалась сомнению вплоть до XIX в. При этом в библейской Книге Плача в ее дошедшем до нас виде оплакиваются падение Иуды и Иерусалима, а особенно Храма, но только в одном стихе оплакивается судьба царя, причем даже не смерть царя, а его пленение. Плач 4:20: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов». Это высказывание может относиться — взятое само по себе — как к Иоахазу/Шаллumu (ср. 4 Цар 23:33 и Иер 22:10-12), так и к Иехонии (4 Цар 24:8-17 и Иер 22:24-30), и к Седекии (4 Цар 24:18-25:7 и Иер 39:4-10; 52:1-11). Но только последний может упоминаться в связи с разрушением города. В 597 г. Иерусалим не был обращен в руины, как ясно следует из 4 Цар 24:8-17 и подтверждается находящимся вне подозрений источником — нововавилонской хроникой.

Распространенное на сегодняшний день сомнения в авторстве Иеремии, основанное на аргументах исторической критики, сводится к следующему: в 2 Пар 35:25 подразумевается другая, несохранившаяся книга. То, что Иеремия оплакивал смерть Иосии, представляется весьма вероятным, поскольку он противопоставляет незадачливому сыну и наследнику Иоакиму (Иер 22:15) образ отца в качестве контрастного примера положительного правителя. Однако то, что Иеремия после всех неблагоприятных пророчеств относительно Седекии (Иер 21:1-10; 24:1-10; 32:1-5; 34:1-7, 21; 37:1-10, 17-21; 38:16, 14-28) говорит о нем в Плач 4:20 «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов», приписывает Иеремии слишком большую приверженность царской идеологии. Маловероятным кажется и то, что он, предсказавший Иерусалимскому Храму судьбу, подобную судьбе Силома (7:14; 26:6), теперь оплакивает его участь: «Враг простер руку свою на все самое драгоценное его; он видит, как язычники входят во святилище его, о котором Ты заповедал, чтобы они не вступали в собрание Твое» (Плач 1:10). И тот Иеремия, который прежде резко осуждал упования на содействие других народов (Иер 2:18: «И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? И для чего тебе путь в Ассирию, чтобы пить воду из реки ее?»), вряд ли мог впоследствии, после того как он оказался прав, произнести полные разочарования слова: «Наши глаза истомлены в напрасном ожидании помощи; со сторожевой башни нашей мы ожидали народ, который не мог спасти нас» (Плач 4:17; однако, как можно, учитывая библейский способ цитирования — без принятых у нас графических обозначений, заключить, что Иеремия пересказывает здесь чужие слова?). Едва ли, наконец, устами непримиримого критика современников и господствующей элиты могло быть

высказано такое осмысление греховности: «Отцы наши грешили: их уже нет, а мы несем наказания за беззакония их» (5:7; однако в той же самой песне явно те же люди говорят в стихе 16b: «Горе нам, что мы согрешили!»).

Такая аргументация, основывающаяся на содержании книги, имеет лишь условную силу. Указанные противоречия не выходят за рамки тех несоответствий, которые имеют место в самой книге Иеремии (Н. Ли описывает, опираясь на наблюдения относительно формы и содержания Книги, литературные и богословские высказывания, находимые в обеих книгах!).

Нужно заметить, что Плач Иеремии не включен в еврейский канон пророческих книг, но отнесен к «писаниям». Таким образом, наиболее убедительным является следующее предположение: когда был составлен канон пророческих книг, Плач еще не относился к книгам Иеремии, только во время перевода на греческий язык; стал считаться одной из его книг так было и для Иосифа Флавия в I в.н.э. (Contra Apionem 1,8).

Если отказаться от признания автором самого Иеремии, вопрос о связи отдельных глав друг с другом приобретает иной характер. То, что каждая из глав является целостной, не вызывает сомнений. Наличие в книге пяти глав может быть соотнесено с (вторичным) разделением Торы и Псалтири. Такое разделение могло служить для Плач моделью композиции/компиляции. Новейшие попытки обнаружить в книге общую композицию и строгие законы построения глав, помимо объединения их посредством алфавита (например, Р. Брандшайдт, У. Бергес, К. Фревель), спорны.

Можно сделать следующие замечания об относительной хронологии, которая позволяет (с большой долей неопределенности) датировать возникновение отдельных глав:

(1) *Первую песню* можно разделить на две равные половины:

В ст.1-11 произносит свою речь повествователь; после вздоха печали («*echa*») рассказывается о жестокой судьбе Иерусалима. В ст. 5b ее причины *истолковываются с точки зрения богословия*; в последних строках каждой из трех заключительных строф (стихи 9с,10с,11с) в описание Иерусалима неожиданно вмешивается – в прямом или косвенном виде – воззвание к Яхве.

Начиная с 12 стиха, речь ведется от лица самого Иерусалима: после обращения к прохожим с призывом стать свидетелями, женщина-город называет причиной бедствий гнев Яхве – ст. 12 сл., признает свою вину (ст. 14а), говорит о справедливости Яхве (ст. 18) и в последних трех строфах обращается непосредственно к Нему (чтобы Он воззрел!), а в конце призывает его наказать (также) и врагов в соответствии с их поступками. В этой части, в стихе 17, также неожиданно появляется высказывание, в котором говорится как бы с нейтральной позиции о разрушении Богом Иерусалима и Иакова. Песня заканчивается плачем от первого лица. При этом в нем нет просьбы о спасении, есть только призыв к Яхве обратить

внимание на размеры бедствий и поведение врагов и поступить справедливо также и с ними.

В тексте имеется в виду разрушение Иерусалима в 586 г. (прекращение паломничества — ст. 4; осквернение Храма — ст. 10); однако вопрос, мог ли этот текст быть написан после восстановления Храма и позволения жителям вернуться, остается открытым.

(2) *Вторую песню* можно разделить на две части, но не по количеству голосов, а по разнице настроений (Бергес): Плач 2 также начинается со вздоха «*echa*». В стихах 1-9 повествователь показывает неистовство гнева Яхве, ставшего врагом, который осуществляет разрушение, словно своими руками; другие действующие при этом силы отступают на второй план: шумные враги — ст. 7с.; жертвы: цари, князья, пророки, старцы, девы — ст. 9б, 10. В ст. 11 сл. идет повествование от первого лица с «цитированием» слов детей и грудных младенцев в Иерусалиме, начиная с 13 стиха — обращение к Сиону, которое переходит в стихе 18 в призыв звать, плакать и просить; в стихах 20-22 звучит обвинение, предъявляемое Яхве, в виде слов повествователя или крика, исходящего из уст Иерусалима. Причины гнева Яхве объясняются только в 14 стихе: обман и несостоятельность пророков. Здесь также вместо просьб — только призыв к Яхве: «Воззри!».

Что касается времени возникновения, то в ст. 2 говорится о таких разрушениях, какие имели место лишь в 586 г. (разрушенные укрепления), а плач о пленении царя язычниками в 9 стихе, скорее всего, возник ранее эпохи персидского господства.

(3) *Третья песня*, самая длинная и выделяющаяся своим центральным положением, повествование в которой ведется от лица мужского персонажа, с традиционной точки зрения наиболее полно соответствует творчеству Иеремии (ср. стих 14 и Иер 20:7). Она начинается каскадом жесточайших упреков, обращенных к «Нему» (только в 18 стихе определенно названному «Яхве»); после половины строки в стихе 18а, содержащей в себе обращение, повествователь обращается к собственной персоне, сужает роковую спираль размышлений-воспоминаний, снова заявляет о своей вере и устремляется тем самым вперед, а затем сам дает себе мудрые советы (ст. 22-31); при этом автор дважды использует условие акростиha для того, чтобы достичь эффектного стаккато (благо... благо... благо... — ст. 25-27 и ибо... ибо... ибо... — ст. 31-33). Затем автор переходит к риторически напыщенной теодицее (ст. 31-38), за которой следует призыв к (коллективному!) испытанию самих себя (стихи 40-42а); однако автор, несмотря на сделанные им выводы и богословские рассуждения, не может «обуздать» пережитое им: он не может ни оправдывать, ни умолкнуть — его алфавит еще не подошел к концу. Он вновь возвращается к плачу: «Ты не пощадил» (ст. 42б сл.). При этом он продолжает обращаться к Яхве. Описание положения дел в обществе остается на первом плане вплоть до 51 стиха, после которого речь снова переходит к рассказу о гонениях, претерпеваемых самим автором, а также к высказываниям о спасении, о доверии к Богу, к жалобами на врагов, к просьбам — все эти тексты, написанные в стиле индивидуальных песен плача, приводят к уверенности в том, что Бог отплатит врагам (ст. 64-66).

В этой песне отсутствуют какие бы то ни было указания на внешние обстоятельства ее возникновения. Попытки датировать этот текст можно сделать только опираясь на историю богословия периода плена и послевоенной эпохи. Плач 3 относится к жанру ролевых поэм или произведений о «проблем»,

также как и так называемые исповедания Иеремии, Книга Иова или тексты о страдающем праведнике в Псалтири. Отсылка к перенесенным несчастьям, когда автор представляется во вступлении к главе, может быть соотнесена с текстами глав 1 и 2 (4 и даже 5) в которых оплакиваются бедствия, но это необязательно именно понимать так. Возможно, более выраженная рефлексия и более целостная композиция указывают на более позднее время возникновения этой песни.

(4) В *четвертой песне* участвует только один (на что указывает только высказывание «дщери моего народа» в стихах 3 и 6) повествователь (повествовательница?), который, используя контрастные образы прекрасного прошлого и тяжелого настоящего Иерусалима (имеющие сходство прежде всего с погребальными плачами) описывает в жутких сценах в стихах 1-16 страх и ужас, царящие в нем, и дает богословское обоснование бедствий, происходящих в городе, в стихах 11 (гнев Бога) и 16. Говорится о «нечестии дщери народа моего» (стих 6) и о «грехах лжепророков и беззаконии священников» (стих 13). В стихах 17-20 звучат голоса целой *группы* людей, оплакивающих поразившие их бедствия, в следующих же стихах 21 слл., после саркастического призыва к Едому радоваться и веселиться и между двух пророчеств суда над дочерью Едома, дочери Сиона обещается то, что ее грех (не ее бедствия!) закончится, «Он» не будет более изгонять ее. Характерные для этой главы ужасы препятствуют преуменьшению серьезности через отсылку к топике погребальных песен и традиционных сценариев катастроф. Но использование ярких красок должно быть понято и в качестве легитимации массовой атаки на Эдом, который нажился на катастрофе 586 г., и эта его роль осталась в памяти людей (ср. Пс 136:7 «Припомни, Господи, сынам Едомовым день Иерусалима, когда они говорили: "разрушайте, разрушайте до основания его"»).

Многочисленные отсылки к ключевым словам Плач 1 и 2 являются признаками того, что эту главу можно датировать относительно поздним периодом; указание на то, что падение Эдома, по-видимому, еще не произошло, можно (в качестве нижней границы) предположительно датировать первой половиной V в. до н.э. (см. M. Weippert).

(5) В заключительной, *пятой песне*, состоящей из 22 однострочных стихов, не наблюдается смены повествователя, и речь в тексте, написанном в стиле народных песен-плачей, постоянно ведется от лица группы людей. В главах 1 и 2 не встречается подобного «мы», однако оно появляется в главах 3:40-47 и 4:17-20. Правда, в отличие от народных песен-плачей Псалтири, в Плач 5 отсутствуют плач о врагах, воспоминание о благополучном прошлом, исповедание доверия к Богу; здесь доминирует описание бедствий, представленных в ней в непривычно большом объеме. Молитва начинается тремя призывами к Яхве («Вспомни! Призри! Посмотри!»), далее в ст. 2-18 Ему детально демонстрируется, так сказать, негатив хозяйственного и общественного порядка, при этом признаются грехи, совершенные отцами — ст. 7 и самими повествователями — ст. 16. Рассказ о бедствиях завершается картиной разоренного Сиона. За этими мотивами вражеской интервенции, которая ставится в упрек Богу, следует представленное в стиле гимна признание Его вечного господства (ст. 19), а также содержащий в себе обвинение вопрос о том, как долго продлится оставленность Им народа (ст. 20), и просьба о том, чтобы Он сделал возможным и осуществил обращение плачущих (ст. 21).

Проблематичен последний стих: «Неужели разве что Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?». Этой единственной строки, несмотря на всю ее риторическую многозначность, недостаточно для далеко идущих спекуляций по поводу того, что в ней якобы нашли отражения первые сомнения в (позднее) — девтеронOMICеском богословии обращения, и потому ее можно датировать только более поздним периодом. В ст. 18 предполагается опустошение Сиона, которое прекращается, самое позднее, во время (завершения) строительства нового Храма. Таким образом, наиболее вероятным является предположение, что и эта песня по времени ближе всего к событиям 586 г.

3. Богословие

Песни в Книге Плача дают пять различных ответов на ситуацию, в которой находилось общество после катастрофы 586 г. Хотя в окончательном каноническом тексте они являются текстами для чтения, предназначенными скорее для глаз, чем для ушей, тем не менее эта книга веками используется в рамках иудейского богослужения в день памяти разрушения Храма (в девятый день месяца ава) и в католических богослужениях Страстной недели.

Почти все известные композиторы эпохи Возрождения и барокко клали на музыку стихи из плачей («*Lamentationes*»). Еще больше, сожаление, чем традиционное аллегорическое истолкование оплакиваемой судьбы Сиона как образа Распятого, вызывает то, что в богослужебной практике в качестве рефрена в заключение отдельных чтений была помещена недопустимо искаженная просьба из Плач 5:21 («Обрати нас к тебе, Господи, и мы обратимся»), приобретшая вид: «Иерусалим, Иерусалим, обратись к своему Господу!», в результате чего *эти* тексты были поставлены на службу антииудейской полемики. Лучше соответствуют тематике песен-плачей многочисленные музыкальные призывания, написанные к траурным торжествам по поводу Тридцатилетней войны, чумы или войн XIX в. (см. S. Remmert).

Раны, нанесенные событиями 586 г., никогда полностью не заживут, напротив, они вызывают сострадание у все новых поколений евреев и, вплоть до сегодняшнего дня, у все большего числа разных людей. То, что пережил какой-то северо-западный семитский народ в ходе непродолжительной экспансии Нововавилонского царства две с половиной тысячи лет тому назад, во всемирной истории победителей заслуживает, конечно, не более чем примечания: путешественники по местам катастроф и любители потрясающих зрелищ могут пойти себе более интересные цели и объекты. Важно то, каким образом в попытках истолкований библейских свидетельств соединяется вновь — с трудом, но при этом предостережением — то, что было некогда разрушено. Религия — это уже не взаимоотношения между Богом и поклоняющимися ему, но плач, причем речь идет не о слезливости и жалости к самому себе, но об отчаянном призыве к Богу, чтобы Он

посмотрел на те несчастья, которые Он причинил своему городу из-за того, что отвернулся от него, на несчастья, постигшие святыни, на несчастья, случившиеся с правителями и с духовной элитой. И все это произошло потому, что он не вспомнил о подножии ног своих, вытоптал свой сад, забыл свои праздники. И вот, во время этого оплакивания случается, как показывает наша книга, удивительное: люди признают свою вину. Способность признать напрямую связана с возможностью искупить. В результате давления, производимого страданием и плачами, складываются познания, как те, что описаны в 3:25-30, сентенции, которые не являются житейскими мудростями из книги полезных советов, как и бриллианты получают не под пуховыми одеялами, но под мощными прессами. Богословие становится теодицеей: ОН справедлив. Делается попытка, дать ЕМУ время (3:31 сл.: «Ибо не на век оставляет Яхве. Ибо послал горе, и помилует по великой благодати своей»). ОН страстно желает справедливости. И хотя об этом можно прочесть и в школьных учебниках, но особый вес обретает это знание, когда звучит из уст людей, претерпевающих страдания. Это знание исходит от людей, испытывающих чувство близости к НЕМУ, и приводит к тому, что они требуют от НЕГО справедливого уравнивания всех в воздаянии за грехи. Однако эти прозрения помещены не в заключение соответствующей песни-плача — тогда бы их, в конце концов, можно было отсечь от потерявшей свою актуальность предыстории. Они расположены в ее центре и всегда могут быть подхвачены. В новом плаче.

V. КНИГА ПРОРОКА ВАРУХА И ПОСЛАНИЕ ИЕРЕМИИ

Иво Мейер

Текст: Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XV) Göttingen ²1976; Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Thren), Epistula Ieremiae et Baruch, hg. F. Feder (TU 147) Berlin 2002.

Комментарии: F. Asensio, Lamentaciones, Baruk, Carta de Jeremias (BAC 312) 1970; A.H.J. Gunneweg (JSRZ III/2) 1980; J. Schreiner (NEB) 1986; O.H. Steck/R.G. Kratz/I. Kottsieper (ATD) 1998.

Отдельные исследования: L. Alonso Schökel, Jerusalén inocente intercede. Baruc 4,9-19, in: Gedenkschrift A. Diez Macho, Madrid 1986,39-51; P.-M. Bogaert, Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch, in: E.A. Livingstone (Hg.), Studia Evangelica, vol. 7, Berlin 1982,73-81; W. Brueggemann, The „Baruch Connection“ Reflections on Jer 43,1-7: JBL 133, 1994,405-420; D.G. Burke, The Poetry of Baruch. A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9 (SBL Septuagint and Cognate Studies 11) Chicago 1982; J.A. Goldstein, The Apocryphal Book of I Baruch, in: S.W. Baron/I.E. Barzilay (Hg.), Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Jubilee Volume, New York/London 1980, 179-199; W. Harrelson, Wisdom Hidden and Revealed According to Baruch (Baruch 3.9-4.4), in: E. Ulrich u.a. (Hg.), Priests, Prophets and Scribes (JSOT.S 149) Sheffield 1992,158-171; A. Kabasele Mukenge, La supplique collective de Ba 1,15-3,8. Traditions et réécriture. Diss. Louvain-la-Neuve 1992; ders., La structure littéraire de Ba 1,15-3,8: Le Muséon 106,1993,211-236; ders., Les citations internes en Ba 1,15-3,8. Un procédé rédactionnel et actualisant: Le Muséon 108,1995,211-237; ders., L'unité littéraire du livre de Baruch (EtB NS 38) Paris 1998; R.G. Kratz, Die Rezeption von Jer 10 und 29 im pseudepigraphen Brief des Jeremia: JSJ 26,1995, 1-31; C.A. Moore, Toward the Dating of the Book of Baruch: CBQ 36,1974,312-320; W. Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (BZAW 25) Gießen 1913; H.D. Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92) Stuttgart 1971; O.H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung (FRLANT 160) Göttingen 1993; ders., Zur Rezeption des Psalters im apokryphen Baruchbuch, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1) Freiburg 1994,361-380; ders., Israels Gott statt anderer Götter-Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9-4,4, in: FS O.Kaiser, Göttingen 1994,457-471; E. Tov, The Book of Baruch, Missoula 1975; ders. The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch (HSM 8) Missoula 1976.

1. Книга пророка Варуха

1.0 Текст

Язык, на котором написан оригинал книги пророка Варуха, точно не установлен: все самые древние из сохранившихся текстов написаны на греческом языке; многочисленные (возможно, объясняющиеся ошибками переводчиков) характерные выражения делают вероятным существование первоначального еврейского текста, следы которых могли сохранить древнейшие сирийские тексты. Вторая, поэтическая, часть книги (3:9-5:9), несмотря на то, что она написана на более однородном с точки зрения идиоматики греческом языке, вероятно, также была написана на еврейском языке (здесь тоже имеются ошибки перевода) и, может быть, обязана своими языковыми преимуществами лучшему переводчику или редактору этой части текста (ср. D. G. Burke и E. Tov).

1.1 Композиция.

Так называемая Книга пророка Варуха состоит из четырех частей:

1:1-15aa	Написанное в прозе, вступительное сообщение о составлении книги или письма и его двукратном публичном прочтении в Вавилоне и Иерусалиме.
1:15aβ-3:8	Сформулированная в прозе, коллективная покаянная молитва, которую, вероятно, должны произносить члены иерусалимской общины по поручению находящихся в плену
3:9-4:4	Наставление, написанное с использованием приема параллельных стихов, о единственном пути к мудрости – дарованная избранному народу книга Закона
4:5-5:9	Высказанные от лица пророка и от лица персонифицированного Иерусалима, слова утешения адресованные, с одной стороны, находящимся в плену, а с другой стороны, Иерусалиму.

Взаимосвязанность тематически и формально различающихся отрывков текста можно объяснить с помощью предположения, что текст был связан с богослужением.

1.1.1 Вступительный отрывок 1:1-15аа представляет собой сообщение, скомпонованное с точки зрения тематики концентрически:

- А** Датированное прочтение книги перед собранием находящихся в плену, проведенным на реке Суд (1:1-4)
В Богослужение, совершаемое находящимися в плену (1:5)
С Сбор в пользу Иерусалима (1:6 и сл.)
Д Возвращение сосудов в Храм (1:8 и сл.)
С' Ссылка на сбор в пользу Иерусалима (1:10а)
В' Богослужение в Иерусалиме (1:10b-13)
А' Датированное прочтение книги перед собранием жителей Иерусалима, проведенным в Храме.

Сцены и ремарки представляют собой набросок продуманной исторической концепции и содержат множество аллюзий на параллельные библейские тексты:

А сообщает о составлении книги (или письма), датирует ее пятым годом (очевидно, после падения Иерусалима, то есть 581 г. до н.э.) и седьмым днем месяца, что соотносится со временем разрушения города; в качестве ее автора назван Варух, упоминаемый еще в Книге пророка Иеремии (а теперь этот персонаж засвидетельствовал и эпиграфически с именем отца и официальным титулом «писец»). В свое время Иеремия передал ему на сохранение купчую запись на поле — Иер 32; согласно Иер 36, именно ему в 605 г. до н.э. Иеремия продиктовал свои прежние пророчества и велел ему публично прочитать их в Храме, поручил ему написать второй, дополненный, свиток и тогда же передал ему, согласно Иер 45, обетование Бога сохранить ему жизнь «вместо добычи, во всех местах, куда ни пойдешь»; вместе с ним Иеремия, согласно сообщению в главе 43:6, был «взят» Иоананом, сыном Карея, и его людьми в Египет. Те, кто исходил из того, что пророчества, находящиеся в Иер 43:8-13, должны были исполниться (что не соответствует исторической действительности), должны были предполагать и то, что Навуходоносор завоевал Египет и «оделся в землю египетскую, как пастух надевает на себя одежду свою», а при этом, вполне возможно, забрал Варуха в Вавилон. Генеалогическое древо Варуха в главе 1:1 дополняет сведения о его родстве предками, более дальними чем дед, упомянутый в Иер 32:12; их неоднократно встречающиеся в Библии имена превращают его родословную в довольно внушительный список (ср. 1 Езд 7:1-5).

Открытым остается вопрос, является ли сочинением, названным во вступительной части, текст, следующий после стиха 1:15а^в (или какие-то его части), или же версия Книги пророка Иеремии.

Для того, чтобы послушать чтение Варухом книги (ср. Иер 36), толпа находящихся в плену людей, включая царя Иехонию со всеми сановниками и весь народ, собирается на реке «Суд» — последнее, предположительно, вполне возможная ошибка при написании на еврейском языке слова «Сур». Название, встречающееся в кумранских рукописях, может напоминать призыв к исходу, обращенный Девтероисаией к тем, кто находился в плену (Ис 52:11): *sûrû sûrû* = *идите, идите!* (здесь, как и во вступительном сообщении в Вар, речь идет о передаче священных сосудов, кроме того, нужно отметить, что именно в Ис 52:11 слл. употребляется формулировка, находящаяся в заключительной

части Книги Варуха). Эта сцена оформлена, с одной стороны, как прототип собрания отправляющегося в путь отряда репатриантов, как в 1 Езд 8 (говорится о собрании на реке, посте и сборе в пользу Иерусалима!), с другой стороны, она имеет форму богослужения, подобного тому, о котором рассказывается в эпизоде заключения завета Иосией (4 Цар 23:1-3) и в более позднем сообщении о чтении Ездрой книги Закона (Неем 8).

В. Богослужение-покаяние состоит из типовых элементов: плач — пост — молитва.

С. Вероятно, в Иерусалим были посланы не только собранные деньги (серебро), но также книга с покаянной молитвой, поучение и утешение (об ответных посланиях ср. письмо Иеремии в Иер 29).

Д. Занимающий центральное положение рассказ о возвращении сосудов, по-видимому, является прелюдией к 1 Езд 1 и, вероятно, делает возможным возобновление культа. Существование серебряных священных сосудов, которые Седекия изготовил взамен вывезенных золотых сосудов (ср. Иер 27:16-22), другими источниками не подтверждается. (Перво) священник Иоаким упоминается в тексте вместе с его генеалогическим древом «Иоаким, сын Хелкии, сына Саломова» (ср. 1 Пар 6:27-41 и Иудифь 4:6, 8, 14; 15:8).

С'. Сопроводительное послание ссылается прежде всего на сбор денег и его связь с богослужением.

В'. Богослужение, целью которого является молитва за находящихся в плену, должно включать в себя: принесение жертв, молитвы (ср. 1 Езд 6:10) за царя и его сына («Навуходоносора и Валтасара, сына его» — исторически династия Навуходоносора закончилась Евилмеродахом, ср. 4 Цар 25, 27; сын следующего узурпатора Набонида, Валтасар, был, по всей вероятности, его соправителем, хотя в Дан 5 он также назван сыном Навуходоносора!), а также молитва за находящихся в плену.

А'. За этим богослужением должно следовать зачитание «Книги Варуха» и последующих, переданных дословно, текстов в Храме (ср. Исх 24:3-8; Втор 31:9-13; Ис Нав 8:32-35; 4 Цар 23:1-3 \ 2 Пар 34:29-31; Неем 8).

То, что это послание было получено в Иерусалиме, не явствует из Книги Иеремии. Ведь в главе 24 божественная помощь обещана именно находящимся в плену в Вавилоне, а жители Иерусалима «дисквалифицируются», они объявлены совершенно несъедобными «смоквами». Правда, предсказание благополучия в Иер 30 слл. относится уже ко всему Израилю и Иудее и в Иер 32:36 подчеркивается срок поворота (однако не фиксированный календарно): «Однако же ныне...». В Книге Варуха представлена концепция, согласно которой депортированные в Вавилон и Иерусалим стали еще во времена Навуходоносора — через пять лет после разрушения города — двумя фокусами одного эллипса, внутри которого, с одной стороны, начинается новое благополучие, но с другой стороны, и те, и другие имеют статус все еще находящихся в плену.

1.1.2 Покаянная молитва 1:15аβ-3:8.

Покаянная молитва 1:15аβ-3:8, которая, вероятно, должна быть прочитана в Иерусалиме о находящихся в плену, отчетливо разделяется на две — в свою очередь, концентрические — части:

А *Признание греха* 1:15аβ-2:10, в центре которого помещается пассаж об отказе слушаться пророков (1:21 слл.), внутреннюю рамку образует ссылка на Моисея и его закон (1:19 и слл.; 2:1-5), внешнюю же рамку – славословие суда (1:15аβ-18; 2:6-10).

В Начинаясь с типичных для этого жанра слов «И ныне» *молитва-прошение* (2:11-3:8); вокруг описания исполнения указанных наказаний за отказ послушаться призыва пророка (Иеремии!) и подчиниться царю Вавилона (2:24-26) сгруппированы обращения к Господу с цитатами пророческих заповедей (2:19-23), и данных Моисею обещаний божественной милости (2:27-35), а также обоснования в начале и в конце этой части прошения (2:11-18 и 3:1-8).

Покаянная молитва может быть признана расширенной обработкой параллельного текста Дан 9:4b-19 или его (богослужебного) оригинала; в ней присутствует множество словесных и тематических аллюзий на более древние библейские тексты, большей частью – из Книги Иеремии, но при этом они намеренно и искусно переработаны в плане концепции.

1.1.3 *Наставления о мудрости* 3:9-4:4

Начиная со стиха 3:9, повествование – обретающее теперь поэтическую форму – передается от лица одного персонажа, чье имя не названо (Варух?), который в тематически завершенной речи противопоставляет себя Израилю и только в заключительном «макаризме» («Счастливы мы...») включает самого себя в круг своих адресатов. Пространственные границы повествования расширяются: кроме Израиля-Вавилона, идет речь о «доме Божьем» (3:24) – Ханаане, Фемане, Мерре... (а широкие временные рамки обозначены упоминанием исполинов, живших до Потопа [3:26], а также сотворения земли и заселения ее животными [3:32]). Появляется много лексических выражений, характерных для литературы мудрости (ключевые слова: путь и стези премудрости, уразумение, познание, знание, безумие...). Риторические воззвания к Израилю/Иакову в начале и в конце фрагмента (3:9-14 и 4:2 слл.) указывают на концепцию оформления текста: антологические заимствования из более древних библейских текстов (прежде всего вновь именно из Книги Иеремии) менее очевидны, однако вполне различимы при более тщательном анализе. Аргументация носит поначалу негативный характер: в иронически-полемиическом стиле говорится о князьях народов (3:16-21), о «корифеях» мудрости и земных знаний (3:22 слл.) и о легендарных исполинах древности, никто из которых не нашел пути к мудрости (сформулировано в качестве контраста к Втор 30:11-14). Позитивное определение дается одному только Знающему в стихах 3:32-4:1: «Богу нашему» (3:36); мудрость, дарованная только «Иакову», дана ему посредством «книги заповедей Божиих» (4:1).

Близость фрагмента 28-й главе Книги Иова прослеживается даже в последовательности аргументов. Новым в этом тексте является, впрочем, отождествление мудрости с книгой заповедей Божиих, которое, видимо, взято из Сир 24, а также перспектива будущего Израиля, соседствующая, очевидно, с весьма серьезными опасениями, что народ может утратить привилегию обладания мудростью.

1.1.4 Слова утешения 4:5-5:9

Слова утешения, включающие в себя предсказание предстоящей в ближайшем времени перемены к благополучию (характерны аллюзии на Девтеро-и Тритоисаию!), содержащие ряд обращений к находящимся в плену, с одной стороны (4:5-29), и к Иерусалиму, представленному в образе лишенной детей вдовы, с другой стороны (4:30-5:9), уже в первой части содержат подробную цитату слов Иерусалима, который вначале скорбит (4:9b-20), а затем призывает к дерзанию (4:21-29). Обе части соответствуют друг другу вплоть до дословного повторения некоторых высказываний. В отличие от вступительного сообщения и покаянной молитвы, здесь те, кто, осуществил депортацию израильтян, воспринимаются в качестве врагов (уже в 3:10 говорилось о врагах!). Метафора продажи Израиля народам, встречается уже в Втор 28:68; 32:30, а также в Есф 7:4, при этом, в отличие от последнего места, в Книге Варуха подчеркнуто сформулировано: «Вы преданы язычникам не на погибель!» (4:6). В тексте множество предикатов Бога: Сотворивший (4:7), Питающий (4:8), Вечный (4:10, 14, 22, 24, 35; 5:2), Святыня/Спаситель (4:22), Святой (4:37; 5:5). Своеобразие этого текста составляет наделение Бога чертами отца, а Иерусалима — чертами матери. Вар 4:5-5:9, в свою очередь, вероятно, оказал влияние на становление 11-го псалма в так называемой Соломоновой псалтири.

1.2 Возникновение

Книга пророка Варуха является псевдоэпиграфическим текстом. Реальный писарь Иеремии по имени Варух, конечно, не мог принять потомка последнего нововавилонского царя Набонида, Валтасара, за сына Навуходоносора. Литературные параллели позволяют дать только очень приблизительные временные границы возникновения Книги Варуха: она должна быть написана позже Сир 24 и Дан 9, но раньше 11-го псалма Соломона. Наиболее ранние цитаты из Книги Варуха у христианских авторов относятся ко II в. н.э. Более конкретные временные границы становления книги могут быть даны исходя из истории богословия — ср. О. Н. Steck и А. Kabasele Mukenge. Книга пророка Варуха, помещенная в греческом каноне между Книгой пророка Иеремии и Плачем Иеремии, скорее всего, древнее многочисленных апокрифических текстов, приписываемых этому же автору (сирийский и греческий апокалипсисы Варуха, Паралипоменон Иеремии, а также другие сочинения, дошедшие только на эфиопском, латинском или славянском языках).

1.3 Богословие

В противовес господствующему в исследованиях представлению о многоступенчатой истории становления книги Варуха Штек и Кабаселе Мукенге находят веские основания, подтверждающие то, что всю книгу в целом можно считать единой с точки зрения состава и структуры. Первое, поверхностное, впечатление о том, что в ней представлена

мозаика из отрывков других книг, обманчиво. Неровности конечного текста можно считать свидетельством намерения автора воздать должное сосуществующим и взаимовлияющим традициям, соединившимся к тому времени в каноне, а во все не результатом деятельности многочисленных архитекторов, которые изменили план сооружения, придавая ему окончательный вид. Ни одно предложение в книге не является оригинальным. Оригинальность не была здесь целью. В каждом высказывании книги присутствует отсылка к каноническому преданию. Духовным достижением произведения является одновременное обращение к книгам Торы, Небиим и Кетувим, основанное на их предметном единстве и их, по всей вероятности, богослужебной «новой постановке». Текст написан людьми, сведущими в Законе, что вписывается в духовный контекст эпохи. Текст предназначен для прочтения вслух, прежде всего в Иерусалиме. Он не представляет собой апокалиптического тайного откровения. Он не предлагает сценария суда над всем миром, он также не подстраивается под желания сильных мира сего; в нем слышится надежда на воздаяние покорившим Израиль народам, господство которых рассматривается как следствие не прекратившегося гнева Божьего. Здесь нет особенностей, характерных для кумранских доктрин. Отношение к Храму, священству и жертвам лояльное (ничего не говорится об искуплении и прощении). Нахождение в плену все еще составляет характерную черту народа Божия, как в диаспоре, так и в Иерусалиме и вокруг него, однако предстоят перемены, для которых необходимо предварительное осознание народом своей вины.

2. Послание Иеремии

В некоторых изданиях Библии *Послание Иеремии* помещено в качестве 6-й главы Книги Варуха, но вначале оно являлось самостоятельным текстом; он дошел до нас только на греческом языке.

Изначально задуманное в качестве самостоятельного текста, написанного в дополнение Книги пророка Иеремии, Посл. Иер было присоединено к Книге Варуха только в латинской редакции литературного наследия Иеремии; при этом послание не связано с Книгой Варуха ни тематически, ни формально. Трактат, сохранившийся только на греческом языке (и в сделанных с него переводах), однако изначально написанный, по всей видимости, на еврейском языке, по форме не является письмом, но такое заглавие служит тому, чтобы псевдо-эпиграфически связать текст с перепиской, которую вел Иеремия с депортированными в Вавилон (Иер 29). Текст содержит наставление для тех, кого должны увести в плен, он призван предостеречь их от соблазна блестящего вавилонского культа. Продолжая тему, затронутую в Иер 10:1-6 и Ис 44:9-20; 46:5-7 (ср. также Пс 115:4-8; 135:15-18), он с определенной долей рационализма и изрядной долей сарказма

выступает против идолов, их производителей, обслуживающих их культ людей и их почитателей.

Основная тема «послания» развивается в десяти коротких отрывках (ст. 7-14, 15-22, 23-28, 29-39, 40-51, 52-56а, 56b-62, 63-64, 65-68, 69-72), которые предваряются заглавием и вступлением (ст. 1-6). В качестве структурных сигналов выступают выводы, следующие из предшествующих посылок: «что они не боги» (ст. 14, 22, 28, 51, 64); «итак, не бойтесь их» (ст. 14, 22, 28, 64, 68); «Как же можно подумать или сказать, что они боги?» (ст. 39, 44, 55); «Итак, ни из чего не видно нам, что они боги» (ст. 68); «Итак, лучше человек праведный, не имеющий идолов, ибо он — далеко от позора» (ст. 72).

7Q2 — папирусный фрагмент, подтверждающий, что текст существовал в I в. до н.э. в греческой версии. Знание вавилонской обстановки и тот факт, что плен вместо семидесяти лет распространится на семь поколений, как об этом говорится во вступлении, может указывать на то, что автор жил в Вавилоне в эпоху раннего эллинизма и был свидетелем произошедшего здесь в этот период культурного ренессанса. Выступление против идолопоклонства можно соотнести как с 2 Макк 2:2 и Прем 13-15, так и с целым рядом раннеиудейских (Письмо Аристея, Книга Юбилеев) и новозаветных (Рим 1-3; 1 Фес 1:9; 1 Ин 5:21; Деян 14:15) текстов.

VI. КНИГА ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ

Франк-Лотар Хоссфельд

Комментарии: G. Fohrer/K. Galling (HAT) 1955; W. Eichrodt (ATD) I¹1977; II²1969; R. Mosis (GSL.AT) 1978; W. Zimmerli (BK I/II) ²1979; J.W. Wevers (NCeB) 1969; M. Greenberg (AncB) I 1983; II (Kap. 21-37) 1997; H.F. Fuhs (NEB) I 1984; II 1988; W.H. Brownlee (WBC) I 1986; L.C. Allen (WBC) II (Kap.20-48) 1990; I (Kap.1-19) 1994; J. Beenkinsopp, Ezekiel, 1990; B. Vawter/L.J. Hoppe (ITC) 1991; R.E. Clements (Westminster Bible Companion) 1996; K.F. Pohlmann (ATD 22) I 1996; II 2001; D.I. Block (NICOT) I (Kap.1-24) 1997; II (Kap.25-48) 1998; M. Greenberg, 1-20 (HThKAT) 2001; F. Sedlmeier, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1-24 (NSK.AT 21,1) Stuttgart 2002.

Отчеты об исследованиях: W. Zimmerli, Vorwort zur 2. Auflage (BK 13/1) ²1979, IX-XVIII; B. Lang, Ezechiel. Der Prophet und das Buch (EdF 153) 1981; J. Lust (Hg.), Ezekiel and His Book (BETHL 74) Leuven 1986; U. Feist, Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet (BWANT 138) Stuttgart 1995; F.-L. Hossfeld, Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (BBB 98) Frankfurt 1995, 271-295.

Отдельные исследования: D. Baltzer, Ezechiel und Deuteriojesaja (BZAW 121) Berlin 1971; J. Becker, Erwägungen zur ezechielischen Frage, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 137-149; MA. Corral, Ezekiel's Oracles against Tyre. Historical Reality and Motivations (Biblica et Orientalia 46) Rom 2002; Bodendorfer, Das Drama des Bundes. Ez 16 in rabbinischer Perspektive (HBS 11) Freiburg 1997; F. Fechter, Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch (BZAW 208) Berlin 1992; J. Galambush, Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife (SBL Diss. Series 130) Atlanta 1992; J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch, Frankfurt 1974; F.-L. Hossfeld, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (fzb 20) Würzburg 1977.³1983; ders., Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10: ThQ 167, 1987, 266-277; A. Hurvitz, A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, Paris 1982; P. Joyce, Divine Initiative and Human Response in Ezekiel, Sheffield 1989; H.W. Jüngling, Eid und Bund in Ez 16-17, in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten (QD 146) Freiburg 1993, 113-148; K. Koenen, Heil den Gerechten-Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229) Berlin 1994; M. Konkel, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (BBB 129) Berlin/Wien 2001; Th. Krüger, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180) Berlin 1989; E. Kutsch, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62) Freiburg/Göttingen 1985; B. Lang, Kein Aufstand in Jerusalem (SBB 7) Stuttgart 1978.²1981; J.E. Lapsley, Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel (BZAW 301) Berlin 2000; Ch. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985; R. Liwak, Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches, Diss.

Bochum 1976; L.J. McGregor, The Greek Text of Ezekiel, Atlanta 1985; M. Mulder, Ezekiel. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Leiden 1993; S. Ohnesorge, Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14-21; 20,1-44; 36,16-38; 37,1-14.15-28 (fzb 64) Würzburg 1991; H.V.D. Parunak, Structural Studies in Ezekiel, Ph.D. Diss., Harvard 1978; K.F.Pohlmann, Ezechielstudien (BZAW 202) Berlin 1992; T. Renz, The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel (VT.S 76) Leiden 1999; M.F. Rooker, Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel (JSOT.S 90) Sheffield 1990; T.A. Rudnig, Heilig und profan. Redaktionskrische Studien zu Ez 40-48 (BZAW 287) Berlin 2000; K. Schöpflin, Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophétie (FAT 36) Tübingen 2002; H. Schüngel-Straumann, Ruah und Gender-Frage am Beispiel der Visionen beim Propheten Ezechiel, in: B. Becking/M. Dijkstra (Hg.), On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes, Leiden 1996 201-216; F. Sedlmeier, Studien zur Komposition und Theologie von Ez 20 (SBB 21) Stuttgart 1990; H. Simian, Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels (fzb 14) Würzburg 1974; S.S. Tuell, The Law of the Temple in Ezekiel 40-8 (HSM 49) Cambridge 1992; Ch. Uehlinger, «Zeichne eine Stadt... und belagere sie!» Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f): NTOA 6,1987,111-200; Evan Dijks-Hemmes, The metaphoricization of woman in prophetic speech: an analysis of Ez 23: VT 43,1993,162-170; D. Vieweger, Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel, Frankfurt 1993; E. Vogt, Untersuchungen zum Buch Ezechiel (AnBib 95) Rom 1981; J.W. Wevers/D. Fraenkel, Studies in the Text Histories of Deuteronomy and Ezekiel (MSU 26) Göttingen 2003; B. Willmes, Die sog. Hirtenallegorie Ez 34, Frankfurt 1984; K.L. Wong, The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel (VT.S 87) Leiden 2001; W. Zimmerli, Deutero-Ezechiel?: ZAW 84,1972,501-516; ders., Das Phänomen der Fortschreibung im Buche Ezechiel, in: FS G. Fohrer (BZAW 140) Berlin 1980,174-191.

0. Текстовая традиция

Так же как в Книге Иеремии, в Книге пророка Иезекииля существуют значительные расхождения между масоретской (MT) и греческой текстовой традицией (LXX), которые относятся как к самому тексту, так и к местоположению в тексте отдельных его частей. Особые сложности вызывают, например, главы 7; 28:11-19; 32:17-32; 36; 40-42.

Современная критика текста Книги Иезекииля исходит из следующих принципов: преимущество отдается MT и прежде всего делаются попытки осмыслить этот текст. Во многих случаях MT содержит *lectio difficilior*. Возникновение и своеобразие LXX исследуются особо и затем используются для реконструкции первоначального вида текста. Критика текста, литературная критика и критика редакций в их взаимозависимости четко разделяют эти тексты и в то же время рассматривают их в соотнесенности друг с другом. Ш. Тальмон (Talmon) опубликовал в OLoP 27, 1996, 29-49 фрагменты свитка Книги Иезекииля из Масады, относящиеся ко второй половине I в. до н.э. и имеющие поразительное сходство с масоретским текстом Иез 35:11-38:14.

1. Композиция

1.1 Общее впечатление

В Книге пророка Иезекииля всегда обращало на себя внимание единство стиля, создающего впечатление законченности. Тут важны несколько факторов:

(1) Во всей книге повествование идет от первого лица, за исключением двух небольших фрагментов (1:3 и 24:24). Сообщения от третьего лица, которые время от времени появляются в книгах других пророков, здесь полностью отсутствуют. Хотя вся книга представляет собой монолог, образ пророка остается скрытым за речью Яхве, подчиняющей себе весь текст. Яхве говорит и действует непрерывно. Даже те события, в которых действующим лицом становится сам пророк, например, дискуссии с ним или обращенные к нему вопросы, описываются через отсылку к Яхве (ср. 11:15; 12:9 и др.). Безальтернативное употребление речи от первого лица, в основе которой лежат слова самого Яхве, в пророческой литературе типично для сообщений о призвании или о видениях — именно тексты этих двух видов играют в Книге Иезекииля ведущую роль (Иез 1-3; 8-11; 33:7-9; 37:1-14 и 40-48).

(2) В пророческом тексте, идущем от первого лица, встречается 14 *датировок* (1:1 сл.; [3:16]; 8:1; 20:1; 24:14; 26:1; 29:1, 17; 33:21; 40:1). Как изобилие датировок, свойственное Книге Иезекииля, в отличие от других пророческих книг, так и их строгая последовательность придают речи пророка биографический характер, подчеркивают связанность пророчества с определенным временем и указывают на хронологический принцип расположения фрагментов.

(3) Немаловажным для придания единства тексту, представляющему собой сплошное повествование от первого лица (пророка и Яхве), является большое число употребляемых в речах *формул*, служащих типизации языка, имеющих значение для содержания, а также играющих роль в прагматике текста. В самом начале звучит «формула получения откровения» («было слово Господне ко мне»). Она подчеркивает инициативу Яхве и силу действия Его слов; с прагматической точки зрения она становится для всей книги основной синтагмой (употребляется 52 раза), обозначающей начало нового отрывка. «Формула провозглашения послания» («Так говорит Господь Бог») выражает подлинное посредничество пророка и, вероятно, указывает на основные разделы повествования. «Формула божественной речи» («говорит Господь Бог»), по всей видимости, происходящая из древнейших пророческих текстов, в Книге Иезекииля выделяет, в большинстве случаев, окончание данного фрагмента речи. «Формулы подтверждения» («ибо Я сказал» и «[ибо] Я, Яхве, сказал») являются особенностью Книги пророка Иезекииля и подчеркивают в конце речи Яхве, что речь шла от Его лица. Характерная для этой книги

«формула познания» («узнают, что Я Господь») указывает на силу воздействия, оказываемую встречей с Богом, и потому вполне может быть названа также «формулой опыта Бога»; с ее помощью могут быть разделены или завершены отдельные фрагменты речи; сама эта формула может быть дополнена посредством обобщающих высказываний. С «формулы вызова» («Я против тебя») зачастую начинаются пророчества несчастий; вероятно, она была характерной для пророчеств начала VI в. (ср. Иер, Наум). Формула направления («обрати лице твое к/против») также находится в начале предсказаний несчастий и в большей степени указывает (по причине большой дистанции) на визуальный контакт между говорящим и адресатом.

Использование в речах таких формул проливает свет на употребление *имен Бога* и постоянные обращения Бога к пророку. Употребление собственного имени Бога — Яхве подчеркивается в Книге Иезекииля в «формуле получения откровения», а также в «формуле познания, или опыта Бога»: он единственный Бог, называемый по имени. Таким образом, в Книге Иезекииля косвенно выражен монотеизм. Другие божества презрительно названы идолами, «мерзостями» и «гнусными истуканами».

В «формуле провозглашения послания», «божественной речи» и в скорбном призыве к Яхве («о, Господи Боже») регулярно употребляется титул «Господь», подчеркивающий могущество и трансцендентность Яхве⁶⁵. Этому соответствует уничижительное наименование пророка «сыном человеческим» (93 раза), чем подчеркивается его слабость и смертность в противоположность могучему Яхве.

1.2 Книга Иезекииля как литература эпохи плена

Ряд признаков указывает на то, что большая часть текстов Книги Иезекииля была написана в вавилонском плену:

(1) Жизнь пророка связана с двумя географическими точками: с Вавилоном и Тел-Авивом на реке Ховаре близ Ниппура, где пророк реально находится (1:1, 3; 3:10-15; 3:22 слл.; 37:1), и с Иерусалимом, или родиной, куда он временами переносится (ср. 8:3 в связи с 11:24 слл.; 40:1 слл.), и откуда он ожидает «спасшегося» с вестью о разрушении города (ср. 24:26 слл. в связи с 33:21).

(2) «Биографические» датировки связаны с 597 г. до н.э., с тем годом, в который царь Иоаким вместе с частью иерусалимской аристократии (среди которых находился и Иезекииль) был депортирован Навуходоносором в Вавилонию.

Три важные даты соотносятся с этим событием: исходная дата 1:2, рубежная дата 33:21 и дата последнего аутентичного послания Иезекииля 40:1.

⁶⁵ То есть не традиционное «Бог Яхве» (СП: «Господь Бог»), а именно «Господь Яхве» (прим. ред.).

(3) Хотя пророк направлен ко всему Израилю (ср. такие часто употребляемые словосочетания со словом «Израиль», как «сыны Израилевы», «дом Израилев», «земля Израилева», «горы Израилевы», «старейшины Израилевы», «пророки и пастыри Израилевы»), большинство адресатов, к которым относятся его послания, а в каком-то смысле и все они, могут быть разделены на тех, кто живет на далекой родине, и тех, кто уведен в плен и проживает рядом с пророком, в Голе. В шести случаях сходные пророчества относительно тех и других поставлены в непосредственной близости друг от друга: послание к дому Израилеву (3:4-9) и послание Голе (3:10-11); диспут с жителями Иерусалима (11:2-12) и диспут с жителями Голы (11:14-21); символическое действие перед жителями Голы (12:1-16) и символические действия для жителей Иерусалима (12:17-20); возражения против поговорки, существующей в земле Израилевой (12:21-25), и возражения против поговорки дома Израилева (12:26-28); притча о лесе южного поля (20:45-49) и символические действия для жителей Голы (21:6-7); спор с живущими на опустелых местах в земле Израилевой (33:23-29) и сообщение о словах и поступках находящихся в плену (33:30-33).

(4) В некоторых случаях через особые черты высказывания может быть показана специфическая ситуация, в которой находится пророк, живущий в плену. Он обращается к ближайшим к нему жителям Голы во втором лице, а о далекой родине говорит в третьем лице (ср., например, 11:16 слл.; 12:11).

(5) Определенным образом на особенности социального состава Голы указывает недостаточная, по сравнению с другими книгами пророков, дифференцированность социальных групп, упоминаемых пророком. Иезекииль обращается только к небольшой части существовавших в Израиле, социальных групп: например, к старейшинам Иудейским (8:1), к старейшинам Израилевым (14:1; 20:1); к князьям Израилевым (17; 19, ср. 15); к пророкам и пророчицам Израилевым (13); к пастырям Израилевым (34).

1.3 Преобладающие типы текста

В Книге Иезекииля бросается в глаза то, что предпочтение отдается определенным типам текста, которые в некоторых случаях развиваются до больших композиций и причудливых коллажей.

(1) На первое место нужно поставить *сообщения о видениях* (см. выше 1.1). Они выделяются масштабом того, что видит пророк. Три видения озаглавлены «видения Божии» (1:1; 8:3 и 11:24; 40:2), и в них пророк в самом деле удостоивается привилегии непосредственно увидеть Бога, или «славу Яхве». Степень участия пророка в событии, данном ему в видении, растет: с ним что-то случается, Бог руководит его действиями, он активно вмешивается в события и умоляет Бога о заступничестве (9:8; 11:13), он пророчествует (11:4; 37:4 слл.). Во

всех видениях на пророке лежит рука Яхве и указывается на то, что Бог овладевает самим пророком (1:3; 3:14; [3:22]; 8:1,[3]; 37:1; 40:1). При этом в качестве второй действующей силы выступает живой дух (2:2; 3:12, 14, 24; 8:3; 11:1, 5, 24; 37:1;43:5). Как и небольшое промежуточное видение (3:16a,22-24), переходящее в композицию, которую составляют три символических действия (Иез 4 слл.), видение об оживлении костей не вписывается в ряд других видений: в нем не указывается определенная дата и нет явления славы Господней. В связи с этим в нем также нет ссылок на другие видения, наличие которых характерно для трех или четырех других видений (ср. 3:23 с отсылкой к главе 1; 8:2-3a,4 — к 1:26b-27 и 3:23; 43:3 — к главам 1 и 8-11).

(2) В качестве композиционного средства и для усиления содержащихся в тексте высказываний в Книге Иезекииля выступают так же, наряду с видениями, *символические действия*. Символическое действие или сочетание нескольких символических действий в трех эпизодах следуют непосредственно за сообщениями о видениях (4 слл. после 1-3; 12:1-20 после 8-11; 37:15-28 после 37:1-14). Вообще, в Книге Иезекииля мы встречаем наибольшее, по сравнению с другими пророческими книгами, число символических действий (семь). Форма сообщения о символическом действии может сильно варьироваться. Основной формой является повеление Бога, согласно которому пророк должен совершить особые действия, несущие определенную смысловую нагрузку, при этом странным действиям пророка каждый раз дается истолкование. С точки зрения структуры можно выделить двухчастные (повеление и истолкование: 4 слл.; 12:17-20; 21:11 слл.; 21:23-28) и трехчастные (повеление, вопрос народа о его значении, истолкование: 12:1-6; 24:15-24; 37:15-19) сообщения. Символические действия привязаны к характерным для Иезекииля сильным физическим переживаниям (ср. феномен потери дара речи — см. ниже; сопутствующие действия в 6:11; 21:17 слл.; 22:13), а также к уже упомянутому экстатическому феномену. Прежде чем сделать вывод о болезненном состоянии пророка, нужно принять во внимание целенаправленность действий пророка и особые обстоятельства, в которых он находится. Символические действия выполняют три функции. Они конкретизируют пророчества о суде и благополучии. Их задачей является мобилизация общества и внушение ему необходимости произвести переоценку ценностей, по причине чего их зачастую сравнивают с уличным театром, или хэппенингом. Наконец, они стремятся изобразить будущее и при этом подчеркнуть особенность послания пророка, в котором он детально предсказывает предстоящие события.

(3) Подобно тому, как символические действия делают объектом внимания публики пророчества о будущем, *слова опровержения* также обращаются к общественным ценностям, но в ином ключе. Независимо от того, являются ли слова опровержения двухчастными (цитата поговорки и ответ Бога, ср. 12:26-28; 18:1-4; 20:32-38; 33:10 слл.; 37:11-14)

или трехчастными (цитата поговорки, ее опровержение Богом и ее измененный вариант, ср. 11:2-12,14-21; 12:21-25; 33:23-29), их исходным пунктом всегда становится мудрое народное богословие, концентрированное выражение которого представлено в поговорках и полное переосмысление которого дает Яхве. Именно слова опровержения, которые в некоторых случаях могут быть расширены до достаточно больших текстовых фрагментов (18 и 33:1-20), показывают, что Книга Иезекииля находится на пути к богословской систематизации.

(4) Свойственные Книге Иезекииля *образные описания* (15; 16; 17; 19; 21:1-10; 22:17-22; 23; 24:1-14; 26:15-21; 27; 28:11-19; 31; 32) могут от коротких притчей доходить до обширных аллегорий. При этом различные образы могут быть даны в переплетении друг с другом, образные описания могут плавно перетекать в истолкования. Как со стилистической, так и с содержательной точки зрения к ним относятся и плачи по умершим (19; 26:15-21; 27; 28:11-19; 32:1-15, 17-32). Нужно особо выделить образные описания в главах 16 и 23, поскольку они представляют собой насыщенные аллюзиями исторические обзоры, от испорченного начала (16:3-5; 23:3) до ситуации, современной автору (16:29; 23:16 сл.). В этом образные описания совпадают с датированным историческим обзором, где не используются образы: этот обзор также простирается от начала (20:5-8) до современности (20:23) и далее, до нового Исхода (20:32 сл.) и нового культа в Иерусалиме (20:39 сл.).

Подводя итоги сказанному в 1.3, нужно подчеркнуть следующее: в Книге Иезекииля заметна тенденция к систематизации. Различные части текста могут создавать в сочетании друг с другом большие композиции. Определенные типы текстов вырастают до размера трактатов. Другие типы, например, исторические обзоры, имеют тенденцию к изложению всей истории, включая прошлое, настоящее и будущее.

1.4 Композиция книги в целом

В Книге пророка Иезекииля выделяются *две фазы пророческой вести*: фаза пророчества несчастья и пророчества благополучия. В тексте есть несколько признаков такого разделения:

(1) Единственный автобиографический рассказ книги без речи Яхве (33:21 сл.) маркирует перемену от дурного к доброму. Беженец явился в Голу и сообщает о падении города. Тем самым он свидетельствует об исполнении пророчества несчастья, которое пророк возвестил с момента своего призвания. В синхронизме, помещенном в 40:1 (в четырнадцатый год по разрушении города), вновь говорится о рубежном событии (ср. связь через ключевое понятие разрушать/поражать между 5:2; 7:9; 9:5,7 слл в начале, — рубеж 33:21 — и 40:1 в конце). В сопутствующем сообщении о призвании видении пророчества о несчастьях, постигших народ в 593-586 гг., последнее изображено

в виде книжного свитка, на котором написано «плач, и стон, и горе» и который должен съесть Иезекииль (2:8-3:3).

(2) Двухфазовая композиция пророчеств подтверждается целым рядом целенаправленных *параллелей*: в видении, сопутствующем сообщению о призвании — главы 1-3, Иезекииль становится пророком суда для всего Израиля, и особенно для Иерусалима. Этому видению соответствует во второй фазе превращение пророка в вестника возвращения на родину и пророка-стража, который обращается прежде всего к людям, живущим в плену (33:1-20), и это обращение сознательно размещено перед рассказом о повороте (33:21 сл.). Текст, помещенный в 3:16-, первого призвания. Помещенное в главе 6 пророчество, предвещающее несчастья горам Израилевым, в главе 35 отнесено к горам Сеира/Эдома, причем в заключение этого пассажа горам Израилевым предсказывается благополучие (36:1-15) и обещается возрождение. Предсказание суда, «дня Яхве», в 7 главе соответствует пророчеству судного дня над Гогом из Магога в главах 38 слл. Первому видению о Храме (8-11; слава Яхве оставляет Храм и позволяет сжечь его вместе со всем городом) противопоставлено второе видение, описывающее будущее Храма (40-48; возвращение славы Господней в новый Храм). Осмысление истории, представленное в 20:5-26, в определенной мере находит продолжение в 36:16-23 (ср. осквернение идолами в стихах 20:7 и 38:18; излияние гнева в 20:8,13, 21 и 36:18; рассеяние среди народов в ст. 20:23 и 36:19; хуление имени Яхве в 20:9, 14,22 и 36:20-23). Суд над Израилем, образно представленный в описании судьбы его костей (6:5; 24:4 слл., 10), противопоставляется пророчеству воскрешения множества высохших костей Израиля в 37:1-4.

(3) В двухфазную структуру, которую составляют пророчества несчастий и пророчества благополучия, Книга Иезекииля вносит трехчастное деление (ср. Ис I, Иер LXX и Соф):

Первая часть	1-24	Суд над Израилем (Иерусалимом и Иудеей)
Вторая часть	25-32	Суд над народами
Третья часть	33-39, 40-48	Благополучие Израиля

1.5 Композиции отдельных частей книги

1.5.1 Пророчество суда над Израилем, в особенности над Иерусалимом и Иудеей, в главах 1-24 может быть разбито на несколько блоков, или разделов

(1) Видение, в котором содержится сообщение о призвании, и символические действия в главах 1-5:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
1:1-28	1:1-3 вступление к видению, содержащее заголовок (вставка — ст. 2-3а); объясняющая подпись 1:27	Видение славы Яхве через сочетание теофании грозы и теофании престола в местности, находящейся в Голе
2:1-3:11	Восприятие на слух поручения (2:1-5) и ободрения (2:6 слл.), символическое принятие слова (2:8-3:3); двойная миссия: к Израилю (3:4-9) и к Голе (3:10 слл.)	Варьирование и расширение схемы призвания, включающей в себя поручение, объединенное с возражением, упрямство и непослушание Израиля, обещание помощи и символы (съедение свитка)
3:12-15	Завершение перемещения и возвращение к Голе (ср. 1:3b и 3:14)	Воздействие духа и руки Яхве с сенидневной священнической инкубацией (посвящением) (ср. Лев 8:33 слл.)
3:16b-21	Вставка: объявление пророка стражем в казуистическом стиле	Программное объединение пассажей из глав 13, 14, 18, 33
3:16a, 22-27	Переходное видение, включающее относительную датировку и новые повеления	Видение славы Яхве и указание закрыться в доме, дать связать себя и онеметь
4:1-5:17	Комбинация нескольких указаний относительно символических действий, разделенных обращениями (4:1, 4, 9; 5:1), а также истолкование в конце (5:5-17)	Композиция, составленная из трех символов и представляющая осаду Иерусалима: осада кирпича, на котором начертан план Иерусалима (4:1-3); ограничение в хлебе и воде (4:9-11); уничтожение населения (5:1-4) с предсказанием суда над Иерусалимом, поставленным в центр народов и земель; вставные описания других символических действий: несение на себе незаконный (4:4-8); печение хлеба и нарушение чистоты (4:12-17); общее истолкование

(2) Пророчество суда над горами Израилевыми и землей Израилевой в гл. 6-7:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
6:1-14	Предсказание суда, которое обрамлено «формулой провозглашения послания» и «формулой познания» 6:2-7, (8-10), 11-14	Суд над горами и долинами Израиля за культовые преступления; разрушение святилищ и умерщвление служителей культа
7:1-27	Предсказание суда, обрамленное «формулой провозглашения послания» и «формулой познания» 7:2-4, 5-9 (10-27)	Суд над землей Израилевой, пророчество судного дня и конца; конец света наступит на земле Израиля; судный день и конец как расплата за преступления (7:5-9); описание судного дня с указанием в первую очередь на социальные преступления (7:10-27)

(3) Композиция первого видения о Храме, в гл. 8-11:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
8:1-18	8:1-4 первая половина рамочной конструкции, включающая сопутствующие видению обстоятельства (стих 1), появление ангела-толкователя (стихи 2-3а), перемещение (стих 3б) и заглавие-отсылку (ср. 3:22 слл.) 8:5-18 четыре этапа движения пророка вокруг Храма, начиная с северной стороны (8:5-6, 7-13, 14-15, 16-18)	Обоснование и описание суда над городом и Храмом; четыре, показанные по мере возрастания, культовые «мерзости»: нарушение первой заповеди – помещение алтаря и идола ревнования вне Храма, поклонение египетским изображениям, культ Фаммуза, культ Солнца, совершаемый священниками, и отпадение от Яхве
9:1-10:7	9:1 Провозглашение суда; шесть мужей истребляют население города (9:2-8), седьмой муж, священник, берет горящие угли и поджигает город (10:2-7); священник истолковывается как писец, задача которого – запись тех, кого следует пощадить (9:2-11)	Повеление поразить весь Иерусалим (9:6-8); в последствии смягчение повеление через приказание наказать часть населения, одновременно – слава Яхве выходит из Святая Святых с запада на восток в четыре этапа (в 10:1-4 описано два этапа)

10:8-22	Продолжение описания видений в соединении с повествованиями	10:8-17 описание повозки херувимов (ср. гл. 1); 10:18 слл. третий этап исхождения; 10:20-22 описание херувимов (ср. гл. 1)
11:1-25	Три части: дополнительное пророчество- спор с руководителями Иерусалима (11:2-12), который вводится в видение суда, описанное в 11:1,13; дополнительное пророчество-опровержение относительно Голы (11:14-21); завершение видения (11:22 слл.) и вторая часть рамочной конструкции (11:24 слл.)	Осуждение социальных преступлений правящей элиты, превращение их самоуверенности (11:3) в суд над ними (11:7), начало исполнения наказания (11:13); опровержение представлений относительно судьбы Голы, обещание нового Исхода и внутреннего восстановления Израиля; рассказ о четвертом этапе с зеркальной композицией видения

(4) Объединение в главах 12-24 пророчеств суда над Израилем и, прежде всего, над Иерусалимом, ограниченное рамочной конструкцией, которую составляют символические действия, касающиеся судьбы Иерусалима. Рамочную конструкцию можно схематически представить следующим образом:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
12:1-16	Входящие в состав рамочной конструкции символические действия, состоящие из трех или четырех частей (повеление, исполнение, вопрос народа и истолкование); культовое разделение времени (день, вечер, следующее утро); пророк как знамение (12:6, 11) и подчеркнутая аналогия, тематическая взаимосвязь с предшествующим контекстом: отхождение славы Яхве (10:18 слл.) и переселение пророка (12:4)	Символическое действие «изготовления необходимого для переселения», предсказание депортации жителей Иерусалима; Дополнительные сведения о событиях (образование пролома в городской стене) и судьбе Седекии в главе 2:5-7, 10-17
12:17-20	Состоящее из двух частей символическое действие, касающееся жителей Иерусалима (12:19)	Приказание есть и пить с трепетом является предсказанием судьбы города и земли

24:15-24	Входящие в состав рамочной конструкции символические действия, состоящие из четырех частей (повеление, исполнение, вопрос народа и истолкование); культовое разделение времени (утро, вечер, следующее утро); пророк как знамение (24:24) и подчеркнутая аналогия	Смерть жены Иезекииля и поведение вдовца, в котором тот следует повелению Яхве, является предзнаменованием поведения жителей Голы, когда они узнают о падении Иерусалима
24:25-27	Предсказание предстоящего дня (падение Иерусалима – ср. 24:25 с 33:28 и 24:2; приход вестника – ср. 24:26 с 33:21; прекращение немоты – ср. 24:27 и 33:22)	Дополнение, задачей которого является связать главу 24 с 33:21 слл.

1.5.2 Пророчества касающиеся семи чужеземных народов
(Аммона, Моава, Эдома, земли Филистимской, Тира, Сидона, Египта) в гл. 25-32:

25	Пророчества суда над Аммоном (дважды), Моавом, Эдомом, землей Филистимской
26-28	Собрание пророчеств суда над Тиром
29-32	Собрание пророчеств суда над Египтом

1.5.3 Пророчество благополучия в гл. 33-39

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
33:1-20	Ядро речи Яхве составляют назначение Иезекииля стражем (ст. 7-9) и опровержение народного изречения (ст. 10-11), которые объединены темой «отступления от пути» (ст. 9, 11). Ядро окружено казуистическими комментариями в ст. 1-6, 12-20 (пророк обращается к Голе как к «сынам твоего народа» и вещает, подобно посреднику Моисею, в законе святости, не прибегая к «формуле провозглашения послания»).	Программное второе призвание пророка в качестве вступления к последующему пророчеству благополучия; пророк является стражем народа и должен предостерегать каждого человека в отдельности, а также призывать к отступлению от пути беззакония

33:21 слл.	Уникальное, датированное, автобиографическое сообщение	Повествование о рубежном событии в биографии пророка: он получает сообщение о падении города, и у него прекращается временное онемение.
33:23-29	Опровержение поговорки, касающейся живущих на развалинах в земле Израилевой	Борьба с самоуверенностью выживших
33:30-33	Сообщение Бога об отношении к пророку людей, находящихся в плену	Борьба против того, что слова пророка слушают, но не исполняют
34	Пророчество суда и горестей относительно злых пастырей, а также пророчество благополучия, которое будет обеспечено добрым пастырем Яхве. Вероятно, ядром текста является речь, в которой предсказан суд и описывается будущее благополучие (ст. 1-10, 11-15, 16); за ней следуют сообщение о справедливом пастырстве Яхве в ст. 17-22, сообщение о возобновлении царствования дома Давидова (ст. 23-24) и предсказание мирного завета (ст. 25-30, 31)	Схема перехода от пророчества суда к пророчеству благополучия связана с темой пастырей Израилевых; Сообщение о восстановлении в ст. 23 слл., 25 слл. находит соответствие в 37:24a, 24b, 28.
35-36:15	Сообщение о суде над горами Сеир/Эдом как фон для пророчества благополучия для гор Израилевых в 36:1-15; преобладание двухчастных повествований о суде (так как... потому...); переработка главы 6	Осуждение Эдома за то, что он способствовал падению Иерусалима и за его притязание на землю; сохранение земли для Израиля
36:16-38	Краткий исторический обзор с обоснованием перемены к лучшему (ст. 16-23), за которым следует повествование о благополучии (ст. 23-32, 33-36, 37 слл.); связь с 11:14 слл.; 20	Краткий рассказ об изгнании с указанием его причин, забота об имени Яхве как мотив для перемены к лучшему для народа, восстановление Израиля (новый Исход из Голы, внутреннее обновление через новое сердце и новый дух), восстановление земли, восстановление численности народа

37:1-14	Сообщение о видении (ст. 1-11a), включающее вставку Маккавейского времени в ст. 7-10a, а также слова опровержения относительно Голы (стихи 11b-13a) с дополнительной вставкой в ст. 13b-14	Оживление мертвых костей Израилевых при участии пророка связано с сообщением о внешнем и внутреннем восстановлении Израиля из Голы
37:15-28	Трехчастное символическое действие (ст. 15-19) с продолжением в ст. 20-23, 24a, 24b-28 (точки соприкосновения с гл. 34)	Объединение двух жезлов с надписями «Иуда» и «Иосиф» как символ объединения Северного и Южного Царств с сообщениями о восстановлении, Исходе и очищении Израиля, установлении царства дома Давидова и вечного завета мира
38-39	Собрание текстов, в которых говорится о нападении в конце времен коалиции народов севера (ср. Ис 10,17; Иер 4-6) под предводительством Гога из Магога, и ее окончательном уничтожении на горах Израилевых и о сохранении земли Израилевой (гл. 39 – уничтожение Гога); Разные модели интерпретации: а) (вторичное?) изображение битвы с самостоятельными мотивами и жесткой рамкой б) аутентичное ядро неопределенного объема текстов (ср. пророчества для народов) с множеством дополнений Общая позиция: эпилог в 39: 23-29	Особенности: Гог из Магога как историко-мифическая величина; тесная связь судеб других народов с судьбой Израиля; сценарий событий далекого будущего (38:8): нападение на восстановленный Израиль; в 38:17; 39:8, 22 дается осмысление событий как исполнения раннее данных пророчеств; при помощи эпилога глава, посвященная Гогу, включается в ряд остальных пророчеств о благополучии

1.5.4 Видение нового Храма (т.н. «проект конституции») в гл. 40-48:

В этом видении детально описывается осуществление нового порядка в государстве согласно программе, данной в 37:24b-28 (царь из дома Давидова, жизнь на унаследованной земле, завет мира, Яхве живет в своем святилище среди израильтян, признание народами и освящение Израиля). Благодаря тому, что в этом видении содержатся описания перемещения и движения вокруг Храма, а также благодаря

сообщению в нем о явлении славы Яхве, оно соответствует первому видению Храма (ср. обратную отсылку в 43:3, «ангел-толкователь» в 8:2 слл.; 40:3 слл.; начало движения пророка от восточных ворот — 40:6 и возвращение к восточным воротам в конце — 42:15; 43:1, через которые во время первого видения слава Господня покидает Храм — 10:19, здесь происходит и вход славы Яхве — 43:2 слл.).

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
40-42	40:1-4: вступление к видению (дублирующая датировка, присутствие руки Яхве, перемещение, появление «ангела-толкователя», сообщение об измерении; 40:5-42:20: движение по территории Храма, начиная от восточных ворот и заканчивая ими [40:6;42:15])	Сообщение об основных измерениях святилища
43:1-12	Окончание движения — 43:1, возвращение славы Яхве, заключительная подпись — 43:12	Возвращение как освящение нового Храма и предсказание вечного присутствия в нем Яхве 43:5 слл.
43:13-46	Продолжение движения и объявление различных предписаний	Оформление освященного Храма и указания относительно обрядов, жертвенника, левитов, священников, князей, жертв
47:1-12	Поток, вытекающий из Храма	Поток, вытекающий из Храма, превращается в райский поток, который делает здоровыми пустыню Иудеи и Мертвое море, и земля Израиля становится изобильной
47:13-48:35	Раздел земли и приложение о священном городе (48:30-35)	Новое наделение землями двенадцати колен, осуществляемое Яхве (в пределах западного берега Иордана)

2. Возникновение

2.1 Диахронические наблюдения

Уже краткий обзор рассматриваемого текста и тезисные замечания относительно его композиции влекут за собой целый ряд наблюдений, указывающих на диахроническое развитие текста, окончательный

вариант которого представлен в Книге Иезекииля. При этом более частные наблюдения здесь не рассматриваются.

2.1.1 Отдельные тексты в той части, которая посвящена пророчествам о несчастьях и включающей главы 1-24, соотносятся друг с другом иначе, чем тексты части, состоящей из глав 33-48, в которой говорится о грядущем благополучии. В части, посвященной несчастьям, преобладают короткие тексты, объединенные посредством ассоциаций, взаимосвязью ключевых понятий и родством тем, тогда как в части, посвященной благополучию, преобладают тексты большего размера, а также возрастает тенденция к тематической полноте. Объектом в первой части является прежде всего Иерусалим, в то время как пророчества во второй части относятся в основном ко всему Израилю.

2.1.2 Четкое разделение на пророчества несчастья и пророчества благополучия неоднократно нарушается:

(1) В главах 1-24 присутствуют пророчества благополучия — 11:14-21; 14:11; 16:59-63; 17:22-24; 20:32-44, а среди пророчеств благополучия, помещенных в 33 слл., встречаются предсказания суда, как, например, в главах 33:23-29; 34:1-10.

(2) Пророчества несчастья способствуют формированию представления о бескомпромиссном, всеобщем суде (ср. 5:11 слл.; 9:5 слл.; 11:13; 15; 21:3,6 слл.; 22; 24). Однако при этом через текст красной нитью проходит идея пощады во время всеобщего суда (ср. 5:3-4а; 6:8-10; священник-писец в 9:2 слл.; 12:15b-16; 14:22 слл.; 15:7). Гола, уже переживающая суд/плен, будет наказана не так жестоко (ср. 3:10 слл.; 33:30-33) и станет семенем нового, восстановленного Израиля (ср. 11:14 слл.; 20:32 слл.; 37:11 слл.). Кроме того, пророчества суда могут быть различными по отношению к разным группам и сословиям Израиля: осуждение преступников, спасение для их жертв и праведников (ср. 13:9,20 слл.; 14:6; 14:12-20; 18; 20:38; 33:1-20; 34:10).

Подобного рода различия свидетельствуют о конкуренции интересов в различных текстах.

2.1.3 Относительно двух феноменов в тексте напрашивается предположение о том, что они были перемещены со своего первоначального положения в тексте в его начало и при этом расширены или им было придано большее значение:

(1) Неоднородное по своему составу сообщение о втором призвании пророка-стража в 33:1-20 было в ходе редакций скомпоновано в единое целое и перенесено в находящееся в начале книги видение, сопровождающее первое призвание пророка (3:16b-21). В начале сообщения о призвании пророка закладывается основание того, что он переходит от роли предвестника суда для всего Израиля к роли пророка-стража в отдельных обращениях к пастырям.

(2) Неоднозначный феномен онемения пророка был перенесен с его изначального местоположения в 33:21 слл. в начало книги, и при этом был продлен тот срок, в течение которого длится данное событие. Согласно 33:21 онемение пророка продолжается с вечера до утра, когда он получает сообщение о падении города. В 24:25-27 оно распространяется на период,

который начинается с исторического падения города и продолжается вплоть до даты, указанной в 33:21, и именно на этот период приходится выступление пророка, посвященные предсказанию судьбы чужеземных народов (ср. более раннее окончание пророчеств о народах в 29:21). В 3:16а, 22-27 онемение сопровождает деятельность пророка на протяжении всего периода предсказания несчастий, начиная с его призвания (593 г. до н.э.) и заканчивая получением известия о падении города (585 г. до н.э.), при этом указанный феномен нужно понимать как периодическое онемение, являющееся символом неблагополучия.

2.1.4 Расположение датировок, отмеченных в книге, может быть упрощенно представлено в виде двух различных систем:

(1) Первая система (1:1 слл.; [3:16а]; 8:1; 20:1; 24:1; 33:21; 40:1) предполагает, что отдельные даты носят индивидуальный характер, при этом в тексте они даны в строгой хронологической последовательности (1:2 – пятый год; 8:1 – шестой год; 20:1 – седьмой год; 24:1 – девятый год; 33:21 – двенадцатый год; 40:1 – двадцать пятый год), причем датировки относятся к сообщениям о существенных для истории Израиля событиях. Согласно древней (Ориген), а также и новой (J. E. Miller) гипотезе заметную дату в 1:1 (тридцатый год), нужно истолковывать как биографическое сведение: имеющийся текст предполагает отождествление двух дат, упомянутых в 1:1 слл. Тридцатый год говорит о возрасте пророка на момент его призвания, которое произошло в пятый год вышеуказанного счисления. Иезекииль начал свое пророческое служение в том возрасте, в котором – при нормальных обстоятельствах – он должен был бы приступить к священническому служению (ср. Чис 4:3, 23,30).

(2) Вторая система (26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1,17) демонстрирует единое синтаксическое построение, ее принципом не является хронологическая последовательность (даты 26:1; 29:17 и 32:1 не вписываются в такую последовательность), причем датировки всегда относятся к пророчествам для чужеземных народов.

2.1.5 Вполне вероятно то, что пророчества в главах 25-32, посвященные народам, являются в значительной мере вторичными (ср. F. Fehcher). Наряду с аргументами, представленными в результате анализа соответствующих текстов, в пользу этого свидетельствуют следующие обстоятельства:

- (1) В тексте встречаются, помимо пророчеств, объединенных в главах 25-32, пророчества о народах, как, например, представленные в главах 21:33-37; 35; 38 слл., которые, отчасти по контексту, отчасти содержательно, более тесно связаны с судьбой Израиля, чем пророчества о народах, собранные в 25-32.
- (2) В пророчествах, объединенных в главах 25-32, дается собственная система датировки (см. выше, 2.1.4).
- (3) Иезекииль послан только к дому Израилеву, а не к народам с чужим языком и непонятной «речью» (3:4-6). Феномен онемения указывает на то, что Иезекииль не мог провозглашать пророчества для народов, собранные в гл. 25-32 (ср. 24:25-27 в связи с 29:21 и 33:21 слл.).
- (4) В самих пророчествах для народов в гл. 25-32 можно увидеть следы роста текста, которые проявляются в наличии разных концовок (28:24,25 слл.;

29:21 слл.). Главы 38 слл., посвященные Гогу, разрывают единый текст, включающий главы 37 и 40-48. В отличие от этого текста, в главах 38 слл. говорится о будущем, которое должно последовать «после многих дней», и, вероятно, задачей эпилога в 39:23-29 является объединение этого фрагмента с его контекстом.

2.1.6 По вышеизложенным причинам Книга Иезекииля занимает в *нашей новейшей литературе* особое положение. Это парадигматический узловой пункт, где встречаются разные экзегетические подходы к экзегезе пророческих книг.

Она является объектом исследования критики текста (М. Гринберг, Й. Луст, Л. Й. Макгрегор, Л. Аллен). Ее последовательная структура речей вызвала интерес к книге со стороны современной лингвистики текста (В. Циммерли, Х. Зимиан, Ф. Л. Хоссфельд, Б. Вильмес, Х. Швейцер, Ф. Фехтер). Типичная для Книги Иезекииля композиция текстов (ядро текста, или основной текст, постепенно расширяется за счет новых высказываний и других текстов, которые объединяет тема основного текста) позволяет раскрыть феномен «дописывания текста» (Циммерли) и уточнить его аспекты (Хоссфельд). Модель дописывания текста исходит из того, что в течение длительного времени основной текст книги, предполагаемый аутентичным, становился объектом письменного комментирования и актуализации. Эта модель эвристически переносится и на другие книги пророков, а также на Пятикнижие. При этом впечатление о единстве текста книги и отчетливой систематичности ее построения стимулирует попытки не согласиться с гипотезами, выдвигаемыми литературной критикой и критикой редакций, и рассматривать Книгу Иезекииля в качестве псевдоэпиграфической «пророческой книги из реторты» (Й. Беккер), либо предполагать, что книга большей частью представляет собой аутентичный материал и в ней имеется лишь небольшое число вставок (Б. Ланг), либо воспринимать книгу пророка «холистически» и считать, что автором, составителем и редактором книги является сам Иезекииль (Б. Чайльдс, М. Гринберг, Р. Рендторф, Х. Парунак).

Современное истолкование Книги пророка Иезекииля основывается, говоря упрощенно, на *двух базовых моделях*:

(1) Модель истолкования текста как целостности исходит из конечного варианта книги и основывается в духе структурализма на риторико-литературных свойствах больших текстовых композиций и прежде всего отмечает, признаки взаимосвязанности и тематическое единство текстов (наиболее яркий пример: двухтомный комментарий М. Гринберга, в котором автор предполагает, что вся книга целиком написана пророком Иезекиилем. Диаметрально противоположного мнения, согласующегося, однако с предыдущим в восприятии книги как целостности, придерживаются сторонники гипотезы псевдоэпиграфического характера книги Й. Беккер и У. Файст).

(2) Ориентирующаяся на диахронию текста и опирающаяся на модель дописывания текста экзегеза, сторонником которой в области комментирования Книги Иезекииля является В. Циммерли (ср. также Г. Форер). Такая экзегеза использует различные расстановки акцентов:

она может быть ориентирована на модель истории редакций (Й. Гарша, К. Польманн, в определенной мере Т. Крюгер), а может использовать методологию литературной критики, критики редакций и критики композиции (Ф.-Л. Хоссфельд, Б. Вилльмес, Х. Фус, Ф. Зедльмейер, З. Онезоре, Ф. Фехтер).

Новейшие комментарии также опираются на одну из базовых моделей: линии Гринберга придерживаются как краткий комментарий Б. Вотера / Л. Хоппе, так и подробный комментарий Д. Блока, в котором ученый опирается на обширный материал в области истории исследований и истории религии. Польманн в своем комментарии следует экзегезе, ориентированной на диахронию текста.

Учитывая описанное положение исследований, мы попытаемся придерживаться в истолковании Книги Иезекииля «золотой середины»; подобная попытка делается, например, в комментарии Л. Аллена. Применяя данный подход, мы исходим из окончательно сложившегося текста книги и постоянно к нему возвращаемся, однако при этом не упускаем из виду и индивидуальный характер отдельных текстов книги и следы ее диахронического развития.

В окончательно сложившемся тексте Книги Иезекииля нашли отражение труд и влияние следующих авторов и групп авторов: выступление жившего в плену пророка-священника Иезекииля и дополнительная обработка текста его учениками, к которой относятся разные по времени тексты. Во-первых, это тексты, которые наиболее близки т.н. «второзаконнической» и «девторономической» литературе (Второзаконие, историческое произведение девторономиста и часть текстов Книги Иеремии) – например, 11:18-20; 20:27-29, 41 слл.; 28:25 слл.; 34:23-24; 36:23-28, 31 слл.; 37:13b-14, 20-23, 24a; 38:17. За ними через определенный временной интервал следуют тексты, которые тесно связаны с основным Священническим писанием, законом святости и законом относительно священников, такие как 16:59-63; замечания относительно субботы в Иез 20; 34:25-30; 37:24b-28 и тексты из «проекта конституции». В некоторых случаях складывается впечатление, что работа над текстом продолжалась и после VI в. до н.э., причем текст был дополнен некоторыми аспектами истории его создания, о чем свидетельствует, например, обработка текстов, описывающих видения, в главах 1 и 10 или доработка текста 37:7-10 в эпоху Маккавеев. Предположительно, аналогичное влияние претерпели тексты «проекта конституции» и, возможно, текст главы 7.

2.2 Контекст истории богословия

Опираясь на обрисованную выше, в разделе 2.1.6, модель «постепенной доработки» текста, можно представить взаимосвязь образа пророка Иезекииля и характера его выступления с современным ему культурным контекстом следующим образом:

2.2.1 Пророк и его эпоха

Несмотря на чопорный стиль и, можно сказать, интеллектуальную дистанцированность от собственной личности, личностные характеристики пророка все же приобретают определенные очертания благодаря указаниям, которые даются в его книге. Его имя переводится как «пусть Бог сделает крепким/сильным». Имя, данное при рождении, — понятное, если принимать в расчет то, что оно было дано ребенку, — получает специфическое осмысление в интерпретации видения, сопровождающего призвание пророка в 3:7-9 (крепкое лицо, лоб крепкий, как алмаз, который крепче камня). Будучи сыном священника Вузия (1:3), он происходит из иерусалимской священнической семьи. В 593 г. он с «верхними десятью тысячами» и *своим* царем Иехонией был уведен в плен в Вавилонию и поселился на реке (канале) Ховар близ Ниппура. В том же году, когда ему исполнилось 30 лет (возраст вступления на священническую службу), он был призван в Голе пророчествовать. С начала его выступления были посвящены преимущественно предсказаниям беспощадного суда над домом Израилевым, Иудеей, Иерусалимом и Голой. Падение города в 586 г. стало для пророка поворотным моментом (главы 24; 33). После него он продолжал критиковать жителей Голы и людей, оставшихся на родине, однако все большее место в его пророчествах стали занимать предсказания благополучия. Последнее пророчество, посвященное дому Израилеву, относится к 573/72 г. (40:1); т.е. он прекратил свою деятельность в возрасте 50 лет, в том возрасте, когда священники заканчивают свое служение. Иезекииль был женат (24:15 слл.) и владел собственным домом (12:1 слл.). То, что перед ним (в его доме или возле него) проводились открытые собрания старейшин, о которых говорится в 8:1; 14:1; 20:1 и указания на которые даны в ст. 33:30 слл. (пророк является темой разговоров, народ приходит к нему), говорит о его большом влиянии в Голе.

Иезекииль пережил разные периоды истории еврейского народа время относительного процветания в период реформ царя Иосии (после 622 г. до н.э.), последние дни Южного Царства и отчаяние длительного периода плена. Настроения людей в непосредственном окружении пророка, а также людей, оставшихся на родине, отражены в поговорках, опровергаемых пророком (начиная от возмущения, дерзкой самоуверенности и заканчивая разочарованием и отчаянием). Его выступления обращены к царям Иоахазу (609), Иехонии (597) и прежде всего Седекии (597-586). Иезекииль проводит различие между современными ему мировыми державами Египтом и Вавилонией с их царями, с одной стороны, и зависимыми мелкими царями и «князьями Израильскими», с другой. Несмотря на то, что Иезекииль выступает за процветание дома Давидова, в его текстах ничего не говорится о восстановлении царства Давидова. Он надеется на возвращение

очищенного Израиля из Голы (11:14-17; 20:32-38; 37:11b-13a); он видит возрождение Израиля (*37:1-11a) и возвращение славы Яхве в новый Храм (*40-43); исходя из истолкования им воскресшего Израиля как «великого полчища» в 37:10, а также из символического действия, описанного в 37:15-19 и говорящего об объединении двух царств, можно сделать вывод о том, что он ратовал за государственное единство возрожденного Израиля.

2.2.2 Ученики пророка

Ученики Иезекииля продолжили линию учителя, они несли пророческое служение именно в том смысле, как его понимал Иезекииль, и разрабатывали его учение. В их работах нашли отражение метаморфозы, которые претерпело богословие в период плена и возвращения из него, прежде всего в VI-V вв., что было показано в работах современных ученых, посвященных анализу второго видения, относящегося к судьбе Храма (А. Рудниг, М. Конкель). Современная экзегеза стремится осветить священнический фон выступления Иезекииля и дать более точное определение того места, которое произведения, созданные школой Иезекииля, занимали по отношению к девтеронимической литературе, Священническому Писанию и дополняющим его текстам, а также по отношению к проповеди Девтероисаии и псалмам

Указанные основные вопросы экзегезы книги Иезекииля далее можно рассмотреть на примере двух текстов, по поводу которых ведется особенно активная дискуссия. Речь идет о видении воскрешения Израиля в 37:1-14 и о втором, заключительном, видении, посвященном судьбе Храма — в главах 40-48.

Видение воскрешения является выдающимся текстом благодаря тому, что он был воспринят многими другими текстами, и благодаря его значимости для формирования представления о воскресении мертвых. С точки зрения истории религии он занимает место между более ранними повествованиями, посвященными воскрешению мертвых в 3 Цар 17 и 4 Цар 4,13, и текстами, считающимися более поздними, в которых говорится о воскрешении отдельных людей, например, Ис 26; Дан 12; 2 Макк 7 и Прем 3. Сообщение о видении в ст. 1-11 выделяется на фоне трех других больших сообщений о видениях, помещенных соответственно в главы 1-3; 8-11; 40-48. В нем не указывается даты, ничего не говорится о явлении славы Яхве, в нем нет отсылок к другим видениям, оно не вписывается в сетку видений, нет в нем и сколько-нибудь заметного заключения, которое бы говорило о прагматической стороне видения. В связи с этим может возникнуть сомнение в том, что автором этого текста является Иезекииль. Спор относительно единства сообщений о видениях, а также относительно взаимосвязанности сообщения о видении и слов опровержения в ст. 11-14 получает различные варианты своего разрешения. Составляет ли весь пассаж в целом единую метафору восстановления Израиля или в этом необычном видении показано

реальное воскрешение мертвых, и взаимосвязанность видения с пророчеством нового Исхода, данного в словах опровержения, вторична? Европейская экзегеза опирается в решении этих вопросов преимущественно на модель дописывания текста, согласно которой основной текст, созданный в VI в., подвергался доработке вплоть до Маккавейской эпохи, т.е. до II в. до н.э.

Девять глав второго видения судьбы Храма стали в последнее время предметом двух исследований: их анализу посвящены работы Руднига, где применяется метод «критики редакций с критикой тенденций», и Конкеля, который прибегает к синтезу синхронической и диахронической экзегезы, «связывая литературный анализ с исторической реконструкцией». Оба исследования объединяет применение модели дописывания текста, в которой рассматривается становление текста с VI по V вв. (у Руднига — по IV в.). Вполне обоснованным является то, что первоначальный текст находится в главах *40:1-43:12; в нем сообщается об осмотре пророком нового Храма и о видении славы Яхве, входящей в Храм. То, что этот первоначальный текст составлен самим Иезекиием или жившим в одно с ним время учеником, подтверждается большим количеством аллюзий на видение, сопровождающее призвание пророка (ср. 2:2 и 43:3b; 2:2 и 43:5; анонимный говорящий, т.е. указание на то, что говорит Яхве, в 2:1 в связи с 43:6), и его созвучием с первым видением судьбы Храма, о котором говорится в главах 8-11 (пророк чудесным образом переносится к Храму, описан осмотр нового Храма и дается истолкование увиденного, вхождение Яхве в Храм соответствует Его уходу из Храма в первом видении, наделение Яхве солярными качествами примыкает к традиции синайской теофании, заключительные сведения касаются прагматической стороны видения как в 11:25, так и в 43:10). В результате дальнейшей доработки текста, например, в 44:1-3 и *46:1-12, в ходе которой особое внимание уделялось положению и функциям нази (князя), проявляются восстановительные тенденции, так же как и в 34:23-24 и 37:20-24а, в связи с чем эти тексты можно отнести к эпохе Зоровавеля. Подробный текст, связанный с культовым законодательством, в главах *43:13-46:24 большей частью относится к началу эпохи второго Храма. Согласно ему, из культа исключается все чуждое ему, левиты подчиняются Садокидам как единственному разряду священства, предписывается использование солнечного календаря. Все это говорит за то, что Садокиды приложили руку к созданию культовых правил. Поэтому можно утверждать, что текст был дописан к книге в V в. до н.э. Таким образом, работа учеников над текстом пророчеств Иезекииля продолжалась, начиная с 573 г. до н.э., даты последнего видения о Храме и одновременно (вероятной) даты последнего выступления пророка, вплоть до V в. до н.э., а частично и позже этого времени.

3. Богословие

3.1 Основные проблемы

3.1.1 Иезекииль расширяет сферу основных характеристик пророчества В стилистике текста и в его содержательных аспектах Иезекииль опирается на наследие предшествующих ему пророков, начиная от Амоса и заканчивая Иеремией (он выступает проповедником суда,

вестником благополучия, визионером, просителем, общественным деятелем, критиком своей эпохи, красноречивым поэтом и т.д.).

Он уникальным образом возрождает форму и содержание пророчеств-предписаний Илии и Елисея: он прибегает к их экстатическому опыту (ср. присутствие руки Яхве, перенесение). Он оказывает влияние непосредственно своим выступлением (ср. сопровождающие действия). Его выступления, как в пророческом, так и в антропологическом аспектах проходят под влиянием Духа, успевшего стать сомнительным для его предшественников. Его пророчества воспринимаются обществом, но при этом им придается большое значение как в позитивном, так и в негативном ключе. Он вновь укрепляет убежденность в силе влияния слов пророка. Сами эти слова, в большей мере, чем у любого из других пророков, становятся предсказателями и провозвестниками (ср. символические действия, слова опровержения – 12:11-28; выступление против лжепророков из-за того, что они видят пустое и предвещают ложь – 13:3 слл., убежденность в осуществлении собственных пророчеств – 2:5; 33:33). При этом пророчество является связанным с современными пророку событиями (ср. датировки) и в то же время зависящим от них. Эта линия была подхвачена учениками пророка в их пророчествах о народах, так что они, как, например, в случае пророчеств о Тире и Египте, приспособляют в духе своего учителя сообщения к актуальным событиям. Аналогичным образом может быть истолковано пророчество о Гоге в гл. 38 слл.

Опираясь на свои выступления в Голе, Иезекииль со свойственной ему обстоятельностью развивает учение, согласно которому пророк должен быть проповедником обращения от злых дел и стражем для каждого (14:6; 33:7-9, 10-11), пророк входит в пролом из солидарности с народом (13:5), он узнает о невозможности заступничества (14:12 слл.) и даже несет грех народа (ср. 4:4 слл.).

3.1.2 Благодаря своей склонности к систематизации, а также благодаря факторам, вызвавшим его выступление, Иезекииль становится выдающимся богословом.

Иезекииль косвенным образом отстаивает рефлексивный монотеизм. Яхве – единственный Господь, другие боги – только идолы и мерзость. Все происходит из слова Яхве (ср. значение «формулы получения откровения»), и все, что произойдет в будущем, исходит от Яхве (ср. роль «формулы познания»). Яхве – Творец (ср. 37:1 слл.) и кормчий универсальной истории (16, 20, 23). Фактически ведущую роль в обосновании суда играют первая и вторая заповеди (6; 8; 14:1 слл.; 16; 20:5 слл., 32 слл.; 23). Яхве есть Царь (20:33) и Пастырь (34).

3.1.3 Обязательные максимы божественной воли изложены с редкой точностью и богословским осмыслением

Описание признаков праведников и осмысление содержания понятий «правда и правосудие» (18:1-20) основываются на сакральном праве (Храмовом законе). Перечисляются социальные и культовые преступления (6, 8, 22, 24). Рассматривается историческое значение заповедей и законов Яхве, при этом осмысление суда доходит до парадокса неблагости божественных законов, делающих жизнь невозможной (ср. 20:10 сл., 25 сл.).

3.1.4 Иезекииль, как мало кто другой, осмысляет последствия и результаты человеческого греха

Масштаб происходящего суда заставляет задуматься о грехе, начиная с его истоков (16, 20, 23). Однако и современное поколение не отказалось от греховного наследия отцов, оно продолжает участвовать в их преступлениях (18:1-20; 20:30 сл.). Не важно, противится ли оно существованию такого наследия (18:2) или смиряется с ним (18:19), Бог принимает в расчет только дела правды и правосудия. Во всех поколениях каждый человек отвечает сам за себя; праведность отдельных людей не освобождает от вины всех остальных (14:12-20). И в течение жизни человека Яхве добивается его обращения от грехов (14:6; 33:7-9, 10-11), потому что он не желает смерти грешника, но хочет, чтобы он обратился и был жив.

3.1.5 Иезекииль — отец пророческого богословия

Это относится к манере изложения (датировки, использование сакрального права, соотнесенность текстов с историческими событиями, привлечение мифологического материала) и к некоторым аргументам (ср., например, взаимосвязанность описания Бога в 1:26 — «подобие человека вверху» — с высказыванием о подобии Божьем в Быт 1:26). Все большее внимание уделяется Храму и его институтам; одним из объектов богословского размышления становятся культовые традиции. Прежде всего на первый план выходит представление о святости. Нельзя не заметить заботы пророка о собственной культовой чистоте (4:14); красной нитью в обвинениях проходит нечистота (например, 22; 24:1 сл.); явление славы Яхве проходит в Голе вдалеке от человеческих жилищ (3:12-15, 22 сл.); слава Яхве покидает ставшее нечистым священное пространство (8-11) и возвращается только в новый Храм (40-43), после того как святые прямо отделяются от грешных обитателей (43:7 сл.). Центральным мотивом служения Богу было и остается освящение божественного имени (20:5 сл.; 36:16 сл.). Проведенные Иезекиилем основные линии богословского размышления были систематически развиты в ходе дальнейшей доработки текстов. Богословие священнического служения, представленное в Иез 40-48, ориентировано на «племя Садока». Оно отличается особой строгостью и ригоризмом во имя святости Яхве.

3.2 Восприятие текста и его актуальность

Влияние на другие литературные произведения оказали прежде всего видения пророка Иезекииля. Оно проявилось уже в ветхозаветных текстах — Зах 2:5-9; 1 Пар 28:18; Сир 49:8, было продолжено в кумранских писаниях (видение повозки, на которой находится престол, повлияло на Субботние гимны; второе видение судьбы Храма — на Храмовый свиток) и заметно в Откр 21.

Иудейская же традиция по отношению именно к видениям проявляла сдержанность. Проект законодательства воспринимается как противоречащий Торе (ср. в Вавилонском Талмуде Шабат 13b; Менахот 45a). Теософские спекуляции в главах 1 и 10 признаются опасными (Хагила 13a). Относительно главы 37 существует подозрение, что представленное в ней видение может быть тенденциозно использовано сектантами. Более того, текст главы 16 воспринимается как оскорбление Иерусалима (Мегила 4:10). Далее, существует опасение, что резкие обвинения в адрес Израиля могут быть использованы в антииудейских целях. Несмотря на это, Иезекииль всегда находил защитников, а мистику Меркабы без него нельзя себе и представить. В христианской традиции сложилась аналогичная ситуация: видения производит сильное впечатление и, например, символы четырех Евангелий или евангелистов в святоотеческой экзегезе заимствуются из образов четырех существ, о которых идет речь в Иез 1:5-12; 10:14. В то же время затруднения вызывают описания Бога в главах 1 и 10, которые могут быть использованы в учении о двух природах Христа.

Глава 38 слл., посвященная Гогу, повлияла на апокалиптику (ср. Мк 13; 2 Фес 2; Откр 20:2 слл.): видение нового Иерусалима вдохновляло многих. В истории как иудейского, так и христианского искусства мы находим подтверждение высокого статуса видений (ср. живопись в Дура Европас и в Шварцрейндорфе близ Бонна).

Это заимствование образов Книги Иезекииля настолько же значительно, насколько односторонне. Оно мешает восприятию книги во всей ее полноте. Другой помехой становятся яркие сексуальные образы, особенно представленные в главах 16 и 23. Христианское осмысление этих текстов, руководствуясь различными мотивами, поставило больше препятствий для их понимания, чем сам пророк-священник Иезекииль. В наши дни феминистская экзегеза оспаривает допустимость столь ярких образов при описании женщины.

Сегодня богословские тенденции пророка и его книга получают более высокую оценку. Более подробного освещения требует та сторона книги, в которой затрагиваются вопросы священства и культа. Все больше внимания уделяется обилию в книге народных сюжетов и мифического материала. Интеграция права и закона в пророчество, в связи с темой правовых норм и осмыслением их значения, стало существенным, в том числе и для закона Пятикнижия. В связи с этим пророк и его книга начинают восприниматься не в качестве препятствия, а в качестве стимула.

VII. КНИГА ДАНИИЛА

Герберт Нир

1. Книга Даниила 1-12

Комментарии: J.A. Montgomery (ICC) 1926.¹1964; A. Bentzen (HAT) ²1952; N.W. Porteous (ATD) 1962.³1978; O. Plöger (KAT) 1965; L.F. Hartmann/A.A. Di Lella (AncB) 1978; J.J. Collins (FOTL) 1984; ders. (Hermeneia) 1993; J.-C. Lebram (ZBK) 1984; K. Koch (BK) 1986ff; J.E. Goldingay (WBC) 1989; E. Haag (NEB) 1993; D. Bauer (NSK-AT) 1996.

Отдельные исследования: J.J. Collins, The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel (HSM 16) Missoula 1977; ders P.W. Flint (Hg), The Book of Daniel (VTS 83,1) Leiden 2000; P.R. Davies, Daniel, Sheffield 1985; J. Day, The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel: VT 30,1980,174-184; D.N. Fewell, Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Dan 1-6 (JSOT.S 72) Sheffield 1988; H. Gese, Die dreieinhalb Jahre des Danielbuches, in: FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,399-421; ders., Das medische Reich im Geschichtsbild des Danielbuches-eine hermeneutische Frage, in: FS H.-D. Preuß, Stuttgart 1992,309-320; E. Haag/ders., Die Errettung Daniels aus der Löwengrube (SBS 110) Stuttgart 1983; ders., Die drei Männer im Feuerofen nach Dan 3,1-30: TrThZ 96,1987, 21-50; D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10) Tübingen 1969.³1988; O. Keel/U. Staub, Hellenismus und Judentum (OBO 178) Freiburg/Göttingen 2000; K. Koch, Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Neukirchen 1995; ders. u.a., Das Buch Daniel (EdF 144) Darmstadt 1980; R.G. Kratz, Translatio imperii (WMANT 63) Neukirchen-Vluyn 1991; H.S. Kvanvig, Roots of Apocalyptic (WMANT 61) Neukirchen-Vluyn 1988; A. Lacoque, Daniel et son temps, Genf 1983; J.C. Lebram, Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel: VT 20,1970,503-524; K. Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11) Stuttgart 1991; H.-P. Müller, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels: UF 1,1969,79-94; J. Schreiner, «...wird der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht» (Dan 2,44). Gestalt und Botschaft apokalyptischen Redens von Gott am Beispiel von Daniel 2, in: H. Merklein/E. Zenger (Hg.), «Ich will euer Gott werden» (SBS 100) Stuttgart 1981,123-149; A.S. van der Woude (Hg.), The Book of Daniel in the Light of New Findings (BETHL 106) Leuven 1993.

Книга Даниила — единственная апокалиптическая книга в Ветхом Завете (к жанру апокалипсиса, кроме того, относится «апокалипсис Исаии» в Ис 24-27 и т.н. «малый апокалипсис» Ис 33). По этой причине Книга Даниила, собственно говоря, не относится к канону пророческих книг. В еврейской Библии она помещается вслед за Книгой Эсфири и перед книгами Ездры / Неемии и Хроник. Таким образом, Книга Даниила относится к третьей части трехчастной еврейской Библии, Писаниям,

обретшем окончательный вид и получившим канонический статус в последнюю очередь. Почему это так, выяснить уже невозможно: был ли канон пророческих книг уже завершен, получала ли Книга Даниила, будучи апокалиптической, каноническое признание в определенных кругах лишь постепенно, или она помещена перед Книгой Ездры потому, что и в той, и в другой книге налицо смешение еврейского языка с арамейским?

В каноне грекоязычной александрийской диаспоры Книга Даниила шла вслед за Книгой Иезекииля, а за ней следовала Книга двенадцати пророков. Таким образом, в этом каноне Даниил отнесен к числу великих пророков, что делает его канонический статус более высоким. Помещение Книги Даниила вслед за Иезекиием связано с тем, что пророк Иезекииль подвизался в вавилонском плену, и к тому же времени относятся истории о Данииле. В Вульгате сохранено такое положение Книги Даниила в составе канона пророческих книг.

1.0 Текст

Фрагменты 1:1–2:4а и 8:1–12:13 Книги Даниила написаны на еврейском, а фрагменты 2:4б–7:28 — на арамейском языке. Текст греческой Библии содержит, кроме того, добавления: Молитву Азарии (3:24–45), короткий переход (3:46–50) и Песнь трех отроков в печи (3:51–90). В 4–6 главах греческого перевода текст настолько разительно отличается от арамейского, что последний едва ли мог быть положен в основу греческой Библии. Спорным остается вопрос, представляет ли текст, дошедший в греческой Библии, оригинал глав 2–7 арамейской части Книги Даниила. Примечательна история греческого перевода, который в III в. до н.э. был отвергнут в пользу текста Феодотиона близкого к арамейской Книге Даниила, и потому надолго предан забвению.

1.1 Композиция

В Дан 1–12 отчетливо прослеживается деление на три части. Написанное на еврейском языке вступление знакомит с эпохой и жизнью Даниила и его спутников и предваряет тем самым главную часть — представленные в главах 2–7 арамейские повествования о Данииле в бытность его пленником при царском дворе в Вавилоне. Третья часть, написанная вновь на еврейском, рассказывает о видениях, связываемых с фигурой Даниила.

Вступление (еврейский язык) 1:1–2:4а	Главная часть (арамейский язык) 2:4б–7:28	Дополнения (еврейский язык) 8:1–12:13
--	---	---

В еврейском вступлении к книге (1:1-2:4a) Даниил — отпрыск иудейского царского дома, которого события 586 г. привели ко двору царя Навуходоносора. Здесь Даниил и его спутники знакомятся с языком и письмом халдеев. Это вступление, предшествующее арамейским рассказам о Данииле (2:4b-7:28), органично вписывает образ Даниила в историю Иудеи и объясняет его дар толкования снов пребыванием при царском дворе. Кроме этого, здесь представлены и спутники Даниила, о которых затем рассказывается в Дан 3. Сам Даниил в третьей главе не упоминается, поэтому уже во вступлении он окружается спутниками, действующими в этой главе, чем тем самым создается целостность повествования.

Главную часть Книги Даниила составляют арамейские повествования о нем в Дан 2-7. Строение их строго концентрическое. Даниил и цари Навуходоносор и Валтасар находятся в центре событий. Навуходоносор и Валтасар представлены здесь как положительный и отрицательный герои. В отличие от Валтасара, Навуходоносор приходит к признанию Единого Бога и Его господства. Тем самым определен тематический центр арамейских рассказов о Данииле: речь идет об установлении Царства Божьего перед лицом сменяющих друг друга мировых держав земных властителей. В качестве мировых держав выступают, согласно Дан 2 и 7, Вавилон, Мидия, Персия и Греция. Ни одной из этих империй не суждено длительного существования. Заключение рассказов о Данииле образует видение о Сыне человеческого (7:9-14), которому Всевышний передает вечное Царство.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
2	Толкование сна	Гибель мировых держав; установление Царства Божия
3;1-3	Повествование	Страдания праведников
3;31-33	Славословие	Признание Царства Божия
4;1-30	Сон и его толкование	Заносчивость царя и ее уничтожение
4;31-32	Славословие	Признание Царства Божия
5;1-28	Видение и его толкование	Заносчивость царя и ее уничтожение
5;29-30	Отсутствие славословия	Непризнание Царства Божия
6;1-25	Повествование	Страдания богобоязненных
6;26-28	Славословие	Признание Царства Божия
7	Видение и его толкование	Распад мировых держав; сооружение Царства Божия

Греческие вставки к Дан 3 дополняют безмолвные страдания спутников Даниила исповеданием вины (3:24-45) и прославлением Господа (3:51-90), чем подчеркивается вера трех друзей.

В главах 8-12 третьей части, вновь написанных на еврейском, нет такого четкого строения, как в арамейских рассказах о Данииле. Текст 8 главы начинается с видения зверя, которое демонстрирует крах человеческой власти. В главе 9 Даниил исповедуется в своих грехах и грехах Израиля, и в видении дается пророчество о 70 седмицах. В 10-12 главах в нескольких видениях Даниила предсказываются события конца времен.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
8	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Видение о смене мировых держав
9:1-19	Рассказ от первого лица (авторская речь)	Покаяние в грехах Израиля
9:20-27	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Появление Гавриила; Даниил получает сведения о конце времени
10:1-12:4	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Появление Ангела; пророчество о мировых державах и событиях конца времени; воскресение мертвых
12:5-13	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Еще одно предсказание смерти и воскресения Даниила

1.2 Возникновение

1.2.1 Литературный процесс возникновения

Существует несколько признаков того, что Книга Даниила, но не являлась первоначально единым целым обязана своим нынешним обликом долгому процессу развития.

(1) Книга написана на трех языках: еврейском (1:1-2:4а; 8:1-12:13), арамейском (2:4б-7:28) и греческом (3:24-50, 51-90; 13:1-14:42).

(2) В повествованиях о Данииле Дан 1-7 есть несколько разрывов: согласно Дан 1:5 Даниил, прежде чем предстать перед царем, должен 3 года обучаться при дворе, но уже в Дан 2:1, 25 он, на втором году царствования Навуходоносора, приходит к царю. Точно так же в Дан 1:19 Даниил уже знаком с царем, а в Дан 2:25 еще должен только быть представлен ему. В 7 главе рассказывается о правлении Валтасара, хотя в Дан 6:29 у власти находится уже Кир.

(3) Следующим критерием разобщенности является смена имен Даниила и его спутников (1:7), которая позволяет включить третью главу, где нет речи о Данииле, в рассказы о Данииле.

(4) Смена лица, от имени которого ведется рассказ, с первого (7:2-12:13) на третье (1:1-7:1; 13-14) также указывает на разрывы в Книге Даниила.

С этой проблемой пытаются справиться с помощью различных теорий:

После того как теория фрагментов, объясняющая появление Книги Даниила соединением первоначально самостоятельных литературных произведений, и теория единства книги были признаны крайними и односторонними, была развита теория надстраивания.

Она пытается объединить взгляды двух выше названных теорий, но при этом избежать их категоричности. Этому призвана помочь модель, объясняющая становление Книги Даниила последовательным расширением. Большинство современных гипотез возникновения Книги Даниила опираются именно на нее, исключение составляет попытка объяснения, сделанная *Р. Альбертцем* (Albertz).

В настоящее время в научных работах отстаиваются, среди прочих, следующие положения:

(1) Основу книги составляют рассказы в Дан 1-6, которые были дополнены видениями в Дан 7:8-12. Глава 1 была переведена с арамейского на еврейский язык, 7 глава была оставлена как связующее звено на арамейском. Дан 1-6 происходит из восточной диаспоры, видения в Дан 7:8-12 — из высшего слоя иерусалимского общества (*J. J. Collins*)

(2) Из Дан 3-6 можно выделить 2 назидательных повествования, которые в V-IV вв. до н.э. представляли собой самостоятельные литературные произведения. В этих рассказах речь идет о мудром и справедливом Данииле (4:1-24:31-34* и 6:1-29*). К ним присоединились 2 исторических рассказа о закате мирового господства Вавилона (4:25-30* и 5:1-30*). Оба этих элемента были объединены в конце III в. до н.э. в основной слой Книги Даниила — главы 4-6*. Затем этот слой был расширен за счет увещательного вступления (1-3*) и пророческих видений (7-8*). Для придания книге каноничности эти тексты были написаны на еврейском. После событий 167 г. до н.э. книга была переработана и дополнена главами 9-12*. Свой окончательный образ протоканоническая Книга Даниила приобрела в послемаккавейской обработке (*E. Haag*).

(3) Главы Дан 2-7 представляют собой арамейский апокалипсис с симметричной композицией. Ими воспользовались составители еврейской Книги Даниила, которые расширили арамейскую основу двумя редакциями (ред. I: 1, 8*; ред II: 8:8, 11, 12а, 13, 14, 16, 18, 19, 24-26а, 27б, 9:1-12:13). Первая редакция благодаря применению еврейского языка дает книге доступ в круг иерусалимского священства. В главе 1 Даниил становится членом иудейского царского дома. В главе 8 речь идет об Антиохе III. Появление второй редакции обусловлено нападением Антиоха IV на Иерусалим, поэтому возникновение ее следует датировать после 168 г. до н.э. она перерабатывает 8 главу

с учетом событий, произошедших при Антиохе IV, и дополняет текст книги в первой ее редакции (*J.-C. Lebram*).

(4) Дан 4-6 в варианте LXX представляет собой с точки зрения истории текста первоисточник арамейской Книги Даниила. Три отдельных рассказа, основанные на еврейских и арамейских оригиналах IV-III вв. до н.э., были перенесены еврейским переводчиком из Египта в греческое собрание в эллинистическую эпоху. Арамейский текст добавляет к главам 4-6 третью главу — повествование о страданиях — и обрамляет все в целом второй и седьмой главами. Фрагмент 1, 8-12 является позднейшим дополнением (*R. Albertz*).

(5) В процессе возникновения Книги Даниила можно выделить три периода, самый ранний из которых начинается не ранее 539 г. до н.э. (1:1-2:4* на арамейском языке; 2:46-49*; 3-6), второй — с III в. до н.э. (2:1aa, 28aβγ, b-39*, 40, 41aβγ, ba, 42a*, 44;*7, 1-28), а третий (2:41aa, bβγ, 42*, 43; 7:1b, 7bβ, 8, 11a, 20-22, 24f, 28a, bβ; 8-12) относится к 168-163 гг. до н.э. (*R. G. Kratz*).

При нынешнем состоянии исследований еще слишком рано подводить итоги продолжающейся дискуссии по вопросу о возникновении Книги Даниила.

1.2.2 Исторический контекст

Ветхозаветный образ Даниила уходит своими корнями в мифологию Угарита конца бронзового века (KTU 1.17-19). Царь Даниилу Dan'ilu (= «Бог рассудил») представлен в ней как справедливый судья и обладатель магических и пророческих способностей. Обе эти черты находят свое отражение в восприятии его образа в Ветхом Завете в Иез 14:13 слл., 19 слл., и 28:3. Книга Даниила также продолжает угаритскую традицию и изображает Даниила праведником, толкователем снов и отпрыском иудейского царского дома. При этом не следует упускать из виду, что Книга Даниила является пророческим произведением с типичной для такой литературы псевдонимностью.

Главное действующее лицо Книги Даниила — не исторический, а идеализированный персонаж, которому в разных частях книги придается различный облик.

Согласно главам 2-7 арамейской части книги Даниил — неизвестный еврей, один из угнанных в вавилонский плен из Иудеи (2: 25). Наряду с этим Даниила причисляется к вавилонским мудрецам (2: 13). В награду за мудрое толкование сна Даниил наделяется высокой должностью при царском дворе (2: 48). Таким образом, он относится к типу дворцовых мудрецов, чем напоминает других достигших успехов евреев диаспоры: Иосифа, Неемию, Товита и Мордехая, равно как и арамеянина Ахикара. Мудрость Даниила подчеркивается толкованием сна в четвертой главе. Седьмая глава, в которой Даниилу открываются тайны конца времен, показывает Даниила вновь под другим углом зрения.

В обрамляющих еврейских главах 1 и 8 Даниил представлен в соответствии с еврейской традицией. Он происходит из царского дома в Иерусалиме (1:3, 6) и в плену получает образование при вавилонском дворе. Таким образом, мудрость Даниила, описываемая как данность в арамейской части книги, объясняется происхождением и полученным образованием. В главе 8 Даниил, как и в главе 7, изображен получающим откровения о тайнах конца времени. Эти видения делают Даниила больным, он не понимает их (8:27). Так образ мудрого вавилонского толкователя снов заменяется фигурой апокалиптика.

Главы 9-12 дополняют облик Даниила из глав 7 и 8. Любимец Бога Даниил посвящается в планы Яхве (9:23; 10:11, 19), но, согласно Дан 12:8, не понимает их. В главе 9 Даниил изображен ученым книжником и заступником. 12 глава заканчивается предсказанием воскресения Даниила из мертвых. Таким образом, главному герою книги обещана счастливая жизнь после смерти, несмотря на все перенесенные им при жизни невзгоды.

Важнейшим временем для формирования Книги Даниила была первая половина II в. до н.э. Эта эпоха характеризуется эллинизацией Передней Азии, а значит, и Палестины, которая находилась под властью Селевкидов. Эта эллинизация коснулась и еврейской религии, чему воспротивились верные Торе евреи. Когда по настоянию реформистской еврейской партии в Иерусалимском Храме на жертвеннике был установлен культовый камень, а Яхве стали именовать при богослужении «Богом неба», верные Торе евреи (Маккавеи) восприняли эту внутреннюю еврейскую реформу как отказ от еврейской веры в Яхве, и поэтому в еврейской части Книги Даниила мы неоднократно встречаемся с полемикой против почитания Яхве как «Бога неба» (11:31; 12:11; ср. 8:13; 9:27; 1 Макк 1:54).

1.3 Богословие

Принципиально важно то, что Книга Даниила носит апокалиптический характер и таким образом отстаивает взгляды, чуждые другим книгам Ветхого Завета:

1.3.1 Историческое богословие

Апокалиптика претендует на возможность открытия существующего в истории плана Бога о суде и спасении. Для Книги Даниила это означает следующее: после гибели Иудеи дальнейшее протекание мировой истории обусловлено сменой мировых держав — Вавилона, Мидии, Персии и Греции (главы 2 и 7). Все эти империи сокрушатся, и после этого «Бог неба» воздвигнет вечное Царство, в котором власть будет принадлежать Его чтущим (2:44; 7:14, 18, 22, 27).

1.3.2 «Бог неба»

Книга Даниила избегает называть Бога именем Яхве (оно встречается только в 9:2, 4, 13 слл.). Вместо этого она употребляет эпитеты «Бог/Господин/Царь неба» (2:18, 19, 37, 44; 4:34; 5:23). Эти имена встречаются в Ветхом Завете, прежде всего в литературе слепого поколения — книгах Ездры, Неемии, Иудифи и Товита, а также в переписке евреев Элефантины. Так Яхве перестает быть Богом только израильско-еврейской религии и становится универсальным Богом, чье Царство сменяет все мировые державы земных властителей. Здесь прослеживается тенденция соединения иерусалимского культа с поддерживаемым Антиохом IV культом Зевса Олимпийского. При этом в иерусалимском культе нельзя не заметить семитских черт Зевса Олимпийского, проявляющихся в переделке Божьего имени *Báalšamem* в *šqws štm* («мерзость запустения») в Книге Даниила, а также и в другой литературе того времени (*H. Niehr, Ba'alšamem* [OLA 123] Leuven 2003, 196-213).

1.3.3 Ангел народа и Сын человеческий

В результате превращения Яхве во время и после вавилонского плена в универсальное Божество Он больше не мог считаться «национальным Богом» Израиля или Иудеи. Если во Втор 32,8-9 Израиль рассматривается как наследие Яхве, в то время как остальные народы переданы Им другим богам, то в Книге Даниила этот взгляд меняется. Здесь представлена иная модель мирового господства, согласно которой все народы управляются подвластными Яхве князьями или ангелами. Израиль находится под управлением Михаила (Дан 12:1; ср. 10:13). Как одного из этих народных ангелов нужно рассматривать и появляющегося в Дан 7 «Сына человеческого», которому Яхве передает вечное Царство.

1.3.4 Святые Всевышнего

Так (собственно, «святые всевышнего») первоначально назывались члены небесного «тронного совета». Затем понятие было расширено, и под «святыми Всевышнего» стали понимать объединение членов небесного «тронного совета» и верных Яхве евреев, которым, согласно 7 главе, вместе с Сыном человеческим должно быть передано Царство.

1.3.5 Воскресение из мертвых

Наряду с Маккавейскими книгами (2 Макк 7:9, 11, 14, 23, 29, 36; 12:44 слл.), Книга Даниила представляет собой единственное ветхозаветное

свидетельство воскресения из мертвых (текст Иез 26:19 остается спорным). По более раннему представлению, все умершие, независимо от хороших или дурных поступков, продолжают жить в подземном царстве. В Книге Даниила делается акцент на другое. По Дан 12:1-4, 13 верные Яхве израильтяне после смерти восстанут для вечной жизни, в то время как всем остальным грозит вечное бесчестие.

1.3.6 Значение

На первом месте здесь изображение Сына человеческого как земного представителя Бога (гл. 7), которое нашло свое отражение прежде всего в богословии «логий» Q и в синоптических Евангелиях Нового Завета. Основой христианского богословия стало и зафиксированное впервые в Книге Даниила (гл.12) представление о воскресении из мертвых. Далее следует обратить внимание на радикальную критику всякой человеческой власти. В средние века Книга Даниила давала импульс хилиастическим ожиданиям. Все земные и основанные людьми мировые державы стоят, в конечном итоге, на глиняных ногах, только Яхве воздвигает вечное Царство. Тем самым власть человеческая больше не рассматривается как неприкосновенная и неизменная власть, данная от Бога (ср. *K. Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel* [Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. Hamburg, Jg. 15, F. 1], Göttingen 1997; *M. Delgado/K. Koch/E. Marsch* (Hg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt, Freiburg/Stuttgart 2003).

2. Повесть о Сусанне Дан 13

H. Engel, Die Susanna-Erzählung (OBO 61) Freiburg/Göttingen 1985; A. Geissen, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap.5-12, zusammen mit Susanna, Bei et Draco sowie Esther Kap.1,1-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 5) Bonn 1968; I. Kottsieper, Zusätze zu Daniel, in: O.H. Steck/ R.G. Kratz/ I. Kottsieper, Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998,286-328; O. Plöger, Zusätze zu Daniel (JSRZ I/1) Göttingen 1973,63-87; J. Ziegler (Hg.), Susanna, Daniel, Bei et Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2) Göttingen ²1999.

2.0 Текст

Повествование представляет собой дополнение к Книге Даниила и дошло в более ранней версии в составе LXX и в более поздней версии – в переводе Феодотиона. Хотя между обоими текстами существует тесная языковая связь, они, тем не менее, отличаются друг от друга характером изложения. В переводах Библии за основу берется текст Феодотиона.

2.1 Композиция

Два старца, занимающие должность судей, несправедливо обвиняют живущую в вавилонском плену еврейку Сусанну в прелюбодеянии за отказ вступить с ними в половую связь. На пути Сусанны к месту казни юноша Даниил протестует по Божьему указанию против несправедливого приговора. Даниилу удается уличить старцев в лжесвидетельстве. Сусанну освобождают, старцев казнят, а Даниил приобретает всеобщее уважение.

2.2 Возникновение

Связь этой истории с пророком Даниилом, которая прослеживается уже в тексте греческой Библии, возникла не столько в результате ветхозаветного указания на праведность Даниила (Иез 14:13 слл., 19 слл.), сколько благодаря значению его имени («Бог рассудил»). В этом, присоединенном к Книге Даниила рассказе может отражаться более древний мотив Даниила-судьи (ср. угаритского Даниилу) (*K. Koch*).

В греческих версиях присоединение истории Сусанны к Книге Даниила происходит по-разному. В переводе Феодотиона повествование предваряет Книгу Даниила или рассматривается как самостоятельное произведение. То же самое наблюдается в текстах LXX и S. Вульгата помещает рассказ о Сусанне в конце Книги Даниила.

Повествование о Сусанне в версии LXX, уже во вступлении, порицающем старцев как судей, демонстрирует таким образом определенную социальную критику. В этом видели неприятие господства Хасмонеев ввиду их насилия над Израилем, олицетворенном в образе Сусанны (*H. Engel*). Основываясь на концовке текста в греческой Библии, обращали внимание и на коллаборационизм еврейской аристократии с Селевкидами и хвалу чистой юности. Более поздняя версия Феодотиона переносит действие рассказа в Вавилон, уже во вступлении отмечается набожность Сусанны и ее родителей и подчеркивается роль Даниила как судьи. Повествование приобретает назидательный характер, и в результате его исторический горизонт сглаживается.

2.3. Богословие

В повести показано, как Бог-Судья защищает несправедливо обвиненных. Богобоязненная Сусанна оказывается спасена Божьим вмешательством из, казалось бы, безвыходной ситуации. Посредником при оказании Богом помощи выступает Даниил, чье имя «Бог рассудил» содержит в себе богословскую программу повести о Сусанне.

3. Повесть о Беле (Виле) и Драконе Дан 14

A. Geissen, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap.5-12, zusammen mit Susanna, Bei et Draco sowie Esther Kap. 1,1-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 5) Bonn 1968; E. Haag, Bei und Drache: TThZ 110,2001,20-46; K. Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch (AOAT 38) Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1987; I. Kottsieper, Zusätze zu Daniel, in: O.H. Steck/R.G. Kratz/I. Kottsieper, Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998,248-285; O. Plöger, Zusätze zu Daniel (JSHRZ I/1) Göttingen 1973,63-87; A. Wysny, Die Erzählungen von Bee und dem Drachen (SBB 33) Stuttgart 1996; J. Ziegler (Hg.), Susanna, Daniel. Bel Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2) Göttingen ²1999.

3.0 Текст

Дан 14 содержит два рассказа (14:1-22; 14:23-42). Как и повесть о Сусанне, они содержатся в версиях LXX и Феодотиона. В основе перевода LXX лежит, очевидно, еврейский оригинал. Феодотион использует версию LXX, но и здесь сглаживает в рассказе исторический контекст и делает повествование более концентрированным.

3.1 Композиция

Два рассказа, объединенные в Дан 14, первоначально не имели между собой ничего общего и передавались порознь. Их связующим звеном является бог Бел (Вил), который в первом рассказе представлен культовым предметом (идолом), а во втором — культовым животным (драконом). Главным действующим лицом обоих рассказов выступает Даниил. В *истории об идоле Бела* (=Мардука), Дан 14:1-22, он доказывает царю Киру, что идол бога Бела всего лишь мертвый предмет, не олицетворяющий собой Бога. Он не в состоянии поглотить принесенную ему в жертву пищу, она исчезает из-за обмана жрецов. После разоблачения хитрости жрецов царь велит казнить их. Даниил получает разрешение разрушить идол Бела и его Храм. *Повесть о драконе*, Дан 14:23-42, поэтому по праву связана с предыдущим рассказом, так как дракон является символическим животным Бела (= Мардука). Даниил отказывается подчиниться приказу царя почитать дракона как бога и предпринимает успешную попытку убить дракона. По требованию разгневанных почитателей Бела царь вынужден бросить Даниила в львиный ров, однако Даниил остается невредимым, и львам бросают тех, кто желал его смерти.

3.2 Возникновение

К. Кох пытался доказать существование древней традиции о Данииле, которая хотя и дошла только на греческом языке, совпадает по

возрасту с арамейскими рассказами о Данииле. Рассказ о драконе предполагает рассказ об идоле, уже известный, и представляет собой дополнение к нему, а сюжет о Данииле в львиной яме он заимствует из арамейских рассказов шестой главы. Однако существует и такое предположение, что глава 6 Книги Даниила была написана позднее главы 14 (*K. Koch*).

Согласно А. Висни, в Дан 14 представлен поучительный рассказ, не имевший семитского оригинала; его греческий перевод (версия LXX) был предназначен для александрийской еврейской аристократии и был создан между 145 и 88 гг. до н.э. Этот рассказ направлен против ассимиляторских тенденций и призывает стойко верить в Яхве. В 80 до н.э. — 50 г. н.э. текст греческого перевода был переработан в Палестине. В обработке Феодотиона исторический контекст сглажен, служение Птолемеям заменено на поклонение идолам вообще и подчеркивается, что Яхве — Бог Живой.

Исторический контекст повести: эпоха царствования Птолемеев в Египте и — в особенности — растущая неприязнь к евреям в Александрии после 150 г. до н.э. Евреев упрекали в неприязни к богам, отказе в поклонении изображениям и животным и дистанцированном отношении к государственному культу, что вело к их социальному обособлению (*A. Wyszny*).

3.3 Богословие

Повесть об идоле Бела продолжает существующую в Ветхом Завете со времени вавилонского плена тенденцию критики идолов (Ис 40:18-20; 41,6 слл.; 42:17; 44:9-20; 46:5-7; Пс 135:15-18; Прем 13-15). В противовес древневосточным богословским концепциям идолы не признаются олицетворением богов; поклонение им основывается на обмане, практикуемом жрецами, поэтому идолы необходимо разрушать. Оба рассказа подчеркивают еврейский монотеизм. Языческие божества не обладают могуществом, и их символы (идолы, храмы, священные животные) должны уничтожаться. Делаящий это находится под защитой Яхве. Связь историй с Даниилом объясняется его выступлением (арамейские рассказы в главах 2-7) в защиту почитания Единого Бога при царском дворе в Вавилоне.

VIII. КНИГА ДВЕНАДЦАТИ ПРОРОКОВ

Эрих Ценгер

0. Книга двенадцати пророков как целое

Литература: E. Bosshard, Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch: BN 40,1987,30-62; ders. [E. Bosshard-Nepustil], Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch (OBO 154) Freiburg/Göttingen 1997; ders./R.G. Kratz, Maleachi im Zwölfprophetenbuch: BN 52,1990,27-46; P.R. House, The Unity of the Twelve (JSOTS 97) Sheffield 1990; J. Jeremias, Neuere Tendenzen der Forschung an den kleinen Propheten, in: F.G. Marrtinez/E.Nooer (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism, Leiden 1998,122-136; B.A. Jones, The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon (SBL.DS 149) Atlanta 1995; J.D. Nogalski, Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217) Berlin 1993; ders., Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993; P.L. Redditt/A. Scharf (Hg.), Thematic Threads in the Book of the Twelves (BZAW 325) Berlin 2003; A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260) Berlin 1998; R. Scoralick, Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33) Freiburg 2002; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThS 17) Neukirchen-Vluyn 1991; I. Willi-Plein, Das Zwölfprophetenbuch: ThR 64,1999,351-395; E.Zenger, «Wort JHWHs, das geschah ... » (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2003.

0.1 Композиция

Наиболее раннее определенное указание на то, что сочинения пророков, начиная с Осии и заканчивая Малахией, воспринимаются в качестве одной книги, дает около 180 г. до н.э. Книга Иисуса, сына Сирахова. В «восхвалении отцов» (Сир 44:1-50:24), после перечисленных в соответствии с композицией еврейской Библии Исаии (48:23), Иеремии (49:8) и Иезекииля (49:10), упомянуты «двенадцать пророков» (49:12), как составляющие, очевидно, некое единство. При этом, когда восхваляются творения двенадцати: «утешали *Иакова* и спасали их верною надеждою» (49:12; *утешение* и *надежда* выражают два аспекта пророчеств: возвешение суда и спасения, а также критику и видения; см. выше, Е.И), число двенадцать тонко ассоциируется с народом Израиля, возникшим из двенадцати сыновей Иакова. LXX, приводя название *Δωδεκαπρόφητον* (Додекапрофетон = книга двенадцати пророков), подчеркивает что речь идет об *одной* книге. В Вульгате книга носит имя «*Prophetæ minores*», что легло в основу общепринятого

немецкого⁶⁶ названия «малые пророки» («*minores*», или «малые», по той причине, что отдельные сочинения Книги двенадцати пророков имеют гораздо меньший объем, чем Ис, Иер, Иез; объем Книги двенадцати пророков в целом примерно соответствует объему Ис). В иудейском и христианском предании «двенадцать» рассматриваются и цитируются как одна книга (ср. в трактате Бава Батра 14b/15a в Вавилонском Талмуде и предисловие Иеронима к Вульгате, где он недвусмысленно отмечает: «*unum librum esse duodecim prophetarum*»⁶⁷). В библейской критике за последние два столетия этому аспекту не уделялось должного внимания. И только в последнее время делаются попытки исследовать и комментировать Книгу двенадцати пророков как единое целое. При этом исходным пунктом может являться как синхроническая модель осмысления книги (единая композиция всей книги в целом и единые для всей книги цепочки ключевых слов), так и диахроническая (история развития и редакций).

Расположение двенадцати книг следует хронологическому порядку в соответствии с датировками, которые указываются в отдельных книгах в начале текста и/или эксплицитно или имплицитно даются по ходу изложения. Как показано в следующей таблице, книги разделяются по тому, к какой эпохе они принадлежат: первые шесть пророков относятся к VIII в., следующие три — к концу VII в. и последние три — к концу VI в.

Система заголовков в Книге двенадцати пророков		
Осия	VIII в.	Слово Яхве, которое было к Осии, сыну Береину, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии, царей Иудейских, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского
Иоиль		Слово Яхве, которое было к Иоилу, сыну Вафуила
Амос		Слова Амоса... которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского
Авдий		Видение Авдия
Иона		И было слово Яхве к Ионе, сыну Амафиину
Михей		Слово Яхве, которое было к Михею... во дни Иоафама Ахаза и Езекии, царей Иудейских, и которое открыто ему о Самарии и Иерусалиме
Наум	VII в.	Пророчество о Ниневии; книга видений Наума
Аввакум		Пророческое видение, которое видел пророк Аввакум
Софония		Слово Яхве, которое было к Софонии, сыну Хусии..., во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского
Аггей	VI в.	Во второй год царя Дария, в шестой месяц, в первый день месяца, было слово Яхве через пророка Аггея
Захария		В восьмом месяце, во второй год Дария, было слово Яхве к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку
Малахия		Пророчество слова Яхве к Израилу через Малахию

⁶⁶ И русского (прим. ред.).

⁶⁷ Двенадцать пророков — это одна книга (лат.).

Такая хронологическая *последовательность* не во всех книгах соответствует *действительной* хронологии, или времени появления книги, о которой мы можем говорить, исходя из новых исторических данных. Особенно это относится к книгам Иоили, Авдия, Ионы и Малахии. Эти «книги» — творения «исторических» пророков, они были созданы в качестве «письменного», или «литературного пророчества» (см. выше, F.I.1), датуются более поздним временем, чем период, предполагаемый «библейской» хронологией Книги двенадцати пророков. Отнесение Книги Ионы к VIII в. связано с упоминанием Ионы, сына Амафиина, в 4 Цар 14:25, согласно которой Иона жил во время правления Иеровоама II (ср. заглавие в Ос 1:1; Ам 1:1); этого Иону и имеет в виду (появившаяся в IV в., см. ниже, F.VIII.5) Книга Ионы. Расположение книг Иоили, Авдия и Малахии основывается на содержательных принципах: Иоиль воспринимается в качестве комментария к двум соседним книгам — Ос и Ам; Авд соотносится с предшествующей Книгой Амоса, так как в обеих книгах содержатся выступления пророков против Эдома; *Малахию* можно просто считать продолжением *Зах.*

Как показывает приведенная выше таблица, формальное построение заглавий полностью соответствует хронологическому порядку. Одновременно выявляются два «типа» пророчеств: с одной стороны, в них указывается на процесс получения откровения (формула получения откровения: «слово Яхве, которое было...»), с другой стороны, подчеркивается визионерский аспект откровения («видение» или «слышание в видении»).

В следующих друг за другом книгах, особенно в начале и в конце каждой книги, существует целый ряд объединяющих их попарно ключевых слов и мотивов (о похожей технике *concatenatio*, применяемой в Псалтири, см. выше, в E.III.), которые представляют собой один из способов достичь ощущения непрерывности текста.

Книги Осии и Малахии, благодаря тому, что они занимают начальное и заключительное положение, имеют особые структурные и герменевтические функции. Ос — книга, в которой наибольшее место уделяется богословию истории; обращая большое внимание на ранний период в истории Израиля (Иаков; Исход, странствия по пустыне и овладение землей) эта книга создает богословскую основу для представленных в последующих книгах пророчеств несчастий и благополучия. Прежде всего в ней отмечается бесконечная любовь Яхве к своему народу Израилю как обоснование Его гнева и причины того, что Он, в конце концов, станет Спасителем своего народа (ср. Ос 11 как завершение средней части и Ос 14 как окончание заключительной части Книги Осии; см. ниже, F.VIII.1). Наконец, в последнем стихе книги (14:10) вся история взаимоотношений Яхве с Его народом и со всеми другими народами рассматривается как суд, в ходе которого праведники отделяются от неверных. Именно два указанных мотива

(любовь Яхве к Израилю и понимание истории как отделение праведников от безбожников) подхвачены в Книге Малахии. В начале этой книги, Мал 1:2 слл., дается программное заявление (соответствует Ос 11:1; 14:5, а также пассажиам об Эдоме, в Иоил, Ам, Авд): «Я возлюбил вас... Я возлюбил Иакова, а Исава [= Эдом] возненавидел». В Стихах 3:13-21, составляющих заключительный фрагмент Мал (см. ниже, F.VIII.12), содержится представление о том, что придет день Яхве (наступление судного дня — одна из основных тем Книги двенадцати пророков), в который безбожники будут уничтожены, а праведники спасены. Наконец, тема обращения к пути праведности, развиваемая в Ос 14 и Мал 3, характеризует обрамленный Ос и Мал Додекапрофетон как призыв к обращению (этот мотив часто встречается также во «внутренней» части книги от Ам до Зах).

Мал 3:22-24 является заключением не только Книги двенадцати пророков, но и вообще всего корпуса пророческих книг (Танах: Ис Нав — Мал = Небиим, см. выше, А.П.; Первый Завет: Ис — Мал = книги пророцеств; см. выше, А.Ш.).

0.2 Возникновение и основные богословские темы в Книге двенадцати пророков

Исследование становления Книги двенадцати пророков находится еще в начальной стадии. При этом тремя основными вопросами являются: 1. Можно ли распознать, что слои, которые можно выделить в отдельных книгах, восходят к процессу доработки/редакции единого текста книги? 2. Есть ли в тексте признаки, указывающие на то, что отдельные книги (особенно в начале и в конце) были обработаны специально для того, чтобы они составили большой корпус текстов? 3. Есть ли такие темы (например, «день Яхве») и мотивы (например, многократно повторяющаяся цитата так называемой «формулы милости»/«формулы именованья» из Исх 34:6 слл.), которые превращают отдельные книги в «канонические» единицы?

Результаты исследований, расходящиеся по отдельным вопросам, можно изложить в следующих (эвристических) тезисах:

(1) Самое позднее в эпоху плена были объединены в «книгу нескольких пророков I» книги Ос, Ам, Мих, Соф (их объединяет опыт катастрофы — падения государства Иуды и эпоха плена).

(2) В начале послевоенного периода книги Агг и Зах 1-8 (см. ниже, F.VIII.10 и 11) были объединены в «книгу нескольких пророков II», или «книгу двух пророков» (истолкование восстановления Храма, а также обсуждение общественной и религиозной ситуации «гражданско-храмовой общины»).

(3) Объединение двух композиций — «книг нескольких пророков» I и II, а также (постепенное?) включение Иоил, Авд, Наум, Авв и дописывание к Зах 1-8 глав Зах 9-11, 12-14 (постепенное) и, наконец,

завершение корпуса книгой Мал в IV и III вв. (основными проблемами здесь становятся взаимоотношения Израиля с другими народами и эсхатологизация истории).

Завершение формирования книги двенадцати пророков можно отнести, как это сделал О. Штек, прежде всего по причине *предполагаемой мирной* перспективы взаимоотношений Израиль-народы, к периоду между 240 и 220 гг. до н.э., так как мирные отношения между народами наиболее вероятны в эту эпоху: «Мы предлагаем видеть эту констелляцию заключении мира между Птолемеем III и Селевком II, последовавшим за Третей Сирийской войной ок. 240 г. до н.э., и в политической ситуации, существовавшей после этого, вплоть до вновь возгоревшегося между державами конфликта из-за Палестины (с 221 г. до н.э.). Если можно доверять сообщению Иосифа Флавия о том, что Птолемей III по случаю своей победы сам посетил Иерусалим и совершил там жертвоприношение, это было бы весьма символичным историческим событием, которое могло бы хорошо объяснить транспонированные в эсхатологию ожидания, например, в Зах 14:9, 16, и, учитывая некоторые события, еще и то обстоятельство, что среди оставшихся в живых снова может возникнуть неповиновение» (О. Н. Steck, *Der Abschluß der Prophetie* 102f.).

В окончательной композиции Книги двенадцати пророков бросается в глаза множество структурных и тематических соответствий окончательной композиции Книги Исаии (ср. об этом О. Н. Steck, *Der Abschluß der Prophetie* и E. Bosshard, *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch*). Вероятнее всего, окончательные варианты композиций этих двух книг («макроредакции») оформились в одних и тех же иерусалимских кругах, в которых, в то же время была создана хаистическая структура блока пророческих книг Ис – Мал:

Книга Исаии Книга Иеремии Книга Иезекииля Книга двенадцати пророков
--

Обе книги – Книга пророка Исаии и Книга двенадцати пророков – сильно ориентированы на Сион и завершаются универсалистским видением последних времен. Представленные в книгах пророков *основные перспективы*, нашедшие выражение в окончательной композиции двух указанных книг, особенно в составляющих рамочную конструкцию главах Книги Исаии и в Зах – Мал, которые являются последними книгами Додекапрофетона, можно описать следующим образом: «Иерусалим и Иудея будут подвергнуты Яхве разрушению и разорению (Ис 1:5-9, 21-25; 5:1-24 / 56:9-59:20 / 63:7-64:11 / Зах 12:1-3 после 11:4-17 / 14:1-2), вызванными нечестием правящих кругов и народа (Ис 1:2-4; 5:1-24 / 56:9-59:15a / 63:7-64:11; 65:1-7 / Зах 11:4-17 / Мал 1 [1:6-2:9; 3:6-12]); однако тот, кто откажется от зла, состоящего в культовых

и социальных преступлений (Ис 1:16-20, 27 / 57:14; 58:1-12; 59:9-15a,20 / высказывания о благочестивых в 65 слл. / [Зах 12:10-13:9] Мал 3:5 и высказывания о благочестивых в 3:13-21), будет участвовать в возрождении Иерусалима и земли — Иудеи (Ис 1:26 слл. / 57:13b; 59:20; 60-62 / 65:17-19; 66:7-12 / Зах 12:10-13:19 и высказывания о благочестивых в Ис 65 слл. / Зах 14:6-11 и в Мал 3:13-21), в то время как не желающие покаяться грешники из богоизбранного народа (Ис 1:28, 30 слл. [основоположение] / 57:20 слл.; 59:18 / высказывания о грешниках в Ис 65 слл. / [Зах 11:4-13:9] Мал 3:5, 17 слл. и 3:19-21) вместе с другими народами или частью их (Ис 5:26 [МТ], 30 / 59:18, 19b; 63:1-6 / 66:14, 15-18 / Зах 12:2-9 / 14:3 слл., 12-15) должны ожидать гибели в результате последнего суда, который совершится во время пришествия Яхве; другая часть народов будет (или сможет) участвовать во всеобщем благополучии, которое наступит в конце времен (Ис 2:2-4 / 56:1-8; 66:19-23, ср. 19:18-25 / Зах 14:16-21)... Те люди в Иудее III в., кто руководствовался принципами, изложенными в *corpus propheticum*, приобретали вместе с основной перспективой, определившей, исходя из предписаний Бога и пророков, то место, которое занимал богоизбранный народ в Иерусалиме и Иудее в то время, а также предвещавшей, что ждет этот и другие народы некогда в будущем, — вместе со всем этим они получали служащие ориентации *границы*. Осуществляемый Яхве переход к концу времен уже начался (указания на это в современной пророкам истории см. Зах 9:1 слл.; 10:3 слл.; 11:4 слл. до 12:1 слл.; Ис 59:15b слл. [прошедшее время]; 66:6; систематика конца времен в Зах 14 + Мал II); поэтому не нужно заключать соглашений, получающих политическое или даже богословское обоснование, с теперешними правителями юга или севера. Сильные мира сего будут лишены Яхве своего могущества, все державы — те, что имеют власть теперь, не будут ее иметь. Это неотвратно и относится также к коллаборационистски настроенным правящим кругам в самой Иудее... В целом, *corpus propheticum* в настоящее время направлен, таким образом, на то, чтобы избавить людей, живущих в Иерусалиме и Иудее, от страха перед реальной властью, наставить этих людей, сохранить передаваемые из поколения в поколение особые черты их жизненного уклада — прежде всего те из них, которые мы находим — наряду со свидетельствами, данными в Торе и примерами благочестия, описанными в поздних псалмах — в текстах самого корпуса пророческих книг; для чего надо заставить людей ужаснуться осознания приближающегося суда за их поступки (Ис 59:18), ведь все их дела известны Богу (Мал 3:5a, 16), и вселить в людей надежду на предстоящее процветание Сиона и земли» (О. Н. Steck, Der Abschluß der Prophetie 123-125).

1. Книга пророка Осии

Комментарии: К. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) ³1964; H.W. Wolff (BK) 1961ff; W. Rudolph (KAT) 1966-76; J.L. Mays (OTL) 1969; F.I. Andersen/ D.N. Freedman (AncB) 1980; A. Deissler (NEB) 1981; J. Jeremias (ATD) 1983; D. Stuart (WBC) 1987; O.I. Davies (NCB) 1992; E. Bons (NSK) 1996.

Отдельные исследования: M.J. Buss, The Prophetic Word of Hosea (BZAW 111) Berlin 1969; F. Crüsemann, «Jetzt». Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie, in: E. Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002, 13-31 ; D.R. Daniels, Hosea and Salvation History. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea (BZAW 191) Berlin 1990; Th.Naumann, Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea (BWANT 131) Stuttgart 1991; M. Nissinen, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch (AOAT 231) Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; J. Pixley, Hosea: Ein neuer Lesevorschlag aus Mittelamerika: EvTh 51,1991,60-81; Ch. Schäfer-Lichtenberger, JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch: EvTh 55,1995,114-140; M.-Th. Waker, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch. Literarische, entstehungsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Studien, unter besonderer Berücksichtigung von Hos 1-3 (HBS 8) Freiburg 1996; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (BZAW 123) Berlin 1971; G.A.Yee, Composition and Tradition in the Book of Hosea (SBL.DS 102) Atlanta 1987; E.Zenger, «Durch Menschliche Seile zog ich sie...» (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982,183-201.

1.1 Композиция

Несмотря на то, что в Книге Осии практически полностью отсутствуют обычные для пророческих текстов формулы вступления и завершения (формулы провозглашения послания вообще нет, не встречаются и «классические» основные формы пророческой речи), можно всё же, принимая во внимание многочисленные структурные признаки, сделать вывод о наличии продуманной композиции — во всяком случае, в конечном варианте текста.

В своем конечном виде книга делится на *три части*: 1-3; 4-11; 12-14, которые заключены в рамочную конструкцию, включающую в себя заглавие 1:1 (в нем с помощью употребления единственного числа — «Слово Господне, которое...» — подчеркнуто, что многие пророчества, изложенные в книге, являются *одним* пророчеством Яхве) и заключение 14:10 (где книга характеризуется как мудрое наставление в истории и жизни).

1:1	Первая часть: 1:2-3:5	Вторая часть: 4:1-11:1	Третья часть: 12:1-14:9	14:10
	Рамочная конструкция: 1:2 «Ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Яхве»	Рамочная конструкция: 4:1 «Слушайте слово Яхве» 11:11 «говорит Яхве»	Рамочная конструкция: 21:1 ↔ 12:15 13:1 ↔ 14:1 14:2 ↔ 14:9	

	3:5 «Обратятся сыны Израилевы и взыщут Яхве» 3:5 Лейтмотивы / ключевые слова: 2:2 «суд» (<i>rīb</i>) 3:5 «обратиться» (<i>šūb</i>) 3:5 «взыскать»	Лейтмотивы / ключевые слова: 4:1, 4 «суд», «спор» (<i>rīb</i>) 11:5 «обратиться» (<i>šūb</i>)	Лейтмотивы / ключевые слова: 12:2, 3 «суд», «спор» (<i>rīb</i>) 14:2, 3, 8 «обра- титься» (<i>šūb</i>) 14:9 «призреть»	
--	---	--	--	--

Три части, в отдельных аспектах различающиеся по своей структуре, описывают «судебный спор» (*rīb*), суд между Яхве и Израилем (и Иудой), причем Яхве выступает как в роли судьи, так и в роли обвинителя. Три «судебных процесса» объединяет то, что они, вопреки ожиданию, в результате независимого решения «Судьи» Яхве, в конце концов завершаются благополучно для виновного Израиля (и Иуды). При этом с каждым разом все основательнее и богословски концентрированное развиваются как тема вины Израиля, так и тема (несмотря ни на что продолжающейся) помощи от Яхве. Это также придает книге большое тематическо-метафорическое единство.

В первой части (1-3), состоящей из трех образующих концентрическую схему отрывков (модель: АВА'), при помощи метафоры брака описываются отношения между Яхве и Израилем, при этом во внешних отрывках рассказывается о браке Осии, который выступает в качестве образа (символического действия) «супружества» Яхве и Израиля, эксплицитно представленного в центральном отрывке. Три отрывка должны быть рассмотрены в качестве единого текста, связность которого обусловлена общностью темы и событий: 1. Брак с «блудницей» → 2. Обвинение и изгнание жены → 3. Возрождение любви к изменившей жене.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
1:2-2:3 (А)	Сообщение от третьего лица Яхве повелевает совершить символическое действие (схема: повеление-исполнение-истолкование) 1:2-9 перспектива суда 1:10-2:1: перспектива благополучия (вводные слова в 1:10: «Но будет...»)	Женитьба Осии на «блуднице» Гомери, рождение трех детей (в последовательности сын-дочь-сын), которыми наречены программные для богословия именами «Изреель», «Непомилованная», «Не мой народ» 1:10-2:1: три имени переделаны в имена с противоположным значением в рамках «эсхатологии благополучия»

<p>2:2-23 (В)</p>	<p>Двухчастная речь Бога 2:2-13: Яхве как Обвинитель (стих 2 начинается с императива) и Судья (стих 6 объявление приговора начинается с «За то вот») 2:14-23: пророчество благополучия (новый отрывок начинается с «И будет в тот день»)</p>	<p>2:2-5 обвинение: Израиль изменил Яхве с Ваалом 2:6-13 угроза наказания: опустошение земли; цель: пробуждение у Израиля тоски по «первому» супругу Яхве 2:14-23 восстановление в «пустыне» (2:23 так же как в 2:1 изменение смысла имен троих детей на противоположный)</p>
<p>3:1-5 (А')</p>	<p>Сообщение от первого лица Повеление Яхве совершить новое символическое действие (схема: повеление-исполнение-истолкование) 3:1-4: перспектива суда 3:5: перспектива благополучия</p>	<p>Женитьба Осии на женщине, изменяющей мужу, и многодневный «карантин»; значение: Яхве покинет Израиль (суд) 3:5: суд побудит Израиль обратиться к Яхве и к своему «мессианскому» царю</p>

Вторая часть (4-11) представляет собой сборник-коллаж из ритмически оформленных отдельных пророчеств, (литературными) трансляторами которых являются Яхве или пророк. Во фрагменте 4:1-3 предварительно обозначен «горизонт истолкования» (J. Jeremias), который задает проблематику этой части — «судебный процесс» Яхве против земли Израиль и ее жителей, а также заранее обобщает «статьи обвинения» — отсутствие милосердия (*hæsæd*) и богопознания (*da'at 'e'lohīm*) в такой степени, что земля вообще перестает быть пригодной для жилья (4:2-3). Затем основная часть разделяется на два отрывка: в 4:4-9:9 обсуждаются два «главных греха» Израиль; в 9:10-11:12 в историческом обзоре обнаруживаются корни этих «главных грехов», а история греховности Израиль противопоставляется материнской/отеческой любви Яхве, которая, в конце концов, преодолет справедливый гнев Яхве благодаря «перевороту в сердце» (J. Jeremias). Несмотря на то, что во второй части во многом используется тематика первой части, в ней заметны и новые аспекты: 1. Супружеская метафорика отходит на задний план; брак пророка не играет здесь никакой роли. 2. Обвинения даются в более дифференцированной форме, указываются более конкретные адресаты. 3. Грех Израиль и неизменная любовь Яхве истолковываются, исходя из богословия истории.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
4:1-3	Вступление в форме императива, в котором дается именование адресатов (ср. 3:5) Обобщенные обвинения (грех и его разрушительное действие)	«Горизонт истолкования» судебного процесса в 4:11 Основные понятия богословия книги (истина, доброта, богопознание) Пять основных грехов (последовательность: заключительное положение занимает «прелюбодейство»)
4:4-9:9 (пять отрывков)	4:4 новое вступление, начинающееся с «но никто не спорь», и использование ключевого слова «спорить» (<i>rib</i>) Дальнейшее разделение при помощи обращений, данных в повелительном наклонении (5:1, 8; 8:1; 9:1), на пять отрывков: 4:4-19; 5:1-7; 5:8-7:16; 8:1-14; 9:1-9 (схема композиции 1+2/3+4/5)	Два главных греха Израиля: Забвение Бога в культе (отрывки 1+2) и в политике (отрывки 3+4); отрывок 5: отвержение Израилем пророчеств, греховность «как во дни Гивы»
9:10-11:12 (пять отрывков)	Четыре исторических обзора (каждый построен по схеме обвинение – провозглашение наказания): 9:10-17; 10:1-8 (начинается с метафоры виноградника); 10:9-15; 11:1-7 (земледельческая метафора), а также «объявление наказания» (11:8-11: торжественное заявление об отмене наказания) как завершение судебного процесса 4-11 (схема композиции 1+2/3+4/5)	Богословский обзор исторических событий (контраст между любовью Яхве к Израилю и непостижимое отступление Израиля от Яхве) Кульминация 11:8-11: Яхве по причине материнской любви делает возможным осуществление нового «Исхода», хотя и после суда

В *третьей части* (12-14) Израиль опять же рассматривается под призмой истории его греховности, неудержимая смертоносная сила которой в ярких образах описана в этом тексте (ср. особенно описания смерти в 13:8; 14:1). В главах 12:1-14 и 13:1-14:1 на примере образа Иакова, который «родом» из Северного Царства, а также на примере образа, олицетворяющего колено Ефремово, традиционное место расселения которого во времена Осии в основном и составляло территорию Израиля, показано то, что «с самого начала» связь Израиля с Богом была нарушена. Во фрагменте 14:2-9 говорится о том, что в конце концов восторжествует безграничная любовь Яхве (в 14:5-9 усилено пророчество, данное в 11:11).

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
12:1-14	Рамочная конструкция: 12:1, 3↔12:14 (оскорбление Бога Ефремом; «расплата, воздаяние») Программное выражение: 12:9 «Господь Бог твой от самой земли Египетской» Перспектива суда	Иаков-Израиль по своей сущности был «лжецом», «богоборцем», «беглецом от Бога», «блудливым сторожем Бога»
13:1-14:1	Рамочная конструкция: 13:1↔14:1 (гибель, вина) Программное выражение: 13:4 «Господь Бог твой от земли Египетской» Перспектива суда	Ефрем-Израиль продолжает «бунт против Бога» и «отворачиваться от Бога» — в культе и в политике
14:2-9	Рамочная конструкция: 14:2↔14:8 слл. (обращение в единственном числе, тема «обращения» <i>šīb</i>) Программное выражение: 14:2 «Господь Бог твой» Новый отрывок: императив «Обратись!» Перспектива благополучия	14:2-4: произошла катастрофа; Израиль должен «обратиться», попросив о прощении и отказавшись от «идолов» 14:2-4: обещание исцеления Израиля и предсказание «нового» благополучия

1.2 Возникновение

1.2.1 Замечания о диахронии

Многие наблюдения указывают на то, что Ос сформировалась в результате сложного процесса становления.

(1) В Ос используется необычный «смешанный стиль». С одной стороны: неоднократное неожиданное чередование поэтических и прозаических отрывков; изменение числа в обращениях (ты/вы); соединение в форме коллажа небольших законченных текстов. С другой стороны: композиционные структуры, соединяющие фрагменты в более крупные контексты.

(2) В трех частях 1-3, 4-11, 12-14, несмотря на встречающиеся в них общие мотивы и богословские темы, используется различные способы построения композиции и в определенной мере каждая из частей представляет собой законченную композицию.

(3) Хотя Осия жил в Северном Царстве Израиля и хотя в книге обстоятельно подробно рассматривается политическая и культурная ситуация, сложившаяся в нем, через всю книгу проходит и иудейская линия (обличение Иуды, распространение на Иуду критики,

относящейся к Северному Царству и пр.). Перспектива истории Иудеи большей частью носит локальный и «добавочный» характер (например, 5:5; 6:11; 10:11).

(4) На протяжении всей книги встречаются формулировки, характерные для богословия эпохи плена / возвращения из плена, в том виде, как они употребляются в Иер и в богословии историка-девторономиста (например, 4:3; 8:1b, 6a; 11:5b; 13:2b; 14:4). По мнению многих авторов, девтеронимическая является вся концепция судебной тяжбы (*rib*).

(5) Хотя тексты, содержащие в себе обещание благополучия в 2:1-3, 16-23; 3:5 и 14:5-9, представляют собой контраст по отношению к их контексту, однако их язык и мотивы лежат в основе самого этого контекста (например, в 2:1,23 имена детей Осии — см. 1:2-9 — переделываются таким образом, что получают противоположное значение; 14:5-9 усиление темы, начатой в 11:8-9,11).

(6) Ряд мест, на которых «спотыкается» литературная критика, содержит отсылки к соседним книгам Иоили и Амоса, и восходит к общему «большому комментарию» внутри Книги двенадцати пророков (см. выше, F.VIII.0).

1.2.2 Теории возникновения книги

Теории возникновения Ос (важнейшие из них) можно свести к четырем основным моделям:

Книга основана преимущественно на записях самого Осии (A. Deissler) или на «очерках его выступлений», составлявшихся учениками Осии вслед за его «выступлениями»; при этом записывали только слова Осии, не дополняя их описанием обстановки, в которой он говорил, или возражениями слушателей (H. W. Wolff). По мнению Ф. Крюземанна (Cruÿsemann), отрывок Ос *4-11 был зафиксирован письменно изначально, причем это произошло во время продолжавшейся три года осады Самарии, то есть между 734 и 732 гг., и в любом случае, до захвата города в 732 г. (только так можно объяснить многочисленные ссылки на исторические события). Текст глав 4-11 представляет собой «истолкование *современных* событий в качестве происходящего суда, который является следствием вины народа и совершается Богом этого народа» (F. Crüsemann, «Jetzt» 21): возможно даже, Ос 4-11 представляет собой в прямом смысле «начало письменных пророчеств» (там же 25).

(1) Основной составляющей книги является литературная композиция глав 4-14, составленная «учениками» Осии после падения Северного Царства; эта композиция была дополнена впоследствии небольшими, в основном локальными, вставками («иудейская» редакция, девтеронимическая обработка, глоссы). Каждая из трех глав 1-3 имела свою историю становления до тех пор, пока — самое раннее

в эпоху плена — они не были соединены друг с другом и помещены впереди Ос 4-14 (J. Jeremias).

(2) Собственно «автором» Книги пророка Осии может быть названа появившаяся в послевоенный период девтеронимическая редакция, в ходе которой было создано около 50% книги. В основе этой редакции лежало раннедевтеронимическое. (время цари Иосии) собрание пророчеств Осии. Самому Осии могут принадлежать только отдельные логики (G. A. Yee).

(3) Книга является результатом многоступенчатого процесса дописывания текста («эффект снежного кома», или модель «rolling corpus»: изначально существовавший корпус текстов постепенно дополнялся — отчасти, локальными дополнениями, отчасти, редакциями всего текста [M. Wissinen, M.-Th. Wacker, I. Willi-Plein]).

1.2.3 Пророк Осия как историческая личность

О самом Осии мы не знаем почти ничего. В (позднейшем) заглавии 1:1, помимо имени *Hōšea* (= «Он [= Бог] помог», краткая форма неоднократно встречающегося в полной форме имени *Hōša` jāh* = «Яхве помог»), названо имя его отца (Беерия = «мой источник»), а также указано время его пророческой деятельности, причем используется указание на время правления четырех иудейских царей: Озии (767-739), Иоафама (739-734), Ахаза (734-728), Езекии (728-699), а также израильского царя Иеровоама II (782-747). Основываясь на исторических ссылках, содержащихся в тех пророчествах книги, которые могли быть написаны самим Осией, время его деятельности относят к 750-722 гг до н.э. Хотя долгое время было распространено мнение, согласно которому, символические действия, описанные в главах 1:2-9 и 3:1-4, дают биографические сведения, М.-Т. Вакер (Wacker) справедливо настаивает на том, что эти символические действия выполняют метафорическую функцию; кроме того, эти тексты можно отнести, самое раннее, к эпохе плена.

По всей вероятности, Осия был участником «оппозиционного общества, состоявшего из пророков и левитов» (H. W. Wolff), или даже главой этого общества; с помощью такого предположения легче всего можно объяснить существование сборника его пророчеств. Прежде всего стих 12:13 можно расценивать в качестве свидетельства того, как сам пророк понимал отведенную ему роль: Осия, очевидно, считал себя — как до него Илия — исполнителем «миссии Исхода», каким был некогда Моисей (E. Zenger). Несмотря на то, что в отдельных пророчествах Осии несколько раз встречается также имя «Иуда», Осия, вероятно, выступал только на территории Северного Царства, прежде всего в его столице Самарии (внешнеполитическая направленность его высказываний) и в Вефиле религиозном центре государства (полемика против «государственного тельца» Беф-Авена = «дом преступления»), а также на территории «сельских» святилищ-высот (содержащие

критику культа выступления против «измены Богу» при совершении оргиастических жертвоприношений во время празднеств).

1.2.4 Исторический контекст формирования Книги Осии

Эпоха, в которую формировалась Книга Осии, во внешнеполитическом отношении характеризуется экспансией Ассирийской державы. В частности, в Израиле она привела к сильным внутривнутриполитическим потрясениям (четыре царевубийства за 20 лет!), а также к возрастающему ожесточению общества (ср. также Ам). После захвата Самарии в 722 г. до н.э., Северное Царство было присоединено к Ассирии.

С точки зрения истории религии в VIII веке религия Яхве переживала одну из важнейших фаз своего развития, поскольку в ней происходил поворот от неполемической и инклюзивной к полемической и эксклюзивной монотеистической религии Яхве. Это событие отражено в Ос в виде борьбы Осии (или самого Яхве) против «Ваала», «ваалов» и не названной по имени богини (ср. Ос 4:17; 14:9), а также против культовых практик, связанных с «Ваалом» и этой богиней. Ученые спорят по поводу того, являются ли «Ваал» и «ваалы» обобщенным названием множества почитаемых в Израиле божеств, или имеется в виду проникший в Израиль в IX в. культ финикийско-тирского Ваала, или Ba'alshamem («господин неба»), почитавшегося в качестве подателя дождя; или же это сам Яхве, получавший в то время все больше черт Ваала и приобретший в IX-VIII вв. даже богиню-паредрос (Ашеру); в настоящее время имеется больше аргументов в пользу последней из альтернатив.

Когда Северное Царство пало под давлением Ассирии, Южное царство еще продолжало свое существование. Следствием этого стали размышления об основных положениях богословия, причем (пророческие) группы, которые были вынуждены переселиться с Севера на Юг, внесли в это свой вклад напоминанием о пророчествах Осии (а также Амаса).

1.3 Богословие

1.3.1 Критика политики, общества и культа

В Книге пророка Осии мы находим радикальную критику общественных систем и институтов. Все, что происходит в двух центральных областях общественной жизни — в сфере политики и в сфере культа, истолковывается Осией как «бегство от Яхве», «блудодействия» и «прелюбодеяния». Ос считает ответственными за это прежде всего царскую власть и чиновников, а также священство. Представители двух указанных институтов исполняют роль не руководителей, а соблазнительей народа. Их поведение является «блудодейством», потому что в его основе лежит себялюбие и оно направлено на удовлетворение их амбиций.

1.3.2

Перед лицом широкой «ваализации» политики и культа Книга Осии рекламирует исторический опыт Израиля, относящийся к его

отношениям со своим Богом. История сводится к базовым событиям, в которых проявляются основные условия существования Израиля — позитивные (Исход и странствия по пустыне как первые проявления любви Бога Яхве к Израилю) и негативные (завоевание земли как начало уклонения к «Ваалу», становление государства как утрата привилегии быть «народом Яхве»). Книга Осии демонстрирует своим адресатам эти условия, чтобы показать им их глубокое «забвение Бога».

1.3.3 Сообщение о родительской любви Бога

Осии удастся обозначить объединение личностного и исторического элементов божественной тайны Яхве — особенно при помощи метафор, в которых Яхве является терпеливым и любящим супругом, а также отцом/матерью, прощающим/прощающей своему сыну Израилю его проступки и исцеляющим/исцеляющей его. Противостояние справедливого гнева и еще большей, чем гнев, любви, которая побеждает гнев и, несмотря на осуждение Израиля, хочет дать ему возрождение (11:8-11), преодолевает альтернативу «Бог мести» — «Бог любви» и одновременно разъясняет то, что опыт Бога, данный народу Израиля в Исходе, является событием, чрезвычайно важным не только для Израиля, но и для самого этого Бога (ср. также «поздние» тексты 2:1-3, 16-23; 3:1-5).

1.3.4 Влияние на историю богословия

Богословие Осии, основанное на богословии Илии, прежде всего повлияло на становление богословия Второзакония (см. выше, С.IV). Книга Иеремии частично может быть рассмотрена в качестве продолжения книги Осии или в качестве комментария к ней (см. выше, F.III).

1.3.5 Актуальность

Авторы сочинений и истолкований, обращающиеся к библейским текстам, уделяют большое (и даже чрезмерное) внимание главам Ос 1-3; предметом обсуждения становится прежде всего моральный аспект несколько странной истории о супружеской измене. При этом часто забывают о центральной для всей книги богословско-политической тематике; а она актуальна прежде всего. Вывод о том, что основной метафорой греха Израиля/Иуды является «блудодейство», а не супружество, важен в том плане, что тем самым «всрывается» (подвергаемое критике и со стороны феминистского богословия) слишком поспешное распределение ролей: Яхве = супруг и Израиль = изменяющая супругу жена, (в Ос 4-11 упрек в «блудодействе» относится прежде всего к правящим кругам и священству). Главы 4-11 Книги

Осии, представляющие собой герменевтический центр всей композиции, требуют понимать книгу как пророческую драму несокрушимой отеческой/материнской любви Яхве к «блудному сыну» Израилю. По своему *содержанию* эта книга представляет собой весть о «новом», то есть «возобновленном», завете; об этом измерении книги пророка свидетельствуют в особенности тексты глав 1-3 и 12-14, обрамляющие главы 4-11 и выполняющие герменевтическую функцию этих глав. То, что Израиль и церковь могут жить вместе, однако в различных проявлениях, благодаря милости Яхве, происходящей от Его бесконечной любви, а также то, что только в Яхве могут они обрести богатые плоды своего вечнозеленого древа жизни (ср. 14:9), и есть та богословская «мудрость» (ср. 14:10), которую несет нам Книга пророка Осии.

2. Книга пророка Иоила

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) ²1954.³1964; C.A. Keller (CAT) 1965; H.W. Wolff (BK) 1969.M985; W. Rudolph (KAT) 1971; A. Deissler (NEB) 1981; ²1985; D. Stuart (WBC) 1987; J.L. Crenshaw (AncB) 1995; U. Dahmen (NSKAT) 2001.

Отдельные исследования: S. Bergler, Joel als Schriftinterpret (BEATAJ 16) Frankfurt 1988; J. Bourke, Le jour de Jahvé dans Joël: RB 66,1959,5-31.191-212; B. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten: ZAW 31,1911,184-188; J. Jeremias, Art. Joel/Joelbuch: TRE 17,1988,91-97; ders., «Denn auf dem Berg Zion wird Rettung sein» (Joel 3,5). Zur Heilserwartung des Joelbuchs, in: FS L. Klein (BBB 90) Bodenheim 1993,35-45; O. Loretz, Regenritual und Jahwetag im Joelbuch (UBL 4) Altenberge 1986; H.-P. Müller, Prophetie und Apokalyptik bei Joel: ThViat 10,1965/66,231-252; J. Nogalski, Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993,3-57; W.S. Prinsloo, The Theology of the Book of Joel (BZAW 163) Berlin 1985; ders., The Unity of the Book of Joel: ZAW 104,1992,66-81; R.Scoralick, «Auch jetzt noch» (Joel 2,12a). Zur Eigenart der Joelschrift und ihrer Funktion im Kontext des Zwölfprophetenbuches, in: E.Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002,47-69; M.-Th. Wacker, Gottes Groll, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nach dem Joel-Buch, in: R.Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes (SBS 183) Stuttgart 2000,107-124; G. Widmer, Die Kommentare von Raschi, Ibn Esra, Radaqu zu Joel, Basel 1945.

2.1 Композиция

Исследователи согласны в том, что книга делится на две части. При этом спорным остается то, где именно проходит граница между двумя частями.

2.1.1 Разделение на две основные части 1:2-2:27 и 2:28-3:21

Как правило (в т.ч. и в EÜ), особенно в старых исследованиях, как две части Книги Иоила рассматриваются Иоил 1:2-2:27 и Иоил 2:28-3:21⁶⁸, которые

⁶⁸ В западных изданиях Иоил 1-2 и Иоил 3-4 (прим. ред.).

могут быть описаны так: «Темой первой [части], гл. 1–2, становится значимое происшествие (1:2–4), явно неоднократно повторяющееся страшное бедствие — нашествие саранчи (в главе 1 также засуха?), воспринимаемого в качестве предзнаменования «дня Яхве» (1:15; 2:1b, 2a, 11b). В многочисленных пассажах этого текста объявляется призыв, обоснованием которого служит красочное описание постигших несчастий, к посту, плачу и молитве в рамках великого покаянного богослужения, необходимого для того, чтобы предотвратить это бедствие, хотя при этом ничего не говорится о грехах (1:5–2:17). В конце постулируется спасение, совершаемое благодаря помощи Яхве (2:18), и от имени Бога дается пророчество благополучия (2:19–27) с имеющим форму гимна воззванием (21–24).

Вторая часть, от стиха 2:28 и далее, посвящена будущему. В ней предсказываются излияние духа на всех людей, чудесные знамения на небе, спасение всех, кто призовет имя Яхве (2:28–32), суд над другими народами в долине Иосафата и, напротив — райское счастье для Иудеи и Иерусалима (3)» (R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989, 171 f.).

При таком разделении книги на две части, исходящем преимущественно из *содержательной* стороны текста, слишком мало внимания уделяется его *формальным* признакам, на основании которых можно утверждать, что граница проходит между стихами 2:17 и 2:18.

2.1.2 Разделение на две основные части 1:2–2:17 и 2:18–3:21

(1) Композиция всей книги в целом возникла под влиянием разделенного на две части богослужения-оплакивания, проходящего в день поста (*sōt*). Во время этого богослужения после плача общины/народа, который может возноситься также «культовым пророком» от имени всего народа (первый акт), следует ответ Бога, передаваемый через пророка (второй акт). Данная схема (ср. структурную параллель в Иер 14) требует цезуры между стихами 2:17 и 2:18, поскольку Иоил 2:28–3:21 вместе с Иоил 2:19–27 представляют собой данный от первого лица ответ Бога, а точнее — ответ на плач в 2:1–11; соотносимое со спасением Иерусалима пророчество, согласно которому враждебные народы будут уничтожены перед Иерусалимом (в долине Иосафата) (2:28–3:21), призвано контрастировать с 2:1–11 (ср. особенно соответствия в словах и мотивах между 2:10 слл. и 2:31; 3:15 слл., а также мотив наступления «дня Яхве» в 2:1 слл., 11 и 2:31 слл.; 3:14).

(2) Разделение текста на две части 1:2–2:17 и 2:18–3:18 (относительно 3:19–21 см. ниже) подтверждается также «повествовательными» фрагментами 1:2–4 и 2:18, 19аа, каждый из которых выполняет функцию вступления. Высказывание «И тогда возревнует Господь о земле своей, и пощадит народ свой. И ответит Господь и скажет народу своему...» (2:18, 19аа) также соотносится с главами 2:28–3:21, тем более что с формальной точки зрения 2:18–3:17 может рассматриваться в качестве единого текста (ср. согласованность с предшествующим текстом стиха 2:28, а также формулы познания 2:27; 3:17, связывающие воедино текст части 2:18–3:17).

(3) Схема «плач о бедствиях — пророчество о прекращении бедствий» разворачивается в обеих частях 1:2–2:17; 2:18–3:17, причем каждый раз перед нами две ступени каждого из элементов (1:5–20: призыв к плачу и посту по причине голода вследствие налета саранчи и засухи; 2:1–17: призыв к плачу, посту и обращению перед лицом приближающегося к Иерусалиму войска

[«нападение народов»], которое ведет сам Яхве; 2:18 [или 19]-27: возвешение об окончании благодаря дождю и богатому урожаю экологической и экономической катастрофы; 2:28-3:17: пророчество пощады Иерусалима в день Яхве, который уничтожит только подступающие к Иерусалиму враждебные народы). Два подраздела каждой из частей связаны друг с другом при помощи использования ключевых слов (ср. 1:14=2:15 слл.; 2:27=3:17).

(4) Если рассматривать стих 2:18 в качестве центра общей композиции книги, «можно увидеть практически полную *симметрию* двух частей. Плачу о наступающем голоде в 1:4-20 соответствует обещание прекращения этого бедствия в 2:21-27, пророчеству эсхатологической катастрофы в 2:1-11 соответствует обещание ее предотвращения в 3:1-3, 9-17 требованию обратиться к Яхве, которое рассматривается в качестве конкретной необходимости, в 2:12-27 соответствует излияние духа и спасение Сиона как эсхатологическая необходимость в 2:28-32» (Н. W. Wolff, Kommentar, 6 f.). Параллели оформлены художественно в виде контрастных образов (ср. в 1:5-20 и 2:19-27 контрасты голод — насыщение, засуха — дождь; опустошенные поля — зеленеющие плодородные пашни; недостаток — изобилие, призыв плакать — призыв радоваться; ср. также контраст между «захватом Иерусалима хорошо вооруженными вражескими народами» и «поражением или самоуничтожением хорошо вооруженных вражеских народов перед Иерусалимом» в 2:1-11 и 3:1-17 соответственно).

(5) Во фрагменте 3:18-21 соединяются два аспекта пророчества благополучия для Иерусалима и Иудеи (райское изобилие земли и уничтожение врагов [Египет и Эдом в качестве образцов]). То, что 4:18-21 выполняет функцию заключения, подтверждается употреблением в ней многочисленных ключевых слов, встречающихся на протяжении всей книги.

Схематически композицию книги можно представить следующим образом:

1:1 Заглавие книги		
1:2-4	Вступление	
1:5-20	Призыв пророка к плачу и исполнение плача по поводу нашествия саранчи и засухи (день Яхве для Израиля)	Заключительный элемент: Молитва 1:19 слл.
2:1-17	Призыв пророка к плачу и обращению, и исполнение плача по поводу наступления на Израиль вражеских народов (день Яхве для Израиля)	Заключительный элемент: Молитва 2:17
2:18-19aa Вступление (со ссылкой на предшествующий плач)		
2:19ab-27	Ответ Бога на плач: обещание дождя и богатого урожая; призыв к ликованию	Заключительный элемент: формула познания 2:27

	2:28-3:17 Ответ Бога на плач: пророчество процветания Иерусалима и уничтожения вражеских народов (день Яхве для народов)	Заключительный элемент: Формула позна- ния 3:17
	3:18-21 Обобщение двух ответов Бога	

2.2 Возникновение

2.2.1 Теории, выдвигаемые литературной критикой

Вплоть до конца XIX в. вся книга в целом понималась в качестве предсказания будущего и при этом в качестве единого произведения. Восприятие книги изменилось, когда стало ясно, что в Иоил 1 дается воспоминание об уже произошедших бедствиях (формы глаголов — в прошедшем времени!), и когда текст Иоил 2 стали считать конкретизацией образа саранчи, появляющегося уже в Иоил 1 в качестве символа вражеских народов. Новый взгляд на Кигу Иоила, согласно которому Иоил 1:2-2:27 рассматривается как «историческая» часть, а Иоил 2:28-3:21 — как «эсхатологическая», и, соответственно, в двух частях представлено совершенно разное восприятие действительности (ср. Н.-Р. Müller, *Prophetie*), привел к появлению в литературной критике предположения, что эти две части имеют разных авторов. Большинство экзегетов полагало, будто двухступенчатость становления книги подтверждается и тем наблюдением, что текст Иоил 2:28-3:21 содержит больше цитат и аллюзий (в особенности в богословии дня Яхве) на другие книги пророков, чем Иоил 1:1-2:27. Эти тезисы литературной критики претерпели изменение (прежде всего, под влиянием Б. Дума, который считал позднейшей вставкой даже фрагмент 2:18-27, так что, по его мнению, изначально существовавшая книга включала в себя только плач о современных пророку бедствиях 1:1-2:17), состоящее в том, что указание на «день Яхве» в 1:1-2:27 стали истолковывать как эсхатологическую обработку текста, осуществленную одновременно с присоединением Иоил 2:28-3:21.

В опровержение предложенного литературной критикой положения, согласно которому главы Иоил 1:1-2:27, содержащие плач о *свершившихся* бедствиях, являются основной частью книги, нужно отметить тот факт, что уже в главах 2:1-11 угроза вражеского вторжения описывается как будущее событие (формы глаголов: *yiqtol* = будущее время); замечания о дне Яхве в 2:1-11 тем более невозможно выделить как текст, появившийся в результате доработки. Две картины бедствий в Иоил 1-2 «терминологически осознанно взаимосвязаны друг с другом, так что наступающее войско описано в образе нашествия саранчи. Однако такой прием используется для того, чтобы при помощи воспоминания о пережитом несчастье сделать более прозрачным описание предстоящей катастрофы “дня Яхве”, носящей необратимый характер. И если в *последнее время*, в отличие от решения, предложенного литературной критикой, преимущественно предполагается *единство текста* (в котором встречаются только *незначительные дополнения*), то такая оценка в значительной мере основана на осознании того, что двухступенчатость — оплакиваемые

бедствия и ответ Бога, содержащий обещание благополучия — как раз и составляет замысел книги. Отмеченное сторонниками литературной критики то обстоятельство, что зависимость Книги Иоилия от более ранних пророчеств проявляется сильнее в «эсхатологических» пассажах, чем в описании нашествия саранчи, как раз вполне естественно. Самое главное для Книги Иоилия то, что претерпеваемые в настоящее время бедствия нужно истолковывать в качестве наступления предсказанного жившими ранее пророками конца времен. Многочисленные внутренние лексические взаимосвязи между Иоил 1:1-2:27 и 2:28-3:21... возникли как следствие осуществления этого замысла» (*J. Jeremias, Joël / Joëlbuch 93 f.*).

2.2.2 Книга как литературное пророчество

Необыкновенно интенсивное использование (цитирование, вариации, аллюзии, обыгрывание контекста) других пророческих книг говорит о том, что Книга Иоилия возникла и должна была восприниматься в качестве *литературного пророчества*, а также в качестве *истолкования пророком пророчеств* в эсхатологической перспективе. По причине значительной связанности Книги Иоилия с предшествующей ей Книгой Осии и со следующей за нею Книгой Амоса, а также с другими текстами, входящими в Книгу двенадцати пророков, становится вполне возможным даже то, что Книга Иоилия была написана именно с целью включения ее в этот контекст, то есть в (еще незаконченную) Книгу двенадцати пророков.

Важнейшие *интертекстуальные соответствия* Книги Иоилия можно представить в виде следующей таблицы:

1:15	2:1сл	2:3	2:6	2:10
<i>Ис 13:6</i> Иез 30:2	<i>Соф 1:14 сл.</i> Исх 10:14	Иез 36:35	Наум 2:10	Ис 13:10, 13
2:11	2:12	2:13b	2:14a	2:17
Мал 3:2 Мал 4:5 Ам 1:2 Пс 46:3	Ос 14:2 сл. Иер 3:14, 22 Зах 1:3 сл. Мал 3:7	<i>Иона 4:2</i> Исх 34:6 Исх 32:14	Ам 5:15 Иона 3:9 Соф 2:3	Иер 24:9 Иез 20:17 Иез 36:15 Пс 42:4, 11
2:20	2:27	2:28	2:31b	2:32
Иер 1:14 Иез 38:6,15 Иез 39:2	Ис 45:5 сл., 17 Иез 6:7, 13 Соф 3:15	Иез 39:29	<i>Мал 4:5</i>	Авд 17
3:1	3:10	3:16	3:17	3:18
<i>Иер 33:15</i> <i>Иер 50:4, 20</i> Иер 29:14 Иез 39:25	Ис 2:4 Мих 4:3	<i>Ам 1:2</i>	Ис 8:18	Ам 9:13 Иез 47:1

Легенда: курсивом обозначены точные цитаты.

Само наличие такой литературной экзегетической техники опровергает гипотезу сложного многоступенчатого становления текста, предложенную О. Лоретцем (ср. O. Loretz, *Regenritual*); спорным является также используемый им метод колонометрической литературной критики.

Тематически в Книге пророка Иоила прежде всего актуализируется изложенное в книгах пророков богословие дня Яхве, как оно представлено в Ис 13 и 34; Иез 30 и 38; Иер 4-6; Ам 5:18-20; Авд 15а.16-18; Соф 1:14-18; Мал 3, при этом в текст включена полисемантическая (многозначная) метафора саранчи, появляющаяся также в книгах Наум 3:15-17; Авв 1:5-11 (ср. особенно 1:9), которая описывает вторжение врагов и *одновременно* его смертоносные последствия. Наряду с этим, посредством аллюзий на казни времен Исхода — Исх 10 (саранча, тьма), а также отсылок к Книге Авдия (см. ниже, F.VIII.4) в Книге Иоила дается типология Египта и Эдома (ср. S. Bergler, Joël 247-333), в которой, с одной стороны, современные и будущие несчастья представлены как усиленные казни египетские и опасности для Эдома, а с другой стороны, в случае обращения, посредством этого сопоставления народу обещается спасение, в ходе нового исхода, от (фараонова) нападения народов и уничтожение всякого оружия (ср. Иоил 3:10 как ироническое перефразирование Мих 4:3). В целом, Книга Иоила представляет собой пророческую актуализацию богословия Сиона, содержащегося в других пророчествах и псалмах (ср. взаимосвязанность 3:18-21).

2.2.3 Датировка

В пользу датировки Книги Иоила первой половиной IV в. можно привести следующие наблюдения и соображения:

- (1) Косвенные указания на то, что книга была создана в послевоенный период, даются в описании в Иоил 3 политической ситуации: оккупация страны и насильственная депортация (3:2 сл.), появление в Иерусалиме иностранных властителей (3:17), восстановление стены вокруг Иерусалима (2:9). Проходящая через всю книгу тема угрозы «нападения народов» на Иерусалим, по всей видимости, отражает потрясения в Персидской империи в IV в.
- (2) Работоторговля, описанная в 4:4-8, которую вели Тир, Сидон и филистимляне, продававшие жителей Иудеи и Иерусалима сынам Явана (=ионийцам, т.е. грекам), может относиться самое раннее к IV в. до н.э.; сотрудничество финикийцев и филистимлян, о котором идет здесь речь, прекратилось самое позднее с разрушением Сидона (в 343 г. персами), а также Газы и Тира (в 332 г. Александром). Фрагмент 3:48 воспринимается литературной критикой в качестве вторичного (он, в отличие от контекста, является прозаическим, а не поэтическим; в нем нарушается тесная взаимосвязанность 3:1-3, 9-17; тематически он близок к ст. 3:3), и вполне возможно, что в нем отражено разрушение города (*vaticinium ex eventu*, т.е. описание современных событий в виде ранее сделанных пророчеств), или же «пророческая полемика», связанная с ситуацией, воспринимаемой жителями Иерусалима как негодная Богу.

(3) Упоминаемый в книге уклад жизни общины (ею руководят священники и совет старейшин, в Храме совершается богослужение с «хлебными приношениями и возлияниями») указывает на после пленный период.

(4) Перечисленные выше многочисленные интертекстуальные соответствия Книги Иоила вряд ли возможно по времени отнести ранее, чем к IV в.

Поводом к «пророческому истолкованию пророков» в Книге Иоила стало катастрофическое событие, вопрос о конкретизации которого остается открытым из-за многозначности встречающихся в книге метафор (засуха, налет саранчи, военная угроза). Поскольку композиция всей книги в целом не предназначена для литургического действия, а только составлена под влиянием такового, Иоила вряд ли можно считать «культовым пророком». Его имя Иоиль (= «Яхве есть [истинный, единственный] Бог») в кратком виде выражает основную тенденцию книги.

2.3 Богословие

(1) «Книга пророка Иоила с начала и до конца вращается вокруг единственной темы, которая фигурирует в классических пророчествах со времени их возникновения: темы «дня Яхве». Иоиль предполагает у своих читателей знание этой темы из Амоса и Исаии, Софонии и Иез 30, а также Авдия, Мал 3, Ис 13 и 34. Он хочет показать им, каким образом в их дни происходит реализация доселе неисполнившихся пророчеств. Новое и неимеющее аналогов в других пророчествах содержание об этом дне в его сообщении представлено в двух моментах. Во-первых, пророк описывает день Яхве не как событие, относящееся исключительно к будущему, а как соотношенное с современной ситуацией; во-вторых, сообщение о дне Яхве получает двойной смысл: этот день может означать для Израиля как уничтожение, так и окончательное благополучие» (J. Jeremias, Joël / Joëlbuch 94).

(2) На фоне эсхатологической диалектики несчастья и благополучия образ Бога в изображении Иоила также приобретает диалектические черты, когда Иоиль описывает, как сам живущий на Сионе Бог (3:17, 21) идет против Сиона во главе вражеских народов (A. Deissler, Paradoxie Gottes). Эта двойная диалектика должна побудить Израиль (и церковь) к «обращению сердцем» (2:13) к Яхве, который преисполнен доброты и сострадательного самоограничения («сожаление о бедствиях», «милосердие»), о чем говорится в 2:13 посредством цитаты, объединяющей в себе Исх 34:6 и Исх 32:12, 14 (ср. Иона 4:2). Сформулированное в 2:14 относительно спасения выражение «может быть» (ср. похожие выражения в Ам 5:15; Иона 3:9; Соф 2:3) означает, что Яхве обладает свободой спасать *по собственной благодати*.

(3) Обращение и спасение происходят в процессе или после эсхатологического излияния духа на *всех* — излияния, дарующего всему богоизбранному народу в равной мере непосредственное общение

с Богом (ср. Иер 31:34; Иез 36:26 слл.). В проповеди Петра в Деян 2:17-21 эта возможность непосредственной связи с Богом, обещанная в Книге Иоили только Израилю, распространяется на *все народы*. В перспективе данного в книге пророка обещания того, что будут уничтожены все различия между людьми среди богоизбранного народа, что и Павел называет в Гал 3:28 характерным признаком церкви Иисуса Христа, а также в перспективе пророческого призыва воспринимать «знамения времени» в качестве вести о необходимости покаяния, иудаизм и церковь постоянно находятся в ожидании наступления дня Яхве. «Конечно, перспективы, как представленные в Иоил 2:28 слл., так и данные в Гал. 3:28, являются "эсхатологическими". Только в конце времен станет возможным полное осуществление. Однако это не освобождает народ Божий, как он представлен в Новом Завете, от необходимости стараться стать прообразом этой "церкви духа"» (A. Deissler, Kommentar 82).

3. Книга пророка Амоса

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) ²1954.⁴1963; S. Amsler (CAT) 1965; H.W. Wolff (BK) 1969.³1985; W. Rudolph (KAT) 1971; J.L. Mays (OTL) 1969; A. Deissler (NEB) 1981.²1985; D. Stuart (WBC) 1987; E.I. Anderson/D.N. Freedman (AncB) 1989; Sh.M. Paul (Hermeneia) 1991; J. Jeremias (ATD) 1995; G. Fleischer (NSKAT) 2001.

Библиография: A. van der Wal, Amos. A Classified Bibliography, Amsterdam ⁵1986.

Отдельные исследования: W. Beyerlin, Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision (OBO 81) Freiburg/Göttingen 1988; R. Bohlen, Zur Sozialkritik des Amos: TrThZ 95, 1986, 282-301; G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74) Frankfurt 1989; V. Fritz, Die Fremdvölkersprüche des Amos: VT 37, 1987, 26-38; ders., Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos, in: FS O. Kaiser (BZAW 185) Berlin 1989, 29-43; H. Gese, Komposition bei Amos, in: J.A. Emerton u.a. (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VTS 32) Leiden 1981, 74-95; ders., Das Problem von Am 9,7, in: FS E. Würthwein, Göttingen 1979, 33-38; J. Jeremias, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13) Tübingen 1996; R. Kessler, Frühkapitalismus, Rentenkapitalismus, Tributarismus, antike Klassengesellschaft. Theorien zur Gesellschaft des alten Israel: EvTh 54, 1994, 413-427; Ph.J. King, Amos, Hosea, Micah-An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988; K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches: ZAW 86, 1974, 504-537; ders. u.a., Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte (AOAT 30) Neukirchen-Vluyn 1976; B. Lang, Sklaven und Unfreie im Buch Amos (II 6; VIII 6): VT 31, 1981, 482-488; O. Loretz, Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus: UF 7, 1975, 271-278; J. Nogalski, Literary Precursors in the Book of Twelve (BZAW 217) Berlin 1993, 74-122; H. Reimer, Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149) Stuttgart 1992; A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs.

Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftensübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260) Berlin 1998; W.H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches: ZAW 77,1965,168-193; W. Schottroff, Der Prophet Amos, in: ders./W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, München/Gelnhausen ²1979,39-66; R.Smend, Das Nein des Amos: EvTh 23,1963,404-423; G. Steins, Amos und Mose rücken zusammen. Oder: Was heißt intertextuelles Lesen der Bibel?: rhs 44,2001,20-28; N.J. Tromp, Am V 1-17. Toward a Stylistic and Rhetorical Analysis: OTS 23,1984,56-84; Ch. Uehlinger, Der Herr auf der Zinnmauer. Zur Dritten Amos-Vision (Am VII 7-8): BN 48,1989,89-104; E.-J. Waschke, Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1-4) – Eine Nachinterpretation: ZAW 106,1994,434-445; P. Weimar, Der Schluß des Amos-Buches. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches: BN 16,1981,60-100; H. Weippert, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: dies, u.a., Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64) Freiburg/Göttingen 1985,1-29; E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos, in: FS J.B. Metz, Mainz 1988,394-406.

3.1 Композиция

Книга пророка Амоса состоит — помимо заглавия в 1:1 слл. — из *четырёх частей*. Есть основания считать третью и четвертую части, разделяемые здесь, *одной* частью.

Первая часть: 1:3-2:16	Вторая часть: 3:1-6:14	Третья часть: 7:1-9:6	Четвертая часть: 9:7-15
Цикл пророчеств о народах	Пророчества несчастий для (Северного царства) Израиля	Цикл видений	Пророчества благополучия для всего Израиля
Формула окончания 2:16: «говорит Яхве»	Формула окончания 6:14: «говорит Яхве Бог воинств»	Формула окончания 9:6: «Яхве имя ему»	Формула окончания 9:15: «говорит Яхве Бог твой»

3.1.1 Цикл пророчеств о народах 1:3-2:16

Первая часть 1:3-2:16 представляет собой поэму из восьми строф, в которой говорится о шести соседних народах, об Иуде и об Израиле (Северном Царстве). Она включает в себя одинаково построенные, расположенные попарно тексты, в которых сообщается, что Яхве не простит преступлений, совершенных Арамом (Сирией) и филистимлянами, Тиром и Эдомом, Аммоном и Моавом, а также и преступлений, совершенных в Иуде и Израиле:

I	1:3-5 (длинный)	Арам	Жертва: Галаад	Наказание: огонь; список подвергающихся уничтожению городов, истреб- ление власть иму- щих, депортация	Преступле- ния: разорение земли
II	1:6-8 (длинный)	Фили- стимля- не	Выгоду извлек Эдом	Наказание: огонь; список подвергающихся уничтожению городов, истреб- ление власть иму- щих, депортация	Преступле- ния: Депортация, опустошаю- щая землю
III	1:9-10 (короткий)	Тир		Наказание: огонь	Преступле- ния: нарушение братского союза
IV	1:11-12 (короткий)	Эдом		Наказание: огонь	Преступле- ния: нарушение братских отношений
V	1:13-15 (длинный)	Аммон	Жертва: Галаад	Наказание: огонь; истребле- ние в ходе войны, наказание при- дворных кругов	Преступле- ния: убийст- во беремен- ных
VI	2:1-3 (длинный)	Моав	Жертва: Эдом	Наказание: огонь; истребле- ние в ходе войны, наказание при- дворных кругов	Престу- пления: уничтоже- ние костей мертвецов
VII	2:4-5 (короткий)	Иуда		Наказание: огонь	Преступле- ния: против закона Яхве и против самого Яхве
VIII	2:6-16 (длинный)	Изра- иль		Наказание: Картина суда: колесница, нагру- женная снопами, и страх перед Богом	Преступле- ния: против бедных

Состоящая из восьми строф поэма о народах, получившая оконча-
тельное оформление только в процессе доработки текста (см. ниже
3, 2), образует построенную по принципу градации схему 7+1, апогей

в которой достигается в строфе, посвященной Израилю. Так же как и предшествующие ей строфы, она начинается с формулы провозглашения послания и с заявления о неотвратимости наказания через перечисление возрастающего количества грехов, но кроме того, эта строфа выделяется подробнейшим описанием греха (четыре преступления против бедных в Израиле: продажа бедных за долги в рабство, нарушение прав, сексуальное злоупотребление находящимися в зависимости людьми, злоупотребление взятым в залог имуществом). Не находит соответствия в других строфах следующий за описанием греха исторический обзор 2:9-12, который присоединяется к предшествующему тексту при помощи контрастирующего высказывания («вас же я...»: 2:9 или 2:10). Объявление наказания по своей форме и основным мотивам также оформлено иначе, чем в других строфах. Вместо мотива огня используется описание суда, данное посредством образа давящей колесницы, нагруженной снопами, и посредством картины страха перед Богом. В заключении строфы вместо формулы провозглашения послания («так говорит Яхве»: строфы I, II, V, VI) употребляется формула божественной речи («говорит Яхве»).

Составлена ли эта композиция под влиянием египетского ритуала изгнания вражеских князей и царей (что мало вероятно) или под влиянием израильских придворных и храмовых пророчеств против вражеских народов (см. выше, F.I.1), в любом случае речь идет об объявленном от имени богов суде над вражескими соседними народами, который должен дать благополучие собственному народу. Такая схема используется в Ам 1-2, однако в конце она обращается в свою противоположность: кульминацией суда Яхве становится суд над Его собственным народом.

3.1.2 Пророчества несчастий для Израиля в 3:1-6:14

Текст *второй части 3:1-6:14* составлен из обвинений и возвещения суда в адрес различных социальных групп Израиля. Признаком разделения этой части на два отрывка 3:1-4:13 и 5:1-6:14 служит наличие в тексте двух призывов слушать в 3:1 и 5:1. Хотя призыв слушать встречается также в стихе 4:1, однако он отличается от тех призывов, которые находятся в 3:1 и 5:1 (в 4:1 нет относительного придаточного предложения; адресаты, к которым обращается пророк, представлены только одной группой). То, что главы 3-4 и 5-6 нужно воспринимать в качестве двух отрывков единого текста 3-6, доказывают несколько наблюдений:

Употребляемое в 3:1 обращение «сыны Израилевы» встречается исключительно в главах 3-4 (3:1, 12; 4:5); употребляемое в 5:1 обращение «дом Израилев» используется исключительно в главах 5-6 (5:1, 3, 4, 25; 6:1, 14). Судя по заглавию в 3:1, в главах 3-4 речь идет от лица Яхве, в то время как

в главах 5-6 подразумевается то, что речь идет от лица пророка: отрывок Ам 3-4 содержит данное Богом пророчество, в котором возвещается смерть; в отрывке Ам 5-6 содержится плач об умерших или реакция пророка на предсказание несчастий. Принимая во внимание описанную последовательность, можно заключить, что этот текст является программной композицией, части которой невозможно поменять местами.

Отрывок 3-4, как и отрывок 5-6, состоит из трех частей:

3:1-8 3:9-4:3 4:4-13	Программное заявление о вмешательстве Яхве (<i>pāqad</i>) Выступление против столицы Самарии (уточнение заявления, сделанного в 3:2) Выступление против культа, в конце которого дается призыв приготовиться к сретению Бога (4:12) и описываются качества Бога (4:13)
5:1-17 5:18-27 6:1-14	Оплакивание умерших, в центре которого (5:8) находится описание качеств Бога Горестные возгласы: выступление против культа Горестные возгласы: выступление против столицы

Комплекс 5-6 имеет искусную композицию (J. Jeremias): отрывок 5:1-17 построен концентрически. Фрагменты 5:18-27 и 6:1-14 имеют параллельное строение и находятся в структурной зависимости от отрывка 5:1-17; в некоторой степени они представляют собой его экспликацию. Об этом можно заключить, исходя из того, что они начинаются с характерного для плача об умерших возгласа «горе!» (*hōj*), при помощи которого подхватывается и разворачивается та тематика, которой завершились два горестных возгласа в 5:1-17 (ср. 5:16).

Концентрическая композиция 5:1-17			
A	5:1-3		Оплакивание умерших
B	5:4-6		Призыв взыскать Яхве
C	5:7		Обвинение (не возглас «горе!», как переведено в ЕВ и др.)
D	5:8-9		Описанные в форме гимна качества Бога
C`	5:10-12, 13		Обвинение
B`	5:14-15		Призыв взыскать Яхве
A`	5:16-17		Оплакивание умерших (два горестных возгласа)
Параллельные композиции 5:18-27 \ \ 6:1-14			
A	5:18-20	6:1-17	Горестные возгласы (= плач об умерших)
B	5:21-24	6:8-11	Обоснование оплакивания умерших, данное в форме прямой речи Бога («Ненавижу, отвергаю»)
C	5:25	6:12	Дидактический вопрос, рассчитанных на понимание читателей
D	5:26-27	6:13-14	Яхве как (будущий) исполнитель казни (отсылка к 5:1)

В трех подразделах 5:1-17; 5:18-27; 6:1-14 оплакивается извращенность нравов, а также отсутствие «правды и правосудия» в доме Израилевом. Люди, имеющие политическую и экономическую власть, используют в своих целях существующий правопорядок или изменяют законы таким образом, чтобы они служили только умножению их власти, их имущества и роскоши в их жизни. Так как *ворота*, *Храм* и *царский дворец* (три составляющие «власти») перестали быть «домом правды» и превратились в дом неправды, дом Израилев станет домом смерти, — из-за чего пророк и начинает свою погребальную песню.

В трех фрагментах самой композицией передается призыв к признанию господства Бога Израилева и, тем самым, к обращению «в последнюю минуту». Это выражено таким образом, что в середине фрагмента 5:1-17 помещается описание божественных качеств, которое повторяется в конце каждого из двух фрагментов 5:18-27 и 6:1-14. Эта линия описания качеств Бога должна быть, в свою очередь, рассмотрена в перспективе текста 4:12 слл., заключительных стихов части Ам 3-4: «приготовься к сретению Бога твоего...: Яхве, Бог воинств — имя Ему», то есть обратиться к Богу, который является Богом правды и правосудия. Будучи таковым, Он хочет побудить тебя к тому, чтобы ты жил по правде и справедливости. Но ты должен знать и следующее: Он требует правды и правосудия там, где от них отказались, — не из мести, но из справедливости!

3.1.3 Цикл видений 7:1-9:6

Третья часть 7:1-9:6 представляет собой (аналогично циклу пророчеств о народах в 1-2) разделенную на строфы композицию, состоящую из пяти рассказов о видениях. Первые четыре из них образуют две пары (1+2; 3+4). Пятое видение, формально расходящееся с предшествующим видением, является апогеем: в нем говорится о стоящем *на жертвеннике* (не как в ЕЎ: у жертвенника) Адонае, который возвещает божественный суд или сам его начинает (неясный текст). В двух парных видениях этого цикла проявляется диалектика Божиих посланий, передаваемых Амосом: в первой паре видений Амос своими просьбами и указанием на то, что «Иаков мал», побуждает Яхве к тому, чтобы Он «пожалел о несчастьях» (*nihham*, как в Ос 11:8). Во второй паре видений («образные элементы» которых не совсем правильно переведены в ЕЎ: в третьем видении Амосу явлен Яхве, стоящий на стене с зубцами = на городской стене и держащий в руках «зубец» = символ того, что Яхве хочет уничтожить город войной; в четвертом видении он видит не «корзину со спелыми плодами», а пустую корзину, которую Яхве хочет наполнить теми из народа Израилева, кто «созрел», чтобы быть съеденным) изображен неотвратимый суд Яхве, к возвещению которого в пятом видении подводит цикл видений.

Видения 3-5 продолжены комментирующими «приложениями» (7:10-17; 8:4-14; 9:5-6), в каждом из которых используются ключевые понятия предшествующего видения, причем видениям придается более глубокий характер благодаря их богословскому осмыслению:

Первое видение: 7:1-3 (полчище саранчи)	Второе видение: 7:4-6 (огненный дождь)
Третье видение: 7:7-9 (Яхве со свинцовым отвесом)	Четвертое видение: 8:1-3 (пустая корзина для урожая)
7:10-17 (конфликт между Амасией и Амосом)	8:4-14 (обоснование суда-жатвы)
Пятое видение: 9:1-4 (разрушение святилища)	
9:5-6 (описание качеств Бога)	

Во фрагменте 7:10-17 дается обоснование предсказанного в стихе 7:9 уничтожения святилищ, ибо в них не только не передают слов Яхве, но даже препятствуют их возвещению. В отрывке 8:4-14 подхвачен мотив суда-жатвы, лежащий в основе видения 8:1-3 (8:4-6: обвинение; 8:11: изображение суда), а также развита тема оплакивания умерших, прозвучавшая в 8:3. В 9:5-6 мы видим оформленное в стиле гимна и с помощью множества причастных оборотов описание качеств Бога, благодаря которому усиливается мотив универсального господства Яхве, появляющийся в 9:1-4.

3.1.4 Пророчество благополучия для всего Израиля 9:7-15

Четвертая часть 9:7-15, повествование в которой передано в виде прямой речи Бога, представляет собой финал книги, содержащий в себе описание эсхатологии спасения. Эта часть разделена структурными признаками на четыре части (9:7-8: рамочную конструкцию составляют формулы божественной речи; 9:9-10: начинается с дейктического *kî* = «ибо» и заканчивается фиктивной цитатой; 9:11-12: начинается с указания времени, заканчивается расширенной формулой божественной речи; 9:13-15: начинается с указания времени и заканчивается формулой провозглашения послания). Четыре отрывка соединены попарно. В первой паре текстов (9:7-8, 9-10) «конец», возвещаемый в цикле видений или даже в Ам 1:2-9:6, истолковывается в качестве очистительного суда, в результате которого «дом Израилев» ни в коем случае не будет полностью уничтожен. Во второй паре текстов (9:11-12, 13-15) содержится многообразный утопический проект (восстановление

царства Давидова, райское изобилие на земле и долговечное процветание Израиля), контрастирующий с предшествующим ему описанием суда:

9:7-8 9:9-10	Очистительный суд над царством и народом
9:11-12 9:13-15	Обещание благополучия для царства и народа

3.2 Возникновение

3.2.1 Композиция, составленная до периода плена

Современные ученые проявляют отчетливо скептическое отношение к выдвинутым в прежних исследованиях предположениям, согласно которым Книга Амоса большей частью состоит из аутентичных высказываний исторического пророка Амоса. Обрисованная в 3.1 композиция в любом случае служит подтверждением тому, что Книга Амоса появилась в результате специальной литературной обработки, в ходе которой работы Амоса были систематизированы и дополнены богословской программой. Поэтому вряд ли возможно детально реконструировать отдельные высказывания самого пророка. Однако образная речь Амоса, наполненная выражениями, характерными для крестьянского мира, зачастую говорит за то, что автором этих образных текстов мог быть сам Амос

Большинство исследователей согласны в том, что два разделенные на строфы цикла 1-2 и 7-9 в своем основном составе были созданы одними и теми же составителями и поэтому должны служить истолкованию друг друга. При этом принимается в расчет (например, И. Йеремиасом) даже такая возможность, что на этом этапе становления Книги Амоса впереди помещался цикл видений с его радикальной вестью о суде, а цикл пророчеств о народах следовал за ним в качестве его обоснования. По мнению многих интерпретаторов Книги Амоса, в цикле видений мы встречаем, скорее всего, историческое и биографическое наследие самого пророка. В определенном смысле в этом цикле документирован опыт пророческого призвания, когда Амос обрел горькое понимание того, что Яхве для спасения бедных решил сокрушить царство Израиля, и того, что задачей пророка становится публичное объявление неотвратимого крушения как события, происходящего по воле Божьей, и обоснование этого разрушения. То, что сборник 3-6 (пророчества о бедствиях Израиля) был создан другим кругом составителей, подтверждается на основании прежде всего трех наблюдений: 1. В Ам 3-6 отсутствует столь значимый для двух циклов образ, каковым является описание суда как жатвы. 2. Занимающая большое место в Ам 3-6 тема греха Самарии не находит отражения ни

в одном из двух циклов. З. В Ам 3-6 используется иная, нежели в Ам 1-2 и Ам 7-9, техника формирования литературной композиции. И если Х. Вольфф (Wolff) считает текст Ам 3-6 наиболее ранним текстом Книги Амоса, вокруг которого позднее были созданы два цикла, И. Йеремиас предполагает, что процесс становления книги шел в противоположном направлении; доводом в пользу последней гипотезы является то, что критика общества и культа в Ам 3-6 и Ос 4-11, несмотря на различие в деталях, настолько сходна по своей систематике, что оба текста можно отнести к одному и тому же кругу составителей.

Сложно определить время, *когда* были созданы тексты частей 1-2, 7-9 (в их основном составе) и 3-6, а также когда они были соединены друг с другом. Комбинация 1-2, 3-6, 7-9 (т.е. основного состава) могла произойти только в Южном Царстве, после падения Северного царства. Тексты 1-2, 7-9 могли быть литературно зафиксированы еще до 722 г.

3.2.2 *Доработка текста в эпоху плена и после возвращения из плена*

В том, что *четвертая часть* 9:7-15 была создана только в эпоху плена или в послевоенный период, согласны практически все исследователи. По крайней мере, завершающие эту часть предсказания благополучия в 9:11-15, которые трудно связать с дополненной историей («падшая скиния Давидова», «остаток Эдома», «опустевшие города», плен), соответствуют представленной и в других пророческих книгах технике дополнения книги текстами, содержащими эсхатологию благополучия, согласно которой Яхве — благой Бог, желающий не смерти, а жизни. Вполне вероятно, что с литературной точки зрения выделяющиеся на фоне контекста фразы 9:12a, 13b представляют собой более поздний элемент, возникший в ходе объединения (см. выше, F.VIII.0) соседних книг Иоила и Авдия с Книгой Амоса (по отношению к 9:12a ср. Авд 17-19; по отношению к 9:13a ср. Иоиль 3:18a). Существование *созданной в эпоху плена редакции Книги Амоса в составе 1:1-9:6* подтверждается, в частности, следующими наблюдениями:

(1) Тексты Ам 1:2 сл.; 4:13; 5:8-9; 9:5-6 являются макроструктурными рамками Книги Амоса 1:1-9:6.

Три текста 4:13; 5:8-9; 9:5-6 объединяет то, что они содержат в себе описание божественных качеств, в котором используется множество причастных оборотов, что характерно для стиля гимнов (как в Израиле, так и у соседних народов), а также то, что эти тексты содержат преимущественно богословие творения; кроме того, формула познания «Яхве имя Ему» представляет собой подпись к предшествующим ей в форме причастных оборотов высказываниям. Три текста, с одной стороны, изолированы от своего контекста; с другой стороны, их объединяют друг с другом общие мотивы (5:8 сл. и 9:5 сл. отчасти дословно повторяют друг друга). Таким образом, напрашивается предположение, что эти три текста были созданы в ходе редактирования Книги

Амоса. Х. Вольфф предполагает, что эта редакция, относящаяся к VII в., преследовала цель сделать этот текст литургически актуальным, поскольку в это время царь Иосия произвел торжественное разрушение святилища в Вефиле (централизация культа). К. Кох толкует ее как апокалиптическую интерпретацию текста. Соответственно, отрывки, содержащие в себе гимны, создавались «с целью того, чтобы сделать объектом внимания предопределенное Богом будущее, представленное в виде великого и окончательного истребления всего мира» (К. Koch, *Die Rolle der hymnischen Abschnitte*, 536). Если рассматривать отрывки, включающие в себя гимны, как позитивное богословие творения (к сожалению, текст не вполне ясен) и принимать во внимание то, что в 1:2, как и в 9:5 слл., содержатся мотивы теофании, проясняется композиционное разделение всей книги, особенности которого сводятся к следующим пунктам:

(а) Указанные отрывки расположены на значимых для общей структуры книги местах: 1:2 начинает книгу и цикл пророчеств о народах; 4:13 завершает композицию Ам 3-4; 5:8 является центром композиции 5:1-17; 9:5 слл. завершает цикл видений и книгу, включающую главы 1:1-9:6.

(б) В отрывках, содержащих гимны, упоминается не только падение Северного Царства, но и разрушение Иерусалима. Эти катастрофы истолковываются в славословиях как проявления суда Божьего.

(в) Поскольку гимны оформлены как переданные при помощи причастной конструкции «высказывания о сущности», они делают из Книги Амоса напоминание о постоянной угрозе суда в качестве подтверждения заступничества Яхве за бедных и угнетенных.

(г) То, что эта редакция обращается к богословию творения перед лицом переживаемой катастрофы, какой стала депортация, объединяет ее с книгами Девтероисаии, Иеремии, со Священническим Писанием и др. Будучи Творцом и Царем мира, Яхве не хочет отвергнуть свое творение и Израиль, выполняющий великую миссию в этом творении (ср. Ис 54:1-10; Иер 31:35).

(д) Если рассматривать 1:2; 4:13; 5:8; 9:5 слл. в качестве проходящей через весь текст богословской линии, то книга воспринимается *в целом* как обнадеживающее послание. Изображению суда посредством образов плачущих хижин пастухов и иссохшей вершины Кармила (1:2) противопоставлен в гимнах образ Бога-Творца, который орошает почву и может превратить страдающую от засухи землю в изобилующий райский сад. Эта диалектика развивается созданных в результате доработки (в послевоенный период) в текстах 9:7-10 и 9:11-15.

(2) В цикле пророчеств о народах в результате доработки текста в эпоху плена были созданы короткие строфы III, IV, VII, а также исторический обзор в тексте 2:9-12 в VIII строфе.

Это предположение подтверждается, в частности, следующими наблюдениями:

(а) Строфы III, IV и VII, с одной стороны, имеют одинаковую схему композиции, но при этом, с другой стороны, их построение отличается от пятичленной схемы композиции, характерной для строф I, II, V, VI.

(б) В строфах III и IV используются формулировки, которые нужно расценивать как стилизацию под «длинные» строфы.

(в) Если в длинных строфах акцент делается на возведение суда, то в коротких — на описание грехов. Грех Тира (III) и Эдома (IV) определяется как преступление против братского союза, или против братства, грех Иудеи (VII) — как преступление против Яхве и его закона. И то, и другое говорит о том, что текст возник в эпоху плена.

(г) Исторической ретроспективой 2:9-12 — в строфе, посвященной Израилю (VIII), разрывается тесная взаимосвязанность между описанием греха 2:6b-8 и объявлением наказания 2:13-16. Эта ретроспектива написана в девтеронимическом духе (большое внимание уделяется Исходу как началу истории Израиля; греховности Израиля как неблагодарности за то благо, которое Яхве сделал для народа; выраженное в 2:11 слл. понимание сущности пророков и назореев).

(д) Первоначальная композиция пророчеств о народах представляла собой композицию из пяти строф, оформленную по схеме 2+2+1. Эта пятичленная структура соответствует структуре цикла видений, если исключить из него отрывки 7:10-17; 8:4-14, добавленные позднее.

(3) В цикле видений 7:1-9:4 позднейшей вставкой, относящейся к эпохе плена, по всей вероятности, являются фрагменты 7:10-17; 8:4-14.

Спорным остается вопрос, относятся ли все пять видений к наиболее раннему циклу видений. По мнению некоторых авторов, пятое видение представляет собой относящуюся к эпохе плена актуализирующую интерпретацию, где осмысливается разрушение Иерусалимского Храма (Э. Вашке). Другие исследователи предполагают, что уже видения 3-4 являются вторичными по отношению к видениям 1-2; при этом автором видений 1-2 считается сам пророк Амос, тогда как другие были написаны в качестве *«vaticinia ex eventu»* падении Северного царства в 722 году, чтобы придать авторитет переданному Амосом возведению суда (Ф. Фритц). Предлагалось даже понимать цикл видений как композицию, полностью относящуюся к эпохе плена (Г. Штейнс).

(4) Относительно других добавлений, появившихся в ходе редакций эпохи плена и время после плена (например, 3:7; 5:25 слл.; 6:5), мнения исследователей расходятся.

3.2.3 Пророк Амос и его эпоха

Амос является наиболее ранним автором письменных пророчеств. Согласно данному в заглавии книги сообщению о времени ее создания, Амос, родившийся в Фекойе (ок. 17 км южнее Иерусалима), выступал около 760 г. до н.э. в качестве «пророка суда» в Северном Царстве, а точнее, в Самарии и, возможно, также в главном религиозном центре государства — Вефиле.

Сведения об Амосе, представленные в 1:1 и 7:12-15, нужно расценивать следующим образом: высказывание в 7:15a («Господь взял меня от овец») не нужно воспринимать в качестве сообщения о профессии («пастух»); с помощью этого появившегося в ходе редакций сообщения образ пророка Амоса стал истолковываться в соотнесении с образами Моисея и Давида, которых Господь также «взял от стада овец», в качестве спасителя и освободителя народа Израилева (Ам 7:15a — аллюзия на 2 Цар 7:8). Титул «пастух»,

данный пророку в Ам 1:1, также является архаичным почетным именованием, которое изначально относилось к «шейху». Таким образом, Амос по профессии был «животноводом» и «собирателем сикомор» (точнее, «надрезчиком сикомор» как обозначение *pars pro toto*: еще не созревшие плоды тутового дерева разрезаются при помощи острого инструмента, чтобы горький сок из них отчасти вытек, а оставшийся в них сок перебродил, в результате чего плод становится сладким), а значит, более или менее состоятельным человеком. Так как Амос был крестьянином, владеющим скотом и садом тутовых деревьев, он обладал независимостью и уверенностью в себе, ставшими, согласно традиции, переданной в названной его именем книге, в которой хорошо сохранились свойственные для крестьянской жизни язык и образы, характерными и для его публичных выступлений. И если в Ам 7:14, тексте появившемся в результате редакции (эпохи плена), пророк говорит: «я не (храмовый или придворный) пророк и не сын пророка (участник пророческого "кружка")», то имеется в виду именно следующее: через Амоса говорит сам «ревуший лев Яхве». От лица пророка Амоса за свои интересы борется не какая-то группа, а сам Бог Израилев борется за «свой народ» (= свою семью) и за свою мечту о справедливом и человеческом обществе, основанную на представлениях о жизни мелких крестьян и бедняков. Во времена Амоса жизненные условия последних очевидно, ухудшились настолько, что тут-то и началась эпоха письменных пророков с их острой, безжалостной критикой государства, общества и культа.

Причины указанных изменений в жизни израильского общества различны. Одним из важнейших факторов стало развитие Израиля в монументальное государство, что подтверждается, в том числе, историей строительства городов, в частности, изменением планов городов. Для осуществления таких изменений в государстве, с одной стороны, был необходим связанный с большими расходами управленческий аппарат, благодаря которому жизненные потребности общества постепенно подтягиваются до международного стандарта, последствием чего стал заметный упадок уровня жизни, начиная от столицы и крупных административных центров, заканчивая селами и деревнями. С другой стороны, проведение этих преобразований вело к значительному увеличению налогообложения и учреждению государственной трудовой повинности крестьян, в результате чего интересы крестьян были ущемлены, и в случае засухи, неурожая, падежа скота или семейных несчастий они попадали в столь бедственное положение, что зачастую могли выжить только за счет кредита или попав в долговое рабство. Открытым остается вопрос, была ли в Израиле перенята общая для большинства восточных государств система так называемого рентного капитализма (Лоретц, Ланге) и так называемого трибутаризма (Дреер), при котором большая часть крестьян работает только в качестве арендаторов, находясь в полной зависимости от живущих в городе аристократов и крупных землевладельцев. Другим фактором, ускорившим социальное расслоение, возможно, был переход в экономической и социальной сферах к «античному обществу» (Киппенберг, Кесслер), происходивший в VIII в. на территории Греции, Сирии и Ирана. Наконец, на изменение общественных структур по сравнению с догосударственным и раннегосударственным периодами оказал влияние и рост населения, при том, что уже не могло быть увеличено количество пригодных для возделывания земельных угодий (Флейшер). И если изначально родовые земельные владения, включающие пахотные поля и пастбища, были достаточно

большими, то в ходе исторического развития, особенно по причине разделения наследства, они становились все более мелкими и все более неравными, поскольку в случае небольшого количества детей имущество начинало сосредоточиваться в руках каких-то владельцев или же по причине того, что некоторые крестьяне отказывались от имения, ставшего нерентабельным, и, таким образом, способствовали накоплению в одних руках земли и власти. Зажиточные землевладельцы, видимо, в свою очередь, находили множество путей для того, чтобы ради своей выгоды увеличить, соблюдая видимость полной законности, разрыв между бедными и богатыми.

Переход от эгалитарного общества к обществу социального расслоения имел место не только в Израиле. Подобного рода процессы происходили на всем античном Ближнем Востоке. Мы почти ничего не знали бы о существовании этого процесса в Израиле и не рассматривали бы этот процесс с точки зрения истории, если бы не существовало таких пророков, как Амос, которые боролись с этим от имени Бога Израилева, требуя возвращения к идеальным историческим истокам

3.3 Богословие

Богословско-политическая программа Книги пророка Амоса может быть рассмотрена в соотнесенности с разделением книги на четыре части: 1. Первая и третья части образуют рамочную конструкцию по отношению ко второй части. 2. Четвертая часть резюмирует божественные послания, содержащиеся в частях 1-3, и предает им непреходящую актуальность.

Функция, которую выполняют в композиции цикл пророчеств о народах (первая часть) и цикл видений (третья часть), состоит в том, чтобы подчеркнуть тяжесть совершенных в Израиле преступлений и неизбежность Божьего наказания за эти преступления: в Израиле ведется война против бедных (цикл пророчеств о народах); в ответ на это Яхве начнет войну против тех, кто воюет с бедными и уничтожает их (цикл видений).

Во второй части, помещенной между этими двумя, предлагается детальное обоснование божественного суда, который возвещается в первой и третьей частях. Кроме того, в части, занимающей серединное положение, дается призыв к обращению, благодаря которому смогут спастись и бедные, и их угнетатели. В заключении первого отрывка второй части формулируется диалектика встречи с Яхве: «Приготовься к сретению Бога твоего, Израиль» (4:12). Библейские пророчества нацелены на то, чтобы подготовить эту встречу. Поэтому пророчество, содержащееся в Книге Амоса, представляет собой послание Бога, пришествие которого грядет в ближайшее время, и который хочет спасти «созданное» им общество посредством обращения или посредством суда!

В четвертой части это божественное послание повторяется и конкретизируется в перспективе суда, который был явлен через падение Северного Царства (722 г. до н.э.) и через разрушение Иерусалима

(586 г. до н.э.). Эти катастрофы истолковываются в ней в соотнесенности с частями 1-3 в качестве процесса очищения, целью которого является не уничтожение, а спасение «идеи Бога» в Израиле. В этой части возмещается противоречивый образ Бога Израилева: Яхве не может нейтрально относиться ко злу, существующему в обществе. Он не примиряется со злом как с некой естественной необходимостью, заданной самим творением, как злом мифическим, он борется с ним как с явлением противным божественной и человеческой сущности чтобы спасти свои «мечты Бога» об обществе, в котором Он сам «отражался» бы в собственной доброте и верности. В четвертой части делается обобщающий вывод о том, что, в конечном счете, замыслил Бог об истории Израиля: чтобы люди сообща, в мессианском покое, могли вкушать дары земли и наслаждаться плодами собственного труда.

Богословие, отраженное в композиционной структуре Книги Амоса, и сегодня представляет собой богословско-политическую программу:

(1) «Истина» библейского Бога проявляется в «истине» общественного устройства, то есть практика общественной солидарности, в частности поддержка слабых, является в библейском понимании «способом откровения» Бога *par excellence*.

(2) В критике и видениях, содержащихся в Книге Амоса, дается утопическое изображение засвидетельствованного в Библии начального периода в истории Израиля: «Ты будешь есть от трудов рук своих» (Пс 127:2).

(3) Жизнь в завете с Богом является осуществлением правды и справедливости основных идеалов Книги Амоса, — это подчеркивается посредством так называемой формулы завета, аллюзию на которую мы находим в конце книги (Ам 9:14 сл.: «народ мой Израиль» — «Яхве, Бог твой»).

4. Книга пророка Авдия

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) 1936, 1964; C.-A. Keller (CAT) 1965; W. Rudolph (KAT) 1971; H.W. Wolff (BK) 1977; A. Deisseer (NEB) 1984.²1986; D. Stuart (WBC) 1987; P.R. Raabe (AncB) 1996; U. Struppe (NSK) 1996.

Отдельные исследования: E. Bosshard, Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch: BN 40, 1987, 30-62; W. Dietrich, Art. Obadja/Obadjabuch: TRE 24, 1994, 715-720; G. Fohrer, Die Sprüche Obadjas, in: FS Th.C. Vriezen, Wageningen 1966, 81-93 (= ders., Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen [BZAW 155] Berlin 1981, 69-80); B. Hartberger, «An den Wassern von Babylon ...» Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen (BBB 63) Frankfurt/ Bonn 1986; U. Kellermann, Israel und Edom. Studien zum Edomhaß Israels im 6.-4. Jahrhundert v.Chr., Habil. Münster 1975; J. Nogalski, Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament

(BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; J. Wehrle, Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1-21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen (ATS 28) St. Ottilien 1987; P. Weimar, Obadja. Eine redaktionskritische Analyse: BN 27, 1985, 35-99; M. Weippert, Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Diss. Tübingen 1971.

Самая короткая, состоящая из 21 стиха, книга еврейской Библии представляет большие трудности для истолкования. Они проявляются в ряде аспектов, начиная со сложности еврейского текста, ставшей причиной разных конъектур и перестановок в тексте (ср. также ЕЎ), и заканчивая спором о важности книги для христианского богословия (ср. Дж. Соггин: «...не представляет большого богословского интереса»). Уже отец церкви Иероним сетовал по этому поводу: «*Quanto brevius est, tanto difficilius*»⁶⁹.

4.1 Композиция

Текст книги — после сложного заглавия в стихе 1 — может быть разделен, исходя из формальных и тематических признаков, на *две части*: *ст. 2-15* (пророчество суда над Эдомом) и *ст. 16-21* (пророчество благополучия для Сиона и объединенного Израиля).

Основными отличительными чертами, влияющими на формирование специфического профиля каждой из частей, являются:

(1) В ст. 2-15 говорится исключительно о наказании и грехе Эдома, причем Яхве наказывает Эдом, используя для этого вмешательство других народов; о благополучии Сиона/Израиля ничего не сообщается; отсылка к истории Иерусалима дается через истолкование греха Эдома в связи с катастрофой, постигшей Иерусалим в 586 г. до н.э. В ст. 16-21 речь идет о суде над всеми народами, включая Эдом, судьба которого становится примером всеобщего эсхатологического суда над народами; в качестве орудия суда над Эдомом выступают «дом Иакова» (= Южное Царство) и «дом Иосифа» (= Северное Царство), то есть объединенный Израиль. Суд над народами является только предпосылкой для будущего благоденствия Сиона и объединенного Израиля, описанного в стихах 16-21, и включающего в себя восстановление Сиона и богоизбранного народа, новое расширение земель до «старых» границ — до территории царства Давида, причем целью этого возрождения становится установление царства Яхве (не Израиля!).

(2) Текст ст. 2-15 представляет собой прямую речь от лица Яхве, обращаемую к Эдому (чаще всего во втором лице единственного числа: Я—ты). В ст. 16-21 повествование построено согласно другим принципам; в этой части используется обращение от лица Яхве во множественном числе — «вы»: речь обращена к иудеям, пережившим катастрофу 586 г. до н.э.

Первая часть (ст. 2-15) содержит в себе пророчество суда и его обоснование (ст. 2-9: сообщение о наказании; ст. 10-14: обвинение; ст. 15:

⁶⁹ Чем короче, тем труднее (лат.; прим. перев.).

обобщение: пророчество суда и возмездия). Композиция этой части составлена из небольших текстов:

2-4 5-7 8-9	Сообщение о борьбе Яхве против Эдома: «Я низрину тебя» Описание наказания Эдома, с использованием человеческих персонажей, в форме иронической похоронной песни Предсказание истребления Яхве Эдома: «Я истреблю...»
10-11 12-14	Обвинение Эдома: убийства и притеснение брата Иакова, а также участие в разрушении Иерусалима в 586 г. до н.э. Косвенное обвинение Эдома в форме восьми предостережений/запретов (с восьмикратно повторяющимся выражением «в день...»)
15	Обобщение/апогей: пророчество наказания («день Яхве») и пророчество расплаты по принципу <i>ius talionis</i>

Вторая часть (ст. 16-21), начало которой маркировано посредством употребления обращения от первого лица к жителям Иерусалима, объединяет с завершающим отрывком первой части использование принципа *ius talionis* (ст. 16: «как вы... так»; ср. ст. 15b: «как ты... так»), а также ключевого выражения «все народы» (ст. 16; ср. ст. 15a). Эта часть также представляет собой композицию из небольших текстов:

16-17 18	Яхве объявляет войну всем народам: они должны испытать чашу гнева Яхве, как и Израиль. Изменение соотношения сил: Сион как место спасения и как метрополия по отношению к народам Истребление Эдома объединенным Израилем
19-20	Уточнение данного в ст. 17 пророчества благополучия для Израиля (использование ключевого слова: <i>jāraš</i> «завладеть»): новое завоевание земли
21	Обобщение/апогей: царство Яхве, правящего с Сиона (спасение Сиона/суд над Эдомом)

4.2 Возникновение

4.2.1 Несколько фаз становления книги

Хотя тема отношений между Израилем и Эдомом в контексте взаимоотношений с другими народами придает книге единство, даже одно только приведенное выше различие двух ее частей является опровержением гипотезы, согласно которой книга была создана одним кругом составителей. В большинстве моделей становления книги, предложенных современными исследователями, рассматривается по меньшей мере три стадии ее становления, составляющие процесс постепенного дописывания книги:

К *первой фазе* может быть отнесен текст пророчеств 2-14, 15b, обоснованно возвешающих суд над Эдомом (см. выше). Поскольку прежде всего в предостережении (ст. 12-14), а также и в ст. 11 приведены конкретные детали (завоевание Иерусалима «чужими» = варварами; бросание жребия для определения того, кто будет уведен в плен; сообщение не знающим страны вавилонянам о возможных путях беглецов; перехват беглецов эдомлянами) и живо переданы чувства волнения, разочарования и негодования, неоднократно высказывались (конечно, не бесспорные) предположения о том, что данный текст был составлен во время этих событий их свидетелями, то есть между 586 и 550 гг. Так как входящий в эту композицию фрагмент, включающий ст. 2-4, может быть рассмотрен в качестве отдельного пророчества (заканчивающегося «формулой божественной речи»), то, в частности, Вольф (W. W. Wolff, Kommentar) предполагает, что текст 2-4 является подразумеваемым в представленном в ст. 1 заглавии («*весть* услышали мы от Яхве») «словом Бога», которому затем дается комментарий в ст. 5-14, 15b. Текст 2-4, в таком случае, может быть воспринят как ядро Книги Авдия. *Вероятные* «обстоятельства жизни» (*Sitz im leben*) тех, для кого был создан текст 2-14, 15b, можно охарактеризовать, по мнению Вольфа (Kommentar 3), следующим образом: «Из Зах 7:3, 5; 8:19 нам известно, что в Иерусалиме, после 587 г., в день захвата города и разрушения Храма ежегодно совершалось богослужение, целью которого было оплакивание этих событий. В Книге Плача мы находим прежде всего молитвы-плачи, которые пелись по этому поводу на развалинах иерусалимского святилища... Мы узнаем из этой книги о том, что плач не оставался без ответа, а также то, что этот ответ содержал в себе пророчество суда именно над Эдомом, как это видно из Плач 4:21 слл.... Авдий, скорее всего, был культовым пророком, который сообщал находящейся в бедственном положении общине Сиона о том, что молитвы услышаны, упоминая прежде всего, грозящий ее врагам суд».

Ко *второй фазе* можно отнести созданный в ходе дописывания текст ст. 15a, 16-18 (с заключительной «формулой подтверждения слов» в ст. 18). Судьба Эдома (описанный в ст. 2-9 суд стал, тем временем, историческим фактом) теперь становится примером суда над всеми народами и знамением благополучия Сиона/Израиля. В рамках этой изменившейся перспективы дается пророчество о том, что «близок день Яхве», причем Яхве использует Израиль в качестве инструмента своего суда над всем миром.

С точки зрения композиции текст ст. 16-17 представляет собой пророчество суда: войска народов будут разгромлены на Сионе, который сам будет спасен и станет местом спасения для Израиля. Это двойное пророчество обрамлено стихами 15a, 18, где описание «дня Яхве» передано в образе «огненного дня». Текст, относящийся к этой фазе, был написан, видимо, в конце V в.

Третья фаза включает в себя прозаический текст ст. 19-21, где мы находим представления о возрождении объединенного Израиля, включая Голу, что отражает еще более позднюю историческую ситуацию (IV-III вв.?).

Возможно, описанная многоступенчатая история создания текста может быть прочитана и в *составном заглавии* в ст. 1. С формулы провозглашения послания в ст. 1*ba* могло начинаться пророчество об Эдоме. Формула сообщения об услышанном откровении «весть услышали мы от Яхве» вполне подходит в качестве заголовка к тексту 2-14a, 15b. Заглавие «Видение (пророчество) Авдия» может быть отнесено к перспективе далекого будущего, характерной для ст. 16-18 и 19-21.

4.2.2 Соотношение с другими книгами пророков

Процесс постепенного становления Книги Авдия явствует также из разнообразных *параллелей*, благодаря которым различные пласты текста, появившиеся в ходе его становления, могут быть соотнесены с *книгами других пророков*.

Пророчества для Эдома в стихах 2-4, являющиеся ядром традиции, связанной с именем Авдия, почти идентичны фрагменту Иер 49:14-16. Синоптическое сравнение двух текстов говорит в пользу того, что текст Иер представляет собой намеренное использование текста Авд (А. Дейсслер, Б. Хартбергер, В. Рудольф, П. Веймар); другие авторы (например, Х. Вольфф) придерживаются того мнения, что и текст Иер, и текст Авд были составлены на основе одного и того же устного «находившегося в обращении» пророчества. Хотя если предполагать, что текст ст. 2-4 или ст. 2-7 был откликом на падение Эдома, и его нужно датировать первой половиной V в. (М. Вейпперт), то данный вопрос, а также проблема становления Книги Авдия вообще должны обсуждаться в ином ключе.

Соответствия между Авд 5-9 и Иер 49:9-10, 22 не столь тесны. Для истории становления Книги Авдия, несомненно значимо то, что сходство с текстами Иер не проявляется в двух пластах текста, то есть в ст. 15a, 16-18 и 19-21; оба этих пласта могут быть отнесены на основании особенностей языка и образов к пророческой литературе после пленного периода (крах нападения народов на Сион, объединение частей государства — Иудеи и Израиля, возвращение из Голы; универсальное всемирное царство Яхве на Сионе).

То, что текст 2-14, 15b был составлен в эпоху плена (в ее начале), подтверждается соответствием фактов и, отчасти, языка между ст. 10-14 и текстами, созданными в период плена — Ам 1:11 слл.; Пс 137:7-9, в то время как 17, 19-20 соотносится с Ам 9:11 слл., который содержит сообщение о коренном повороте в отношениях между Израилем и Эдомом и о достижении Израилем благополучия.

В ходе начавшейся в последние годы в рамках школы истории редакций дискуссии относительно истории формирования Книги двенадцати пророков (Э. Боссхард, П. Ногальски, О. Х. Штек, П. Веймар) согласие до сих пор не

достигнуто. Однако напрашивается предположение, что эта небольшая книга (так же как Иоил и Мал) представляет собой в целом литературное письменное пророчество, которое подвергалось постепенной актуализации.

4.3 Богословие

В заключительном предложении книги подводится итог обсуждаемой в ней проблематике: как возможно царство Бога Израилева при всех пережитых Израилем несчастьях, высшей точкой которых стала катастрофа 586 г. и связанные с ней притеснения Израиля иноземными захватчиками? В качестве примера сложных отношений между «Израилем и народами» в Авд осмысливается братский конфликт между Израилем и Эдомом, отраженный уже в рассказах Книги Бытия об Иакове и Исаве, а также в многочисленных, встречающихся в книгах пророков текстах, направленных против Эдома (ср., например, Ис 34; 63:1-6; Иер 49; Иез 35; Ам 1:11 слл.; 9:11 слл.).

В Книге Авдия трагическим событиям в судьбе Израиля и предположению о бессилии Бога Израилева противопоставляется та идея, «что Божий суд коснется не только Израиля, но и других народов, если их греховность превысит меру божественного терпения. Божья святость обратится в справедливое наказание. Здесь наказание претерпевает Эдом, пренебрегший в своей гордыне и эгоизме братским союзом с Израилем. Кроме того, несмотря на наказание, постигшее и народ Божий, становится очевидным, что в конце концов Яхве в большей мере желает союза, чем суда. Это принципиально относится, как следует из книг других пророков, и к суду Яхве над народами. Его эсхатологическое царство, которым, согласно Авд 21, заканчивается вся история, описывается всем пророческим посланием как универсальное, охватывающее все человечество царство справедливости и мира» (A. Deissler, Kommentar 139).

Среди других пророческих книг Книга Авдия представляет собой провокационное и вызывающее множество недоразумений свидетельство об особой роли Израиля во взаимоотношении Бога с человечеством. «Тому, кого выделил Бог, все остальные, в том числе “Исав”, должны уступать; то, что обещал и дал Бог, не позволено отнимать никому, в том числе “Исаву”. Израиль, в целом, устоял перед скрывающимся здесь искушением шовинизма..., христианство же, будучи в некотором смысле младшим братом Иакова, напротив, нередко и основательно поддавалось антииудейскому искушению... Книгу пророка Авдия следует рассматривать конкретно-исторически, но в то же время не только как свидетельство характерного для определенного исторического периода национализма. Ее нужно воспринимать в качестве принципиально-парадигматической, и при этом она должна приниматься *всерьез* как пристрастное и трудное для нашего восприятия свидетельство уверенности израильтян в своей избранности» (W. Dietrich, Obadja 719).

5. Книга пророка Ионы

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) ³1964; C.A. Keller (CAT) ²1982; W. Rudolph (KAT) 1971; H.W. Wolff (BK) 1977; A. Deissler (NEB) 1984; D. Stuart (WBC) 1984; J.M. Sasson (AncB) 1990; F.W. Golka (Calwer Bibelkommentare) 1991; U. Strupe (NSK) 1996.

Отдельные исследования: G.C. Cohn, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst (SSN 12) Assen 1969; J. Ebach, Kassandra und Jona. Über den Umgang mit dem Schicksal, Frankfurt 1987; O. Kaiser, Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona, in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal (BZAW 161) Berlin 1985, 41-53; Th. Krüger, Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch: BN 59, 1991, 57-88; R. Lux, Jona. Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam». Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162) Göttingen 1994; J. Magonet, Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah, Sheffield ²1983; J. Marböck, Der Bezeugte und sein Zeuge im Büchlein Jona, in: FS E.J. Korherr, Graz 1988, 21-30; J.A. Miles, Laughing at the Bible. Jonah as Parody: JQR 65, 1974/75, 168-181; L. Schmidt, «De Deo». Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gn 18, 22ff. und von Hi 1 (BZAW 143) Berlin 1976; U. Simon, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157) Stuttgart 1994; U. Steffen, Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam, Neukirchen-Vluyn 1994; G. Vanoni, Das Buch Jona. Literar- und formkritische Untersuchungen (ATS 7) St. Ottilien 1978; P. Weimar, Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtung zu Jon 1, 4-16, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 217-235; ders., Jon 4, 5. Beobachtungen zur Entstehung der Jonaerzählung: BN 18, 1982, 86-109; ders., Jonapsalm und Jonaerzählung: BZ 28, 1984, 43-68; ders., Das Jona-Buch: BiLi 73, 2000, 54-59. 129-136. 183-188. 240-246; H.H. Witzernrath, Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (ATS 6) St. Ottilien 1978; H.W. Wolff, Studien zum Jonabuch. Mit einem Anhang von J. Jeremias: Das Jonabuch in der Forschung seit H.W. Wolff (BSt 47) Neukirchen-Vluyn ³2003.

5.1 Литературное и богословское своеобразие

Книга Ионы отличается от всех остальных книг пророков. Помимо короткого пророчества «еще сорок дней и Ниневия будет разрушена» (3:4), в ней содержится не послание пророка, а рассказ о пророке — точнее, рассказ о том, как Яхве дает ему урок. В качестве рассказа о пророке она может быть сопоставлена с историями о пророках Илии и Елисее (ср. 3 Цар 17 — 4 Цар 9). С этими историями повествование об Ионе объединяет также ситуация сказочного и полного чудес мира. На море неожиданно разражается сильный шторм. Приплывает большая рыба, проглатывает Иону, и Иона живет три дня и три ночи внутри рыбы, прежде чем она извергает его на сушу — по всей видимости, именно туда, где в 1:1 начиналась эта история. Иона направляется напрямик в Ниневию, проповедует там и люди понимают его, несмотря на то, что он говорит на чужом языке. Более того: хотя он проповедовал всего один день и при этом успел обойти только

треть города, все живые существа в Ниневии, большие и малые, люди и животные, обратились к благу — все вместе в один день. В конце же говорится о том, что в одну ночь вырос огромный куст клещевины, который на следующий день при появлении зари внезапно засох. В отличие от того, как похожие происшествия воспринимаются в истории Илии и Елисея, здесь обо всех этих событиях рассказывается не как о чудесах — не как о зрелищных чудесах, совершаемых Богом, а также не как о чудесах, совершаемых пророком, когда описание чуда должно поразить читателя изображением могущества Бога или Его пророка. Сказочный характер книги, придающий истории, несмотря на всю ее драматичность, радостное, волшебное настроение, связан с богословским учением, которое сообщается в этой «жемчужине израильяно-иудейской литературы» (L. Schmidt, *De Deo* 7) пророку и читателям: сильный и любящий Бог хочет привести к себе *все* свои творения, в том числе пророка, бежавшего от лица Господня. К осознанию этой богословской истины Яхве, являющийся с самого начала и до конца главным действующим лицом повествования, приводит своего упрямого пророка, считающего справедливое наказание неустранимой главной аксиомой мирового устройства, — приводит при помощи соединения иронии и неожиданности, которые, в конце концов, заставляют пророка умолкнуть и смириться — как Иова!

Книгу Ионы отличает от истории Илии и Елисея, а также от книг других пророков еще и то, что это повествование никак не связано с историей Израиля. Действующие персонажи и обозначенное место действия имеют не историческо-индивидуальный, а типический и фиктивно-литературный профиль. «Имя, национальность и бог "царя Ниневии" не названы, так что рассказ нельзя отнести к какому-либо определенному времени. В нем отсутствуют как политическое измерение, так и детали религиозной жизни. Начальник корабля и корабельщики, которые обращаются каждый к своему богу, не обладают никакими характерными чертами. Сам Иона, правда, отождествляется с определенной исторической личностью [с пророком благополучия, жившим в VIII в., Ионой бен Амафией: ср. 4 Цар 14:25]. Но это не означает, что его можно воспринимать в качестве исторического персонажа, соотнесенность Ионы с исторической личностью является, скорее, его дополнительной характеристикой ... Это относится и к Ниневии. Она описывается не как столица Ассирийской державы, но как находящаяся где-то на востоке метрополия несправедливости... Повествование завершается риторическим вопросом Бога, причем ничего не сообщается о возвращении пророка и о дальнейших событиях... В Книге Ионы... конкретно-историческая сторона повествования скрыта, чтобы подчеркнуть его богословский аспект — прямое и явное участие Бога» (U. Simon, *Jona* 31). И все же именно это делает богословское повествование о пророке «пророчеством»: в Книге Ионы, как в литературном пророчестве, сообщается слово Божие, которым

и подводится в 4:10 слл. итог всему повествованию, и через которое «пророчески» осмысляются «древние» слова Бога из Исх 34:6, цитируемые в 4:2 — причем происходит это, как показывает композиция, повести в литературно-художественной форме (к этому повествованию бесспорно можно отнести выражение «The medium is the message»).

5.2 Композиция

На основании ряда параметров повествование можно разделить на две части, включающие соответственно главы 1-2 и 3-4:

(1) После дважды встречающейся — в 1:1 и 3:1 — формулы получения пророком откровения следуют дословно совпадающие сообщения о том, как пророк должен поступить, после чего пророк совершает фактически противоположные друг другу действия, которые, однако, приводят в конце концов к одной и той же цели:

1:1-3	3:1-3а
И было слово Яхве к Ионе, сыну Амафиину: Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в нем... И встал Иона, чтобы бежать в Фарсис от лица Яхве.	И было слово Яхве к Ионе вторично: Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в ней... И встал Иона и пошел в Ниневию, по слову Яхве.

Две сцены объединяет то, что в них не фиксируется «место» действия, и это же отличает их от остального повествования:

(2) Местом действия в главах 1-2 становится (начиная с 1:4) море, или корабль на море, и рыба в море; в главах 3-4 (начиная с 3:3b) действие происходит в Ниневии, как внутри города (3:3b-4:4), так и за его пределами, на востоке от него, откуда открывается вид на город (4:5-11).

(3) Действующими лицами в главах 1-2 являются Яхве и Иона, а также корабельщики и их капитан; действующие лица в главах 3-4 — вновь Яхве и Иона, а также жители Ниневии и их царь.

(4) Каждая из двух частей включает в себя три сцены, на основании чего можно заключить о симметрично-параллельной структуре описания происходящих в них событий, а также их формальной композиции:

1-2: Внешний побег	3-4: Внутренний побег
1:1-3 Приказ и его нарушение	3:1-3а Приказ и внешнее его исполнение
1:4-16 В море на корабле: страх корабельщиков перед Богом и сопротивление Ионы (отказ от молитвы и желание смерти)	3:3b-4:4 В городе Ниневии: обращение грешников и сопротивление Ионы (требование справедливого наказания и желание смерти)

2:1-11 В море, во чреве рыбы: подчинение Ионы	4:5-11 В Ниневии, за городскими ворота- ми: смирение Ионы
---	---

(5) Вторая и третья сцены каждой из двух частей также имеют аналогичную структуру повествования (ср. U. Simon, Jona 49):

Первая часть	Вторая сцена: 1:4-16		Третья сцена: 2:1-11
	Корабельщики	Иона	Иона
Трудности, посылаемые Богом	«корабль готов был разбиться».	Бог преследует своего пророка.	Рыба, спасшая Иону, становится его тюрьмой.
Молитва (и действие)	Корабельщики молятся Богу (и бросают Иону в море).	Иона отказыва- ется молиться Богу (и ищет смерти в море).	Смирившийся пророк просит о спасении.
Ответ Бога	«И утихло море от ярости сво- ей».		«И сказал Яхве рыбе, и она извергла Иону на сушу».

Вторая часть	Вторая сцена: 3:3b-4:4		Третья сцена: 4:5-11
	Жители Нине- вии	Иона	Иона
Трудности, посылаемые Богом	«Еще сорок дней и Нине- вия будет разру- шена!»	Милость Бога раздражает Иону.	Куст клещеви- ны, избавивший Иону от огорче- ния, засыхает, и солнце начи- нает печь голову Ионы.
Молитва (и действие)	Молитва к Богу (и возврат укра- денной собст- венности)	Молитва про- теста: «Возьми душу мою от меня» (и последую- щий протест: пророк покида- ет город и ухо- дит на восток от него)	Протестующий пророк в отчая- нии: он хочет умереть, однако отказывается молиться.
Ответ Бога	«Пожалел Бог о бедствии...»		Бог в своем ответе Ионе объясняет ему свои действия и снова примиря- ется с ним.

Таким образом, в отдельных сценах показан соответственно одинаковый поворот событий: «В начале говорится о больших несчастьях (произошедших или обещанных), причиняемых Богом. Затем следует описание обращения к Богу посредством слов или действия (или же посредством демонстративного бездействия) в середине текста, а в конце — ответ Бога (который, разумеется, отсутствует в том случае, если ему не предшествует обращение к Богу)... С помощью такой схемы повествования устанавливается соответствие между реакцией корабельщиков и реакцией жителей Ниневии, которая вполне отвечает их бедственному положению, а также противоположность их реакций реакции бунтующего пророка. Кроме того, различные действия самого пророка показываются во взаимосвязанности друг с другом или противопоставляются одно другому. Во второй части эта схема проявляется наиболее отчетливо: так, обращение жителей Ниневии соответствует повиновению корабельщиков, вынужденных бросить Иону в воду. Отчаянному протесту Ионы против божественной милости соответствует его молчание на корабле. Его повторный отказ от молитвы, после того, как засох куст клещевины, находит соответствие в вынужденной молитве из чрева рыбы. Бог исполняет все молитвы о спасении от смерти, вне зависимости от того, кто просит: корабельщики, грешники Ниневии или пророк из чрева рыбы, однако он отклоняет постоянные просьбы Ионы о смерти и предотвращает их. Только в конце повествования Иона получает от Бога ясный и подробный ответ, в котором Бог разъясняет ему смысл своих действий» (U. Simon, Jona 50).

5.3 Возникновение

В исследованиях стали прежде всего четыре проблемных поля базой для различных теорий относительно возникновения Книги Ионы:

(1) Две части, выделенные выше, сильно различаются по своим мотивам; каждая из них представляет собой законченный рассказ, поэтому порой предполагали, что в этой книге были объединены две разных повести (первая: усмирение морского шторма посредством человеческой жертвы и «история-антипод» — отказ от необходимости принести человеческую жертву, для того чтобы Бог смягчил свой гнев, или нечто подобное; вторая: обращение грешного города). В пользу противоположной гипотезы говорит то, что две части имеют симметричную структуру. Очевидно то, что составителями был использован и художественно скомбинирован различный материал; однако возможность реконструировать первоначальные тексты практически отсутствует.

(2) Бросается в глаза чередование в рассказе имен Яхве и Элохим (Бог): в 1:1-3:4 встречается имя Яхве, в 3:5-10 — Элохим, в 4:4-5 — Яхве, в 4:6 — Яхве Элохим, в 4:10-11 — Яхве. Основывающиеся на этом наблюдении попытки реконструировать изначальный пласт элохистского текста, который впоследствии был дополнен яхвистским текстом (Э. Нильсен, Л. Шмидт), не встречают поддержки.

(3) На основании последовательности 4:5b | 4:6a, интерпретируемой в рамках литературной критики как дублет (двойная тень над Ионой: от крыши из листвы и от куста клещевины с его огромными листьями) а, также привлекая другие гипотезы литературной критики, строится предположение о многоступенчатом процессе становления книги (например, П. Веймар предполагает

существование основного текста и двух его редакций). Этот «дублет» можно объяснить или в качестве литературного приема «добавления забытого» (ср. Н. W. Wolff, *Kommentar*), или с помощью интерпретации (куст клещевины: тень, защищающая от утреннего солнца!).

(4) Наиболее обсуждаемой проблемой является вопрос, относится ли так называемый псалом Ионы 2:3-10 к первоначальному рассказу или он был введен позднее. Например, Вольф обосновывает предположение, что благодарственный псалом, в котором упоминается Храм, был включен в текст позднее, следующим образом: «1. Ситуация псалма не вписывается в контекст... 2. Язык псалма иной, чем язык остального повествования... 3. Иона в псалме отличается от Ионы — героя рассказа. Поэтому Г. фон Рад говорит о "психологической недостоверности": "Эти благочестивые и благодарные слова совершенно не подходят непокорному Ионе, который после них ведет себя еще более скептически, чем до них"» (Н. W. Wolff, *Kommentar* 104 слл.). Эти доводы побудили Вольфа «предположить, что ст. 2:3-10 были привнесены в текст позднее, так же как и ст. 2:2. В этом отрывке читателю продемонстрирован образцовый, обращенный Иона, каким он еще не был в конце более древнего прозаического рассказа. Автор дополнений поместил новый образ "богомольного" Ионы в сцену с рыбой, которая как раз и была в наибольшей степени востребована в позднейших истолкованиях и в истории искусства» (Н. W. Wolff, *Kommentar* 57). Напротив, в новейших исследованиях приводятся аргументы в пользу того, что псалом относится к первоначальному и в целом единому повествованию; при этом возможно, что псалом был создан самим повествователем или был включен в текст в качестве уже существовавшего прежде псалма; возможно и то, что текст 2:3-10 отчасти уже существовал, а отчасти был дополнен рассказчиком.

Среди новейших исследований большое распространение получила тенденция рассматривать Книгу Ионы в качестве единого сочинения, созданного во второй половине IV в. или в начале III в. (в Иерусалиме или в египетской диаспоре?). Такое датирование текста обосновывается обычно следующим образом:

(1) Эта книга, представляющая собой «литературное пророчество» (см. выше), включающее ряд аллюзий на другие библейские книги, могла появиться только в послепленный период, поскольку содержит деветерономическое богословие, а также поскольку в ней делаются целенаправленные отсылки к Книге Иеремии (глава 3 воспринимается в качестве иллюстрации к Иер 18:7 и находит соответствие в тексте Иер 36).

(2) Использование греческого мифологического материала (проглатывание мифологического героя большой рыбой; выплевывание Ясона в истории аргонавтов) возможно, скорее всего, лишь в раннеэллинистический период.

(3) Дословные совпадения в текстах Книги Иоила и Книги Ионы (Иоил 2:13b = Иона 4:2b; Иоил 2:14a = Иона 3:9b) возникли, скорее, в результате заимствований в Книге Ионы из Книги Иоила, чем наоборот (см. выше, F.VIII.2).

5.4 Богословие

Книга пророка Ионы относится к наиболее популярным книгам Библии. Она впечатляет, как литературное произведение, но при этом, как показывает история христианских и иудейских комментариев к этой книге, ее богословское содержание также никогда не остается без внимания. Многочисленные комментарии можно «свести к четырем основным направлениям, каждое из которых предлагает свой ответ на следующие вопросы: что стало причиной отказа Ионы от поручения быть пророком в Ниневии? Что хочет сказать Бог своему пророку посредством шторма, рыбы и куста клещевины?» (U. Simon, Jona 13). Эти *четыре позиции* могут быть тезисно подытожены и оценены следующим образом:

(1) Выраженное в отказе Ионы подчиниться повелению Бога представление о том, что грех можно искупить только посредством наказания, опровергается демонстрацией в рассказе искупительной и спасительной силы обращения. Такая точка зрения явно легла в основу существующей в иудейском богослужении, в соответствии с Вавилонским Талмудом (Мегилла 31a), практики, согласно которой книгу Ионы следует целиком прочитывать в качестве завершающего этапа послеобеденной молитвы в Йом Кишпур (день примирения).

В христианских комментариях такое понимание Книги Ионы нередко приводило к тому, что пророк Иона воспринимался как выразитель мнения непокорного иудейства, а язычники — как «лучшие иудеи», в соответствии с Рим 2:17 слл. Ссылаясь на Мф 12:41; Лк 11:32, этого Иону = иудейство делали (и делают) символом «неверующих» иудеев, отказывающихся принять Иисуса как обращенное к ним Слово Божье и Мессию.

Тему обращения нельзя, однако, назвать главной темой повести. Она важна только для третьей главы. В заключительной сцене 4:6-11 указывается другая причина спасения Ниневии: любовь Творца к своему творению (ср. 4:11: дети и животные — которые не могут ни совершить греха, ни обратиться!).

(2) В книге критикуются националистические, партикуляристские и ксенофобские тенденции, распространившиеся среди евреев в плененный период, и подчеркивается, что Израиль избран Яхве для того, чтобы нести народам весть об истинном Боге.

В христианских комментариях пророк нередко рассматривался в качестве «типичного» представителя иудейства, не желающего разделить обещанное ему спасение с другими народами. Такой тип истолкования вел (а отчасти ведет и поныне) к антисемитизму, чреватому ужасными последствиями.

Отношения между Израилем и народами (или иудеями и язычниками) ни в коей мере не являются главной темой книги. Экипаж корабля и жители Ниневии относятся к повествовательным средствам

(представляют собой «роли»), предназначенным для того, чтобы на их примере показать безусловность и универсальность любви Бога-Творца, благодаря которой остается в живых *также* и сам пророк — как *ею* живут и все творения.

(3) Книга представляет собой поучительную историю о драматичности призвания пророка и/или о смысле пророчеств суда и несчастий. При этом Иона уверен в том, что однажды сказанное слово должно исполниться, иначе пророк и, главное, пославший его Бог будут восприняты в качестве «лжецов». Однако этот аспект в завершающей сцене 4:6-11 уже не играет вообще никакой роли. Какой же образ пророка рисуется здесь, если пророк ради своей чести предпочитает увидеть падение целого города, а не его обращение и спасение!

(4) В книге содержится богословский рассказ, побуждающий читателей (иудеев и христиан) прийти вместе с Ионой к той божественной истине, которой завершается книга: Бог Израиля, будучи Богом-Творцом, является также и Богом милости, Он как Бог справедливости содействует обращению грешников и проявляет себя в этом Богом прощения и помилования — ибо Он Бог безграничной любви ко всему живому. Только благодаря *этой* любви живет и сам пророк. С этим Иона молча соглашается в конце книги (ср. 4:11). «Так же как и Книга Иова, Книга Ионы заканчивается смирением того, кто восстал против своего Бога. Но если Иов прямо высказывает согласие с тем, что Бог был прав (“поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле”, Иов. 42:6), то Иона молчит. Иона — полная противоположность Иову, он не любитель речей. Его побег сопровождался красноречивым молчанием, поэтому и его ответ Богу выражен посредством благочестивого молчания и отказа от выражения согласия, как говорится в псалме: “для тебя и в молчании похвала” (Пс 65:2)» (U. Simon, Jona 141). Открытый вопрос 4:11 обращен и к читателям повести.

6. Книга пророка Михея

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) '1964; R. Vuilleumier (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; J.L. Mays (OTL) 1976.'1985; H.W. Wolff (BK) 1982; D.R. Hillers (Hermeneia) 1984; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; R. Oberforcher (NSK) 1995; R. Kessler (HThKAT) 2000.

Библиография: A. van der Wal, Micah. A Classified Bibliography, Amsterdam 1990.

Отдельные исследования: K.H. Cuffey, The Coherence of Micah. A Review of the Proposals and a New Interpretation, Diss. Drew University 1987; V. Fritz, Das Wort gegen Samaria Mi 1,2-7: ZAW 86,1974,316-331; J. Jeremias, Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit: ZAW 83,1971,330-354; ders., Tau und Löwe (Mi 5,6f), in: FS H.W. Wolff, München 1992,221-227; Ph.J. King, Amos,

Hosea, Micah. An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988; Th. Lescow, Micha 6,6-8. Studien zu Sprache, Form und Auslegung (AzTh 1/25) Stuttgart 1966; ders., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5: ZAW 84,1972,46-85; ders., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6-7: ZAW 84,1972,182-212; J.L. Mays, The Theological Purpose of the Book of Micah, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977,276-287; E.Otto, Art. Micha/Michabuch: TRE 22,1992,695-704; B. Renaud, Structure et attaches littéraires de Michée IV-V (CRB 2) Paris 1964; ders., La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation (EtB) Paris 1977; L. Schwienhorst-Schönberger, Zion — Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1-5, in: FS L.Klein (BBB 90) Bodenheim 1993,107-125; B. Stade, Bemerkungen über das Buch Micha: ZAW 1,1881,161-172; ders., Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften: ZAW 23,1903,153-171; J. Wellhausen, Ergänzungen zu Friedrich Bleek, Einleitung in das Alte Testament, Berlin ⁴1878; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch (BZAW 123) Berlin 1971; J.T. Willis, The Structure, Setting and Interrelationship of the Pericopes in the Book of Micah, Diss. Vanderbilt University 1966; H.W. Wolff, Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?: VTS 29,1978,403-417; B.M. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapheton (BZAW 256) Berlin 1997.

6.1 Композиция

Композиция всей книги в целом состоит из чередования пророчеств несчастий и пророчеств благополучия. Впрочем, в различных исследованиях композиция книги описывается по-разному.

Принимая во внимание последовательность, — несчастье (1:2-2:11) — благополучие (2:12 слл.) — несчастье (3:1-12) — благополучие (4:1-5:15) — несчастье (6:1-7:7) — благополучие (7:8-20), делаются предположения о том, что книга состоит из *трех частей* 1-2; 3-5; 6-7 (В. Рудольф, Дж. Уиллис), тем более что этой последовательности соответствует и схема чередования фрагментов: длинный — короткий — короткий — длинный — длинный — короткий кроме того, три части начинаются с императива «слушайте» в 1:2; 3:1; 6:1. Правда, обращает на себя внимание то, что отрывок 2:12 слл. очень короткий, а императив «слушайте», с которого начинается отрывок 3:1-12, почти дословно повторяется («слушайте же это, главы Иакова / дома Иакова») в 3:9; этот императив является структурным признаком композиции 3:1-12 (а призыв слушать в 6:9 есть лишь структурный признак второго порядка).

Выделение в тексте *четырех частей* 1:2-2:13; 3:1-4:8; 4:9-5:15; 6:1-7:20, основанное на четырех пророчествах благополучия для (святого) «остатка» Израилева (2:12 слл.; 4:6 слл.; 5:6 слл.; 7:18) (К. Кэффи), имеет ту слабую сторону, что стих 4:9, если рассматривать его с точки зрения макроструктуры текста, не маркирован как начало нового отрывка; также вызывает сомнение, можно ли расценивать 4:9 слл. в качестве пророчества несчастий.

С учетом максимального числа точек зрения книга может быть разделена на *четыре части*: 1:2-3:12 (несчастье) — 4:1-5:15 (благополучие) — 6:1-7:7 (несчастье) — 7:8-20 (благополучие). Каждая из четырех частей имеет особый языковой и богословский профиль. Они могут быть объединены попарно на основании встречающейся в каждой из двух пар последовательности несчастье-благополучие, а также на основании употребляемых в них одинаковых ключевых слов и мотивов, таким образом, оказывается, что текст состоит из *двух частей*: 1:2-5:15; 6:1-7:20. Две части обозначены также соответствующими структурными признаками. Композиция 1:2-5:15 начинается призывом «слушайте, все народы» в 1:2 и завершается объявлением *гнева* по отношению к непослушным народам (в ЕЎ переведено не последовательно!). Новым призывом слушать начинается композиция 6:1-7:20; императив «слушайте» обращен теперь к горам и холмам земли. Эта часть заканчивается провозглашением того, что Бог не *гневается* вечно (7:18). Оба призыва слушать (1:2; 6:1) являются призывами принять участие в «тягбе» между Яхве и Его народом (ср. сходные три части Ос 1-3; 4-11; 12-14); разделение на две части подтверждается также цезурой между 5:15 и 6:1. Кроме того, рамочная конструкция, состоящая из фрагментов 1:2-7 и 7:17-20, позволяет говорить о теоцентрической композиции книги: в тексте 1:2-7, следующем после призыва слушать в 1:2, сообщается о том, что Яхве снизойдет (образ теофании: 1:3 слл.), чтобы судить Израиля/Самарию и Иуду/Иерусалим за их грехи (1:5-7); в тексте 7:18-20 повторяются ключевые слова «преступление» и «грех» (7:18 слл.), а также провозглашается особенность (7:18: «Кто Бог [Эль], как ты, прощающий беззаконие?»: аллюзия на Исх 34:6!) этого суда, который закончится тем, что Яхве ввергнет все грехи в пучину морскую — подобно тому, как он вверг в пучину морскую египетское войско, преследовавшее израильтян во время Исхода (ср. 7:19), ибо Он есть Бог добра и милосердия (вновь аллюзия на Исх 34:6; ср. также в предшествующей Книге Ионы 3:9; 4:2).

В следующих таблицах описана композиция книги и профиль ее отдельных частей. Первая и вторая части образуют первую макроструктурную единицу книги (1:2-5:15).

Первая часть: пророчество несчастий (1:2-3:12)		
1:2-7	Пророчество несчастий для Израиля/Самарии и Иуды/Иерусалима: основные обвинения и угроза наказания	Вступление в 1:2: призыв к народам принять участие в «тягбе» против Израиля и Иуды
1:8-16	Плач пророка по поводу грозящих несчастий	

2:1-5	Пророчество несчастий для богатых (начинающееся возгласом «горе»): особые обвинения и угроза наказания	На протяжении всей части отсутствует перспектива Израиля — народы
2:6-11	Пророк выступает против богатых	Риторический переход: от Самарии к Иерусалиму/Сиону
2:12-13	Пророчество благополучия для Израиля и Иуды («богословие остатка»)	Обвинения: злоупотребление своим могуществом, несправедливость судов, разорение мелких крестьянских хозяйств, несостоятельность чиновников
3:1-4	Пророчество несчастий для чиновников (начинается призывом слушать): особые обвинения и угроза наказания	Заключительная картина: Сион и Храмовая гора становятся грудой развалин
3:5-8	Пророчество несчастий для пророков, возвещающих о благополучии (начинается с формулы провозглашения послания): особые обвинения и угроза наказания	
3:9-12	Пророчество несчастий для чиновников (начинается призывом слушать): особые обвинения и угроза наказания для Сиона/Иерусалима	

Вторая часть: пророчество благополучия (4:1-5:15)

A	4:1-5	Паломничество народов к Сиону и уничтожение оружия	Начальная картина: Сион и Храмовая гора как места благодати («шалом») и паломничества народов
B	4:6-8	Благополучие для остатка	Концентрическая композиция: наступление мессианского времени (центр: 5:1-4!)
C	4:9-13	Освобождение от «Вавилона»	
D	5:1-4	Пророчество наступления мессианского времени	Проходящая через весь текст перспектива: Израиль/Сион и народы
C'	5:5-6	Спасение от «Ассира»	Большее число отсылок к (созданным в ранний после пленный период) текстам Книги Исаии (Ис 2:16 сл.; 7:9; 11)
B'	5:7-9	Спасенный «остаток» среди народов	Заклучительная картина: гнев и суд над непослушными народами
A'	5:10-15	Уничтожение всего оружия и всех идолов	

Третья и четвертая части образуют вторую макроструктурную единицу книги (6:1-7:20). Как будет разъяснено ниже, такое макроструктурное деление текста важно также с точки зрения его диахронии.

Третья часть: пророчество несчастий (6:1-7:7)		
6:1-8	Назидание (исторический обзор и богослужение на основе Торы)	Вступление в 6:1-2: призыв к горам и холмам принять участие в «тяжбе» против «Моего народа»
6:9-16	Пророчество несчастья для города Иерусалима (начинается с призыва слушать); особые обвинения и угроза наказания	Исторический обзор: Исход и завоевание земли Обвинение: злоупотребление властью, экономические преступления, ложь и обман
:1-7	Плач пророка и предостережение (противостояние)	Отсутствие темы народов (встречается только в 6:16); не упоминаются названия Сион/Иерусалим (только: «город»)
Четвертая часть: пророчество благополучия (7:8-20)		
7:8-10	Песня доверия Иерусалима	Имитация богослужения
7:11-13	Пророчество благополучия для города Иерусалима	Историческая ретроспектива: Исход
7:14-17	Плач Иерусалима	Сквозная перспектива: Израиль и народы; Сион/Иерусалим не упоминаются
7:18-20	Хвалебная песнь Иерусалима	Завершение: в 7:18-20 отсылка к 1:3-7

6.2 Возникновение

В заглавии 1:1 авторство книги приписывается Михею Морасфитянину, то есть живущему в городке Морешет-Гат, находящемся в области Шефела в 35 км к юго-востоку от Иерусалима. Там он исполнял должность родового или местного старейшины («бургомистра») и в силу его служебных обязанностей требовали общался со столицей – Иерусалимом. Михея называют также «Амосом Южного Царства». С Амосом его объединяет чувствительность к социальному неравенству и желание постичь его структурные причины. Так же как и речь Амоса, его речь полна ярких образов; если мы и не можем реконструировать отдельные высказывания пророка (см. ниже), то, по меньшей мере, Мих 1-3 имеет весьма оригинальный языковой профиль, сохранивший память об историческом Михее.

Согласно заглавию 1:1, Михей выступал в период правления иудейских царей Иоафама (739-734), Ахаза (734-728) и Езекии (728-699). О том, что он пророчествовал несчастья Иерусалиму и, в особенности, Иерусалимскому Храму (ср. 3:12) во время царствования Езекии, причем не без успеха, ибо ему удалось склонить жителей Иерусалима к обращению, говорится и в Иер 26:17-19. Вопрос, можно ли считать

эти сведения описанием исторических фактов, остается спорным. По мнению некоторых авторов, об угрозе разорения Самарии в Мих 1:6, говорилось, скорее всего до 722 г. до н.э., поскольку Самария фактически не была разрушена после ее завоевания Ассирийской империей. Подобные аргументы выдвигаются и в пользу того, что слова угрозы по отношению к иудейским городам в 1:8-16 в своей основе были сформулированы до 712 г., так как после 712 г. названный в 1:10 город Геф (Гат) перестал принадлежать Иуде.

После важнейших открытий, сделанных в этой области Ю. Велльгаузен (1878) и Б. Стаде (1881; 1903), общепринятым стало мнение, согласно которому Михею принадлежит авторство, самое большее, Мих 1-3, тогда как остальные части были созданы в конце допленной эпохи (Стаде: 6:1-7:6), в эпоху плена (Велльгаузен: 7:7-20) и после возвращения из плена (Стаде: 4-5).

В «классическом» для немецкоязычной аудитории комментарии к Книге Михея, написанном Х. Вольфом, история становления ее текста описывается следующим образом: «В начале идут три очерка выступлений самого Михея — 1:6, 7b-13a, 14-16; 2:1-4, 6-11; 3:1-12... Первые девтерономические комментарии к ним содержатся в 1:5, 7a, 13b, а также в дополнениях и изменениях в 2:3-5, 10b; 3:4.5, 8; 1:1 и в использовании литургического зачина к богослужебному чтению в 1:3 слл. (гимн-теофания).

Начиная с 587 г. и заканчивая временем вскоре после возвращения из плена дописывался цикл пророчеств благополучия в главах 4-5. Первые из них относятся к началу эпохи плена и представлены обетованиями спасения в 4:9-5:1, 3, 4a, 5b. К концу эпохи плена относятся обетования возвращения для Голы, встречающиеся в 2:12, 13 и в 4:6-7a. Затем следуют тексты, в которых описываются взаимоотношения между остатком Израиля и народами (5:6-15), а также такие, в которых говорится о будущем Иерусалима (4:1-8). При этом прежде всего редактируются известные пророчества: 4:6-7a посредством 7b и 5:10-13 посредством 5:9 и (14) 15, кроме того, 5:2, 4 посредством 5:3, с одной стороны, и посредством 4:8, с другой. Заключительная часть цикла пророчеств в главах 4-5 не могла быть создана ранее освящения Храма в 515 г. С ней связано редакционное присоединение глав 1-3 при помощи призыва слушать в 1:2, обращенного ко всем народам (ср. 5:15).

Послепленная редакция глав 1-5 возникла под влиянием литературного направления, которое развивалось с начала эпохи плена в связи с обычаем отмечать день скорби по поводу падения Иерусалима. Здесь звучали пророчества благополучия и пророчества для иноземных народов, и на них отвечала слушающая община (4:5; 5:9).

Для осмысления истории редакций Книги Михея необходимо считаться с тем, что в раннеперсидский период в Иерусалиме существовала влиятельная традиция пророчеств благополучия для всех народов. В рамках этой традиции были не только переняты пророчества Михея, дополненные девтерономическими комментариями, традиция продуктивно повлияла и на дальнейшее становление Книги Михея. Основной темой, привнесенной самой этой традицией, стало будущее остатка Израилева, Иерусалима и народов. Вместе с тем, вероятно, в рамках этой школы существовала группа, которая в связи

с обвинениями Михея критиковала социальное устройство и интересовалась своим временем (началом послевоенного периода), как это показывают тексты 6:2-7:7 (впрочем, связь с пророчествами Михея была слабой). Эта группа текстов была соединена в школьной редакции (посредством 5:14; 6:1) с уже существовавшей частью Книги Михея 1:1-5:15.

На последнем этапе школьной доработки текста пророчества Михея (1-3) новые пророчества благополучия (4-5) и дополнения социально-критического характера (6:2-7:7) были приспособлены для богослужений, кроме того, в них были включены три псалма, представляющие собой ответ общины (7:8-10, 14-17, 18-20).

Некоторые (по всей вероятности, чисто литературные) добавления, такие как 5:4b-5a и 7:4b, 11 сл., 13, сложно отнести к какой-либо определенной редакции; скорее всего, они были созданы не ранее V в.» (H. W. Wolff, *Kommentar XXXVI f.*).

Исследователи, придерживающиеся этой модели, отстаиваемой в подобном виде А. Дейсслером и, в более сложном виде, Э. Отто, считают методически возможным реконструировать слова устных пророчеств исторического Михея («очерков выступлений») и хотят представить рост книги в качестве непрерывной эволюции от устной традиции к существующей сейчас книге. Новейшие работы, исследующие становление книг пророков, показывают слабость такой позиции. Описанная выше композиция Книги Михея, принципами построения напоминающая композиции книг Осии и Амоса, а также близкая по своим мотивам и структуре Книге Исаии (богословие Сиона; мессианская перспектива; завершение псалмом: ср. Ис 12 в качестве заключительного элемента в Ис 1-12), может быть понята только как композиция, сознательно оформленная с самого начала. В частности, базовые тексты глав Мих 1-3, как бы точнее их не определять, не воспринимаются (во всяком случае, теперь) в качестве компиляции аутентичных слов Михея, но предполагается, что они были созданы как «традиционные», или «литературные» пророчества. То же относится и к трем другим частям книги.

Следует согласиться с Р. Кесслером (HThKAT 45-47) в том, что составленные в VII в. «памятные записи Михея» *1-3 были вскоре после катастрофы 586 г. дополнены фрагментом 4:8-5:4, а в раннеперсидский период расширены до композиции *1-5. В середине V в. была присоединена композиция 6:1-7:7, критика социального устройства в которой отражает ситуацию V в. (ср. Ис 56:10-57:2; 59:4-8; Иер 9:1-8; Ам 8:4-7; Пс 14; Неем 5). Окончательная редакция, вероятно, относится только к концу персидского периода или даже к эпохе эллинизма. В это время была создана (помимо небольших дополнений) прежде всего заключительная часть 7:8-20, в которой Книга Михея обретает «измерение мы». Этим «мы» становится сообщество, присваивающее себе сложившийся текст Книги Михея.

6.3 Богословие

(1) Пророчества несчастий в Мих 1-3 и 6:1-7:7 содержат жесткую критику государства и общества, в них беспощадно рисуется экономический порядок, разорительный для небольших крестьянских хозяйств, — порядок, сложившийся в середине царского периода и в начале послевоенной эпохи. При этом в Мих 2 речь идет, прежде всего, о закабалении крестьян посредством беззастенчивого злоупотребления долговой системы той эпохи; это вело, начиная с VIII в. (ср. сходную критику в Ис и Ам), к разрушению эгалитарного общественного порядка («один мужчина — одно поле — один дом»), а также к складыванию классового общества при поддержке богатых крупных землевладельцев. В Мих 3 выражается протест прежде всего против кровавых жертв, к которым приводило жестокое использование государственной администрацией принудительного труда мелких крестьян при строительстве больших государственных зданий. В Мих 6:9-12 критикуются мошенничества, осуществляемые живущими «в городе» (= в Иерусалиме) богатыми заимодавцами и торговцами, а в 7:1-6 говорится о полной социальной разобщенности. Называя эти грехи, Книга Михея не призывает к обращению, в ней возвещается суд Яхве, посредством которого будет показано, что *Ego* правопорядок (*mišpat*) имеет большую силу, чем экономический и общественный порядок, поддерживаемый в интересах государства и богатых людей. Объявляя об этом, Михей исполняет указанную в Мих 3:8 задачу — быть «истинным» пророком Яхве. Уважение человеческого достоинства и соблюдение прав человека становятся основой и мерой почитания Яхве. В написанном в послевоенный период «поучении» 6:1-8 кратко сформулированы положения о *такой* иерархии и взаимозависимости между человеческой любовью и любовью Бога.

(2) Основной темой пророчеств благополучия является восстановление Сиона в качестве места всеобщей справедливости, которое должно повлиять на народы и привести либо к добровольному отказу от использования оружия (4:3: «и перекуют они мечи свои на орала и копыя свои — на серпы»), либо к насильственной ликвидации всяких средств ведения войны и идолов. В качестве контраста по отношению к оплакиваемой несостоятельности политической власти, в Мих 4-5 дается описание нового, мессианского царства, которое явится не в Иерусалиме, а в Вифлееме, на родине Давида, с рождением «мирного владыки» (актуализация Ис 7:14-17; 9:1-6; 11:1-9). В Мф 1-2; Лк 1-2 (ср. особенно Мф 2:5 слл. и Лк 2:14) содержатся ссылки на Мих 4-5, чтобы в свете этого пророчества провозгласить Иисуса мессианским подателем справедливости и мира. В заключительной картине 7:18-20, где описывается уничтожение вины и ввержение греха в морскую пучину — ради верности Иакову и любви к Аврааму, — «во многом предвосхищается центральная тема новозаветного послания — тема

воли к прощению и власти прощать, которые имеет Отец Иисуса Христа, как об этом будет сказано уже в Лк 1:76 слл.» (A. Deissler, Kommentar 201).

7. Книга пророка Наума

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) ³1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; B. Renaud (SBI) 1987; K. Seybold (ZBK) 1991.

Отдельные исследования: J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) Neukirchen-Vluyn 1970, 11-55; C.A. Keller, Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums: VT 22, 1972, 399-419; B. Renaud, La composition du livre de Nahum: ZAW 99, 1987, 198-219; H. Schulz, Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung (BZAW 129) Berlin 1973; K. Seybold, Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum (SBS 135) Stuttgart 1988; M.A. Sweeney, Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum: ZAW 104, 1992, 364-376; A.S. van der Woude, The Book of Nahum. A Written Letter in Exile: OTS 20, 1977, 108-126.

7.1 Композиция

Книгу можно разделить, если не учитывать двойное заглавие (см. ниже), на три легко различаемые по своей форме и не равные по своему объему части:

(1) Тема определяется построенным на основании алфавитной последовательности (буквы от алефа до кафа = 11 букв = первая половина алфавита) *гимном* 1:2-8 с поэтическим описанием теофании: Яхве становится Богом карающего суда для своих врагов и спасительной крепостью для тех, кто ищет у него убежища.

(2) В *словах опровержения* 1:9-2:3, начинающихся с вопроса к израильтянам и (вероятнее всего) к Ниневии в качестве представительницы вражеских народов «Что умышляете вы против Яхве?», доказывається истинность гимна посредством двойной цитаты слов Яхве, обращенных к Иудее (1:12 слл.) и к царю Ассуре (1:14), причем в 1:9 при помощи использования ключевого слова (ср. 1:7 слл.) повторяется его основное высказывание, а в 2:3 в видении благополучия Израиля подводятся его основные итоги.

(3) В *состоящем из трех частей пророчестве суда над Ниневией* 2:4-3:19 развивается тема суда, обозначенная в гимне и в слове Бога 1:14. Оно состоит из трех фрагментов 2:4-13; 3:1-7; 3:8-19, в которых посредством ярких поэтических образов описывается завоевание и разрушение Ниневии. Отрывок 2:4-13 начинается с описания страшного и пока не названного конкретно врага, войско которого завоевывает и опустошает город; фрагмент завершается прямой речью от лица Яхве, из которой становится ясно, кто же этот страшный враг Ниневии: сам

Яхве. Фрагмент 3:1-7 начинается с горестного возгласа, относящегося к наполненному убийствами «городу кровей» Ниневии, который теперь сам должен погибнуть; как и в 2:4-13 при помощи прямой речи Яхве (в которой используется очень проблематичная с точки зрения современного восприятия метафора публичного обесчещивания «блудницы» Ниневии) разъясняется, что это сам Яхве лишает власти город Ниневию. Во фрагменте 3:8-19 описание уничтожения усиливается посредством ссылки на захват и сожжение Но-Амона (= Фив) ассирийским (!) царем Ашурбанипалом в 664 г.; также как Фивы не спасли от разрушения ни их вошедшая в поговорку неприступность связанная с их положением на Ниле, ни подвластные им обширные области, так и Ниневия не сможет противостоять штурму, который подобно огню настигнет и пожрет столицу (3:15), начав с пограничных укреплений (3:12). Каждый из трех фрагментов заканчивается насмешкой (2:11 слл.; 3:7; 3:18 слл.). Фрагменты 2:4-13 и 3:1-7 объединяет одинаковое начало слов Яхве (2:13; 3:5); в насмешливых высказываниях, завершающих фрагменты 3:1-7 и 3:8-19, реакция на падение Ниневии выражена при помощи аналогичных образов (3:7: «всякий, увидев тебя...»; 3:19: «все, услышавшие весть о тебе...»).

Схематично композицию книги можно изобразить следующим образом:

1:2-8	Псалом, с описанием теофании	Концентрическая структура: 2-3а высказывания о Яхве; 3b-6 теофания суда; 7-8 высказывания о Яхве
1:9-2:3	Слова против пророка Иуды и Ассира/Ниневии	Меняющиеся адресаты: Иуда и Ниневия (1:9 слл.) – Иуда (1:11-13) – Ассур (1:14) – Иуда (1:15) – Ниневия (2:2) – Иуда (2:3)
2:4-3:19	Состоящее из трех частей пророчество суда над Ниневией	Яркие поэтические образы, отличные от 1:2-2:3; в каждом из фрагментов единожды названа Ниневия/Ассур (2:8; 3:7; 3:18); фрагменты связаны между собой посредством мотивов и структуры.
2:4-13	Описание уничтожения – насмешка – слово Бога	
3:1-7	Погребальная песня – слово Бога – насмешка	
3:8-19	Ироничное сравнение – описание уничтожения – насмешливый плач	

7.2 Возникновение

Уже в двухчастном заглавии 1:1 (пророчество о/против Ниневии; книга/свиток видений Наума) указывается на то, что композиция книги составлена

из текстов различного происхождения; этот процесс находит различные объяснения в исследованиях

(1) Состоящее из трех частей описание суда над Ниневией в 2:4-3:19 отчетливо выделяется своей поэтической образной речью и связью с конкретной политической ситуацией (разрушение Но-Амона = Фив в 664 г.; падение Ниневии в 612 г.) на фоне фрагмента 1:2-2:3. В большинстве исследований предполагается, что в этой части в основном передано «политическое пророчество» на пророка Наума, выступавшего в эпоху находившегося в вассальной зависимости от Ассирии царя Манассии (699-643), причем после падения Ниневии это пророчество было обработано. Более точная датировка зависит от того, насколько тесно связаны пророчества с описываемыми в каждом из них событиями, и три части пророчества суда не созданы ли в разное время.

В новейших исследованиях предположение о постепенном становлении книги представлено в ряде работ К. Зейбольда: «Реконструкция становления книги показывает, что книга развивалась, так сказать, с конца в начало. Стихотворение 3:8-19а является древнейшей частью предания — оно возникло после захвата египетских Фив ассирийцами в 664 году. Другие поэмы, по всей видимости, появились несколько позднее, плач 3:1,4а и стихотворение 3:2; 2:2-12 предвещают падение Ниневии, поэтому были дописаны до 612 г. — по-видимому, в непосредственной временной близости к древнейшему стихотворению в третьей главе, то есть в 50-е г. Только эти три текста можно с уверенностью считать произведением пророка Наума. К ним может относиться первое заглавие «пророчество о Ниневии» (1:1). Очевидно, они образуют древнейший «цикл Наума», составленный им самим или созданный на основе наследия пророка, о котором практически ничего не известно. Первое добавление к этому циклу (связанное с доработками в 2:13 сл.), и второе, включающее в себя два пророчества благополучия для Иудеи в 1:12 сл. (1:12, 13; 2:1, [3]), было создано, очевидно, после падения Ниневии (612) и, вероятно, после разрушения Иерусалима (587), в плену; оно превратило книгу в документ, подтверждающий благодеяния Яхве в прошлом и содержащий пророчество будущего. Таким образом, заглавием этого постепенно расширявшегося сочинения была: «Книга видений Наума Елкосеянина» (1:1b); произведение было создано, видимо, в эпоху плена. Третья вставка в 1:2 сл. — дополненная посредством заполнения возникшего в 1:10 сл. пробела — стала впечатляющим зачином Книгу Наума. В ней добавлены богословские принципы, которых прежде явно не хватало и все сказанное истолковывается в виде гимна как вмешательство вершащего суд Бога: мировая история является мировым судом. Эта последняя крупная, доработка была отражена в комбинированном заглавии Книги. Благодаря ей каноническая книга пророка приобрела тот вид, в каком она существует и по сей день. Более определенной даты, чем после пленная эпоха, около IV в. до н.э., указать невозможно» (Kommentar 11 f.).

(2) Исходя из того наблюдения, в книге отсутствуют пророчества суда над Иудеей/Израилем и что перспектива благополучия в Наум 2:1

описана под влиянием Ис 52:7, И. Йеремиас реконструирует состоящий из нескольких фаз процесс становления книги. Основой книги являются пророчества направленные против Ассира/Ниневии (2:4-13; 3:12-19) и пророчество *против Израиля* (1:11, 14; 2:2 сл.; 3:1-5, 8-11); впоследствии пророчества против Израиля были переосмыслены как пророчества *против Ниневии*, и в то же время заново обработаны после падения Вавилона в 538 г. на основе пророчеств благополучия у Девтероисаии.

(3) Единство композиции подчеркивается теми авторами, которые предполагают, что возникновение можно в основном отнести к одной стадии.

Согласно малораспространенной на сегодняшний день позиции, книга представляет собой пророческое богослужение («кантату») во время осеннего праздника в Иерусалиме в 612 г., когда падение Ниневии праздновалось в качестве доказательства могущества Яхве. Против этого предположения говорит, во-первых, то, что Книгу Наума едва ли можно воспринимать в качестве «либретто» для богослужения, а во-вторых, что для в тексте отсутствуют характерные для подобного праздника слова о царстве Яхве и пассажи, в которых содержалось бы обращение к Яхве.

М. Суини предполагает, что книга была создана около 612 г. в качестве литературного пророчества, ставшего реакцией на произошедшее только что падение Ниневии и сделавшего это событие исходным пунктом для риторической демонстрации могущества Яхве.

(4) Датировка и определение роли гимна-теофании 1:2-8 помогает определить время составления окончательной композиции книги. Строки 1:2b-3a показывают, что часть гимна существовала раньше и была доработана для того, чтобы она вписывалась в контекст. В этих строках, с одной стороны, видно дополнение к алфавитной последовательности в строках 2a, 4-9. С другой стороны, 1:3a является цитатой из Исх 34:6 сл., то есть как раз того текста, который неоднократно цитируется и используется в разных вариантах в Книге двенадцати пророков. Это указывает на то, что эта обработка фрагмента гимна, связана с историей создания книги двенадцати пророков (ср. также мотив теофании во вступлении к Ам и Мих). Поскольку в ст. 1:9 содержатся важнейшие ключевые слова из гимна (1:8), можно предположить, что части 1:2-8 и 1:9-2:3 были составлены одним и тем же человеком (ср. также ключевое слово «враги его» в 1:2 и 1:8, составляющих обрамление гимна).

На основании данных наблюдений можно говорить о двухступенчатой истории создания книги, отразившейся и в состоящем из двух частей заглавии: сначала была создана композиция пророчеств суда над Ниневией (2:4-3:19), в которой либо возвещается уничтожение Ассирийской империи (до 612 г.), либо она изображается уже *post factum* как кара Яхве (*va-ticinium ex eventu* = пророчество «в ретроспективе»).

Это «пророчество о Ниневии» (1:1a) впоследствии (в V или IV в.) было включено в книгу нескольких пророков и получило, благодаря добавлению в начало книги фрагмента 1:2-2:3, более широкий горизонт с точки зрения богословия истории: уничтожение Ниневии и спасение благодаря ему Иудеи стало парадигмой спасения народа Божия от превосходящих сил зла.

7.3 Богословие

(1) Пророчества суда и слова насмешки над Ниневией, столицей Ассирийской империи, которая между 750 и 612 гг. благодаря военной силе превратилась в мировую державу и эксплуатировала поработанные ею государства в качестве провинций (как, например, Северное Царство Израиля, после 722 г., после захвата Самарии) или в качестве вассальных владений возникли и передавались традиции ей как документы сопротивления.

(2) Исходя из очерченного в 1:2-2:3 горизонта, пророчества, представленные в книге, становятся «назиданием на тему «Бог и мировая держава». Из него можно узнать, как Творец относится к мировым державам и их богатствам, как Бог Израиля воспринимает включение Иуды и Иерусалима в систему империи, а также о том, как Он сам влияет на эти политические отношения. Можно узнать, что Он, вопреки видимости, планирует стратегически с расчётом на отдаленное будущее (1:3)... Можно и нужно узнать, что, хотя великие события мировой истории, как кажется, подчиняются собственной логике, однако на самом деле происходят согласно написанному сценарию. В видениях Наума, эта драма разыгрывается по ролям... Таким образом, пророчества Наума служат иллюстрацией различных способов обращения Бога с мировыми державами или — как уже было сказано — действия Бога в истории. Падение Ниневии становится примером, история этого падения («нет врачества для раны твоей», говорится в последнем стихе книги) — парадигмой Божьего суда (B. Renaud)... Таким образом, Керигма книги Наума проявляется в свидетельстве о влиянии Бога на историю. Оно заключается в Его суверенном праве распоряжаться властью имущими среди народов» (Seybold, Kommentar 15 f.). Будучи понята так, книга представляет собой документ надежды на то, что последнее слово в истории остается за Богом: «низложил сильных с престолов, и вознес смиренных» (Лк 1:52).

(3) Суд Бога над миром ведет к установлению справедливости и к восстановлению учрежденного Богом правопорядка среди народов. Упоминаемые в 1:2-8 «мечь», а также «гнев» являются категориями права, и ни в коем случае не создают образ иррационально жаждущего мщения Бога. Кроме того, важна диалектика, программно представленная в 1:2-8: Яхве становится Богом «мести» для своих врагов, но Богом-Спасителем *всех* тех, кто ищет Его. Диалектичность библейского

Бога отражена также в проповеди Иисуса (ср. Мф 25:31-46) и особенно в апокалиптических видениях Откровения Иоанна, неоднократно берущем образы Книги Наума.

(4) В I в. до н.э. Кумранская община «актуализировала» книгу представив ее в качестве описания борьбы. «Они видели в образе “Ниневии” символ своих противников и предполагали, что в этом образе зашифрована партия фарисеев, в то время “Но-Аммон” считается символом партии саддукеев. Возвешение или описание их уничтожения придавало кумранитам мужества при взгляде в будущее. Можно спросить, допустима ли такая идентификация. Однако необходимо признать, что они находили в этой книге “убежище в день скорби”, о котором говорится в первой главе, напоминающей о суверенной власти Бога» (K. Seybold, *Kommentare* 16).

8. Книга пророка Аввакума

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) ³1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; K. Seybold (ZBK) 1991.

Отдельное исследование: A. Deissler, Art. Habakuk (Buch): NBL 11,1991,1ff; W. Dietrich, Habakuk-ein Jesaja-schüler: Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie, in: FS K.D. Schunck (BEATAJ 37) Frankfurt 1994,197-215; B. Duhm, Die Zwölf Propheten, Tübingen 1910; A.H.J. Gunneweg, Habakuk und das Problem des leidenden *sdjq*: ZAW 98,1986,400-415; R.D. Haak, Habakkuk (VT.S 44) Leiden 1992; J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) Neukirchen-Vluyn 1970,55-110; P. Jöcken, Das Buch Habakuk. Darstellung seiner kritischen Erforschung mit einer Beurteilung (BBB 48) Bonn 1977; E. Otto, Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk: ZAW 89,1977,73-107; ders., Die Theologie des Buches Habakuk: VT 35,1985,274-295; M.A. Sweeney, Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk: VT 41,1991,63-83.

8.1. Композиция

(1) На основании *системы заглавий* книгу можно разделить на *две части*. Заглавие 1:1 «пророческое видение» относится к главам 1-2 и определяет две затрагиваемые в них темы: пророчества, преимущественно относящиеся к иноземным народам (ср. слово «пророчество» в качестве структурного сигнала, прежде всего в части, посвященной народам в Ис 13-23), а также видение нашествия народов. При помощи заглавия 3:1 «Молитва Аввакума, пророка, для пения» и подписи «начальнику хора», известной из Псалтири, выделяется, как особая единица текста представленное в форме гимна описание теофании в главе 3.

(2) *Композиция* книги состоит из *трех частей*, построенных по принципу градации (восхождения к высшей точке): 1:2-2:5; 2:6-20; 3:1-19.

1:2-4	Плач пророка о насилии и угнетении в Иуде
1:5-11	Ответ Яхве: обещание послать халдеев в качестве орудия наказания («конный набег»)
1:12-17	Плач пророка, в котором он упрекает Яхве в чрезмерности ниспосланного Им наказания
2:1-5	Ответ Яхве, в котором содержится приказ начертать на скрижалях: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою (т.е. верностью Богу) жив будет»
2:6-20	Горестные возгласы (погребальный плач), направленная, если исходить из всего текста в целом, против властителей Вавилона; они вложены в уста захваченных вавилонянами народов; они направлены против алчности и жажды власти (2:6-8), против жестокости при осуществлении колоссальных строительных проектов (2:9-14), против беспредельного насилия над людьми и природой (2:15-17) и против поклонения идолам (2:18-20).
3:1-19	Псалом-теофания
2	Просьба пророка об осуществлении приведенных в 2:2-5 слов Яхве
3-15	Видение Яхве, грядущего для осуществления мирового суда
16-19	Реакция пророка на видение: испуг и спокойствие, доверие

(3) Три части, объединенные друг с другом общими ключевыми словами и мотивами, могут быть прочитаны как *сценарий драматических событий*. Вот ответ на страстное выступление пророка против насилия и нарушения законов, как происходящих в самой Иуде, так и чинимых вавилонянами по отношению к Иуде и другим мелким государствам, в *первой части* книги следует обещание Яхве, что он уничтожит всех насильников и высокомерных и что праведники останутся в живых. Далее, во *второй части* нарушение законов и злоба царящие повсюду конкретизируются в пяти пророчествах; кульминацией этой части становится появление образа Яхве, который восседает в своем «святом дворце» (Храм? небо? — цитата, Пс 10:4а) в качестве Судьи, всего мира. Пришествие этого Судьи объявлено и описано затем в заключительном псалме-теофании, составляющем *третью часть* (зеркальное соответствие: Наум *начинается*, а Авв *завершается* псалмом-теофанией).

8.2 Возникновение

Рассматривая описанную композицию книги, ряд авторов разделяет гипотезу, согласно которой книга содержит в себе составленное Аввакумом, культовым пророком, пророческое богослужение (последовательность: плач — пророчество Бога — серия горестных возгласов — заключительная молитва). Эта

гипотеза подтверждается не только разделенной на две части композицией плач-пророчество в 1:2-2:5, но и тем, что язык и образы книги характерны для культовых текстов и псалмов. Что касается хронологии, то, основываясь на представленном в книге напряженном ожидании суда и наказания, которые должны осуществить халдеи (Нововавилонское царство), а также исходя из помещенной в 1:2-4 жалобы на царящую в Иерусалиме социальную несправедливость, можно предположить, что выступление пророка или создание книги относится, скорее всего, — ко времени правления Навуходоносора (начиная с 605 г. до н.э.) и иудейского царя Иоакима (начиная с 609 г. до н.э.), то есть около 600 г. до н.э.

Против тезиса о практически полном литературном единстве книги, поддерживаемого, при различных датировках, многими авторами, которые не поддерживают гипотезу и другими, что книга была создана культовым пророком (например, А. Дейсслер: книга была составлена самим Аввакумом, только 2:18-20; 3:1b, с и 3:17-19 являются позднейшими вставками; Б. Дум: книга представляет собой отклик на завоевательные походы Александра Великого между 333 и 331 г. до н.э.), выдвигаются различные основания и наблюдения в пользу постепенного становления книги:

(1) С одной стороны, в книге содержится детальная критика общества и государства. С другой стороны, адресаты, этой критики точно не названы. Хотя в 1:6 речь идет о халдеях Нововавилонском царстве, к которому, исходя из восприятия всего текста в целом, относятся, по меньшей мере, жалобы, идущие после стиха 1:6, однако существует целый ряд формулировок, особенно в горестных, соответствующих скорее обстоятельствам, сложившимся в Иуде и Иерусалиме, и, возможно даже, непосредственно обращенных к царю Иоакиму.

(2) Хотя гимн Авв 3 соответствует общей композиции книги, поскольку в нем развивается перспектива суда, отраженная в Авв 1-2, однако в Авв 3 эта перспектива значительно выходит за рамки актуального политического контекста Вавилон-Иоаким (перспектива конца времен).

(3) В книге наслаиваются друг на друга или перемешиваются друг с другом три языковые плоскости: язык пророчества, язык плача и язык гимна. По мнению некоторых авторов, основная проблема в изучении истории становления книги состоит в соотносении этих трех величин (пророчество: 1:1, 5-11, 14-17; 2:1-3, 5-19; гимны: 3:1, 3, 7, 15, 8-13a [рамочная конструкция: 3:2, 16]; плач: 1:2-4, 12-13; 2:1*, 4, 20; 3:7*, 8*, 13b, 14, 17-19a).

Исходя из этих наблюдений, могут быть предложены различные модели становления Книги (при этом, первая из указанных моделей является наиболее убедительной):

(1) Основным пластом книги являются слова пророка Аввакума, выступавшего около 600 г. до н.э. К ним относятся, с одной стороны, социальная критика, направленная только против правящего слоя и царской власти, и, с другой стороны, возвешение нововавилонского вторжения в качестве наказания, ниспосылаемого Яхве за социальные преступления. Только в ходе доработки, осуществленной в период

плена, изначально относящаяся исключительно к Иуде критика в связи жестокостью оккупационных властей Вавилона превратилась в пророчество суда над Вавилоном. В период после возвращения из плена адресованное Вавилону пророчество суда было универсализировано и приобрело эсхатологическую направленность благодаря включению в книгу псалма-теофании в главе 3 (И. Йеремиас, Э. Отто с различными нюансами).

(2) Основным пластом книги является плач о судьбе праведников в греховном мире и полученное в диалоге с Яхве подтверждение того, что Яхве уничтожит грешников и спасет праведников. Эта поэма-теодицея, в которой сочетаются жанры премудрости и псалма, впоследствии дополняется текстами, содержащими описание исторической социальной ситуации начала VI в., в результате чего возникает существующая книга пророка (А. Гуннеберг).

(3) К. Зейболд предложил в 1988 г. сложную модель становления книги. По его мнению, исходным пунктом традиции следует считать упомянутые в 2:2-3 скрижали. «Можно лишь выдвигать гипотезы о том, что было на них записано. Однако, основываясь на популярном характере пророчеств, было бы наиболее естественно, если бы это были краткие, напоминающие лозунги фразы, которые можно было «легко прочесть» [sic!] или «провозгласить» (2:2), таким образом, речь может идти о 5 (6) изначально двухстрочных горестных возгласах, а также о видении всадников (1:6 слл.). Скорее всего, вначале они касались социальной ситуации, сложившейся в Иуде, и относились к самим читающим и слушающим» (Kommentar 45). Резкость социальной критики, а также видение бега всадников, которое было создано под впечатлением от скифской конницы, впервые появившейся в Палестине в VII в., являются аргументами в пользу того, что выступление Аввакума следует датировать примерно 630 г. до н.э.; такая датировка подтверждается также «пророчеств на скрижалях» с Иер 2-6. Пророчество Аввакума стало «книгой» (свитком), когда в середине плена редакторы придали тексту видения всадников новый смысл, к вавилонянам, и присоединили к нему созданные еще до плена (не Аввакумом!) тексты, содержащие гимн-теофанию. Самым поздним пластом следует считать присоединенный в IV в. псалом (молитва несправедливо обвиненного), служащий рамочным истолкованием созданной в период плена книжки Аввакума, которая преследовала цель утешения. Вероятно, намерение редакторов, создававших окончательный вариант книги, станет понятным лучше всего, «если представить, что они хотели проиллюстрировать текст слов утешения, относящихся к их времени, псалмом-плачем, то есть словно они намеревались прибавить к книге наглядные образы. В них были бы отражены — как это свойственно иллюстрациям — черты эпохи и стиля именно их создателей, так что Аввакум представая для нового времени в совершенно новом одеянии... также "последние примеры" переделывали на свой лад образ пророка, требовавшего справедливости. В последней версии, имеющей диалогический характер, находит причину того, почему книгу сравнивают порой с богослужением-оплакиванием. Вопрос о том, использовали ли книгу в богослужениях такого рода, остается открытым» (Kommentar 49).

8.3 Богословие

(1) «Подобно Иеремии, Аввакум страдает от царящей в Иерусалиме несправедливости и воспринимает вавилонян как орудие наказания. Однако чем дальше, тем больше терзает его вопрос, как может быть инструментом божественного правосудия держава, поступающая столь несправедливо. В некоем видении он получает от Яхве ответ, заключающийся в том, что Вавилон, исполняющий роль орудия наказания, сам будет наказан за свои безмерные преступления (ср. Ис 10:5-34). Основным принципом божественного управления историей был и остается, согласно 2:4, следующий: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет». Это относится, как показывает контекст, также к народам. Таким образом, Яхве, несмотря на все перемены в истории, является Господом всего мира, о чем говорится в псалме в третьей главе» (А. Deissler, статья Nabakuk 2).

(2) В пещере (Комментарии) к Книге Аввакума, созданном около 50 г. до н.э. в Кумране, рассматриваются главы Авв 1-2, при этом текст делится на разделы и истолковывается в качестве эсхатологического пророчества относительно столкновений между кумранитами и их противниками.

(3) В Новом Завете высказывание Авв 2:4 стало *locus classicus* учения об оправдании разработанного апостолом Павлом (ср. Рим 1:17; Гал 3:10-13). В Евр 10:37 цитируется Авв 2:3 слл. по тексту Септуагинты, с целью чтобы «на основании Писания» подкрепить твердую уверенность в ожидании парусии Христа.

(4) В книге, представляющей собой пророческую поэму-теодицею, высказывается здоровый протест против всех слишком «гладких» теорий божественного вмешательства в историю и в то же время сохраняется надежда, что Бог справедливости скажет свое последнее слово в истории — пусть это и случится, только в ее конце.

9. Книга пророка Софонии

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) ³1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; R.L. Smith (WBC) 1984; B. Renaud (SBi) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; J.J.M. Roberts (OTL) 1991; K. Seybold (ZBK) 1991; A. Spreafico (Commentario storico ed esegetico) 1991; A. Berlin (AncB) 1996; J. Vlaardingbroek (HCOT) 1999; H. Irsigler (HThKAT) 2002.

Отдельные исследования: E. Ben Zvi, A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah (BZAW 198) Berlin 1991; D.L. Christensen, Zephaniah 2,4-15. A Theological Basis for Josiah's Program of Political Expansion: CBQ 46,1984,669-682; W. Dietrich/M. Schwantes (Hg.), Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170) Stuttgart 1996; H. Donner, Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zephania 1,8f: JSS 15,1970, 42-55; H. Irsigler, Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches (ATS 3) St. Ottilien

1977; N. Lohfink, Zefanja und das Israel der Armen: BiKi 39,1984,100-108; M. Oeming, Gericht Gottes und Geschichte der Völker nach Zef 3,1-13. Exegetische und systematische Erwägungen zur Frage: In welchem Sinne ist der kanonische Endtext normativ?: ThQ 167,1987,289-300; B. Renaud, Le livre de Sophonie. Le Jour de YHWH thème structurant de la synthèse rédactionnelle: RScR 60,1986,1-33; J. Scharbert, Zefanja und die Reform des Joschija, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982,237-253; K. Seybold, Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120) Stuttgart 1985; H. Spieckermann, Dies irae: Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte: VT 39,1989,194-208; M. Striek, Das vordeuteronomistische Zephaniahbuch (BET 29) Frankfurt 1999; M.A. Sweeney, A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah: CBQ 53,1991,388-408; M. Weigl, Zefanja und das «Israel der Armen». Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja (ÖBS 13) Klosterneuburg 1994; P. Weimar, Zefanja – Aufbau und Struktur einer Prophetenschrift: UF 29,1997,723-774; ders., Zef 1 und das Problem der Komposition der Zefanjabuch, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.), «Und Mose schrieb dieses Lied auf...». FS O. Loretz (AOAT 250) Münster 1998,809-932.

9.1 Композиция

Композиция Книги Софонии может быть понятна по-разному, в зависимости от оценки структурных признаков, характеризующие вторую и третью главы. Большинство исследователей придерживаются мнения, согласно которому книгу следует разделять на три части. При этом существуют следующие предположения относительно композиции книги:

9.1.1 Разделение книги на три части, соответствующие трем ее главам (К. Зейболу, П. Веймар)

Часто книга разделяется и характеризуется следующим образом: «Она представляет собой трехчастную композицию. За пророчествами несчастий для Иерусалима (глава 1) следуют пророчества о народах (глава 2), далее вновь повторяются пророчества об Иерусалиме, где содержатся в основном предсказания благополучия (глава 3). Она начинается заглавием с данными личности Софонии и времени его выступления (1:1), за которым идет вступление в виде лозунга (1:2), а также книга имеет заключение, в форме краткого лапидарного высказывания: “говорит Яхве” (3:20), которое отсылает к вступительной формуле заглавия – “слово Яхве, которое было...” (1:1)» (К. Seybold, Kommentar 85).

Хотя в трех частях действительно преимущественно рассматриваются эти три темы, все же некоторые фрагменты не укладываются в эту трехчастную схему композиции: 1:2-4; 1:17-18 являются пророчеством не об Израиле, а обо всем мире; 2:1-3 не является ни пророчеством несчастья для Иерусалима, ни частью комплекса пророчеств несчастий для народов; 2:11 скорее представляет собой утопию о народах; 3:1-5 является пророчеством суда над Иерусалимом. В этой простой трехчастной схеме также не учитывается та роль, которую для Иуды/Иерусалима играет угроза суда над народами.

9.1.2 *Разделение на три части на основании кольцевой композиции (Н. Лофинк, М. Вейгль)*

Учитывая проблематичность разделения книги на части, совпадающие с главами, Н. Лофинк и М. Вейгль предложили разделить книгу на три части, основываясь на структуре текста и общей тематике книги. Каждая из трех частей 1:2-18; 2:1-3:5 и 3:6-20 имеет кольцевую композицию, части связаны друг с другом посредством повторяющихся ключевых слов и мотивов, кроме того, они составляют драматический сценарий спасительных событий.

Первая часть 1:2-18 имеет следующую структуру:

A	1:2-3	Истребление всего с лица земли	Я (Яхве)
B1	1:4-6	Яхве наказывает тех, кто поклоняется идолам в Иуде и Иерусалиме	Я (Яхве)
B2	1:7	«День Яхве» близок	Третье лицо (наблюдатель)
C1	1:8-9	Яхве наказывает правящие круги в Иерусалиме	Я (Яхве)
C2	1:10-11	«День Яхве» в Иерусалиме	Третье лицо (наблюдатель)
B`1	1:12-13	Яхве наказывает богатых в Иерусалиме	Я (Яхве)
B`2	1:14-16	«День Яхве» близок	Третье лицо (наблюдатель)
A`	1:17-18	Истребление всего с лица земли	Я (Яхве)

Композицию, в центре которой, 1:8-11, с одной стороны, показана ужасающая концентрация культовых и социальных преступлений, совершаемых властями в Иерусалиме, и, с другой стороны, детально описано катастрофическое истребление в «день Яхве» Н. Лофинк характеризует следующим образом: «Два голоса чередуются здесь: голос Яхве, возвещающий Его вмешательство в судьбу мира, Иуды и особенно — Иерусалима, и голос наблюдателя, появляющийся тогда, когда нужно описать ужас наступающего несчастья («дня Яхве»). Кроме того, в словах Яхве раскрывается причина божественного вмешательства: грехи Иуды и Иерусалима. Бог ни к кому не взывает, никого ни к чему не призывает. Просто на одно мгновение в театре мировой истории приподнимается обычно опущенный и плотный занавес, скрывающий сцену будущего. На ней готовится «День Яхве». Почему Яхве открывает через своего пророка эту картину? Мы узнаем ответ из начала второй части книги, в которой, наконец, объясняется: перед лицом грядущего следует искать Яхве и, возможно, удастся избежать Его гнева» (Н. Lohfink, Zefanja 103 f.).

Вторая часть 2:1-3:5 также содержит кольцевую композицию:

A	2:1-3	Смиренные земли: призыв к исканию Бога как пути к спасению	Контрастный образ по отношению к 3:1-5 Императив
---	-------	--	---

B1	2:4-7	Суд над землей Филистимской	Западные соседи
B2	2:8-10	Суд над Моавом и Аммоном	Восточные соседи
C	2:11	Обращение и спасение «островов народов»	Истребление богов
B'1 B'2	2:12 2:13-15	Суд над ефиоплянами Суд над Ассуром и Ниневией	Южные соседи Северные соседи
A`	3:1-5	Высший слой городского населения: обращение и спасение более не возможно	Горесный возглас (погребальная песня)

Эта часть начинается с призыва к «смирненным земли», которые являются жертвами власть имущих в Иерусалиме, всеми силами стараться жить праведно и смиренно перед лицом надвигающейся катастрофы, для того чтобы «может быть» (богословская оговорка!) спастись (2:1-3). Этот путь невозможен более для высших слоев общества и должностных лиц в городе, наполненном жестокостью, поскольку они уже заражены смертью (возглас «горе» как оплакивание умерших) (3:1-5).

Динамику описанных между 2:1-3 и 3:1-5 событий «дня Яхве», можно описать, согласно Лофинку, следующим образом: «Четыре региона, которым возвещается суд Яхве, выбраны, конечно, в качестве примера. Существуют противоречия между этими четырьмя ближними регионами и появляющимися в центре «островами» — символом отдаленных народов на краю земли. Несомненно, здесь подразумеваются все народы в совокупности. Пока будет вершиться суд над ближними народами, вдали уже увидят последствия суда: Яхве будет страшен, все боги будут истреблены, они начнут поклоняться Яхве. Эти слова все еще полны недосказанности. Они неожиданны и поразительны. Они очень кратки, и сразу после них повествование возвращается к пророчествам суда над соседними народами. Однако эти слова расположены в центре, и короткой вспышкой в них уже показано то, о чем будет идти речь в третьей части книги. Но прежде композиция должна вернуться к теме суда. Описание суда в особенно ярких красках представлено в конце части, когда говорится о непосредственно граничащем с севера Ассуре, все еще господствующем в те времена [то есть во времена Софонии] над Иерусалимом и Иудой. Суд над Ассуром показан при помощи описания его разрушенной и превращенной в пустыню столицы Ниневии. В связи с этим появляется — пусть даже и не названо имя, ассоциация с Иерусалимом, «городом нечистым, оскверненным, притеснителем» (3:1), который «не слушает голоса, не принимает наставления (посредством событий, происходящих среди народов)» (3:2). Чиновники и судьи, пророки и священники — вся правящая элита города испорчена (3:3-4), несмотря на то, что Яхве как солнце справедливости пребывает среди них (3:5)» (N. Lohfink, Zefahja 104).

Третья часть 3:6-20 начинается обзором прошедших событий (события, возвещаемые в первой и второй частях, рассматриваются как тем временем произошедшие), но кроме того, в ней изображено вызванное ими неожиданное будущее: возвещенный во второй части суд над народами повлечет за собой паломничество народов в Иерусалим, которое Яхве сделает началом новой

истории, которая последует за истреблением преступной знати – причем главными действующими лицами в этой истории станут бедные и угнетенные, которые будут спасены в качестве «остатка Израилева». Они являются ядром «нового» народа Божия в Иерусалиме, к которому придут народы, для того чтобы научиться у него правосудию и истинному богослужению. Ради бедных Яхве осуществит наступление своего дня, чтобы избавить их от насилия и чтобы с их помощью осуществить программу гуманного общества: Израиль бедных должен стать образцом для народов. Структуру третьей части можно представить следующим образом:

A	3:6-8	Народы как орудие суда над Иерусалимом	Постановления Яхве
B	3:9-10	Обращение и паломничество народов	Призывание имени Яхве
C	3:11	Суд с целью очищения Иерусалима	Устранение срама посредством устранения знати
B'	3:12-13	Спасенные «смирненные» как остаток Израиля	Упование на имя Яхве
A'	3:14-20	Почитание Иерусалима и Израиля между всеми народами земли	Яхве отменяет приговор и осуществляет всеобъемлющее обновление

9.1.3 Разделение на три части, с учетом центральной темы книги – темы «дня Яхве» (Б. Рено; Х. Ирсиглер).

Рено и Ирсиглер расценивают бросающееся в глаза повторение в виде рефрена в 1:18b и 3:8d пророчества всеобщего суда (1:18b: «в день гнева Яхве, и огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля»; 3:8d: «ибо огнем ревности Моей пожрана будет вся земля») в качестве макроструктурного сигнала и, в соответствии с этим, разделяют книгу на три части: 1:2-18; 2:1-3:8; 3:9-20. Через все три части проходит тема дня Яхве: «День Господень описан как особое конкретно-историческое вмешательство Бога (1:7; 1:14-16; 2:1-3), но при этом стираются границы между ним и мировым судом над человечеством и всеми творениями, а также над всеми народами, благодаря чему он становится универсальным и эсхатологическим (1:2-3; 1:17-18; 3:8). Тем самым поднимается проблема конца времен и всеобщего суда. В позитивном ключе “день” трактуется в представляющем новую интерпретацию 3:8 фрагмент Соф 3:9-20, где он воспринимается в качестве дня очищения и спасения народов и Иерусалима» (Н. Irsigler, Zefanja 34). Ирсиглер описывает эту трехчастную композицию следующим образом:

Первая часть	1:2-18	«День» суда преимущественно над Иерусалимом
	1:2-6	Возвешение всеобщего божественного суда и особенно – суда над Иудой и Иерусалимом
	1:7-13	Возвешение суда над Иерусалимом в близкий уже день Яхве
	1:14-18	Приближающийся день Яхве, как теофаническое событие страшного гнева Яхве, разрастающегося вплоть до “всемирного” суда

Вторая часть	2:1-3:8	«День» великого суда над народами
	2:1-15	Угроза и предупреждение к народу Иуды (2:1-3), где наступающие несчастья служат обоснованием истребления соседних народов, причем апогеем становится истребление столицы Ассирии — Ниневии (2:4-15)
	3:1-8	Иерусалим заклеивен в качестве оскверненного и нечистого города и потому разделит печальную судьбу народов, соседствующих с Иудой (2:4-15), суд над ним станет апогеем всемирного суда над народами (3:8)
Третья часть	3:9-20	«День» очищения и спасения (другое лицо дня Яхве)
	3:9-13 3:14-20	Обещание: очищение народов и Иерусалима Пророчество благополучия и обетование прощения будущего Иерусалима после суда

9.2 Возникновение

9.2.1 *Время жизни пророка Софонии*

В заглавии 1:1 выступление пророка Софонии пропуск перевода датировано временем правления Иосии (641-609). По поводу установления более точных временных границ высказываются спорные мнения. Поскольку в пророчестве несчастий для иерусалимского двора в 1:8 сл. названы только князья и царские сыновья, но не назван царь, многие авторы (например, А. Дейсслер) предполагают, что выступление Софонии приходится на первые годы царствования Иосии, который уже в восемь лет был официально объявлен царем. Этой датировке соответствует также критика идолослужения, которая могла появиться только до реформ Иосии 622 г. до н.э. Пророчества против для Ассирии и Ниневии (2:13-15), вероятнее всего, были созданы в то время, когда могущество Ассирийской державы еще не было сломлено, то около 630 г. — вполне приемлемая дата. Борьба пророка против огромного влияния ассирийской культуры и религии в среде высшей знати и царских придворных (ассирийская мода в одежде, ассирийские амулеты и идолы и др.), скорее всего, шла до 620 г. до н.э., так как начиная с этого времени влияние ассирийской культуры и религии ослабевало или исчезало (614 — падение Ассирии, 612 — падение Ниневии). Другие авторы, например, К. Зейбольд, предлагают более поздние датировки: «На основании пророчеств о народах и пренебрежения проводимыми Иосией реформами культ мы считаем, что книга была создана скорее в позднеассирийский или в позднеиосианский период, когда жизнь в Иерусалиме после ассирийской оккупации постепенно нормализовалась, а реформы 622 г. уже давно потеряли свое действие или растворились в политике реставрации. Предположительно, книга возникла около 615 г.» (K. Seybold, Kommentar 88). При таких

датировках предполагается, что в Книге Софонии собрано множество аутентичных высказываний пророка Софонии в их первоначальном виде.

9.2.2 Теории литературного становления книги

Немалые исследователей придерживается мнения, что исторический Софония является автором отрывков, по большей части представляющих собой самостоятельные высказывания (около 10-15 более или менее законченных высказываний). Кроме того, различные авторы предполагают, что и вся композиция книги — за исключением стихов 3:16-20, которые, по мнению всех исследователей, появились в последпленный период, — была создана самим пророком. Защитником этой «максималистской позиции» является, например, Н. Лофинк, описывающий свою точку зрения (которая впоследствии была воспринята и детально обоснована Вейглем) следующим образом: Книга Софонии, созданная самим пророком «включает, в некотором приближении, следующие тексты: Соф 1:1-18; 2:1-6, 8-9а, 11-15; 3:1-10а, бб-15. В период после возвращения из плена книга была дополнена текстами, в которых обсуждается будущее иудейской диаспоры. Прежде всего в конец каждой из частей были вставлены истолкования: 2:7; 2:9б, 10; 3:10ба; 3:16-20. Еще позднее были созданы небольшие дополнения, которые еще никак не отражены в древнейшем переводе, Септуагинте: прежде всего в 1:3, 4, 5; 2:6, 9; 3:5 (Это каждый раз одно или несколько слов)» (N. Lohfink, Zefanja 102).

Х. Ирсиглер предполагает, что Книга Софонии была создана в промежутке между VII и III вв. Он считает, что было около десяти ступеней передачи и доработки текста, которые объединяются в четыре основных этапа:

(1) Изначально существовали одиннадцать логий, восходящих к самому Софонии. Эти логики «были составлены самим Софонией или, вероятнее, собраны хранителями наследия Софонии на одном свитке еще до падения Ассира и Ниневии, то есть до 614 или 612 г. до н.э., однако после [предпринятой Иосией] реформы культа 622 г.» (H. Irsigler, Zefanja 60).

(2) Первая крупная композиция пророчеств Софонии *1:4-3:8 была создана между первым и вторым взятием Иерусалима Навуходоносором (то есть между 597 и 586 гг.). В ней предполагаются известными события 598/97 гг. до н.э., включая первую депортацию в Вавилон, и повествование в ней находятся под знаком приближающегося дня Яхве именуемого «днем битвы».

(3) В эпоху плена сборника Софонии (в рамках глав *1:4-3:8) был дополнен в различных аспектах. Соф служит теперь прежде всего документом, в котором обосновывается и толкуется как теодицея грядущий Божий суд над Иудой и Иерусалимом.

(4) В последний период книга была дополнена стихами 1:2-3, кроме того, к ней постепенно была присоединена часть 3:9-20 (пророчество благополучия для Иерусалима, остатка Израиля и народов; до того представленный в конкретно-историческом аспекте Божий суд приобретает универсальную и эсхатологическую перспективу).

9.3 Богословие

9.3.1 *Две основные предпосылки*

«Для того чтобы осмыслить подтекст Книги Софонии, нужно учитывать две предпосылки, которые были очевидны для Софонии и его современников. Первая заключается в том, что Яхве, Бог Израиля, в то же время является Богом всей мировой истории. Он хочет оказать воздействие на все народы; Однако Он не сразу оказывает влияние на все человечество. Он избирает особую группу людей, своего рода авангард, “народ божий”, а именно Израиль. Поскольку остальные народы находятся в глубокой тьме, Яхве хочет принести в эту тьму Свой свет при помощи Израиля.

Другая предпосылка состоит в том, что народы мира фактически находятся в глубокой тьме. Дела с ними обстоят не лучшим образом. Им нечего ожидать кроме своего заката. Конец в корне испорченного мира связан с древним образом “дня Яхве”. В этот “день” сам Бог произведет суд надо всеми народами и вообще надо всем миром. Он прекратит все зло. Затем — так гласит предание — только народ Божий останется в живых и даст миру будущее.

Правда, начиная с Амоса... пророки обратили это древнее общее представление против самого Израиля, ибо они видели, что зло существует и в Израиле. Таким образом, теперь и Израиль должен бояться “дня Яхве”... Однако здесь [т.е. в Книге Софонии] делается новый вывод: пророк сознает, что “день Яхве”, грозящий как народам, так и Израилю, не является истреблением, но принесет благополучие, чудесным образом сотворенное Богом... В Иерусалиме благополучия достигнут именно те люди, которые до сих пор были жертвами властителей, разорвавших Иерусалим. Иерусалим, а вместе с ним эсхатологическая община Яхве, будет состоять из “смиранных (бедных) Господа»” (N. Lohfink, Zefanja 106).

9.3.2 *Богословие для смиренных (бедных)*

(1) В Книге Софонии производится радикальная критика государства и власти: нельзя ожидать «благополучия сверху». Власть имущие и богачи принципиально не способны содействовать Яхве в осуществлении Его справедливости.

(2) Яхве не уничтожит Иерусалим только ради смиренных (бедных). Люди, ставшие жертвами богачей и сильных мира сего, не должны стать еще и жертвами гнева Господня, который Яхве изольет на эксплуататоров и притеснителей. Яхве спасет бедных, потому что только с их помощью могут быть осуществлен замысел Бога о мире.

(3) Спасение Израиля и народов возможно только в том случае, если «смиранные» будут признаны учителями правды и справедливости. Паломничество народов в Иерусалим преследует ту же цель.

(4) Вопреки распространенной тенденции, согласно которой упоминаемых в Книге Софонии «бедных» следует интерпретировать в качестве в первую очередь религиозной категории («смирение бедных»: *ощущение* нищеты и смирения перед Богом), следует отметить то, что здесь подразумеваются бедные в экономическом и социальном аспектах. В Книге Софонии, благодаря восприятию бедных в качестве «учителей жизни и закона», делается важнейшее переосмысление соотношения политических сил.

(5) «Книга Софонии является отправной точкой любого разговора о «церкви бедных» и о «бедной церкви»... Бог желает видеть в конце пути своего народа не нищету, а богатство и счастье. Однако это богатство совсем иного рода, нежели то богатство, которое было основано и всегда основывается на эксплуатации бедных. Такое богатство может возникнуть только тогда, когда его доля будет принадлежать бедным, а бедные при этом не прекратят искать справедливости, быть искренними и жить в мире друг с другом» (N. Lohfink, Zefanja108).

10. Книга пророка Аггея

Комментарии: K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) ³1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; S. Amsler (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1984; H.W. Wolff (BK) 1986; C.L. Meyers/E.M. Meyers (AncB) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; H.G. Reventlow (ATD) 1993.

Отдельные исследования: W.A.M. Beuken, Haggai – Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühna chexilischen Prophetie (SSN 10) Assen 1967; K.-M. Beyse, Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (AzTh 1/48) Stuttgart 1972; K. Koch, Haggais unreines Volk: ZAW 79,1967,52-66; R. Lux, «Wir wollen mit euch gehen ... ». Überlegungen zur Völkertheologie Haggais und Sacharjas, in: Ch. Kähler u.a. (Hg.), Gedenkt an das Wort. FS W. Vogler, Leipzig 1999,107-133; ders., Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8, in: E. Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002,191-217; R.A. Mason, The Purpose of the >Editorial Framework of the Book of Haggai: VT 27,1977,413-421; R. Rendtorff, Haggai im Zwölfprophetenbuch, in: E. Zenger (Hg.), Zwölfprophetenbuch (s.o.),219-222; O.H. Steck, Zu Haggai 1,2-11: ZAW 83,1971,355-379; T. Unger, Noch einmal: Haggais unreines Volk: ZAW 103,1991,210-225.

10.1 Композиция

Книга, которая в конечном представляет собой рассказ о выступлении пророка Аггея в начальный период восстановления Храма в 520 г., имеет обрамление, которое делит ее на *четыре фрагмента*: 1:1-15a; 1:15b-2:9; 2:10-19; 2:20-23. Каждый из отрывков включает в себя датировку (связанную со временем правления персидского царя Дария I), формулу передачи слов и имя «Аггей», а также слово «пророк». При этом как первый-второй, так и третий-четвертый фрагменты, попарно

образуют композиционные единства. Кроме того, как показано в следующей схеме, первый и третий, а также второй и четвертый фрагменты соответствуют друг другу в речах:

1:1-2 (датировка: 29 августа 520 г.)	2:10-11 (датировка: 18 декабря 520 г.)
Во второй год царя Дария в шестой месяц в первый день (= 29.08.520), было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка...: <i>Так сказал Господь Саваоф</i> (Яхве воинств):	Во второй год Дария в девятый месяц в двадцать четвертый день (= 18.12.520), было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка: <i>Так говорит Господь Саваоф</i> (Яхве воинств):
1:15b-2:2 (датировка: 17 октября 520 г.)	2:20-21 (датировка: 18 декабря 520 г.)
Во второй год царя Дария в седьмой месяц в двадцать первый день (= 17.10.520) было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка: <i>Скажи теперь Зоровавелю, правите- лю Иудеи...</i>	В двадцать четвертый день месяца (= 18.12.520) было слово Яхве <i>к</i> Аггею вторично, и сказано: <i>Скажи Зоровавелю, правителю Иудеи...</i>

В четырех составляющих повествование фрагментах, которые представляют собой цепочку пророчеств (необычно часто встречается формула божественной речи и формула передачи послания), описывается драматический ход событий, с их кульминацией в четвертой части. С точки зрения содержания эти части можно объединить попарно. Первый и второй фрагменты говорят о сопротивлении, которое оказывалось строительству Храма; в третьем и четвертом закладка здания истолковывается в перспективе эсхатологического спасения (согласно О. Н. Steck, Zu Haggai 1:2-11).

В первом фрагменте 1:1-15a обсуждаются две кампании сопротивления строительству Храма (1:4-8, 9-11), сообщается о позитивном воздействии слов Аггея на наместника Зоровавеля, первосвященника Иисуса и на народ (1:12) и констатируется начало работ по расчистке и подготовке к строительству Храма в двадцать четвертый день шестого месяца второго года царствования Дария (= 21 сентября 520 г.). Две кампании сопротивления исходят, вероятнее всего, от различных слоев. Сопротивление, описанное в 1:4-8, связано с кругами недепортированных «старых иудеев», которые заявляют Аггею: «Не пришло еще время, не время строить дом Яхве» (1:2). Для них строительство Храма своевольная попытка прекратить наказание, посылаемое Богом. Возражения, заявляемые в 1:9-11, исходят от людей, возвратившихся из плена. У них есть другие заботы, помимо строительства Храма; они хотят вначале построить свои собственные дома, а уже потом — дом для своего Бога.

Во *втором фрагменте 1:15b-2:9* сообщается о том, что не прошло и месяца с начала строительства, как появились нежелание и разочарование ввиду ограниченных возможностей и скудости постройки по сравнению с (разрушенным в 586 г. вавилонянами) соломоновым Храмом, который помнило немалое число современников. Слове Яхве, переданные пророком, не только вселяют мужество в разочаровавшихся, но и рисуют посредством напоминания о незыблемом завете с Богом и о пребывающем с ними Божьем Духе универсальную перспективу эсхатологического благополучия для этого *нового Храма*, который даже превзойдет в этом отношении своего предшественника. Храм уже в ближайшем будущем вызовет космическое потрясение, когда Яхве сделает в нем свое жилище и наполнит его своею славою. Все народы устремятся тогда к этому центру космоса, который станет местом примирения.

В *третьем фрагменте 2:10-19*, вызывающем разногласия среди исследователей (см. ниже), успешная закладка Храма истолковывается как окончание «нечистоты» народа и как день начала благополучной жизни («от сего дня Я благословлю их»). В связи с символическими действиями пророка (двухкратное испрашивание у священников о законе, касающемся передачи культовой чистоты и нечистоты) через пророка устанавливается, «что “этот народ и это племя” в глазах Яхве “нечисты”, то есть не способны исполнять культ, в том числе не могут они и совершать жертвенную трапезу — за неимением Храма! — на алтаре. Потому возможно... истолкование, согласно которому в стихе 2:14 говорится о сотрудничающих самаритянах или с самаритянами, и при котором сомнительным становится то, что Аггей является “отцом (ортодоксального) иудейства”». Намного вероятнее, что здесь пророк получил задание еще раз заявить о том, что “в глазах Яхве” община, не имеющая Храма, не может быть полностью признана общиной, в которой исполняется культ (несмотря на жертвы, приносимые на восстановленном алтаре!). Такая интерпретация подтверждается также текстом ст. 2:15-19. Согласно ему, успешная закладка Храма становится теперь поворотным пунктом от засухи, царившей доселе по воле Яхве, к благословенному времени изобилия» (A. Deissler, Kommentar 262 f.).

В *четвертом фрагменте 2:20-23* усиливается значение закладки Храма, благодаря латентно содержащемуся в нем мессианскому пророчеству, обращенному к главному политическому персонажу в этом событии. Зоровавель (теперь он назван «раб мой»: основное именование Давида) становится «(перстнем-) печатью Яхве» (так в Иер 22:24 именуется Иехония, царственный дед Зоровавеля), то есть — «заместителем» Яхве. В ст. 22 нарисован широкий всемирно-политический горизонт вступления в должность этого «царя-спасителя». Произойдет уже возведенное в 2:6 космическое потрясение, все державы, включая их армии и оружие, будут лишены своей власти и уничтожены, а Зоровавель в качестве наместника царя-миротворца Яхве, станет исполнять его «служебные обязанности» в Иерусалиме.

Как показано в следующей схеме, составленные попарно отрывки зеркально отражают друг друга, благодаря общим мотивам и словам:

Первый отрывок: 1:1-15a Образы, связанные с жатвой	Третий отрывок: 2:10-19 Образы, связанные с жатвой
Второй отрывок: 1:15b-2:9 Сотрясение неба и земли События у народов	Четвертый отрывок: 2:20-23 Сотрясение неба и земли События у народов

10.2 Возникновение

10.2.1 *Время выступления пророка Аггея*

О выступлении Аггея, описываемом в книге, сообщается также в Езд 5-6. У исследователей не вызывает сомнения, что Аггей (= «рожденный в праздничный день») вместе с Захарией, который тоже назван в Езд 5:1; 6:14, своим авторитетом повлияли на восстановление Храма. Сложно сказать, был ли сам Аггей в плену и относился ли к группе вернувшихся из плена вместе с Зоровавелем и Иисусом, или он был недепортированным «старым иудеем». Некоторые авторы указывают на то, что Аггей не внесен в списки депортированных, представленные в Езд 2 / Неем 7, а также на то, что в 1:1-15а; 2:10-19 явно отражен крестьянский уклад жизни; в связи с этим они предполагают, что Аггей принадлежит к остававшимся на родине земледельцам. Неоднократно высказывавшаяся гипотеза, согласно которой Аггей был культовым пророком, является маловероятной. Ввиду того, что его мышление и язык пропитаны священническим богословием (категории «чистое-нечистое», богословие благословения), следует предположить, что он был из семьи священника. Из упомянутых в Книге Аггея дат видно, что его пророческая деятельность длилась всего около полугода (с 29 августа по 18 декабря 520 г. до н.э.). Нам ничего не известно о его возрасте: поскольку нам сообщается только о его выступлениях в 520 г., вполне вероятно, что он к тому времени был уже очень стар и принадлежал к названной в 2:3 группе людей, которые видели Храм до его разрушения в 586 г. до н.э. Мы ничего не знаем о том, дожил ли он до завершения строительства Храма в 515 г. до н.э. Это представляется маловероятным.

10.2.2 *Литературное становление книги*

Несмотря на то, что автором имеющей продуманную композицию книги, в которой отсутствуют сообщения самого Аггея, вряд ли мог быть сам Аггей, многие исследователи предполагают, что книга по существу получила свой окончательный вид спустя небольшое время после выступления пророка в 520 г. Типична позиция Дейсслера: «Основное содержание книги было зафиксировано, очевидно, до освящения Храма в 515 г. до н.э. — ни Аггей, ни Зоровавель не участвовали в этом событии» (A. Deissler, Kommentar 255).

То, что книга была в своем окончательном виде составлена не пророком Аггеем, а также то, что процесс становления книги включает в себя, по меньшей мере, две фазы, следует, в основном, из двух наблюдений:

(1) То, что повествовательные тексты, обрамляющие речи Бога (1:1-3, 12-15; 2:1-2, 20-21а), настолько сильно отличаются с точки зрения языка, а иногда

и содержания от речей собственно Бога, позволяет предположить, что два пласта текста написаны разными авторами. Если адресатами божественной речи названы «правитель города Зоровавель», «великий иерей (первосвященник) Иисус» и «*остаток* народа» (= возвратившиеся на родину из Голы), то наряду с этим в книге есть еще одна линия повествования, где речь идет о «народе» или обо «всем народе земли». Это соотношение особенно очевидно в 1:12-14, где сначала в 1:12b-13 говорится о «народе» (и где Аггей назван не «пророком», как в обрамлении, а «посланным Богом»), а в 1:12a, 14 упоминается Зоровавель, Иисус и «*остаток* народа». Противоречие подобного рода существует также между 2:21a (обрамление) и 2:23 (речь Бога), когда Зоровавель в 2:23, в отличие от 2:21, не назван «правителем».

(2) Сходное повествовательное обрамление, в котором содержатся датировки, относящиеся к времени царствования Дария, находятся также в Зах 1-8 (ср. Зах 1:1, 7; 7:1); правда, датировки в Зах находятся не в той же литературной плоскости. Системе Агг соответствует датировка Зах 1:7, из чего следует, что текст Зах 1:7-6:15 можно рассматривать в качестве продолжения Агг 2:20-23. В таком случае можно предполагать, что Агг 1-2 и Зах *1:7-6:15 изначально составляли «книгу двух пророков», посвященную строительству Храма (Р. Люкс).

Оба наблюдения приводят к тому предположению, что автором заглавий является некий «хронист», собравший высказывания пророка и объединивший их с текстом Зах *1:7-6:15. В отличие от пророка Аггея, «хронист» при описании восстановления Храма выдвинул на передний план роль Зоровавея и «остатка», то есть общины переселенцев (к которой он, вероятно, принадлежал сам).

Некоторые авторы (например, Х. Вольф) исходят из того, что в распоряжении «хрониста» находилось литературно зафиксированное собрание пророчеств Аггея, и притом в качестве записей пяти выступлений пророка. Этот корпус, включающий в себя первоначальные пророчества Аггея, согласно Вольфу, появился, «по всей вероятности, благодаря одному из его учеников (ср. Ис 8:16; Иер 36), который не только сохранил в набросках выступления... слова пророка, но и добавил к ним историю выступления пророка (1:12b-13) или предысторию (2:11-13), а также возражения слушателей (1:2)» (Kommentar 4). В этой композиции очерков выступлений Аггея его слова были расположены в последовательности отличной от той, что представлена в дошедшей до нас книге: 1:4-11; *2:15-19; 2:3-9; 2:14; 2:21b-23; «хронист» изменил этот порядок в интересах своего замысла (отрицательное отношение к самаритянам и т.п.). Эта гипотеза, согласно которой отрывки текста были переставлены, тесно связана с пониманием текста 2:10-14 как выступления против самаритян, что само по себе не является бесспорным (см. выше).

Изучение действительно сложного с точки зрения содержания отрывка 2:10-14 и в то же время бросающейся в глаза датировки, помещенной в 1:15a, которая стоит не в начале отрывка 1:1-15a, как все остальные датировки в книге, а в его конце, привело к возникновению различных гипотез относительно истории становления книги. Наряду с уже названным предположением о перестановке текстов книги «хронистом» (см. выше), необходимо особо выделить (впрочем, недостаточно убедительный) тезис Т. Унгера, согласно

которому 2:10-14 является позднейшей вставкой, связанной с отрицательным отношением к основанию самаритянами храма на горе Гаризим при Александре. Только благодаря этой вставке изначальная и намного более органичная последовательность текстов *1:2-11; 1:15b+2:15-18; *2:1-9; 2:20-23 приобрела свой теперешний вид.

10.3 Богословие

Богословие Книги Аггея, в котором обнаруживается близость к богословию основного Священнического Писания (см. выше C.V.), мастерски описано Г. фон Радам в его книге «Богословие Ветхого Завета»: «Апогеем пророчества Аггея ... становится возведение приближающегося пришествия Яхве и предстоящего в скором времени установления Его царства; однако эта весть — вызывающая смущение у многих комментаторов! — теснейшим образом связана с восстановлением разрушенного вавилонянами иерусалимского Храма, так что для пророков (Аггея и Захарии) восстановление Храма становится необходимой предпосылкой пришествия Яхве и Его царства. Действительно, такое представление не может быть поставлено в связь с Исаией или Иеремией. Это различие можно объяснить, прежде всего, просто совершенно различными настроениями тех, кому пророки адресовали свои послания... Теперь, ввиду того, что население вело бездумное существование с "уверенностью отчаяния", и стремилось только к экономическому выживанию, вопрос о строительстве Храма получил *status confessionis*⁷⁰. Ведь Храм был местом, в котором Яхве говорил с Израилем, в котором Он прощал ему грехи и в котором Он всегда присутствовал для Израиля. Отношением к Храму определяется позиция: за или против Яхве. Однако люди зачастую были равнодушны к этому месту; они постоянно откладывали строительство Храма по причине нехватки средств, говоря, что для этого "не пришло еще время" (Агг 1:2). Аггей переворачивает эту иерархию приоритетов: Израиль перестанет быть Израилем, если он не будет в первую очередь стремиться к достижению царства Божьего; остальное, благословение Яхве, он получит только в этом случае (Агг 1:2-11; 2:14-19)... Конечно, Аггей говорил так именно потому, что он был убежден в том, что эсхатологический Израиль должен иметь сакральный центр и может опираться лишь на этот центр. Большой вопрос, стал ли бы с этим спорить Исаия. Не вернее ли будет усмотреть подлинность пророчеств Аггея как раз в том, что он именно в скудости культа Яхве усмотрел новое начало и призвал своих современников открыть свои сердца и служить тому, чему Яхве повелел возникнуть посреди Израиля, и в том, что пророк, вопреки очевидному, истолковывает настоящее в качестве времени спасения?... Связывая новый Израиль с Храмом, Аггей не сужает мир Израиля; напротив, верно будет сказать, что он

⁷⁰ Статус исповедания (лат.; прим. перев.).

расширяет его, требуя от своих современников признания эсхатологических замыслов Яхве» (G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München ²1961, 294 f.).

11. Книга пророка Захарии

Комментарии: К. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) ³1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; S. Amsler/A. Lacocque (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1984; C.L. Meyers/ E.M. Meyers (AncB) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; R. Hanhart (BK) 1990ff; H.G. Reventlow (ATD) 1993.

Отдельные исследования: L. Bauer, *Zeit des Zweiten Tempels-Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus* (BEATAJ 31) Frankfurt 1992; W.A.M. Beuken, *Haggai – Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10) Assen 1967; H. Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte* (BZAW 302) Berlin 2000; H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch*: ZThK 70,1973,20-49 (= ders., *Vom Sinai zum Zion*, BEvTh 64, München 1974.³1990,202-230); A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (HBS 17) Freiburg 1998; H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1-8 und 14,1-5* (WMANT 27) Neukirchen-Vluyn 1968; R. Lux, *Das Zweipropheetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8*, in: E. Zenger (Hg.), *Studien zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 35) Freiburg 2002,191-217; B. Otzen, *Studien über Deuterosa-charja* (AThD VI) Kopenhagen 1964; M. Saebo, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34) Neukirchen-Vluyn 1969; K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja* (SBS 70) Stuttgart 1974; H.-G. Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1-6* (TThSt 43) Trier 1987; J.E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8* (JSOT.S 150) Sheffield 1993; O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; Ch. Uehlinger, *Die Frau im Efa* (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin: BiKi 49,1994,93-103; ders., *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie*: VTS 66,1997,297-349; I. Willi-Plein, *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sach 9-14* (BBB 42) Köln 1974.

11.1 Композиция

Главной темой Книги Захарии — так же как и предшествующей Книги Аггея (см. выше) — является значение (нового) Храма для обновленного Иерусалима, в свою очередь, представляющего собой центр райского творения и обретающих покой народов: «И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет. И Яхве будет Царем над всею землею; в тот день будет Яхве един, и имя Его едино» (Зах 14:8 слл.). Эта тема развивается в трех вариантах, отчетливо разграниченных посредством системы заглавий. *Первая часть (главы 1-8)* связывается, как и в Книге Аггея, воедино при помощи структурирующих заглавий (1:1; 1:7; 7:1: в датировках содержится ссылка на время правления персидского царя Дария I + формула передачи

слов). *Вторая (главы 9-11) и третья часть (главы 12-14)* могут быть выделены в отдельные единицы текста благодаря заглавию «пророческое слово» в 9:1 и 12:1, с которого начинается также следующая Книга пророка Малахии (см. ниже) и, кроме того, отрывки в книгах пророков, посвященные теме (иноземных) народов (особо ср. Ис 13-23). Для обозначения трех частей 1-8, 9-11, 12-14 (каждая из которых имеет собственную историю создания) исследователи (по аналогии с Книгой Исаии) иногда используют обозначения Прото- (первый), Девтеро- (второй) и Трито- (третий) Захария.

(1) *Первая часть (главы 1-8)* делится тремя заглавиями 1:1; 1:7; 7:1 на три неравных по длине отрезка 1:1-6; 1:7-6:15; 7:1-8:23. Два внешних отрезка связаны друг с другом посредством общей темы и ключевых слов. Они образуют рамку вокруг центрального отрывка, который, в свою очередь, построен концентрически (палиндромически).

1:1-6 Пророчество	Датировка: окт./нояб. 520 г. + формула передачи слов	Тема: «обратитесь ко мне, и Я обращусь к вам» (1:3). Ключевые слова: отцы ваши, бывшие пророки, гнев Божий
1:7-6:15 Цикл видений («ночные видения»)	Датировка: 15 февр. 519 г. + формула передачи слов	
7:1-8:23 Пророчество	Датировка: 7 дек. 518 г. + формула передачи слов	Тема: «так опять Я определил в эти дни соделать доброе Иерусалиму» (8:15). Ключевые слова: отцы ваши, бывшие пророки, гнев Божий

Наиболее важным в этой части является объемный, представляющий собой продуманную композицию, цикл видений 1:7-6:15:

1:7-17: видение I Всадники и кони	Исследование всего мира и решение Бога (гнев против народов и любовь к Иерусалиму)	+ пророчество благополучия для Иерусалима
1:18-21: видение II Рога и кузнецы	Лишение власти империй и народов	
2:1-13: видение III Муж с землемерной вервью	Строительство нового Иерусалима в качестве открытого города	+ воззвание и возведение возвращения из плена (ст. 6-13)
3:1-10: видение IV A Иисус перед небесным судом	Назначение («очищение») первосвященника	+ пророчество благополучия для Иисуса (ст. 8-10)

4:1-14: видение IV В Светильник между двумя деревьями	Яхве в качестве светильника, находящегося в центре, и два его «помазанника» (царь и священник)	+ пророчество благополучия для Зоровавеля (ст. 6-10а)
5:1-4: видение V летающий свиток	Наказание преступников (воров и клятвопреступников)	
5:5-11: видение VI женщина в ефе (мера объема)	Устранение служения идолам и безбожия	
6:1-15: видение VII Колесницы и кони	Рассылка по всему миру: вмешательство Бога (ruah «дух»)	+ символические действия: разделение обязанностей между двумя помазанниками (ст. 9-15)

Цикл видений из семи частей в котором можно видеть полотно, изображающее семь свечей светильника, представляет собой состоящую из нескольких ступеней композицию с центром в видении IV, в которой соответствующие видения зеркально отражают друг друга:

«Очи Бога освобождение от внешней угрозы Царствование Бога над миром	IV III II I	и два помазанных елеем» V освобождение от VI внутренней угрозы Царствование Бога VII над миром
(вечер)	(полночь)	(утро)

Семь видений, в которых художественно варьируется одинаковая для всех отрывков композиционная схема (четыре элемента: вступление, описание видения, рассказ о видении, диалог с объяснением этого видения; об удвоении IV А и IV В, а также об отличающейся композиции IV А см. ниже), образуют сценарий событий, начинающихся на небе и способствующих обновлению всей земли, связанным со строительством Храма. В *первом видении* пророк описывает человека, являющегося предводителем среди всадников на разномастных конях, которые вернулись из своего похода по земле и принесли донесение, что земля — через два месяца после заложения Храма, объявленного Аггеем причиной космического потрясения (ср. Агг 2:21-23) — все еще «населена и спокойна», то есть пока еще нет признаков исполнения пророчества. Тут приходит час пророка Захарии, которому через беседу между ангелом-толкователем и Яхве сообщается теперь о том, что Яхве осуществит суд над народами, чтобы спасти таким образом Иерусалим и Сион. Во *втором видении* показано, что «спокойствие» подходит к концу и начинается разрушение империй, притеснявших и рассеивавших Иерусалим, Иудею и Израиль. В *третьем видении* начинается переход

к центру «картины мира»: муж при помощи землемерной верви приступает к измерению протяженности Иерусалима для того, чтобы снова построить городскую стену для защиты его жителей (мы находимся по времени в 519 г. до н.э.; стены, окружавшие Иерусалим, были снесены вавилонянами в 586 г. до н.э.). Однако это измерение не нужно. Иерусалим, — говорит ангел, — будет (в качестве центра мира) открытым городом. И главное: сам Яхве станет защитой для Иерусалима. В *четвертом видении* используется распространенная на древнем Востоке символика, когда горящий светильник указывает на присутствие Бога в святилище. Однако светильник Яхве имеет необычный вид. Он сделан из золота и состоит из подставки и чашки с семью открытыми лампадами, а каждая из лампад имеет семь трубочек для фитилей. Таким образом получается свет 7 x 7 свечей. По обе стороны этого светильника стоят два масличных дерева; они представляют собой двух «помазанных елеем», избранных Яхве для священнического и царского служения (два «мессианских» служения). Если во втором и третьем видениях речь шла об устранении внешней угрозы для Иерусалима/Иудеи, то в пятом и шестом видении говорится о внутреннем очищении всей земли Израиля или всего мира. В *пятом видении* Захария видит летящий над землей огромный свиток (примерно 10 x 5 метров), который должен объявить написанное на нем (и потому действенное) проклятие вора и клятвопреступникам (по всей видимости, два наиболее распространенных в то время преступления, возможно, в связи с выяснением прав собственности тех, кто вернулся из плена). В *шестом видении* речь идет об очищении Иерусалима/Иудеи от иноземных богов, в качестве примера говорится об устранении особо любимой и почитаемой в конце допленного периода «небесной царицы» (ср. Иер 7:16-20; 44:15-25). Пророку позволено на короткое время заглянуть в ефу (мера объема), в которой находится «женщина» (= фигура богини), — и тут же это персонифицированное «безбожие» переносится в землю Сеннаар (= Вавилонию), то есть на восточный край мира, или в Месопотамию, считающуюся враждебной Богу страной. Так же как и в первом видении, в *седьмом видении* определяющим становится мотив коней. И если в первом видении говорится о всадниках, которые объехали землю и принесли донесение на небо, то здесь речь идет о запряженных конями колесницах, разосланных во все стороны света для того, чтобы истребить все империи, особенно находящиеся «на земле северной», традиционном месте, откуда являются враги народа Божьего. Таким образом, теперь уже определенно должно начаться то, что возвещено в Агг 2:22, — а также об условии этих событий, заключающемся в освобождении мира от зла и явлении силы Божьей, которые начинаются с обновления Иерусалима. Колесницы должны прежде всего принести в мир «дух» Яхве, представляющий Его творческую силу, чтобы наступил, наконец, новый мир и осуществилось данное пророком предсказание. В конце видений Захария получает повеление совершить символическое действие, посредством которого он должен начать претворение в жизнь всего явленного ему в этих видениях. Он должен сделать два венца: один ему приказано возложить на голову первосвященника Иисуса, другой он должен оставить в Храме до тех пор, пока не явится потомок Давида («отрасль»). Две эти короны соответствуют описанному в видении 4:1-14 *совместному* правлению священника и царя.

Показанный в *первом* видении «обход всей ойкумены показал, что на земле ничего не изменилось: повсюду сохраняется, так же как и раньше, угнетение

и господство, а воля Бога, целью которой является достижение всеобщего благополучия, не исполняется. Человеческая история не может принести счастье. Только Бог способен при помощи трансцендентного вмешательства создать счастье в этой истории, и просьбы ангела приводят к тому, что Бог обещает благополучие: время пришло, Бог горячо любит Иерусалим, а гнев посылает народам, которых постигнут одни лишь несчастья... *Последнее видение* схоже с первым, в нем также говорится о конях, однако в этот раз не о тех, на которых сидят всадники, а о запряженных в колесницу; здесь они не возвращаются из мира..., а нисходят... в мир... Они несут в мир Божью руку, *ru'h*, Божий дух, и это схожее с Пятидесятницей событие станет началом нового века. Все человечество, населяющее ойкумену, охвачено этим духом, разосланным по всем четырем сторонам света, но в особенности — иудейские пленники в Вавилоне, поскольку в конце этого видения отдельно упоминается ветер, дующий на север, в Вавилон, который находится для Захарии на севере» (H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik* 26 f., 31,33). В середине *четвертого* видения (выделяющегося несколькими признаками) является *deus praesens*⁷¹ (ср. пророчество еще в 2:10). Светильник с 49 свечами (7 x 7) между двумя деревьями становится символом вновь засиявшего изобилия света. «Культовый светильник является символическим присутствием божественной эпифании. И вполне понятно то, что в истолковании загадочно говорится о видящих глазах Бога: не человек видит Бога, но Бог видит человека, не зря же у Иезекииля божественные существа были полны очей. Свет — посредник зрения, Бог явлен в образе культового света, а два помазанника представляют новую культовую общину, священника и происходящего из дома Давидова строителя Храма, новый культ, через который Бог посылает в мир свою сияющую славу» (H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik* 29).

(2) Во *второй части* (главы 9-11) через последовательность новых, менее связанных друг с другом образов показано восстановление Иерусалима и народа Божьего, а также его приготовление к эсхатологическому низвержению всех вражеских держав. В стихах 9:1b («ибо око Яхве на всех людей») и 9:8b («ибо ныне *Моими очами* Я буду взирать на это»), стоящих в начале этой части, дается отсылка к видению IV, описанному в предыдущей части, и таким образом, эта часть содержит его актуализацию. Эта часть начинается с помещенного в 9:1-8 пророчества несчастий для народов, угрожающих Иерусалиму / Иудее. Этот оракул, являющийся «пророчеством в ретроспективе» (*vaticinium ex eventu*) был создан под влиянием триумфального шествия Александра Великого через Сирию — Палестину; в пророчестве это потрясение в мировой политике толкуется в качестве начала «нового времени», которое должно в конце концов привести к мессианскому благоденствию после вступления в Иерусалим царя-миротворца, как это описано в 9:9-17; в этом фрагменте, обрамленном фрагментами 9:9-10 и 9:16-17, сообщается цель предсказанной в 9:11-15 эсхатологической войны. Прежде чем наступит мессианское время (ср. особенно 9:9 сл.), должны быть лишены силы злые пастыри, как показано во фрагментах

⁷¹ Присутствие Божье (лат.; прим. перев.).

10:1-11:3 (война против пастырей и козлов-предводителей народов) и 11:4-17 (так называемая аллегория пастыря: символическое действие пророка, направленное против злых пастырей среди самого народа = первосвященников; согласно иному мнению, злой пастырь в 11:15-17 символизирует господство Птолемеев).

(3) В *третьей части (главы 12-14)* описаны апокалиптически окрашенные события последних времен, которые развернутся в Иерусалиме и вокруг него; здесь вновь появляется мотив «ока Яхве», которое Яхве отверзает на дом Иудин, в соответствии с видением IV в первой части (см. выше). На этот раз перед Иерусалимом, против которого для его мощного «штурма» собрались все народы, состоится эсхатологическая решающая битва, в начале которой Иерусалим потерпит неудачу, и многие из его войска будут убиты, и лишь после этого Яхве начнет суд над народами, который приведет к спасению Иерусалима и к обращению к Яхве спасенного остатка из народов. «В тот день» Иерусалим станет центром всего миролюбивого человечества, которое соберется в нем, преодолев все ранее существовавшие границы, чтобы *вместе* праздновать праздники Яхве. Жизненная полнота Яхве будет настолько сильна и безусловна в Иерусалиме, что предметы, осуждаемые ранее как служащие для поклонения идолам (конские уборы), а также вещи, предназначенные для повседневного использования (котлы), станут считаться ритуально чистыми (ср. 14:20 слл.). При описании войны конца времен около Иерусалима большую роль играет образ «пронзенного», на которого все смотрят, над которым рыдают (ср. 12:10-13), и смерть которого послужит для очищения грехов для дома Давидова и для жителей Иерусалима (ср. 13:1). Истолкование этого образа является затруднительным и противоречивым: его можно либо истолковывать в качестве персонификации павших в войне около Иерусалима иудейских мучеников конца времен (Гезе), либо усматривать в этом образе «будущего мессианского спасителя», который находится «в тесной взаимосвязи с рабом Божиим из Ис 53» (А. Дейсслер).

11.2 Возникновение

11.2.. *Время жизни пророка*

Захария (= «Яхве помнил/помнит») был современником (видимо, младшим) пророка Аггея (ср. 1 Езд 5:1; 6:14) и в своих публичных выступлениях призывал, как и Аггей, к восстановлению Храма. Возможно даже, он намеренно продолжил пророчество Агг 2:21-23, произнесенное Аггеем при закладке Храма 18 декабря 520 г. до н.э. (см. выше), и дал ему в состоящем из нескольких частей цикле видений грандиозную интерпретацию 1:7-6:15 (см. ниже). Захария происходит, как сообщается в 1:1, из уважаемой семьи священников, которая,

вероятно, была депортирована в Вавилон. Он разделяет с Аггеем то богословское убеждение, что строительство Храма приведет к универсальному обновлению мирового порядка; вполне возможно, что здесь подразумевается тонкая, скрытая критика притязаний Персии на мировое господство. Пророческое выступление Захарии, как и Аггея, ограничено коротким промежутком времени (датировки, представленные в книге: 520-518 г. до н.э.). Мы также не знаем, дожил ли он до освящения Храма в 515 г. до н.э.

11.2.2 Литературное становление Книги Захарии

Исследователи согласны в том, что фрагменты 1-8, 9-11, 12-14 были созданы в разные эпохи.

(1) В пользу того, что текст 9-14 не мог быть создан же тем человеком, который написал 1-8, свидетельствуют следующие наблюдения: «Во второй части Книги отсутствуют не только даты, но и упоминание конкретных событий, как, например, строительство Храма, и лиц — Зоровавеля, Иисуса, Дария. В заглавии 9:1 (ср. 12:1; Мал 1:1) пророк не назван по имени в качестве автора; очевидно, это пророчество анонимное. С другой стороны, между двумя этими частями Книги Захарии есть и точки пересечения: в обеих частях центральное положение занимает традиция Сиона, в которой ожидается создание защищаемого только Богом нового Иерусалима (2:5; 9:8; 14:11) с обретением нового Иерусалима связано представление о райском изобилии (8:12; 14:6,8). Находящиеся в плену должны вернуться на родину (8:7; 10:9 сл.), чужеземные народы будут наказаны (1:18-21; 14:12) и/или обратятся к Яхве (2:11; 8:20, 22; 14:16). Яхве хочет излить свой дух (4:6; 12:10) и послать мессию (3:8; 9:9 сл.). Таким образом, присоединение текста Зах 9-14 к Зах 1-8 не следует считать случайным, во второй части книги можно видеть творчество школы Захарии, в рамках которой послание пророка было дополнено с учетом изменившейся исторической ситуацией» (H. G. Reventlow, *Kommentar* 86). По всей вероятности, это дополнение было связано с включением Зах 1-8 в складывающийся Додекапрофетон.

(2) То, что фрагменты 9-11 и 12-14 (а кроме того, также 12-13 и 14) имеют различные истории становления, подтверждается языковыми (9-11 почти всегда представляют собой стихотворную речь) и содержательными фактами (в 12-14 более выражены эсхатологические/апокалиптические настроения и большее место уделено Иерусалиму; в Зах 12-14 отсутствует образ мессианского царя-миротворца из Зах 9:9 сл. и тематика пастырей, определяющие отрывок 9-11; если «пронзенный», описанный в Зах 12:10 сл., является мессианским образом, то различие с 9:9 сл. совершенно очевидно).

(3) Отрывок Зах 1-8 изначально также не был единым. Все исследователи согласны в том, что видение IV A = 3:1-10 (см. выше) является позднейшей вставкой, сделанной в интересах священства: «Можно отметить следующие его отличия от других видений: а) отсутствует ангел-толкователь. б) “Ангел Яхве” становится в полной мере заместителем и “устами” Яхве, он не имеет собственных черт. в) Визионер является пассивным зрителем и слушателем. г) Заключительные слова Бога обращены к Иисусу, а не к пророку. Это видение настолько не вписывается “в рамки” других видений, что, несомненно,

не может относиться к первоначальному циклу пророчеств, но было добавлено позднее» (A. Deissler, Kommentar 227). Вторичными в цикле видений 1:7-6:15 являются, по-видимому, и пассажи, содержащие в себе комментарии, созданные с целью актуализации видений I, III, IV B и VII (см. таблицу выше). Три разных датировки 1:1; 1:7 и 7:1 показывают, что они не были созданы в рамках одной редакции. Сведения, данные в начале цикла видений в 1:7, соответствуют хронологической системе Книги Аггея и, скорее всего, были добавлены в процессе редакции, в ходе которой были намеренно объединены сделанные пророком Аггеем и пророком Захарией связанные с проектом Храма пророчества благополучия (Зах 1:7-6:15 можно даже рассматривать в качестве продолжения и развития Агг 2:20-23). Ст. 1:1 и 7:1, напротив, можно отнести к той редакции, в рамках которой была разорвана тесная взаимосвязь Агг — Зах, и была создана книга Протозахарии: Зах 1-8; причем в последней цикл видений (также дополненный) был заключен в рамку «пророчеств» 1:1-6 и 7:1-8:23 (обе части роднит одинаковый язык и мотивы). В этом предполагается такая последовательность событий: призыв к обращению в Зах 1:1-6 провозглашается в восьмом месяце второго года правления Дария (ноябрь/декабрь 520 г. до н.э.), то есть во время кризиса в строительстве Храма, завершившегося, согласно Агг 2:10, 18, в двадцать четвертый день девятого месяца второго года царствования Дария (= 18 декабря 520 г. до н.э.) заложением Храма. Именно этим днем датировано грандиозное пророчество в Агг 2:20-23. Конечно, можно заставить себя ждать его исполнения. И таким образом, в соответствии с Зах 1:7, пророк Захария в двадцать четвертый день одиннадцатого месяца второго года царствования (= 15 декабря 519 г. до н.э.), то есть спустя два месяца, получил в видении состоящем из нескольких частей и представленном в виде последовательности событий, весть о том, что Яхве исполнит свое обещание. Датировка в 7:1 еще более расширяет временную перспективу: в пророчестве, датированном четвертым днем девятого месяца четвертого года царствования (= 7 декабря 518 г. до н.э., т.е. через год и девять месяцев после «ночи видений»!), разрывается тесная временная взаимосвязь между наступлением спасения и датой закладки Храма; наступление обещанного времени процветания «перемещается» в неопределенное будущее.

(4) Обе добавленные части 9-11 и 12-14, исходя из их временной соотнесенности с началом эллинистической эпохи (9:1-8: воспоминание о триумфальном шествии Александра Великого) и потрясениями эпохи Птолемеев, могли быть созданы не ранее конца IV в. (9-11) или в III в. (12-14).

(5) Гипотезы об очень сложном процессе становления Зах 9-14, связанном с историей становления Книги двенадцати пророков, придерживаются Э. Боссхард / Р. Кратц / О. Штек: 9:1-10:2 (между 332 и 323 гг. до н.э.); 10:3-11:3 (между 320 и 315 гг. до н.э.); 11:4-13:9 (между 311 и 302 / 1 гг. до н.э.), 14 (между 240 и 220 гг. до н.э.); 12:1 (между 220 и 201 или между 198 и 190 гг. до н.э., в связи с выделением Мал в отдельную книгу пророчеств).

11.3 Богословие

(1) Для Захарии, так же как и для Аггея, «восстановление Храма (ср. 1:16; 4:6-10 и прежде всего 2:14) является великим предприятием, однако Захария смотрит дальше, и он видит «новый Иерусалим» не только в качестве центра почитания Яхве посреди народов (2:11 сл.), внешне обновленного

и укрепленного исторической властью Яхве, но и "жилищем Яхве", внутренне очищенным от грехов и преступлений. Это внутреннее очищение должно, по мнению Захарии, начаться с исполнения предписаний прежних пророков (ср. 7:7, 12; 8:16 сл.), при этом на передний план выступают требования "второй скрижали" Моисеева декалога.

(2) По отношению к "народам" Захария также занимает более четкую позицию, чем Аггей, которого, интересуют, прежде всего, сокровища, которые присвоит себе Храм (2:7-9). Хотя для Захарии Храм — "зеница ока" (2:8), на которую никто не имеет права посягать, однако многие народы, согласно его вести, присоединятся к Израилю и создадут вместе с ним "народ Яхве" (2:11, ср. также 6:8 и 8:20-22)» (А. Deissler, Kommentar 256). В текстах Зах 9-11 и 12-14, дописанных позднее, этот универсализм простирается еще дальше: Иерусалим становится источником мира во всем мире и местом, где все народы вместе с Израилем будут молиться единому Богу.

(3) Во всех трех частях книги мы видим проекты специфической мессианской утопии. И если в *4:1-14 появляется мечта о мессианском разделении должностей, то в 9:9 слл. нарисован образ «бедного, кроткого» мессии, который, *именно будучи таковым*, положит конец власти насилия; неважно, истолковывается ли «пронзенный» в качестве коллектива или в качестве индивида, — в обоих случаях видна перспектива мессианского общества или мессианской личности, которые должны принести божьему народу (*и народам*: ср. образ источника в 13:1 и в 14:8!) очищение от греха и нечистоты.

(4) Церковь может быть осмыслена в качестве группы людей из различных народов, на которых произвела впечатление история завета Яхве с Израилем и которые говорят Израилю: «мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах 8:23). Через Иисуса Христа, которого церковь воспринимает в качестве мессианского царя-миротворца (Зах 9:9 слл.) и пронзенного (Зах 12:10 слл.) они остаются связанными с Израилем. Они могут отнести к себе утопию Зах 9-14 (инклюзивно, а не эксклюзивно!) лишь в том случае, если они следуют призыву Зах 1:3: «Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам», — тем более что в этом заключалась и квинтэссенция проповеди Иисуса (ср. Мк 1:15).

12. Книга пророка Малахии

Комментарии: К. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) ³1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; R. Vuilleumier (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1988; A. Deissler (NEB) 1988; H.G. Reventlow (ATD) 1993; A. Meinhold (BK) 2000ff.

Отдельные исследования: H.J. Boecker, Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi: ZAW 78, 1966, 78-80; E. Bosshard/R.G. Kratz, Maleachi im Zwölfprophetenbuch: BN 52, 1990, 27-46; M. Krieg, Mutmaßungen über Maleachi (AThANT 80) Zürich 1993; Th. Lescow, Das Buch Maleachi. Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie (AzTh 75) Stuttgart 1993; A. Meinhold, Die

theologischen Vorsprüche in den Diskussionsworten des Maleachibuches, in: FS H.J. Boeker, Neukirchen-Vluyn 1993, 197-209; E. Pfeiffer, Die Disputationsworte im Buche Maleachi: EvTh 19, 1959, 546-568; A. Renker, Die Tora bei Maleachi (FThSt 112) Freiburg 1979; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (DThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; H. Utzschneider, Kündler oder Schreiber? Eine These zum Problem der «Schriftprophetie» auf Grund von Maleachi 1,6-2,9 (BEATAJ 19) Frankfurt 1989; G. Wallis, Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: FS L. Rost (BZAW 105) Berlin 1967, 229-237.

12.1 Композиция

Книга пророка Малахии резко выделяется среди других книг своей диалогической структурой, разделяющей основную часть книги на *шесть фрагментов*, получивших имя «слов опровержения» (Э. Пфейффер) или «дискуссии» (Х. Бёкер). Они состоят из четырех композиционных элементов: 1. В начале идет утверждение: оно может быть представлено в качестве обращения Бога (1:2), сентенции (1:6), риторического вопроса (2:10), упрека (2:17; 3:13) или высказывания о себе самом (3:6). 2. За ним следует возражение или ответный упрек партнера по дискуссии (в форме цитаты). 3. Затем это возражение отклоняется Яхве или пророком, в результате чего развивается первоначальное утверждение. 4. В качестве заключительного элемента следует вывод (например, пророчество суда, обетование благополучия).

1:1	Заглавие (ср. Зах 9:1; 12:1)	
1:2-5 А	Первая дискуссия	Любовь Яхве к Израилю как контраст по отношению к суду Яхве над Эдомом
1:6-2:9 В1	Вторая дискуссия	Обвинение (1:6-14) и пророчество суда над священниками (небрежность в приношении жертвы и в исполнении Торы)
2:10-16 В2	Третья дискуссия	Обвинение против мужей из иудейской знати и заключительное предостережение (женитьба на иностранках и изгнание жен-иудеек)
2:17-3:5 В`2	Четвертая дискуссия	Обвинение и пророчество суда (главное: социальные конфликты, эксплуатация мелких крестьян и бедняков)
3:6-12 В`1	Пятая дискуссия	Призыв к обращению и пророчество благополучия (конфликт: служащие Храма – миряне; сбор десятины)
3:13-4:3 А`	Шестая дискуссия	Возвешение эсхатологического суда (дня Яхве): спасение праведных и истребление нечестивцев
4:4	Первый эпилог (отсылка к Ис Нав 1:7, 13, а также Втор 5:1; 11:32; 12:1; 26:12)	
4:5-6	Второй эпилог (отсылка к 3 Цар 19, а также Ис 66)	

12.2 Возникновение

В книге обсуждаются социальные и религиозные конфликты, происходящие в общине после пленного периода, начиная с V в. до н.э. К V в. относятся, в первую очередь, религиозные конфликты, рассматриваемые во второй и третьей дискуссии. Пренебрежение жертвоприношениями (1:6-2:9) заставляет думать, что Храм не просто восстановлен (освящение в 515 г. до н.э.), но и прошло уже некоторое время с восстановления культовой деятельности, чем и объясняется это, по всей видимости, широко распространившееся небрежение. Обсуждение проблемы смешанных браков (2:10-16) еще не связывается со строгим предписанием Ездры, который требовал около 400 г. до н.э. от всех тех, кто был женат на неизраильтянках, развестись с ними (ср. 1 Езд 10:1-17). Описанные в четвертой и пятой дискуссиях социальные конфликты были типичны для провинции Иудеи (Йехуд) во времена Неемии (ср. Неем 5 и 13). Таким образом, основная часть книги Малахии должна быть, очевидно, отнесена к V в.; вопрос, можно ли считать «Малахию» (значение имени собственного неясно: «мой вестник» или «вестник Яхве» или «мой вестник/ангел-хранитель есть Яхве») исторической личностью, является спорным. Возможно, «Малахия» представляет собой программное название книги, с самого начала возникшей в качестве литературного пророчества (см. ниже о мнениях Т. Леско; Э. Боссхарда / Р. Кратца и О. Штека; сходное мнение у Х. Уцшнейдера).

В двух недавних немецких комментариях к Мал, написанных А. Дейсслером и Х. Ревентлю, отстаивается предположение, что Книга была создана на основе устных выступлений пророка (священника?), настоящее имя которого мы не знаем, и который в ходе редакции получил имя «Малахия»: «Отдельные тексты являются письменным отражением устных выступлений, хотя они, конечно, были литературно доработаны пророком или его учениками для того, чтобы сохранить сущность изустно передаваемой вести и для последующих поколений ... То, что пророчества расположены в хронологическом порядке, не может быть строго доказано. С уверенностью можно сказать только то, что дискуссию в 3:13-4:3 следует датировать более поздним временем, чем 2:17-3:5... В четвертой дискуссии, точнее в 3:1b-4, слово берет более поздний книжник, которого, как и Малахию, занимает вопрос о священничестве, достойном Яхве. Однако для него характерно то, что он говорит об очистительном суде над коленом Левия (а не о страшном наказании, как в 2:3, 9) и одновременно предсказывает следующий за ним суд в конце времен (ср. 4:1-3). В 4:1 также... видна рука книжника. Здесь уже чувствуется влияние Р, однако оно, по-видимому, еще не характеризует определенным образом весь текст. Книгу следует датировать периодом незадолго до Ездры (398 г. до н.э.). В дополнении 3:23-24, которое, несомненно, следует датировать наиболее поздним временем, в образе вестника из 3:1 (а значит, очевидно, в роли "ангела завета" в 3:1b) представлен вновь грядущий пророк Илия. И здесь последнему суду предшествует выступление "посланника" к Израилю» (A. Deissler, Kommentar 316 f.).

Предположения о том, что книга с самого начала представляла собой «литературное пророчество» или «транслируемое пророчество» (см. выше, F.I.1.2), придерживаются — с различными вариациями — Т. Лесков, Э. Боссхард / Р. Кратц / О. Штек и Уцшнейдер.

По мнению Лескова, книга «предположительно, была составлена в три этапа: 1. Концептуально упорядоченная основная часть, состоящая из шести фрагментов ("торот"). 2. Преобразование основной части в собрание из шести тематических проповедей посредством прозаизации ее и расширения. 3. Дополнение тематических проповедей при помощи комментариев и глосс» (T. Lescow, *Das Buch Maleachi* 12). Составленный ок. 480 г. до н.э. основной текст Книги Малахии «изначально был создан в качестве литературного пророчества и анонимно. Это принципиально отличает ее от дополненных пророчеств, которые основывались на устном общении поименно известных пророков со своей аудиторией. Относительно этой новой формы *литературной коммуникации* Х. Уцшнейдер замечает: "Написанный текст также должен вступить в коммуникационный процесс для того, чтобы иметь действие... будучи написанным текстом, он должен быть прочитан (вслух), а в качестве прочитанного текста он должен стать объектом обсуждения и дискуссии!... Мы видим здесь ... *новый* для нас *тип пророчеств*, который был развит в условиях после пленной храмовой общины: формой его провозглашения является *Тора*, а ее усвоение происходит посредством *диалога*... Около 480 г. Иерусалим, по крайней мере — частично, был снова разрушен... Подробности нам не известны. Если это событие стало непосредственным *политическим* поводом для создания основной части книги, тогда следует еще сильнее подчеркнуть полностью изменившийся по сравнению с предшествующими пророчествами богословский фундамент: мужество вдохновляется не самими событиями посредством пророческого вдохновения, а посредством истолкования традиции книжниками» (T. Lescow, *Das Buch Maleachi* 148, 157 f.). Преобразование основного текста в «образцы проповедей» Леско датирует концом V в. (около 410 г. до н.э.); комментарий и глоссы появились примерно на сто лет позже, то есть в раннеэллинистический период.

По мнению Э. Боссхарда, Р. Кратца и О. Штека, Книга Малахии вообще возникла не как самостоятельное произведение, но была отделена от Книги Захарии только в ходе заключительной редакции Книги двенадцати пророков, поскольку текст Мал 1-4 возник в процессе многоступенчатого дополнения Книги Захарии. Эти авторы выделяют три стадии становления Книги Малахии: 1. Основной пласт = Мал I (1:2-5; 1:6-2:9 [не включая 1:14a; включая 2:13-16?]; 3:6-12; датировка: персидская эпоха); 2. Первый пласт доработок = Мал II (2:17-3:5; 3:13-4:3; датировка: между 240 и 220 гг. до н.э.); 3. Второй пласт доработок = Мал III (1:1; 2:10-12; 4:4-6; датировка: между 220 и 201 гг. до н.э. или между 198 и 190 гг. до н.э.).

В качестве главного аргумента в пользу этой точки зрения, приводятся многочисленные языковые соответствия между Мал и другими книгами Додекапрофетона и Книгой пророка Исаии, а также Втор, Ис Нав и 3 Цар: «Значение этих соответствий в том, что они всегда основываются на Книге Малахии, имеют литературную природу и выполняют структурообразующую функцию в книге. В связи с этим напрашивается вывод, что последняя книга Додекапрофетона не всегда была самостоятельной книгой, но представляет

собой текст, появившийся в результате дописывания в ходе редакций, который получил свой окончательный вид, включив в себя различные плоскости и взгляды. Таким образом, основной пласт (Мал I) является непосредственным литературным продолжением Зах 1-8; первый пласт доработок (Мал II) дополняет вставленный позднее текст Зах 9-14 с аллюзией на Ис 66, оба пласта становятся заключительной частью Книги двенадцати пророков; второй пласт доработок (Мал III) простирается еще дальше и завершает Книгу двенадцати пророков в рамках канона со ссылкой на Ис Нав 1» (E. Bosshard / R. G. Kratz, *Maleachi im Zwölfprophetenbuch* 46).

Следовало бы отказаться, с одной стороны, от слишком сильной литературно-критической дифференциации, характерной для позиций Леско и Штека, а с другой стороны, и от слишком слабой дифференциации, которая имеет место у Дейсслера и Ревентло. Вместо этого можно допустить, что *основной частью* книги является текст 1:2-3:12, который был *дополнен текстом 3:13-4:3* (ср. различные концепции дня Яхве в 2:17-3:5 и в 3:13-21), а также написанным в две фазы эпилогом (4:4 и 4:5-6). Эту книгу можно расценивать в качестве завершения единого корпуса пророческих книг Ис-Мал и связывать с канонизированной тем временем Торой Моисея (см. выше А.П.). Нужно исходить из того, что в связи с введением в текст дополнения 3:13-4:3, небольшие доработки претерпели также фрагменты 1:6-2:9 и 2:17-3:5.

12.3 Богословие

(1) «Послание Малахии зачастую оценивают невысоко или обращают на него мало внимания по причине его культовой ориентации, и это несправедливо. Пророк совершенно уступает своим предшественникам в том, как полновластно возвещает он слово Божье своим современникам. Он имеет дело со слушателями, некоторые из которых во времена политического и экономического притеснения стали малодушными, а другие перестали воспринимать всерьез необходимость исполнять свой долг по отношению к Богу. Он хочет их воодушевить и призвать к следованию Божьим заповедям. Бросается в глаза то, что он придает большое значение несоблюдению предписаний, касающихся принесения жертвы (1:6-14) и предназначенных для Храма пожертвований (3:8-10). Однако именно в этом он видит пренебрежение интересами Яхве со стороны своих слушателей. В 2:13, ср. 3:3b-4, показано, что воля Бога неделима и принятие Им даже правильно совершенного жертвоприношения зависит ещё и от того, исполняют ли жертвователи этические заповеди. В связи с этим, не последнее место среди задач священников занимают правильные предписания (Тора) (2:6-8). Тем самым они отвечают за соблюдение этических правил всем народом. Неправедные поступки безбожников состоят, с одной стороны, в нарушении традиционных заповедей, включая притеснение социально незащищенных слоев (3:5), с другой стороны в браках с чужеземками

(2:10-16). Такие браки предосудительны отчасти потому, что приводят к почитанию "чужих богов", то есть к отпадению от Яхве, а отчасти потому, что становятся причиной измены "жене юности", первой жене-израильтянке. Здесь религиозные и этические аспекты тоже связаны друг с другом» (Н. G. Reventlow, Kommentar 132).

(2) Эта пророческая книжка ведет борьбу *против* религиозных и социальных преступлений и в то же время — *за* полную справедливость, проповедуя диалектический образ Бога с антиномией безусловной любви Яхве к Израилю (ср. 1:2; 4:5 слл.) и ко всем, кто боится Яхве и почитает Его имя (ср. 3:16; 4:2), и карающего правосудия над Эдомом (ср. 1:2b-5) и над всеми преступниками (ср. 4:1, 3). Поэтому основной темой Мал является пророческая теодицея в эсхатологической перспективе.

(3) Упоминание в 4:4-6 двух неразрывно связанных между собой фокусов истории взаимоотношений Яхве с Израилем — Торы (Моисей) и пророчеств (Илия), которые и в Новом Завете образуют горизонт истолкования Иисусовой вести (ср. особенно Мк 9:2-10 Пар) — Мал делает книгой, обязывающей иудеев и христиан жить, руководствуясь Торой и пророками. Конечно, это должно происходить в рамках характерных для каждой из этих религий особенностей вероучения, однако пророчество Мал 4:2 относится к ним в равной мере:

«А для вас, благоговеющие перед именем *Мои*,
взойдет солнце правды и исцеление в лучах его».

Приложение 1: Периоды истории библейского Израиля (Эрих Ценгер)

Первый Завет — богословская книга. Он не замышлялся в качестве описания истории эпохи, религии, общественной жизни или культуры Израиля и соседствующих с ним народов. В связи с этим он не может служить главным источником представлений об истории Израиля. Прежде всего библейское повествование о происхождении Израиля (период патриархов — Исход — завоевание земли), а также о блестящей эпохе державы Давида и Соломона и о последовавшем после нее постепенном закате разделенных преемниками Соломона царств Иуды и Израиля следует воспринимать как богословское истолкование на примере исторических событий. Распространенное в христианской экзегезе мнение, согласно которому период после возвращения из плена следует считать «темными временами» и эпохой упадка (проблематичное различие: Израиль — иудейство), исторически не обосновано. Основными источниками исторической реконструкции истории Израиля являются археологические, эпиграфические и иконографические находки — разумеется, в их соотношении с библейскими текстами. Исследования последних десятилетий в указанных областях достигли поразительных успехов. Полученная благодаря им картина может быть схематично описана следующим образом:

Археологические эпохи истории Израиля		
Эпоха	Датировка	Характерные признаки и основные факторы
Конец бронзового века	1550-1150	Ханаан под властью Египта; расцвет и закат хананейских городов-государств (царств)
Железный век I	1250-1000	Упадок хананейской городской культуры (деурбанизация); возникновение новой (израильской) сельской культуры в центральных областях и филистимлянской городской культуры на побережье
Железный век II А	1000-900	Монументальное строительство столичных, пограничных и гарнизонных городов новых национальных государств
Железный век II В	900-700	Арама, Аммона, Израиля, Иуды, Моава, возрастающее ассирийское влияние в архитектуре и художественных ремеслах
Железный век II С	700-600	возрастающее ассирийское влияние в архитектуре и художественных ремеслах
Железный век III	600-500	Отсутствие новых монументальных построек; культурная стагнация
Персидская эпоха	520-332	Регионализация (провинции Йехуд и Самария); возрастающее финикийское влияние; ахеменидские административные структуры

Эллинистическая эпоха	332-30	Новое (эллинистическое) расположение городов (перемещение с холмов («тель») на равнины); возрастающее греческое влияние (архитектура, захоронения, живопись, импорт греческих товаров: керамика, скульптура и пр.)
Римская эпоха	30 до н.э. — 324 н.э.	Иродианская архитектура (дворцы, сооружение городов, Храм) и декор (фриз, фрески, мозаики); ранние синагоги; римские города (например, Кесария, Скифополь, Гераза) и скульптуры; римские военные укрепления (лагеря, дороги)

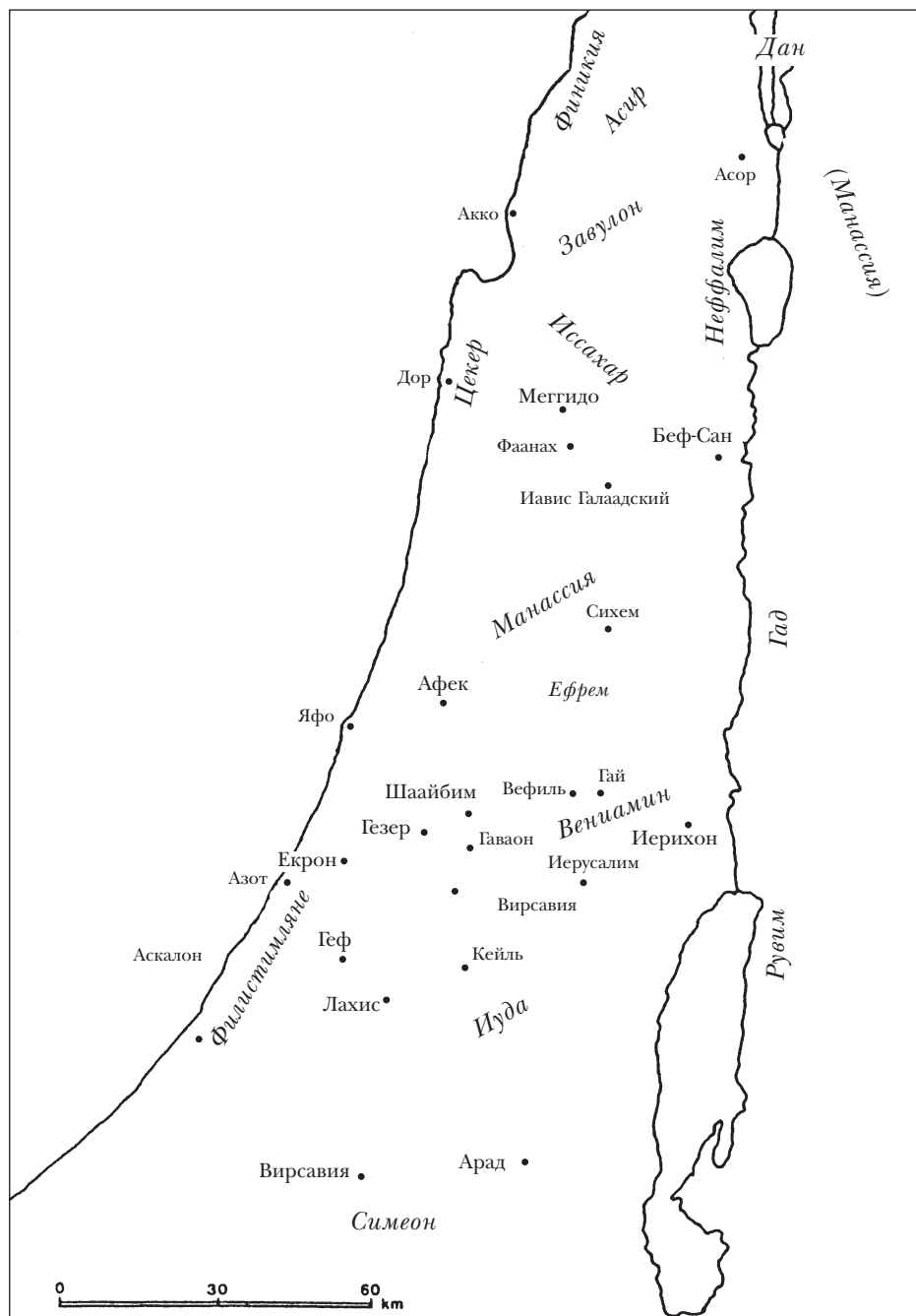
Следующая таблица должна помочь ориентации в хронологической последовательности библейских книг, описанных в нашем «Введении». В ней учтены, как правило, окончательные варианты книг; при рассмотрении книг пророков дана хронология «исторических» личностей.

Эпохи библейского Израиля с точки зрения исторических событий и истории литературы		
Эпохи	События	Танах / Первый Завет
1200-1000 Израиль как родовое общество	Конец египетского господства; приход народов моря; возникновение родового общества «Израиль»	Предания об общине, героях, святилищах и местностях; песни; притчи; правовые предписания
1000-586 Эпоха независимых государств	Саул — Давид — Соломон 931 т. н. разделение царства 850-800 давление на Израиль со стороны Арамейского царства с 750 экспансия Ассирийской державы 722 захват Самарии и присоединение Северного Царства к Ассирии 733-622 Иуда — вассал Ассирии 622 реформа царя Иосии 605-586 Иуда — вассал Вавилона 597 и 586 первый и второй захват Иерусалима 586 разрушение Храма и города	Повествовательные циклы об «истоках Израиля» Привилегированное право Исх 34* и книга завета (около 900) Рассказы об Илии (IX в.) Амос и Осия (середина VII в.) Исаия и Михей (конец VIII в.) Иерусалимская историография (= иеговистская история) (VII в.) (Иосианское) Второзаконие (622) Софония, Наум и Аввакум (кон. VII в.) Иезекииль и Иеремия (нач. VI в.)

<p>586 до н.э. — 324 н.э. под властью чужеземных государств</p> <p>586-538 Вавилонское господство</p> <p>538-332 Персидское господство</p> <p>332-301 Греческое господство</p> <p>301-198 Господство Птолемея</p> <p>198-129 Господство Селевкидов</p> <p>129-63 Господство Хасмонеев</p> <p>63 до н.э. — 324 н.э. Римское господство</p> <p>40 до н.э. — 100 н.э. Зависимое царство Иродов</p>	<p>586-538 Иудея — вавилонская провинция 538 захват Вавилона персидским царем Киром 520-515 восстановление иерусалимского Храма 445 Неемия (наместничество; восстановление стен Иерусалима)</p> <p>398 Ездра (провозглашение Торы в Иерусалиме) 332 Александр Великий в Израиле и Египте 167-164 освободительная борьба Маккавеев (Хасмонеев) 164 повторное освящение («очищение») Храма</p> <p>7/6 до н.э. рождение Иисуса 66-70 н.э. Иудейская война против римского господства 70 разрушение Иерусалима 132-135 восстание против римлян под руководством Бар-Кохбы</p>	<p>Девтерономическая история (сер. VI в.) Второисаия (сер. VI в.) Священническое писание, Аггей и Захария (520-518) Руфь (V в.)</p> <p>Завершение Торы (ок. 400) Иов (IV в.) Паралипоменон, 1 Ездра, Неемия, Товит, Эсфирь, Притчи, Экклесиаст, Песнь песней (III-II вв.) Книга двенадцати пророков (ок. 240) Псалтирь (200-150) Иисус, сын Сирахов (ок. 175) Данииил (ок. 150), Иудифь (150-100), 1/2 Маккавейские (ок. 100)</p> <p>Книга Премудрости Соломона (ок. 30 г. н.э.)</p> <p>Завершение иудейского канона (ок. 100 н.э.)</p>
--	--	---

Приложение 2: Географические карты по истории Израиля

Карта 1: Области расселения колен Израилевых и народов моря



Из книги: Erich Zenger, Der Gott der Bibel

© Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart³1996

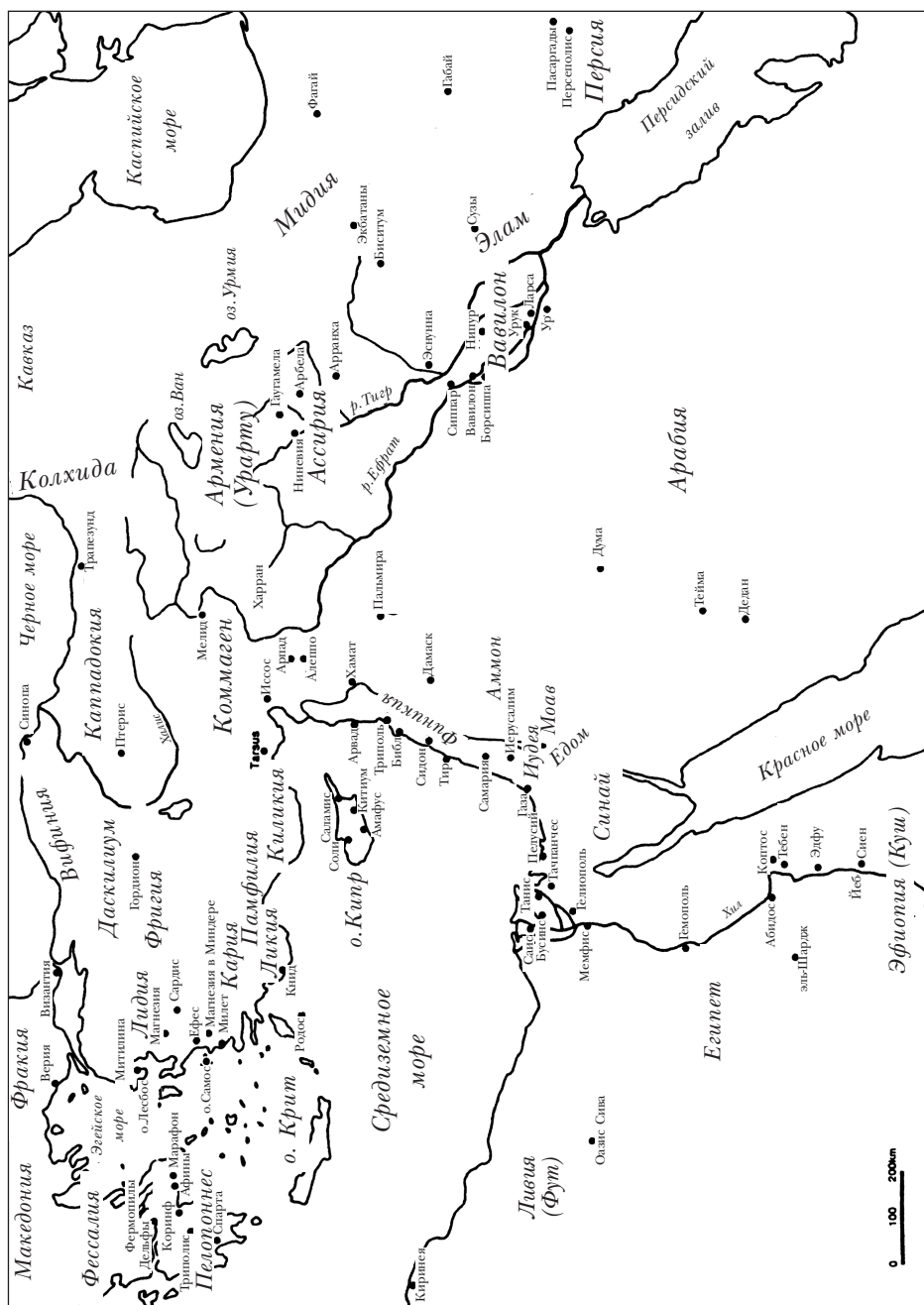
Карта 2: Государства Иуды и Израиля в эпоху царств



Из книги: Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2, Karte 4

© Vandenhoeck & Ruprecht: 2-е исправленное и дополненное издание, Göttingen 1995

Карта 3: Персидская держава



Из книги: Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2, Karte 6

© Vandenhoeck & Ruprecht: 2-е исправленное и дополненное издание, Göttingen 1995

Приложение 3: Объяснение терминов, используемых в библеистике (Эрих Ценгер)

Следующий небольшой глоссарий не является словарем; словарей к настоящему времени издано достаточное количество. Его целью является объяснение тех терминов, которые встречаются в этом «Введении», для того, чтобы не объяснять их каждый раз заново. К нему следует обращаться прежде всего студентам на начальной стадии обучения. Выбор слов был обусловлен опытом проведения занятий и экзаменов. В его основе не лежит какая-либо скрытая герменевтика. В то же время можно надеяться, что глоссарий будет полезен при изучении этой книги.

Для первого ознакомления с основными понятиями библеистики рекомендуется использовать, помимо библейских словарей (в особенности вышедшего под редакцией М. Гёрга / Б. Ленга «Нового библейского словаря» [M. Görg / B. Lang. Neue Bibel-Lexikon]), прежде всего: P.-G. Müller, *Lexikon exegetischer Fachbegriffe*, Stuttgart / Kevelaer 1985.

9-е ава — пост и траур в девятый день месяца ава (в августе) в память о разрушении Иерусалимского Храма; во время синагогального богослужения чтения, в частности, «Плача Иеремии» (см. выше, F.IV).

Аггада, аггадический (евр. рассказ) — назидательная (не относящаяся к религиозным законам) часть раввинистической традиции.

Акила — ученик рабби Акибы, создавший ок. 130 г. н.э. новый, строго дословный перевод Танаха на греческий язык.

Акростих (греч. начало стиха) — стихотворение, в котором начальные буквы строк (→ колонов, стихов) или строф приобретают при соединении некоторый смысл (слово, имя, предложение). В Танахе нередко используется специальная форма алфавитного (начало строк соответствует последовательности 22 букв еврейского алфавита: например, Пс 25 и 111) или «алфавитизированного» (22 строки / параллелизмы: например, Пс. 33) акростиха.

Аллегория (греч. образная речь, символ) — фигуральные или метафорические выражения для разъяснения или истолкования обстоятельств или событий.

Амфиктиония (греч. соседство) — распространенное ранее обозначение сакрального союза двенадцати племен догосударственного Израиля (с центральным святилищем); на сегодняшний день эта гипотеза практически не имеет сторонников.

Антитип (греч. копия) — противоположность к → тип; образ или событие, «противостоящее» более раннему образу или событию и превосходящее или истолковывающее его (например, первый и второй Исход; Адам — Христос).

Антология (греч. собрание цветов) — собрание текстов одного автора, одной эпохи или на определенную тему. По мнению некоторых

библеистов, многие поздние тексты Ветхого Завета являются антологическими (например, поздние псалмы 144 и 145).

Апокрифы (греч. скрытый, тайный) — сочинения иудаизма и раннего христианства, во времена их возникновения имевшие большой авторитет в определенных кругах и «в народе», но не вошедшие несмотря на это в канон. В протестантских церквях «апокрифами» ошибочно называются → девтероканонические книги (см. выше, А.ІІІ).

Асиндетон (греч. без связи) — последовательность слов или предложений, которые не связаны друг с другом посредством союза (без «и»).

Ветус латина (лат. старый латинский, т.е. перевод) собирательное название различных переводов Библии на латинский язык в период раннего христианства, ходивших в обращении ранее и наряду с → Вульгатой.

Вульгата (лат. общий, т.е. перевод) — созданный Иеронимом около 390 г. н.э. по поручению папы Дамаса, в качестве основы для которого Иероним (несмотря на сопротивление Августина) взял не LXX, а еврейский первоисточник.

Галаха, галахический (евр. хождение, странствие) — религиозный закон или совокупность законов, как они отражены, прежде всего, в → Мишне, а также посредством истолкования Мишны и Библии развиты в → Талмуде и в сочинениях → Мидраша.

Гаплография (греч. простое написание) — ошибка, заключающаяся в пропуске букв, слов или предложений в ходе копирования текста (противоположно → диттографии).

Гексаплы (греч. шестикратное) — созданная Оригеном симфония шести форм текста Танаха / Первого Завета: 1. евр. текста евр. письмом; 2. евр. текста в греческой транслитерации; 3. → Акилы; 4. → Симмаха; 5. → Септуагинты; 6. → Феодотиона.

Гемара (арам. завершение, выученная традиция) — название для сохранившейся в традиции дискуссии раввинов относительно → Мишны и ее истолкование; Мишна и Гемара составляют вместе → Талмуд.

Глосса (греч. язык) — обозначение для истолкования неясных/трудных слов текста; глоссы пишутся либо на полях (глоссы-маргиналии) рукописи, либо между строк (межстрочные глоссы) с последующим включением их в сам текст. Одной из задач критики текста и литературной критики является обнаружение таких глосс.

Девтеронимический — обозначение для тех пластов текста/редакций, которые были созданы в стиле и в подражание Второзакония времен Иосии (см. выше, С.ІV и D.ІІ).

Девтероканонические книги — (греч. канонические книги второго порядка) обозначение тех книг, которые вошли в канон римско-католической и восточных церквей, но не включены ни в иудейскую Библию, ни в канон протестантских церквей; иногда они ошибочно называются → апокрифами (см. выше, А.ІІІ).

Девтероканоническая Диттография (греч. двойное написание) — ошибочное двукратное списывание букв, слов или предложений при копировании рукописей (например, Иов 40:3).

Доксология (греч. восхваление доксы = славы Божьей); чаще всего в начале или в конце молитвы или отрывка текста (например, Ам 4:13; 5:8-9; 9:5-6, см. выше с. 490 сл.). Псалтирь разделяется посредством доксологий на пять книг.

Кере (евр./арам. читать) — написанные → масоретами на полях манускрипта варианты чтения, которые подставляются в написанный текст во время его прочтения (→ кетив).

Кетив (арам. написанное) — передаваемые согласные буквы какого-либо слова еврейской Библии, для прочтения которых в изданиях Библии делаются специальные обозначения (→ кере).

Кина (евр. плач) — размер стиха, характерный для плачей.

Кодекс (лат. ствол дерева) — используемые в Египте, начиная со II в., вместо папирусных или кожаных свитков сшитые «в форме книги» деревянные таблички или пергаментные листы; общепринятое обозначение древних рукописей Библии (Codex Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus; Codex Leningradensis, Codex Алеппо).

Колон (греч. составная часть) — наименьшая смысловая единица поэзии (строка стихотворения/псалма); два/три колона образуют биколон/триколон. Согласно другой терминологии, стих = колон.

Колофон (греч. вершина) — обозначение окончания текста (например, Пс 72:20).

Конъектура (лат. предположение) — высказанное экзегетами предположение изменить дошедший текст какого-либо места Библии для того, чтобы сделать этот текст (более) понятным; в противоположность существовавшей ранее практики делать сложные тексты «понятными» при помощи конъектуры, сегодня существует тенденция проявлять в этом вопросе — вполне справедливо! — большую сдержанность.

Маюскул (лат. maius — больше) — способ написания греч. и лат. текстов прописными буквами; вплоть до VIII в. был преобладающим для литературных и религиозных текстов; большие библейские → кодексы являются маюскульными; они также называются унциалами (от лат. uncia = дюйм: буква высотой в один дюйм).

Масоретский текст / Масореты (арам. масар = передавать) — обозначение для традиционной канонической *формы текста* и ученых, которые создали его между 700 и 1000 гг. н.э.; масоретский текст сокращенно записывается МТ (также и ТМ и М) (см. выше, В.І). МТ лежит в основе находящихся сейчас в употреблении печатных изданий еврейской Библии.

Мидраш/Мидрашим (множ.ч.) — (производное от евр. dāraś = искать, исследовать) раввинистическое истолкование одной из книг Библии («комментарий»).

Минускул (лат. *minus* = меньше) — способ написания строчными буквами, часто в виде непрерывного курсива; начиная с IX в., → маюскулы заменяются минускулами.

Мишна (евр./арам. повторение, учение) — первое авторитетное, отредактированное около 200 г. н.э. собрание религиозных законов; «устная Тора» в качестве дополнения к «письменной Торе» Танаха; комментарий к ней содержится в → Гемаре и составляет вместе с ней → Талмуд.

Онкелос — переложение еврейской Библии на арамейский язык (II в. н.э.), обычно обозначается как «таргум Онкелос».

Остракон (греч. глиняный черепок) — название осколков глиняной посуды, использовавшихся в качестве писчего материала; в ходе археологических раскопок последних десятилетий найдено множество остраконов, имеющих большое значение для изучения истории религии и общества Израиля.

Палиндром (греч. бег туда и обратно) — последовательность слов, имеющих смысл, если читать их в прямом и в обратном направлении (например, «Die Liebe ist Sieger — Rege ist sie bei Leid»); палиндромическая (также концентрическая) структура: зеркальное расположение элементов текста согласно (палиндромической) схеме ABCB`A` (см. выше, Экклезиаст).

Параллелизм (членов) — основной принцип семитической поэзии, в особенности, псалмов: две следующие одна за другой строки (→ колоны, стихи) образуют смысловую или образную «рифму» таким образом, что в них говорится одно и то же при помощи разных слов или образов. Две строки при этом должны восприниматься как одно высказывание. В каждой из строк данный предмет рассматривается в несколько различающейся перспективе; это придает высказыванию продуктивную нечеткость и открытость. Существуют две основные формы параллелизма: 1. При синонимическом параллелизме во второй строке повторяется в слегка измененном виде высказывание первой строки (например, Пс 8:5). 2. При антитетическом параллелизме в двух строках формулируются противоположные высказывания, которые воспринимаются в качестве противоречивого высказывания со множеством обертонов и унтертонов (например, Пс 1:6).

Параше (евр./арам. отрывок) — один из 54 отрывков Торы, читаемых во время субботнего богослужения, в соответствии с годовым циклом чтений, созданным в вавилонской диаспоре в послебиблейский период.

Пешер (евр./арам. разъяснение) — изложение в виде комментария библейского текста/книги в Кумране (или из Кумрана); например, пешер к Авв 1-2 и к Пс 37.

Пешитта (сир. общий) — христианский перевод еврейской Библии на сирийский язык (создан между II и V вв.).

Полиглотта (греч. многоязычный) — издание Библии, в котором библейские тексты переданы на нескольких языках, как правило, в виде параллельных столбцов.

Псевдоэпиграфия (греч. *pseudos* = ошибочный, ложный; *graphein* = писать) — ложное приписывание сочинения/книги какому-либо знаменитому автору (который не писал этого текста) для того, чтобы придать тексту авторитетность. — «Псевдоэпиграфами» иногда ошибочно называют → апокрифы; от такого словоупотребления следует, наконец, отказаться.

Рецензия (лат. оценка) — обозначение в критике текста текстовой формы, засвидетельствованной каким-либо семейством рукописей (например, рецензия LXX мученика Лукиана Антиохийского, ум. 312 г., и Гезихия).

Самаритянское пятикнижие — сохраняемая самаритянами форма текста Торы/Пятикнижия; содержит около 6000 отклонений от → масоретского текста.

Септуагинта (лат. семьдесят = LXX) — наиболее древний перевод Торы на греческий язык, созданный при Птолемеи II Филадельфе (282-246 годы до н.э.). Вслед за ней постепенно на греческий язык были переведены и остальные книги еврейской Библии. Мало вероятно то, что существовал особый *иудейский* «канон Септуагинты», как это до сих пор предполагалось.

Симмах — иудейско-эллинистический переводчик Библии, который составил ок. 170 г. н.э. названный его именем перевод еврейской Библии на греческий с целью «улучшить» греческий язык LXX.

Талмуд (евр./арам. изучение, учение; собственно *talmūd tōrāh* «поучение, исходящее от Торы») — в техническом смысле традиционная галахическая литература иудаизма, состоящая из → Мишны и → Гемары. Существуют две формы Талмуда: более пространный «Вавилонский Талмуд» и более краткий «Иерусалимский Талмуд».

Таргум (арам. перевод, интерпретация) — переложение Торы и книг пророков, носящее характер парафраза и, отчасти, актуализации на арамейский язык для синагогального богослужения.

Феодотион — иудейско-эллинистический переводчик Библии, который в конце II в. н.э. отредактировал LXX на основе еврейского первоисточника; текст Феодотиона важен в христианской традиции, прежде всего, для Книги пророка Даниила; то, что ЕУ предпочитает текст Феодотиона тексту LXX, едва ли верно (см. выше, FVIII).

Тетраграмматон (греч. четыре и буква) — обозначение для четырех согласных букв, составляющих имя Бога YHWH (Яхве); в иудаизме не произносится вслух из благоговения перед тайной Бога; его читают как «Имя» или «Адонай»; возможным вариантом было бы и чтение «живой»; в знак солидарности с иудаизмом, христианам также не следовало бы произносить имя Бога.

Тип (греч. отражение, прототип) — библейские личности и события воспринимаются или истолковываются в качестве прообразов («теней») тех событий, которые осуществляются позднее в полной мере (→ антитип). Такое осмысление существовало уже в рамках ветхозаветных текстов (например, первый и второй Исход), и в особенности широко практиковалось в эллинистическом иудаизме (а также и в Новом Завете). Поскольку собственное значение типа не релятивируется и не опровергается антитипом, способ типологического рассмотрения является вполне легитимным; однако он был фактически дезавуирован еще в святоотеческой экзегезе тем, что образы/личности/рассказы Первого Завета теряли собственное значение.

Унциал — см. выше маюскул

Ханукка — праздник, отмечаемый в течение восьми дней (в ноябре/декабре) в память о новом освящении Храма Иудой Маккавеем в 164 г. до н.э., после его осквернения Селевкидами.

Хиазм (греч. подобно букве «хи» = χ: постановка крест накрест) — риторический прием; расположение слов, отрывков в последовательности АВВ`А`.

Шестикнижие — обозначение для пяти книг Торы/Пятикнижия с добавлением к ним Книги Иисуса Навина; это понятие употреблялось прежде теми авторами, которые считали, что «источники» Пятикнижия распространяются и на Книгу Иисуса Навина.

Эпитома (греч. краткое изложение, извлечение из большего по объему сочинения); составитель эпитомы называется эпитоматором (см. выше: Вторая Маккавейская книга).

Приложение 4: Предметный указатель

Здесь, как правило, не указываются отрывки, где ключевое слово встречается в заглавиях; относительно таких случаев см. оглавление.

- Biblia Hebraica 48
Biblia Hebraica Quinta 49
Biblia Hebraica Stuttgartensia 48-49
hapax legomena 53
Hebrew University Bible 49
Masora magna 53
Masora parva 49, 53
Matres lectionis 66
Nostra Aetate 23
Parallelismus membrorum 435
Petropolitanus (кодекс) 48
Prophetiae minores 676
Textus Receptus 51, 66
Vetus Latina 77, 284, 319, 382, 411, 469
- Авраам 84, 90, 91, 93, 95, 102, 104, 105, 112, 113, 115, 116, 121, 124, 125, 130, 132, 133, 134, 139, 141, 142, 146, 155, 156, 158, 163, 178, 190, 207, 208, 209, 213, 220, 223, 224, 225, 226, 237, 238, 239, 243, 296, 301, 304, 343, 375, 731
Аквила 75, 76
Акростих 460, 486, 487, 534, 535, 623, 627
Алеппо (кодекс) 48
Аллегория/аллегореза 116, 506, 512, 513, 516
Апокалиптика/Апокалипсис 58, 347, 491, 502, 517, 522, 538, 637, 663, 664, 665, 670, 707, 737, 760, 761
Апокриф 36
Ареталогия 527
Аристее письмо 35
Артахсеркса эдикт 363
Ахикар 370, 374, 375, 380, 390, 492, 669
- Библейская герменевтика 24-26
Библия 24
Благодарственный псалом 534, 722
Богословие закона 204
- Богословие Земли (Обетованной) 279
Богословие истории 236, 250, 251, 252
Богословие Сиона 730
Богословие творения 220, 493, 494, 707
Божий гнев 268, 269
- Ваал 287, 328, 330, 543, 615
Вавилонская теодицея 445
Вавилонское текстовое семейство 66
Ветхий Завет 18, 19, 20
Возобновление завета 182, 235
Второзаконие 119, 136
Вульгата 77, 351, 369, 383, 388, 397, 673
- Гексаплы 62, 75, 383
Генеалогия 101, 133, 224, 334, 365, 633, 634
Гимн 377, 459
Гипотеза дополнения 120
Гипотеза источников/документов (модель наслоения) 114, 115, 127, 132
Гипотеза основного текста 114
Гипотеза повествовательных кругов 115
Гипотеза фрагментов 101, 184
Государственная авторизация 158, 168
Гражданско-храмовая община 361
- Давид 136, 240, 256, 261, 268, 296, 299, 300, 302, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 318, 320, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 345, 346, 347, 374, 389, 406, 419, 420, 456, 458, 461, 462, 463, 464, 466, 481, 482, 486, 538, 575, 582
Дамасский документ 62
Девтероисаия 557

- Девтероканонический 33, 34, 36, 39, 59, 338, 354, 400, 528, 530, 539,
Девтеронимический закон 196
Девтеронимистское собрание законов 109
Девятикнижие 81, 139
Декалог (культовый) 107, 108, 109, 186, 187
Декалог (этический) 85, 94, 97, 107, 108, 109, 172, 187, 193
День примирения (Йом Киппур) 723
День Яхве 679, 693, 694, 697, 714, 743, 748
Диалогическая/дискурсивная герменевтика 24
Диатриба 500, 501, 517
Диахронический анализ 10
Договор 69, 84, 85, 86, 95, 112, 136, 163, 181, 182, 192, 193, 194, 195, 196, 239, 240, 242, 327, 373
Додекапрофетон 61, 676, 680
Древнейшая история 83, 224
- Еврейская Библия 64
Египетское текстовое семейство 66
Ездра 117, 146, 166, 361
- Завет/Богословие завета 112, 190, 211, 239, 241
Загадка 435
Закон святости 95, 97, 129, 151, 169, 227, 228, 229
- Иаков 84, 102, 105, 116, 123, 130, 132, 133, 139, 140, 141, 146, 148, 154, 156, 164, 209, 210, 237, 243, 296, 334, 375, 562, 567, 626, 635, 676
Иероним 17, 35, 74, 77, 333, 369, 383, 384, 388, 396, 397, 412, 458, 515, 530, 677, 712
Иерусалимское историческое произведение 134
Имя Бога/титуты Бога 101, 130, 280, 446
Исида 527
Исповедание веры 201
Историография 241, 250, 251, 263, 346, 427, 430
- Историческое повествование 333, 334, 378, 420
История о Потопе 106
Исход 21, 22
- Каирский документ 62
Канон 15, 27, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 49, 50, 51, 73, 153, 173, 174, 175, 196, 256, 257, 303, 343, 344, 347
Канон Септуагинты 34, 74
Классические тексты 174
Книга Завета 109, 129, 132, 137, 151, 172, 181, 234, 235, 244, 247
Кредо (катехизисное) 193, 197
Кредо (малое) 193, 197
Культурное потрясение 147
Кумран 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62
- Левиратный брак 296, 299, 301
Левиты 273, 278, 342, 660
Легенда 154, 378, 437, 468,
Лукиан 75
- Маркион/маркионитство 15, 20, 21, 116, 482
Масада 50, 61
Масореты 53
Мессия/мессианский 203
Мидраш 52,
Мидраш 52, 378, 517
Микра 20
Младшая документарная гипотеза 118, 119, 122
Многообразие текстуальных традиций 56
Модель «повествовательных кругов» 119, 121
Модель замещения/субституции 21
Модель ограничения 21
Модель отбора 22
Модель четырех источников 119, 120, 122
Моисей 30, 81, 90, 94, 107, 117, 135, 148, 153, 162, 172, 197, 216, 269, 282, 464, 527, 543, 613, 688
Монолатрия 240
Монотеизм 10, 128, 196, 201, 202, 520, 527, 584, 642, 675

- Мураббасат 61, 66,
Мюнстерская модель Пятикнижия
132, 136, 189, 267
- Народ Божий 31, 197, 203, 367, 698,
716, 748
Наставления Ипу-Вера 445
Нахаль-Хевер 51, 61, 66, 75
Новелла 184, 267, 299, 314, 378
- Общины пророков 543
Оппозиционные пророки 544
- Параши 53
Пародия 497
Пародия на царя 497
Первый Завет 18, 19, 20
Песах 229, 366, 407, 469
Песни о рабе Божиим 567
Песнь о рабе Яхве 567
Песня-восхищение 511
Песня-описание 511
Пешер 478, 741
Пешитта 77
Письме Аристее 35, 63, 72, 450, 638
Плач у дверей 509, 511
Полиглотта 62
Пословица 435
Поучительная повесть 391
Поучительная речь 379, 386, 435,
436, 490
Поучительное стихотворение 435,
436
Поучительный рассказ 435, 437, 675
Праздник 134, 135, 198, 199, 203,
231, 304, 338, 347, 400, 401
Праздник седмиц 198, 303, 304, 347
Привилегированное право 180
Придворная и городская мудрость
«школьная мудрость» 433, 434
Придворные пророки 544
Проект конституции 181, 548, 652
Пророчество несчастий 726
Псалмы-проклятия 483
Пурим 400, 401, 403, 404, 407,
409, 428
Пятикнижие 34, 35, 36, 79, 81, 82,
90, 92, 93, 95, 101, 113, 116, 127,
132, 139, 143, 151, 153, 165, 171,
172, 173, 191, 234, 249, 257, 258,
364, 523
- Раннее христианство 33, 75
Рассказ о Потопе 223, 231
Рассказы о патриархах 148
Роман о воспитании 378
- Самаритянское Пятикнижие 63, 64,
65, 67
Священные тексты 174
Семейная история 378,
Септуагинта 35, 39, 71, 72, 73, 74,
271, 307
Символическое действие 643, 644,
649, 652, 683, 758, 760
Симмах 75
Синайский рассказ 239
Синхронический анализ 10
Сказка 378
Сказочный (мотив) 718
София 527
страх перед Яхве 493
Судьи (великие и малые) 285, 286,
287, 299
- Талмуд 51, 52, 63, 521
Танах 20, 21, 25, 26
Таргум 55, 57, 76, 77
Таргум Ионафана 76
Таргум Неофити 76
Таргум Онкелоса 76
Теория «групп-носителей текстов» 67
Теория «локальных текстовых
семейств» 64, 66
Теория «общераспространенных
текстов» 63
Теория «первоначального текста»
63, 66
Теория многообразия текстовых
традиций «Textual Variety» 56, 67
Теория цитат 497
Теория четырех источников 122
Транслирующие пророки 546
Тритоисаия 557
- Учение об оправдании 204
- Феодотион 75

-
- | | |
|--|--|
| Формула божественной речи 641, 701, 750 | 192, 193, 663 |
| Формула канона 176 | Централизация культа 193, 707 |
| Формула познания 641, 642 | Церемония заключения завета 182 |
| Формула получения откровения 590, 641 | Шестикнижие 81, 120, 134, 144, 146, 151, 155, 158, 220 |
| Формула провозглашения послания 641 | Шумерский Иов 444 |
| Ханукка 392 | Эдикт Кира 31, 336, 338, 344, 366 |
| Хеттские вассальные договоры 181 | Эллинизация 670 |
| Храм/ Храмовое богословие 37, 50, 54, 70, 99, 117, 134, 139, 166, 171, 173, 187, 189, 197, 220, 260, 317, 326, 335, 341, 342, 343, 346, 351, 358, 392, 428, 544, 652, 659, 670, 703, 750, 751, 754 | Эллинизм 58, 153, 165, 251, 344, 430, 512, 520, 638, 730 |
| Храмовые пророки 544 | Элохист 101, 119, 120 |
| Храмовые пророки 544 | Энкомий 517 |
| Храмовый культ 171 | Эпитафия Моисею 30, 139 |
| Храмовый свиток 57, 58, 59, 60, 71, | Эпитома 427 |
| | Этика братства 199 |
| | Яхвист 101, 120, 123, 124, 125, 127, 494 |

Приложение 5: Именной указатель

А

Августин 35, 515
Акиба, рабби 530
Ален Л. 656, 657
Альбертц Р. (Albertz) 160, 254, 318, 361, 587, 594, 595, 610, 668, 669
Альгайер А. 500
Альт А. (Alt) 259, 270, 285
Амвросий Медиоланский 34, 77
Ассман Д. (Assman) 268
Ассманн Я. (Assmann) 96, 98, 99, 160, 174, 175, 242, 409, 431, 484, 520, 523, 527
Астриук Ж. (Astruc) 118
Аурелиус Э. (Aurelius) 79, 177, 254, 262
Ауслос Г. (Ausloos) 254, 266

Б

Байер К. (Beyer) 46, 55
Бак Х. Д. (Bak) 587, 600
Бакхауз Ф.-Й. (Backhaus) 495, 497, 500, 502, 507, 514, 518, 528, 587
Баумгартнер В. (Baumgartner) 587, 599
Бегрих Й. (Begrich) 455, 467, 471
Бек М. (Beck) 318, 328
Бекер У. (Becker) 283, 291, 556, 573
Бекинг Б. (Becking) 254, 261, 349, 359, 640
Беккер Й. 656
Бёлер Д. (Böhler) 349, 354, 358, 362
Бергес У. (Berges) 306, 439, 556, 566, 570, 573, 574, 575, 578, 579, 622, 626
Биберштейн К. (Bieberstein) 232, 270, 271, 275, 277
Бикерман Э. Дж. (Bickermann) 410, 417
Бленкинсопп Дж. (Blenkinsopp) 98, 348, 349, 358, 363, 366, 431, 541, 556, 639
Блок Д. 657
Блум Э. (Blum) 80, 92, 130, 140, 141, 148, 160, 167, 168, 205, 232, 243, 332, 349, 357, 556, 573, 574
Богерт П. 589

Боденштейн А. (Карлштадт) 117
Боссхард Э. 715
Брандшайдт Р. 626
Браулик Г. (Braulik) 98, 136, 176, 177, 205, 229, 236, 253, 254, 255, 265, 271, 276, 280, 454
Брюггеман У. (Brueggemann) 79, 306, 454, 587, 631
Бубер М. 294, 458
Будде К. (Budde) 306, 448, 494, 496, 505, 507, 557, 568, 574, 624
Буль Ф. (Buhl) 51

В

Вайль Г. Е. (Weil) 49
Вакер М.-Т. (Wacker) 349, 398, 400, 405, 515, 682, 688, 691
Валь Х.-М. (Wahl) 398, 440, 446, 588, 606
Вандерхофт Д. (Vanderhooft) 254, 264
Ванони Дж. (Vanoni) 255, 262, 319, 324, 325, 485, 492, 717
Вашке Э. 708
Вебер Р. (Weber) 77
Веймар П. (Weimar) 80, 98, 99, 132, 205, 216, 222, 233, 243, 271, 284, 699, 712, 715, 717, 721
Вейнберг Й. П. (Weinberg) 333, 361
Вейола Т. (Veijola) 14, 95, 176, 177, 253, 262, 306, 307, 317, 318, 324
Вейпперт Х. (Weippert) 253, 255, 263, 264, 319, 324, 551, 588, 611, 699, 715
Велльгаузен Ю. (Wellhausen) 99, 119, 120, 121, 127, 135, 184, 209, 214, 220, 233, 259, 286, 291, 545, 725, 729
Вестерман К. (Westermann) 79, 255, 266, 318, 440, 456, 485, 489, 541, 556, 622
де Ветте В. М. Л. (de Wette) 119
Визехефер И. (Wiesehöfer) 161, 169
Вили Т. 340
Вильмес Б. 656, 657
Вильдбергер Х. (Wildberger) 556, 576

- Висни А. 675
Витте М. (Witte) 79, 98, 127, 131, 140, 153, 232, 284, 440, 448
Виттер Г. Б. (Witter) 118
Вольф В. В. (Wolff) 714
Вольф Г. В. (Wolff) 232, 253, 261, 489, 541, 545, 682, 687, 688, 691, 693, 698, 711, 717, 722, 724, 725, 730
Вольфф Х. (Wolff) 706, 707, 715, 729
Вотер Б. 657
Вюртвайн Э. (Würthwein) 48, 77, 256, 295, 307, 317, 318, 333, 398, 505, 698
- Г**
Галлинг К. (Galling) 331, 340, 348, 349, 358, 363, 495, 496, 639
Гальперн Б. (Halpern) 177, 254, 264
Гамильтон В.П. (Hamilton) 348
Ганн Д. М. (Gunn) 306
Гарсиа Мартинес Ф. (Garcia Martinez) 46, 177, 349, 676
Гарша Й. 657
Гемпель И. 125
Гёрг М. (Görg) 13, 270, 271, 283, 431, 433
Герхардс М. (Gerhards) 254, 261
Герц К. (Gertz) 80, 98, 127, 131, 140, 142, 148, 153, 177, 232
Гёте И. В. 113
Гибсон Дж. (Gibson) 348
Гоббс Т. (Gobbs) 117, 118
Голдингей Дж. Э. (Goldingday) 664
Голка Ф. В. 489, 490
Гольдман И. (Goldman) 587, 589, 611
Гордис Р. (Gordis) 439, 445, 447, 448, 495, 499
Госсе Б. (Gosse) 587, 610
Гофман Г.-Д. (Hoffmann) 253, 263
Гошен-Готштейн М. Х. 49
Граббе Л. (Grabbe) 348, 354, 357
Граупнер 602
Граф К. Г. (Graf) 45, 120, 506
Грей Дж. (Gray) 270, 283, 318
Грец Х. (Graetz) 51, 505
Гринберг М. 54, 656, 657
Гросс В. (Groß) 160, 161, 162, 164, 205, 587, 618, 619, 620, 639
- Грюнвальд К. (Grünwaldt) 205
Гункель Х. (Gunkel) 79, 120, 121, 298, 302, 454, 455, 458, 467, 468, 471
Гунневег А. Г. И. (Gunneweg) 13, 348, 349, 355, 358, 359, 631
Гупфельд Г. (Hupfeld) 119
- Д**
Дальман Г. Х. (Dalman) 412
Дезеларс П. (Deselaers) 367, 368, 376, 377
Дейсслер А. 715, 730
Делич Ф. (Delitzsch) 439, 454, 483, 488, 494, 496, 505, 507
Джейнзен 589, 595
Джемисон-Дрейк Д. (Jamieson-Drake) 587, 606
Джерльман Дж. (Gerleman) 295, 398, 407, 485, 488, 505, 507, 511
Джондж М. де (de Jonge) 13
Джонс Б. А. (Jones) 676
Джонс Г. Х. (Jones) 306, 331
Джонстон У. (Johnstone) 331, 332, 338, 345, 347
Дионисий из Картхауза 397
Дитрих В. (Dietrich) 232, 243, 253, 254, 262, 263, 264, 306, 312, 313, 314, 315, 324, 515, 711, 716
Домен К. (Dohmen) 13, 39, 40, 45, 79, 98, 160, 164, 205, 214, 215, 232, 283
Дорси Д. А. (Dorsey) 506, 508, 509
Драйвер С. Р. (Driver) 176
Дуглас М. (Douglas) 80
Дум Б. (Duhm) 439, 454, 556, 558, 567, 568, 572, 576, 579, 587, 606, 608, 611, 691, 694
Дэвис Г. Ф. (Davies) 348
Дэвис О. И. (Davies) 682
Дэвис Ф. Р. (Davies) 349, 664
Дюбарль А. М. (Dubarle) 382, 383, 384, 391
- Е**
Евсевий Кесарийский 412, 464
Епифаний Саламинский 464
- Ж**
Жолль А. (Jolles) 298

З

Заплетал В. (Zapletal) 494, 499
Зедльмейер Ф. 657
Зейбольд К. 734
Зейлер С. (Seiler) 255, 264, 306
Зейтц К. Р. (Seitz) 556, 557, 575, 588, 597, 610
Зигфрид К. (Sigfried) 498
Зимиан Х. 656

И

Иаков бен Хайим 48
ибн Хазм 116
Иероним 35, 333, 369, 383, 388, 396, 397, 412, 457, 515, 530, 712
Ильген К. Д. (Ilgen) 119
Иоанн Павел II, папа 23
Итманн Н. (Ittmann) 587, 600

Й

Йепсен А. (Jepsen) 253, 260, 323
Йеремиас И. (Jeremias) 455, 541, 553, 554, 676, 682, 684, 688, 691, 695, 697, 698, 705, 706, 717, 724, 732, 735
Йодер К. Р. (Yoder) 485
Йодер Т. (Yoder) 515, 518

К

Кабаселе Мукенге А. (Kabasele Mukenge) 631, 636
Кале П. (Kahle) 45, 46, 48, 63, 64, 70, 77
Каплер В. (Kappler) 410, 412
Карлштадт 397
Каррер Ч. (Karrer) 349, 351, 355, 356, 360, 364, 365, 366
Каяц К. (Kayatz) 484, 491
Кель О. (Keel) 349, 439, 448, 449, 455, 505, 506, 507, 508, 510, 511, 512, 513, 664
Кесслер Р. 709, 730
Кинг Ф. Дж. (King) 698, 724
Киприан 77
Кисс Й. (Kiss) 588, 600
Киттель Ф. (Kittel) 48, 331
Клаук Г.-Дж. (Klauck) 412, 431, 438
Клейнерт П. (Kleinert) 503
Клейниг Й. (Kleinig) 345, 346, 347

Климент Римский 396
Клоппенбург Дж. С. (Kloppenborg) 515, 520
Клостерманн (Klostermann) 228
Кнопперс Г. (Knoppers) 253, 254, 264, 318
Конкель М. 659, 660
Кох К. (Koch) 13, 160, 212, 213, 250, 349, 350, 356, 363, 484, 492, 493, 541, 664, 672, 673, 674, 675, 698, 707
Кратц Р. Г. (Kratz) 98, 127, 129, 130, 140, 153, 160, 162, 167, 168, 177, 232, 254, 255, 266, 271, 275, 276, 283, 289, 290, 291, 292, 313, 315, 318, 323, 325, 326, 332, 341, 350, 358, 455, 464, 541, 557, 579, 631, 664, 669, 672, 674, 676
Креншоу Дж. Л. (Crenshaw) 495, 503, 529, 691
Кросс Ф. М. (Cross) 45, 46, 50, 54, 56, 64, 65, 67, 69, 205, 253, 261, 262, 263, 318, 324, 325, 340, 349, 358, 622
Крюгер Т. 657
Крюземанн Ф. (Crüsemann) 160, 205, 228, 230, 232, 306, 455, 682, 687
Кук Дж. 488
Къеза Б. 54
Кэмп К. (Camp) 484, 540
Кэмпбелл А. Ф. (Campbell) 254, 264
Кэрролл Р. 595, 611, 618
Кэффи К. 725
Кюнен А. (Kuenen) 120, 259

Л

де Лагард П. (de Lagarde) 45, 63, 64, 69, 76, 485
Лакок А. (Lacoque) 664
Ланг Б. (Lang) 484, 491, 541, 639, 656, 698
Ланге А. (Lange) 46, 478, 709
Лангтон Стефан, архиепископ Кентерберрийский 54
Лархер К. (Larcher) 514, 515, 519
Лауха А. (Lauha) 495, 498, 504
Леви Л. (Levy) 495, 499, 500, 503
Левин Ч. 589, 597, 611, 618
Леви-Стросс К. (Lévi-Strauss) 252
Лемэр А. (Lemair) 98, 255, 264
Ли Н. С. (Lee) 622, 625, 626

Ливак Р. 597, 611
 Линдарс Б. (Lindars) 45
 Лонгмен Т. 499
 Лоретц О. (Loretz) 495, 496, 506, 691, 696, 698, 709
 Лофинк Н. (Lohfink) 13, 39, 82, 97, 98, 136, 160, 176, 177, 178, 184, 189, 205, 218, 219, 221, 232, 236, 249, 253, 255, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 271, 276, 318, 319, 327, 329, 368, 455, 458, 495, 496, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 588, 618
 Луст Й. 656
 Лэнди Ф. (Landy) 506, 513
 Лютер М. 36, 397, 409

М

Магоне Дж. (Magonet) 717
 Мазар А. (Mazar) 178, 188
 Майер Дж. (Maier) 45, 46
 Майер Ч. (Maier) 491, 616
 Майерс Дж. М. (Myers) 331, 348
 Майес А. (Mayes) 176, 255, 263, 264
 Маймонид 48
 Майнхольд А. (Meinhold) 295, 350, 361, 398, 483, 484, 485, 487, 491, 492
 Макгрегор Л. Й. 656
 Маккейн У. (McKane) 483, 492, 587, 589, 595, 611
 Маккензи С. (McKenzie) 176, 254, 255, 263, 332
 Марбёк Й. 529
 Маркион 15
 Маркузе Г. (Marcuse) 252
 Марти К. (Marti) 682, 691, 698, 711, 717, 724, 732
 Мартин Дж. Д. (Martin) 283
 Мейер И. 587, 631, 622
 Мейер Ч. (Meier) 333, 484, 588
 Мелитон Сардский 15, 33
 Менде Т. (Mende) 439, 446, 450
 Мендельсон М. (Mendelssohn) 499
 Меникес А. (Moenikes) 255, 264, 265, 283, 306
 Метьюз К. А. (Mathews) 55
 Милик Ж. (Milik) 46, 368, 378, 398, 399
 Миллер А. (Miller) 367, 381, 383
 Миллер Дж. И. (Miller) 655

Миллер Дж. М. (Miller) 270
 Миллер П. Д. (Miller) 312, 455
 Мильгром Дж. (Milgrom) 80, 220
 Мин Дж. (Min) 588, 589
 Михель Д. (Michel) 79, 484, 491, 495, 496, 499, 500, 501, 502, 504
 Мовинкель С. (Mowinckel) 456, 468, 588, 594, 608, 609, 618
 Монтгомери Дж. А. (Montgomery) 318, 664
 Моше бен Ашер 48
 Муллен Э. Т. (Mullen) 255, 263, 283
 Мульцер М. (Mulzer) 318, 327
 Мураока Т. (Muraoka) 348, 530
 Мюллер А. 491
 Мюллер Х.-П. 508, 511

Н

Нааман Н. (Na'aman) 271
 Нейбауэр А. (Neubauer) 369
 Нейгауз Г. О. (Neuhaus) 410, 417, 418
 Нельдеке Т. (Nöldeke) 209
 Нельсон Р. (Nelson) 176, 253, 263, 270
 Нентель Й. (Nentel) 255, 263
 Неф Х.-Д. (Neef) 283, 291
 Нида Э. (Nida) 49
 Никельсбург Дж. У. Э. (Nickelsburg) 47
 Николай из Лиры 397
 Нильсен Ф. (Nielsen) 255, 263, 721
 Нир Г. 664
 Ногальски П. (Nogalski) 715
 Ногальски Дж. Д. (Nogalski) 676, 691, 698, 711
 Нот М. (Noth) 79, 80, 98, 120, 121, 124, 128, 154, 184, 213, 253, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 269, 270, 271, 275, 277, 290, 318, 325, 332, 340, 341, 343, 355, 358

О

О'Брайен М. (O'Brien) 176, 254, 255, 264, 271, 275
 О'Коннел Р. Х. (O'Connell) 284, 556
 О'Коннор К. М. (O'Connor) 587
 Одашима Т. (Odashima) 588, 609, 618
 Олбрайт В. Ф. (Albright) 46, 64, 66
 Онезорге З. 657

ван Оорсхот Й. (van Oorschot) 439, 440, 448, 449, 456, 557, 577, 579
Ориген 350, 383, 396, 412, 464, 530, 655
Отто Э. (Otto) 79, 80, 98, 130, 145, 146, 147, 148, 153, 160, 169, 170, 178, 205, 217, 219, 229, 232, 241, 245, 264, 328, 475, 725, 730

П

Панненберг В. (Pannenberg) 14
Парунак Х. В. Д. (Parunak) 640, 656
де ля Пейрера И. (de la Peyrère) 117, 118
Пекхэм Б. (Peckham) 255, 264
Перлитт Л. (Perlitt) 176, 177, 205, 214, 215, 219, 409
Пола Т. (Pola) 205, 216, 219
Польманн К.-Ф. (Pohlmann) 332, 338, 348, 350, 358, 600, 610, 639, 640, 657
Портеос Н. В. (Porteous) 664
Портер С. Э. (Porter) 46
Порфирий 116
Прован И. (Provan) 255, 264, 318, 324
де Пюри А. (de Pury) 79, 98, 130, 148, 205, 253, 254, 306

Р

Рабенау М. (Rabenau) 368, 376, 377, 378
Рабин Х. 49
Рад Г. фон (von Rad) 79, 98, 120, 121, 176, 206, 249, 250, 253, 260, 261, 306, 431, 479, 480, 484, 489, 622
Райт Дж. (Wright) 350, 355, 356, 358
Резель Г. (Rösel) 266
Рейнмут Т. (Reinmuth) 350, 356
Рейс Э. (Reuß) 120
Ремер Т. (Römer) 98, 148, 176, 178, 253, 254, 306, 587
Рёмхельд К. Ф. Д. (Römheld) 431, 491
Рендторфф Р. (Rendtorff) 13, 80, 92, 93, 94, 98, 129, 140, 160, 350, 354, 472, 485, 556, 585, 656
Рим Э. (Riehm) 119
Рихтер В. (Richter) 284, 286, 287, 290

Роберт А. (Robert) 505, 507
Робинсон Дж. (Robinson) 318
Робинсон Т. Х. (Robinson) 682, 691, 698, 711, 717, 724, 732
Рост Л. (Rost) 306, 313
Ротштейн (Rothstein) 331, 333
Рофэ А. (Rofé) 98, 177
Рудниг А. 659, 660
Рудольф В. (Rudolph) 48, 295, 331, 340, 348, 358, 359, 505, 512, 587, 594, 595, 609, 618, 622, 682, 691, 698, 711, 715, 717, 724, 725, 732
Рютерсверден У. (Rüterswörden) 160, 169, 178, 254, 350

С

ван Сетерс Дж. (van Seters) 98, 99, 249, 251, 255, 263
Сандерс Дж. (Sanders) 160
Сандерс Дж. А. (Sanders) 176
Сандерс Дж. Т. (Sanders) 530
Сандерс П. (Sanders) 178
Симон Р. (Simon) 118
Ска И. Л. (Ska) 98, 169, 233
Складни У. (Skladny) 485, 490
Скотт Дж. М. (Scott) 350
Скотт Р. Б. И. (Scott) 483, 495
Сменд Р. (Smend) 215, 216, 242, 249, 253, 254, 261, 262, 263, 265, 276, 324, 485, 529, 692, 699
Смит Г. А. (Smith) 176
Смит М. С. (Smith) 456
Смит Р. Л. (Smith) 724, 732
Смит Ф. А. (Smith) 557
Смит-Кристофер Д. Л. (Smith-Christopher) 348
Соггин Дж. 712
Спиноза Б. 117, 118
Стаде Б. 729
Стипп 589
Стюарт Д. (Stuart) 682, 691, 698, 711, 717
Суини М. (Sweeney) 556, 573, 574, 575, 578, 732, 735
Схоорс А. (Schoors) 496, 500

Т

Талмон С. (Talmon) 14, 45, 46, 49, 56, 57, 67, 398

Талшир З. (Talshir) 333, 348, 350, 354, 359
 Тальмон Ш. (Talmon) 640
 Тертуллиан 77
 Тиль В. (Thiel) 587, 588, 609, 611, 618
 Тов Э. (Tov) 45, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 68, 69, 70, 73, 75, 77, 284, 306, 356, 398, 485, 488, 588, 589, 632
 Тревс М. (Treves) 440, 445, 450
 де Труайе К. (de Troyer) 349, 354, 398, 400

У

Уайбрэй Н. (Whybray) 99, 439, 456, 483, 485, 492, 495, 496, 499, 500
 Уиллис Дж. 725
 Уильямсон Х. (Williamson) 331, 333, 340, 348, 350, 354, 355, 358, 359, 556, 578
 Уинстон Д. (Winston) 514, 522
 Ульрих Э. 54, 67, 69, 70

Ф

Фабри Х.-Й. (Fabry) 45, 46, 47, 68, 80, 271, 478
 Файст У. 656
 Фехтер Ф. 656, 657
 Фитцмайер Дж. (Fitzmyer) 367, 368, 369, 378
 Фишер А. (Fischer) 306, 315, 495, 499
 Фишер Г. 589, 594, 618
 Флейшер 709
 Флинт 60
 Фокс М. 499, 501, 511
 Фольц П. (Volz) 502
 Фома Аквинский 452
 Форер Г. 656
 Фревель К. (Frevel) 205, 219, 254, 295, 300, 622, 626
 Фрей П. (Frei) 160, 167, 168
 Фридман Р. (Friedman) 254, 264
 Фритц Ф. (Fritz) 270, 271, 275, 278, 279, 280, 283, 318, 698, 708, 724
 Фус Х. 657

Х

Хабиخت К. (Habicht) 410, 421, 426
 Хайнефеттер Х.-Й. (Heinevetter)

506, 508, 509, 510, 511, 513
 Хангарт Р. (Hanhart) 47, 348, 367, 369, 381, 383, 384, 410, 421
 Хардмейер К. (Hardmeier) 254, 318, 327, 328, 350, 556, 557, 575, 587, 610
 Хартбергер Б. 715
 Хельшер Г. (Hölscher) 249, 263, 348
 Хенгель М. (Hengel) 13, 35, 47, 66, 72, 73, 488, 664
 Хенчель Г. 270, 283, 306, 318
 Херман С. (Herrmann) 410, 587, 609
 Херцберг Х. (Hertzberg) 495, 503
 Хиви аль-Балхи 116
 Хитциг Ф. (Hitzig) 499
 Хоглунд К. (Hoglund) 349, 364
 Хойсль М. (Häusl) 587, 614, 617
 Холладей У. (Holladay) 455, 587, 594, 611
 Хоппе Л. 657
 Хоссфельд Ф.-Л. 639, 656, 657
 Хубман Ф. (Hubmann) 587, 599
 Хувилер Б. 594, 595, 596, 617
 Хумберт П. (Humbert) 502

Ц

Цельс 116
 Ценгер Э. (Zenger) 13, 14, 47, 79, 80, 99, 160, 205, 206, 216, 219, 222, 232, 233, 243, 249, 270, 275, 279, 283, 284, 295, 299, 300, 319, 332, 349, 382, 391, 398, 431, 454, 455, 456, 458, 459, 467, 468, 475, 478, 481, 514, 515, 541, 588, 618, 620, 631, 639, 664, 676, 682, 688, 691, 699
 Циглер Й. (Ziegler) 514, 515, 516, 523, 529, 622, 631, 672, 674
 Циммерли В. (Zimmerli) 79, 230, 495, 469, 639, 640, 656, 725
 Циммерман Ф. (Zimmermann) 367, 499

Ч

Чайлдс Б. С. (Childs) 13, 79, 556, 656

Ш

Швейцер Х. 656
 Швидерский Д. (Schwiderski) 350, 355, 364
 Швинхорст Л. (Schwienhorst) 277, 278

Швинхорст-Шенбергер Л.
(Schwienhorst-Schönberger) 233, 244,
245, 246, 271, 439, 440, 447, 483,
494, 495, 496, 497, 500, 501, 503,
504, 505, 506, 725
Шеа У. 508, 509
Шеломо бен Буйаса 48
Шенкер А. (Schenker) 49, 358, 514,
522
Шерер А. (Scherer) 485, 490, 491
Шмёкель Х. (Schmökel) 506, 507
Шмид К. (Schmid) 98, 99, 127, 131,
140, 142, 148, 153, 160, 232, 233,
440, 431, 485, 588, 589, 592, 602,
612, 618
Шмидт В. Г. (Schmidt) 79, 99, 122,
125, 126, 222, 254, 485, 699
Шмидт Л. (Schmidt) 221, 721
Шмитт А. (Schmitt) 368, 375, 514,
525
Шмитт Г.-К. (Schmitt) 160, 169, 170,
255, 263
Шпербер А. (Sperber) 64
Шрёр С. 514
Штейнс Г. (Steins) 79, 163, 331, 332,
339, 342, 343, 344, 345, 348, 350,

355, 359, 361, 440, 447, 699, 708
Штек О. Х. (Steck) 14, 24, 161, 165,
167, 171, 172, 205, 222, 319, 541,
546, 547, 556, 557, 576, 577, 578,
579, 586, 631, 636, 672, 674, 676,
680, 681, 711, 715
Штембергер Г. 52
Штипп Х.-Й. 605, 610, 611, 618
Шунк К.-Д. (Schunck) 348, 356, 361,
382, 410, 411, 412, 417

Э

Эвальд Г. (Ewald) 259
Эго Б. (Ego) 333, 368, 369
Эйникел Э. (Eynikel) 254, 264
Эйхгорн И. Г. (Eichhorn) 113, 119
Экзем Дж. 508, 509
Эллигер К. (Elliger) 48, 80, 213, 214,
228, 556
Энгель Г. 367, 381, 410

Ю

Юлий Африкан 383
Юнглинг Х.-В. 556

A

Abadie Ph. 348
 Abel F.-M. 410, 412
 Achenbach R. 80, 177
 Ackroyd P. R. 306, 331, 348
 Aejmelaesus A. 47
 Albrektson B. 249, 251, 622
 Allen L. C. 331, 454, 639
 Alonso Schökel L. 367, 382, 439, 454, 631
 Amir Y. 495
 Amit Y. 283
 Amsler S. 698
 Andersen F. I. 682, 698
 Anderson B. W. 505
 Arenhoevel D. 410
 Argali R. A. 529
 Artus O. 80
 Asensio F. 622, 631
 Ashley T. R. 80
 Assmann A. 160, 175
 Atkins G. G. 495
 Augustin M. 331, 382
 Auid A. G. 98, 254, 270, 271
 Austermann F. 47
 Auwers J.-M. 13, 454
 Aviram J. 46

B

Bach R. 349, 358, 366
 Bader G. 454
 Baethgen F. 454
 Bal M. 283
 Ball C. J. 381
 Ball E. 331
 Ballhorn E. 454
 Baltzer D. 639
 Baltzer K. 556
 Bames W. H. 318
 Barbiero G. 177
 Bardtke H. 398
 Bar-Kochva B. 410, 427
 Barnes W. E. 331
 Baron S. W. 631
 Bartelmus R. 283
 Barth Ch. 454
 Barth H. 556, 575
 Barthel J. 556, 574
 Barthélemy D. 45, 47, 306, 307, 457, 529

Bartlett J. R. 410
 Barton G. A. 494, 498
 Barton J. 46
 Barzilay I. E. 631
 Batten L. W. 348
 Bauer D. 664
 Bauks M. 79
 Baumann G. 484, 491
 Baumgart N. C. 79, 232, 318
 Baumgartner A. J. 485
 Bea A. 505
 Beattie D. R. G. 295
 Bechmann U. 283
 Becker J. 331, 348, 349, 355, 356, 357, 358, 454, 556, 639
 Becker-Spörl S. 283
 Bedford P. R. 349
 Beentjes P. C. 331, 529
 Bellia G. 484, 495
 Bendavid A. 331
 Ben-Hayyim Z. 529
 Benoit P. 46
 Bentzen A. 664
 Benzinger I. 331
 Berg S. B. 398
 Bergant D. 505
 Bergerhof K. 541
 Bergler S. 622, 691, 696
 Berlin A. 398
 Bertheau E. 331, 348
 Bertholet A. 176, 348
 Beuken W. A. M. 439, 556
 Beyerle S. 177
 Beyerlin W. 698
 Bianchi F. 349
 Bietenhard S. K. 306
 Bilkes G. M. 349
 Block D. I. 639
 Bodine V. R. 283, 284
 Boecker H. J. 349, 622
 Bogaert P.-M. 382, 587, 631
 Bohlen R. 295, 529, 698
 Boling R. G. 270, 271, 283
 Bonhoeffer D. 397
 Bonora A. 495
 Bons E. 682
 van den Born A. 331
 Bosetti E. 506
 Bosshard E. 676, 680, 711

Bosshard-Nepustil E. 506, 556, 676
 Boström L. 484
 Bottenveck G. 398
 Bourke J. 691
 Bovati P. 176
 Brackert H. 506
 Brandscheidt R. 495, 499, 622
 Brandt P. 13
 Braun R. 495, 503
 Braun R. L. 331
 Brekelmans C. H. W. 140, 177, 205, 254
 Brenemann M. 348
 Brenner A. 283, 295, 382, 506
 Brettler M. Z. 331
 Breytenbach A. P. B. 350
 Briend J. 349
 Briggs C. A. 454
 Briggs E. G. 454
 Brocke E. 13
 Brockmüller K. 484
 Brooke G. J. 45, 46
 Brown W. 495
 Brownlee W. H. 639
 Broyles C. C. 556
 Brunert G. 455, 622
 Buchholz J. 177
 Bückers H. 331, 514
 Budd Ph. J. 80
 Bühlmann W. 505
 Buis P. 176
 Burke D. G. 631, 632
 Burkes Sh. 495, 514, 524
 Bush F. W. 295, 398
 Buss M. J. 682
 Butler T. C. 270
 Butting K. 295, 398, 406, 506
 Buzy D. 495, 498

C

Calduch-Benages N. 514, 529
 Camiti C. 454
 Camp L. 318
 Campbell E. F. 295
 von Campenhausen H. 13, 17
 Cancik H. 249, 251
 Caquot A. 306
 Carr D. M. 46, 79, 556
 Carreira J. N. 249

Carrière J.-M. 177
 Carroll R. P. 587
 Carter C. E. 349
 Caspari W. 306
 Cassuto U. 79
 Castellino G. R. 454, 495, 496
 Cavedo R. 348
 Cazelles H. 331, 368
 Cheon S. 514, 517
 Chiesa B. 45, 68
 Christensen D. L. 176
 Clements R. E. 176, 587, 639
 Clifford R. J. 483, 485, 488
 Clines D. J. A. 98, 398, 439, 348, 398, 506
 Coats G. W. 79
 Cogan M. 318
 Coggins R. J. 331, 348
 Cohn G. C. 717
 Collins J. J. 664, 668
 Gonçalves F. J. 556
 Conroy C. 306
 Cook E. M. 368, 369
 Cook H. J. 398
 Cook J. 485, 488
 Cordes A. 47, 455, 478
 Corral M. A. 639
 Cortese E. 271
 Course J. E. 439
 Cox C. E. 47
 Craigie P. C. 176, 454, 587
 Craven T. 382
 Crawford S. W. 398
 Crawford T. G. 45
 Creach J. F. D. 455, 458
 Crockett W. D. 331
 Cuffey K. H. 724
 Curtis A. H. W. 587
 Curtis I. L. 331

D

D'Alario V. 495
 Dahmen U. 46, 177, 455, 478, 622, 691
 Dahood M. 454
 Dancy J. C. 367, 382, 410
 Daniels D. R. 349, 354, 682
 David R. 98
 Day J. 664

Day L. 382
 Deberge P. 506
 Deck S. 556
 Deines R. 13, 35
 Deissler A. 454, 541, 542, 682, 687,
 691, 697, 698, 711, 716, 717, 724, 732
 Deist F. E. 45
 Delcor M. M. 382, 505
 Delgado M. 672
 Dell K. J. 439
 Demsky A. 349
 Dennerlein N. 331
 DeVries S. J. 318
 Di Lella A. A. 664
 Di Ulla A. A. 529
 Diamond A. R. P. 587
 Diesel A. A. 79
 Dietrich M. 541
 Diez-Macho A. 76
 van Dijks-Hemmes F. 640
 Dijkstra M. 640
 Dillard R. B. 331
 Dimant D. 46
 Dirksen P. B. 331
 Dobbeler St. V. 410
 Dobbs-Allsopp F. W. 622
 Dommershausen W. 398, 410, 412
 Donner H. 232, 243, 286, 350, 361,
 364
 Doran R. 410, 427
 Dorival G. 47, 71
 Dorothy Ch. 398
 Dörrfuß E. M. 331
 Drewermann E. 368
 Duggan M. W. 349
 Duke R. K. 331, 337
 Durham J. I. 79
 Dutcher-Walls P. 254
 Dyck J. E. 332

E

Eaton M. A. 495
 Ebach J. 295, 296, 439, 717
 Efthimiadis-Keith H. 382
 Egger-Wenzel R. 529
 Eichrodt W. 639
 Eiliger K. 205
 Eiseman M. 331
 Eißfeld O. 485

Ellermeier F. 496
 Ellison H. L. 622
 Elmslie W. A. L. 331
 Emerton J. A. 45, 79, 99, 332, 349,
 484, 698
 Emmendorffer M. 455, 622
 Endres J. C. 331
 Enermalm-Ogawa A. 410
 Engel H. 368, 382, 388, 514, 516, 518,
 522, 524, 672, 673
 Engljähringer K. 439, 449, 451, 452
 Enns P. 515, 516, 517, 521, 522, 524
 Enslin M. S. 381, 383
 Erbele-Küster D. 455
 Eskenazi T. C. 349
 Evans C. A. 46, 556
 Exum J. Ch. 283, 506, 508

F

Fabbri M. V. 515, 525
 Faber R. 295
 Faßnacht M. 514
 Fechter F. 639, 655
 Feder F. 631
 Feilzer H. 295
 Feist U. 639
 Fensham F. C. 348
 Ferrer J. 529
 Feuillet A. 505
 Fewell D. N. 664
 Fichtner J. 484, 514
 Fischer G. 79, 98, 439, 587, 614, 620
 Fischer I. 79, 84, 98, 232, 243, 295,
 299, 300, 303, 439, 440, 529, 541, 557
 Fischer S. 495, 503
 Fischer Th. 410
 Flashar M. 47
 Fleischer G. 698
 Flint P. W. 46, 455, 478, 664
 Floss J. P. 271
 Focke F. 515
 Foerster G. 46
 Fohrer G. 439, 485, 639, 640, 711
 Fokkelman J. P. 306
 Fox M. V. 398, 484, 495, 499, 506
 Fraenkel D. 640
 Frankemölle H. 13, 305
 Freedman D. N. 622, 682, 698
 Freis P. 161

Fretheim T. E. 79
Friedmann M. 382, 396
Fries J. 332
Fuchs G. 439
Fuerst W. J. 495
Füglister N. 481
Fuhs H. F. 483, 639

G

Gaebelein F. E. 348
Galambush J. 639
von Gall A. F. 46
Gamberoni J. 368
Garbini G. 506
Gardner A. E. 382
Garscha J. 639
Gehman H. S. 318
Geissen A. 672, 674
Geißer H. F. 541, 546
Gemser B. 483
Gentry P. J. 47
Georgi D. 514, 519
Gerstenberger E. S. 80, 454, 468, 489, 622
Gese H. 13, 249, 455, 484, 664, 698
Gilbert M. 431, 485, 495, 514, 515, 519, 522, 529
Gilpin W. C. 440
Ginsberg H. L. 495, 496
Ginsburg C. D. 494
Girard M. 454
Gitay Y. 557
Gnilka J. 45
Goettsberger J. 331
Goldenstein J. 557
Goldman J. 68
Goldstein J. A. 410, 412, 631
Golka F. W. 484, 489, 717
Gomes de Araújo R. 177
Gooding D. W. 306
Gourges M. 98
Gous I. G. P. 622
Gow M. D. 295
Gradl F. 439
Graham M. P. 176, 254, 332
Graupner A. 587
Greenberg M. 45, 639
Greenfield J. C. 368, 376
Greenspoon L. G. 398

Grimm C. L. W. 514
Grimsrud T. 515
Grintz Y. M. 382
Groß H. 367, 382, 439, 455, 622
Grzybek P. 490
Gwaltney W. C. 622
Gzella H. 47

H

Haag E. 368, 382, 455, 664, 668, 674
Haag H. 13, 505, 506, 556
Hadas M. 410, 445
Hallo W. W. 622
Hamilton J. M. 177
Hamp V. 529
Hänel J. 331
Hanspach A. 332
Haraland P. J. 331
Haran M. 220
Harl M. 47, 71
Harrelson W. 631
Hartberger B. 711
Hartley J. E. 80, 439
Hartmann L. F. 664
Haspecker J. 529
Haudebert P. 98
Hauge M. R. 455
Hausmann J. 484
Hayward C. T. R. 331
Heinisch P. 514
Hellholm D. 664
Hellmann M. 382
Henrix H. H. 23
van Henten J. W. 382
Hentschel G. 306, 318, 514, 515
Hermisson H.-J. 484, 489, 556
Herrmann W. 398
Herzog Z. 188
Hesse F. 439, 448
Hiebert R. J. V. 47
Hieke Th. 79
Hildesheim R. 529
Hillers D. R. 622, 724
Hirsch S. R. 454
Hobbs T. R. 318, 326
Hobson D. W. 177
Höffken P. 556
Holmgren F. C. 348
Hölscher A. 515

Holter K. 177
 Hooker P. K. 331
 Hoppe L. J. 639
 Horn S. H. 349
 Horst F. 439
 Hossfeld F.-L. 13, 80, 98, 108, 454, 455, 458, 468, 475, 639
 House P. R. 676
 Houtman C. 79, 98
 Howard D. M. 454, 455
 Hubbard Jr. R. L. 295
 Hübner H. 514
 Hübner L. 283
 Hübner U. 287
 de Hummelauer F. 176
 Hünermann P. 14
 Hurowitz V. A. 484
 Hurvitz A. 220, 484, 639
 Huwiler E. 483, 505
 Huwyler B. 332, 587
 Hyatt J. Ph. 79

I
 Ishida T. 306

J
 Jacob B. 79
 Jacquet L. 454
 Jahn G. 348
 Jahnow H. 622
 Janowski B. 80, 205, 227, 431, 455, 467, 481, 484, 493, 557, 584
 Janzen D. 349, 357, 364
 Japhet S. 331, 332, 333, 337, 343, 349
 Jarik J. 331
 Jenni E. 464
 Jeppesen K. 271
 Jobes K. H. 47, 398
 Jobsen A. 348
 John L. L. 515
 Johnson B. 622
 Johnston R. K. 348
 Jonker L. C. 332
 Jost R. 295
 Joüon P. 295
 Joyce P. 639
 Jüngling H.-W. 80, 284, 289, 292, 532, 639
 Junker H. 176

K
 Kaiser B. 622
 Kaiser O. 13, 97, 98, 160, 315, 355, 356, 358, 431, 455, 485, 495, 556, 622, 631, 698, 717
 Kalimi I. 331, 332, 343
 Kampen J. 410
 Kampling R. 515
 Kaufmann Y. 220
 Keck L. E. 331
 Kegler J. 306, 331
 Keil C. F. 331, 348
 Keily B. E. 332
 Keller C.-A. 691, 711, 717, 732
 Keller M. 177, 455
 Kellermann D. 80
 Kellermann U. 332, 350, 358, 361, 410, 711
 Kelley P. H. 45
 Kelly B. E. 337, 339
 Keown G. L. 587
 Kepper M. 515, 520, 521
 Kertelge K. 485
 Kessler R. 295, 439, 698, 724
 Kleinig J. W. 331, 332
 Kiesow K. 332
 Kieweler H. V. 484, 529
 Kilian R. 556
 Kilpp N. 588
 Kinder D. 348
 Kleer M. 463, 478
 Klein L. 691, 725
 Klein M. L. 484
 Klein R. W. 306, 332, 343, 350
 Klopfenstein M. A. 13, 14, 515
 Knapp D. 177
 Knauf E. A. 98, 205, 350, 360
 Knohl I. 205, 220
 Köckert M. 80, 205, 232
 Koenen K. 455, 458, 557, 639
 Kohata F. 205
 Köhlmoos M. 439
 Kolarcik M. 515, 526
 König E. 176
 Konkel M. 639
 Koopmans W. T. 271
 Köpf U. 506
 Korherr E. J. 717
 Kornfeld W. 80

Korpel M. C. A. 295, 557
 Kottsieper J. 368, 398, 483, 495, 631, 672, 674
 Kraemer D. 350, 354, 359
 Kraft R. A. 47
 Kranemann B. 14, 454
 Krapf Th. M. 205, 220
 Kraus H.-J. 454, 622
 Kraus W. 23
 Kreuzer S. 45
 Krinetzki G. 505
 Krispenz J. 484
 Krüger Th. 495, 500, 639, 717
 Kubina V. 439, 448
 Küchler M. 431, 485, 488
 Kuhl C. 439, 505
 Kuhl K. 409
 Kuhl Куль К. () 512
 Kuhn P. 506
 Kustar Z. 556
 Kutsch E. 639
 Kvanvig H. S. 664

L

Laato A. 556, 557
 Labahn A. 557, 622
 Laberges L. 98
 Labuschagne C. J. 176, 177, 255
 Lack R. 556
 Langenhorst G. 439, 588, 620
 Langlamet F. 306, 315, 317
 Laniak T. 398
 Laperrousaz E. M. 46
 Lapsley J. E. 639
 Latvus K. 254
 Lau W. 557
 Laurin R. 439
 Lebram J.-C. H. 398, 664, 669
 Leclercq J. 176
 Lehnardt A. 349
 Leijssen L. 455
 Lelievre A. 483
 Lenchak T. A. 177
 Lescow Th. 725
 Levenson J. D. 398
 Levin Ch. 232, 318, 326, 455, 588, 639
 Levine A.-J. 411
 Levine B. A. 80
 Levinson B. M. 177

Lichtenberger H. 46, 349, 506
 Liesen J. 529, 530
 Livingstone E. A. 631
 Liwak R. 588, 639
 Loader J. A. 404, 495, 496
 Loader J. L. 398
 Longman III T. 495, 499, 505
 Löning K. 485, 514
 Lorenzin T. 454
 van der Lugt P. 439
 Lundbom J. R. 587
 Lust J. 140, 177, 205, 254, 271, 306, 350, 355, 639
 Lux R. 232, 243, 318, 717
 Lys D. 495, 496

M

Maag V. 439, 448
 Macchi J.-D. 253, 254
 Mack B. L. 515, 530
 Madson A. A. 331
 Maillot A. 483
 Mangan C. 331
 Mannati M. 454
 Maori Y. 53
 Marb ck J. 439, 440, 530, 717
 Marsch E. 672
 Martola N. 410, 413, 418
 Mason R. A. 332
 Matheus F. 557
 Mathias D. 331
 Mathys H.-P. 331, 332, 343, 455
 Mauchline J. 306
 Maussion M. 495, 501
 Mays J. L. 454, 682, 698, 724, 725
 McCann J. C. 454, 455, 458
 McCarter P. K. 306, 313
 McConville J. G. 176, 178, 254, 348
 McConville J. M. 331
 McCracken D. 368, 377
 McDaniel T. F. 283
 McDonald N. 178
 McEntire M. H. 332
 McEvenue S. E. 205
 McGlynr M. 515, 518
 McGregor L. J. 640
 McKay J. W. 454
 McNamara M. 368
 Mehlhausen J. 13, 161, 332

Meisner N. 47
 Melugin R. F. 556
 Merklein H. 664
 Mesters C. 295
 Mettinger T. N. D. 306, 557, 568
 Metz J. B. 699
 Meurer S. 13
 Meurer Th. 283, 332
 Mezzacasa G. 485
 Michaeli F. 79, 331, 348
 Michaelis I. D. 348
 Michalowski P. 622
 Miggelbrink R. 622
 Miles J. A. 717
 Millar J. G. 178
 Millard M. 79, 455, 458
 Milne P. J. 382
 Mitchell D. C. 456, 458
 Mittmann-Richert U. 382
 Mommer P. 306, 314, 315
 de Moor J. C. 557
 Moore C. A. 367, 382, 397, 398, 631
 Morrow W. S. 178
 Mosis R. 332, 639
 Moyer J. C. 622
 Mulder H. 47
 Mulder M. J. 13, 45, 68, 318, 640
 Mulder O. 530, 532
 Müller A. 484, 491
 Müller H.-P. 439, 444, 505, 506, 507, 511, 664, 691, 694
 Müller K. 664
 Müllner I. 306, 439
 Munnich O. 71
 Munnich O. 47
 Murphy R. E. 295, 483, 485, 495, 505, 506
 Mußner F. 13
 Mynatt D. S. 45

N

Nabel N. C. 439, 447
 Nau F. 368
 Naumann Th. 306, 314, 682
 Naumann W. 631
 Nel P. J. 484
 Netzer E. 46
 Newome J. D. 331
 Newsom C. A. 439, 440

Nicholson E. 98
 Nicklas T. 367, 411
 Niehr H. 283, 288, 671
 Nielsen E. 176
 Nielsen K. 295, 300
 Niemann H. M. 271, 283
 Nienviarts J. 506
 Nissinen M. 506, 541, 551, 682
 Nodet E. 350
 Nooer E. 676
 Noort E. 270, 276, 349
 Nowell L. 368

O

Oberforcher R. 724
 Oeming M. 13, 205, 332, 341, 343, 440, 454
 Oesch J. 53
 Offerhaus U. 47, 515
 Ogden G. S. 495, 496
 Ogilvie L. J. 348
 Ohnesorge S. 640
 Olofsson S. 47
 Olson D. T. 80, 178
 Oswald E. 80
 Oswald W. 160, 170, 232
 Oswalt J. N. 556
 Otto S. 318, 328
 Ottosson M. 270, 271
 Otzen B. 271, 368, 382
 Owczarek S. 205

P

Pahk J. Y.-S. 495, 503
 Pakkala J. 255
 Parry D. W. 45
 Passaro A. 484, 495
 Paul Sh.M. 698
 Peltonen K. 332, 347
 Penna A. 410
 Perdue L. G. 440, 483, 622
 Pereira N. B. 514, 528
 Péres Castro F. 46
 Peri I. 515, 528
 Person R. F. 255
 Petermann I. J. 295
 Peters N. 529
 Pfaff H.-M. 557
 Phillips A. 176

Pietersma A. 47
 Pisano St. 306
 Pixley J. 682
 van der Ploeg J. P. M. 454, 483
 Plöger O. 483, 622, 664, 672, 674
 Plumptre E. H. 494
 Podechard E. 494, 498
 Polan G. 557
 Pope M. H. 439, 505
 Portier-Young A. 368
 Prato G. L. 530
 Pressler C. 178
 Preuß H.-D. 176, 249, 253, 283, 318, 325, 431, 484, 489, 493, 631, 664
 Priero G. 381
 Prinsloo W. S. 691
 Purdie E. 382

Q

Quast U. 47

R

Raabe P. R. 711
 Rabe N. 80
 Rabinovitz Y. 348
 Randellini P. L. 331
 Rankin O. S. 495
 Rapp E. L. 439, 440, 454
 Ravasi G. 454, 495
 Redditt P. L. 676
 Reese J. M. 515, 516
 Rehm M. 318, 331
 Reimer H. 698
 Reindl J. 456
 Reitemeyer M. 530, 532
 Reiterer F. V. 529, 530
 Remmert S. 622, 629
 Renaud B. 725, 732, 736
 Rendtorff F. S. R. 13
 Rendtorff T. 541
 Renkema J. 622
 Renner L. 46
 Renz T. 640
 Reuter E. 178
 Reymond E. D. 515, 516
 Richards K. H. 349
 Richter K. 14, 454
 Rickenbacher O. 529
 Ricks S. D. 45

Riley W. 332
 Ringgren H. 483
 Ritter A. M. 13, 34
 de Robert Ph. 306
 Roberts J. J. M. 312
 Roberts M. D. 348
 Rogerson J. W. 98, 454
 Römer W. H. 622
 Römheld D. 484
 Rooker M. F. 640
 Rose M. 98, 176, 496, 499
 Rösel H. N. 255, 271, 284, 286
 Rösel M. 47
 Rosenberg A. J. 331
 Rosenthal L. A. 398
 Rosseau F. 496
 Roth W. 255
 Roubos K. 331
 Rowley H. H. 439
 Rudnig 640
 Ruffing A. 332
 van Ruiten J. 556
 Rüger H. P. 13, 45, 530
 Ruppert L. 79, 368
 Ruskowski L. 557
 Ruwe A. 80

S

Sæbø M. 45, 46, 332, 341, 350
 Sailhammer J. H. 331
 Sakenfeld K. D. 295
 Särkiö P. 319
 Sasson J. M. 295, 717
 Sauer G. 529
 Sawyer J. F. A. 80, 332, 506
 Scarpat G. 514, 522
 Schäfer R. 484, 622
 Schäfer-Lichtenberger Ch. 178, 255, 271, 282, 682
 Schaper J. 350
 Scharbert J. 79, 80, 295
 Schart A. 676, 698
 Schearing L. S. 254
 Schellenberg A. 496
 Schicklberger F. 306, 312
 Schiffman L. H. 46
 Schiller J. 439, 440
 Schmid H. H. 13, 233, 249, 490
 Schmidt H.-Ch. 233, 243, 319, 454, 541

-
- Schmidt L. 80, 98, 233, 717, 718
 Schmitt R. 249
 Schmitz B. 382, 388, 390
 Schmuttermayr G. 411
 Schneider H. 348
 Schneider Th. 14
 Schniedewind W. M. 332, 347
 Schöpflin K. 640
 Schottroff L. 349
 Schottroff W. 699
 Schoville K. N. 348
 Schrader L. 530
 Schramm B. 557
 Schreiner J. 14, 456, 587, 631, 639, 664, 682, 717
 Schroer C. 528
 Schroer S. 306, 431, 515, 523, 525, 526
 Schulte H. 249
 Schulz H. 732
 Schulz-Rauch M. 588, 615
 Schumpp M. 367
 Schüngel-Straumann H. 368, 640
 Schwartz B. J. 484
 Schweizer H. 233, 243
 Schwemer A. M. 13, 47, 72
 Schwenk-Bressler U. 515
 Scoralick R. 485, 488, 490, 493, 676, 691
 Sedlmeier F. 639, 640
 Seebaß H. 79, 80, 98, 254, 306
 Seibert J. 382
 van Seims A. 439
 Sellin E. 485
 Selman M. J. 331
 Seow C.-L. 348, 495, 502
 Seybold K. 454, 456, 468, 506, 588, 631, 732, 736, 737
 Shaper J. 47
 Shart A. 80
 Shaver J. R. 332
 Shea W. H. 506, 508, 622
 Sheppard G. T. 431
 Shupak N. 484
 Sicre-Diaz J. L. 439
 Siegert F. 47
 Siegfried D. C. 348
 Siegfried K. 494
 Sievers J. 411
 Silva M. 47
 Simian H. 640
 Simon U. 717, 718, 720, 721, 723
 Siquans A. 178
 Skehan P. W. 382, 393, 529
 Skemp V. T. M. 368
 Smelik K. A. D. 306
 der Smitten W. Th. 350, 358
 von Soden W. 251
 Söding Th. 13, 14
 Soggin J. A. 79, 270, 283
 Soisalon-Soininen I. 47
 Sonnet J.-P. 178
 Speiser E. 79
 Sperbe A. 47
 Spicq C. 529
 Spieckermann H. 153, 177, 255, 456
 Sprinkle M. 233
 Stade B. 725
 Stadelmann H. 530
 Starcky J. 410, 412
 Staub U. 664
 Staubli Th. 80
 Steffen U. 717
 Steiert E.-J. 431
 Stein S. 411
 Steinmetz H. 506, 512
 Stemberger G. 13, 45, 46
 Steuernagel C. 176, 184
 Steymans H. U. 178
 Stiegler S. 350
 Stier F. 448
 Stipp H.-J. 319, 588, 589, 591, 613
 Stocker M. 382
 Stoebe H. J. 306
 Stolz F. 306, 456
 Stone K. 255
 Stone N. 382
 Strauss H. 439
 Strotmann A. 515, 526, 530
 Strübind K. 333
 Strugnell Lanham J. 485
 Struppe U. 711, 717
 Stückrath J. 506
 Stuhlmacher P. 557
 Stulman L. 587
 Stummer F. 382

T
 Tadmor H. 318
 Tal A. 46

Talshir D. A. 333, 337
 Tängberg A. 350
 Taschner J. 79
 Tate M. E. 454
 Tedesche S. 410
 Theissen G. 14
 Thiele W. 514, 528
 Thompson H. O. 587
 Thompson J. A. 331
 Thompson J. M. 485, 489
 Throntveit M. A. 348
 Tigay J. H. 176
 Tigchelaar E. J. C. 46
 Timm S. 319
 Tita H. 457
 Tomasini A. J. 556
 Torrey C. C. 350, 362
 Tournay R. 505
 Trebolle Barrera J. 45, 333
 Tribble Ph. 295
 Tromp N. J. 699
 Tschuggnall P. 587
 Tucker G. M. 270
 Tuell St. S. 331, 640

U

Udz P. 494
 Uehlinger Ch. 640, 699
 Ugeier A. A. 495
 Ulrich E. Ch. 45, 68, 307, 631
 Utzschneider H. 80
 Uveque J. 439

V

VanderKam J. C. 46, 60, 68, 350, 359, 382
 Vanutelli P. 331
 Vattioni F. 529
 Vaughn A. G. 333
 de Vaux R. 46
 Vawter B. 639
 Vegas Montaner L. 45
 Vermeylen J. 98, 307, 440, 514, 556
 Vervenne M. 80, 99, 140, 160, 177, 205, 232, 233, 254, 255, 271, 556
 Vieweger D. 205, 484, 640
 Vilchez J. 495
 Vogt E. 640
 Volgger D. 515, 522

Vonach A. 496
 Vos H. F. 348
 de Vries S. J. 331
 Vriezen Th.C. 711
 Vuilleumier R. 295, 724

W

Wagner C. J. 367
 Wagner Ch. 530
 Wagner S. 484
 Wahl H. W. 79
 van der Wal A. 698, 724
 Wälchli St. 319
 Walde B. 348
 Walter N. 515, 523
 Wanke G. 587
 Waschke E.-J. 205, 484, 699
 Watson W. G. E. 506
 Watts W. 556
 Webb B. G. 283
 Weber B. 456
 Wegner P. D. 557
 Wehrle J. 712
 Weinfeld M. 176, 178
 Weippert M. 541, 551, 622, 628, 712
 Weis R. E. 46
 Weiser A. 454
 Weitzman St. 368, 375
 Welker M. 484
 Welten P. 333, 339, 343, 346
 Wenham G. 80
 Wenham J. 79
 Wénin A. 79
 Wenning R. 284
 Werlitz J. 557
 Werner W. 587
 Weskott H. 368
 Wesselius J.-W. 350
 Westenholz J. G. 506
 Wevers J. W. 47, 639, 640
 White S. A. 399
 Whitley C. F. 496, 502
 Wicke-Reuter U. 530
 Widmer G. 691
 van Wieringen A. 557
 van Wijk-Bos J. W. H. 348
 Wijngaards J. 176
 de Wilde A. 439
 Wildeboer G. 483, 494

-
- Willi Th. 331, 333, 338, 340, 343, 349, 350
Williams A. L. 494
Willi-Plein I. 676, 682, 688, 725
Willis J. T. 725
Willis T. M. 178
Willmes B. 640
Wilson G. H. 456, 458
Wilson I. 178
Wischmeyer O. 530
Wissinen M. 552, 688
Witzenrath H. H. 296, 717
van Wolde E. 296
Wong K. L. 640
Wood L. H. 349
van der Woude A. S. 664, 732
Wright A. G. 496
Wright C. J. H. 176
Wright G. E. 45
Würthwein W. 507
Wüst M. 271
van Wyk W. C. 350
- Wynn-Williams D. J. 99
Wysny A. 674
- Y**
Yee G. A. 284, 682, 688
Young R. D. 411
Younger K.L. 271
- Z**
Zadok R. 399
Zakovitch Y. 296, 299, 300, 505
Zapff B. M. 556, 577, 725
Zeitlin S. 381, 410
Zgoll A. 456, 467
Ziener G. 515
Zimmerli 230, 656
Zimmermann A. 515
Zobel H.-J. 271
Zobel K. 178
Zöckler O. 331
Zuidema W. 304
Zwick R. 411



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Сегодня ББИ — это:

- государственная аккредитация по направлению «теология»
- высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- летние богословские институты
- научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы» и альманах «Мир Библии»)

Издательская программа ББИ *Периодические издания*

СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. *Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)*

МИР БИБЛИИ, выпуски 1–10. *Иллюстрированный альманах*

Серия «Современная библеистика»

- ☒ **ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ.** Словарь Нового Завета. Том I.
Под ред. Джоэля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла.

- ☐ СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА. Том II. *Под ред. Ральфа Мартина, Стенли Портера, Дэниэла Рэйда, Джеральда Хавторна, Крейга Эванса.*
- ☒ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. Тома I-II. *Рэймонд Браун.*
- ☐ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Юрген Ролоф.*
- ☒ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Эриха Ценгера.*
- ☒ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. *Уолтер Брюггеман.*
- ☒ НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. *Теодор Стилианопулос.*
- ☒ ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*
- ☐ ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*
- ☒ ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*
- ☒ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание. *Джеймс Дж. Данн.*
- ☐ НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. В поисках исторического Иисуса. *Джеймс Дж. Данн.*
- ☒ ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. *Брюс М. Мецгер.*
- ☒ КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. *Брюс М. Мецгер.*
- ☒ РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер.*
- ☒ НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. *Брюс М. Мецгер.*
- ☒ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. *Крейг Бломберг.*
- ☒ ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз.*
- ☒ ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эмануэл Тов.*
- ☒ ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Джейкоп Вайнгрин.*
- ☒ ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*

- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I—VIII. *Ирина Левинская.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*
- ☑ ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. *Николай Мерперт.*
- ☑ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*

Серия «Современное богословие»

- ☑ ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ☑ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.*
Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.
- ☑ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ☑ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ☑ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте. *Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг.*
- ☐ ОБЩНОСТЬ И ИНАКОВОСТЬ. *Иоанн Зизиулас.*
- ☑ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роуэн Уильямс.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание. *Хью Уайбру.*
- ☑ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*
- ☑ ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. *Оливье Клеман.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ☑ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- ☑ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ☑ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*

- ☑ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.
Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, Хайнц Шюрман.
- ☑ СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ.
Попытки определения в диспуте современности.
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ☑ ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*
- ☑ ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии.
Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ☑ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ.
Томас Рауш.
- ☑ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней.
Ганс Урс фон Бальтазар.
- ☑ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие.
Карл Ранер.
- ☑ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. *Антон Хаутенен.*
- ☑ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ?
Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- ☑ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.
Хрестоматия. *Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*
- ☑ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО.
Ричард Суинберн.
- ☑ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*
- ☐ КРАСОТА БЕСКОНЕЧНОГО. Эстетика христианской веры.
Дэвид Харт.
- ☑ ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. *Кейс Ваайман.*
- ☐ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.
Источники, принципы, история. *Эйден Николс.*
- ☐ ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два взгляда на миссию Христа.
Джеффри Уэйнрайт.

Серия «Богословие и наука»

- ☑ НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия.
Ганс Кюнг.
- ☑ НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива.
Джон Хедли Брук.
- ☑ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА. 2-е издание. *Владета Еротич.*

- ☑ О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ. Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления в богословии и науке. *Артур Пикок.*
- ☑ ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ☑ ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива. *Под ред. Владимира Поруса*
- ☑ БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- ☑ СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- ☑ ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ☑ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вишолек.*
- ☑ ЕСТЬ ЛИ БОГ? *Ричард Суинберн.*
- ☐ РАЗМЫШЛЕНИЕ О БОГЕ В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ. *Джордж Пэттисон.*
- ☑ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*
- ☑ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ. *Под ред. Григория Гутнера.*
- ☑ НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ. Космология, творение, эсхатология. *Под ред. Андрея Гриба.*

Серия «Диалог»

- ☑ ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. 2-е издание. *Умберто Эко и кардинал Мартини.*
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Алексей Юдин.*
- ☑ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов. *Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.*

- ☑ БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. *Сост. Кристин Шайо.*
- ☑ ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. *Ристо Сааринен.*
- ☑ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ. 2-е издание. *Сост. Алексей Бодров.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. *Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*
- ☑ ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. *Сост. Алексей Журавский.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО: НА ПУТИ К ДИАЛОГУ. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate*. *Под ред. Алексея Журавского*
- ☑ ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история. *Роллин Армур.*
- ☑ ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Хелен Фрай.*
- ☑ ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. *Под ред. Леона Кленицкого и Джеффри Вайгодера.*
- ☑ ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Какичи Кадоваки.*
- ☑ СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. 2-е издание. *Сост. Джекоб Ньюзнер.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*
- ☑ ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении. *Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.*
- ☑ ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных. *Под ред. Вальтера Каспера.*
- ☑ ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- ☑ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. *Анджело Тамборра.*
- ☑ ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. Призыв к единству сегодня. *Вальтер Каспер.*
- ☑ РУКОВОДСТВО ПО ДУХОВНОМУ ЭКУМЕНИЗМУ. *Вальтер Каспер.*

- ☑ МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ.
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ☑ ВЕРА — ИСТИНА — ТОЛЕРАНТНОСТЬ. Христианство и мировые религии. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

Серия «История Церкви»

- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ.
Вторая половина XX века.
Архиепископ Михаил (Мудьюгин).
- ☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ.
Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг.
Документы и фотоматериалы. *Сост. О. Ю. Васильева.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА.
В поисках зримого проявления единства.
Эрнст Суттнер.
- ☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик.
2-е издание. *Рудольф Брендле.*
- ☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. ТТ. I–V.
Том I. Навстречу новой эре в истории католичества.
Том II. Формирование соборного сознания.
Том III. Сформировавшийся собор.
Том IV. Соборная церковь.
Под общей ред. Джузеппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова.
- ☑ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ.
Франческо Марджотта Брольо, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида.

Серия «Религиозные мыслители»

- ☑ ТАЙНОЕ ПЛАМЯ. Духовные взгляды Толкина.
Стрэтфорд Колдекот.
- ☑ НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. 3-е издание.
Серен Керкегор.
- ☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека. *Ойген Розениток-Хюсси.*

- ☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ.
В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА.
Под ред. Владимира Поруса.
- ☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ.
С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль.
Под ред. Владимира Поруса.
- ☑ НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЕДИНСТВУ
ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Философско-богословское
наследие П. А. Флоренского и современность.
Под ред. Владимира Поруса.

Серия «Богословские исследования»

- ☑ УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ. *Евгений Зайцев.*
- ☑ УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ.
Дональд Ферберн.

Серия «Современная апологетика»

- ☑ ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем.
Три толкования жизни. *Питер Крифт.*
О КНИГЕ “ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ДЖИХАД”
Наталья Трауберг.
- ☑ ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*
- ☑ ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО.
Духовная жизнь в секулярном мире. *Генри Нувен.*
- ☑ ДОРОГА В ЭММАУС.
Размышления о евхаристической жизни. *Генри Нувен.*

Серия «Услышать Человека»

- ☑ ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. 2-е издание.
Майкл Хендерсон.
- ☑ УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития.
Филипп Лобстейн.
- ☑ ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ.
4-е издание. *Сост. Аньет Кемпбелл.*
- ☑ НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. *Элен Гизан-Деметриадес.*
- ☑ ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ.
История жизни одного финна. *Пол Гундерсен.*
- ☑ УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

- ☑ ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО.
Европеец, не такой как все. 2-е издание. Пол Гундерсен.

Серия «Читая Библию»

- ☑ ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. Н. Т. Райт.
- ☐ МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. Н. Т. Райт.
- ☐ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ.
Популярный комментарий. Н. Т. Райт.
- ☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ.
От Рождества до Пасхи. Рэймонд Браун.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ.
Чтобы вы имели жизнь. Рэймонд Браун.
- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Ветхий Завет.
Ричард Рор, Джозеф Мартос.
- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Новый Завет.
Ричард Рор, Джозеф Мартос.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон.
Лесли Дж. Хопп.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества.
Стивен Доил.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ.
Шаг за шагом к Слову Божьему. Барбара Э. Рейд.
- ☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ.
Путь от греха к святости. Джим Уиллиг, Тэмми Банди.
- ☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ.
Веруя в то, что все будет хорошо. Кэрл Люберинг.
- ☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ.
Как стать самим собой. Энтони Падовано.
- ☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ.
Настигнут радостью. Роберт Морно.
- ☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ.
Открой свою историю в Ветхом Завете. Макрина Скотт.
- ☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ.
Учитель. Пророк. Друг. Мессия. Артур Заннони.
- ☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА.
Десять граней личности Христа. Альфред Макбрайд.
- ☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. 2-е издание.
Генри Драммонд.

Приложения к журналу «Страницы»

- ☐ СБОРНИК УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ ББИ. 2008 год, 3-е издание, доп.
- ☒ ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Шеветони, Бельгия.
- ☒ КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Шеветони, Бельгия.
- ☒ ПОИСКИ ЕДИНСТВА.
Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем.
- ☒ 400 ЛЕТ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596–1996).
Критическая переоценка.
- ☒ СОБОРНОСТЬ. Статьи из журнала англикано-православного Содружества св. Албания и преп. Сергия (Оксфорд).
- ☒ НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ.
Сост. Виктор Шнирельман.
- ☒ БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА.
К 500-летию Геннадиевской Библии.

Книги вне серий

- ☒ ФИЛЬМЫ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО И РУССКАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА. *Симонетта Сальвестрони.*
- ☒ СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ.
Руководство по экуменической герменевтике.
- ☒ КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.
- ☒ РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☒ МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ.
Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. А. Лаевская.*
- ☒ БОГОРОДИЦА – ДУХОВНЫЙ МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ. 2-е издание. *Питер Андерсон.*
- ☒ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИЯ. Хрестоматия.
Сост. Вениамин Новик.
- ☒ РУКОВОДСТВО ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ АВТОРСКОМУ ПРАВУ.

Золотая серия ББИ

ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Рэймонд Браун*

ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Э. Ценгера*

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ:

исследование природы первоначального христианства.

Джеймс Дж. Данн

ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала.

Брюс М. Мецгер

КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение.

Брюс М. Мецгер

РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники,

передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер*

ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эммануэл Тов*

ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз*

ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт*

ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт*

ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Митрополит Диоклийский*
Каллист (Уэр)

ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов*

ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие.

Карл Ранер

ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней.

Ганс Урс фон Бальтазар

ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. *Хью Уайбру*

НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ: Естествознание и религия. *Ганс Кюнг*

РЕЛИГИЯ И НАУКА. Вера и современность. *Иен Барбур*

НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман*

ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн*

ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук*

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ.

Два века противостояния и диалога. *Анджело Тамборра*

ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис*

**При издательстве ББИ работают:
КНИЖНЫЙ КЛУБ ББИ**

Члены книжного клуба приобретают наши издания
по специальным ценам
КНИГА-ПОЧТОЙ

Все наши издания Вы можете получить по почте
наложенным платежом.

Оплата за книги производится в момент их получения на почте.

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

www.standrews.ru

интернет-магазин «Лабиринт» www.labyrinth-shop.ru

**Заказать каталог, а также информацию
о Книжном клубе Вы можете**

по почте: ББИ, Иерусалимская ул., д. 3, Москва, 109316,
по телефонам (495) 670-22-00, 670-76-44,
e-mail: sales@standrews.ru

и получить на нашем сайте www.standrews.ru

Все наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА» — магазин ББИ;
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44

«ПАОЛИНЕ» — Москва, ул. Б. Никитская, д. 26/2;
тел. (495) 291-54-30, 291-65-15

«ФИЛАДЕЛЬФИЯ» — Москва, Волгоградский просп., д.17;
тел. (495) 676-4983

«СИРИН» — Москва, ул. Автозаводская, д. 19, корп. 1;
тел. (495) 677-22-28

«СЛОВО» — Санкт-Петербург, ул. М. Конюшенная, д. 9;
тел. (812) 571-20-75

Многие наши издания есть в магазинах:

«ФАЛАНСТЕР» — Москва, Малый Гнезниковский переулок,
д. 12/27; тел. (495) 504-47-95

«AD MARGINEM» — Москва, 1-й Новокузнецкий переулок,
д.5/7; тел. (495) 951-93-60

- «ГАЛЕРЕЯ КНИГИ “НИНА”» — Москва, ул. Бахрушина,
д. 28, стр. 1; тел. (495) 959-21-03, 959-20-94
- «PRIMUS VERSUS» — Москва, ул. Покровка, 27 (м. «Китай-
город»); тел. (495) 223 5820
- «МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» НА АРБАТЕ — Москва,
ул. Новый Арбат, д.8 (м. «Арбатская»); тел. (495) 789-35-91
- «ГНОЗИС» — Москва, Зубовский проезд, д. 2, стр. 1;
тел. (495) 246-05-48
- «У КЕНТАВРА» — Москва, Зул. Чаянова 15
(м. «Новослободская»); тел. (499) 973-43-01
- «ЛАБИРИНТ» — интернет-магазин (курьерская доставка по
Москве); www.labyrinth-shop.ru
- «МОСКВА» — Москва, ул. Тверская, д. 8;
тел. (495) 629-64-83, 797-87-17
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург, ул. Лебедева,
д. 31; тел. (812) 542-70-05
- «АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА» — Санкт-Петербург,
ул. Набережная р. Фонтанки, д. 15 (здание Русской Христи-
анской Гуманитарной Академии; тел. (812) 310-50-06
- «АКМЭ» — Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5;(здание
философского и исторического факультета СПбГУ);
тел. (812) 325-49-17
- «ГАРМОНИЯ» — Краснодар, ул. Красная, д. 68;
тел. (8612) 53-31-05
- «МАГАЗИН ХРИСТИАНСКОЙ КНИГИ» — Новосибирск,
ул. Каменская, д. 60; тел. (3832) 57-10-11
- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» — Киев, ул. Хорива, д. 1/2;
тел. (044) 416-79-13
- «НОВЫЙ ГОРОД» — Симферополь, ул. Карла Маркса, д. 6/5;
тел. (0652) 54-67-34
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Одесса, ул. Екатерининская,
д. 87/16 ; тел. (0482) 25-75-24, 49-68-93
- «ДУХ И ЛИТЕРА» — Киев, НаУКМА, кор. 5, ком. 209-211,
ул. Волошская, д.8/5; тел. (044) 425-60-20;
e-mail: duh-i-litera@ukr.net

«ДУХОВНАЯ КНИГА» — Минск, ул. Максима Богданович, д. 25;
тел. (517) 293-17-53

«КОВЧЕГ» — Алматы, ул. Айманова, д. 224; тел. (3272) 74-55-49,
e-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Магазины в странах дальнего зарубежья:

В ГЕРМАНИИ:

«BILD & MEDIEN Vertiebs CmbH» (Harsewinkel) —
Muensterstrasse 17, tel. 49-5247- 0259,
e-mail: info@bild-medien.com; www.bild-medien.com

В США:

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Portland) — 5805 SE Gladstone Str.,
Portland OR 97206, tel. 1-877-2109518 (toll free),
www.polka-store.us