

Библейские
исследования

Сборник статей

составитель - профессор Барух Шварц

The Reader of
Biblical Studies

Compiled by Professor
Baruch Schwartz

The International Center for University Teaching of
Jewish Civilization under the auspices of the
President of Israel

Центр славяно-иудаистских исследований
Институт Славяноведения и Балканистики РАН

Центр научных работников и преподавателей иудаики в
ВУЗах "Сэфер"

Библиейские исследования

Сборник статей

**составитель - профессор
Барух Шварц**

ספר

Академическая серия
Выпуск 1
Москва 1997

This is published with the support of the JDC

Эта книга выпущена при поддержке американского
"ДЖОЙНТ"а

ארגון

הגיוינט העולמי



"ДЖОЙНТ"

AMERICAN JEWISH JOINT DISTRIBUTION
COMMITTEE

От составителя

В последнее время в бывшем Советском Союзе наблюдается резкое увеличение интереса к иудаике. С того момента, как изучение еврейских сюжетов обрело законный статус в интеллектуальной жизни России, процесс этот набирает силу. Русскоязычных студентов и интеллигенцию интересуют как сведения по иудаике вообще, так и Еврейская Библия и порожденная ею цивилизация в частности.

Это, несомненно, радует тех, кто озабочен распространением знаний о еврейской культуре во всех ее формах. Но и трудности, стоящие перед нами, велики. Одна из главных проблем - отсутствие соответствующей литературы на русском языке, что в равной степени относится как к текстам источников, так и к критическим материалам.

В академической сфере прогресс в области историко-критических исследований Библии шел поистине семимильными шагами, что породило массу публикаций.

На русский язык пока не переведены даже самые значительные работы. В библеистике накоплен огромный научный материал, но русскоязычному читателю он практически недоступен.

Важно подчеркнуть, что интерес к Библии не ограничивается кругом исключительно еврейских студентов и ученых. Так и должно быть: ведь Книга Книг привлекает к себе всех людей, без различия национальности и конфессиональной принадлежности. Я общался со студентами самых разных специальностей: с историками, лингвистами, культурологами и т.д. В один голос они говорили о необходимости создания в этой области учебных курсов как общих, обзорных, так и углубленных, специализированных. К сожалению, пока таких курсов очень мало. Осознавая необходимость заполнить этот пробел, я решил составить сборник статей

“Библейские исследования” (в оригинале “Biblical Studies”.- Прим. ред.). Русскоязычный читатель впервые видит перед собой подобного рода подборку историко-критических исследований Библии. В ее состав вошли труды как еврейских, так и нееврейских ученых. Одни из работ написаны относительно недавно, другие прошли испытание временем и стали “классикой” научной библеистики. Общим для них всех является то, что они принадлежат перу выдающихся ученых, признанных авторитетов в своей области. Разумеется, сказанное не означает, что эти статьи отражают единство взглядов и концепций. Для каждого автора характерен свой подход, оригинальная точка зрения; неизменным остается лишь высочайший уровень работ, их подлинная научность.

Сборник никоим образом не претендует на полноту. Я не пытался рассказать обо всех книгах или составить обзор библейских исследований и библейской критики. Целые направления библеистики, как, например, история библейского Израиля и его язык, были мной опущены. Я, в сущности, лишь постарался создать сборник с интересным подбором материала, где были бы представлены основные аспекты библейских исследований. Мне бы хотелось, чтобы сборник пробуждал у читателя желание узнать о Библии больше.

Сборник открывается двумя статьями общего характера. Первая из них, написанная Иехезкелем Кауфманом, должна продемонстрировать читателю глубокое внутреннее теологическое единство библейских книг. Здесь исследуется природа и сущность монотеистической веры Израиля в сравнении с окружавшим его языческим миром.

Затем следует статья Альберто Соджина, рассказывающая о сюжетном и жанровом разнообразии Библии.

Умберто Кассуто рассматривает литературное творчество древнего Израиля в контексте культур

семитских народов и высказывает глубокую мысль о том, что в самой Библии запечатлены черты предшествующих стадий литературной истории Израиля.

Следующий раздел - семь статей, составляющих около половины объема сборника - посвящен Торе ("Пятикнижию"). В этих пяти книгах повествуется о Завете народа Израиля с Богом, пересказывается история происхождения самого народа, формулируется его вера, устанавливаются его основные общественные институты, и, наконец, утверждается его право на владение Обетованной Землей. Столь большое число работ, касающихся книг Торы, оправдано ее главенством в системе воззрений древнего Израиля (и в иудаизме), а также тем выдающимся местом, которое она занимает в критических исследованиях последних двух столетий.

В главах из книг Наума Сарны и Сэмюэля Ловенстамма речь идет о нарративной традиции в Торе. Моше Гринберг, Менахем Харан и Джэкоб Мильгром сосредотачиваются на анализе религиозных институций, возникших после заключения Завета: праве и богослужении.

Первая из двух статей Моше Вайнфельда - дискуссия о двух юридических документах, представляющих собой две различные системы мышления. Именно они, как считают специалисты, доминировали в эпоху сочинения книг Торы.

Из всех перечисленных работ читатель прежде всего уяснит, что речь в Торе идет не о том периоде, о котором она, собственно, рассказывает. Скорее, описывается эпоха Первого Иерусалимского Храма. Важность книг Торы для понимания сущности религии древнего Израиля эпохи Царей - фундамент научно-критических исследований.

Во второй статье М. Вайнфельда рассматривается одна из наиболее известных частей Торы - Декалог (известный как "десять речений" или "десять заповедей"). Подробно освещается его роль в Библейском каноне в

целом, особенно вне книг Торы.

Глава из книги М. Гринберга представляет читателю исторические и пророческие книги как важный источник сведений о переломном этапе в истории религии древнего Израиля. В работе содержатся ценнейшие сведения об укладе религиозной жизни Израиля в представлении современной науки.

Последующие статьи посвящены историческим книгам Библии. Два отрывка из произведений немецкого ученого Герхарда фон Рада - классический пример анализа этих книг. Глава из книги Яира Заковича служит превосходной иллюстрацией метода "углубленного чтения" и его использования для изучения отдельного фрагмента библейского повествования как произведения изящной словесности. Создателем этого метода является Меир Вайс, и он блестяще применяет его для анализа стихов из книги Псалмов, используемых в еврейской литургии по сей день.

Завершает сборник введение в изучение литературы Мудрости в Библии, написанное Робертом Скоттом в комментариях к книге Притч.

Я надеюсь, что наш сборник покажется русскому читателю интересным и информативным, что он послужит для него дальнейшим стимулом в постижении бесконечного мира Библии как интереснейшего источника для исторических и литературно-критических исследований.

Я считаю своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность доктору Шаулю Штамферу (Еврейский Университет в Иерусалиме), профессору Нехемии Левциону и доктору Леониду Мациху (Международный Центр по преподаванию иудаики в университетах), а также всем, кто способствовал выходу этой книги в свет.

Профессор Барух Шварц.
Иерусалим, 5756 (1996).

Вместо предисловия

1

Изучение Ветхого Завета (Еврейской Библии) - одна из тех областей гуманитарного знания, которые были практически искоренены в нашей стране за годы Советской власти. Во-первых, как и все, связанное с религией, библеистика воспринималась властью как “враждебная идеология”, а во-вторых, изучение еврейского языка уже само по себе являлось криминалом.

Лишь немногим ученым удалось отстоять свое право на занятия историей и религиозной жизнью древнего Израиля. Единственный раздел гебраистики, где в советской науке все-таки могла сложиться целая научная школа, - это кумрановедение, представленное такими ленинградскими учеными, как И. Д. Арусин, К. Б. Старкова, М. М. Елизарова. (Видимо, огромный интерес к Кумрану на Западе заставил тогдашних руководителей отечественной науки отнести кумрановедение к разряду “проходных” тем.)

Получили мировое признание, но остались практически недоступными для обычного советского читателя статьи И. П. Вейнберга по истории Иерусалима персидского времени и библейским книгам Паралипоменон. Большая часть их выходила в Германии и по-немецки, лишь меньшая часть - по-русски, причем преимущественно в ереванских и тбилисских научных сборниках. Библиограф будущего, незнакомый с реалиями тех лет, будет в недоумении, почему докторская диссертация Вейнберга, посвященная Иерусалиму эпохи Второго Храма, носила столь иносказательное название, как “Гражданско-храмовая община в западных провинциях Ахеменидской державы”. Лишь с началом перестройки увидела свет книга Вейнберга “Человек в культуре древнего Ближнего Востока” (М., 1986), затем,

уже накануне его отъезда в Израиль, - "Рождение истории" (М., 1993).

Отсутствие специальных книг по истории древнего Израиля отчасти компенсировалось соответствующими разделами в общих трудах, таких как "История Древнего Мира" (М., 1982) или "История Древнего Востока" (М., 1988). Написанные И. М. Дьяковым, И. П. Вейнбергом и И. Д. Амусиным, они, пожалуй, остаются и по сей день лучшим русскоязычным введением в историю древнего Израиля.

Очерк древнееврейской литературы, переходящий в очерк ветхозаветного миросозерцания, а также краткий обзор раннехристианской литературы были написаны С. С. Аверинцевым для первого тома "Всемирной литературы" (М., 1983). Ему же принадлежит сравнительный анализ греческой и древнееврейской литератур в небольшой, но изящной работе "Греческая "литература" и ближневосточная "словесность" (в сб. "Типология и взаимосвязь литератур древнего мира", М., 1971).

Подлинным событием стало в те годы появление в сборнике "Поэзия и проза Древнего Востока" (М., 1973) новых переводов книг Иова (С. С. Аверинцев), Ионы (С. Апт), Руфи (С. Брагинский), Екклезиаста и Песни Песней (И. М. Дьяконов). В том же сборнике был опубликован в переводе С. Апта рассказ о Потопе (Быт 6-9).

Церкви, которую коммунисты загнали в своего рода гетто, было не до занятий еврейским Ветхим Заветом. Исключением является деятельность о. Александра Меня, чьи популярные книги по истории древнего Израиля и раннего христианства издавались под псевдонимом в брюссельском католическом издательстве "Жизнь с Богом".

С началом перестройки возобновляется легальное изучение иврита; гебраистика начинает изучаться как в

государственных (например, Российский Государственный Гуманитарный Университет), так и в христианских (Православный Институт им. св. ап. Иоанна Богослова, Библейско-Богословский Институт им. св. ап. Андрея) учебных заведениях. Открываются такие учебные центры, как Еврейский Университет с рядом курсов по библейским дисциплинам. Наряду с переизданием работ о. Александра Меня вышло еще несколько популярных книг по Ветхому Завету. Опубликованы новые переводы Пятикнижия (И. Ш. Шифман), Судей (И. Ш. Шифман), Екклесиаста (Э. Г. Юнц), Ионы (Э. Г. Юнц). Можно отметить ряд публикаций по эллинистическому иудаизму, работы И. Тантлевского о Кумране.

Но в целом оказывается, что дерево легче срубить, чем вырастить. Длительный разрыв научных и культурных связей с западом, скудость современной литературы по библеистике в российских библиотеках и полное отсутствие переводов этой литературы на русский дают о себе знать. Публикуемый сборник - это первая попытка представить российскому читателю более или менее репрезентативную подборку трудов западных и израильских библеистов.

2

За те годы, что российская гуманитарная наука была отрезана от мировой и находилась под бдительным оком цензуры, западная библеистика успела пережить сначала расцвет историко-критического метода, затем - его кризис и становление альтернативных подходов к тексту.

Отличительная черта историко-критического метода - взгляд на библейский текст, прежде всего, как на своего рода "окно" в историю древнего Израиля. В зависимости от убеждения исследователя эта история может пониматься либо как Священная, либо как ничем принципиально не отличающаяся от истории соседних стран. Однако и в том и в другом случае текст является свидетельством, а

не “миром в себе”. Не зря классические труды Ю. Велльгаузена, которые легли в основу историко-критических исследований Ветхого Завета в XX в., носили название “Введение в историю Израиля” (“Prolegomena zur Geschichte Israel”, 1878) и “История Израиля и Иудеи” (“Israelitische und jüdische Geschichte”, 1894). Изучался текст, но в фокусе внимания была история.

Хотя Еврейская Библия и является грандиозным историческим полотном, охватывающим историю человечества (Израиля в первую очередь) от Сотворения Мира до эпохи Ездры и Неемии, это - отнюдь не история в новоевропейском смысле слова: слишком много народной поэзии, легенд, притч и дидактического вымысла, слишком мало верифицируемых фактов. А потому цель историко-критических исследований - реконструкция того, как же все было “на самом деле”. Колыбелью историко-критического метода, вполне закономерно, была протестантская Германия. Пиетет перед традицией, свойственный, хотя и по-разному, католицизму, православию и иудаизму, не позволял исследователю ставить под сомнение принятую датировку библейских книг или уклоняться от устоявшихся методов экзегезы. Напротив, глубинный импульс Реформации - прорваться сквозь напластования позднейших (и, тем самым, “искаженных”) традиций к “подлинным словам” (*ipsissima verba*) Иисуса, апостолов, пророков и Моисея - не мог не привести к формированию совершенно новой методики рационалистического анализа священных текстов.

Поскольку практически единственным нашим источником по истории древнего Израиля и единственным - по истории древнееврейской религии являются сами библейские тексты, чье окончательное оформление относится (по крайней мере с точки зрения критической школы) к довольно позднему времени, историкам пришлось, прежде всего, заниматься так называемой

“критикой источников”, т.е. восстанавливать предысторию этих текстов. Особое внимание при этом уделялось филологическому анализу повторов, стилистических швов между соседними отрывками - т.е. всего того, что может дать какие-то сведения о процессе написания и редактирования книги.

Самой известной попыткой реконструировать предысторию библейского текста и, вслед за ней, историю древнего Израиля, была связанная с именем Ю. Велльгаузена “гипотеза четырех источников”, согласно которой Пятикнижие есть результат сведения воедино четырех более ранних повествований. Собственно говоря, стилистическая, лексическая и идейная неоднородность текстов Пятикнижия была подмечена довольно давно. Уже в XVIII веке были предприняты попытки вычлнить внутри Пятикнижия группы текстов, принадлежащих, предположительно, разным авторам, и к середине прошлого столетия эти попытки увенчались выделением четырех таких групп. Одна из них - книга Второзаконие (за вычетом глав 31-34), выделяющаяся своей идейной и стилистической целостностью, а три другие, условно именуемые “Яхвист” (J), “Элохист” (E) и “Священнический кодекс” (P) - сплетены друг с другом в книгах Бытие, Исход и Числа наподобие прядей в косичке. Законодательство Торы (за исключением Второзакония) и, в том числе, вся книга Левит есть, согласно “гипотезе четырех источников”, составная часть Священнического кодекса.

Вклад Велльгаузена в развитие этой концепции заключался, прежде всего, в установлении относительной хронологии четырех источников: сперва, согласно его гипотезе, был “Яхвист” (около 870 г. до н.э.), затем “Элохист” (около 770 г. до н.э.), затем Второзаконие (621 г до н.э.), затем “Священнический кодекс” (конец VI - начало V вв. до н.э.), и, наконец (около 450 г. до н.э.), наше Пятикнижие как результат их объединения в

одну книгу. (До Велльгаузена большинство исследователей, принимавших деление Пятикнижия на несколько источников, считало “Священнический кодекс” древнейшим из них, восходящим непосредственно к временам Моисея). Что касается абсолютной хронологии, то последователи Велльгаузена нередко расходились с ним (так, фон Рад датировал “Яхвиста” эпохой Соломона или Ровоама, т.е. на столетие раньше, чем Велльгаузен), но относительная хронология “источников” стала краеугольным камнем критики “источников”.

Время “Яхвиста” и “Элохиста”, согласно Велльгаузену, - это эпоха юности израильского народа и расцвета израильского государства, эпоха, когда отношение народа и его национального Бога еще не опосредовано сложным и тщательно регламентированным культом, религиозные праздники тесно связаны с сельскохозяйственной деятельностью.

На смену этой первобытной простоте приходят новые времена: ожесточенная борьба пророков с проникновением в Израиль чуждых религиозных культов, падение Северного Царства, написание Второзакония, религиозная реформа Иосии, запретившая богослужение где бы то ни было, кроме одного лишь Иерусалимского храма, падение Иерусалима и вавилонский плен. Основанная на руинах Иерусалима маленькая община вернувшихся из плена иудеев коренным образом отлична от израильского государства времен его расцвета. Иерократия приходит на смену монархии, религия, как писал Велльгаузен, утрачивает свою естественность, культ становится громоздким и обременительным, во всех областях жизни начинает господствовать сухое законничество.

Таким образом, гипотеза Велльгаузена давала не только датировки и реконструкцию общей канвы древнеизраильской истории, но также картинку древней религиозной жизни и достаточно эмоциональные оценки разных этапов духовной истории Израиля. То была не

просто фактологическая, позитивистская история еврейской религии, но одновременно и *философия истории* еврейской религии.

В целом, в основе метода “критики источников” лежала довольно оптимистическая (и очень характерная для новоевропейской науки) вера в то, что посредством рационалистического анализа можно решить практически любую задачу, даже самую сложную, реконструировать утерянное - причем с почти что абсолютной достоверностью. Сто лет назад (и даже еще несколько десятилетий назад - до того, как острие постмодернистской критики обратилось на самое европейскую культуру) эта вера еще не казалась столь наивной. Тем не менее попытки продолжить велльгаузеновскую реконструкцию посредством разложения его “источников” на еще более древние “происточники источников” оказались противоречивыми и неубедительными. Так, О. Айсфельд, автор популярного “Введения в Ветхий Завет” выделял в “Яхвисте” (J) два “происточника”: собственно “Яхвист” и еще более ранний “светский источник” (L). Аналогично, Форер выделял в “Яхвисте” собственно “Яхвист” и еще более ранний “Пастушеский источник” (N), причем в основе того и другого лежали, по Фореру, “происточники” G1 и G2.

В целом, уже в начале нашего века мода на поиски “происточников” начала спадать - стало очевидным, что здесь наука подходит к черте, за которой любые построения являются весьма гипотетическими и субъективными. Однако основные положения гипотезы Велльгаузена оставались еще целое столетие аксиомой историко-критических исследований.

3

Мощным стимулом к дальнейшему развитию библеистики в XX в. стало привлечение для сравнения с Библией материалов соседних культур (сперва египетской

и месопотамской, затем также хеттской и угаритской).

Велльгаузену древнейший мир религиозных представлений Израиля казался простым и “естественным” (в романтическом смысле слова), с безыскусным земледельческим культом; как современники Велльгаузена, так и библеисты XX века обвиняли его в привнесении из естественной науки прошлого столетия идеи “эволюционизма”. Но в древних ближневосточных культурах, которые стали известны нам благодаря археологии, и культ, и религиозные представления оказались довольно сложными, с церемониями, гимнографией и т.д. Исследователи XX века, соглашаясь с Велльгаузеном, что сложный ритуал Священнического кодекса имеет позднее, после пленное происхождение, скорее склонны предполагать, что этой сложности предшествовала в древнем Израиле не первобытная простота, а иная сложность, во многом схожая с религиозной жизнью других народов древнего Ближнего Востока.

Новым толчком к дальнейшему развитию историко-критических исследований стало предположение, что библейские тексты могли, прежде своей письменной фиксации в составе источников J, E, P, D, столетиями бытовать в Израиле в устной форме. Это означает, что даже в поздних источниках (например, в велльгаузеновском “Священническом кодексе”) могут находиться тексты, восходящие к самым ранним периодам израильской истории.

Но если библейские тексты столетиями передавались устно, то кем, как и почему? Каково было их место в жизни народа? При каких обстоятельствах, в сопровождении каких действий они рассказывались? Из попыток ответить на эти вопросы родилось новое направление историко-критической школы: анализ жанров (Gattungsforschung), основателем которого был Г. Гункель (1862-1932). В отличие от характерного для XIX в.

романтического восприятия библейских авторов как одиноких поэтических гениев, анализ жанров предполагал, что их творчество было глубоко укоренено в жизни народа, в его культурных и культовых институтах, его литургических и литературных навыках. Например, книга Псалмов, которой посвящены самые, пожалуй, известные работы Гункеля (*Einleitung in die Psalmen*, 1928-1933), предстает перед нами не столько как поэтическая антология, сколько как богослужебная книга Иерусалимского храма. Стало видно, в частности, из сравнений с соседними культурами, насколько деятельность библейских пророков укоренена в культовых традициях древнего Израиля (а не противопоставлена им, как склонны были считать протестантские библеисты прошлого века). Вообще, после-вельяугаузеновская библеистика стала намного положительнее относиться к культу и ритуалу.

Ученые начала - середины XX в. пытались выделить в библейских текстах традиции, связанные с определенными святилищами или религиозными школами (исследования такого рода получили название анализа традиций - *Traditionsgeschichte*, *Ueberlieferungsgeschichte*). Так, Герхард фон Рад, Мартин Нот и их ученики выделяли комплекс традиций о патриархах, традиции об Исходе и Синае, о династии Давида и Божьей горе Сион. Эти циклы преданий родились, как предполагали последователи метода "анализа традиций", независимо друг от друга из опыта отдельных племен и племенных групп. В какой-то момент они были слиты вместе в таких текстах, как Втор 26:5-9, которое фон Рад назвал древнеизраильским Исповеданием Веры (*Credo*). "Исповедания Веры" стали теми зародышами, вокруг которых постепенно кристаллизовался весь Танах.

Первая половина - середина XX в. отмечена в библеистике множеством попыток восстановить политические и религиозные учреждения допленной

эпохи. Мартин Нот выдвинул гипотезу о том, что древний Израиль являлся “амфикионией” - союзом двенадцати племен с единым культовым центром (возможно, в Галгале, Сихеме или Вефиле). Герхард фон Рад предполагал, что война в древнем Израиле велась в соответствии с неким строго определенным ритуалом, следы которого он пытался найти в исторических книгах Библии. Внимание исследователей привлекли параллели между процедурой заключения Завета в Библии и процедурой заключения договоров сюзерена с вассалами в хеттском царстве. Зигмунд Мовинкель на основании анализа псалмов постулировал существование в допленном Израиле “Праздника воцарения Яхве”; Крауз, также на основании псалмов - “Царского праздника” на Сионе; Вильдбергер - “Праздника опресноков” в Галгале с религиозной процессией к Иордану; Вейнгардс - праздничного шествия из Суккота в Сихем. Как и в случае с выделением “протодокументов”, подчас исследователи явно шли дальше той грани, за которой начинаются пусть красивые, но недоказуемые фантазии.

Представители историко-критической школы XX в. отказались от представления, будто процесс формирования библейского текста из первоисточников был чисто механическим (критики Велльгаузена иронически говорили, что редакторы Библии, согласно его гипотезе, работали по методу “ножниц и клея”). Таким образом, анализ жанров и традиций был дополнен анализом “истории редактуры” (Redaktionsgeschichte).

Так выглядела академическая библейская наука Европы и Америки четверть века назад. Казалось, что важнейшие вещи уже прояснены, гипотезы, многократно перепечатанные из одной книги в другую, следует считать установленными фактами. Существовали, конечно, фундаменталисты: протестантские (довольно влиятельные), католические (практически исчезнувшие после Второго Ватиканского Собора), еврейские, но

существовали они на периферии университетской науки, и отношение к ним в этой науке было примерно такое же, как в медицине к знахарям.

Впрочем, и среди тех, кто принимал в принципе научный подход к анализу священных текстов, были отдельные “диссиденты”. Так, итальянский (затем израильский) ученый Умберто (Моше-Давид) Кассуто (1883-1951) рассматривал Пятикнижие как единое целое, указывая на наличие определенных переключек между “документами” и предлагая достаточно раннюю датировку для всего корпуса. Так называемая “скандинавская школа”, напротив, считала, что в допленное время все так называемые “документы” существовали лишь в устной форме, как разные течения в устном предании. Но в целом можно было говорить о наличии в академических кругах определенного консенсуса.

4

Консенсус распался в 1960 - 1980 годы. Ряд ученых обратил внимание на родство таких текстов, как Быт 2-4 (согласно Велльгаузену - начало древнейшего из “источников” - J с важнейшими мотивами так называемой девтерономической истории (книга Иисуса Навина - Царств), и образностью текстов Премудрости (книга Иова, Притчи Соломона). Вкупе с полным отсутствием каких-либо упоминаний об Едемском саде, изгнании из рая или каиновом братоубийстве в допленных текстах Библии это привело к датировке текстов Быт 2-4 после пленной эпохой. Широкую известность приобрел тезис американского ученого Дж. ван Сетерса о после пленном происхождении рассказов об Аврааме и патриархах; в последующих работах ван Сетерс предложил также после пленное происхождение текстов Моисеева цикла. Немецкие ученые Шмитт и Рендторф выдвинули ряд аргументов в пользу того, что связные изложения событий от Творения Мира до Исхода (наподобие велльгаузеновских “источников”

И и Е), появились не раньше девтеронимической истории, датируемой обычно годами вавилонского плена. Критика “гипотезы четырех источников” была подытожена Бленкинсопом (The Pentateuch, 1992).

Как естественное следствие передатировки важнейших текстов Еврейской Библии, гипотезы фон Рада о “священной войне”, Нота об “амфиктионии” еврейских племен и т.д. рискуют ныне перейти из разряда научных текстов в разряд исторической беллетристики.

Нельзя сказать, чтобы новые датировки и вытекающие из них представления получили в академической науке признание, хотя бы отчасти сопоставимое с тем, каким когда-то пользовалась гипотеза Велльгаузена. Скорее, они напомнили о том, сколь зыбкой является всякая реконструкция предыстории библейских текстов, и как многое в результатах исследования оказывается субъективно предопределено мировоззрением исследователя. Велльгаузен отнес лучшие страницы Еврейской Библии к эпохе политического могущества еврейского царства. Не было ли это отражением тогдашней веры в естественную связь культурного расцвета с политическим могуществом державы? Современные историки датируют те же страницы годами плена и после пленного унижения. Не есть ли это результат того, что политические убеждения европейской интеллигенции претерпели за трагический XX век полную метаморфозу?

Сомнение в, казалось бы, вполне апробированных и надежных результатах историко-критических изысканий совпало с глубинной “сменой парадигм” в европейской гуманитарной науке. В литературоведении на смену преимущественному вниманию к автору литературного произведения и к окружавшей его среде пришло вчитывание в сам текст, “синхронный” анализ пришел на смену господствовавшему до того “диахроническому” подходу к литературе (так называемое “новое литературоведение” - New Literary Criticism). В истории

религии навязчивое стремление добраться до древнейшего слоя, до “подлинных слоев”, часто сопровождавшееся презрением к “позднейшим напластованиям”, сменяется живым интересом к реальным, а не реконструированным религиозным традициям - позднеантичным, средневековым, современным.

Все это приводит к появлению новых школ в библейской науке, которые сознают себя как альтернативы историко-критическому методу. Общим для этих школ является их “синхронная” направленность: важно не как текст возник, а как он живет. Для литературного анализа (Literary Criticism) на первый план выступает вчитывание в текст Писания с учетом тех специфических литературных и риторических приемов, посредством которых создается живая ткань текста; нередко оказывается, что трудности в понимании того или иного места Библии возникали у экзегетов предшествующих поколений как результат заведомо обреченной попытки прочесть его по законам иной культуры и/или иного жанра. Для “канонического анализа” (Canonical Criticism) существенным является бытование текста в общине верующих - не в эпоху сложения библейского текста, а в эпоху, когда этот текст заведомо уже приобрел статус Священного Писания. Для постмодернистского “анализа с точки зрения читателя” (Reader-Oriented Criticism) важен процесс взаимодействия текста и современного читателя (не обязательно верующего), со всем набором его жизненных проблем, комплексов и вопросов.

5

Большинство статей настоящего сборника написано еврейскими учеными. Это особенно интересно, так как пути еврейской библейской науки были во многом отличны от магистральной линии развития европейской и американской библеистики. Дело не только в непосредственном влиянии традиционного иудейского

богословия - авторы, чьи работы представлены в этом сборнике, представляют именно светскую науку, вполне открытую для диалога с другими научными школами. Дело скорее в каких-то базовых ценностях еврейской культуры, которые глубже, чем отдельно взятая галаха или экзегетическое правило.

Негативную роль в истории взаимоотношений еврейской науки и историко-критической школы сыграла данная Велльгаузенем оценка законодательной части Пятикнижия. Согласно Велльгаузену, эта часть Библии, во-первых, поздняя, т.е. относится к периоду дряхлости и упадка израильского народа; во-вторых, лишена естественности (*denaturierte*); в-третьих, преисполнена мелочным законничеством и чрезмерным вниманием к деталям культа. Столь резкая оценка была вызвана, прежде всего, характерными для лютеранской теологии отрицательным отношением к закону, трактовкой культа как внешней обрядности и отвращением к любой форме иерократии (и то, и другое, и третье - наследие борьбы реформаторов с Римом). Сказалось и типично романтическое отождествление ранней истории народа с юношеским расцветом сил, а поздней - со старческой дряхлостью.

В результате наименее ценным в еврейской Библии было объявлено именно то, что, согласно традиционному иудейскому взгляду, является ее сердцевиной - и сердцевиной исторического бытия еврейского народа - Закон. Неудивительно, что еврейские библеисты расценили "высшую критику" (так принято иногда называть историко-критическое исследование Библии) как "высшую форму антисемитизма". В 1930 годы именно результаты историко-критических исследований были использованы пронацистскими "немецкими христианами", когда они требовали "отменить" Ветхий Завет, и тем полностью порвать всякую связь христианства с еврейской историей.

Для еврейской библеистики, сколь бы далеко она не отходила от иудейской религиозной традиции, Тора и ее законы неизменно остаются в фокусе внимания (это хорошо видно и по подборке материалов в данном сборнике). Но дело не только в оценке Торы.

В центре традиционной еврейской экзегезы всегда был текст как таковой - не как исторический документ, не как Священная История, а именно как *текст*, читаемый, рассматриваемый, анализируемый в его конкретном бытии, с особенностями его дикции, в конкретности его букв, диакритик и завитушек над буквами. Текст не может быть сведен к содержащейся в нем информации, в нем нет главного и второстепенного, чем можно пренебречь, его нельзя расчленить на форму и содержание. Поэтому еврейская библеистика не могла уйти так далеко от текста в реконструкции источников или исторических реалий, как это было в европейской науке - текст властно возвращал обратно к себе, держал на привязи.

Парадоксальным образом, еврейская библеистика, находившаяся в XIX - середине XX вв. на периферии мировой науки, оказалась ближе к новым методам понимания Писания, чем, скажем, блестящая германская школа, от Велльгаузена до фон Рада. Литературоведческие исследования Библии заново открывают для себя ту внутреннюю связь и переключку различных "источников", о которой писал Умберто Кассуто. Стремясь обратиться к библейскому тексту в его единичности и конкретности, постмодернистская экзегеза берет за образец экзегезу раввинистическую (Walter Brueggemann, *The Bible and Postmodern Imagination*, 1993, p. 72).

6

Получается, что задача, стоящая перед российской библеистикой, весьма далека от "культуртрегерства", от того, чтобы просто познакомить студентов (читателей) с

“последним словом мировой науки”. Такого последнего слова нет. Есть драматичная и извилистая история попыток понять - и каждая из этих попыток движима духом, запросами, психологическими травмами конкретной культуры и конкретного времени.

М. Г. Селезнев,
главный редактор Российского Библейского Общества.

От редакции

В авторском тексте имена собственные, географические названия и этнонимы даются в соответствии с русской литературной традицией. Написание имени Божьего приводится в соответствии с написанием в оригинале статей (за исключением цитат).

В статьях, переведенных с иврита, цитаты приводятся по переводу Д. Йосифона (Mossad Hagav Kook, Jerusalem, 1975), с транслитерацией имен и названий (в том числе библейских книг), принятой в данном источнике.

В статьях, переведенных с английского, цитаты, имена, топонимы и этнонимы приводятся по Синодальному переводу.

Названия книг Еврейской Библии

Названия книг Танаха на иврите (в транслитерации издания Д. Йосифона)	Синодальный перевод	
	Полные названия книг	Сокращенные обозначения
1	2	3
<u>Тора:</u>	<u>Пятикнижие Моисея:</u>	
Бырэйшит	Бытие	Быт
Шемот	Исход	Исх
Ваикра	Левит	Лев
Бымидбар	Числа	Чис (Числ)
Дыварим	Второзаконие	Втор
<u>Невиим:</u>	<u>Пророки:</u>	
Йеошуа	Книга Иисуса Навина	ИисН (Нав)
Шофетим	Книга Судей Израилевых	Суд
Шемуэйл I-II	Первая и вторая книги Царств	1 Цар; 2 Цар
Мелаким I-II	Третья и четвертая книги Царств	3 Цар; 4 Цар
Йешайа	Книга пророка Исаии	Ис
Йирмейа	Книга пророка Иеремии	Иер

1	2	3
Йехэзкэйл	Книга пророка Иезекииля	Иез
Ошэйа	Книга пророка Осии	Ос
Йоэйл	Книга пророка Иоила	Иоил
Амос	Книга пророка Амоса	Ам
Овадйа	Книга пророка Авдия	Авд
Йона	Книга пророка Ионы	Иона
Миха	Книга пророка Михея	Мих
Нахум	Книга пророка Наума	Наум
Хаваккук	Книга пророка Аввакума	Авв
Цефанйа	Книга пророка Софонии	Соф
Хаггай	Книга пророка Аггея	Агг
Зехарйа	Книга пророка Захарии	Зах
Малахи	Книга пророка Малахии	Мал
<u>Кетувим:</u>	<u>Писания:</u>	
Теиллим	Псалтирь	Пс
Мишлэй	Притчи Соломона	Притч (Притг)
Ийов	Книга Иова	Иов
Песнь Песней (Шир-а-Ширим)	Песнь песней Соломона	Песн
Рут	Книга Руфи	Руфь (Руф)

1	2	3
Эйха	Плач Иеремии	Плач
Коэлэт	Книга Екклезиаста или Проповедника	Еккл
Эстэйр	Книга Есфири	Есф
Даниэйл	Книга пророка Даниила	Дан
Эзра	Книга Ездры	Езд (Ездр)
Нехемйа	Книга Неемии	Неем
Диврэй Айамим I-II	Первая и вторая книги Паралипоменон	1 Пар; 2 Пар

Религия Древнего Израиля*

Базисная идея

Базисная идея иудаизма заключается в том, что Бог превыше всего. Нет такой области над Ним или рядом с Ним, которая ограничивала бы Его абсолютную власть. Он совершенно отличен от мира и полностью иноприроден ему. Нет ни силы, ни закона, ни причины, превосходящих Его. Одним словом, сам Бог внемифологичен. В этом самая сущность иудейской религии, навсегда отсекающая от него любые виды язычества.

Эта концепция не была продуктом интеллектуальной спекуляции или мистической медитации в эллинском или индуистском духе. Она изначально явилась как некое постижение оригинальной интуиции. Библия, неустанно подчеркивающая исключительность и абсолютную суверенность Бога, нигде не формулирует этого резкого отличия в своем понимании природы Бога от мифологической сущности язычества. Да и вообще эта новая религиозная идея так никогда и не получила в Израиле абстрактную или систематизированную разработку. Это новое воззрение находит себе выражение в символических описаниях, и главным среди них является образ всемогущего, самодержавного божества, исполненного святости, вызывающего благоговейный ужас, пылающего ревностью, чья воля является высшим законом. Находя для себя общедоступные формы, эта новая концепция Бога пронизала собой каждый момент творческого сознания израильского народа. Утверждая

* Перевод выполнен по изданию: Yehezkel Kaufmann "The Religion of Israel", Chicago 1960, pp. 60-87. © The University of Chicago Press.

себя как внутренняя данность, она радикально трансформировала древние мифологические представления в Израиле.

Но как раз в силу того, что эта концепция не получила своей окончательной догматической формулировки, которая могла бы стать руководством по реформированию прежней религии, она в свой черед не смогла уничтожить всех следов языческого наследия. Поэтому величественное здание новой религии включает в себя случайные фрагменты былых верований.

Отсутствие мифа

В собрании библейских преданий отсутствует основной миф язычества: теогония. Равным образом и все производные мотивы богопроисхождения отсутствуют. У Бога Израиля нет родословной, как нет родителей или потомства; он ни от кого не наследует и никому не завещает своей власти. Он не умирает и не воскресает. У него нет половых признаков или желаний, как нет нужды или зависимости от каких-либо сил вне себя.

Ренан приписывает это примечательное отсутствие мифологических черт бедности семитического воображения и превалированию монотеистической тенденции под влиянием монотонных пространств пустынной родины этого племени. Но древнее население этой пустыни вовсе не было монотеистичным, как не был Израиль единственным народом, жившим в таких условиях. В течение столетий предки израильского народа жили среди племен (семитской и смешанных рас), чья религия представляла собой чрезвычайно развитую форму политеизма. Культуры Ханаана, Вавилона, Египта оказали глубокое влияние на развитие иудейской мысли. Кроме того, семитские племена Палестины и Вавилона располагали богатой мифологией. Почему же Израиль не последовал их примеру? Да и фактически Ренан не прав, ибо библейское повествование, которое никак не назовешь

бесцветным, насыщено сказаниями о Боге, хоть они по своему характеру совершенно отличны от языческих мифов. Следовательно, указание на бедность воображения и монотеистическую тенденциозность среди семитов беспочвенно.

Также никак нельзя объяснить наш феномен отнесением его к примитивной стадии религиозной жизни, когда миф еще не развился, и прежде всего потому, что никаких свидетельств о таковой стадии у язычества не существует. Но если бы она и существовала, то уже требует объяснения самый факт того, что религия Йахве, каким бы ни было ее начало, и впоследствии не обросла через синкретизм мифическими образованиями. Мы, конечно, находим вкрапления реликтов древней мифологии в библейском тексте, имеются даже указания на “идолопоклонство” в Израиле; и все же библейский Бог не имеет мифологических черт. И это, скорей, говорит не о недоразвитости мифического сознания, а об уровне, его превышающем.

Отсутствие мифологии в Израиле объясняют еще и западно-семитским представлением о божестве как о царе, божественном правителе, вступающем в битву во главе своего племени. Получается, что Йахве был изначально одиноким воином, без супруги и семьи, подобно моавитскому Чемошу или вавилонскому Ашуру. Между прочим, Ашур указывает нам на нечто совершенно иное. Какими бы ни были его исходные черты, он, в конце концов, занял свое место во властительном пантеоне Вавилона. По обычной синкретической схеме он был отождествлен с Мардуком, обеспечен супругой и был, таким образом, включен в семейство правящих богов.

Особенность и уникальность израильского внемифологизма выступает с исключительной ясностью, когда мы обращаемся к библейским повествованиям о битвах Йахве. Тут мы видим, что не только сам Йахве, но и его окружение и даже его “враги” понимаются

внемифично. Йахве не имеет соратников, а его антагонисты - безжизненные истуканы.

По общепринятому мнению считается, что ко времени литературной деятельности пророков религия иудаизма обрела исключительно воинственный характер. Йахве стал ревнивым божеством, требующим безусловной верности только себе и вечной битвы с прочими богами в Израиле. Сравнительным феноменом является война адептов зороастризма с другими верованиями. Остальные божества у них (особенно древнеиндийские) превратились в злых демонов, т.е. в союзников Ангро-Манью (Ахримана) и во врагов Ахура-Мазды (Ормазда). В противоположность этому, борьба Йахве с богами соседних народов не имеет и следа мифологизма. Йахве никогда не подается как вырывающий власть из рук других богов, и "осуждение", какое изливает Йахве на языческих идолов, вовсе не понимается как вражда с активным началом, с божествами - противниками, но выступает как отвержение пустых подобиий.

Равным образом Йахве никогда не изображается победителем в космогонических преданиях Библии. Не существует библейских параллелей языческим мифам о победе молодого поколения богов над старшими демоническими силами или богами; никаких других богов в первобытной эпохе не дано. Борьба Йахве в древнейшие времена с чудовищами, которая иногда отражается в поэтических аллюзиях, совсем не представляет собой битвы богов за мировое господство. Сражения Йахве с Рахавом, драконом, Левиафаном, морским и "прямоходящим" змеем и т.д. едва ли могут быть прояснены ссылками на миф о победе Мардука над Тиамат и последующим захватом верховной власти. Безусловно, в этом месте Библия сохраняет языческие мотивы, но угаритские аллюзии на поражение Лотана, "прямоходящего" змея, Йама и т.п. обнаруживают тут не вавилонское, а ханаанское влияние. Эти мотивы имеют

отношение к ханаанскому наследию Израиля, усвоенному им, по всей вероятности, еще до возникновения собственно иудаистической религии. В Израиле, к тому же, эти темы были полностью переосмыслены. В угаритских аллюзиях нет указаний на то, что эти битвы имели космогоническое значение (какое присуще сражению Мардука с Тиамат). Также в Библии мы не имеем текстов, говорящих о борьбе до сотворения мира (что налицо в вавилонской традиции). О битвах сказано, что они произошли “в дни древние” (Ис 51:9). Книга Иова (гл. 26) дает нам время, последовавшее за сотворением мира. Угаритские источники, впрочем, указывают, что война шла за господство и авторитет Ваала среди богов. Однако в Библии нет и намека на то, что победа Йахве над Рахавом стала началом его власти, как нет в описаниях антагонистов Йахве черт исконных богов, равных ему по возрасту. Напротив, все они с достаточной ясностью относятся то к одному, то к другому времени в качестве подвластных Йахве его же созданий (Быт 1:21, Ам 9:3, Пс 103:26, 148:7). И битва, таким образом, происходит не между исконными божественными силами, помогающими власти над миром, а между Богом и некоторыми его тварями. Отголоском той же идеи является непокорный змей из 3 главы Бытия и греховный умысел людей в 2 главе той же книги. Еще ближе к этому тема более поздних преданий о низвержении мятежных ангелов и Сатаны.

Как видим, древние языческие мифы были в итоге коренным образом переосмыслены в согласии с иудаистическим вероучением. Исходно воспринимаемые в качестве мифических существ, рожденных в начале времен, божественных по природе, эти чудовища превратились в иудаизме в тварей Йахве, восставших против своего создателя. Эта трансформация отражает специфическую концепцию данной религии относительно демонической сферы в целом.

Демонология

Один из примечательных аспектов религии Израиля до вавилонского пленения выражен в полном отсутствии трансформации богов языческого прошлого или богов соседствующих народов в демонов. Иногда, впрочем, утверждают, что языческие боги превратились в ангелов, курирующих явления природы или жизнь народов. Такая трансформация оказалась бы действительно чем-то уникальным в истории религии. Обычно древние боги, отстраненные от власти, становятся старшим поколением, прародителями царствующего пантеона с очень малым участием в культе или вовсе без такового. Иногда они деградируют до племенных или семейных божков. Или, опять-таки, обращаются в злых духов, враждующих с новыми богами, а потому причастных к черной магии. Но неслыханное дело - превращение смещенных богов в "ангелов", т.е. посланников и исполнителей воли новых богов, да еще с функциями прежних верховных божеств (солнца, луны, народов, царств). Само собой, и язычество знает об исполнителях и слугах великих богов (стражах, ремесленниках, пекарях, писцах и т.д.). Но они, однако, не смещенные боги, но божества, прямо предназначенные для указанных функций. Никогда отверженный пантеон не становился сонмом ангелов, ответственных за глобальные процессы природы. Сказать, что библейские ангелы являются трансформированными языческими богами, уже означает признание радикального монотеизма библейского вероучения: боги перестали быть богами и превратились в простых исполнителей воли Единого Бога.

Но далее все же следует отметить и то, что если библейские ангелы имеют языческих предков, они напрочь утратили всякое мифологическое родство с ними. Ни один из ангелов не идентифицирован в той мере, которая бы позволила установить его языческие корни. Ангелы, помянутые в Библии до вавилонского плена, даже не

индивидуализированы (в противоположность их трактовке в последующие времена); пока же они представляют собой лишённое отчетливых очертаний “воинство Божие” или выразителей его воли. Они, к тому же, не обладают самыми элементарными для мифического сознания половыми признаками.

Непроизводный характер иудейской ангелологии подтверждает и то обстоятельство, что имена этих ангелов никак не связаны с именами языческих богов этого региона. При том, что несколько мифических имен было удержано Библией (напр. Фарра, Нимрод и ряд божественных эпитетов: el, el elyon), ни одно из них не дано в ангельских титулах. Ангелы ранних текстов безымянны, а имена, которые они носят позднее (Гавриил, Михаил), никоим образом не роднят их с языческим пантеоном.

Характер иудаистической демонологии столь же примечателен. И опять же никакой связи между номенклатурой демонов иудаизма и языческих богов нет. Бедствия происходят или от самого Йахве, или от Его ангелов. Носители разрушительных полномочий иногда обрисовываются в понятиях, которые можно принять в качестве имен собственных: negef (чума), mashhith (разрушитель), qeteb meriri (свирепый сокрушитель), geshef (ярый гром) и тому подобное. Но все они - только вестники бедствий (Пс 77:49 - “посольство злых ангелов”), исполнители воли Йахве, входящие в его свиту. Даже Сатана в числе придворных Бога (Иов 2:1).

Кроме ангелов зла, имеются нечистые духи, называемые shedim (демоны) или se'irim (сатиры, “козлища”). Они заселяют заброшенные поля (Лев 17:5,7), развалины (Ис 13:21, 34:14) или пустыни (Лев 16:22). Лилит (Ис 34:14) и Азазель (Лев 16:8 и далее) названы по имени. Эти духи не представлены в Библии как вредоносные. Люди приносили им жертвы в полях, считая их, видимо, малыми духами, которые могли

быть отчасти полезными. Но отсутствуют какие-либо указания на их собственную активность, если оставить в стороне то, что когда-то они выступали в роли разрушителей. Эти se'irim являются своего рода арабскими джиннами, т.е. это тип существ без индивидуальности, по иерархии стоящих ниже богов. Они “танцуют” среди развалин и в пустынных местах вместе с дикими зверями и птицами, а по своей внешности они козлоподобны (se'irim = козлы). Им не предписано никакого дела в природе или жизни человека.

Какова же взаимосвязь между ангелами зла и se'irim с языческими богами? В слове reshef, относительно которого мы знаем, что это имя ханаанского и сирийского бога, мы имеем напоминание о языческом пантеоне. Но это только вербальное напоминание, без всякого мифологического подтекста, хотя бы потому, что даже в поэзии это слово используется как самое обычное существительное (Иов 5:7, Песнь 8:6). Библия не проявляет никакой осведомленности о Рашепе (Решефе), языческом божестве. Это чрезвычайно важное обстоятельство: силы разрушения, включая reshef, не составляют собой державы, оппозиционной Йахве: как и все прочие ангелы, они лишь его посланники.

Что касается shedim и se'irim, то они в каком-то смысле исключены из владений Бога, пребывая вне ограды как нечистые духи. Имена существительные shed и lilith указывают на свои вавилонские корни. До возникновения религии Йахве в Израиле shedim без сомнения имел свое амплуа вместе с особыми богами, как, скажем, в Вавилоне, где они образовали свое демоническое царство, отличное от официальных богов. Также кажется вероятным, что shedim был усвоен древним языческим пантеоном евреев. Если это так, то характер последовавшей метаморфозы в высшей степени поразителен. Старые боги не обратились во враждебных или пусть только мятежных духов по отношению к Йахве. Взбунтовавшиеся твари, такие, как

Рахав, дракон, Левиафан не помянуты в их числе. Мир древних богов был трансформирован в пустынных духов, в танцующих se'irim, чьим обществом стали дикие животные. Вся сколько-нибудь значимая власть, божественная или демоническая, была у них отнята и передана посланникам Йахве¹.

В таком случае подобную эволюцию языческих верований у древних евреев нужно признать уникальной: враждебные божества (Рахав, дракон и т.д.) скатились до уровня чудовищных тварей, в то время как древний пантеон обратился в призрачные существа без определенных черт и свойств. Не было оставлено никакого места для божественного антагониста перед лицом Единого Бога. Даже демоническая сфера оказалась демифологизированной.

Совершенно невозможно вывести из языческих корней и персонажи более поздней иудейской демонологии. И снова следует отметить, что ни один языческий бог, которому в своем греховном отступничестве поклонился Израиль, так и не завещал своего имени ни одному из демонов времен Второго Храма. Даже Рахав, дракон и Левиафан исчезли. Демонология иудаизма основана на такой идее, которая проясняет исключительный характер этой религии в целом. И главные персонажи этой демонологии оказались развитием не древних языческих божеств, но собственно библейских: Сатаны, эдемского змия и Нефилим (Рефаим) (Быт 6:4).

Фундаментальная специфика иудейской демонологии заключается в том, что ее духи и бесы ведут свое происхождение не от первобытного стихийного зла, а от греха. И символом Сатаны оказывается древний бунтарь. Библейское религиозное сознание не могло согласиться с представлением о наличии в мире какой-либо силы, способной отрицать самодержавие Бога, быть исконным источником зла и его символом, являя собой некоего антибога. Поэтому вероучение это с упорством переводит

зло из метафизической области в сферу нравственности, в зону греха. Эдемский змей не соперник Бога, а “зверь полевой”, который подтолкнул людей к нарушению Божьей заповеди. Именно поэтому он оказался центральным персонажем более поздней демонологии. Сатана стал вождем бесов из-за своего проступка, из-за роли соблазнителя и совратителя, но не в качестве символа мирового зла, соначального Йахве. Более позднее предание связывает его с падшими ангелами, взявшими в жены дочерей человеческих, а также с их нечестивым потомством. И это как раз они вводят человека в грех, развращают его идолопоклонством, учат ворожбе и магии и другим злым путям. Но они совсем не похожи на Тиамат и Кингу, или на Сета и Апопа, ни на первобытных существ, по своей природе враждебных Богу и способных бросить вызов его владычеству. Демоны иудаизма - порождения греховных тварей; в их силах только соблазнить человека и тем самым подвести его под Божий суд.

Это справедливо и относительно “князей народов” (ср. Дан 10: 13, 20). Иные могли бы увидеть в них древних языческих богов, трансформировавшихся во врагов Йахве и его народа. Но и здесь ни одно из имен не раскрывает какой-либо связи с богами, помянутыми Библией. Они не имеют мифологических черт, не обладают половыми признаками. Их курирование народами не соперничает с правлением Йахве. Они также в числе придворных Бога, а их назначение в том, чтобы поднимать вопрос о нуждах своего народа и оказывать ему помощь. Своим происхождением они обязаны тенденции, укрепившейся в ангелологии позднее, увеличить число посредников между Богом и человеком. Если и можно усмотреть в “князьях народов” враждебность к Йахве, то лишь в силу того, что они персонифицируют собой врагов израильского народа. Но оппозиционность их не укоренена во враждебном Богу космическом начале, она вся сводится

к чуждости религиозной и социальной.

Это отсутствие в Библии языческого обоснования демонизма самым существенным образом связано с отсутствием и теогонии. Сердцевина теогонии в том, что всякое божество - лишь одно из воплощений космических сил, проистекающих из всепорождающего исконного лона. И в качестве такового это божество сталкивается с другими равноправными и независимыми отпрысками этой великой утробы, с которыми приходится сражаться или заключать перемирие. Добрые и злые Кингу и Мардук, Ормазд и Ахриман, Сет и Озирис являются "братьями"; демоническое зло столь же исконно и вечно, как и божественное добро. Библейская же религия, сосредоточив всю полноту божественного в едином запредельном существе, раз и навсегда отменяет всякие учения о происхождении и борьбе богов. Коль скоро не было никакого лона, породившего Йахве, у Него нет и никаких "братьев", ни божественных, ни демонических.

Несущественность роли демонизма в Библии как раз подчеркивает то, что отсутствие в иудаизме теогонии не является ни случайностью, ни следствием примитивного домифологического уровня религиозного сознания. Иудаизм дает абсолютно новую идею, он не провозглашает явление еще одного главного бога, правящего другими богами в их же окружении. Впервые была выражена концепция божества, независимого от порождающей исконности, которое само было источником всего, включая и демонические силы.

Становление иудейской демонологии развивает то, что было отмечено выше в отношении игнорирования Библией мифологического политеизма. Хотя реликты древних языческих верований сохранились в образах Рахва, дракона, Азазеля и других, никакого наследия от языческих культов до времен Второго Храма не дошло. Боги этих культов не смогли даже своих имен завещать демонам иудаизма, не говоря уже о мифических качествах.

Это явление может быть понятным лишь при том допущении, что и народное сознание Израиля библейского периода было внемифологичным. Древние мифы просто исчезли из народной памяти. Воздействие язычества было чем-то внешним и оно не повлияло на собственно народное творчество, - поэтому и в зоне демонологии язычество оказалось бессильным. Этот вывод получит добавочное подтверждение в ходе дальнейшего изложения.

Предания о Боге. Космогония

Сотворение мира *ex nihilo* считалось в позднем иудаизме одной из существеннейших доктрин, отличавших религию Израиля от язычества. Как бы там ни было, этот принцип не выражен в Библии с окончательной ясностью. Повествование в 1 главе Бытия дает *tohu wabohu* (включающую в себя водные глубины, тьму и землю) как своего рода исходную материю, из которой Бог сформировал мир. Растительность и животные возникли из земли, морские твари из вод, так словно эти субстанции сами по себе содержали жизнедеятельные семена. В 2 и 3 главах Бытия Бог поступает совершенно как демиург. Он трудится над первоматерией, насаждая сад, вылепливая человека из глины, а из ребра мужчины создает женщину. Заповедные деревья в эдемском саду имеют ярко выраженную мифологическую природу: знание и жизнь могут быть обретены через вкушение от их плодов, причем, явно невзирая на волю Бога. Бог ревниво таит эти сокровища природы и запрещает человеку причаститься ими, дабы человек не стал "как Бог". Последствие от вкушения запретного плода дано на уровне автоматизма: глаза провинившейся четы открылись. И после этого Бог не лишает их того знания, которое они стяжали, а изгоняет их из Эдема, чтобы воспрепятствовать им в обретении благ от дерева жизни. Мир изначальной первоматерии, таящий в себе энергии

самопорождения, словно просвечивает через ткань этого повествования.

И все-таки роль *tohu wabohu* совершенно не схожа с той, какую играет в языческой космогонии первовещество. Бог творит космические феномены: свет, твердь, солнце, луну, небесное воинство только посредством одного “да будет” (латинское *fiat*), не прибегая к первоматерии. Когда повествователь выводит растительную и животную жизнь из земли, а морских тварей из воды, он явно не имеет в виду ничего кроме того, что естественная взаимосвязь этих событий сотворена Богом. Все эти вечные процессы и взаимоотношения в природе являются Божьим установлением. Дело вовсе не в том, что такие-то твари возникают из первовещества, а важна предустановленная связь между этими существами и космическими стихиями. Также и в 2 и 3 главах Бытия творение из первичной материи лишь объясняет возникновение фиксированных взаимосвязей в природе. Подземные воды (*ed*), реки и деревья выходят из земли, люди и животные являются “прахом земным”, мужчина и женщина “плоть едина”, изготовлению одежд человек был научен Богом. Включить вещество в процесс творения автора побудило желание использовать его по назначению, но только не аксиоматическая необходимость первоматерии.

Мы нигде не находим указаний на то, что космические феномены, - например, земля, небо, солнце, - были сформированы из предсуществовавшей материи. Отсюда вполне естественно предположить, что несколько темный пассаж в 1 главе Бытия (ст. 1-2) означает следующее: Бог сотворил *tohu wabohu*, т.е. внешний космос, мрак, воду и землю, которая была покрыта водой. Впрочем, в других местах с достаточной ясностью сказано, что Йахве сотворил мрак (Ис 45:7), водную бездну (Притч 3:20,8:24), море и сушу (Пс 94:5, Ион 1:9, Неем 9:6). И в основе книги Бытия лежит, видимо, та концепция, что земля была первым творением Бога, а из

нее потом явились воды (2:6). Наличествует также вода на небе (2:5), четыре реки исходят из земли и, очевидно, оставаясь безрыбными, впадают в то, что стало морем (ср. Еккл 1:7). Все сотворено Богом (Быт 2:4). Иов говорит о Боге (26:7): “Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем.” Но Бог не извлекал земли из первобытных вод. Таким образом, мысль о творении из ничего выражена здесь с достаточной отчетливостью.

Отсюда и предсуществующая материя, виднеющаяся на отдаленном плане библейской космогонии, как реликтовое облако, не может обрести значимой роли в этой системе. А в языческом мифе, тем не менее, как раз эта сфера исконно сущего вещества является необходимейшим условием для возникновения богов. Божественные силы и существа должны из чего-то выводиться - в духе более поздней философской формулы: *ex nihilo nihil fit* (из ничего и выйдет ничего - лат.). Поскольку в Библии вообще отсутствует всякая теогония, для нее нет нужды и в предсуществующей материи. Разумеется, библейский Бог лепит некоторых своих тварей из подручного материала, но это вещество не является живым, оно не заряжено божественными энергиями; оно не противится акту творения и не принимает в нем участия.

В библейской космогонии также отсутствует базисная идея язычества о естественных связях между божественным началом и Вселенной. Творение в Библии описывается как процесс, не носящий сексуального характера, он не связан также ни с семенем Бога, ни с Его кровью, слюной, слезой и т.п. Идея материальной эманации творца чужда библейскому сознанию. Поэтому и выражения, в которых говорится о мире как “родившемся” или “порожденном” Богом (напр. Пс 89:3), должны нами восприниматься либо как поэтические фигуры речи, либо как отголоски забытого мифологизма, ибо подлинных оснований для их буквального понимания нет. Но есть настоящий мифологический фрагмент в

библейском повествовании (Быт 6:1-4), где говорится о нечестивой связи “сынов Божиих” (т.е. небесных существ) с дочерьми человеческими и о порождении ими потомства гигантов. Однако это место не ощущается в целом как нечто чужеродное, потому что главные действующие лица с обеих сторон являются созданиями Бога, но не Им Самим. Мало вероятно, что над этим пассажем поработала сознательная цензура, так как все повествования от гл. 2 до гл. 11 Бытия насквозь пронизаны народной бесхитростной интонацией. Уместней предположить, что сама религия Йахве, вошедшая в существо Израиля, инстинктивно исключила языческую мотивировку, будучи уже неспособной воспринять ее. Представление о Всевышнем Боге, вне природных связей со своим творением, нашло свое выражение в 1 главе Бытия: это Божество, творящее посредством одного fiat.

Отсутствие демонической сферы рядом с Богом в повествовании о сотворении мира обладает чрезвычайной значимостью. Формально, нет ничего “антимоно-теистического” в наличии благого Творца, которому противостоит демоническое зло. Но в библейской космогонии такое оппозиционное напряжение отсутствует... Змей всего лишь один из “зверей полевых”, - он не называется злым, а “хитрым”. Вражда между ним и человеком обусловлена Божьим проклятьем. Схожим образом и всякий телесный ущерб и страдание проистекают не из предписаний судьбы или козней демонов, но от самого Йахве. Это он предустанавливает муки деторождения для женщины, он проклинает землю, которую теперь человеку предстоит возделывать, он делает человека смертным, он сокращает дни его жизни, он смешивает наречия и рассеивает людей по лицу земному. Отсутствие всякой демонической силы - смысловая основа всех этих преданий. И не то чтобы рядом не было никаких небесных существ; под рукой были херувимы, “сыны Бога”. Но ни они, ни se'irim не принимали участия даже

в совращении человека, хоть подобная роль с их стороны не могла бы ни в какой мере запятнать формальный монотеизм. Все наличные небесные существа без исключения принадлежат к свите Йахве, и только он активен как творец. И получается таким образом, что монотеизм этих преданий возник не благодаря искусственной адаптации языческих верований, - он пронизывает собой каждый момент библейского повествования, находя свое выражение и в самых наивных и безыскусных эпизодах.

Бог и мир

Подобно мифу библейские повествования используют все живые краски воображения. Бог являет Себя человеку в различных формах и в разных знамениях. Люди видят Его и в дневных и в ночных видениях, пророки зрят Его в небесной Храмине, окруженным ангельскими сонмами. Но в противоположность языческим мифам Библия ничего не говорит о личной жизни своего Божества, темой Библии является отношение Бога к Своему творению.

Ни один из распространенных мифологических мотивов язычества из жизни богов, будь то рождение, смерть, война, любовь, ненависть, пиршество или забава, не находит себе места в Библии. Отдельные разрозненные фрагменты языческого мифологического сознания не могут отменить этого фундаментального факта, ибо они говорят об отношении Бога с людьми, но не о Его личной жизни (напр.: “И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня”(Быт 3:8; см. также: Втор 1:33; Ис 14:13; Иез 28:13-14)).

В некоторых эпизодах Йахве является среди “сынов Бога” или собрания небесного воинства (напр. Ис 6; Зах. 3:1). Эти собрания никогда не сопровождаются пиршествами или забавами², как у языческих богов. Напротив, они исполнены серьезностью и

торжественностью и заняты вопросами суда над людьми, управления миром и отправкой миссий с нравственными целями в нашу юдоль. Когда говорится о чувствах Бога: “И раскаялся Господь... и восскорбел в сердце своем” (Быт 6:6); “И воспламенится гнев Мой...” (Исх 22:24); и во многих других местах, имеется в виду только область Его отношений с человеком. Все описания Йахве как воина, лучника, меченосца, возничего колесницы и т. п. даны лишь в связи с Его судом над людьми и управлением миром.

Природные феномены, которые по библейскому воображению сопровождают Божии откровения, не понимаются как аспекты жизни Бога, но лишь как внешние вспомогательные средства Его явленности миру. Йахве не живет по законам природы; Он устанавливает и контролирует их, выражая через них Свое могущество. Не только в повести о сотворении мира, но и в других местах мы не найдем указаний на природную связь между Богом и творением. Природа выполняет роль сцены, и ее феномены - вестники Его воли. Землетрясение, извержения вулканов - “перст Йахве”; Бог является в тучах и буре; молния - Его стрела, гром - глас Божий, ветер - Его дыхание. В этих образах Библия вплотную подходит к язычеству, но никогда не переступает его порога. Ибо все это не более, чем поэтические фигуры речи. Ветер сотворен Богом и считается его ангелом - посланником (Пс 47:8; 103:4). Гром также воспринимается как атмосферное явление и следствие грозových облаков (Пс 76:18; Иов 28:26, 38:25). В откровении на горе Синай “звуки”, включая голос рога, выступали как герольды грядущего Йахве. Равным образом и громы в книге Исхода (9:23 и далее) и 1 книге Царств (12:17 и далее) понимаются как произведения Йахве, но не выражение его собственной природы. То, что Библия не усматривает никакой природной связи между этими феноменами и самим Богом в свойственном язычеству духе, ясно из того,

что никакой святости им так нигде и не приписывается. Огонь, свет, буря, тучи и т.д. лишь сопровождают богооткровения, но сами по себе абсолютно небожественные аспекты природы. Они вещают о могуществе правящего ими Бога, но никакой необходимой жизненной связи между ними и Богом нет. В откровении Илии (1 Цар 19) эта концепция получила свое классическое выражение: ветер, землетрясение, огонь предшествуют Йахве, но самого Йахве не было ни в ветре, ни в сотрясении земном, ни даже в огне.

Связь между языческими божествами и природными феноменами влечет за собой ограничение их власти, определяя их поступки жесткими рамками. Между тем стихии, окружающие Йахве, совершенно ясно выражают собой полное отсутствие какого-либо ограничения его владычества. Эта мысль лежит в основе библейской тенденции относить к сфере Йахве как обыденное, так и чрезвычайное и ужасное. Следовательно, из библейских описаний теофаний (богоявлений) ничего нельзя узнать о первичной "природной" сфере Йахве.

Описание явления Бога на горе Синай (и позднейшие его отголоски в библейской поэзии) говорит об огне, сотрясении земли и грома (Исх 19:16-20; 20:15-18). Но этого недостаточно, чтобы обратить Йахве в вулканическое божество. Вулканические божества обитают внутри своих гор; их жизненная среда - подземный огонь, колеблющий горы. В предании же о Синае огонь и гром сопровождают нисхождение небесного божества долу. Огонь и молнии были "над горою" и дымилась она "потому что Господь сошел на нее в огне." И голос Йахве нисходит "с небес". В книге Судей (5:4) и 67 Псалме (8 и далее) показано, как Йахве сотрясает и небо и землю, а не только горы. Когда Он грядет от горы Фаран, величие Его покрывает небо, а слава Его наполняет землю (Авв 3:3). Аввакум описывает Его шествие из пустыни, из Фемана (ивр. *Тейман* - 1) Йемен; 2) вообще юг, южные земли. - Прим.

ред.) и горы Фаран, но также как бы придает Ему признаки и морского божества, восшедшего на колесницу морскую и возмущающего водные глубины (3:8; ср. Пс 28:3; 73:13 и далее; 76:17 и далее). И опять-таки, эпитет “Господь Саваоф” (Бог сил) указывает на древнюю связь Йахве с небесным воинством. Итак, он и бог пустыни, и моря, и небесных сил, потому что по своей природе не связан ни с одним из этих феноменов. Особая связь Йахве с горой Синай и Феманом для библейского сознания - адекватное выражение именно исторических обстоятельств становления религии Йахве в Израиле.

Нет проку усматривать в буре, окружающей явление Йахве, исходные признаки бога грозы. Ничто не говорит нам о том, что Йахве был хоть где-нибудь ограничен областью атмосферных явлений. Ранние предания о битвах Йахве “в дни древние” вовсе не упоминают о громах и молниях; Бог покорил чудовищных супостатов своей могучей десницей и премудростью (Ис 51:9; Иов 26:12 и далее). В эсхатологических эпизодах, связанных с этими преданиями, о Йахве говорится, что он карает прямо бегущего змея и змея извивающегося “мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким” (Ис 27:1). Хотя, с другой стороны, совершенно понятно, что величественные небесные знамения пробуждали в библейском человеке благоговейный ужас, и они должны были являть ему могущество его Бога. Но они не более, чем знаки его мощи: нет никаких свидетельств того, что их природно и сущностно связывали с Йахве.

Некоторые полагают, что эпитет ‘el shadday отождествляет Йахве с богом грозы Ададом (Адду) горы Касий. Между тем, как раз во времена этих первых повествований в книге Бытия, когда стал употребляться ‘el shadday, у Йахве полностью отсутствуют атрибуты бога грозы. Он предстает как благосклонный творец и добрый правитель, чьи явления не сопровождались устрашающими знамениями природы. Даже в рассказе о

Потопе нет упоминания о божественной ярости, изливающей себя в грозе. Бог наводит Потоп на землю, открыв источники великой бездны и отворив небесные окна; об облаках даже не говорится³. Разумеется, позднейшие повествования Пятикнижия все-таки приводят эти грозные признаки в связи с Йахве. Смысл такой перемены в том, что огонь, тучи и гром характерны для Божьего откровения всему народу и всему миру; и поэтому они имеют такое большое значение в истории странствий Израиля в пустыне. Но для событий из книги Бытия в таких манифестациях надобности нет.

Уникальный характер библейского Бога, таким образом, невозможно редуцировать к язычеству с помощью анализа Его имен или описаний Его откровений. Образы, которые первоначально изображали природную связь между божеством и миром, в библейских преданиях полностью трансформировались для выражения абсолютно новой идеи.

Бесплодность редуционистского метода становится очевидной, если мы обратим внимание на то, что уже в самом раннем периоде противоположные признаки, относимые язычеством к различным по сферам божествам, соединялись в одном Йахве. Он господин над чумой и смертью и в то же время источник милости и жизни; Он избавляет и исцеляет, но есть также нечто и демоническое в Нем (Исх 4:24 и далее). Эти черты показывают, как рано стал Йахве Господом всех владений. Такой сплав столь различных стихий и функций возможен в Боге лишь в том случае, когда Он не мыслится сопримродным ни одной из них.

Бог и материя

Языческое представление о том, что божество черпает свои ресурсы и силу из некоторых объектов или каких-нибудь субстанций, полностью отсутствует в Библии. В предании об Эдеме говорится о магических деревьях, а

потому важно отметить, что нигде не сказано, что сам Бог ест эти заповедные плоды. Не только теогонические идеи отвергаются Библией, но заодно и мысль о том, что Йахве питается хоть каким-нибудь внешним источником. Нет никаких таблиц Предопределения, никакой Печати жизни или других магических предметов, от которых зависела бы Его власть. Его действия в мире опосредованы или силами природы (Его созданиями), или же орудиями вроде лука, стрел, меча, колесницы. В Его распоряжении кони, херувимы или “живые существа”, на которых Он ездит. Но они описаны в качестве Его слуг или средств, какими Он выражает свою волю, или как знаки Его власти и деятельности. Эти предметы и существа не наполнены никакой энергией, и Он не обращается к ним за помощью для укрепления своей власти. И “жезл Божий” используется человеком Божиим, а не самим Богом. Конечно, в книге Судей (6:21) говорится о том, как Йахве возлагает приношение Гидеона концом своего посоха на огонь - но в данном случае Йахве принимает человеческий облик странника.

Бог и судьба

В Библии отсутствует концепция всепопирающей судьбы и неизменной предопределенности. Ее Бог не подвержен сексуальным нуждам, циклам рождения, роста и смерти или подчинению какому-либо космическому порядку. Библия знает только один высший закон: воля Божья. Судьбы предопределяются только Богом, и от Него исходят установления, которым все подчинено. Лишь Бог утверждает законы для небес и земли, для всего мироздания и всего сущего в нем (Иер 31:35; Пс 148:6; Иов 38:33 и т. д.). Типично замечание о том, что космический порядок есть некое предписание, налагаемое Богом на Вселенную (Иер 23:20,25). Благословение на плодоношение, правильность природных циклов, течение времени и смена сезонов были предопределены Богом.

Он первый и последний (Ис 41:4; 44:6; 48:12), - не было до него никакого бога, и после него не будет (43:10). Никакая судьба и никакое предопределение над ним не властны.

В этом и заключается фундаментальное различие между библейским и языческим пониманием природы времени. Теогония делает рождение богов частью вечного самодвижущегося процесса становления, который правит Вселенной. Поэтому и боги - как и весь остальной мир - подчинены последовательной смене эпох (часто завершающейся аннигиляцией), и время им не подвластно.

Библейский Бог вне временного течения, вне процесса перемен и становления, - он сам правит временем и предустанавливает сезоны.

Главенствующая идея и в библейских и в апокрифических текстах обуславливает совершение событий во времени не законами необходимости, но законами нравственности. Заслуги детерминируют время награды, преступление - время кары, покаяние же предопределяет время милости. Так, к примеру, время крушения Амореив устанавливается в согласии с мерой их греха (Быт 15:16); сорокалетний период скитаний в пустыне соответствует числу дней, проведенных соглядатаями в земле Обетования (Чис 14:33 и далее); запустение Палестины должно длиться до тех пор, пока не будет искуплено число оскверненных суббот (Лев 26:34 и далее); династии Ииуя обеспечено правление на четыре поколения за то, что этот царь искоренил злокозненный род Ахава (4 Цар 10:30). Искупление Иерусалима близится потому, что "исполнилось время борьбы его, что за неправды его сделано удовлетворение" (Ис 40:2).

Самое отчетливое выражение библейского измерения времени по моральным критериям мы находим в книге Даниила, которая является классическим источником всех "исчислений сроков". На вопрошение Даниила относительно смысла семидесяти лет изгнания, помянутых

Иеремией, Гавриил отвечает: “Семьдесят седьмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония...” (Дан 9:24). То же самое мы находим и в позднейшей литературе иудаизма, где сроки искупления греха связаны с исполнением покаяния. Таким образом, библейское понимание течения времени и исполнения сроков фундаментально отличается от языческого вопреки некоторым сходствам. Чередованием эпох управляет Всевышний Бог. Единственной детерминантой этого чередования является моральное поведение человека, которое в этом смысле можно рассматривать и как некое ограничение божественной свободы.

Бог и нравственность

Библия приписывает Богу деяния, которые, по нашему разумению, морально необоснованы, а то и просто противоречат нашему нравственному чувству. В самом деле, порой кажется, что они исходят от безжалостного, капризного и демонического существа.

Основанием же для награды или кары является то, что человек действует по своей свободной воле. И все-таки несколько эпизодов показывают Бога как побуждающего человека ко греху с тем, чтоб погубить его. Йахве озлобляет сердце Фараона и сыновей Елия, чтобы потом покарать их; ожесточает сердце Израиля, чтобы удержать народ от покаяния; он склоняет Давида ко греху переписи народа Израиля и колена Иудина, а затем насылает на царство мор.

Не можем мы примирить смертельную угрозу от соприкосновения с Богом или священными предметами с верой в то, что такая высшая воля является действительно нравственной. Всякий, узревший Бога, должен умереть; смерть угрожает всякому, будь он мирянин или жрец, приближающемуся к святой святых; ковчег откровения

несет смерть и гибель - как это произошло с Озой, который был сражен на месте за невольное прикосновение к святыне (2 Цар 6:6 и далее).

Наше нравственное чувство приходит в возмущение, когда мы узнаем об иных религиозных обетах и о каре за нарушение их. Иеффай приносит в жертву свою дочь, чтобы сдержать клятву; Авраам подчиняется повелению Йахве принести в жертву своего сына. Нарушение Аханом запрета на закланное имущество от Иерихона влечет за собой гибель всей его семьи. Кары, налагаемые на врагов Израиля, особенно жестоки: хананеи должны быть поголовно вырезаны, и книга Иисуса Навина подтверждает исполнение этого приказа. Самуил обязывает Саула уничтожить всех амаликитян "от отрока до грудного младенца". Ионафан навлекает на себя смертный приговор за пустяковый проступок против отцовского обета.

Уже древние толкователи были смущены этими примерами, и современные апологеты стараются притупить их остроту. Но в нашем случае нас интересует то, что эти примеры говорят историку религии. До какой степени находит свое подтверждение концепция, что в данных эпизодах выражается домонотеистический, демонический тип божества? Если, как часто уверяют, монотеизм развивается из высоконравственного представления о боге, то, в таком случае, указанные пассажи должны относиться к стадии, предшествующей новой религии.

Между тем справедливо утверждение, что в историческом аспекте как раз монотеизм побудил поднять мораль на уровень высшего закона. Оставив сферу магических сил, новое религиозное сознание постигло нравственный миропорядок, чьим верховным законом является воля Бога. Но эта идея выводима только из монотеизма, а никак не в обратном порядке. И тогда можно понять элемент некоторой первичной

внеморальности или сверхморальности монотеистических вероучений: воля и веление Божии абсолютно благи. Учение о предопределенности, которой придерживаются некоторые христианские деноминации, - наиболее выразительное утверждение этой идеи. Бог заранее предустановил, кто будет спасен, а кто будет проклят. В этом пункте абсолютная воля Бога становится в сущности имморальной; монотеизм сближается с язычеством. В контексте нашей темы, как бы там ни было, важен и тот факт, что возвеличение Единого Бога предоставляет жестокости вероучительное основание. Божья слава, имя и святилища становятся наивысшими ценностями; их оскорбление становится самым тяжким преступлением, оправдывающим любое наказание. Израиль обрекал врагов Йахве на искоренение, христианство уничтожало идолопоклонников и еретиков во славу Божью; ислам вел священные войны. Именно в силу заложенной в нем исключительности монотеизм может быть безжалостным. Отсюда нет никаких оснований усматривать в законах, запретах и угрозах, окружавших зону священного, признаки языческой остаточности. Они не представляют собой демонические воззрения, а на свой лад выражают безграничное восхищение и почитание Единого Бога.

Некоторые библейские предания, приписывающие демонические деяния Богу (как, например, нападение на Моисея в книге Исхода 4:24), нужно понимать в свете общей монотеистической тенденции: относить всякую активность к сфере Йахве, даже ту, что прежде характеризовала демонов. Видно, народная религиозность не оскорблялась подобными признаками, и кое-какие из них сохранились в библейских текстах. Именно с ними мы имеем дело в известных пассажах, где говорится, что Бог побуждает людей ко греху. Здесь иудаизм подходит вплотную к языческому взгляду на грех, предопределяемый богами или судьбой и, таким образом, исключенный из сферы морали. И все-таки эти проявления

даны в чисто монотеистической среде. Исая, пророк этического монотеизма, приписывает эти деяния Богу в своем вводном видении (6:9 и далее); эта же мысль выражена Илией (3 Цар 18:37), а также у Второисаи (63:17). В этих местах эта идея дана в форме обобщающего принципа, а не как отражение примитивного народного верования. Все это следствие неодолимого желания к восприятию абсолютно всех феноменов бытия как результат действий Единого Бога. Несмотря на аксиоматичность того, что грех - дело человеческих рук, библейское религиозное сознание не может вполне смириться даже с таким ограничением власти своего Бога. И мы здесь имеем некоторое напряжение между нравственным императивом, ставящим пределы деяниям Бога и религиозным требованием подчинить совершенно все божественному управлению. Это напряжение было снято в эсхатологических видениях о новом сердце, которое обретет человек в конце времен и которое сделает его неспособным к прегрешениям (Иер 31:31 и далее, 32:39 и далее, Иез 11:19 и далее, 36:26 и далее).

И все-таки есть коренное различие между иудейским и языческим характером божественного искушения человека грехом. Язычество видит мир как космическую драму, возникающую из столкновения божественных сил. В Израиле, между тем, эта драма вытекает из напряжения между волей Бога и волей человека, свободного и способного к мятежу. Поэтому и грех становится сущностно внебожественным и полностью укореняется в человеческом сердце. Библия никогда не дает Бога побуждающим человека ко греху в исходном моменте; Бог ожесточает сердце того, кто грешит по своей воле, и тем самым преграждает ему путь к покаянию. Фараон, сыны Елия, израильтяне времени Исаии, все они начали грешить по собственной воле. Карамы Бог озлобляет их сердца так, что они оказываются не способны к раскаянию. Таким образом, удовлетворяется требование

справедливости, и грешнику должно претерпеть всю меру возмездия за содеянное. Неизбежность воздаяния за грех является проблематикой книги Ионы, где уже пророк, а не Бог, отказывает грешной Ниневию в праве на покаяние.

Нужно указать на еще одно отличие. Языческое воззрение, связывающее грех с метафизическим злым началом, рассматривает его губительные последствия как нечто естественное и неизбежное. Грех уже сам по себе пагубен и оскверняющ; грешник автоматически становится его жертвой. Поэтому, когда Бог увлекает человека ко греху, он просто утилизирует самодействующую вредоносную силу.

Библейская концепция греха иная по существу. Грех никогда не реализует себя автоматически, и Бог всегда стоит между грехом и карой. И не сам по себе грех приносит бедствие, но воля Божья. Даже демоническое зло приписывается деснице Господней (см. например, 1 Цар 5:3; 6:9; 2 Цар 6:7). Ионафан сознательно попрекает отца за клятву, данную Йахве, чем вызывает гнев Бога, который был удовлетворен выкупом (1 Цар 14:24-45). Отметим, что никакое бедствие не пало автоматически ни на Ионафана, ни на народ, за нарушение священной клятвы. Грех, таким образом, не является самодействующей силой, тем более предписанием слепого рока. И если Бог и побуждает ко греху, то это для исполнения меры уже початого греха и, так сказать, оправдания налагаемой кары. Урон причиняет не грех, а Бог. Разница кардинальная.

Поскольку грех не укоренен в некоем метафизическом начале, представление о согрешающем Боге чуждо Библии. В то время, когда Библия относит к Богу действия, причиняющие нам ущерб, ничто не указывает на то, что библейское сознание почитает их грешными. Грех, по иудаизму, возможен только в тварном существе, и состоит он в противлении своему Творцу.

Бог и мудрость

В противоположность языческому убеждению в том, что мудрость и знание являются чем-то внешним по отношению к богам и могут быть наследуемы, стяжаемы или познаны богами, премудрость Йахве внутренне присуща Ему. В широком смысле мудрость является Его первым творением. Она не обитает ни в морских глубинах, ни в подземном мире, ни на земле; в подлинном смысле ею обладает только Бог (Иов 28:12 и далее). Люди не имеют доступа к этой мудрости, пока Бог сам не дарует им ее; к примеру, мудрецы наряду с искусными ремесленниками считались особо одаренными Йахве (Исх 28:3, 31:2-6, 1 Цар 3:9). Библии неизвестна фигура, которую можно сопоставить с греческим Прометеем или с хананеянином Кофаром ва-хасисом (Kothar wa-hasis); вне Бога нет никакого источника мудрости. Языческая гордость своей мудростью для Иезекииля (28:3 и далее) и для Исаии (10:12 и далее) - мятеж против Бога, достойный смерти.

Бог и человек

Поскольку божество не является порождением первобытного лона, а род человеческий не вылеплен из божественной или исконной субстанции, никто в согласии с библейским вероучением не может стать Богом. Нет ничего общего по природе между Богом и его творением.

На первый взгляд может показаться, что Библия сохранила некоторые реликты обожествления твари: Енох был "взят" Богом, Илия был унесен на небо бурей. Реминисценцией обожествления умерших является слово 'elohim, прилагаемое к душам предков (1 Цар 28:13) и значительная распространенность некромантии. Но следует отметить строжайшие границы между Йахве и сонмом прочих сверхчеловеческих существ ('elohim). Йахве один, 'elohim - много. Основное отличие отражено

в культе: богослужение совершается только для Йахве. “Приносящий жертву богам (‘elohim) да будет истреблен” (Исх 22:19). Кроме того, нет никакой природной связи между творением и Богом, но она существует между миром и ‘elohim (Быт 6:1-4). В то время как к собственной сфере Йахве не приложимы представления о половом желании и порождении потомства, все это присуще сфере “сынов Божиих” (там же). Совершенно невероятно, чтобы смертный стал Богом, но возможность его соединения с сообществом небесных созданий существует, как в случае с Енохом и Илией, - и это предел библейского апофеоза.

Библия не знает об обожествлении царей или героев, а также нет свидетельств в Израиле библейского периода о религиозном культе предков. Разумеется, царя окружала сакральность, и проклясть его было то же, что и проклясть Бога (Исх 22:27, 3 Цар 21:10,13). В поэзии царь именуется “сыном” Божиим (Пс 2:7). Метафорически Бог является его отцом (2 Цар 7:14), и сам царь - “первенец” Бога (Пс 88:28), и это означает, что Бог - его особый хранитель и помощник. Но обожествление царя помянуто лишь в качестве языческого обычая. Если бы оно существовало в Израиле, пророки не замедлили бы, конечно же, осудить его.

Собственно в Библии не содержится концепции спасения через обожествление в духе языческих мистерий. Идея мистического слияния с Богом чужда библейскому сознанию. Были страх и любовь к Богу, жажда милости и откровения, но настоящее соединение с природой Бога было вещью неслыханной. С другой стороны, более поздняя иудейская эсхатология исповедует и страстную устремленность человека к сфере ангелов (Мф 22:30). Но даже это ограниченное обожествление в самой своей основе неязыческое, ибо достигается не с помощью мистических ритуалов, но по милости Божьей к верному рабу. Таким образом, эта установка совершенно отлична от индуистско-буддийской концепции естественного и

постепенного восхождения от человеческого к божественному, что столь характерно для языческой мысли в целом.

Магия и чудеса. Запрет на магию

Библия налагает запрет на магию под угрозой смерти (Исх 22:17; ср. Втор 18:10). Однако это вполне отлично от языческого запрета по отношению к черной магии. В то время как язычество воспрещает тот вид чародейства, который считается антисоциальным и ведет к нанесению ущерба через активизацию сил зла, Библия не делает различия между “белой” и “черной” магией. Все жрецы чуждых Израилю культов, даже если они служат на благо общества, называются чародеями (Быт 41:8, Исх 7:11, Ис 19:3, Дан 2:2). Валаам, скажем, повсеместно известный кудесник, способен не только к благословению, но и к проклятию. Следовательно, то, что запрещено Библией, является не просто черной магией, которую осуждает и язычество.

Библия не признает связи между волшебством и богами или демонами, и чародеи никогда не изображаются вызывающими к их помощи. Соревнование Моисея и Аарона с египетскими кудесниками не является спором представителей соперничающих богов, ибо египтяне не совершают своего волшебства именем какого-нибудь другого бога. Будучи не в состоянии произвести мошек, они говорят фараону: “Это перст Божий” (Исх 8:19). Они вовсе не говорят: “Их бог больше нашего.” В детальных приготовлениях Валаама к проклятию Израиля никакой бог или дух, враждебный Йахве, не упоминается - Йахве является Богом и для Валаама (Чис 22:18). Даже язычники в этом библейском повествовании не считают Валаама представителем враждебных сил. Точно так же Исаия не называет имен богов Вавилона, когда он насмехается над бессилием чародеев и волшебников этого

града (Ис 47:9,12). В силу этих причин Библия может признавать реальную действенность магии, но отказывает в этом языческим богам и демонам. Конечно, Библия признает силу магии. Египетские чародеи могут творить чудеса. Могущество Валаамова проклятия столь значительно, что Йахве пришлось вмешаться, чтобы обратить проклятие в благословение. Это значит, что иудейский запрет на магию не был скептицизмом или отнесением магии к сумасшествию на почве сверхъестественного. Не связанное с богами или демонами (*shedim* и *se'irim* никогда не соединялись с ворожеями), библейское понимание магии коренным образом отлично от такового у язычников, и поскольку не делается различия между “черной” и “белой” магией, то и основание для запрета на нее должно принципиально отличаться от языческого.

Библейская концепция магии

Библия часто отождествляет магию с мудростью и причисляет чародеев к “мудрецам” (Ис 47:10 и далее, Пс 57:6, Дан 1:20, 2:2, 13). Следовательно, контраст между Йахве и магом сводится к оппозиции божественной премудрости и человеческой мудрости. Таким образом, магия представляет собой один из аспектов языческой мудрости, упование на которую уводит человека к самонадеянной самодостаточности. Египетские чародеи полагаются на свое магическое искусство, и лишь провал вынуждает их признать перст Божий. Надежда только на свою магию и мудрость лишает Вавилон знания Божьего. Упование человека на магию и мудрость оказывается таким же грехом, как и упование человека на свое могущество. В состязании с Йахве оно обречено на поражение, ибо Йахве “делает ничтожными знания лжепророков и обнаруживает безумие волшебников, мудрецов прогоняет назад и знание их делает глупостью” (Ис 44:25).

Коль скоро магия по своему существу - тайное знание, эта библейская концепция верна, но она словно вообще не замечает той огромной роли, какую магия играла в язычестве. Конечно, это не может быть ни случайностью, ни сознательной перекройкой древних традиций. Такая переработка могла основываться, вероятно, лишь на исходном отрицании реальности языческих богов. Но тогда и реальные основания всякой практики в связи с языческими идолами должны бы схожим образом отметаться. Тем не менее Библия верит в силу магии. Она с простонародной наивностью повествует о том, как Йахве восторжествовал над магическим искусством египтян, Валаама и вавилонян. Что же помешало ей рассказать о его триумфе над каким-нибудь языческим божеством, обладающим настоящей магической силой? Существует такая повесть, она ничуть не запятнала бы уникальности Йахве.

Библейский взгляд на магию может быть изъяснен только как следствие глубочайших изменений, вызванных монотеистической идеей. Кончилась вера в богов. Все божественное сконцентрировалось в существе Йахве. И поскольку языческие боги не превратились в злобных демонов, враждебных к Йахве, их энергия не была трансформирована в демоническую магию. И эта перемена произошла на уровне общеплеменного сознания Израиля и направлялась она инстинктом и интуицией, но только не спекулятивным мышлением и систематизированными формулировками. Поэтому мы находим веру в реальность магии в полной сохранности, и эта вера - реликт языческой сферы трансцендентных сил. Но во внемифологической атмосфере Израиля эта сфера потеряла свою связь с божественным началом. По той причине, что вся власть сосредоточилась в Йахве, корни магии были вырваны из божественного начала. В народном сознании Израиля магия стала восприниматься в качестве особого вида человеческой мудрости. И оказалась она

идолопоклонством именно потому, что стала обезбоженной, и выражала собой человеческий мятеж против Бога. Библия не осуждает мудрости и знания вообще (ибо они являются дарами свыше), она налагает запрет лишь на оккультное знание, открывающее человеку путь к чудесам без обращения к Божьей помощи и питающее, таким образом, его гордое притязание “стать, как Бог.”

Конечно, это - искажение языческого понимания природы магического, и все-таки этот новый взгляд проникает в самую сущность явления. Оккультизм раскрывает секреты мироздания и ставит человека вровень с богами в той степени, в какой человек и боги питаются магическим началом. Более того, магические знания сообщают человеку силу, благодаря которой он может подчинить себе богов. Библия прекрасно сознавала этот важнейший момент - магия ограничивает власть Бога. С исчезновением всего этого первобытного “царства”: идолов, божков и демонов - исчезли и богоравные маги. Для Библии остался один человек, который вознесся через “мудрость” и “помыслы”. Магия есть языческая мерзость, а источником ее является не исконная человеческая природа, но грех гордыни.

Чудеса библейские и чудеса чародеев

Среди изучающих иудаизм широко распространено мнение, что хотя эта религия формально и воспрещала магию, Библия все же содержит важные элементы магизма, которые по сути схожи с языческими. На их взгляд, нет никакой подлинной разницы между библейским и языческим отношением к магии, как нет ее и в практике чудес между человеком Божиим и языческим волхвом, и все дело сводится к тому, что боги, демоны и духи были замещены библейским Богом.

Рассматривая такой подход к этому вопросу, нам следует помнить, что вся сущность языческого магизма

выражает себя не в вере в человеческую возможность манипулировать сверхъестественными силами, но в том убеждении, что сами боги зависят от этих сил и используют их. Здесь мы имеем дело с откровением базисной идеи язычества о наличии сферы, превышающей богов, породившей их. Именно это вероучение указывает на то, какой источник питает могущество чародея - язычника. Сам чародей вовсе не исполняет воли богов, он подражает им, присваивая себе те же самые средства, какими пользуются они. Поэтому маг может действовать, не прибегая к помощи богов. Если какой-нибудь бог и принимает участие в этом действе, он рассматривается лишь в качестве одной из сил. Разделяет ли Библия взгляд на автономность царства магических сил, которое находится и вне, и выше Йахве?

Говоря обобщенно, мы можем различить два вида магии: культовую и техническую. Культовая магия осуществляется через какую-то систему принятого священнодействия, имеющего целью сохранение благоденствия и отвращение бедствия. Действие такого магизма по своей продолжительности, постепенности и замедленности воспринимается чуть ли не как природное. Культовая магия исподволь, так сказать, неприметно проникает в естественный процесс природы с тем, чтобы поправить обнаруженные в нем погрешности. Техническая магия, с другой стороны, прерывает естественный порядок, разом производя чудесную трансформацию самым поразительным образом. Этот вид чародейства был особенно развит в Индии и Египте. Обе эти категории магической практики отражены в Библии.

Культовый элемент библейской религии несомненно находится под влиянием магических представлений. Идея, что святость или скверна притягивается определенными субстанциями или же, напротив, проистекает из них, основана в конечном счете на представлении, что данные субстанции обладают конкретными устойчивыми

магическими свойствами. Вера в очищающий эффект особых действий и субстанций относится к той же категории. Все церемониальные предписания священнодействия имеют магическое основание: животные для жертвоприношения должны быть определенного возраста, пола, масти и т.п., устройство алтаря и храма должно соответствовать определенным характеристикам и так далее.

Чудеса, осуществляемые в Библии людьми Божьими, напоминают техническую магию египтян. Налицо множество аллюзий на магическую силу известных предметов, жестов, чисел, слов и т.п. Неожиданное волшебное преобразование является важной характеристикой этих рассказов. Жезлы Моисея и Аарона, брошенные наземь, превращаются в змей; воды Нила обращаются в кровь, пыль земная - в мошек. Слово Илии чудесным образом делает неистощимыми хлеб и масло; Елисей очищает воды Иерихона солью, а куском дерева заставляет всплыть утонувший топор; Моисей волшебным жезлом наводит кары на Египет, разделяет Красное море и высекает воду из скалы; посох Илии воскрешает сына Сонамитянки; ударом милоти (*мíлоть* - плащ. - Прим. ред.) Илии разделяются воды Иордана; прикосновение к костям Илии воскрешает умершего. Имея в виду магические жесты, мы можем вспомнить о том, что Моисей, воздев руки, решил судьбу сражения с Амаликом, или о том, как приклонился Илия к земле, призывая дождь. Числовая магия играет значительную роль в падении Иерихона: семидневная осада, семь священников и семь труб. Три стрелы, вонзенные Иоасом в землю, даруют ему три победы над Арамом. Символические поступки пророков также относятся к этой категории магии, ибо они, безусловно, воспринимаются как чудодейственные. Магическая сила слова выражена повсюду. Клятвой останавливает Иисус Навин солнце, а вера в эффективность благословения или проклятия

пронизывает все религиозное сознание Израиля.

Остается признать, что значительный пласт магических представлений проходит через всю Библию. Он наличествует и в Пятикнижии, и в пророческих текстах: собственно, основные принципы священства и обрядовости особенно сильно пропитаны магизмом. Но как раз в силу того, что пророческие тексты также содержат те же установки на магизм, их очень трудно свести к язычеству. В конце концов, пророки были ревностными воителями Йахве против всех видов язычества в Израиле.

Этот магический пласт в религиозном сознании Израиля является, конечно, наследием языческого прошлого. Но это достояние древности стало в Израиле средством для выражения совершенно новых, а именно неязыческих идей. Это преобразование магического материала является одной из поразительных черт в истории иудаизма.

Характерная особенность библейской магии заключается в том, что в ней отсутствует мифологический базис. Магические приемы использует человек Божий, но не сам Бог. Это кардинальное различие. Это значит, что библейское чудо имеет совершенно отличный от языческих аналогов ценностный ориентир. Как было отмечено выше, магия понимается Библией как своего рода мистическое знание о якобы природных силах, чья тайна стала доступна чародею. По своей сути это идолопоклонство именно потому, что оно обезбожено. Совершенно другая картина дается нам в деяниях человека Божия. Чудо не проистекает из его собственных действий или заклинаний, - внутренней, природной, необходимой (одним словом, магической) связи между чудом и человеком с его манипуляциями нет. Для иудейского религиозного сознания чудо - дело "десницы Господней". Библейское предание усвоило колорит египетского чуда, но языческий материал приобрел абсолютно новый внеязыческий символизм.

Чудесные знамения

С техническим видом чуда мы впервые встречаемся в повествовании о горящем терновом кусте (Неопалимой купине) (Исх 3:4-17). Здесь оно выступает в качестве специального знака, подтверждающего особую миссию пророка, возложенную на него Богом. У этой идеи нет языческой параллели. Поскольку языческий чудесник совершает свои чудеса посредством своего собственного искусства (которое, возможно, было даровано ему неким божеством), чудо, которое он творит, выражает лишь его собственное могущество и силу его чародейства. Чудесное знамение пророка, утверждающее выбор Йахве, является специфической особенностью религии Израиля. Оно становится основным мотивом их пророчества.

Все чудеса, совершенные Моисеем и Аароном, оказываются подтверждением их миссии и могущества Бога. Когда Моисей и Аарон появляются перед фараоном и заявляют, что они действуют от имени Бога Израильского, а также творят чудеса его именем, египетские чародеи стараются удвоить свои усилия, словно надеясь показать, что за притязаниями евреев ничто не стоит, кроме обычного магического искусства. Расступившиеся воды Красного моря выступают знамением спасающей мощи Йахве, как равным образом и того, что Моисей избран им для особого служения (Исх 14:31). Тот же смысл имеют и чудеса с манной небесной, проказой Мариам, наказанием Корея, с расцветшим жезлом Аарона и др. Эта концепция чуда имеет свое выражение и в законе: пророк должен дать знамения и совершить чудеса в доказательство своего призвания (Втор 13:2). Иисус Навин, разделив воды Иордана, подтвердил свою избранность; Гедеон просит о двух знамениях в подтверждение истинности данного ему предсказания (Суд 6:17-18, 36 и далее). Испытание, устроенное Илией на горе Кармил, дает несомненные знамения того, что лишь

один Йахве является Богом, а Илия его слуга и посланник (3 Цар 18:36). Равным образом Исаия прибегает к знаменам в подтверждение своей миссии (Ис 7:10 и далее, 38:5 и далее).

Если этот технический вид чуда оказывается столь тесно связанным с функцией подтверждения пророческой миссии, ясно, что его природа претерпевает радикальную трансформацию. “Магические” действия, предшествующие чуду или сопровождающие его, становятся чем-то внешним. Они лишь обрамляют произведение божественной воли, без чего чудо не имело бы должной выразительности. Эти действия соотносят чудо, сотворенное Богом, с пророческой миссией, ибо чудеса совершаются по мановению пророческого жезла или при другом особом жесте человека Божия, или же по его слову. Они также совершаются в месте, заранее указанном. Явленность чуда в окружении этих манипуляций и делает его знаменем, подтверждающим избранничество. Библейские знаменамы нашли именно в техническом типе магизма особенно удобное для себя формально необходимое обрамление. Но сами по себе эти манипуляции перестали быть подлинной причиной или, так сказать, сверхестественной силой, производящей чудеса. Они служат лишь простым оформлением откровения Божьего могущества и удостоверением пророческой избранности.

Давайте остановим наше внимание на “магической” орнаментовке некоторых библейских повествований о чудесах.

Мы очень часто находим в них волшебный жезл. Но эти жезлы всегда проявляют свою силу лишь по воле Йахве. По приказанию Йахве жезл Моисея проходит ряд метаморфоз, а жезл Аарона обращается в змею (Исх 4:2 и далее, 7:8 и далее). Что бы Моисей и Аарон ни совершали посредством своих жезлов, на деле все совершается по велению Йахве, и на деле именно Он

творит чудеса. Или возьмем другие магические предметы. Моисей бросает в воды Мерры кусок дерева, но очищает ее воды не дерево, а Йахве (Исх 15:25). Медный змей, чудесно исцеляющий ужаленных людей, отливается по повелению Йахве (Чис 21:8 и далее). Заклятие Иисуса Навина останавливает на небе солнце, но сразу же повествование извещает нас о том, что Йахве внял голосу Навина, потому что “Господь сражался за Израиль”. Это выражение очень типично, ибо творит чудеса именно Йахве, это он преклоняет свой слух к голосу человека Божия и оказывает помощь ему или его народу. Когда Елисей ударяет Иордан милотью Илии, он восклицает: “Где Господь, Бог Илии?” (4 Цар 2:14). Илия ложится на ребенка, чтобы воскресить его, и в то же время обращается с молитвой к Йахве - и Йахве услышал его голос (3 Цар 17:21 и далее). Елисей не прибегает к какому-нибудь изощренному заклинанию для умножения хлеба; чудо, как он объявляет, совершилось по слову Йахве (4 Цар 4:43 и далее). Очищая воды Иерихона, он использует “магические” предметы (новую чашу и соль); тем не менее, он не обращается к ворожке в языческом духе, но провозглашает: “Так говорит Господь: я сделал воду сию здоровою” (4 Цар 2:21), - словно говоря: “Я не чародей, не кудесник, но пророк, исполняющий волю Божию”.

Рассказ о том, как Елисей исцелил Неемана, является очень хорошей иллюстрацией нашей мысли. Елисей предлагает военачальнику способ исцеления, который представляется вполне магическим: семикратное погружение в воды Иордана. Но для Неемана это кажется уж слишком банальным и невыразительным (4 Цар 5). Язычник приходит в бешенство, так как он ожидал изощренного магического ритуала: “Вот, я думал, что он выйдет, станет и призовет имя Господа Бога своего, и возложит руку свою на то место и снимет проказу”. Но Елисей хочет показать только то, что “есть пророк”, а не могущественный чародей “в Израиле” (стих 8). Целью

этого чуда было показать, что и во всем мире нет Бога, кроме того, что в Израиле. А Бог Израиля может исцелять любыми способами и он свободен от каких-либо ритуальных предписаний.

Такое же смешение разных элементов мы находим и в рассказе об исцелении Езекии (Ис 38). Для лечения Исаия пользуется средствами, схожими с обычными медицинскими. Но это именно Йахве исцеляет царя, тронутый его мольбой и слезами, Исаия всего лишь извещает об этом Езекию. Как пророк он предсказывает, что тень отступит на десять ступеней, но в качестве человека Божия совершает, точнее, исполняет чудо: он призывает Йахве, и Йахве творит свою волю. То есть, опять-таки, чудо совершается не чародеем, но является выражением воли Божией.

Предание о Самсоне (Суд 13-16) переосмысляет в том же духе свой богатый магический колорит. Сверхчеловеческая сила Самсона заключается в его волосах, которые он посвятил Богу. Его длинные косы знаменуют собой его святость, ибо он назорей. Но подлинной причинной связи между его волосами и его силой нет. Истинный источник его силы - благословение и дух Божий. Когда Самсону обрезают косы, то, как говорит предание, Йахве оставил его (16:20). Разумеется, его сила возвращается к нему снова, когда его волосы отрастают. Но следует обратить внимание на то, что свой последний чудесный подвиг Самсон совершает не благодаря своим волосам, а с помощью Йахве, который отзывается на его мольбу и укрепляет его, чтобы он разрушил храм Дагона.

Таким образом, магические черты в иудейской религии удержали некоторые древние признаки, но их исконное значение было трансформировано самым радикальным образом. Иудаизм лишил магические действия их автономной, внебожественной мощи и заставил их выступать в роли выразителя Божьей воли.

Заклятье и слово Божие

В соответствии с языческими представлениями благословение и проклятие являются вариантами заклинания, магической словесной формулы. Считалось также, что они обладают своего рода автоматическим эффектом и (коль скоро сами боги прибегали к ним и были подвержены их воздействию) трансцендентной силой. Йахве же никогда не использует заклинательные формулы, и Его самого невозможно заклясть. Он действует через слово. Но то, что оно означает просто выражение Его воли, ясно из того, что Йахве никогда не использует раз и навсегда закрепленных в неизменных словах магических формул, что делает Ахумаразда и Брахма. Его же слова лишь объявляют то, чего Он желает в указанный момент: “Да будет свет... Да будет твердь.”

В повествовании о Валааме (Чис 22-24) произошло соединение черт языческого чародея и библейского пророка. Волхв Валаам полномочно наделяет людей или проклятиями, или благословениями. В этом не сомневается Валак и его старейшины, и это принимается как само собой разумеющееся и Библией на уровне общепринятой веры в реальную действенность внебожественных магических сил. Но вопреки его чрезвычайной магической силе, Валаам не может проклясть того, “кого не проклял Бог”. Но Валаам также оказывается и пророком в библейском смысле и в качестве такового говорит только то, что ему поручено Богом.

Тенденция Библии заключается в стремлении трансформировать благословение вдохновенных людей (соответствующее заклинанию магов) в пророчество, а культовое благословение (соответствующее жреческой формуле заклатья) в заповеди Господа. Таким образом, благословение Валаама является по сути пророческим видением. Благословение Иакова оказывается пророчеством о судьбе его детей. Проклятие, которое

налагает Иисус Навин на тех, кто восстановит Иерихон, также осмысляется как пророчество (3 Цар 16:34). Иудейский священник Йахве обязывается Богом к благословию Израиля (Чис 6:22). Это благословение, впрочем, имеет вид твердо установленной формулы, а потому может показаться весьма близкой к магическому заклятию. Но в этом наказе с полной ясностью выражена специфически библейская идея: "Пусть же призывают имя Мое на сынов Израилевых, и Я благословлю их." Бог не открывает иудейскому жрецу никакой магической формулы, которая действовала бы сама по себе или заставляла бы божество давать благословение. Священник исполняет наказ Бога, а Бог, со своей стороны, благословит народ.

Божий человек

Аналогом языческому жрецу-чародею был в Израиле человек Божий. И тот и другой умеют обнаружить сокровенные вещи, исцелить больного, сотворить чудо, а также проклясть или благословить. Однако, деятельность человека Божия никогда не сводится полностью к технике, мастерству или искусству. Чародей, царь, судья, советник, мастер-ремесленник, толкователь снов - все они зовутся людьми искусными (*hakam*); человек Божий или пророк никогда не числятся среди них и никогда не восхваляются за свою "мудрость". Резкая черта отделяет человека Божия от жреца. Должность жреца наследственна, призвание пророка персонально. Деятельность жреца регламентирована установленными формами и ритуалом, пророк же свободен от всех предписаний. Способности человека Божия полностью определяются дарованной ему Богом благодатью. Являя сокровенное, творя чудеса, исцеляя, благословляя или проклиная, человек Божий тем самым и творит волю Божию. Через него вещает Дух Божий. Разница между пророком и жрецом очень хорошо видна из их отношения к Торе: если пророк являет ее, то

священник ей “учит” (Иер 2:8) и хранит ее. Все, что должно храниться и передаваться по наследству, относится к ведению священства; все, что является плодом вдохновения и мгновенного озарения, - относится к сфере пророчества.

Отсюда понятно, почему в Израиле не существует традиции специального обучения чудесам или целительству, не существует эзотерических знаний и школы чародеев-мудрецов. Никаких заклинаний или магического знания не обрел Моисей в чуде Неопалимой Купины. Моисей спрашивает о Божьем имени для того, чтоб поведать о нем народу, но нет никакой связи между этим откровением имени и теми чудесами, которые творятся Моисеем. Это повествование стало архетипом всех библейских преданий о чудесах. Манипуляции, сопровождающие чудеса Моисея и все последующие библейские чудеса, носят совершенно обыденный, профанный характер и не имеют в себе никакой жесткой регламентации, которой можно было бы следовать впредь. Волшебный жезл Моисея, типичный предмет магизма, очень хорошо иллюстрирует это: в источнике J он подан как самый обычный пастуший посох, который по случаю был в руке Моисея, когда Бог воззвал к нему из огненного куста. Но даже версия, которая делает его “жезлом Божиим”, не трактует это в качестве постоянного имманентного свойства самого жезла. Жезл этот впоследствии нигде не появляется, Иисус Навин не наследует его. Елисей получает в наследство от Илии не его волшебный жезл, а его милоть. Но и милоть значима лишь в той мере, в какой она символизирует передачу духовных даров Елисею. Поэтому единственная возможная между пророками преемственность - духовная; нет никаких сформулированных знаний, никаких книг или магических предметов.

Отсутствие магии в Израиле

Библейский закон, воспрещающий магии и всякую причастность к ней, рассматривает ее как языческое и вполне чуждое явление. Заслуживает ли доверия это свидетельство, или в Израиле все-таки были чародеи иудейского толка, использовавшие имя Йахве и располагавшие собственным эзотерическим знанием?

Все предания, связанные с собственно библейскими людьми Божиими и пророками, указывают на то, что магия была чужда творческому духу Израиля. К примеру, при запрете, налагаемом Библией на магию, нет никаких указаний на борьбу между пророками и чародеями. “Истинные” пророки выступают против “ложных”, т.е. тех, кто якобы говорит от имени Йахве, но никогда - против чародеев. Даже в том случае, когда знамения лжепророков подтверждались, это истолковывалось не как следствие могущества их волшебства, но как Божье испытание Израиля (Втор 13:2 и далее). Чародеи никогда не приводятся в числе царских придворных в Израиле. Когда они все же появляются при дворе Иезавели и Манассии, то это происходит при явном чужеземном покровительстве. Отсюда понятно, что борьба Израиля с магами всегда была борьбой с язычеством: торжество Моисея над чародеями Египта, триумф Даниила над мудрецами Вавилона, и, наконец, победа Валаама-пророка над Валаамом язычником-чародеем.

Не существует специального запрета использовать имя Йахве в магическом ведовстве, как не приводится и ни одного примера пророческого осуждения такого использования имени Божия. Больше того, как мы уже отметили, Библия даже не признает за языческой магией реальной связи с миром богов или духов.

Добавочным подтверждением малой значимости магии в Израиле служит отсутствие апотропаики (*апотропаика* - магические средства защиты от сглаза,

порчи и прочих дурных воздействий. - Прим. ред.). Никаких ритуальных действий против болезней, наведенных чародеями или демонами, мы в Библии не найдем. Нет таких и по защите от затмений солнца или луны (страх перед “небесными знаменами” считается чисто языческим; Иер 10:2). А если такие обряды все же существовали в низших народных слоях, как случилось, что библейские авторы им не оппонировали и даже забыли их упомянуть? Это может иметь только одно объяснение: религия Йахве не оставляла никакого места для страха перед магическими или демоническими силами, которые якобы могли угрожать Богу или человеку. Коль скоро мифические корни магизма были подрублены, ведовство было низведено до уровня реликтовых остаточных верований на самых окраинах народного сознания. То, что чародей мог причинить зло, допускалось и на уровне библейского сознания, но сила мага не имела никаких религиозных последствий. Предание о Валааме отражает именно это специфическое понимание проблемы: Валаам, архимаг, мог бы принести вред Израилю, если бы не вмешательство Бога. Но даже в этом изолированном случае нет и намека на обращение к какой-нибудь контр-магии. Также ни Моисей, ни Аарон не ведут борьбы с Валаамом, никаких ритуалов против дурного воздействия не отправляется, - Израиль полностью доверяется своему Богу. Злой чародей может быть темой иной повести, но в религиозном обряде ему места нет.

Вывод: Библия не знает о мифологическом базисе магии; нам неизвестно о существовании касты чародеев в Израиле; Библия не дает себе труда обороняться от магии именем Йахве и не содержит специальных ритуальных мер против черной магии. Это может означать только то, что магия в Израиле не была представлена в той форме, которую мы встречаем повсюду. И если магия практиковалась в Израиле, то под иноземным влиянием в качестве невежественного предрассудка и не выражала

собственного религиозного сознания иудаизма. Мнение, что древний ужас перед магическими силами царствовал и в Израиле и был заботой иудейской религии, является, по сути, просто ничем не обоснованной аналогией.

Заклинания и прорицания

Израиль, подобно другим народам древности, живо ощущал свою близость к своему Богу, и верил в то, что он отзывается на все нужды своего народа. Во время народного бедствия или при личном несчастье, в большом или малом деле было в обычае надеяться на глас Божий. По Божественному глаголу избирались цари и предпринимались войны. К Богу обращались в связи с потерей имущества (1 Цар 9:3), болезненной беременности (Быт 25:22), недуга или несчастья (3 Цар 14:1 и далее, 4 Цар 4:22 и далее). Правосудие отправлялось по слову Божию (Исх 22:8), им же определялась и смертная казнь (7:13 и далее). Молчание Бога было знаком его гнева (1 Цар 14:36 и далее; 28:6 и далее). Лишение глагола Божьего было одним из бедствий, какое угрожало Израилю за его грехи (Амос 8:11 и далее; Ос 3:4; Мих 3:6 и далее; Иез 7:26, ср. Ис 29:10; Плач 2:9).

Одна из специфических черт иудейской религии проявилась в запрете, который она налагает фактически на все виды технического домогательства прорицаний, которые были в ходу у язычников. Запрет имел в виду не только “других богов”, он был абсолютен: “Не должен находиться у тебя прорицатель, гадатель, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых” (Втор 18:10 и далее; ср. Лев 26:6, 27; 1 Цар 28:3, 9; 4 Цар 23:24; Ис 8:19; Иез 13:17 и далее). Среди других языческих техник заклинания помянуты или имеются в виду следующие: гадание на воде (гидромантия), на масле (олеомантия) (Быт 44:5, 15), гадание по внутренностям животных (гепатоскопия) (Иез 21:26), астрология (Иер 10:2; Ис 47:13), заклинание идолов или кумиров (Исх

31:19,34 и далее; ср. 30:27; Иез 21:26; Ис 19:3).

Примечания

¹ Поэтому, когда боги соседних народов называются Библией shedim, не имеется в виду, что они злые духи, но лишь то, что они пустые призраки, “не-боги”, без какой-либо божественной или демонической силы.

² “Хлеб могущественных” (Пс 77:25) переводится Септуагинтой как “ангельский хлеб”, что, вероятно, правильно. Слово ‘elohim из фразы “сок мой, который веселит богов (‘elohim) и человек”, что бы оно не значило искони, было, видимо, понимаемо тождественно, ибо ‘elohim прилагается и к небесным существам. Библия может без особых колебаний приписать ангелам потребность в пище, если отметила у них сексуальное вожделение (Исх 6:1-4; но контраст этому: Суд 6:18 и далее; 13:16 и далее). Однако лишь только в облике странника Йахве принимает пищу (Исх 18-8, 19:3). О Нем постоянно говорится, что Он обоняет благовоние жертвоприношений, но в том смысле, что Он принимает их (Исх 8:21, 1 Цар 26:19). Но этот лингвистический реликт связан только с жертвоприношениями и выражает аспект отношения Бога к людям (см. ниже по тексту).

³ В вавилонской версии Потопа Адад с великим шумом собирает тучи и громы, боги мечут молнии и т.п. Страх перед бурей загоняет богов на высшее небо.

Долитературная стадия библейской традиции. Жанры*

1. Период XIII - X вв. до н.э. и его значение

Специалисту по любой из исторических дисциплин известно, что народ Израиля - неотделимая часть более пространного мира народов древнего Ближнего Востока, в особенности западно-семитских, с которыми его связывают этнические корни, история и культура. До известной степени можно говорить и о близости религиозной, хотя в этой области Израиль составлял скорее исключение, чем правило. Так или иначе история, культура и религия Израиля могут быть поняты только на фоне этого окружавшего его мира.

Между народом Израиля и его соседями была такая же связь, какая в настоящее время существует между народами одной языковой семьи, например, романскими и германскими народами, славянами и англо-саксами. Разница только в том, что родство Израиля с неарамейскими народами Сирии - Палестины, и языковое, и культурное, даже ближе (в первом тысячелетии до н.э. финикийский, древне-еврейский и моавитский были диалектами одного языка, а не тремя различными языками). Эта близость, возможно, не касается религии (о чём я уже говорил). Открытие угаритской цивилизации (Угарит - город-государство в Сирии, на средиземноморском побережье, в нескольких милях от Лаодикеи) в 1929 г. (раскопки продолжаются до сих пор)

* Перевод выполнен по изданию: J. Alberto Soggin. Introduction to the Old Testament. - L., 1989, Ch. 6. The pre-literary development of the biblical material. The genres, pp. 63-87. © Paideia Editrice, Brescia.

только подтвердило этот факт, известный за несколько десятилетий до начала раскопок. А ведь Угарит расположен на окраине рассматриваемого района! Кроме того, известно, что по меньшей мере один раз израильтяне назвали свой язык “языком ханаанским” (Ис 19:18). Не удивительно, что новые поселенцы восприняли местный язык (если, конечно, они не говорили на нём раньше). Как романизованные варвары восприняли латинский язык в странах, завоёванных Римской империей (разумеется, не без ущерба для исходной чистоты языка), точно так же и израильтяне восприняли местный язык Ханаана с присущими ему литературными условностями. Поэтому не удивительно, что поэзия древнего Израиля, или то, что за таковую принимают (см., например, Быт 49; Исх 15; Чис 32-33; Суд 5; 1 Цар 2; 2 Цар 1:19 сл.; 3:1-7; Пс 28; 67 и т.д.), представляет для нас определённые трудности. По мнению учёных, их отчасти можно устранить, предположив, что мы имеем дело с ханаанской поэзией, и посмотрев на библейские тексты так, как будто перед нами угаритские тексты. Эта точка зрения, представленная в работах американца У. Ф. Олбрайта последних лет Второй Мировой войны, была унаследована его учениками. В настоящее время она вызывает всё больше и больше возражений.

Заселение страны в течение последних столетий второго тысячелетия до н.э. началось с центральных и южных холмистых районов и Галилеи. Так появились две, вначале отдельные, группы племён, которые вскоре получили имена Израиля и Иуды (см. мою “Историю древнего Израиля”,¹ гл. VII). Именно тогда стали складываться первые циклы легенд, эпические и героические песни и их первые сборники. Весь этот материал утрачен: о его существовании говорят лишь редкие упоминания, рассеянные по сохранившимся текстам. Так что здесь мы остаёмся в области гипотез. Мы даже не знаем, каким образом возникли первые

сборники, хотя некоторые учёные, ссылаясь на хорошо засвидетельствованную на Ближнем Востоке практику, авторитетно утверждают, что они складывались при святилищах. Так как мы сейчас обсуждаем стадию предания, которая предшествовала появлению первых письменных произведений древнееврейской Библии, целесообразно процесс их возникновения рассмотреть более детально.

2. Устное предание

Ранее я часто употреблял слово “традиция” или “предание”. Хотелось бы обосновать употребление этого термина, так как сам по себе он не понятен.

Известно, что у всех народов появлению письменной версии древних текстов всегда предшествовало устное предание, причём последнее было старше первой иногда на века. Современный читатель, прежде всего западный, не должен этому удивляться: то, что люди, особенно в древности, дорожили непосредственной связью с людьми и событиями прошлого, хорошо известный факт. Многим даже сегодня кажется, что такая связь лучше обеспечивается непрерывной цепочкой рассказчиков, чем письменными документами.

В настоящее время мы знаем, что классическая “гомеровская” литература возникла в конце длинной последовательности бардов и поэтов, а значит “Илиада” и “Одиссея” были записаны по прошествии довольно большого времени после событий, о которых в них повествуется. Так произошло не потому, что Микено-Эгейская культура не знала письменности. Находки на Крите, других островах и материке доказывают противоположное. Но письменность использовалась главным образом при составлении архивов и описей, иными словами для административно-хозяйственных целей, а не для передачи литературных произведений. Такую же ситуацию мы обнаруживаем

тысячелетие спустя в древней церкви: в её общинах предпочитали слушать слова Иисуса непосредственно из уст апостолов или хотя бы из уст их учеников, а не читать их в "писаниях". Необходимость письменно зафиксировать материал предания возникает обычно в кризисные моменты. Для Израиля таким временем была эпоха плена, начавшаяся в 587 г. до н.э., а также годы, ей предшествовавшие, когда угроза катастрофы уже начинала вырисовываться. Для церкви аналогичными были времена преследований или появления ересей, которые угрожали чистоте учения. В Израиле трудный момент опять наступил после катастрофы 70 и 135 гг. - и устная до тех пор традиция была зафиксирована в письменных документах. Ранее одним из таких периодов кризиса был период между XIII и X в. до н.э.: равнину и холмистые части Палестины заселили пришельцы; возникла монархия - институциональный скачок того рода, который часто в истории Израиля приводил к кризисным ситуациям; в израильскую этническую группу начали вливаться другие народы с собственными преданиями. Нужно ещё учесть, что монархия нуждалась в летописи, а основываясь на известных примерах других стран древнего Ближнего Востока, то же самое можно сказать и о храме. Во всяком случае различные предания со временем приняли устойчивую форму, так что появление его письменных редакций изменило лишь способы передачи материала, но не обязательно их содержание.

(а) Сейчас мы не можем точно сказать, в какой момент в Израиле и Иудее получила распространение письменность. Сравнение с соседними народами, в особенности с городами-государствами Угарита, Месопотамии и Египта, где, как в Израиле, существовали чиновники, носившие звание писцов, наводит на мысль, что в то время лишь немногие люди умели писать. Это умение, скорее всего, было привилегией специалистов, которые одновременно занимали должность старших

дворцовых чиновников. То же справедливо и в отношении Израиля: потребовались века, если не тысячелетия, прежде чем он стал народом поголовной грамотности. Так или иначе, есть основания предполагать, что с появлением государства и учреждением в Иерусалиме государственного храма начали создаваться письменные тексты: административные документы, своды законов и религиозные тексты, которые, вероятно, хранились при местных святилищах и в Иерусалимском Храме. При этом в Израиле, как и у соседних народов, при отдельных святилищах не прекращалась передача литературной и религиозно-эпической традиции и в устной форме, что служило надёжной гарантией её сохранности.

Это правило двойного (устного и письменного) функционирования текста наблюдается в двух уже упоминавшихся городах-государствах: в месопотамском государстве Мари (XVIII-XVII вв. до н.э.) и в сирийском городе-государстве Угарит (XIV-XIII вв. до н.э.). Их правители шлют письма, обращённые, как это ни странно, не к получателю, а к посыльному, который должен их доставить. В письмах выдерживается более или менее стандартная форма: “Такому-то (имя адресата) скажи: Это послание такого-то (имя отправителя), твоего слуги...”, или “Послание такого-то такому-то: Скажи так...”. Эти письма едва ли заслуживали бы нашего внимания, если бы не существовало очевидной аналогии с древнееврейской Библией: речь идёт о тексте 4 Цар 19:10 сл., который датируется второй половиной VIII в. до н.э. В нём содержание письма Синаххериба иудейскому царю Езекии устно сообщает посыльный. Прочитав письмо, царь “развернул его перед Йахве”, иными словами, положил его в храмовый архив, который, по-видимому, служил также государственным архивом. Подобный порядок до мельчайших деталей засвидетельствован в упомянутых выше городах-государствах. Письменный документ здесь только выполняет роль памятной записки для посыльного.

Благодаря Ашшурбанапалу, одному из последних ассирийских царей, мы располагаем весьма внушительным собранием памятников месопотамской письменности. С помощью своих переписчиков он старательно собрал значительную часть известной в то время месопотамской литературы и поместил её в библиотеку. Библиотека была найдена при раскопках. С другой стороны, археологи в процессе раскопок в очень раннем слое нашли библиотеку угаритской литературы, которая находилась в храмовом архиве.

(б) Обращаясь к пророкам древнееврейской Библии, мы выясняем, что только в трёх случаях идёт речь о записывании текста. Первый случай Ис 8:1 - не имеет практического значения из-за краткости самой записи. Во втором случае (Авв 2:2) нам в точности не сообщается, что именно было записано. Наконец, третий случай: Иер 36 - единственный, в котором сообщается о составлении достаточно длинного письменного документа. Существенно, что когда первый документ был уничтожен царём, для Иеремии не составляло труда продиктовать своему писцу Варуху второй, расширенный вариант документа (36:32). Этот текст, как и многие другие, он знал наизусть. По крайней мере, так нам сообщают его биографы (см. данную книгу, гл. 23.16, г).

Привязанность к устной традиции и, конечно, превосходная память её носителей сохранились на Востоке до нынешних дней. Неграмотный, но благочестивый мусульманин знает иной раз наизусть значительную часть Корана. Среди евреев Восточной Европы до Катастрофы нетрудно было найти (как сейчас нетрудно найти среди йеменских евреев) человека, чаще всего из низших социальных слоёв, который знал на память не только всю Библию, но и значительную часть Талмуда.

(в) Всё это известно давным-давно. Но только Г. Гункель в комментарии на книгу Бытия (первое издание вышло в 1901 г., третье и последнее - в 1910 г.) впервые

указал на важность устного предания не только как фактора, формировавшего первичные традиции Израиля, но и как причины, объясняющей существование вариантов одного и того же текста и различных текстов определённого типа. Впоследствии идея Гункеля развивалась в Центральной Европе, особенно в Германии, учениками Гункеля М. Нотом и Г. фон Радом, но полного расцвета достигла в Швеции сначала в трудах историка религии Х. С. Нюберга, потом в работах Г. Виденгрена и И. Энгелла. Последний решительно отверг всякое "книжное" объяснение происхождения и передачи последующим поколениям литературы в древнем Израиле как современную европейскую теорию, неприменимую к литературе, которая развивалась на совершенно иных, чем в современной Европе, предпосылках. Более подробно - см. данную книгу, гл. 7.7.

Если бы не устная традиция, литература Израиля едва ли сохранилась бы после двух катастроф: 587 г. до н.э. и 70 г., не говоря уже о других опасных ситуациях, в которые попадала страна. В самом деле, не трудно себе представить, что большинство рукописей могло быть утрачено в последовавших за катастрофой грабежах и пожарах, а изгнанники не могли унести с собой ничего или могли взять очень мало. Литература, существовавшая только в письменном виде, в такой ситуации не сохранилась бы. Но в действительности большая часть этой литературы могла быть восстановлена теми, кто ревностно хранил её в памяти. Конечно, она должна была пройти сложный редакционный процесс.

Отметим, что современные исследователи слишком часто прибегают к "устному преданию" как спасительному средству в трудной ситуации, которое не только им мало помогает в научных изысканиях, но заставляет отступить от изучаемой эпохи в другое время. В этих случаях требуется предельная осторожность: на основании ряда внутренних признаков и знания обычаев региона можно

с определённой степенью вероятности утверждать, что некоторые из древних библейских текстов вначале передавались устно. Устную стадию предания довольно трудно (или вообще невозможно) восстановить, поскольку она вскоре сменилась письменной стадией. Именно последней мы и будем далее заниматься.

Таким образом, устное предание сначала породило письменную традицию, а затем продолжалось наряду с ней, так что каждая из этих параллельных форм традиции осуществляла своего рода контроль за другой.

3. Жанры

Устная традиция стремится зафиксировать себя в комплексах одной и той же формы и сходного содержания, называемых литературными жанрами. Сочинения, которые обнаруживают устойчивые характеристики формы (лексика, стиль и пр.), определённое содержание и место в жизни (культ, дворцовый церемониал, пророческая школа или школа словесности мудрых) и поэтому выполняет одну и ту же социальную функцию, принадлежат к одному литературному жанру. Сегодня понятие жанра можно проиллюстрировать такими примерами, как триллер, эпическая поэзия, передовая статья, обзор. Каждый из этих жанров обладает собственным, легко распознаваемым языком, подходящей тематикой, а в случае поэзии и определённым стихотворным размером. Сегодня отдельные авторы заметно различаются также индивидуальной манерой, чего, как мы видели, нельзя обнаружить в литературе древнего Ближнего Востока.

Читатель Библии может без труда заметить, что в её книгах неоднократно повторяются некоторые типичные выражения. Так, способ описания битвы в Книге Судей или в двух первых Книгах Царств практически неотличим от такового в Маккавейских книгах, отстоящих от первых почти на тысячелетие. Определённые стандартные

формулы постоянно встречаются в поэзии - от древнейших текстов, например в Суд 5, до самых поздних, скажем, гимна в начале Евангелия от Луки. Аналогичное явление наблюдается в древней классической литературе, например, в поэмах Гомера и Гесиода, не говоря уже о литературе древнего Ближнего Востока. Таким образом, указанная особенность - это не исключительное свойство словесности древнего Израиля.

Главное деление в литературе - это её деление на поэзию и прозу. Первая предшествует последней: даже сегодня популярный бард стремится в своём творчестве пользоваться поэтическими формами или ритмической прозой, а не прозаическим нарративом. Более того, эпическая поэма появляется всегда раньше прозаического повествования, что связано с лёгкостью запоминания в первом случае, а это, как мы убедились, важно для существования устной традиции.

Одно из наиболее разительных отличий литературы древнего Ближнего Востока, во-первых, от классической и средневековой, а во вторых, от современной литературы - это, как мы установили, её анонимность (или псевдонимичность). Вследствие этого свойства в ней полностью отсутствует стремление к творческой самобытности, столь характерное для западной литературы. Здесь мы можем обнаружить искусное применение традиционных жанров, постоянное появление всё новых и новых их сочетаний, а личность автора полностью отходит на второй план, стремясь вовсе исчезнуть. Эта особенность, трудная для понимания человека западной культуры, но хорошо известная специалистам по Ближнему, Среднему и Дальнему Востоку, позволяет объяснить анонимность большого числа библейских текстов и других произведений восточной литературы. То, что поздняя древнееврейская традиция пытается идентифицировать авторов определённых библейских книг или целого цикла книг,

иногда приписывая их вымышленному автору, не меняет картины в целом, которая остаётся неизменной в течение всего новозаветного периода (т.е. всего первого века). Исключение составляют подлинные послания Павла.

Такая ситуация создаёт непреодолимые препятствия для историков литературы. Они обычно сталкиваются с формулами, которые просуществовали тысячу лет и возникли у соседних народов (или, по крайней мере, засвидетельствованы у них в более древних памятниках). Само по себе позднее сочинение может скрывать своё происхождение за формулой, которая уже зафиксирована в древнейших текстах. Но иногда такая формула - это единственный признак, по которому можно датировать текст.

Например, представим себе, что произведения, включённые в начало Евангелия от Луки, дошли до нас вне существующего контекста, возможно, на древнееврейском языке. Тогда, не зная, что они появились внутри поздних рассказов о рождении и приписываются людям, тесно связанным с рождением Иисуса, мы едва ли смогли бы узнать об их позднем происхождении. По существу мы и сейчас не можем *a priori* исключать из рассмотрения их возможную древность. Вполне вероятно, что автор приписал действующим лицам Евангелия литургические произведения, употреблявшиеся по случаю радостных событий, и, таким образом, весь эпизод был составлен из традиционных литургических элементов.

Из поэтических жанров в ведении священников был псалом. Однако декламировать псалмы могли и миряне - в случаях, предусмотренных обрядом, или в личной молитве. В традиции, приписывающей определённое число псалмов Давиду, видимо, предполагается, что сочинять их могли и светские люди.

У пророков встречается весьма специфический жанр - прорицание в поэтической форме, истолковывающее прошлое, давнее или ещё свежее в памяти, или

возвещающее о событиях ближайшего будущего. Пророки передавали такой материал последующим поколениям через учеников или переписчиков (см. Ис 8:16; Иер 36). В Чис 21:27 мы встречаем слово *hammoš'lim*, обозначающее людей, которые произносят прорицание типа *mašal*. Слово *hammoš'lim* можно передать выражением "сочинители притч, басен". Позднее эти люди были связаны в Израиле со словесностью мудрых; в более древний период они, должно быть, рассматривались как своего рода сказители баллад.

Похоронный плач часто используется в древнееврейской Библии как своего рода сарказм по отношению к людям и целым народам, над которыми разразилась божественная кара (ср. Ам 5:1-16; Иер 9:17). С другой стороны, для прозы характерны юридические формулы, которые сохранялись и передавались при святилищах - если предполагать, что в Израиле была распространена практика, надёжно засвидетельствованная в других местах древнего Ближнего Востока.

Гункель также пытался проследить эволюцию литературных жанров от более простых и древних форм до более сложных и развитых. Компактные и чистые формы Гункель считал первичными, а развёрнутые, часто включающие несколько литературных жанров - вторичными. В этом слабость теории Гункеля. Развёрнутые, сложные формы можно обнаружить в литературе всего древнего Ближнего Востока; в частности, в Ветхом Завете они встречаются в местах, которые несомненно являются очень древними, например, Суд 5 и 2 Цар 1:19 сл.

Древнееврейская Библия в существующем сейчас виде часто указывает имена авторов, которых традиция связывает с определёнными группами книг, отдельными книгами или частями книг. Многие Псалмы приписываются Давиду; часть притч и, вероятно, Екклесиаст - Соломону. Тысячелетняя традиция

молчаливо предполагает, что Пятикнижие было написано Моисеем, а все пророческие книги составлены авторами, имена которых они носят. Это явно противоречит моему утверждению о том, что значительная часть произведений древнееврейской Библии анонимна или подписана псевдонимами. Не желая предвосхищать детальное обсуждение, которое мы приведем ниже, я только укажу на тот факт, что все такие атрибуции являются поздними и почти всегда искусственными. Изначально отсутствовал сколь-нибудь заметный интерес к установлению авторства тех или иных произведений в нашем смысле слова, поскольку авторство не рассматривалось как признак каноничности и авторитетности этих произведений, гарантированных авторитетом “человека Божьего”.

Ближе всего к истине мы, вероятно, окажемся при определении авторства пророческих книг. Но и здесь существуют бесчисленные проблемы и, скорее всего, значительную часть пророческих книг мы должны считать псевдоэпиграфами. Есть и такие книги, которые не приписываются никакому автору: к ним относятся “Первые пророки”, Книги Хроник (Паралипоменон), Книга Иова, анонимные псалмы и притчи, Книга Даниила.

Я уже отмечал, что большинство литературных жанров, встречающихся в Ветхом Завете, известны и другим семитским литературам древнего Ближнего Востока. Поэтому не удивительно, что в Ветхом Завете можно найти произведения, которые создавались по небиблейскому образцу. Так, Пс 103 подражает образной системе, а возможно и форме, египетского гимна солнцу, относящегося ко времени фараона Эхнатона (ANET, 369 сл.², см. данную книгу, гл. 33.3); Прит 22:17 сл. следует, иногда слово в слово, трактату египетского мудреца Аменимопе (ANET, 421 сл.), который жил в начале первого тысячелетия до н.э. Некоторые темы истории Иосифа имеют поразительные аналоги в египетской истории “Двух Братьев” (ANET, 421 сл.), а

вся словесность мудрых даже в принципиальных вопросах имеет точки соприкосновения с семитской и несемитской литературной традицией мудрых, идущей с шумерских времён.

Значение этих фактов не следует переоценивать. Если бы Израиль жил в пробковой комнате, изолированно от других народов, своеобразие его веры никого не удивляло бы. Но именно постоянные связи Израиля с целым миром цивилизаций древнего Востока делают его самостоятельность в религиозной сфере уникальным историческим феноменом. Народы, с которыми приходилось иметь дело Израилю, почти всегда были более цивилизованными, стояли на более высокой ступени научного и технического развития. Было бы естественно, если бы более развитые социальные группы поглотили менее развитую. На очень больших исторических масштабах так в действительности и происходило, но только не в области религии, хотя и в этой области, как мы убедимся, недостатка в конфликтах не было. Потом, в послевоенную эпоху, народ, всегда лишённый политической независимости (за вычетом короткого, примерно столетнего, периода при Маккавеях), обладавший автономией лишь в самых второстепенных сферах, в культурном отношении всегда отсталый по сравнению с эллинистическим миром и остро сознававший свою отсталость, - этот народ, перейдя в наступление, обратил в свою веру тысячи язычников. Таковы основные факты. Оценить их по достоинству мы сможем, лишь учитывая всё многообразие связей Израиля с окружающим миром.

4. Поэтические жанры

(а) Дискуссия о сущности и особенно о метрике древнееврейской и вообще западно-семитской поэзии не только не исчерпала себя, но её предмет по-настоящему не был сформулирован. Как мы увидим, пока ещё не все

признают, что такая дискуссия вообще возможна. Допуская, что к древнееврейской поэзии приложимо понятие метрики, библейская наука до сих пор не подобрала к ней ключ, если не считать нескольких исключений, например, произведений в жанре "плач". Причин тому немало. Прежде всего переработка, которой подвергались тексты на протяжении веков, затрудняет, а иногда и вообще не позволяет отличить подлинные части текста от добавлений, а значит точно установить текст отдельных стихов. Во-вторых, дошедшие до нас рукописи сохранили масоретскую вокализацию, которая представляет позднюю традицию. Мы уже не можем установить первоначальной вокализации и расстановки акцентов, которая допускается поэтической речью. Существуют серьёзные основания предполагать, что уже в эллинистический период понимание принципов древнееврейской метрической системы было утрачено, иначе некоторые добавления в текстах были бы необъяснимы.

Наиболее действенным критерием, позволяющим различать поэзию и прозу, остаётся открытый в 1753 г. англиканским епископом Робертом Лоутом параллелизм членов (*parallelismus membrorum*). Это характерное для древнееврейской поэзии свойство имеет аналогии в других семитских литературах, а также в египетской литературе. Из-за однообразных повторов и поэтому эстетически неприемлемой формы древнееврейская поэзия не была воспринята на Западе. Параллелизм членов ставит сложную задачу перед переводчиками: с одной стороны, они должны сохранять верность оригиналу, а с другой - передать его в естественной для языка перевода форме.

Для параллелизма существенно следующее: то, что утверждается или отрицается в первом члене, подкрепляется во втором, причём сходная мысль выражается во втором члене по-другому. Если текст состоит из нескольких стихов, то этот приём повторяется

в каждом. Существуют следующие разновидности параллелизмов:

1. *Синонимический параллелизм*. Мысль, выраженная в первом члене, повторяется во втором другими словами или в других понятиях, более или менее эквивалентных (Чис 21:28; Пс 2:1-4; Прит 9:10 и т.д.).

2. *Антитетический параллелизм*. В этом случае мысль, выраженная в первом члене, усиливается во втором с помощью отрицания антонима к основному слову в первом члене (Прит 10:11; 11:1).

3. *Синтетический параллелизм*. Вторым членом дополняет и развивает мысль, выраженную в первом (Пс 1:1-3).

4. *Ступенчатый параллелизм* был открыт недавно при изучении угаритской поэзии. В таком параллелизме второй и, возможно, последующие члены усиливают тему, используя сравнение с тем, что утверждается в первом члене (ср. Ам 1:3 сл.: “За три преступления Дамаска и за четыре...” т.е. “за бесчисленные преступления Дамаска...”, или Прит 6:16: “Вот шесть, что ненавидит Господь, даже семь, что мерзость душе Его”, т.е. “Вот бесчисленное множество”).

Вопрос о том, существует ли поэзия без параллелизма и употребляется ли параллелизм в прозе, ныне можно считать решённым. В самом деле, в ритмической прозе встречаются предложения в форме, весьма близкой к параллелизму, и даже собственно параллелизм (например, Быт 21:16; 22:12, 17 и т.д.).

(б) При обсуждении древнееврейской поэзии современному читателю прежде всего захочется разграничить светскую и религиозную поэзию. В древнееврейской Библии в силу её специфики невелика вероятность найти особенно много образцов первой. Выделить их сравнительно легко.

1. В Библии есть много мест, которые, по утверждению различных учёных, можно отнести к

светской поэзии, но, как мы увидим, суждение о характере этих текстов вызывает сомнения. Я вкратце их перечислю. Неем 4:10, по-видимому, включает песню чернорабочих, а Чис 21:17 сл. - песню копателей колодцев. До недавнего времени последняя приписывалась (в т.ч. и в предшествующих изданиях настоящего введения) источнику Е Пятикнижия. Однако песня не содержит ни одного признака, на основании которого её можно было бы отнести к одному из древнейших источников Торы. В Ис 16:9 сл; Иер 48:33 упоминаются песни при уборке урожая (их слова не приводятся), а в Суд 9:27 и Ис 9:3 говорится о сопровождавшем такую уборку веселье. В отличие от современных народов Запада, Израиль был в ту пору народом, часто выражавшим свои чувства в песнях. И всё же, как мы видели, существуют серьёзные сомнения относительно светского характера этих песен. Первая из названных песен может быть отголоском плача, в котором угнетённые работники обращались к Богу, вторая, в которой фигурируют жезлы и посохи, возможно, намекает на тех, кто открывал источники воды в пустыне (знаменитым предшественником копателей здесь мог быть Моисей, см. Исх 17:6 и Чис 20:11). Из того, что нам известно о ханаанской религии и зависевшем от неё синкретизме Израиля, можно с уверенностью заключить: песни в честь уборки урожая и сбора винограда, изначально посвящённые языческим божествам, восходят к песням оргиастического типа, исполнение которых должно было обеспечить плодородие. Впоследствии они были восприняты Израилем в редуцированной и, вероятно, искажённой форме. Ни к одному из перечисленных случаев, очевидно, неприменим эпитет "светский", по крайней мере в его сегодняшнем значении.

Существуют также военные песни, застольные песни, песни ночных дозорных. Фрагменты очень древней сатирической песни, направленной против Моава, сохранились в тексте Чис 21:27-30. Насмешливая песня о

стареющей проститутке, которая ходит по городу, тщетно предлагая свои услуги (Ис 23:16; по современным меркам текст весьма сомнительного вкуса), вторично использовался как пародия на город Тир. Такого рода историческая интерпретация (см. гл. 5.1 данной книги) часто применялась к древним мифическим текстам. В Ис 22:13 зафиксирован отрывок из застольной песни, который ещё раз цитируется уже в новозаветное время (1 Кор 15:32) и далее продолжает жить с некоторыми изменениями в средневековой песне *Gaudeamus igitur* (см. также Ис 56:12 и Песн 5:1). И в данном случае вопрос о светском характере многих песен остаётся открытым. Например, применение сатирической песни о проститутке к Тиру теряло бы смысл, если бы она не была частью проклятия, цель которого - оказать пагубное действие на того, кому оно адресовано. Вполне вероятно, что прочие песни являются светскими, однако их число невелико. В Ис 21:11 сл. приводится кусочек из песни ночного дозорного, которая также может быть светской, однако из-за фрагментарности текста неясно, что она выражает.

Для современного читателя нет ничего более светского, чем свадебные песни. Ярким примером такой песни из древнееврейской Библии служит Песнь Песней. Однако на самом деле всё гораздо сложнее. Этот вопрос обсуждается подробно в гл. 39.2 данной книги, а сейчас отмечу лишь следующее. В любой культуре брак носит более или менее сакральный характер. Если не принимать во внимание секулярную западную цивилизацию, можно сказать, что брак никогда не был чисто светским институтом. Поэтому можно считать, что даже свадебная песня имеет сакральный смысл без каких бы то ни было мистических и аллегорических истолкований последующих эпох. Учитывая важное значение, которое придаётся празднованию свадьбы на Ближнем Востоке, древнем и современном, можно предположить, что существовало довольно много песен такого рода. Большая

продолжительность свадьбы также способствовала творчеству в данной области. Согласно Быт 29:27 сл., свадьба длилась семь суток. Понятно, почему образ свадьбы так часто встречается в притчах Иисуса. Однако, помимо Песни Песней, фактически ни одной свадебной песни не сохранилось.

Довольно распространёнными были также погребальные песни. Во время похорон их часто исполняли профессиональные певцы (Иер 9:17) или друзья и родственники покойного. Например, в 2 Цар 1:19-27; 3:33 сл. друзья погибшего поют в качестве погребальной песни скорбные песни Давида. Хотя их нельзя назвать светскими, религиозное содержание этих песен не вполне ортодоксально. Они восходят к оплакиванию смерти природного бога - его периодически повторявшейся смерти, за которой следовало воскресение, но в преддверии последнего смерть ритуально оплакивалась. Упоминание плача о смерти Таммуза в Иез 8:14 свидетельствует о том, что этот обычай был известен еврейской общине в конце VI в. до н.э. В Израиле подобные погребальные мифы быстро исчезли под влиянием более зрелого богословского осмысления. Они были вытеснены в область неофициальной народной религии, в которой смерти придавалось особое значение. При этом даже для этого жанра прослеживается ясно выраженная тенденция демифологизировать и исторически истолковать миф (Ам 5:1 сл.; ср. Иер 9:17 сл.; Иез 19; 26:16-18; 27:3-9; Наум 3-7). Первый пример - это плач о падении и гибели Израиля. В подобных случаях нелегко провести грань между собственно погребальной песней и сарказмом. К тому же литературному жанру, но уже без всякого сарказма, относится Книга Плач Иеремии - произведение, безусловно, не светское.

Мы также располагаем военными песнями. Ввиду того, что традиционное народное благочестие придавало войнам священный характер (эту черту тысячелетием

позже унаследовал ислам), и в этом случае нельзя говорить о светской поэзии. В древнееврейской Библии почти полностью сохранилось одно произведение этого рода: Суд 5, и важные отрывки из аналогичного произведения в ИсИ 10:12-13 и, возможно, в трудном тексте Иез 17:9 сл. (см. также 4 Цар 13:17). К этой категории текстов следует отнести благословения и проклятия, произносившиеся по случаю войны или битвы (Чис 23; 24; Пс 67:1; 1 Цар 17:8-10, 43 сл. и т.п.). Здесь также всё свидетельствует о поэзии религиозной, а не светской.

Переходя к изучению конкретных произведений, мы кратко остановимся на особом жанре, которым будем заниматься детально. Речь идёт о прощальных словах знаменитых людей древнего Израиля, героев, имена которых стали эпонимами и т.п.: они благословляют или проклинают слушающих или подытоживают свою жизнь. Наиболее важные примеры - это Быт 49; Втор 33; 2 Цар 23:1-7 и т.д., ср. также Быт 9:25 сл. В первых двух случаях подразумевается совершенно конкретная политическая ситуация, которая, очевидно, относится к более позднему времени, чем то, в которое жил говорящий. Замысел произведения - дать этиологию возникновения данной ситуации. Часто это очень древние тексты, возможно, восходящие к социальным группам, о которых в них говорится. Известное сходство с этими текстами имеют прорицания Валаама в Чис 23; 24. Изначально они, вероятно, относились к светской эпической поэзии, но в их нынешнем контексте это уже не так.

Этот краткий обзор естественно закончить выводом о том, что образцов действительно светской поэзии в древнееврейской Библии чрезвычайно мало. К ним, вероятно, относятся только застольные песни. Не все из произведений рассматриваемого типа дошли до нас, например, книга "Плач Иеремии", о которой упоминается в 2 Пар 35:25 и которая была составлена по случаю смерти

в Мегиддо царя Иосии в 609 г. до н.э. Она ничего общего не имеет с библейской книгой под тем же названием, хотя последняя традиционно приписывается пророку. От первой из упомянутых книг не осталось никаких следов. Из других утраченных произведений назовём “Книгу войн Йахве” и “Книгу Праведного”, или “Йашар”. Первая упоминается в Чис 21:14, вторая - в ИсИ 10:13 и 2 Цар 1:18. В греческом переводе Библии, в 3 Цар 8:13 (по Септуагинте ст. 53а) сообщается о “Книге Песни”. Возможно, речь идёт о книге Йашар (метатеза уѓ - џур). Эта книга, вероятно, была древним сборником эпической в своей основе поэзии, своего рода древнееврейской Илиадой.

Так или иначе, если субъектом песни был Йахве или она была Ему адресована, мы, несомненно, имеем дело с религиозным сочинением.

2. Религиозная поэзия, главным образом, состоит из псалмов, но её следы можно обнаружить по всему Ветхому Завету, начиная с Быт 49. Особенно большое место она занимает у пророков и в литературе мудрых. Далее, она встречается в псевдоэпиграфах, в кумранских рукописях и в Новом Завете. Её место в жизни - культ Йахве. Однако мы знаем несколько примеров менее ортодоксальной религиозной поэзии. После реформы царя Иосии (621-622 гг. до н.э.) святилище находилось в Иерусалиме, но следует допустить, что интересующие нас сочинения также использовались в богослужениях при других святилищах.

Чрезвычайно большое число образцов религиозной поэзии в древнееврейской Библии (а как уже говорилось, этого и следовало ожидать от книги подобного рода) позволяет распределить её по жанрам; обсуждение деталей - в гл. 34, специально посвящённой псалмам. В первую очередь назовём гимн - произведение в честь Йахве. Некоторые его элементы затем многократно были использованы, например, в короткой литургической формуле-призыве *hal'luyah*, т.е. “хвалите Йах”; от неё

происходит возглас “аллилуйя” в христианском богослужении. Гимн, а также плач - литературные жанры, лучше всего представленные в Библии. Произведения типа гимнов бывают адресованы кому-то (или чему-то). Например, существуют песни в честь Сиона, восхваляющие Бога прославлением святилища, которое Он избрал (Пс 47; 86). У одной разновидности гимнов особая тема - интронизация Йахве; такие гимны, скорее всего, были связаны с праздником, посвящённым Его вечному царствованию, который, должно быть, отмечался ежегодно (Пс 46; 92; 95-98, ср. также Пс 23). От гимнов нелегко отличить и тематически и по форме благодарственные песни; последние иногда сопровождаются исповеданием греха и более или менее стандартным перечислением случаев избавления молящегося (этот перечень должен был охватывать большое число различных ситуаций). Поскольку существовала благодарственная жертва, рассматриваемые произведения, вероятно, были связаны с соответствующим ритуалом (Пс 49:13 сл.; 106:22, ср. Иоил 2:26). Известны подобные тексты, происходившие из соседних стран, например, надпись на саркофаге Йехи-милка из Библа, датируемая V в. до н.э., которая гласит: “Йехи-милк, ибо когда я взывал к Госпоже моей, *ba`alat* Библ, она благословила меня” (КАИ, N10).

Этот отрывок - проза, но по содержанию он близок к библейским песням, конечно, за исключением имени восхваляемого божества (ср. также Ис 38:9 сл; Иов 31:19-33). Исповедание в этих текстах может быть признанием греха со стороны того, кто взывает, но чаще - это уверение в его невиновности. Иногда страдания просящего описаны столь жалостливо, что начинает казаться, будто мы имеем дело со вторым из рассматриваемых здесь жанров - плачем. Часто произведение этого типа заканчивается обетом (Пс 65:13-16; 115:5).

Книга под названием “Плач Иеремии” - лишь один из большого числа примеров данного жанра. Плач тесно связан с благодарственными песнопениями, к которым он часто служит вступлением. Поэтому благодарственные песни можно рассматривать как связующее звено между гимном и плачем. Обычно бывает ясно, какая конкретная ситуация стоит за плачем. Это - социальные (войны, набеги, эпидемии) и стихийные (засуха, голод, землетрясение и пр.) бедствия, это - личные невзгоды, например, болезнь, преследования, остракизм, изгнание из общины, вне которой древнему израильтянину было невозможно жить, несправедливое обвинение перед судом и т.д. Пророки владеют этим жанром и часто его используют, что мы видим на примере Иеремии (см. гл. 23 данной книги). Далее, существуют благодарственные гимны, исполнявшиеся от лица общины, не говоря уже о личных благодарственных песнях; в таковых, конечно, предполагается, что взывающий уже избежал опасности или бедствия.

Существуют и другие жанры, хотя они, может быть, не столь богато представлены в Библии. Скажем, в Пс 14 и 23 перечисляются качества, необходимые тем, кто желает быть допущенным в Храмовый двор. Пс 19 и 84 передают речь пророка или священника, объявляющих слово Божье внимающей общине. В Пс 1; 31; 111; 127 и, возможно, в Пс 133:3 содержатся формулы благословения и проклятия. Пс 2 и 109 - это, по существу, божественный ответ на прошение царя по случаю коронации или праздника в честь возведения на престол; в них идёт речь о притязаниях культового характера, ситуация и содержание которых обрисованы в прозаическом отрывке 2 Цар 7:17 (ср. также Пс 88; 131). Хотя последняя группа произведений почти наверняка относится к после пленной эпохе, в неё включены более древние материалы, отражающие ситуацию периода монархии. Наконец, Пс 1; 126 - это псалмы в жанре литературы мудрых. Израилю

знакома подобная поэзия, представленная не только в произведениях, которые мы привыкли называть словесностью мудрых, но также и в Псалтири. Этот жанр израильская традиция связала с правлением царя Соломона (см. 3 Цар 4:30 сл.). Более подробно об этом - в гл. 35 данной книги.

5. Сохранившиеся фрагменты древнееврейской поэзии.

До недавнего времени целый ряд текстов (которые считаются достаточно древними), приписывали источникам Пятикнижия: J или E (см. следующую главу данной книги). Такая атрибуция была принята и в предшествующих изданиях настоящего Введения. Однако всякий раз она основывалась не на объективных критериях, а на том, что параллельный отрывок был отнесён к другому источнику. Неудивительно, что эти атрибуции постоянно ставились под сомнение и сегодня ни одна из них не выдерживает критики. Речь идёт о следующих текстах.

(а) “Песнь Ламеха” (Быт 4:23 сл.). Это - песня жестокого воина или разбойника, которому ещё не ведом принцип *lex talionis*, ограничивающий пределы личной мести размером нанесённого ущерба или причинённого мстителю зла. В тексте отсутствуют какие-либо признаки, по которым его можно было бы отнести к одному из источников Пятикнижия.

(б) “Слова Ноя” (Быт 9:25-27). Похоже, что они отражают ситуацию в Ханаане незадолго до учреждения монархии в Израиле. По мнению некоторых учёных, эти слова восходят непосредственно к периоду, когда за рассматриваемый район боролись египтяне и хетты (начало XIII в. до н.э.). Текст был приспособлен для употребления в Израиле добавлением в ст. 26 слова Йахве. Получилась довольно трудная фраза: “Йахве, бог Симов”, которая больше ни разу не встречается в древнееврейской

Библии. Данный текст не имеет никакого отношения к источникам Пятикнижия.

(в) “Благословение Иакова” (Быт 49:1-27). Этот текст указывает не на племенные группы, находящиеся в стадии формирования (что, согласно одной из популярных гипотез, будто бы вытекает из контекста) или группы, ещё не осевшие. Напротив, в тексте подразумеваются чётко различимые этнические единства, прочно закрепившиеся на собственной территории и уже известные своими характерными чертами, хорошими или дурными. Почётное место в “Благословении” занимает Иуда. Очевидной интерполяцией литургического типа, с упоминанием имени Йахве, является только ст. 18. В остальной части текста Бог назван другими, довольно необычными, именами и титулами (см. ст. 24, 25). Близкой, хотя и неполной аналогией к этому тексту служит Втор 33 (см. ниже). Оба этих благословения с филологической точки зрения вовсе не обязательно приписывать одному из источников J или E. Более того, такая атрибуция создаёт больше проблем, чем решает. Исключительное место, которое данный текст отводит Иуде, наводит на мысль об иудейском источнике, относящемся ко времени существования монархии.

(г) Прорицания Валаама (Чис 23:7-30; 24:7-9, 15-24) было принято равномерно распределять между J и E. Эти тексты не столь древние, как казалось раньше: стт. 23:9, 23 указывают на то, что религиозный Израиль в религиозной области стоит особняком от других народов; в стт. 21 сл. говорится о божественном владычестве над Израилем. В 24:7 упоминается царь Агаг времён Саула (ср. 1 Цар 15; сейчас повсеместно признано, что это - довольно поздний текст), а в 24:17-18 - войны Давида с Эдомом и Моавом. По этим причинам было бы неверно связывать данные тексты с источниками Пятикнижия.

(д) Песнь Моисея при переходе через Красное море (Исх 15:1-18, 21). Здесь о Сионе говорится в выражениях,

употреблявшихся в Ханаане для описания горы богов. Поэтому до недавнего времени этот текст считался очень древним (многие учёные так до сих пор и считают), восходящим, возможно, к домонархической эпохе. Однако новейшие исследования позволяют отнести его к девтеронимическим произведениям определённого типа, который обсуждается в гл. 12 данной книги. Было бы необоснованно отделять от “Песни Моисея” т.н. “Песнь Мириам” (ст. 21) как краткий аналог первой: в действительности ст. 21 - это просто рефрен. Песнь Моисея также невозможно приписать ни одному из источников Пятикнижия, кроме девтеронимического.

(е) “Благословения Моисея” (Втор 33), как и Быт 49, принадлежит к жанру “последних слов героя”, но текст, по-видимому, несколько более поздний, чем прочие из рассмотренных: Симеон уже потерял независимость и в тексте не фигурирует; Левий существует только в качестве жреческой касты (ст. 8 сл., в противоположность Быт 49:5 сл.); на Иуду, должно быть, возлагается ответственность за разрыв союза с Израилем (стт. 7 сл.), тогда как Иосиф восхваляется безоговорочно. Явственно присутствует политическая ориентация на северное царство. Этот текст не свидетельствует о сплоченности колен; в нём отсутствуют и другие архаичные элементы.

(ж) “Песнь Моисея” (Втор 32) - это ретроспективный взгляд на время основателя религии, чей век уже прошёл. Несмотря на авторитетное исследование О. Эйфельда, пытавшегося доказать древность этого текста (он предлагал его датировать не позднее XI в. до н.э., связывая с событиями, о которых повествуется в 1 Цар 4-5, т.е. событиями около 1050 г. до н.э.), необходимо признать его сравнительно позднее происхождение в силу ряда признаков, которые обнаруживают стт. 3, 7, 15, 47 и т.д. Датировка этого текста периодом, непосредственно предшествовавшим плену, и даже периодом плена не была бы большой натяжкой.

6. Прозаические жанры

Древнееврейская, как и вся западно-семитская проза в целом, отличается рядом особенностей не только от классической, но и от восточно-семитской, аккадской прозы. Для неё характерны сравнительно короткие предложения (за исключением особых случаев, например, юридических формул, где сам материал требует более развёрнутых формулировок). Это обусловлено грамматикой, прежде всего синтаксисом, западно-семитских языков, в частности древнееврейского: в этих языках из-за отсутствия подчинительной связи в сложном предложении применяется сочинительная связь, а глагол выражает не столько время действия, сколько его интенсивность, а также завершённость или незавершённость.

Прозу древнееврейской Библии можно подразделить на следующие классы. Прежде всего это - речь, которая встречается в виде молитвы, религиозной проповеди или публичного выступления. Слову на древнем Ближнем Востоке придавалось очень большое значение. Одним из решающих критериев в оценке человеческой личности была его способность выражать себя в словах. Человек, не обладавший даром слова, расценивался как недееспособный. Были, впрочем, примечательные исключения: Моисей (Исх 4:10 сл.) и пророк Иеремия (Иер1:6, 9). Напротив, Давид был, по всей видимости, мастером слова (1 Цар 16:18). Случаи Моисея и Иеремии показывают, что косноязычие считалось непреодолимым препятствием для общественного служения. Это препятствие необходимо было либо устранить, как в случае Иеремии, либо обойти, как в случае Моисея.

Не следует думать, что речь у древних евреев была похожа на речь в западно-европейской традиции, ориентированной на каноны классической риторики. У греков и римлян речь была рассчитана на убеждение

слушателя с помощью логической аргументации, поэтому она носила достаточно отвлечённый характер, если даже и сопровождалась конкретными примерами. Такая речь апеллировала к здравому смыслу слушателей. В древнееврейской традиции, насколько нам известно, публичное выступление было рассчитано на воздействие совершенно иного рода. Конечно, мы не знаем, как на него реагировали. Но из содержания самих речей ясно, что они убеждали слушателей не безупречными доказательствами, но силой слова, яркой образностью, к которой мы не всякий раз сочли бы уместным прибегнуть (ср. 2 Цар 17:8). Истина здесь появляется не как объективный элемент, который следует изучить и спокойно оценить перед тем, как принять решение. Ей необходимо поверить, принять её не под действием внешних доводов, а внутренне. Такая речь ошеломляет (можно даже сказать оглушает) слушателя, не оставляя ни единой лазейки, ни малейшей возможности для раздумий. Говорящий излагает свои доводы живо, даже страстно, в манере, которую мы сочли бы демагогической: ему необходимо поверить. За подобными речами лежат определённые представления: люди этой культуры убеждены, что истина не нуждается в доказательствах, она сама, собственной силой, заставляет осознать себя как истину. Здесь мы сталкиваемся с неизвестным нам видом “понимающей” коммуникации, вовсе не обязательно ошибочным или примитивным и, тем более, не демагогическим. Напротив, в ситуации исповедания веры это - средство испытанной действенности, его воздействие гораздо сильнее, чем воздействие изысканных речей греческих ораторов. Конечно, ценность коммуникации этого вида значительно снижается в мире, в котором главное - учение, а не вера, и, следовательно, доказательство, а не исповедание. Иными словами, мы имеем дело с двумя различными видами коммуникации, каждая из которых приспособлена к вполне определённой культурной ситуации.

Примеры политической речи - Суд 9:7-20, а также ИсИ 24:2 сл. В последнем примере преобладают религиозные мотивы, так как исходный текст, вероятно, подвергся переработке в более позднее время. Дальнейшие примеры - 1 Цар 22:6 сл.; 2 Цар 14:1 сл.; 17:8 сл.; 4 Цар 18:19 сл., 28 сл.; ср. также 1 Макк 9:8; 13:2-6. Проповеди и религиозные речи другого рода представлены прежде всего в пророческих книгах, например, Ис 5:1 сл.; Иер 7:1 сл.; 26:1 сл. Эти последние тексты были значительно переработаны, но по ряду признаков они восходят к реально произнесённым речам. Второзаконие и отдельные части Хроник (книг Паралипоменон) представлены как религиозные речи, причём первая была якобы произнесена Моисеем. И всё же в древнееврейской Библии, хотя это и Священное Писание, сравнительно мало речей религиозного типа и только несколько примеров реально произнесённых проповедей (помимо уже упоминавшихся текстов Исаяи и Иеремии). Некоторые учёные даже склоняются к предположению, что этот жанр получил распространение только после реформ Иосии 621-622 гг. до н.э. (см. 4 Цар 22-23; 2 Пар 34-35). Однако подобная интерпретация фактов была бы значительным упрощением сложного положения дел, о котором мы время от времени будем говорить в связи с конкретными текстами. Сейчас достаточно отметить (забегая вперёд): на основании того малого, что нам известно, можно сделать вывод о том, что в древнем израильском культе значительное место отводилось для проповеди и катехизического наставления в этой форме.

Молитвы, как это ни странно, также редко встречаются в древнееврейской Библии. Мы располагаем лишь несколькими примерами: Быт 32:9-12; Суд 16:28; 3 Цар 3:6-9; 8:22-52; 2 Пар 20:6-12 и пр. Среди них литургический характер носит только молитва Соломона (3 Цар 8). Возможно, этот текст восходит к аутентичному источнику, хотя и был дополнен в более позднее время.

В силу своего типа этот текст в принципе допускает историческую проверку, чего нельзя сказать о личных, глубоко сокровенных молитвах, скажем, молитвы Иакова в Быт 32. Значительно чаще молитва встречается в девтероканонических книгах и псевдоэпиграфах. Время создания этих книг совпадает с эпохой, когда Израиль стал перенимать некоторые формы речей, известные в классическом мире. Имеются в виду публичные выступления или беседы в узком кругу, которые античные знаменитости вели, как считалось, в подобающей исторической обстановке. Теперь действующее лицо уже не обращает свою молитву к Богу, - она становится искусственным приёмом, формой речи, в которой герой говорит всё, что он должен был, по мнению автора или редактора, сказать в соответствующих обстоятельствах. Как и в случае классической беседы, целью автора или редактора было наставление общины или отдельного читателя.

Из административных документов, сохранившихся в древнееврейской Библии, выделим договоры: Быт 21:22-32; 23:17-20; 26:26-31; 31:44-54; ИисН 9:15; 3 Цар 5:10-12 и т.д. Следует заметить, что, несмотря на кажущуюся подлинность договоров в книге Бытия, невозможно себе представить, чтобы тексты этого рода дошли до нас или хотя бы до времени редакции Пятикнижия, т.е. что они сохранялись на протяжении столетий с момента своего появления. Характерно, что все эти тексты относятся к сфере частных соглашений. Договора между государствами встречаются лишь изредка и относятся к более позднему времени. Это удивительно, если вспомнить, что мы располагаем довольно богатой коллекцией древних ближневосточных договоров, прежде всего хеттских, арамейских и новоассирийских (в двух первых случаях документы датируются второй половиной II тысячелетия до н.э.). Только в 1 Мак 8:22-32 мы находим текст союзного договора, заключённого Иудой

Маккавеем с Римом в первой половине II столетия до н.э. Хорошо известно, однако, что в древнееврейской Библии взаимоотношения между Богом и его народом описаны в юридических категориях (см. Быт 15:7-20; Исх 19-24; 34; 2 Цар 23:1-7; 4 Цар 23 и т.д.) и что в качестве специального термина, обозначающего эти взаимоотношения, употребляется слово *b'rit*. Единственный аналог этого термина в лингвистическом круге древнееврейского языка обнаружен в недавно найденном и опубликованном угаритском тексте. Это слово обычно означает "союз", "договор", но в некоторых случаях оно характеризует одностороннее соглашение и имеет значение "обязательство" (Бога по отношению к народу или народа по отношению к Богу; в последнем случае оно тождественно понятию "закон").

По-настоящему богатый материал даёт Библия в области эпистолярного жанра. Самое древнее из дошедших до нас писем - это письмо Давида своим военачальникам с распоряжением устроить гибель хетта Урии (2 Цар 11:14). Подобное письмо написано царицей Иезавелью старейшинам города Изреель по поводу Навуфея (3 Цар 21:8-10). В Библии мы находим также письмо арамейского царя царю Израиля (4 Цар 5:5 сл) и письмо, направленное ассирийским царём Синахерибом иудейскому царю Езекии (4 Цар 19:9-14, см. выше разд. 2). В Иер 29 имеется текст письма (со значительными добавлениями в более поздний период), которое Иеремия в 597 г. до н.э. послал переселенцам, т.е. высланным из Иудеи. В этом письме он призывает их не надеяться на слишком скорое возвращение на родину. В Иер 29:24-32 сохранились фрагменты двух других писем. В книге Ездры 4-6 содержится ряд посланий, явно отразивших стиль персидских канцелярий, в Маккавейских книгах - официальные письма, обнаруживающие эллинистический канцелярский стиль. Здесь, как и в классической литературе, нет

недостатка и в вымышленных, приписываемых тем или иным историческим лицам, письмах; в них заметно подражание эпистолярной манере более позднего времени (см. например, Дан 4:1 сл.; 1 Мак 10:22 сл.).

Ещё один жанр - это разбросанные по всей Библии бесчисленные списки: родословные, перечисления городов и границ, перечень взятых в битвах трофеев и т.п. Некоторые из них, очевидно, подлинные, оторваны от своего исторического контекста, например, Чис 1; 26; 33; Исх 15-19 и пр. В Пятикнижии текст между второй половиной книги Исход и началом книги Числа, а также центральная часть книги Второзаконие (гл. 12-26) содержат обширный юридический материал. В Иез 40-48 представлена целая ритуально-правовая программа по воссозданию культа и общины в после пленный период.

В перечисленных случаях мы часто имеем дело с архивными материалами, которые, если правомерна аналогия с практикой у соседствующих народов, передавались священниками из поколения в поколение.

7. Древние юридические документы

В прошлом древнейшие юридические тексты, содержащиеся в Пятикнижии, пытались приписать источникам J и E (более подробно см. в гл. 11 данной книги). Соображения в пользу такой атрибуции и использованные критерии были такими же, как при атрибуции древних поэтических произведений (см. выше разд. 5). Как и в последнем случае, из-за отсутствия объективных оснований мы не можем рассматриваемые здесь тексты приписывать указанным источникам.

(а) Исх 34:16-26 содержит так называемый "ритуальный" декалог, или додекалог (в отличие от "этического" декалога Исх 20:1 сл. и Втор 5:6 сл.), рассматриваемый вариант которого приписывался источнику E. Этому тексту предшествует короткий

девторономический пролог (ст. 10-15). В действительности - это вид ритуального календаря, имеющий аналоги в Исх 23:14-19 (также по традиции приписываемый Е) и в Лев 23 (источник Р), где даётся его более пространная версия. В додекалоге упоминается ряд земледельческих празднеств, вероятно, ханаанского происхождения. Призыв представлять перед лицом Йахве по меньшей мере трижды в год означает, что культ ещё не был централизован и сосредоточен в Иерусалиме. Поэтому тексты относятся ко времени, предшествующему реформам Иосии. Однако, вопреки предположению некоторых учёных, нет никаких оснований датировать их домонархическим периодом.

(6) “Книга Завета” - так сейчас принято называть Исх 20:22-23:33 на основании слов в Исх 24:7 - представляет собой настоящий свод законов. Исх 23:14-19 служит параллелью к тексту Исх 34:16 сл., о котором мы только что говорили. “Книга Завета” отражает оседлый образ жизни. Противоположное мнение ничем не подтверждается. Многие особенности текста говорят о его постоянной связи с определённой территорией. Объект интереса законодателя - типичная, сравнительно состоятельная сельская община (Подробнее об этом - см. гл. 11 данной книги).

Примечания редакции

¹ J. A. Soggin. A History of Ancient Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt. - L., 1984.

² Гимн солнцу (гимн Атону) в русском переводе см., например, в Хрестоматии по истории древнего мира, ч. I. М. Высшая школа, 1980, с. 90 сл.

Библиография

1. О проблемах происхождения Израиля см. литературу по истории Израиля, перечисленную в начале книги. О положении в Ханаане в период его колонизации

Израилем и этническими группами, из которых Израиль образовался, см. S. Moscati, *Ancient Semitic Civilization*, London 1957. О писцах и письменности в библейский период см. работы A. R. Millard, 'In Praise of Ancient Scribes', BA 45, 1982, 149-153; R. S. Hansen, 'Ancient Scribes and Scripts', BA 48, 1985, 83-88; J. Naveh, 'Writing and Scripts in Seventh Century B.C.E. Philistia', IEJ 35, 1985, 8-21 (в последней работе допускается поразительная грамотность в данном районе в VII в. до н.э.) и A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, Fribourg, 1981 (оптимистический взгляд).

О реконструкции и текстологических исследованиях древнейшей библейской поэзии, начатых У. Ф. Олбрайтом, см. его статью W. F. Albright. 'The Old Testament and Ganaanite Language and Literature', CBQ 7, 1945, 5-31, а также диссертацию его ученика F. M. Cross, Jr., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Baltimore 1950 (Missoula 1975). Время от времени я буду ссылаться на статьи F. M. Crossé D. N. Freedman. Принципы, положенные в основу работ Олбрайта, нашли широкое признание, однако отношение к полученным результатам не было единодушным из-за неизбежного элемента субъективности и неясности в вопросе о взаимосвязи ханаанской и древнееврейской поэзии. Олбрайт вновь подтвердил свою позицию в монографии *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, которая критиковалась в работе D. W. Goodwin, *Text-Restoration Methods in Contemporary USA Biblical Scholarship*, Naples 1969. Материалы, относящиеся к обсуждаемым текстам, опубликованы в книге L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels*, Rome I, 1972, II, 1975, III, 1981.

2. Об устной традиции и литературных жанрах см. E. Nielsen, *Oral Tradition*, SBT 11, 1954; K.-H. Bernhardt, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode*, Berlin 1969; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, ET London 1969; id., 'Reichen die formgeschichtlichen Methoden für die Gegenwartsaufgaben der

Bibelwissenschaften aus?', TLZ 98, 1973, 803-813; R. Knierim, 'Old Testament Form Criticism Reconsidered', Int 27, 1973, 435-468; G.M. Tucker, Form Criticism of the Old Testament, Philadelphia 1971; н.д. àâêæå R.C. Culley, 'An Approach to the Problem of Oral Tradition', VT 13, 1963, 113-125; A. Halder, 'Tradition and History', BO 31, 1974, 26-37; B. O. Long, 'Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on Old Testament Criticism', VT 26, 1976, 187-198; W. R. Watters, Formula Criticism and Poetry of the Old Testament, Berlin 1976; B. Stolz, R. S. Shannon (eds.), Oral Literature and the Formula, Ann Arbor 1976. В качестве введения в проблему может служить книга D. A. Knight, Rediscovering the Tradition of Israel, Missoula, Mont. 1973. По существу весь выпуск ежегодного обзора Semeia, 5, Missoula 1976 был посвящён данной проблеме (см. также библиографию к гл. 3.3 данной книги). Впервые этот материал в полном объёме обсуждался О. Эйфельдтом (см. первое издание его Введения, 1934). Примеры писем, обращённых к посылному, а не к окончательному адресату, приводятся в книге С. Н. Gordon, Ugaritic Literature, Rome 1949, pp. 116 ff.; рассматриваемые в этой книге документы на несколько веков старше самых древних библейских документов. Первым учёным после Г. Гункеля, систематически разрабатывавшим идею о принципиально важной роли устного предания, был Н. S. Nyberg, см. Studien zum Hoseabuch, Uppsala 1935. О взаимоотношениях Израиля и Йахве см. работу D. J. McCarthy, Old Testament Covenant, Oxford 1972 (и библиографию в ней), а также работу того же автора Treaty and Covenant, Rome 1978.

3. О понятии литературного жанра см. Н. Gunkel, ZAW 42, 1924, 162; M. J. Buss, The Prophetic Word of Hosea, Berlin 1968, 1f. Последний обзор по данной проблеме опубликован в книге J. H. Hayes (ed.), Old Testament Form Criticism, San Antonio, Texas 1972; see Introduction, ch. 4. Критика метода в терминах Кроче содержится в работе F. Fubini, Critica e poesia, Bari 1956, ch.5. Однако предлагаемые автором критерии едва ли применимы к

литературе древнего Ближнего Востока. Упоминаемые здесь египетские тексты можно найти в переводе Дж. Э. Уилсона в антологии ANET 1969, 369, 421, 423.

4. Классической работой по древнееврейской поэзии служит Н. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933; ср. L. Alonso Schökel, *Estudios de poetica hebrea*, Barcelona 1963. Вопрос о поэзии без параллелизма исследовался в работе G. Fohrer, 'Über die Kurzvers', ZAW 66, 1954, 192-236. Древнееврейской метрике посвящены исследования S. Segert, 'Problems of Hebrew Prosody', SVT 7, 1959, 283-291; Н. Kosmala, 'Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry', VT 14, 1964, 423-445; 16, 1966, 152-180. Критическая оценка представленных в них точек зрения дается в работе К. Elliger, 'Ein neuen Zugang?' in *Festschrift L. Rost*, Berlin 1967, 59-65. Четвёртый вид параллелизма был открыт Олбрайтом, см. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods*, ch.1. См. также D. N. Freedman, 'Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry', HTR 65, 1972, 366-392; Y. Avishur, 'Addenda to the Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Verse', UF 4, 1972, 1-10; A. Baker, 'Parallelism. England's Contribution to Biblical Studies', CBQ 35, 1973, 429-444; W. G. E. Watson, 'Verse-Patterns in Ugaritic, Akkadian and Hebrew Poetry', UF 7, 1976, 483-502; G. N. Schramm, 'Poetic Patterning in Biblical Hebrew', in *Michigan Oriental... Studies* G. G. Cameron, Ann Arbor 1976, 167-181. Библиографическое исследование по данному вопросу проведено в работах D. Broadbribb, 'A Historical Review of Hebrew Poetry', *AbrNah* 13, 1972-73, 66-87; D. N. Freedman, 'Pottery, Poetry and Prophecy. An Essay on Biblical Poetry', JBL 96, 1977, 5-26; M. V. Fox, 'Love, Passion and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry', JBL 102, 1983, 219-228. О ступенчатом параллелизме см. сравнительно новую работу Н.-П. Рюгер, 'Die gestaffelten Zahlensprüche des Alten Testaments und aramäischer Achikar', VT 31, 1981, 229-234. Современное введение в древнееврейскую поэзию с различных точек зрения можно найти в следующих пяти работах: T. Collins, *Line-Forms in Hebrew Poetry*, Rome 1978; M. P. O'Connor, He-

brew Verse Structure, Winona Lake 1978; W. R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament*, 1976; J.-L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven 1981; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, Sheffield 1984. Последняя из перечисленных работ содержит исчерпывающую библиографию. См. также А. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana 1984; R. Yaron, 'The Climactic Tricolor', *JJS* 37, 1986, 153-159; W. G. Watson, 'Internal Parallelism in Classical Hebrew Verse', *Bibl* 66, 1985, 365-384.

5. Все обсуждаемые здесь поэтические тексты рассматриваются, в частности, в работе Н.-J. Zobel, *Stammespruch und Geschichte*, Berlin 1965. Более детальное обсуждение отдельных вопросов можно найти в работах W. F. Albright, 'The Bible after Twenty Years of Archaeology', *Religion in Life* 21, 1952, 23-50; F. M. Cross and D. N. Freedman, 'The Song of Miriam', *JNES* 14, 1955, 237-250; J. Muilenburg, 'A Liturgy on the Triumph of Yahweh', in *Studia Biblica et Semitica* T. C. Vriezen..., Wageningen 1966, 233- 251; F. M. Cross, 'The Blessing of Moses', *JBL* 67, 1948, 191-202; R. Tournay, 'Le psaume et les benedictions de Moise', *RB* 65, 1958, 181-213; O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Deut. 32.1-43 und Lehrgedicht Asaphs Ps. 78...*, Berlin 1958.

Я пытался доказать, что нет никаких оснований древнюю библейскую поэзию и древние своды законов приписывать источникам J и E, в статье 'Ancient Israelite Poetry and Ancient "Codes" of Law and the sources J and E of the Pentateuch', *SVT* 27, 1975, 185-195. По поводу различных поэтических текстов в связи с этой проблемой см. работы: А. Tosato, 'The Literary Structure of the First Two Poems of Balaam', *VT* 19, 1979, 98-106; А. Rof, *The Book of Balaam*, Jerusalem 1979 (in Hebrew); L. Schmidt, 'Die alttestamentliche Bileamerzählung', *BZ* 23, 1979, 234-261; H. Rouillard, *La pericope de Balaam (Nombres 22-24)*, Paris 1985; S. I. L. Norin, *Er spaltete das Meer*, Lund 1977; F. Foresti, 'Composizione e redazione deuteronomistica di Ex. 15, 1-13', *Lat* 48, 1982, 41-69;

B. P. Robinson, 'Israel and Amalek', JSOT 32, 1985, 15-22; H. Seebass, 'Das Stammessprüche Gen. 49,3-27', ZAW 96, 1984, 351-391; H. Strauss, 'Das Meerenlied des Mose. Ein Siegeslied Israels?', ZAW 96, 1984, 333-350; A. Caquot, 'Les benedictions de Moïse', Sem 32, 1982, 67-81; 33, 1983, 59-76.

6. О жанре письма на древнем Ближнем Востоке (в дополнение к текстам, переведённым Гордоном (цит. соч., разд. 2) см. работу O. Kaiser, 'Zum Formular der in Ugarit gefundenen Briefe', ZDPV 86, 1970, 10-23. О слове berit за пределами лингвистического круга древнееврейского языка см. работу E. Lipinski, 'El-Berit', Syria 50, 1973, 50f с библиографией.

В двух исследованиях по устному преданию, а именно в уже цитированной статье R. C. Cully в работе B. Zuber, Vier Studien zu den Ursprüngen Israels, Fribourg 1976 проводится различие между преданием, которое импровизирует на существующие темы, сохраняя в них всё существенное и только приспособляя их к конкретной ситуации, и преданием, которое "запоминает" уже существующий текст, создавая его параллельные версии. Первое не поддаётся точной исторической "локализации", последнее предполагает существование вполне стабильного текста и поэтому неизбежно является поздним.

7. См. работы H. Kosmala, 'The So-Called Ritual Decalogue', ASTI 1, 1962, 31-61; G. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes, Stuttgart 1970, 24ff; H. Horn, 'Traditionsgeschichten in Ex. 23,10-33 und Ex. 34,10-26', BZ 15, 1972, 293-322; B. Chiesa, 'Un Dio di misericordia e di grazia', BO 14, 1972, 107-118; J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes, Stuttgart 1975; H. Cazelles, Etudes sur le Code de l'Alliance, Paris 1946; S. M. Paul, Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, Leiden 1970. Уже авторы книги T. C. Vriezen and A. S. van der Woude, De literatuur van Oud-Israël, Wassenaar 1961 ставят под сомнение предположение, что текст Исх 34:10 сл. можно приписать источнику J.

Умберто (Моше-Давид) Кассуто

Эпическая поэзия в Древнем Израиле*

Главы 1-3 из книги У. Кассуто “Литература Писания и ханаанейская литература”

а. Слагали ли сыны Израиля эпические песни?

1. Эпос, эпическая поэзия, повествующая о деяниях богов и героев, возникает у народов в период их юности. Как ребенок с наслаждением слушает рассказы о чудесах, так взрослые слушали певца-сказителя, певшего о великих и необыкновенных событиях. Чудесные истории приводят ребенка в восторг, заставляют грезить наяву; так и эпическая поэзия пробуждает глубокий отзвук в душах слушателей, хотя эти чувства не выражены в эпосе столь явно, как в лирической поэзии. Состояние лирической взволнованности не может длиться долго, поэтому лирические песни обычно кратки. Напротив, спокойное эпическое повествование, где события описываются одно за другим, по порядку, без пропусков, без “скачков”, без субъективных моментов, может длиться бесконечно. Кажется, и ребенок из нашего примера, и взрослые слушатели певца жаждут получить ответ на вопрос: а что же было дальше? Отсюда - стремление связывать и смыкать эпические песни друг с другом и создавать, таким образом, все более развернутое повествование, охватывающее все большее число событий. Так возникала и развивалась эпическая поэзия разных народов, например, у греков и индийцев в древности, или у немцев,

* Перевод выполнен по изданию: Umberto Cassuto “The Israelite Epic. © Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem.

французов и испанцев в средние века.

2. И у народов, окружавших древний Израиль, существовала развитая эпическая поэзия. Известны месопотамские эпические песни, например, о сотворении мира и о деяниях Гильгамеша. И сейчас, благодаря находкам последних лет в Рас-Шамре, на месте древнего города Угарит, мы узнали, что в литературе ханаанейских народов, населявших страну прежде евреев, эпическая поэзия также занимала важное место. Более того, основная часть обнаруженных и опубликованных на сегодняшний день угаритских текстов содержит эпические песни. Достаточно упомянуть, например, предание о Баале, повествующее о войнах Баала, бога небес и жизни, со своим врагом Мотом, богом смерти и царем Шеола (преисподней); или предание о Данэле и Акхате, рассказывающее о деяниях и судьбе праведного правителя ("судьи") Данэла и его сына Акхата. Поэтому закономерно возникает вопрос: существовала ли эпическая поэзия и в древнем Израиле?

Я сказал "закономерно", т.к. литература древнего Израиля продолжает в своих формах ханаанейскую литературу, предшествующую ей по времени, что я доказываю в другой публикации¹. Наша литература является новой по своему содержанию и по своему духу, новыми являются идеи, которые она стремится передать своим читателям. Однако в том, что касается способов выражения, поэтических приемов и образного строя, она продолжает литературную традицию, сложившуюся у ханаанейского населения до становления народа Израиля, - так же, как в языке иврит продолжается, с определенными диалектными изменениями, древнейший ханаанейский язык. Поэтому верным будет предположение, что в древней еврейской литературе существовали эпические песни, как существовали они в ханаанейской литературе.

3. Однако эпическая поэзия совершенно² не

представлена в Писании. Трудно установить, была ли “Книга браней Господних” (Бымидбар 21;14) эпической песней; возможно, это был сборник лирических или лирико-эпических поэм, нечто вроде слов “рассказчиков притч”, приводимых в той же главе, стихи 27-30. То же самое можно сказать и о “Книге праведных”, которая упоминается в книге Йеошуа 10;13 и в книге Шемуэил II 1;18. С одной стороны, стихи, приводимые в книге Йеошуа, могут являться фрагментом некоей эпической поэмы, но, с другой стороны, плач Давида в книге Шемуэил II - лирическое произведение³. В любом случае, даже если предположить, что “Книга браней Господних” и песня, из которой взяты стихи о чуде в Гаваоне, были именно эпическими произведениями, все равно - перед нами лишь короткие отрывки, не более того. В Писании нет целых эпических песен.

Однако, отсюда не следует, что в Израиле в эпоху Писания не существовало иных эпических песен, кроме “Книги браней Господних” и “Книги праведных”. Кто знает, сколько подобных песен было утрачено и не дошло до нас, как и две упомянутые книги? Писание - всего лишь то, что уцелело, малое из многого, это - то, что осталось у нас от древней еврейской литературы.

Более того, можно привести много различных доказательств существования эпических песен в Израиле в эпоху Писания. Вот некоторые из них.

4. Первый тип доказательств - упоминания фрагментов эпоса в Писании. Наши пророки и поэты часто упоминают нечто похожее на то, что написано в эпических песнях окружающих народов, удовлетворяясь при этом только намеком, как если бы речь шла о чем-то, прекрасно известном слушателям. Для пояснения будет достаточно нескольких примеров; другие примеры мы приведем ниже.

5. Так, в книге Йешайа 51;9-10, после того, как пророк передает Божественное обещание об избавлении Израиля (“...а справедливость Моя вовек пребудет, и

спасение Мое - навсегда”), он молится, прося Бога “поторопить” спасение, и вот его слова: “Поднимись, поднимись, оденься силой, мышца Господня! Поднимись, как в давние времена, в поколениях древних! Не ты ли рассекла Раава, умертвила дракона? Не ты ли иссушила море, воды бездны великой, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли избавленные?” Во второй части стиха 10, а, может быть, также и в его первой части, пророк говорит о рассечении Ям-Суфа (Черного моря), но в стихе 9 он, без сомнения, имеет в виду что-то другое, что произошло в давние времена, в поколениях древних, тогда, когда хотел Святой, благословен Он, сотворить мир Свой (Бава Батра 74б); когда взбунтовался правитель моря, называемый именем Раав (Бава Батра, там же), и Святой, благословен Он, победил его и убил его. Пророк просит, чтобы Святой, благословен Он, показал еще раз мощь Свою, и избавил народ Свой от угнетения вавилонского, как показал Он Свою мощь при сотворении мира, подчинив Раава, и потом - когда рассек Ям-Суф, чтобы избавить народ Свой от угнетения египетского. Выражение “Не ты ли...” указывает, конечно, на вещь, прекрасно известную слушателям. Ниже мы отметим параллели к усмирению “правителя моря” и “дракона”, а также параллели к некоторым другим выражениям, например, “рассекла” в ханаанейских эпических текстах.

6. Нечто похожее написано в псалме 74; 13-15. Здесь поэт жалуется на горькую судьбу своего народа, на разрушение Иерусалима и Храма и вопрошает Бога (стих 11), почему Он не поднимет руку Свою, чтобы спасти Израиль и поразить врага (“Почему отвращаешь Ты руку Свою и десницу Свою?”), и заканчивает свой вопрос словами молитвы (“Из недр Своих порази!”). А затем псалмопевец продолжает: “А (ведь ты), Боже, издревле Царь мой, творящий спасение среди страны. Раздробил Ты море мощью Своей, разбил головы змей на воде. Размозжил (сокрушил) Ты головы ливйатана, отдал его

на съедение народу, обитателям пустыни. Иссек Ты источник и поток, иссушил Ты реки сильные”, т.е.: “Ты в давние времена подчинил силой своей взбунтовавшееся море, и змей, и ливийтана, и потоки вод. Прошу Тебя, как сделал Ты тогда, соблаговоли сделать вновь сейчас”. И здесь - явные намеки на прекрасно известную вещь. Далее мы увидим множество параллелей в ханаанейских эпических песнях, не только когда речь пойдет о море и змеях “танинах”, которые появляются уже в стихах книги Йешайа, приведенных выше, но и о Левиафане, и о потоках.

7. Приведем и третий пример. Написано в книге Ийова 7;12: “Разве море я или морское чудовище (“танин”. - Прим. пер.), что ставишь Ты стражу над мной?” Иов жалуется на несчастья, преследующие его, и спрашивает, неужели ему полагается то же, что бунтующему морю или морскому чудовищу, над которыми Господь поставил стражу в давние времена и положил им предел, который они не смогут преступить. Здесь снова намек на известное и параллели в эпических песнях других народов.

8. Какой вывод можно сделать на основании этих и подобных им стихов? Прежде всего, следует отметить, что авторы, конечно, ссылаются не на сказания окружающих народов. У этого есть две причины: а) вряд ли можно предположить, что наши пророки и поэты обращались к языческой мифологии; б) в приведенных стихах эти деяния совершены Богом, в то время как в эпосе ханаанейских народов они приписаны их местным богам. Таким образом, можно установить, во-первых, что подобные предания существовали и в израильском варианте. Во-вторых, если принять во внимание тот факт, что события описываются в одинаковых поэтических выражениях, повторяющихся во многих стихах, как мы увидим ниже, то можно сделать вывод, что эти предания передавались из уст в уста не в прозаической форме,

которая может изменяться, а имели устойчивую и традиционную поэтическую форму. Итак, форма этих израильских преданий была поэтической. Добавим, эта поэтическая форма была именно эпической. Пока не была известна ханаанейская эпическая поэзия, можно было думать, что в библейских стихах упоминаются лирические или лиро-эпические песни⁴. Но сейчас, когда мы знаем, что до Писания в Ханаане уже существовала эпическая поэзия, где говорилось о вещах, похожих на те, которые мы видим в стихах Писания, причем говорилось в похожем стиле и в соответствии с похожей литературной традицией, то мы вправе предположить, что и израильская поэзия, соответствующая этой ханаанейской поэзии, была эпической.

9. Доказательство второго типа мы находим в книге Ийова 36;24. Здесь упоминаются не только события, о которых говорилось в древних песнях, но и сами эти песни: “Помни о том, что тебе возвеличить⁵ дела Его, которым люди воспевают (хвалу)”. “Дело” и “Деяние” **לעו** - одно из слов, обычно встречающихся в стихах Писания при упоминании эпической традиции. Мы уже видели это слово в Теиллим 74;13, и еще увидим в молитве Аввакума, молитве, похожей на молитву Исаяи (Йешайа 51;9-10); а также в Теиллим 143;5 (“о всех деяниях Твоих”) Мишлэй 8;22 (“прежде созданий Своих”). Что касается слова “воспевают” **שררו**, которое обычно толкуют с помощью слова “зрение” **רא** (этот мотив возникнет потом, см. Ийов 36;25), то мне представляется более правильным производить его от слова “петь” **לשר**. Тогда стих надо понимать следующим образом: “Помни великие дела Господа, о которых люди рассказывали в своих песнях; эти песни свидетельствовали о мощи Бога, как свидетельствовали о ней “доблести дождей” (см. раздел 28 настоящей статьи). Этот стих похож на стих 7 песни Хаазину “Вспомни дни древности...”. Там также слово “вспомни” служит чем-то вроде приглашения обратить

внимание на то, что традиция повествует о древних событиях.

10. Третий тип доказательств: поэтические выражения, принадлежащие эпическому стилю, сохранившиеся в нарративной прозе Писания.

Из истории мировой литературы известно, что проза возникает позже, чем поэзия. Поэзия создается силой юности молодых народов, а проза - опытом и наблюдением народов зрелых. Что касается нарративной прозы, то она у различных народов как бы продолжает эпическую поэзию; в такой прозе еще сохраняются некоторые черты эпического стиля. В греческой литературе, например, не только логографы, составители первых хроник, но и Геродот, "отец истории", все еще пользуется несколькими выражениями, характерными для эпической поэзии. Так же обстоит дело во французской литературе: первые французские хронисты, как например, Виллардуэн, продолжают пользоваться постоянными формулами, которые обычно встречаются во французском эпосе.

11. В нарративной прозе Писания мы видим признаки подобного процесса. В ней обычны постоянные и часто повторяющиеся выражения, окаменевшие формулы, что-то вроде неприкосновенного капитала литературной традиции; они носят поэтический и торжественный характер и отличаются этим от прозаического словесного окружения, в котором находятся. Так, например, выражение "и поднял глаза свои, и увидел" (или "и подняли глаза свои, и увидели") возникает всякий раз, когда Писание сообщает о том, как кто-то почувствовал, что перед ним стоит некто другой или нечто другое, - даже когда нет никакой особой причины поднимать глаза. Достаточно вспомнить то, что написано о Лоте (Бырэйшит 13;10): "И поднял Лот очи свои, и увидел всю окрестность Ярдэйна..." (имеется в виду взгляд сверху вниз), и то, что написано об Иосифе (там же 43;29). "И поднял глаза свои, и увидел Биньямина, брата своего...". Каково

происхождение этого поэтического выражения? Даже если бы мы не знали о существовании такого выражения в эпической поэзии, предшествующей становлению нарративной прозы Писания, мы были бы вправе полагать, что оно принадлежало поэтической традиции. Тем более мы должны это предположить, зная, что именно это выражение было обычным и постоянным в древней эпической поэзии ханаанеев. В эпических песнях Угарита в случаях, похожих на те, когда в Писании говорится: “и поднял глаза свои, и увидел”, появляется выражение, параллельное этому: “подняв глаза свои, увидел” (на угаритском: “*binso ana vaifhan*”), а иногда - точь-в-точь, как в Писании: “и поднял глаза свои, и увидел” (на угаритском: “*vansa ana vayan*”)⁶. Итак, поскольку по упомянутым выше причинам, трудно допустить, что израильские пророки и поэты ссылались на угаритскую литературу, следует предположить, что и в Израиле существовала традиция поэтического эпического стиля, похожего на угаритский, и что обе литературы, угаритская и израильская, продолжали древнейшую литературную традицию. Интересующее нас выражение восходит, по-видимому, к этой последней традиции.

Приведем другие примеры.

12. Угаритские поэты передают речи своих героев, богов или полубогов, используя одну из двух постоянных формул: более простую или более торжественную. Торжественная: “И поднял голос свой, и закричал” (на угаритском *vaisa ga vaytsakh*). Простая формула, чаще встречающаяся в длинных диалогах, начинается словом “и ответил (*vaiyan*)”, затем следует подлежащее - имя говорящего, а за ним - какое-нибудь определение, или приложение к подлежащему, или какое-либо другое слово - для завершения строфы из трех или четырех слогов, например (перевод на иврит У. Кассуто. - Прим. ред.): “И ответил Данэл, муж рапаитский”, или “И ответила дева Анат”, или “И ответил бог милостливый, добрый

сердцем". Можно предположить, что подобные формы существовали также в израильской эпической традиции. Конечно, торжественная формула, которая служила у ханаанеев для передачи речей богов или полубогов, гордо возвышающих свой голос, не могла часто встречаться в прозе Писания, большинство героев которого - всего лишь люди. Но в определенных случаях она все-таки употребляется:

а) когда есть особая причина возвысить голос, например, в книге Шофетим 9;7: "и, возвысив голос свой, закричал" - совсем как в угаритской формуле (ср. также Бырэйшит 39;15: "...я подняла голос свой и закричала...", и там же, стих 18: "...когда я подняла голос свой и закричала...");

б) когда голос "возвышается" в плаче; выражение "и поднял голос свой, и заплакал" - постоянное в нарративном стиле Писания;

в) когда говорящий произносит притчу: выражение "и произнес он притчу свою, и сказал" (букв. "и возвысил он притчу свою..." - Прим. пер.) встречается семь раз в главе о Валааме и два раза в книге Ййова⁷. Более простая форма очень распространена в Писании, например: "И отвечал Авраам, и сказал" (Бырэйшит 18;27), "И воспела (букв. "ответила". - Прим. пер.) им Мирьям" (Шемот 15;21) и т.д.

13. Еще одна формула, которая обычно употребляется в песнях Угарита при переходе от одной темы к другой: "а потом пришел такой-то". Эту формулу мы также находим в Писании: "А затем пришли Моше и Аарон..." (Шемот 5;1); "А потом вошел Хэцрон..." (Диврэй Айамим I, 2; 21).

14. Когда Писание сообщает, что кто-то покидает место своего обитания, чтобы переселиться со всей семьей в другое место или, по меньшей мере, прожить там длительное время, обычно появляется следующая формула: "и взял такой-то (глава семьи) такого-то и

другого (членов семьи) и имущество такого-то, и имущество другого, и стада свои, и скот свой, и имущество свое и т.д.". Так, мы читаем в Бырэйшит 11;31: "И взял Тэрах Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сарай, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышли вместе из Ур-Касдима...". И там же 12;5: "И взял Аврам Сарай, жену свою, и Лота, сына брата своего, и все достояние, которое они приобрели... в Харане; и вышли, чтобы идти в землю Кнаанскую...". Так же говорится в книге Бырэйшит - об Исаве (36;6), и - о сыновьях Израилевых (46;6). Когда побуждают или приглашают кого-либо переселиться вместе со всеми домочадцами, используется похожая формула. Например, в Бырэйшит 19;15 ангелы говорят Лоту: "...возьми жену твою и двух дочерей твоих, находящихся..."; и там же (45;18): "И возьмите отца вашего и семейства ваши и придите ко мне". То же самое мы находим в эпических песнях Угарита. Мот, царь преисподней, шлет слова угрозы Баалу, богу небес, возвращающему ветер, посылающему дождь, и обещает уничтожить его, заставить спуститься в преисподнюю со всеми и всем, кто и что у того есть: "Возьми облака свои, ветры свои и колесницы свои с собой, семь слуг своих с собой, Пидраи - дочь Эр, с собой, Таллаи, дочь Рав (Эр и Рав - жены Баала), тогда направься в пещеру...". Похожие слова произносит Эл, отец богов, прогоняя рабыню Ашеры, своей жены.

15. Любовь Писания к повторениям - знак продолжения эпической традиции. Все эпические песни, и восточные, и западные, изобилуют повторениями, и явление это связано с самой природой эпического произведения, предназначенного для слушания, а не для чтения. Слушателям эпических песен повторение знакомого отрывка доставляет особое удовольствие, делает их как бы участниками пения, помогает удерживать внимание.

Повторения встречаются в различных случаях.

Рассказывается, например, о каком-нибудь приказе и его выполнении. Поэт говорит: “Повелел некто такому-то, и сказал ему: сделай это, и это, и это”; затем поэт продолжает: “и сделал такой-то это, и это, и это”. Все подробности повторяются, причем, в тех же выражениях, что и в первый раз. В Писании мы находим такие повторения в главах, посвященных построению скинии (Шемот 25-31, 35-40); сначала рассказано, как повелел Бог Моисею сделать скинию и все сосуды ее, а затем рассказано, как Моисей сделал эту работу, причем все детали в точности повторяются; повторяются целые разделы, только глаголы употребляются не в повелительном наклонении - “сделай”, а в изъявительном, в прошедшем времени: “и сделал”. В других случаях сообщается, что некто сделал определенное действие несколько раз, или что разные люди делали один за другим одно и то же действие, или что какое-то событие случилось несколько раз подряд; такое действие или событие описывается каждый раз одними и теми же словами. Подобные повторения мы находим в Писании там, где речь идет о приношениях начальников (Быт. 12; 12-83), и в списке поколений-родословий от Адама до Ноя (Быт. 5) и от Ноя до Авраама (Быт. 11; 10-32). В тех случаях, когда строгой точности не требуется (как она требовалась в описании построения скинии, или приношений начальников, или в родословиях), описания повторяющихся действий, событий в прозе могут совпадать не полностью. Проза предназначена для чтения больше, чем для слушания; читатель не так жаждет повторений, как слушатель, не так стремится вновь встретиться с вещами, которые он знает наизусть. Наоборот, дословное повторение тяжело для читателя. Поэтому в прозе повторяющиеся выражения бывают обычно изменены или сокращены; может меняться их порядок. Так бывает, например, когда повествуется о передаче речей посланником. В эпической поэзии сначала

идут слова посылающего, затем - точно совпадающие с ними слова посланника. Так же бывает, когда описывается какое-то событие, которое потом слово в слово пересказывает кто-то из героев; когда речь идет о предсказании и его исполнении или мольбе и ее исполнении. В этих случаях в эпической поэзии повторение бывает дословным, а в прозе Писания - с изменениями. Рассказ о старом рабе дома Авраама Элиэзере и его встрече с Ревеккой (Бырэйшит 24) повторяется в Писании четыре раза, причем выражения каждый раз изменяются: сначала повествуется, как раб Элиэзер молился, чтобы Всевышний послал ему знак, затем - как этот знак был дан, затем - как Элиэзер рассказал о молитве (стихи 42-44) и даровании знака (стихи 45-46) семье Ревекки. См. также историю о снах Фараона (Бырэйшит 41;1-7 и 17-24). Однако сам принцип повторения остается неизменным.

Особый род повторений, очень распространенный в эпической поэзии,- это повторения, встречающиеся не только в какой-либо одной песне, но во всем объеме эпической литературы какого-либо народа, описания привычных и повторяющихся действий, например, трапез, жертвоприношений, а также поединков и т.д. Все это описывается по схеме, принятой в традиции. Учитывая такую схему, мы можем прояснить себе некоторые явления в рассказах Писания, например, сходство выражений, объясняющих расставание Авраама и Лота (Бырэйшит 13;6) и расставание Иакова и Исава (там же 36;17), или параллели между историей двух ангелов в Содоме (там же,19) и историей наложницы в Гиве (Шофетим 19).

16. Кроме упомянутых моментов, указывающих на продолжение традиции эпической поэзии в нарративной прозе Писания, можно говорить также о поэтических элементах, сохранившихся в этой прозе; такие элементы относятся к эпосу. Мы встречаем в прозаических рассказах поэтические выражения, например, "хайто-эрец" ("звери

земные” - Бырэйшит 1;24), наряду с аналогичными прозаическими сочетаниями (“хайат хаарец” - там же, стихи 25 и 30); иногда встречаются целые стихи, построенные в соответствии с поэтическим ритмом, как, например, стих 27 в той же главе книги Бырэйшит. В этом стихе - три полустишия, причем первые два рифмуются; “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину - сотворил Он их”. Или стих 7,11 в книге Бырэйшит: “...разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились”. Так мы узнаем о существовании поэтических вариантов этих глав, предшествовавших прозаическим. Некоторые принципы эпической поэзии вошли в прозаическое повествование Торы (Пятикнижие).

б. Эпос о бунте моря: попытка реконструкции

17. Попытаемся представить себе содержание и, по мере возможности, также форму одной из древних израильских эпических песен, утраченных впоследствии. Говоря о форме, я, конечно, имею в виду не целые разделы, и даже не целые стихи; их нам, кроме некоторых исключительных случаев (подобных отмеченным выше), восстановить не удастся. Я говорю об отдельных словах и словосочетаниях: если мы увидим, что определенное понятие обозначается постоянным выражением во всех источниках, находящихся в нашем распоряжении, или в большинстве таких источников, мы вправе будем предположить, что это выражение является традиционным и употреблялось в древнейших песнях.

18. Выберем для нашего опыта предание, рассказывающее о правителе моря, т.к. в этом случае мы располагаем достаточным количеством материала для реконструкции.

19. У нас есть четыре типа источников:

а) Похожие предания у окружающих народов. У народов Древнего Востока существует в различных

формах много рассказов о войне одного из великих богов с божеством моря. Известный вавилонский миф о борьбе Мардука с Тиамат - лишь один пример из целой серии подобных рассказов. Самым близким к нашему преданию является угаритское, рассказывающее о борьбе Баала, бога небес, с Мотом, богом преисподней и его союзниками, правителем моря (Зэвуль-йам - *Zevul-yam*) и правителем ("судьей") реки ("тафат нахар" - *tafat nahar*), и о том, как Баал победил своих врагов и заставил их признать себя царем.

б) Упоминания нашего предания в книгах Писания (примеры см. выше, в разделах 5-7), свидетельствующие о существовании подобной эпической песни в Израиле. Разумеется, существует огромная разница между преданиями окружающих народов и преданиями Израиля. Дух народа Израиля наложил печать на традиционный материал, изменив его в соответствии со своим характером. Израильская песня очень сильно отличается от вавилонской или ханаанейской песни с подобным сюжетом. Столкновения и войны между богами, составляющие основное содержание песен окружающих народов, не могут воспеваться в поэзии народа Израиля, который признает только одного Бога. С другой стороны, народные традиции не исчезают бесследно; с изменением условий они меняют свою форму, но все же сохраняют, именно благодаря этому, существенную часть своего содержания. Так было и с нашим преданием. В Израиле больше не рассказывали о двух сражающихся богах, однако рассказывали об одном из созданий, великом море, которое восстало на своего Создателя, или об ангеле, который попытался воспротивиться воле Бога. В истории религии известно, что боги, время которых прошло, превращаются в падших ангелов или демонов. Такое превращение божества моря в демона или раба, бунтующего против своего господина, позволило пророкам и поэтам Израиля включать в свои речи элементы древней

традиции, повествующей о противостоянии подобных существ Всевышнему. Такие элементы были нужны, когда речь шла о мощи Всевышнего или о врагах Бога и врагах Израиля, которые сравнивались с бунтующим морем и его союзниками.

в) Упоминание в апокрифах и книгах Нового Завета. Например, в книге Бен-Сиры написано (43:23-27): “Мысль его оросит, и склонит в бездну острова” (в греческом переводе “...Укрощает бездну и насаждает на ней острова”). Греческий перевод доказывает, что следует читать תשקט (“ташкит”-успокоит) вместо תשק (“ташик”-оросит, даст в изобилии) и וטע (“ваита” - посадил как растения) вместо וט (“вайет” - склонил). “Великая” - постоянный эпитет “бездны” (“*tehou*”) - см. ниже, раздел 21в. А, может быть, следует читать “раав”, как предложил Сменд. И в “Молитве Менаше”, стих 3, написано: “Который связал море словом Своим, Который закрыл бездну и запечатал ее Именем Своим ужасным и славным”. Приведем еще пример. Написано в Откровении Иоанна 20:3: “И низверг его (дракона) в бездну, и заключил его, и положил над ним печать”.

г) Поздние предания в талмудической литературе, мидрашах и каббалистической литературе, сохранившие упоминания древней традиции. В рассказах “агадот” еврейских мудрецов мы находим не только краткие упоминания, но и целые новеллы на эту тему. Там можно прочесть, например, что: “когда творил Святой, благословен Он, мир, стало оно [море] расширяться, пока не пригрозил ему Святой, благословен Он, и не иссушил его” (Хагига 12а); или, что: “когда решил Святой, благословен Он, создать мир, сказал правителю моря: открой рот свой и проглоти все воды, что [есть] в мире” (согласно комментарию Раши: “для того, чтобы показалась суша”); сказало пред Ним [море]: Господин Мира, достаточно, что я останусь при своем (если я сохраню то, что есть у меня). Немедленно пограл его [море] и убил

его, как сказано (Ийов 26,12): “Силой Своей усмиряет море и поражает Раава разумом Своим” (Бава Батра 74б). А в другом месте, сообщают мудрецы наши, что “когда сказал Святой, благословен Он: “...и да явится суша”, сказали воды: “Ведь всегда мы полны и все еще тесно нам; куда нам идти?”. [Бог], да будет благословенно Имя Его, пограл Океан и убил его, как сказано: “Силой своей усмиряет море и поражает Раава разумом Своим”, и нет “поражения”, кроме убийства, как сказано (Шофетим 5;26): “и поразила, и пронзила насквозь висок его”. Поэтому называется Океан “морем смерти” (Шемот Раба 15,22). Ниже мы увидим и другие похожие предания. Конечно, не весь послебиблейский материал имеет столь важное значение для нашей реконструкции⁸; часть таких преданий является плодом позднейшего развития традиции или толкованиями мудрецов стихов Писания. Но, без сомнения, сохранились и древние элементы, которые оставались в памяти народа и после того, как первоначальные песни погрузились в пучину забвения. Этими-то элементами мы и воспользуемся в своем исследовании.

20. Причину происхождения самой традиции следует, по-видимому, искать в природном явлении. Море постоянно обрушивается на берег, как бы стремясь ворваться на сушу и поглотить ее, но все его усилия напрасны, не в его силах перейти установленный ему предел. Его мощь наталкивается на еще большую мощь, перед лицом которой море вынуждено смириться. Конечно, это явление должно было производить глубокое впечатление на души людей и пробуждать их воображение. Поэты разных народов создали на этой основе чудесные истории о великих войнах между богами. Поэты Израиля рассказывали, что правитель моря, возгордившись своей огромной силой, не удовольствовался своей участью, которую определил ему Господин Вселенной, и поднялся, чтобы завоевать весь мир, но Господь победил и убил

его, и заставил волны моря утихнуть и остаться внутри предела, положенного им по воле Его. Таково было, по видимому, основное содержание древней песни. Теперь перейдем к более подробному ее рассмотрению.

21. Кто были взбунтовавшиеся, каковы их имена:

а) Раав, правитель моря. Йешайа 51;9: “Не ты ли рассекла Раава, умертвила дракона?”; Теиллим 89;11: “Ты унизил Раава как убогого...”; Ийов 9;13: “Бог не отвратит гнева Своего, пред Ним унизятся помощники Раава”; Ийов 26;12: “Силой Своей усмиряет море, и поражает Раава разумом Своим”, - (Об имени “Раав”, употребляемом для обозначения Египта, см. ниже, раздел 44). В Талмуде читаем (Бава Батра 74б): “Сказал р. Ицхак: “следует отсюда (из стиха 26;12 книги Иова): Правитель моря - Раав имя его”. Что же касается титула “правитель моря”, достаточно вспомнить, что им пользовались уже ханаанейские поэты (в форме “зэвуль йам” (*Zevul yam*) -см. раздел 19а).

б) *Tehom* (бездна), поэтическое наименование бунтующего моря. Йешайа 51;10: “Не ты ли иссушила море, воды бездны великой?”. Хаваккук 3;10: “...бездна подала голос свой”. Теиллим 77;17, намек на подавление бунта: “Видели Тебя воды, Боже, видели Тебя воды - ужаснулись, и бездны - содрогнулись” и т.д. Как известно, слово “*tehom*” с лингвистической точки зрения является точным соответствием аккадскому “Тиамат”, имени богини моря, сражающейся с Мардуком в вавилонском мифе. В Израиле мифическая фигура превратилась в физическое понятие. Синонимы слова “бездна”: пучина [цола] (צולה), глубь [мецула] (מצולה), глубины [мецулот] (מצולות), (см. стихи, приводимые в разделах 23, 36, 44 данной статьи).

в) Постоянный эпитет бездны: “великая”. Это, конечно, одно из постоянных словосочетаний древней песни. Бырэйшит 7;11: “...разверзлись все источники великой бездны”; Йешайа 51;10: “воды бездны великой”; Амос 7; 4: “...и сжег он (огонь) пучину великую”; Теиллим

36;7: "...суды Твои - бездна великая"; там же 78:15: "...и напоил (их), как из бездны великой". В книге Бен-Сиры ("Премудрости Иисуса Сына Сирахова") 43,23, если версия правильна, слово "великая" появляется одно - вместо "бездна".

г) Воды великие, воды сильные - другие наименования бунтующего моря, которые имелись, по-видимому, уже в древней песне. Йешайа 17;13 (сравнивает народы, враждебные Богу, с бунтующим морем): "Рев племен бушующих подобен реву множества вод"; Йирмейа 51;55 (то же сравнение): "бушевать будут волны (врагов их), как обильные воды"; Йехэзкэйл 26;19: "...когда поднимется на тебя бездна и покроют тебя многие воды"; Хаваккук 3:15 (в описании подавления бунта): "Прошел Ты по морю (с) конями Своими, (через) пучину вод великих"; Теиллим 29;3 (этот и два следующих за ним псалма связаны с нашей темой): "Бог славы гремит, Господь - над водами многими!"; там же 77;20: "В море путь Твой, и тропа Твоя в водах великих"; там же, 93;4: "Сильнее шума вод многих, могучих волн морских - Господь в выси". Ср. также Йехэзкэйл 43;2). Может быть, сюда можно добавить также выражение "Стремительные воды" (Йешайа 17;12).

д) Вместе с морем бунтуют и потоки ("*Нэпарот*" - речь идет не о реках на суше, а о потоках воды в море). В угаритской поэзии вместе с правителем моря сражается правитель ("судья") потока. Стихи Писания - Нахум 1;4: "(И) пригрозил Он морю, и сделал его сухим, и все реки иссушил"; Хаввакук 3;8: "Разве на реки разгневался Господь, разве на реки (обращен) гнев Твой, на море - ярость Твоя..?", и затем, в стихе 9: "Потоками рассек Ты землю"; Теиллим 74;13-15: "Раздробил Ты море мощью Своей...иссушил Ты реки сильные"; там же 93;3: "Подняли реки, Господи, подняли реки голос свой, поднимают реки шум свой" (море упоминается также в следующим за этим стихе). См. также Йешайа 19;5-8 и

44;27; Ийов 14;11 и др.

22. Время бунта: в начале дней.

Об этом свидетельствуют стихи Писания, Йешайа 51;9: “как в давние времена, в поколениях древних”; Теиллим 74;12 : “А (ведь Ты), Боже, издревле царь мой...”; там же 77;12 : “...вспоминаю о чуде Твоем древнем”; там же 104;6 (в описании Творения): “Бездной, как одеянием, Ты покрыл ее...”. То же самое мы находим в агадот мудрецов. Хагига 12а: “Когда создавал Святой, благословен Он, море”; Бава Батра 74б: “Когда захотел Святой, благословен Он, создать мир Свой...”. См. также Шемот Раба 15,22, Пиркей дераби Элиэзер 5 и т.д. В соответствии с космогонией вавилонян, Мардук создал мир из тела Тиамат, после того, как убил ее.

23. Воды моря поднялись (разлились, возгордились - **נָסָה**), чтобы покрыть всю землю. Корень **נָסָה** обычно употребляется при описании бунтующих вод; можно предположить, что он использовался уже в древних песнях. Теиллим 46;4 “...сотрясутся горы от величия его (моря)”; там же 89;10: “Ты властвуешь над гордыней моря”; Ийов 38;11: “...и здесь предел надменным волнам твоим”. Так же - в изречениях мудрецов, например, в Пиркей дераби Элиэзер 5: “Немедленно поднялись (“возгордились”) воды...”. О грешниках, которые сравниваются с морем, см. Зехарья 10;11: “И пройдет Он морем в Египет, и вздыбит в море волны, и иссохнут глубины реки (Нила), и унижена будет сила Ашшура...”. Так несколько раз говорится о грешниках вообще. Когда Писание говорит о превосходстве Бога над бунтующим морем, также используется корень **נָסָה**: хотя и высоко поднялось (возгордилось) море, но Господь еще выше (более горд). Вот как об этом сказано в Теиллим 93;4: “Сильнее... Господь в выси”, чем “воды могучие”. В первом стихе этого же псалма написано: “Господь - Царь, величием (гордостью) облекся”. И так же в Ийове 37;4: “...гремит Он гласом величия (гордости) Своего”. Сходные

случаи имеются и в других источниках. И песнь моря (Шемот 15) (в которой слышится отзвук древних песен о смирении моря перед Господом) вновь и вновь подчеркивает слово פָּנָא: “Пою Господу, ибо высоко вознесся Он...” (стих 1); “И превосходством величия Твоего расстраиваешь Ты восставших против Тебя...” (стих 7); и в словах Мариам (там же, стих 21): “Пойте Господу, ибо высоко превознесся Он”. О намерении вод моря покрыть всю землю см. ниже, раздел 37.

24. Волны моря ревели, шумели, подавали голос свой или возвышали голос свой и шум свой.

Именно это и, по-видимому, именно в таких выражениях рассказывалось в древнем эпосе. Йешайа 17;12-13 (враги Бога сравниваются с бунтующим морем): “О шум множества народов! Шумят они, как шумят моря, и рев племен бушующих подобен реву стремительных вод. Рев племен (бушующих) подобен реву множества вод”; там же 51;15: “...волнующий море, - и режут волны его”; Йирмейа 5;22: “...и бушуют волны, но не могут одолеть, и режут, но не преступят его”; там же 31,35: “...который (так) волнует море, что бушуют волны его...”; там же 51;55: “а бушевать будут волны (врагов) их, как обильные воды, раздаваться будет шум голосов их”; Хаваккук 3;10: “...бездна подала голос свой”; Теиллим 46;4 : “Зашумят, вспенятся воды его (моря)”; там же, стих 7 (народы сравниваются с морем): “Зашумели народы...”; там же 65;8: “...успокаивает шум морей, рев волн их и шум народов”; там же 93;3 : “Подняли реки, Господи, подняли реки голос свой, поднимают реки шум свой...” См. также Йирмейа 6;23 и 50;42. Что же касается слова דְּבַיִם (шум моря, прибой), стоит отметить, что, может быть, его можно толковать, исходя из одного слова в песнях Угарита, которое обозначает гордость врагов бога небес⁹. Воды моря и их прилив (подъем гордости) занимают важное место и в агадот мудрецов. См. например, Бава Батра 73а: “И подала о нем голос волна другой волне”. В

нескольких местах подчеркивается также, что, хотя и подают волны сильный голос, Святой, благословен Он, отвечает им еще более сильным голосом (см. ниже, раздел 30).

25. У бушующего моря и потоков были помощники. Теиллим 89;11: “Ты унизил Раава, как убогого, мышцей сильной Своей; рассеял Ты врагов своих” (во множественном числе; и уже само слово “рассеял” показывает, что врагов было много); Ийов 9;13: “...пред Ним унизятся помощники Раава”. Стоит напомнить также о помощниках Тиамат в вавилонском мифе.

26. Этими помощниками были: ливйатан нахаш бэриах, ливйатан нахаш акалатон, таннин или таннины. В угаритской поэзии главным союзником моря и потока является Мот, царь преисподней; упоминаются и другие их помощники, в их числе ливйатан нахаш бэриах (на угаритском “латан батан брах”), нахаш акалатон (“батан акалатон”), властитель о семи головах (“шалит дешиват рашим”) и таннин (танин). Ср. в Писании: Йешайа 27;1 (перенесение действия в будущее): “В тот день накажет Господь мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким ливйатана, змея прямобегущего и ливйатана, змея извивающегося, и убьет чудовище, которое в море”; там же 51;9: “Не ты ли рассекла Раава, умертвила дракона?”; Теиллим 44;20: “Хотя Ты сокрушил нас в месте, (где обитают) шакалы (“таним”, по-видимому, не множественное число от “тан” - “шакал”, а то же самое, что “таннин”)”; ср. Теиллим 89;10 : “Ты унизил Раава, как убогого...”; там же 74;13-14: “Раздробил Ты море мощью Своей, разбил головы змей на воде. Размозжил Ты головы ливйатана...” (слово “головы” во множественном числе указывает на то, что у Левиафана была не одна голова, как и у того чудовища о семи головах, которое упоминается в угаритских текстах); Ийов 7;12: “Разве море я или морское чудовище, что ставишь Ты стражу надо мной?”; там же 26;13: “Духом Его украшены

небеса, рука Его пронзила змея извивающегося...” (См. также Йешайа 43;14, Йирмейа 51;34 и Амос 9;3. О Левиафане см. Ийов 40-41, о таннине как символе Египта см. Йехэзкэйл 29 и 32; о преданиях, повествующих о Левиафане, драконах и змее-нахаше см. апокрифы, книги Нового завета, литературу мудрецов, каббалу. Здесь нет смысла говорить обо всем этом подробно. Достаточно сказать, что предание об убийстве ливйатана Святым, благословен Он, сохранилось в народе и отразилось в различных формах в позднейшей литературе). И у Мота, царя преисподней, возглавляющего, по угаритскому преданию, врагов Баала, был, по-видимому, какой-то аналог в израильской поэзии. Мавет (смерть. - Прим. пер.), правитель преисподней, также, насколько можно предположить, был среди восставших. Невозможно установить, говорится ли о нем именно в песне о бунте моря; возможно, речь о нем идет в другой песне. Однако, опираясь на соответствующие стихи Писания¹⁰, мы вправе сделать вывод, что и в этом случае израильская поэзия продолжала в форме, подходящей к ее духу, древнюю ханаанейскую традицию.

27. Разгневался Бог на бунтующих. Это выражение, без сомнения, было уже в древнем эпосе. Йешайа 66,15 (грешники, как было сказано выше, сравниваются с морем): “чтобы воздать в ярости негодования Его и гнева Его в огне пылающем”; Нахум 1;2 (перед словами “пригрозил Он морю, и сделал его сухим”, стих 4): “...мстит Господь и яростен Он...”;Хаваккук 3;8: “Разве на реки разгневался Господь, разве на реки (обращен) гнев Твой, на море - ярость Твоя...?”; там же 12 (во втором члене сравнения): “В гневе шествуешь Ты (по) земле, в негодовании попираешь народы”; Теиллим 18;8 (Шемуэйл II, 22;8): “...и сотряслись, ибо разгневался Он”; там же, стих 16: “...от дыхания ветра (из) ноздрей Твоих” (Шемуэйл II - “ноздрей Его”); Ийов 9;13: “Бог не отвратит гнева Своего, пред Ним унизятся помощники Раава.” См.

также ниже, раздел 44 - о Песни моря.

28. Бог выступает против бунтующих на колесницах Своих, облаках небесных. Шемуэйл II 22;11: “И воссел (букв. - “оседлал”) на керува, и полетел, и появился на крыльях ветра”; Йешайя 66;15 (см. также предыдущий раздел): “Ибо вот Господь в огне придет, и, как буря, колесница Его”; Хаваккук 3,8: “...что воссел Ты на лошадей Своих, на колесницы Свои спасительные?”; Теиллим 18,11: “И воссел на керува, и полетел, и понесся на крыльях ветра”. С этим связаны все выражения типа “Восседающий на облаках”, “Восседающий на туче” и им подобные, как я показал в статье о Теиллим 68¹¹: “Восседающий на арфот”, т.е. “Восседающий на облаках” в угаритской поэзии - постоянное наименование Баала, бога небес, сражающегося с Мотом, правителем моря, правителем (“судьей”) реки, Левиафаном и прочими своими врагами; в Израиле такие выражения появляются, когда речь идет о разгроме грешников, врагов Бога. И везде, где появляются эти выражения, они сопровождаются каким-либо словом с корнем **יִשׁ** (“спасение”) - имеется в виду спасение праведных от рук преследующих их грешников. Соответствующий материал я привожу в своей статье о Теиллим 68: Вместе с облаками несколько раз упоминаются громы, молнии, дожди, ветры, бури как особые проявления “Шхины” (Божественного присутствия), показывающее мощь Бога, направленную против его врагов (см. ниже). Такова связь между нашим преданием и “доблестями дождей”.

29. Бог грозил бунтующим громом голоса своего. Корень **רָעַע** (“грозить”) постоянно появляется в связи с нашей темой и в стихах Писания, и в словах мудрецов; без сомнения, он был уже в древнем эпосе. И в угаритской поэзии глагол **רָעַע** (“грозить”) возникает, когда речь идет о войне Баала с правителем моря¹². В израильской поэзии это выражение означает, что Бог пригрозил громом голоса Своего водам моря, восставшим против Него, или

грешникам, врагам Своим, или врагам Израиля, которые сравниваются с бунтующими водами моря. Йешайа 17;13: "...но пригрозит Он им, и убегут они далеко..." (сравнение с морем мы находим в предыдущем стихе и в начале этого); там же 50;2: "Ведь гневом Моим Я иссушаю море..."; там же 66;15: "...чтобы воздать в ярости негодования Его и гневом Его в огне пылающем"; Нахум 1;4: "(И) пригрозил Он морю, и сделал Его сухим"; Зехарйа 3;2: "...разгневался Господь на тебя, Сатан ..." (Сатан - символ врагов Израиля); Теиллим 9;6: "Разгневался Ты на народы, погубил нечестивого..."; там же Теиллим 18;16: "И открылись русла вод (т.е. расступились воды и показалось дно моря; в Шемуэйл II 22;16 - "ложе морские")... от грозного голоса Твоего, Господи..." (в Шемуэйл II - "от грозного голоса Господа..."); Теиллим 68;31: "Прикрикни на зверя (в) тростнике..."; там же 76;7: "От окрика Твоего убежали они (воды бездны -У. К), от голоса громового Твоего поспешали"; там же 106;9: "И прикрикнул Он на Йам-Суф (Красное Море .- Прим. пер.) - и высох он..."; там же 119;21: "Пригрозил Ты злодеям, проклятым..."; Ийов 26;11: "Сотрясаются опоры небес и ужасаются от угрозы Его". И в словах мудрецов этот корень встречается в тех же случаях, см. например, Хагига 12а: "...пока (не) пригрозил ему Святой, благословен Он, и (не) иссушил его"; Пиркей дераби Элиэзер, 5: "...пока (не) пригрозил им Святой, благословен Он, и (не) попрали их, и (не) бросил их под стопы ног Своих".

30. Голос Бога, слышащийся в громе, побеждает голос вод моря. Теиллим 29;3 : "Голос Господа - над водами, Бог славы гремит, Господь - над водами многими!". Семь раз упоминается в этом псалме "голос Бога" - как бы затем, чтобы сказать, что голос Его в семь раз сильнее голосов вод многих. Шемуэйл II 22;14: "Возгремел с небес Господь, и подал Всевышний голос Свой"; Хаваккук 3;10: "...бездна подала голос свой, высоко подняла руки свои"

(“руки свои” - Его голос, в соответствии с толкованием Гинзберга); Теиллим 18;14: “И возгремел Господь в небесах, и Всевышний подал голос Свой”; там же 46;7: “подает Он голос Свой...”; там же 68;34: “Восседающему в небесах, в небесах древних. Ведь раздается голос Его, голос сильный!”; там же 77; 18-19: “...голос подали небеса...”, “Голос грома Твоего в небесах”; Ийов 37;4: “За ним глас гремит; гремит Он гласом величия Своего; и никто не остановит их, когда слышится глас Его. Чудно гремит Бог гласом Своим...”.

Примеров такого рода имеется множество.

31. Бунтующие вострепетали, и содрогнулись, и побежали от грозного голоса Бога. Йешайа 17;13: “...но пригрозит Он им, и уйдут они далеко”; Йирмея 5;22: “Предо Мною ли не трепещете? Ведь Я положил песок границею морю...”; Хаваккук 3;10: “Увидели Тебя - затрепетали горы...” (может быть, следует читать “воды”); Теиллим 77;17-19: “Видели Тебя воды, Боже, видели Тебя воды - ужаснулись, и бездны содрогнулись...Голос грома Твоего в небесах...содрогалась и сотрясалась земля”; там же 104;7: “От окрика Твоего убежали они, от голоса громового Твоего поспешали”. См. также глаголы לָרַע וַיִּרְעוּ в Шемуэйл II 22;8: “...устой небес дрогнули и зашатались, ибо разгневался Он”; Теиллим 18;8: “...и основания гор вздрогнули и сотряслись, ибо разгневался Он”; там же 29;8: “Голос Господа сотрясает пустыню, сотрясает Господь пустыню Кадейш”; там же 48;7: “Трепет охватил их, дрожь - как роженицу”; ср. также с тем, что сказано в разделе 44 о стихе 14 Песни моря.

32. Бог сражается с бунтующими оружием Своим. Упоминается различное оружие: меч, копье, жезл, лук и стрелы (намек на молнии). Йешайа 27;1: “В этот день накажет Господь мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким ливйатана, змея прямобегущего...”; Хаваккук 3;9: “Обнажен лук Твой..”; там же, стих 11: “при свете стрел Твоих ходят, при сиянии блестящих копий Твоих”; там

же, стих 14: “Пронзил Ты копьями его (может быть, следует читать “копьем Своим”) голову властелинов его...”; Теиллим 77;18: “...и стрелы Твои расходились”.

32а. Бог вложил узду в рот Левиафана и играл с ним. Ийов 40;25-26 (смысл вопроса: сможешь ли ты сделать то, что сделал Я?): “Можешь ли вытащить ливйатана удой и веревкой (леской) прижать ему язык? Проденешь ли тростник ему в нос и шипой проколешь ли щеки его?”. В угаритской поэзии рассказывается об Анат, сестре Баала, которая вложила узду в рот таннина . В эфиопской книге Ханоха 80;67: “оттащил его (море) назад уздой”. Вспомним также стихи из “Молитвы Менаше” и “Откровения Иоанна”, которые мы привели в разделе 19в; в них говорится, что море и дракон были закрыты и запечатаны. Ийов, там же, стих 29: “Станешь ли играть с ним (с ливйатаном), как с пташкой...”; Теиллим 104; 26: “ливйатан, которого сотворил Ты, чтобы играть с ним”. Конечно, у обоих этих стихов - общий источник.

32б. Бог заставил чудовищ отпрянуть в море. В конце предания о Баале рассказывается об одном из его помощников, который загнал нахаша и таннина в море (т.е. заставил их прыгнуть или ускакать в море - от слова לָנַח, см. Ваикра 11;21: “скакать ими по земле”)¹³. Мне кажется, что это традиционное выражение отразилось в молитве Аввакума, - там говорится о разгроме грешников, подобном подчинению моря (3;6): “... глянул - и отпрянули народы”. Нечто подобное мы находим в “Откровении Иоанна” 20:3, где речь идет об ангеле небесном, который бросил дракона в море.

33. Мышца силы Господней сразила бунтующих. Выражения “мышца Бога” и “мышца силы Его” также, по-видимому, находились в древнем эпосе. Йешайа 51,9: “Поднимись, поднимись, облекись силой, мышца Господня!... Не ты ли рассекла Раава...”; Теиллим 89,11: “Ты унизил Раава, как убогого, мышцей сильной Своей; рассеял Ты врагов Своих”; там же, стих 14: “У Тебя

мышца с силой, крепка рука Твоя, поднята десница Твоя”. Конечно, можно думать, что слова “рука” и “десница”, появляющиеся в этом стихе, также были в древней песне (Ийов 26;13: “рука Его пронзила змея извивающегося”), но это, в отличие от “мышцы” и “силы”, обычные слова: нет смысла на них останавливаться.

34. Бог разможил, рассек, привел в трепет, истребил, уничтожил Раава и его помощников. Все эти глаголы были, по-видимому, в древней песне.

Они встречаются в стихах Писания, там, где упоминается о нашем предании; кроме того, почти все они (разможил, рассек, истребил, уничтожил) употребляются в угаритской поэзии при описании убийства врагов Баала - им самим или его помощниками. В Писании глагол **רָמַם** (разможить, разбить) встречается 15 раз, из них 12 - там, где говорится об уничтожении Раава или грешников, врагов Бога, врагов народа Божьего или врагов Его избранных. Например, Ийов 26;12: “...и поражает Раава разумом Своим”; Теиллим 68;22: “Но Бог разобьет голову врагов Своих”; Хаваккук 3;12: “...сокрушил Ты главу дома нечестивого...”. Также см. Бымидбар 24;8,17; Дыварим 33;11; Шофетим 5;26; Шемуэйл II 22;39; Теиллим 18;39; там же 110;5,6. (В Теиллим 68;24 выражение “чтобы покраснела нога твоя от крови (врагов)”, следует читать, по всей видимости, как “чтобы омылась”) - и т.д., всего 12 раз. В остальных случаях (Дыварим 32;39; Иешайа 30;26; Ийов 5;18) этот глагол встречается в сочетании “поразил и исцелил”; это выражение, без сомнения, является традиционным, но не принадлежит к той традиции, которую мы сейчас рассматриваем. Глагол **מָחַ** (уничтожить) встречается в **היפילה** восемь раз; в одном случае (Теиллим 69;5) он употреблен, видимо, по ошибке, вместо другого слова, в семи же остальных случаях (Шемуэйл II 22;41; Теиллим 18;41; 54;7, 73;27, 94;23, 101;5,8) он служит для описания истребления грешников. Глагол **הָמַח** (истреблять)

несколько раз употребляется в пиэле (לכלות), - когда речь идет об уничтожении врагов Бога. Например, Шемуэйл II 22;38,39; Теиллим 18;38, 59;14. Ср. выражение “совершить истребление” в Бырэйшит 18;21; Нахум 1;8,9; Цефанья 1;18. Корень **הצב** (“рассечь”) употреблен один раз в хифиле - там, где говорится об убийстве Раава. Иешайа 51,9: “...не Ты ли рассекла Раава, умертвила дракона?”. Употребление глагола **הצב** (рассечь) в угаритской песне (тоже в описании убийства Раава) свидетельствует о том, что нет необходимости читать в этом стихе Писания “размозжила” (המוחצת) вместо “рассекла” (המחצנת), как предлагали многие исследователи. Этот глагол появляется еще раз, теперь уже в простом биньяне, как параллель к глаголу **הרג** (“убить”) - Ошэйа 6;5; (речь идет о поражении лжепророков). В остальных случаях этот глагол употребляется для описания действий с камнем (ломка камней и т.д.). К нашей теме это не относится. Еще одно традиционное выражение - **לבקע** (“разрывать, рассекать”). Вавилоняне рассказывали, что Мардук разорвал тело Тиамат после своей победы над ней. В Писании говорится - Мишлэй 3;20 (намек на сотворение мира): “Ведением Его разверзлись бездны...”; и о бунтующих потоках - Хаваккук 3;9: “Потоками рассек Ты землю”; Теиллим 74;15; “Иссек Ты источник и поток”. О корне **בקע** в описании рассечения Черного моря см. раздел 44, примечание. О глаголе “поражать” (“бить” - **הכה**; Зехарья 10;11: “...и вздыбит в море волны”) можно сказать то же самое, что было сказано в конце предыдущего раздела о словах “рука” и “десница”. Об убийстве чудовищ см. также Йешайа 27;1 и позднейшие предания, которые мы упомянули в разделе 26.

35. Бог успокоил (взволновал - оба значения передаются словом **בקע**), укротил поднявшиеся воды. Для описания усмирения бунтующих вод служат глаголы **ננע** (“успокоить” и “взволновать”) и **שבב** (“укротить”).

Йешайа 51;15: "...волнующий море - и ревут волны его..."; Йирмейа 31;35: "...который (так) волнует море, что бушуют волны его...". Сходство этих стихов объясняется скорее наличием у них общего источника, а не тем, что один из них зависит от другого. Теиллим 65;8: "Успокаивает шум морей, рев волн их и шум народов"; там же 89;10: "Ты властвуешь над гордыней моря; когда вздымаются волны его, Ты укрощаешь их"; Ийов 26;12: "Силой Своей усмиряет море, и поражает Раава разумом Своим".

36. Бог обезводил и иссушил море и потоки (которые перешли положенный им предел). Йешайа 19;5 (метафорически, о Ниле египетском): "И высохнут воды моря; и река (Нил) пересохнет и станет сухой"; там же 44;27: "Который глубине говорит: "Иссохни, и реки твои иссушу!"; там же 50;2: "Ведь гневом Моим иссушаю море..."; там же 51;10: "Не ты ли иссушила море, воды бездны великой...?"; Йирмейа 51;36 (метафорически, о Вавилоне): "...осушу Я море его и иссушу источник его"; Нахум 1;4: "(И) пригрозил Он морю, и сделал его сухим, и все реки иссушил"; Зехарйа 10;11: "И пройдет Он морем в Египет, и вздыбит в море волны, и иссохнут глубины реки (Нила)..."; Теиллим 74;15: "...иссушил Ты реки сильные"; Ийов 12;15: "Сдержит воды - и иссохнут"; там же 14;11 (стих, похожий на стих 5 в Йешайа 19; здесь также верным будет предположение, что у обоих стихов был общий источник): "Как воды уходят из моря и река иссыкает и высыхает...". И в Талмуде: "...пока (не) пригрозил ему Святой, благословен Он, и (не) иссушил его" (Хагига 12а).

37. Бог положил морю предел, которого оно не преступит. Эти выражения также были традиционными, о чем свидетельствуют параллельные места в нескольких стихах, восходящие, по-видимому, к одному источнику. Кроме того, в традиции эти слова употреблялись вместе с другими - "закон", "устанавливать закон", "круг",

“очерчивать круг.” Йирмейа 5;22: “...Ведь Я положил песок границею морю, законом вечным, которого оно не преступит; и бушуют волны, но не могут одолеть, и ревут, но не преступят его”; Теиллим 104;9 : “Границу сделал Ты, не перейдут они (воды) ее, не возвратятся, чтобы покрыть землю”; Мишлэй 8;27-29: “Когда Он уготовлял небеса, Я (мудрость) (была) там; когда Он проводил круговую черту на поверхности бездны, когда Он утверждал облака на высоте, когда укреплял источники бездны, когда полагал для моря устав Свой, чтобы воды не переступали Его приказ, когда полагал основания земли”; Ийов 26;10: “Чертой обвел поверхность вод, до границы света и тьмы”. И метафорически об ограниченных днях человеческих - Ийов 14;5: “...Ты положил ему предел, которого он не перейдет”. О Теиллим 148;6, см. раздел 45. Вавилоняне рассказывали о Мардуке, что он не только установил предел водам Тиамат, но и поставил ограду и стражей, чтобы не вышли воды ее с места, установленного для них: “Повернул запор, стражей назначил, воды ее не пускать им повелел” (“Энума элиш” 4, 139-140). Отзвуки этой традиции также можно найти в древней израильской поэзии. Ийов 7;12: “Разве море я или морское чудовище, что ставишь ты стражу надо мной?”; и далее (38;8-11): “(Кто) затворил вратами море, когда оно устремилось, (как бы) извергаясь из чрева, когда Я сделал облака его одеждой и мглу его пеленой, и утвердил ему свой закон и поставил затвор и ворота, и сказал: “доселе дойдешь, а не далее; и здесь предел надменным водам твоим?””. Возможно, следует отнести сюда же и стих 7 из Теиллим 33 “Собирает Он, как стену, воды морские, кладет в хранилища бездны” (о слове **גִּב** - здесь: “стена”, также “холм”, “насыпь” - в связи с рассечением Чермного моря см. раздел 44). Вспомним также стихи из эфиопской книги Ханоха, “Молитвы Менаше” и “Откровения Иоанна”, где говорится о море, остановленном уздой (о закрытом и запечатанном море

или драконе см. раздел 32а).

38. Бог ступил на высоты моря, т.е. ступил на волны покоренного моря и попрал их ногами. Хаваккук 3;15: “Прошел Ты по морю (с) конями Своими (через) пучину вод великих”; Ийов 9;8: “...и ступает по высотам моря”; Пиркей дераби Элизер 5: “...пока (не) пригрозил им (водам моря), и (не) ступил на них и (не) бросил их под стопы ног Своих”. Подобные действия окружающие народы приписывали своим богам: в “Книге творения” вавилонян рассказывается, что Мардук, победив Тиамат, ступил на ее труп (Энума элиш 4,104) и попрал ногами своими ее помощников (там же, 118).

39. Бог воцарился. Так, по-видимому, заканчивалась древняя израильская песня. Закончилось деяние Бога (о слове **לַעֲשׂוֹת** - “деяние” см. раздел 9), чудесное деяние (о выражении “чудо” в связи с нашим преданием см. Теиллим 77;12: “...вспоминаю о чуде Твоем древнем”; там же, стих 15: “...творящий чудо”; там же, 89;6: “Хвалить будут небеса чудо Твое, Господи...”; Ийов 37;5: “Чудно гремит Бог гласом Своим”). И с тех пор, как смирились пред Ним взбунтовавшиеся создания, с тех пор, как они были принуждены отказаться от своей воли ради Его воли, нет больше в мире никого, кто отверг бы бремя Царства Его. В песнях окружающих Израиль народов боги воюют между собой за царство; в ханаанейских песнях и Баал, и Мот стремятся к власти над богами и людьми; после победы Баала море, потоки и все прочие его враги признают его царем; и в вавилонском эпосе после победы Мардука над Тиамат все боги признали его царство. В израильском эпосе речь, конечно, не идет о борьбе за власть двух равных сил. Здесь с одной стороны - Царь мира, а с другой - взбунтовавшиеся и покоренные рабы, вынужденные принять бремя Царства Его, как все создания. Таков израильский вариант традиции. Предполагая, что древняя песня завершалась воцарением Бога, мы основываемся на нескольких стихах Писания.

В псалме 93, перед стихами о великой силе Бога, побеждающего в выси шум вод многих, поэт провозглашает: “Господь-царь”. И в псалме 29, после описания деяний, совершенных голосом Бога (оно начинается словами: “Голос Господа - над водами, Бог славы гремит, Господь - над водами многими!”), сказано: “Господь над потопом восседал, и восседает Господь царем вовек (“над потопом”, по предположению Дж. Н. Эпштейна¹⁴, означает “на престоле царства”)”. В псалме 74 описание покорения моря и его помощников начинается словами: “А (ведь Ты), Боже, издревле Царь мой”. В псалме 89, после упоминания об унижении Раава и рассеянии врагов Бога, говорится (стих 19): “Ибо от Господа - щит наш, и от Святого Исраэйлева - царь наш”. О стихе “Господь будет царствовать во веки веков” в конце Песни моря см. раздел 44.

в. История эпоса о бунте моря и его судьба в течение поколений

40. С тех пор, как древний Израиль воспринял традицию о сопротивлении моря и его союзников воле Создателя, все языческие элементы предания стерлись. С традицией стали связывать новые идеи, соответствующие самосознанию и душевному складу еврейского народа. Древний Израиль видел в предании не только намек на природные явления (см. выше), но и символ, выражающий этические закономерности и закономерности своей национальной судьбы.

41. Море и потоки, бунтующие против Всевышнего, стали в Израиле символом сил зла, противящихся воле Бога, при этом Бог мыслился как Источник абсолютного Добра. Они стали символом злодеев, людей и народов, творящих, вопреки Его воле, зло в мире. Победа Бога стала символизировать, с одной стороны, аспект Божественного суда, карающего грешников, с другой стороны - ожидаемую в конце времен окончательную

победу над грехом, когда Бог уничтожит сам принцип зла в сотворенном Им мире. Новизна такого понимания становится особенно заметной при сравнении стихов Писания со стихами ханаанейской песни о войне Баала с правителем моря: “Вот врагов своих, Баал, вот врагов своих разможи, вот уничтожь ненавидящих тебя”. Теиллим 92;10: “Ибо вот враги Твои, Господи, ибо вот враги Твои сгинут, рассеются все творящие беззаконие”. Враги Бога идентичны здесь “творящим беззаконие”.

42. Вместе с этическими понятиями наказания греха и победы добра над злом, с древней традицией все больше связываются национальные понятия. Враги Израиля отождествляются с врагами Бога и тем самым становятся представителями сил зла и самого принципа зла. Каждый раз, когда какой-либо народ или правитель восстает против Израиля, то этим как бы обновляется древнее восстание вод, моря и потоков при сотворении мира. Падение врагов, спасение Израиля от их руки рассматриваются как возобновление древней борьбы Господа со Своими врагами и Его победы над ними.

43. Ясно, таким образом, почему бунт моря и его союзников так часто упоминается в книгах Писания. Когда поэты и пророки Израиля молились о спасении своего народа от руки врагов его, они просили, чтобы соблаговолил Бог возобновить деяние Свое, как в древние времена (например, Йешайа 51;9 и Хаваккук 3;1). Когда они должны были поддержать дух братьев своих и пообещать им, что в будущем уничтожит Господь врагов их, т.к. мощь Его беспредельна, и может Он покорить всех врагов Своих, как бы велика ни была их сила, - то в доказательство своих слов пророки приводили предание о том, что сделал Он великим водам бунтующей бездны (например, Теиллим 89;10-11). Для описания какого-либо Божественного деяния для спасения Израиля (например, рассечения Чермного моря и вод Иордана) использовались выражения и обороты, позаимствованные из традиции об

усмирении моря и потоков в шесть дней творения (например, Йешайа 51;10). И при сообщении утешительной вести об отмене принципа зла в будущем упоминалась все та же древняя традиция (например, Йешайа 27;1).

44. Теперь многие темные места в Писании становятся понятными. С помощью нашей системы становится ясна молитва пророка Аввакума, псалом 68¹⁵ - самый трудный во всей книге Теиллим, псалмы 29 и 93 и т.д. Ясно также, почему пророки упоминали Раава и таннина, говоря о Египте. Не будем здесь останавливаться на этом подробно. Отметим лишь один интересный факт. В Торе существуют разделы, не упоминающие прямо содержание преданий о бунте и усмирении моря и потоков, но сохраняющие в своей форме традиционные элементы этих преданий - устойчивые выражения и мотивы древнего эпоса. Песнь моря, например, описывает рассечение Ям-Суфа (Черного моря) в словах и выражениях, с помощью которых традиция описывает бунт моря и усмирение его гордыни. Язык традиции кажется поэту наиболее подходящим для рассказа о покорности моря воле Бога, спасающего Израиль от руки врагов. Почти в каждом стихе Песни мы находим какой-либо элемент этого традиционного языка. Песнь начинается словами о "величии Господа" ("ибо высоко вознесся Он"), преодолевающим гордыню моря (см. раздел 23). В том же стихе упоминается "конь и всадник его", в стихе 4 - "колесницы Паро"¹⁶, вверженные в море Восседающим на облаках, Который появляется, в соответствии со словами Аввакума, на лошадях Своих, на колесницах Своих спасительных (раздел 28); в стихе 2 мы находим слова "сила" и "спасение" (раздел 28); в стихе 3 Всевышний именуется "мужем брани", т.е. мужественно сражающимся с врагами Своими (раздел 32-34); в стихе 19 вновь упоминаются "колесницы" (раздел 28); в стихе 5 говорится о "пучинах" (раздел 216) и "глубинах"

(раздел 21б), в стихе 6 - о “деснице” Бога (раздел 33), вознесенной мощью (раздел 21г); в стихе 7 - вновь о “величии” Бога и “гневе” Бога; в стихе 8 - о “гневном дыхании” Его (раздел 27), о водах, которые “стали, как стена” (раздел 37), и снова - о “пучинах” (раздел 21б); в стихе 10 мы находим сочетание “воды могучие” (раздел 21г) - в противоположность этому Бог “славен святостью” (раздел 21г). В стихе 11 говорится о “Творце чудес” (раздел 39), в стихе 12 - вновь о “деснице” Божьей (раздел 33), в стихе 13 - о “силе” Его; в стихе 14 - о том, что враги “трепещут” и “трепет” объял их (раздел 31), в стихе 16 - что от величия десницы (мышцы - **וַיִּטְּ**) Бога умолкнут они (раздел 33), в стихе 17 - о том, что Всевышний “сделал” **לִיב** (раздел 9) и о том, что “устроили руки” Его (раздел 33). И, наконец, в стихе 18: “Господь будет царствовать во веки веков” (раздел 39). Невозможно, чтобы все это было простой случайностью.

45. Однако в Песни моря нет даже намек на основное содержание древних преданий. В книгах Торы обычно нельзя найти упоминаний, подобных тем, что мы видели в книгах Пророков и Писаний.

Хотя в Израиле эти предания утратили свою первоначальную мифологическую форму, приобретая форму, более соответствующую духу нации, в них сохранились все же определенные “чужеродные” (языческие) элементы. Поэтому Тора их не упоминает. Пророкам и певцам в поэтической речи можно было намекать на эти предания. Тора же, каждое слово которой взвешено, не говорит о них ни разу. Наоборот, в ней можно найти знаки “полемики” с тем, о чем повествовали древние песни. В истории Творения не случайно написано “И сотворил Бог рыб (таннинов) больших”. Эти слова поначалу кажутся удивительными, т.к. во всем разделе упоминаются только классы (большие разряды), роды животных и растений, а не определенные виды; особый вид животных упоминается только в этом стихе. По-

видимому, Тора “полемизирует” здесь с преданиями, распространенными в Израиле: Боже вас упаси подумать, что, когда Святой, благословен Он, творил свой мир, кто-то из сотворенных отказался выполнять отведенную ему роль; Боже вас упаси подумать, что какая-то часть из частей мира имела самостоятельную волю и противилась воле Создателя. Он повелел: “...да соберется вода...”, и немедленно “стало так”. И танныны - всего лишь сотворенные, такие же, как и все прочие; они были сотворены в положенное им время и в положенном им месте, чтобы служить своему Создателю и выполнять волю Его. Некоторые из поэтов согласились с такой позицией, как, например, тот, который написал (Теиллим 148; 7): “Хвалите Господа с земли, рыбы великие и все бездны”, как бы желая сказать: не подумайте, что танныны и бездны бунтовали против своего Создателя; напротив, они первыми поднимают голос свой, чтобы восславить Господина Мира. В том, что касается формы, поэт еще продолжает литературную традицию древней поэзии, например, когда он говорит в стихе 6: “дал закон, и нельзя преступить (его)” (см. раздел 37), но содержания этой поэзии он не принимает абсолютно, как не принимают его книги Торы.

46. Если принять во внимание упомянутую “полемику” и связанную с ней идейную борьбу, становится понятно, почему древняя израильская эпическая поэзия была утрачена. В период после Ездры и Неемии, отделяющий, как глубокая пропасть, древнюю культуру народа Израиля от его позднейшей культуры, полностью проникнутой духом Торы, утрачено было многое из наследия предыдущего периода. Все книги, которые не соответствовали духу Торы, не могли перейти эту пропасть - может быть, потому, что в дни войн и разрушений, как, например, в дни бунта против Артаксеркса, народ не стремился спасать такие книги в первую очередь, как спасали Священные книги; а, может быть, потому, что

официально эти книги были изъяты из употребления и осуждены на забвение. Так, надо предполагать, и была утрачена эпическая песнь о бунте моря.

47. Утрачена, но не абсолютно. Основное ее содержание, хорошо известное в народе, не забылось. Была утрачена лишь поэтическая версия; традиция же продолжала существовать в памяти народа и вновь получила литературное выражение в речениях мудрецов раввинистической литературы. Причины, по которым Тора противостояла преданиям такого рода, уже не существовали в дни мудрецов. Поклонение чужим богам уже утратило свою привлекательность для Израиля, а значит - перестало представлять опасность, поэтому мудрецы не избегали упоминаний этого предания в агаде. Некоторые характерные выражения древней песни стали традиционными в литературе, их можно встретить и в позднейших книгах.

Примечания

¹ Тарбиц, 13-14.

² Попытка А. Бруно (A. Bruno) в его книге *Das hebraische Epos*, Uppsala, 1935 показать, что книги Шемуэил и Мелахим являются эпическими поэмами, представляется неубедительной.

³ Об упомянутых книгах см. статью Мовинкеля (Mowinckel) в *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*, новая серия, 12, 1935, стр.130-152.

⁴ Так считал Гункель (Gunkel), *Schopfung und Chaos*, Göttingen 1921, S. 88,98 и т.д. Он писал до открытий в Рас-Шамре.

⁵ По-видимому, следует читать **השניא** ("возвеличь"), как предложил Торчинер в своем комментарии.

⁶ См. примеры, которые я привожу в Тарбиц 13, стр. 200. (см. стр. 25-26 книги "Сифрут микраит усифрут кнаанити" - "Литература Писания и ханаанейская литература").

⁷ Неизвестно, имелось ли специальное выражение, обозначающее произнесение притч в угаритском языке, т.к. до настоящего времени в Рас-Шамре не найдено ни одного отрывка из "литературы мудрости". (Глава написана в 1943 году.- Прим. пер.).

⁸ Обо всем этом материале см. подробнее в книге Гинзберга “Агадот айегудим” - “Легенды евреев”, т.1, стр.14-15, 18 и т.5, стр.17-18, примечания 50-52; стр. 26-27, примечания 72-73. L.G.Ginzberg “The Legends of the Jews” 7 vols. Philadelphia 1909 - 1946.

⁹ Тарбиц 13, стр. 212 (см. стр.42 книги “Литература Писания...”)

¹⁰ Я привожу их в “Йедиот хахевра хаиврит лэхакират эрец Исраэль взатикотэйа”, 9, стр.48-49.

¹¹ Тарбиц, 12, стр.1-27.

¹² Хотя также и наоборот, т.е. в противоположном направлении: правитель моря против Баала.

¹³ Эрэш там - это змей, “ядовитый”, на иврите “яд” - ארש эрэс.

¹⁴ Тарбиц 12, стр. 82.

¹⁵ См. мою статью об этом псалме в Тарбиц 12.

¹⁶ Отметим, что “конь и всадник” много раз упоминаются в книгах Писания в связи с рассечением Чермного моря. То же самое относится к словам “суша” и “разорвал” (“рассек” - בקע).

Наум М. Сарна

Завет (Бытие 15-17)*

Композиция 15 главы

Не раз говорилось о том, что 15 глава книги Бытия - компиляция неоднородных по своему происхождению элементов¹. В настоящем виде, однако, она представляет собой гармонично построенное повествование: два диалога и краткое заключение.

Здесь, как и в 12 главе, композиционно выделены две части благословения - обещание многочисленного потомства и владения землей², причем каждая из них самостоятельна, если не учитывать того, что обещание земли народу уже предполагает его существование и потому включает также и благословение потомства. В обоих случаях Авраам не верит обещаниям Бога. Бог вновь подтверждает сказанное, совершая определенное символическое действие. Каждый раз Бог стремится развеять сомнения патриарха. Он повторяет ключевое слово предыдущего вопроса, подчеркивая его. Авраам сетует:

“Ты не дал мне потомства, и вот, домочадец мой наследник мой” (ст. 3),

и Бог отвечает:

“Не будет он твоим наследником; но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником” (ст. 4).

Авраам допытывается:

“По чему мне узнать?..” (ст. 8).

Бог говорит:

“Знай...” (ст. 13).

* Перевод выполнен по изданию: N. Sarna. Understanding Genesis. - N.Y., 1966, Ch.VII. The Covenant, pp. 120-136. © Melton Research Center for Jewish Education. The Jewish Theological Seminary of America.

Ход мысли

Невозможно установить, произошло ли в действительности это великое видение сразу после “битвы царей”, о которой рассказывает предыдущая глава. Интересно, что, вопреки обыкновению, не названы ни возраст патриарха, ни место происшествия. Скорее всего, это сделано специально, чтобы подчеркнуть, что Божественные обетования, скрепленные церемонией договора, действительны вечно и совершенно независимы от времени и места.

С другой стороны, благодаря литературной обработке, которой подверглось это повествование, создается впечатление, что причиной видения была страшная опасность, угрозу которой Авраам только что осознал и которая могла уничтожить всякую надежду на потомство. Слова Бога недвусмысленны:

“Не бойся, Аврам, Я твой щит, награда твоя весьма велика” (ст. 1).

Отсюда ясно, что Писание придерживается схемы “испытание и опасность - подтверждение обещания”.

Еврейское слово, означающее “щит” (*magen*, ст. 1), ассоциируется со словами Мельхиседека, прославляющего Бога, который “предал” (*miggen*, 14:20) врагов патриарха в его руки. Заверение в том, что Авраам получит “великую награду”, следует связать с его отказом от участия в дележе военных трофеев³. Вместо материального вознаграждения, отвергнутого с презрением, Авраам должен получить нечто другое и значительно большее (пусть в отдаленном будущем). Тем же словом, означающим отвергнутое богатство (*rekhush*, 14:21), Бог называет “большое имущество”, которым в конечном счете будут владеть потомки Авраама (15:14).

Другая точка соприкосновения двух этих рассказов - упоминание Дамаска⁴, а также слово *berit*. Раньше речь шла о союзниках Авраама, названных по-еврейски *ba'alei*

berit (14:13), теперь же сам Бог становится союзником патриарха, заключая с ним “завет”, или договор (*berit*, 15:18). В рассказе о “битве царей” дважды упоминаются Аморреи, и в нашей главе они появляются дважды (ст. 16, 21).

Наконец, все указывает на то, что поход Авраама, в результате которого небольшая группа одержала победу над сильным военным противником, надо понимать как предзнаменование будущих удач потомков патриарха в борьбе против множества врагов, имена которых записаны в трех заключительных стихах главы.

Наследник Авраама

В первой части разговора с Богом Авраам жалуется, что из-за неимения потомства материальная награда будет для него почти бессмысленной: его наследником станет слуга⁵. В ответ на это Бог торжественно обещает, что у него родится настоящий наследник⁶. Этот загадочный диалог приобрел новый смысл после недавних находок в городе Нузи. Сегодня уже не вызывает сомнений, что за библейским повествованием действительно стоит институт усыновления, многократно упоминаемый в текстах древневосточных законов и юридически оформленных договоров и широко распространенный в эпоху патриархов⁷.

Благодаря множеству документов, найденных в Нузи, стало известно, что таков был глубоко укоренившийся обычай: бездетные люди могли усыновить кого-нибудь чужого, даже раба. Он был обязан проявлять сыновнее уважение к приемным родителям, управлять имением, заботиться об их физических потребностях, а после их смерти совершить похоронные обряды. За это приемный сын наследовал их собственность. Иногда возникали сложности, если после усыновления рождался настоящий сын. Поэтому права и обязанности обеих сторон

тщательно фиксировались в договорах, в которых специально оговаривались подобные случаи. Один из таких документов, касающийся некоего Шеннимы, усыновленного человеком по имени Шуриха-илу, звучит так:

“Шуриха-илу заключает договор с Шеннимой. Из всех земель...(и) своих доходов всех видов он дал Шенниме одну (часть) своей собственности. Если у Шуриха-илу будет собственный сын, то, как главный (сын), он получит двойную долю; Шеннима же тогда будет следующим по порядку и получит принадлежащую ему долю. Пока Шуриха-илу жив, Шеннима должен почитать его. Когда Шуриха-илу [умрет], Шеннима станет наследником⁸.”

Другое подобное соглашение выглядит так:

“Эта дощечка с записью об усыновлении принадлежит Эхельтешапу, сыну Пухийи; он усыновил Зиги, сына Акуйи. “Поэтому все мои земли, мои дома, мои доходы, моих слуг, одну (часть) всей моей собственности я отдал Зиги.” Если у Эхельтешапа будут (собственные) сыновья, они получают двойную долю, а Зиги будет вторым. Если у Эхельтешапа не будет сыновей, Зиги будет (главным) наследником... Пока Эхельтешап жив, Зиги, должен служить ему, должен заботиться о его одежде⁹.

Читая диалог Авраама с Богом, мы можем представить себе пожилую пару, которая, отчаявшись родить детей, усыновила слугу, следуя обычаю того времени¹⁰. В этом случае обещание Бога приобретает особенный смысл.

Писание говорит, что Авраам “поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность” (ст. 6). Теперь патриарх был твердо убежден, что доживет до исполнения этого обещания и увидит свое потомство. Но что мы скажем о даровании земли?

Нравственное оправдание

Божественное обещание Аврааму земли для его народа раскрывается постепенно, в три этапа. Вскоре после того, как патриарх прибыл в Ханаан из Харрана, он услышал: "Потомству твоему отдам Я землю сию" (12:7). После отделения Лота ему было сказано: "Всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки" (13:15). Так Авраам становится одним из владельцев безвозвратного дара, получение которого подтверждается выполняемой получателем юридической церемонией (по всей вероятности, специально для этого предназначенной)¹¹. Следующий этап - видение в 15 главе. Право Авраама владеть землей закрепляется ритуалом заключения завета (договора), в котором главную роль играет Сам Бог.

Смысловые нюансы помогают понять небольшие изменения грамматической формы глагола. "Я дам" переходит в "Я даю" и затем в "(Этим) Я даю" (15:18). Заключение завета фактически означает передачу права на владение. С точки зрения Библии, будущее завоевание земли при Иисусе Навине было всего лишь реализацией этого права.

Мы уже отметили тот замечательный и беспрецедентный факт, что Израиль никогда не стремился обосновать свои права на принадлежащую ему территорию тем, что она была завоевана или заселена. Единственным подтверждением права собственности Израиль всегда считал обещания Бога, которые действительны вечно. Но что еще поразительнее, Божественная акция получает нравственное объяснение.

Совершенно очевидно, что библейская генеалогия - происхождение и история израильского народа - не позволяет говорить о том, что земля была заселена сразу. Идея возникновения государственности в процессе естественного распространения одного народа, а не через

слияние или образование конфедерации нескольких уже существующих племен, означает, что Писание должно было предвидеть, что обещания Бога исполнятся лишь спустя многие годы¹². Но текст дает здесь не это “естественное” объяснение. Нам говорят совсем другое: отсрочка реализации права на владение произошла потому, что “мера беззаконий Амореив доселе еще не наполнилась” (ст. 16).

Это удивительное объяснение означает, что вытеснение коренного населения Ханаана Израилем следовало понимать не как следствие божественного предпочтения, оказанного Израилю, или военного превосходства израильтян-захватчиков. Местные жители, выведенные здесь под общим именем “амореи”, нарушили свои обязательства перед Богом. Как и во времена Ноя, люди пренебрегли обязательным для всех нравственным законом, и это привело к тем же последствиям. Доизраильское население Ханаана было обречено из-за своей развращенности. Но Божественная справедливость совершенна. В эпоху патриархов мера греха язычников еще не наполнилась, и Израилю нужно было ждать (и страдать), пока не придет время, назначенное Богом. Божественное правосудие не может поколебаться даже ради Божьего избранника, даже если подсудимые - язычники.

Моральное осуждение жителей Ханаана нашло отражение в некоторых из рассказов о патриархах, Пятикнижие много раз говорит об этом. Наиболее известный пример, конечно, - рассказ о жителях Содома¹³; другой пример - рассказ о прибытии Авраама в Герар, где он боялся пострадать из-за местной распущенности нравов, объясняемой отсутствием Божьего страха¹⁴. Несомненно, та же идея обуславливает повторение аналогичной ситуации в эпоху Исаака¹⁵.

Жреческий кодекс, стремясь очистить и освятить отношения полов, объявляет, что некоторые образцы

поведения, противные Богу, есть нарушение закона. Книга Левит предостерегает:

Не оскверняйте себя ничем этим; ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от вас. И осквернилась земля, и Я воззрел на беззакония ее, и свергнула с себя земля живущих на ней... (Лев 18:24).

Эта тема повторяется неоднократно¹⁶. Нужно заметить, что Бог судит Израиль по тем же самым строгим нравственным критериям:

Чтоб и вас не свергнула с себя земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула народы, бывшие прежде вас (Лев 18:28).

Более того, нельзя думать, что право Израиля на землю основано на каком-то присущем ему превосходстве. Напротив, Второзаконие недвусмысленно осуждает подобное самомнение:

Не говори в сердце твоём, что за праведность мою привел меня Господь овладеть сею землею... Не за праведность твою и не за правду сердца твоего идешь ты наследовать землю их; но за нечестие народов сих Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову. Посему знай, что не за праведность твою Господь, Бог твой, дает тебе овладеть сею доброю землею; ибо ты народ жестоковыйный (Втор 9:4-6).

Как был заключен завет

Весьма любопытна подробно описанная церемония заключения завета между Богом и Авраамом. К сожалению, мы не в состоянии определить точное значение различных деталей, так как единственное в Библии параллельное место¹⁷ также не поддается объяснению. Множество данных свидетельствует о том, что Писание здесь указывает лишь на отдельные составные части древнего ритуала¹⁸.

Специфическая ивритская идиома “рубить завет” (т.е. заключать договор. - Прим. пер.) происходит от древнего обычая рассекать тела животных в знак заключения договора. Существование такого обычая подтверждается многими источниками. Он встречается даже сегодня у народов, принадлежащих к первобытной культуре. Наибольший интерес представляют хеттские и греческие параллели¹⁹. Когда участники договора проходили между рассеченными частями животных, считалось, что они принимают условия договора и готовы разделить судьбу этих животных, если условия будут нарушены²⁰. Но как это отнести к Богу? Только дым и пламя²¹ - часто встречающиеся в библейских теофаниях²² (рассказах о явлениях Бога) символы божественного присутствия - “прошли между рассеченными животными”. Авраам там не проходил. Только Бог связывает себя торжественным обязательством, патриарх участвует лишь пассивно.

А какое значение имеет выбор животных? Они не были жертвенными, как можно было бы подумать, так как там не было жертвенника, не упоминается кровь и не предполагается, что они были поглощены небесным огнем или съедены Авраамом. Нет также указаний на то, что означали птицы. Может быть, это отголосок одного из способов гадания²³? Или с учетом того, сколь важную роль здесь играет обещание потомства, можно предположить, что птицы служат символом плодовитости? Такая символика известна нам по аккадским, ханаанским и греческим мифологическим текстам²⁴.

Вся церемония, каков бы ни был ее первоначальный смысл, претерпела существенную трансформацию. Символика отдельных элементов была, скорее всего, забыта ко времени письменной фиксации традиции. Оккультный аспект, если он вообще когда-либо присутствовал, переосмысливается в дидактических целях, чтобы был дан ответ на вопрос патриарха:

“По чему мне узнать, что я буду владеть ею?” (15:8).

Единственная цель этого внушающего благоговейный страх зрелища, которое вызвало “ужас и мрак великий” (ст.12)²⁵, - укрепить веру в Бога.

Переходя от описания ритуала к литературным и юридическим тонкостям, мы можем провести интересное сравнительное исследование²⁶. Среди различных документов хеттской империи до нас дошли записи договоров, определявших отношения между великими царями и подчиненными им вассалами. Эти документы обычно содержат преамбулу, в которой называется имя автора договора; затем следует историческое введение, описывающее отношения между договаривающимися сторонами в прошлом. Далее идут условия договора, обязательства, которые высшая сторона накладывает на низшую. Тщательный анализ сцены заключения союза Бога с Авраамом обнаруживает, что Писание здесь следует той же самой юридической схеме. В словах:

“Я Господь, который вывел тебя из Ура Халдейского” (ст. 7) - назван автор договора и дано историческое введение, в последующей речи Бога определяются будущие взаимоотношения²⁷. Между прочим, тому же образцу следует и декалог²⁸. Здесь Писание вновь использует существовавшую на Ближнем Востоке практику, приспособивая ее к своим целям. Насколько был изменен обычай, можно судить по тому удивительному обстоятельству, что в договоре полностью отсутствует двусторонность. Это одностороннее обязательство, взятое на себя Богом, не предполагает ответных обязательств со стороны Авраама. Юридически установленные формы заключения договора используются при описании такой ситуации для того, чтобы еще ярче подчеркнуть неизменность Божественного обещания. В эпоху, когда непостоянство богов считалось само собой разумеющимся, настоящий завет, заключенный “между рассеченными животными”, как и завет с Ноем, открывал новый, смелый и независимый религиозный путь.

Наложница Агарь

Ритуал заключения завета не вызвал у Авраама словесного отклика. Его молчание нужно понимать как абсолютную веру в обещания Бога. Прошло десять лет с тех пор, как патриарх, отделившись от отца, отправился искать новую землю и новую жизнь²⁹. Еще перед его первым путешествием в Харран Писание осторожно замечает, что “Сара была неплодна и бездетна” (11:30). Теперь, после того, как супруги десять лет прожили без надежды, нам вновь сообщают, что “Сара, жена Авраамова, не рождала ему” (16:1). Терпение Сарры было исчерпано. Доведенная до крайности, она прибегла к средству, которое при тех же обстоятельствах, подражая ей, впоследствии использует Рахиль. Больше нигде в Библии об этом не говорится.

Сарра привела к мужу свою служанку-египтянку, Агарь, со словами:

“Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей: может быть, я буду иметь детей от нее” (16:2).

Бесплодная Рахиль ставит Иакова в такое же положение, заявляя:

“Вот служанка моя Валла; войди к ней: пусть она родит на колена мои, чтобы и я имела детей от нее” (30:3).

Давно известно, что социальный институт наложниц действительно существовал в древнем Вавилоне. Об этом упоминается в законах Хаммурапи, из которых, однако, видно, что мужчина мог иметь наложниц только в том случае, если его жена была священнослужительницей³⁰. Значительно больший и непосредственный для нас интерес представляют договоры из Нузи, которые и в самом деле предусматривают, что женщина, оказавшаяся бесплодной, должна предоставить своему мужу наложницу-рабыню. Один из этих документов гласит:

Келим-нину отдана замуж за Шенниму... Если

Келим-нину не родит ребенка, она должна дать одну из женщин земли Лулу (т.е. рабыню) в жены Шенниме³¹.

Благодаря архивам Нузи становится ясно, что именно муж ставил это условие в брачном контракте, стремясь обезопасить себя от риска остаться без наследника. Но в библейских рассказах инициативу проявляют именно отчаявшиеся жены. Возможно, мотивы их поступков объясняются распространенным верованием в то, что, усыновив детей служанки, можно излечиться от бесплодия³². Однако, прямым следствием этих действий Сарры стало разрушение семейной гармонии.

Последовавшая ссора между Саррой и Агарью вряд ли была редкостью в подобных обстоятельствах. Раз речь идет об обществе, где бесплодие считалось позором, то неудивительно, что служанка “стала презирать” Сарру (15:4-5). В законах Хаммурапи³³ предусматривается такое развитие событий: “так как она родила детей, рабыня добивалась равенства со своей госпожой.” Закон гласит, что, хотя госпоже и не позволено продать наложницу, наложница может быть наказана возвращением в прежнее положение рабыни. В процитированном выше документе из архивов Нузи говорится, что Келим-нину получила свадебный подарок - служанку, и специально подчеркивается, что служанка должна почитать свою госпожу до самой смерти. Эти аналогии с библейскими рассказами еще раз указывают на связь последних с подлинной, живой традицией, восходящей к эпохе патриархов.

Дальнейшее описание событий характерно для Библии. Совершенно открыто говорится, что Сарра грубо обращалась с Агарью³⁴, и, словно для того, чтобы не оставалось сомнений, кому из них сочувствует Писание, Бог, как защитник слабых и страдающих, открывается низшей по положению служанке, посылая ей весть утешения и надежды. Бог Авраама - это также Бог египтянки Агари, Он заботится о нерожденном еще

Измаиле, который никогда не будет принадлежать к израильскому народу.

Перемена имени

Прошло двадцать четыре года с того памятного дня, когда Авраам впервые покинул Харран, и тринадцать - с тех пор, как родился Измаил. Отчаянный эксперимент Сарры не удался. Но патриарх вновь получил Божественное подтверждение обещаний потомства и земли. Это новая важная веха духовной одиссеи Авраама.

И не будешь ты больше называться Авраамом; но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов" (Быт 17:5).

И его жена также впредь должна носить новое имя: Сарра, а не Сара³⁵ (в др.-евр. тексте первоначальное имя *Saray* изменяется на *Sarah*. - Прим. пер.).

Невозможно по-настоящему оценить смысл и значимость этого события, не понимая важности имени и его функции в древней ближневосточной культуре³⁶. Прежде всего необходимо сказать, что имя было не просто удобным средством отождествления личности. Имя человека было тесно связано с самой сущностью его бытия и сложным образом переплеталось с его индивидуальностью. Поэтому давать имя значило созидать. Один из египетских теогонических мифов рассказывает о том, как первый бог Атум создал других богов, дав имена частям своего тела³⁷. В космогонии книги Бытия Бог тщательно подбирает имена для своих первых творений. Однако под влиянием демифологизирующей тенденции Писания последовательность действий здесь другая: именование не инициирует творение, а завершает его³⁸.

Напротив, отсутствие имени эквивалентно небытию. Поэтому "истребить имя" означает положить конец существованию, уничтожить³⁹. В Египте, с его ориентированной на смерть религией, считалось, что,

стерев имя с гробницы, можно положить конец посмертному существованию человека в мире мертвых⁴⁰. Далее, имя может быть связано с потомством. Тора устанавливает: если человек умрет, не оставив потомства, то его брат должен жениться на вдове. В этом случае первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле (Втор 52:6).

Зная все это, легко понять, почему в Библии такое большое значение придается имени и почему его изменение было событием чрезвычайной важности. На всем Ближнем Востоке начало новой эпохи или новой государственной политики, как правило, отмечалось новым именем, которое принимал царь, выражая происшедшую с ним перемену. Египетский фараон Амен-хотеп IV, чье имя значило “(Бог) Амон доволен”, пытаясь ввести в стране новую, революционную религиозную концепцию, изменил свое имя на Эх(е)н-атон (“Угодный Атому” или “Хорошо с Атоном”)⁴¹. В Библии, не считая Авраама и Сары, перемену имени, символизирующую преобразование личности и ее предназначения, пережили Иаков⁴², Иосиф⁴³, Осия (Иисус Навин)⁴⁴, иудейские цари Елиаким (Иоаким)⁴⁵ и Матфания (Седекия)⁴⁶, Даниил и его друзья⁴⁷. Конечно, новое имя могло быть, как в случае Авраама-Авраама и Сары-Сарры, всего лишь диалектным вариантом старого, и научная этимология едва ли осмелится утверждать, что Авраам означает “отец множества” (17:5). Но с богословской точки зрения это и неважно. Сам факт приобретения нового имени характеризует и даже до известной степени порождает изменение судьбы человека. Все зависит от того, какие ассоциации несет новое имя. Интерпретация имени “Авраам”, очевидно, основывается на первоначальном Божественном благословении.

“И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое...” (12:2).

Теперь патриарху говорится, что он не только получит наследника и станет предком некоего народа, но даже будет “отцом множества народов”. Именно так следует понимать “возвеличенное имя”.

Не останется, безусловно, незамеченным, что каждый из патриархов получает новое, предопределяющее судьбу имя от самого Бога. Единственный из всех, чье имя не меняется в течение жизни, - это Исаак; причина в данном случае в том, что Бог назначает ему имя еще до рождения⁴⁸. Таким способом Писание еще раз выражает мысль: судьбы патриархов предопределены Богом и в центре Божественного замысла истории стоят происхождение и судьба народа Израиля. Вероятно, этим объясняется тот любопытный факт, что имена патриархов, а также имена великих библейских героев: Моисея, Аарона, Давида и Соломона, - уникальны, принадлежат только им, и никому больше во всем Писании.

Обрезание

Этот переломный момент в жизни Авраама отмечен еще одним подтверждением союза с Богом⁴⁹. На этот раз патриарху не суждено оставаться пассивным наблюдателем, ему предписана активная роль. Духовный рост, отмеченный сменой имени, следует дополнить физическим изменением: в знак послушания Богу сделать самому себе болезненную операцию.

О существовании в древнем мире обычая обрезания свидетельствуют многие источники⁵⁰, а его появление у израильского народа приписывается отцу-основателю. Представляет исторический интерес то обстоятельство, что Израиль знакомится с институтом обрезания именно в Ханаане, а не в Месопотамии, так как в древнем Вавилоне и Ассирии оно не было известно. С другой стороны, этот обычай широко практиковали египтяне и другие народы. Надпись на стеле, восходящая, по-видимому, ко времени не позднее XXIII века до н.э., принадлежащая некоему,

как он сам себя называет, “простому человеку с репутацией”, описывает церемонию массового обрезания в Египте, в которой участвовали сто двадцать мужчин⁵¹. Знаменитые рисунки гробницы Саккары, датируемые временем Шестой династии (2300-2000 до н.э.) изображают этот обряд, выполняемый “погребальными жрецами” над мальчиками⁵². Геродот сообщал, что египтяне практикуют обрезание “ради чистоты, считая, что лучше быть чистым, чем красиво выглядеть”. Он считал, что другие народы заимствовали этот обычай из Египта⁵³. Из книги Иисуса Навина становится ясно, что египтяне считали отсутствие обрезания “посрамлением”⁵⁴. Так как из всех народов, с которыми Израиль вступал в непосредственный контакт, только филистимляне насмешливо названы “необрезанными”⁵⁵, то можно сделать вывод, что подобные народы были исключением. Это подтверждается словами Иеремии о том, что вместе с Иудой обрезание плоти также практиковали Египет, Едом, Аммон и Моав⁵⁶.

Рассказ о Дине и Сихемитах⁵⁷, о действии Сепфоры во время ночлега в Мадиамской пустыне⁵⁸, и устав Пасхи⁵⁹ свидетельствуют об устойчивой традиции, согласно которой Израиль практиковал этот обряд еще в досинайские времена. В нашем тексте, когда Бог приказывает Аврааму совершить обрезание, предстоящая процедура не вызывает у последнего непонимания, несмотря на то, что не последовало никаких разъяснений. Значит, Бог не устанавливает совершенно новый и незнакомый обряд, а изменяет и приспособливает для новых целей уже существующий обычай. И Сепфора⁶⁰, и Иисус Навин⁶¹ использовали каменные ножи, хотя Ханаан уже вступил в бронзовый век. Это свидетельствует не только о древности израильского обычая обрезания, но и о религиозном консерватизме.

Происхождение и смысл такого древнего и широко распространенного обряда не могут не вызвать серьезного

интереса у антропологов. Но их научные выводы лишь тогда затронут библеистику, когда они помогут выявить поразительное преобразование, которое этот обряд претерпел в Израиле. Во-первых, обрезание перестало отражать только общественные нравы или служить для увековечения племенной традиции. Теперь оно понимается как Божественное повеление, как институт, санкционированный самим этим фактом. Оно перешло из области формальных церемоний в область закона. Во-вторых, его нельзя отменить. Его нужно сохранять именно потому, что оно считается Божественным установлением, данным “во все роды” (17:9, 12), “заветом вечным” (17:7). В-третьих, Библия переносит выполнение этого обряда с людей, достигших зрелости, на восьмидневных младенцев. Это резкий отход от почти повсеместной практики, который не только предопределяет различия в духовных судьбах Исаака⁶² и Измаила, но, что гораздо важнее, устанавливает другой важный критерий, разграничивающий библейский институт обрезания и современные ему языческие аналоги. Наконец, введенный обряд имеет совершенно новый и оригинальный смысл. Он назван и “знамением завета”, и просто заветом (обязательством)⁶³. Это вечный символ неизменности односторонних обещаний Бога Израилю, и в то же время выполнение этого обряда - положительный акт отождествления человека и посвящения его в члены связанной заветом (договором) общины⁶⁴. Поэтому обряд стал неотъемлемой частью всей идеи договора, так что для израильтян не исполнить этот священный ритуал - значит нарушить договор. “Истребится душа та из народа своего” (17:14). Такой человек, исключив себя добровольным выбором из религиозной общины, не может рассчитывать на то, что благословения завета относятся и к нему.

Новый Авраам

С изменением имени и обрезанием патриарх испытал почти полное преобразование. Трижды до того он разговаривал с Богом, и каждый раз беспокоился только о личном благе или собственной беде⁶⁵. Но теперь с ним произойдет решительная перемена. В следующем разговоре с Богом Авраам обеспокоен и участием других, он ходатайствует за жителей Содома и Гоморры.

Примечания

¹ Обзор научной полемики по исследованию источников см. A. Cazelles, RB, LXIX (1962), p.321f.

² Быт 15:1слл, 7слл.

³ Быт 14:22слл. Весьма вероятно, что в Быт 15:1 мы имеем дело с игрой слов, так как в Притч 4:9 корень *mn* означает "приносить в дар". Ср. С.Н. Gordon, Ugaritic Manual, 3:1061.

⁴ Быт 14:15, 15:2.

⁵ Об интерпретации фразы *Dammeseq Eliezer* (Быт 15:2) см. в Cassuto, EBH II, col. 675f. См. также O. Eissfeldt, JSS, V (1960), p.48f.; W.F. Albright, BASOR, 163 (1961), p.47, n.54; SpG, p.111f.

⁶ Быт 15:3сл.

⁷ См. С.Н. Gordon, BA, III, (1940), p.2f.; R. de Vaux, RB, LVI (1949), p.25f.; I. Mendelsohn, IEJ, 9 (1959), pp.180-183.

⁸ ANET, p.105; ср. E.A. Speiser, AASOR, X (1930), pp.31ff.

⁹ Там же, p.30.

¹⁰ См. W.H. Albright, BASOR, 163 (1961), p.47, n. 56.

¹¹ Быт 13:17.

¹² Ср. Быт 15:13,16.

¹³ Ср. Быт 13:13; гл. 18-19.

¹⁴ Там же, 20:11.

¹⁵ Там же, 26:6слл.

¹⁶ Ср. Лев 20:23сл; 3 Цар 14:24.

¹⁷ Иер 34:18слл.

¹⁸ См. Speiser, Genesis, прим. к 15:9,17.

¹⁹ Об аналогиях, связанных с находками в Мари, см. Albright,

ARI, p.113; R. de Vaux, RB, LVI (1949), p.24; G.E.Mendenhall, BA, XI, (1948), p.18; BASOR, 133 (1954), pp.26ff.; M.Noth, Gesammelte Schriften, pp.142ff. Об обычае Qatna см. W.F.Albright, BASOR, 121 (1951), p.21f.; ibid. 163 (1961), p.46, n.51. О хеттских и греческих параллелях см. J.F.Priest, JNES, XXIII (1964), pp.48-56.

²⁰ Ср. с солдатской клятвой в ANET, с.353сл. По поводу этой интерпретации см. Frazer, Folklore, 1, pp.399-428; G.Wallis, ZAW, LXIV, (1952), pp.57-61: автор сравнивает Суд 19:29 и 1 Цар 11:7. См. также J.Henniger, Biblica, XXXIV (1953), pp. 344-53.

²¹ Быт 15:17.

²² Исх 3:2; 13:21; 14:24; 19:18; 24:16сл; 40:33, 38; Чис 10:34; 14:14.

²³ См. A.Bentzen, Introduction to the O.T., I, p.185.

²⁴ См. C.H.Gordon, Ugaritic Literature, p.158; M.Pope, EL in the Ugaritic Texts, p.40; G.R.Driver, Canaanite Myths and Legends, p.123.

²⁵ См. J.Lindblom, HUCA, XXXII (1961), p.94f. Заметим, что согласно Kaufmann, Toldot, I, p.529 здесь "глубокий сон" и "ужас и мрак великий" следуют после теофании, и поэтому их нельзя рассматривать как "предварительную подготовку" Авраама.

²⁶ См. G.E.Mendelhall, BA, XVII (1953), pp.50-76.

²⁷ Быт 15:13-16.

²⁸ Исх 20:1-17, Втор 5:6-18.

²⁹ Быт 16:3.

³⁰ См. ANET, p.172, §§ 144-147; R. de Vaux, RB, LVI (1949), p.20f.; Driver and Miles, I, pp.104-6.

³¹ ANET, p.220; E.A.Speiser, AASOR, X (1930), p.31f.

³² S.Kardimon, JSS, III (1958), pp.123-26. Быт 30:17сл подтверждает, судя по всему, эту интерпретацию.

³³ ANET, p.172, § 146.

³⁴ Быт 16:6.

³⁵ Там же, 17:15.

³⁶ См. J.Pedersen, Israel, I-II, pp.245-59; M.Noth, Die Israelitischen Personennamen; de Vaux, AI, pp.43-46; ср. Albright, FSAC, p.253, n.76.

³⁷ См. Wilson, CAE, p.59; ANET, p.4.

- 38 Ср. Быт 1:5, 8, 10; 2:19сл, 23.
39 Ср. Втор 7:24; 9:14; 12:3.
40 См. Wilson, CAE, p.225.
41 Там же, pp.215, 222; ср. 133.
42 Быт 32:29; 35:10.
43 Там же, 41:45.
44 Чис 13:17.
45 4 Цар 23:34.
46 Там же, 24:17.
47 Дан 1:7.
48 Быт 17:19.
49 Там же, 17:6-8.
50 De Vaux, AI, 46ff.; ср. M.H.Segal, JQR, LI (1961), pp.51-54; M.Nagan, OLD, p.62f.
51 ANET, p.326.
52 ANET, p.629.
53 Геродот, История, кн.II, 36f., 104; ср. Иосиф Флавий, Contra Apion, II:13.
54 ИисН 5:9.
55 Суд 14:3; 15:18 и т.д.
56 Иер 9:25сл; ср. Иез 32:21слл.
57 Быт 34:14слл. Данный открьок указывает, должно быть, на то, что обитатели Сихема были исключением среди народов Ханаана. Этот факт легко объясняется их хуритским (по предположению в кн.: Spreiser, Genesis, p.267) происхождением. См., однако, Быт 48:22.
58 Исх 4:24слл.
59 Там же, 12:43-48.
60 Там же, 4:25.
61 ИисН 5:2-9.
62 Быт 21:4.
63 Там же, 17:9сл, 11, 14.
64 Ср. N.Eichrodt, Theology of the O.T., p.138.
65 Быт 15:2, 8; 17:17.

Содом и Гоморра (Бытие 18-19)*

Всем известен рассказ, благодаря которому названия этих двух городов стали вечной метафорой человеческого порока и божественного воздаяния. Решение Бога уничтожить погрязшие в грехах города, Содом и Гоморру, побуждает Авраама задать свой бессмертный вопрос: “Судия всей земли поступит ли неправосудно?” (18:25). Авраам просит об отмене приговора ради нескольких невинных, которые, возможно, живут в городе. Но, когда оказывается, что там нельзя найти даже десяти праведников, Бог все же совершает Свой суд. Но сначала Он посылает двух вестников, чтобы спасти Лота, племянника Авраама, и его семью. Жители Содома, возмущенные гостеприимством, которое Лот оказал чужеземцам, с угрозами окружают его дом. Лот чувствует, что обязан до последнего защищать гостей, и готов даже предложить взамен своих дочерей. Только быстрое вмешательство гостей Лота спасло его самого и его семью.

Затем повествуется об уничтожении цивилизации на этом месте и о бегстве Лота и его дочерей.

Историческая основа

Катастрофа, часто упоминаемая в библейских текстах, должно быть, произвела неизгладимое впечатление на людей¹. Об этом сообщают даже греческие и латинские историки, например, Страбон и Тацит (хотя

* Перевод выполнен по изданию: N. Sarna. Understanding Genesis. - N.Y., 1966, Ch.VIII. Sodom and Gomorrah, pp. 137-153.

© Melton Research Center for Jewish Education. The Jewish Theological Seminary of America.

не исключено, что они черпали информацию из еврейских источников)². Независимо от того, стоит за библейским повествованием реальный исторический факт или нет, интенция Писания станет абсолютно ясна, если мы заметим, что из сорока семи стихов, посвященных всему эпизоду³, описание самой катастрофы занимает только шесть⁴ и до такой степени сжато, что делает его малопонятным. Очевидно, что вопрос о фактических подробностях менее важен, чем трактовка темы. Тем не менее, для полного понимания события, случившегося, согласно Библии, в эпоху патриархов, мы должны уяснить его исторический аспект и извлечь максимальную пользу из материалов, которые современная библеистика предоставила в наше распоряжение.

Первая проблема - географическая. Если Содому и Гоморре суждено когда-нибудь открыть свои тайны археологам, это произойдет после того, как на карте будет указано их местоположение. Но, несмотря на широкую известность Содом и Гоморры, созданную их дурной славой, точное расположение этих городов до сих пор не установлено. Похоже, что они исчезли бесследно, не оставив даже кучки мусора, чтобы подразнить жаждущего археолога. Самое большее, на что мы можем надеяться, собирая по крупице все доступные данные, - лишь с некоторой степенью уверенности указать тот район, где находились Содом и Гоморра. Это не просто академическое упражнение: как мы увидим, такие сведения проливают новый свет на библейский текст, позволяют яснее понять сюжет повествования и последовательность событий.

Поскольку Содом в библейских текстах используется как символ засушливого и бесплодного места, упоминание обоих городов в рассказе об отделении Лота от Авраама вызывает удивление. Мы узнаем, что Лот выбрал Содом местом своего жительства потому, что долина Иордана славилась плодородием.

Лот возвел очи свои, и увидел всю окрестность Иорданскую, что она, прежде нежели истребил Господь Содом и Гоморру, вся до Сигора орошалась водою, как сад Господень, как земля Египетская (13:10).

Исследования последних лет показали, что это точное описание области, лежащей на юге Лисана, - полуострова, который острым языком выступает в Мертвое море в его середине⁵. Несколько рек орошают территорию, примыкающую к восточному берегу моря. Так как наличие достаточного количества воды - необходимое условие возникновения города, было бы резонно поместить исчезнувшие города на юге Лисана. Это предположение подтверждается другими сведениями, почерпнутыми из "списка народов" книги Бытия. Содому и Гоморре отведена самая южная часть территории, занятой ханаанеянами⁶. То, что здесь не упоминаются такие большие города, как Хеврон и Иерусалим, свидетельствует в пользу того, что Содом и Гоморра располагались на юге⁷. С точки зрения топографии, такое местоположение очень хорошо согласуется с Быт 19:18:

И посмотрел к Содому и Гоморре, и на все пространство окрестности, и увидел: вот, дым поднимается с земли, как дым из печи.

Из Хеврона дым от разрушенных городов было гораздо легче увидеть, если смотреть на юг, а не на север.

В другом рассказе об Аврааме описана битва, происходившая в долине Сиддим, в районе Мертвого моря. В этой битве принимали участие цари Содома и Гоморры. Мы узнаем, что в долине Сиддим "было много смоляных ям" (14:10). Известно, что в южной окрестности Мертвого моря имеется смола в больших количествах. И сегодня можно видеть, как большие куски этого вещества

время от времени поднимаются к поверхности озера⁸.

Кроме смолы, упоминается соль⁹. О жене Лота говорится, что она превратилась в “соляной столп” (19:26). Возможно, в этой области было какое-то причудливое соляное образование¹⁰. Соль упоминается в связи с Содомом и Гоморрой и в другом контексте. Моисей в прощальной речи предупреждает, что нарушение Завета с Богом принесет земле гибель, и описывает картину этого возможного разрушения:

“Сера и соль, пожарище - вся земля; не засеивается и не произрастает она, и не выходит на ней никакой травы, как по истреблении Содома, Гоморры...” (Втор 29:23).

Пророк Софония, пророчествуя о Моаве и Аммоне, говорит, что они станут, подобно Содому и Гоморре, “достоянием крапивы, соляною рытвиною, пустынею навеки” (Соф 2:9). Во всей долине Иордана - Мертвого моря есть только одна область, к которой подходит такое описание, - соляная гора, известная и по сей день под именем “горы Содом”, протяженностью около шести миль и высотой примерно шестьсот пятьдесят футов; она находится на юго-западном берегу Мертвого моря¹¹. Эти данные еще раз подтверждают, что исчезнувшие города были расположены в южной части Мертвого моря.

Из всех отрывочных данных, которые нужно собирать вместе, как головоломку, самые удивительные относятся к древнему поселению Баб-эд-Дра, расположенному на пустой равнине, примерно на пятьсот футов выше восточного берега Мертвого моря¹². Здесь были найдены развалины укреплений, окружавших довольно большое пространство. По непаханной земле было разбросано множество каменных орудий и глиняных черепков, датируемых вплоть до конца третьего тысячелетия до н.э., повсюду виднелись примитивные

очаги под открытым небом. Неподалеку от укрепления было обнаружено кладбище, а на некотором расстоянии от него - несколько упавших менгиров, или каменных столбов. Эти реликты свидетельствуют, что в данном месте в течение сотен лет, вплоть до XXI в. до н.э., бывали люди, хоть и не жили там постоянно¹³. Но что довольно странно, во всем районе отсутствуют следы постоянных поселений. Более того, из археологических изысканий известно, что в ту эпоху, к которой относится Баб-эд-Дра, эту часть восточного Иордана населяли в основном бедуины-кочевники, которые не могли сооружать здания, подобные такой крепости. Кто же тогда возвел ее, кто и с какой целью бывал на этом месте?

Каменные столбы, очаги под открытым небом, орудия и глиняные черепки - все говорит только об одном: это место было гигантским святилищем под открытым небом, местом паломничества людей, которые жили в лежащей ниже долине. Именно они построили крепость, чтобы защитить и священное место, и паломников от набегов бедуинов во время празднеств. Другими словами, все вещественные свидетельства говорят о существовании в этом месте цивилизации, от которой не осталось никаких следов. Святилище Баб-эд-Дра, должно быть, поддерживалось населением городов, располагавшихся там, где сегодня простирается южная часть Мертвого моря.

Действительно, существенное различие глубины Мертвого моря в северной (тысяча триста футов) и южной (всего лишь от восьми до четырнадцати футов) частях доказывает, что его южная часть сформировалась значительно позже северной. Множество данных свидетельствует о том, что уровень воды в Мертвом море в течение веков постоянно поднимался, и море наступало на юг¹⁴. Короче, территория к югу от области, известной сегодня как полуостров Лисан, была когда-то равниной, на которой располагались Содом и Гоморра. Должно быть, именно об этом говорит ремарка в Писании: "в долине

Сиддим, где ныне море Соленое” (14:3). Однажды здесь произошла ужасная катастрофа, в результате которой Мертвое море разлилось на юг, полностью затопив все заселенное пространство.

Природа катастрофы¹⁵

А можно ли более подробно описать событие, которое отразилось в библейском рассказе о катастрофе?

Солнце возшло над землю...и пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастения земли (19:23-25).

Геологи полностью исключают возможность вулканического извержения в этом районе. С другой стороны, ивритское слово, переведенное здесь как “ниспроверг” (в переводе Йосифона - “перевернул”. - Прим. ред.), наводит на мысль о землетрясении¹⁶. Хорошо известно, что долина Иордана - это часть огромной системы рифтовых разломов, которая начинается на севере от Сирии, проходит через равнину Арава к заливу Акаба, и затем через Красное море к долине Верхнего Нила, и дальше к озеру Ньяса в восточной Африке. Этот огромный разлом в земной коре возник вследствие геологических катаклизмов¹⁷. Далее, весь смысл рассказа о Содомах предполагает какое-то необычное, исключительное событие, случившееся быстро и неожиданно. Поэтому мы, скорее всего, имеем дело с описанием одного из последних землетрясений, сформировавших нижнюю долину Иордана. Как часто бывает, это землетрясение сопровождалось молниями, которые воспламенили природные газы и выходы на поверхность битума, асфальта, и, возможно, нефти, что вызвало грандиозный пожар. Это могло бы объяснить, почему Авраам, обозревая

область сверху, увидел, что “дым поднимается с земли, как дым из печи” (19:28).

Авраам и рассказ о Содоме

К сожалению, до сих пор не найдено параллелей к нашему рассказу в небиблейских палестинских источниках. Однако невероятно, чтобы такое страшное бедствие, какое постигло Содом и Гоморру, не оставило следа в местных ханаанских преданиях. Из рассеянных по тексту отрывочных указаний в Библии, несколько расходящихся с тщательно подготовленным текстом книги Бытия в названиях городов и в деталях описания бедствия, можно заключить, что в древности существовала более подробная популярная версия, или даже несколько версий такого предания. В нашем рассказе речь идет в основном о Содоме, в других - о Содоме и Гоморре, в некоторых упоминаются также Адма и Севоим¹⁸, а в одном месте¹⁹ названы только два последних города. Кроме того, в нашем рассказе нет упоминания о соли, тоже причастной к катастрофе, с неба низвергались только сера и огонь. Второзаконие (29:23) повествует о земле, уничтоженной серой и солью.

Отсюда можно заключить, что первоначально история о Содоме и Гоморре была независимым повествованием, не связанным с темой Авраама и его семьи²⁰. Здесь Библия вновь использует ядро популярной легенды, перерабатывая его в соответствии со своими этическо-религиозными задачами. Это позволяет объяснить, почему речь идет почти исключительно о Содоме и сама катастрофа описана очень кратко.

Смысл данного анализа состоит не в выявлении литературных источников. Само по себе это было бы не слишком интересно для неспециалиста. Напротив, наше внимание привлекает в первую очередь значение того факта, что Писание связывает рассказ о Содоме с Авраамом.

Вдумаемся в ситуацию. Авраам, избранник Бога, праотец народа Израиля и поборник веры, порвавший с современным ему религиозным мировоззрением, считавший поведение жителей Содома омерзительным, обращается к Богу, чтобы защитить жизнь язычников, людей другой этнической группы - и не просто язычников, а тех, кто станет вечным символом человеческого порока. Он не радуется тому, что гибнет зло, и не остается равнодушным к происходящему. Он беспокоится о судьбе людей в Содоме, ощущая свое родство с ними. Таким образом, отец еврейского народа предстает в библейском повествовании в роли представителя других народов, что предвосхищает будущую убежденность пророков в том, что именно в этом предназначение Израиля. Введение личности патриарха в изначально самостоятельный рассказ - удивительный и безошибочный духовный и нравственный шаг. Перед его непреходящим величием меркнут, утрачивая всякое значение, вопросы историчности и источников.

Грех Содома

Теперь, переходя от темы заступничества Авраама к вопросу о природе греха жителей Содома, продолжим исследование идей, вдохновивших этот рассказ.

Первый намек на безнравственность обитателей Содома довольно расплывчат, ограничен простой констатацией, что они были "весьма грешны перед Господом" (13:13). Затем следует выразительное пояснение, что означает в библейском понимании "грех перед Господом": показано, как ведут себя жители Содома после прибытия в дом Лота двух вестников. Здесь мы видим, как они агрессивно выражают свою враждебность к чужакам и желают противоестественных и порочных развлечений²¹. Но самое общее осуждение жителей Содома содержится в следующих строках:

И сказал Господь: вопль Содомский и Гоморрский, велик он, и грех их, тяжел он весьма. Соиду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко мне...(18:20-21).

Ивритское слово, переведенное здесь как “воплъ”, действительно повторяется дважды (*se'aqah - ze'aqah*). То же повторяется и при приближении бедствия.

Ибо мы истребим сие место; потому что велик вопль на жителей его к Господу, и Господь послал нас истребить его (19:13).

Повторяемое трижды обобщенное наименование содомского греха (“воплъ”) указывает современному читателю на что-то безобидное, не соизмеримое с ужасным наказанием. Но это один из тех примеров, когда ивритское слово невозможно перевести на другой язык адекватно. В процессе лингвистических метаморфоз была утрачена сила, присущая этому слову в оригинале. Ивритский корень *sa'aq/za'aq* означает невыносимый крик угнетенного, последний зов о помощи жертвы тяжкой несправедливости. Достаточно привести несколько примеров употребления этого слова в ивритских текстах, чтобы показать всю его остроту и пафос и дать понять, что оно в себе содержит: и поругание нравственности, и невыносимую боль.

Бог услышал “воплъ” Израиля из Египта, жалобу на надсмотрщиков²². Если кто-то будет притеснять вдову или сироту, Бог услышит их вопль, “когда они возопиют”, и Его гнев “воспламенится” (Исх 22:22-24). Для Исаии “воплъ” означает поправление справедливости и отсутствие праведности.

*И ждал Он правосудия,
Но вот кровопролитие,*

*Ждал правды,
И вот вопль (Ис 5:7).*

Книга Иова осуждает злых людей, из-за которых до Бога дошел “воплъ” бедных и угнетенных²³.

Итак, “воплъ” Содома подразумевает прежде всего беспрецедентное моральное и социальное разложение, жестокое попрание элементарных человеческих прав, циничное равнодушие к страданиям других людей²⁴. Пророк Иезекииль, говоря от имени Бога, так оценивает беззакония Содома и Гоморры:

Вот, в чем было беззаконие Содомы, сестры твоей и дочерей ее: в гордости, пресыщении и праздности²⁵, и она руки бедного и нищего не поддерживала. И возгордились они и делали мерзости пред лицом Моим, и, увидев это, Я отверг их (Иез 16:49-50).

Осуждение Содома очень напоминает рассказ о Потопе. Действительно, “развращение”, о котором там идет речь, - то же самое, по сути, что и “воплъ”. Отмечая пороки людей, Библия говорит в обоих случаях вовсе не об оскорблении Бога в языческом смысле²⁶. Речь не идет о пренебрежении к жертвенным дарам, неуважении к оракулу, или ложной клятве, вызвавшей ярость божества. Имеются в виду грехи исключительно нравственные, и идолопоклонство здесь ни при чем. Как и рассказ о Потопе, повествование о Содоме и Гоморре подразумевает существование универсального нравственного закона, за нарушение которого, как считает Бог, ответственны все люди. Мысль о том, что существует тесная, фактически неразрывная связь между общественно-нравственным состоянием народа и его конечной судьбой - один из столпов, на которых покоится все библейское понимание истории²⁷. Это - центральная тема рассказа о Потопе, основная тема повествования о Содоме и Гоморре, это

основа для понимания книги Ионы. В соответствии с этой идеей Тора оправдывает Бога, уничтожившего обитателей Ханаана перед вторжением израильтян.

Не оскверняйте себя ничем этим; ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от вас. И осквернилась земля, и Я воззрел на беззаконие ее, и свергнула с себя земля живущих на ней (Лев 18:24-25).²⁸

Эта тема звучит в полную силу в прорицаниях Амоса²⁹ и впоследствии становится ведущей идеей в самосознании пророков.

Иногда учение об абсолютной презумпции нравственного закона может иметь опасные последствия. Из нашего рассказа ясно, что Лот, оказав гостеприимство чужестранцам, нарушил нормы своего общества; рассерженные горожане дают выход своей ярости. Здесь, возможно, впервые в мировой литературе, ставится проблема противостояния нравственного сознания личности коллективной, групповой парадигме. Посредством этого повествования Библия неявно, но недвусмысленно заявляет, что любые социально одобряемые действия и любые принятые в обществе нормы должны оставаться на втором месте по сравнению с обязанностями более высокого ранга, которые налагает на человека нравственный мировой порядок.

Концепция Бога

В одной из предыдущих глав мы уже имели возможность составить мнение о том, какое представление о Боге характерно для ранних повествовательных комплексов Пятикнижия. Мы подчеркивали, что израильское понимание Бога было революционным: всемирный, независимый от природы, совершенно лишенный своенравия Бог Израиля весьма далек от

языческих понятий о божестве. В рассказе о Содоме и Гоморре особо подчеркиваются первые два свойства.

На протяжении всего рассказа Всемирный Бог господствует над язычниками, Он судит их поступки, решает их судьбу и выполняет Свои решения. Он - "Судия всей земли" (18:25). Его универсальность выражается, прежде всего, в том, что Он наказывает язычников исключительно за нравственное разложение. Можно сказать, что Бог изображен создателем всемирных по своему масштабу общественных норм. Неверующий не только может полностью разделять их, но он фактически несет полную ответственность за их выполнение.

Важнейшая проблема для Библии - проблема божественной справедливости. Уже потому, что Бог универсален и всемогущ, человечество должно быть уверено, что Он пользуется Своей силой не беспорядочно и действует не по прихоти. Бог должен поступать в соответствии с принципами, доступными для человеческого понимания; к таким принципам относится страстное стремление к справедливости.

Поэтому вопросы Авраама: "Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым? Судия всей земли поступит ли неправосудно?" (18:23-25) подразумевают только отрицательные ответы: "Конечно, нет!" "Ни в коем случае!"

Эта непоколебимая вера в божественную справедливость неизбежно заставляет человека упрекать Бога. Вполне понятные упреки звучат во время обоих кризисов в истории Израиля. Подобно Аврааму, праотцу Израиля, пророк Иеремия, своими глазами видевший гибель Иудейского царства, восклицает:

Праведен будешь ты, Господи, и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых безуспешен, и все вероломные благоденствуют? (Иер 12:1).

Такие отношения между Богом и человеком, конечно, невозможны в языческом мире того времени: боги не стали бы доказывать людям, что их действия продиктованы не прихотью. Поясним это на примере из литературы вавилонских мудрецов: “Поэма о праведном страдальце” рассказывает о благочестивом человеке, на чью долю выпало много бедствий, несмотря на то, что он пунктуально соблюдал культовые требования своих богов. Он сетует, что в пантеоне приняты совсем другие ценности. Боги не руководствуются никакими понятными ему законами.

*То, что считаешь добром, - зло для бога.
То, в чем видишь зло, - добро для бога.
Кто поймет решение богов, живущих на небе?
Мысли бога - темные воды, кто проникнет в них?
Откуда знать глупому человеку, как поступят
боги!³⁰*

В резком контрасте с этими словами рассказ о Содоме и Гоморре мучительно стремится доказать, что действия Бога в высшей степени справедливы. Сначала Бог принимает главные аргументы Авраама³¹. Затем, задолго до того, как разворачивается повествование, при первом же упоминании в Библии о жителях Содома, мы узнаем, что они “были злы и весьма грешны пред Господом” (13:13). Когда беззакония города становятся невыносимы, Бог начинает расследование:

“Сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне” (18:21).

Все факты с несомненностью подтверждаются, и в момент наказания вестники говорят Лоту:

“...Мы истребим сие место, потому что велик вопль

на жителей его к Господу, и Господь послал нас истребить его.”

Чтобы показать, что, вопреки ожиданию Авраама, в Содоме не нашлось ни одного невинного жителя, Библия очень тщательно подбирает слова в сцене нападения на дом Лота:

...Городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со всех концов города³², окружили дом (19:4).

Эти подробности призваны еще раз подчеркнуть справедливость Божьего суда и оправдать Его действия. Это жизненно важно для Авраама, избранного для того, чтобы он

“... заповедал сынам своим и дому своему после себя, ходить путем Господним, творя правду и суд” (18:19).

Убежденность в абсолютной справедливости и правоте Бога необходима Аврааму для выполнения возложенной на него миссии. Конечно, неизбежным следствием такого представления о Боге становится противоречие между этой убежденностью и очевидной реальностью жизни. Но эта проблема возникает в более поздней библейской литературе и находит свое ярчайшее выражение в книге Иова.

Отсутствие покаяния

Одна из интересных особенностей сказания о Содоме и Гоморре, как и повествования о Потопе, заключается в полном отсутствии темы покаяния. Ной не призывал современников исправить свое поведение, также ни Авраам, ни вестники не предупредили жителей Содома о надвигающейся катастрофе в надежде побудить их к искуплению своих грехов.

Какой контраст с историей Ионы! Здесь Иона, ставший пророком не по своей воле, за сорок дней объявил Ниневию, городу грешников, о предстоящем наказании. Ответное раскаяние горожан предотвратило исполнение страшного приговора.

Эта тема покаяния чрезвычайно важна и характерна для богословских воззрений и религиозных учений великих пророков, которые постоянно обращаются к ней, сетуя на неспособность людей понять и принять необходимость раскаяния. Эта тема становится частью грандиозных пророческих видений о “последних днях”. Но в повествованиях о Ное и о Содоме ее нет; это объясняется только тем, что последние принадлежат к самым ранним израильским традициям и возникли в то время, когда учения о покаянии еще не существовало. Тем не менее, в них был сделан первый шаг к созданию этого учения: узнав о предстоящих событиях, Авраам получает возможность просить за жителей Содома.

Учение о заслугах

Характер Лота и его роль в рассказе не совсем ясны и несколько противоречивы. С одной стороны, случайное на первый взгляд замечание содержит скрытое неодобрение его системы ценностей:

Лот возвел очи свои, и увидел всю окрестность Иорданскую, что она... вся... орошалась водою, как сад Господень... Лот стал жить в городах окрестности, и раскинул шатры до Содома. Жители же Содомские были злы и весьма грешны перед Господом (13:10, 12-13).

Похоже, Библия намекает на то, что экономические выгоды были настолько важны для Лота, что он идет на неизбежный нравственный компромисс, присоединившись к развращенным жителям Содома.

С другой стороны, рассказчик, несомненно, желает подчеркнуть и одобрить гостеприимство Лота, представляющее разительный контраст с поведением его соседей. Закон гостеприимства был на Ближнем Востоке священным долгом и давал гостю право на убежище. Хозяин был обязан защищать своих гостей даже в том случае, если сам подвергался опасности. Лот до конца выполнил свой долг³³.

И все же высокая оценка поступков Лота покажется сомнительной, если учесть, как он собирался выйти из затруднительного положения, в котором оказался. Для современного читателя совершенно неприемлема его готовность разрешить насилие над своими дочерьми³⁴, даже если допустить, что рассказ отражает те общественно-исторические условия, когда дочери были собственностью своих отцов. В любом случае спасение Лота (в отличие от Ноя) не объясняется его праведностью. Библия особо выделяет это, сообщая, что Лот был спасен "по милости к нему Господней" (19:16), и что "когда Бог истреблял города окрестности сей, вспомнил Бог об Аврааме, и выслал Лота из среды истребления" (19:29). Можно сказать, что Лот был спасен не в силу собственных заслуг (хотя он был, конечно, гораздо лучше своих соседей), а благодаря заслугам Авраама. Любопытно, что в этой ситуации Авраам, споривший с Богом, в определенном смысле достиг цели. Патриарх установил принцип, согласно которому заслуги невинных могут отвести гневный суд Бога; и вот Бог спасает Лота от катастрофы благодаря заслугам Авраама. Такое "учение о заслугах" нередко встречается в Библии, здесь же это первый из многих примеров, когда праведность избранного человека может стать мощной защитой другим людям или даже целой группе³⁵.

Так, царь Герага узнает во сне от Бога, что, если Авраам помолится о нем, его жизнь будет вне опасности³⁶. Когда над Израилем, после поклонения золотому тельцу,

нависла смертельная опасность, Моисей своим ходатайством добился отмены наказания³⁷. То же самое делали Самуил³⁸, Амос³⁹ и Иеремия⁴⁰. Иезекииль рассказывает, как Бог сожалеет, что не смог найти никого, кто “стал бы в проломе”, защищая землю от гибели за грехи⁴¹. Таким образом, сказание о Содоме и Гоморре - прообраз библейского “учения о заслугах”, учения, к которому люди должны внимательно прислушаться, так как оно превыше всего ставит человеческую личность и предполагает, что поступки одного человека могут благотворно сказаться на жизни всего общества.

Примечания

¹ Втор 29:32; 32:32; Ис 1:9; 3:9; 13:19; Иер 23:14; 49:18; 50:40; Иез 16:46; Ос 11:8; Ам 4:11; Соф 2:9; Плач 4:6.

² См. J. Penrose Harland, BA, V (1942), p. 22f., VI (1943), pp. 44-47; Braslavsky, НЕН, III, pp. 296-306.

³ Быт 18:16-33; 19:1-29.

⁴ Там же, 19:23-26, 28.

⁵ См. N. Glueck, River Jordan, pp. 71-73; D. Baly, The Geography of the Bible, p. 205f.

⁶ Быт 10:19.

⁷ О местонахождении этих городов см. J. Penrose Harland, BA, V (1942), pp. 17-32.

⁸ См. J. L. Kelso and R. A. Power, BASOR, 95 (1944), pp. 14-18.

⁹ О ближневосточной символической связывающей соль с бесплодием и проклятием, см. F. Charles Fensham, BA, XXV (1962), p. 4 8ff.

¹⁰ J. P. Harland, op. cit., pp. 23-26; Braslavsky, op. cit., pp. 95-98.

¹¹ Более подробное описание см. там же, pp. 88-108.

¹² По поводу Баб-эд-Дра см. Albright, ARI, pp. 42-66; AP, p. 77f.; BASOR, 14 (1924), pp. 5-9; 95 (1944), pp. 3-10.

¹³ См. W. F. Albright, BASOR, 163 (1961), p. 51, n. 73.

¹⁴ См. J. P. Harland, op.cit., pp. 28ff.

¹⁵ Там же, BA, VI (1943), pp. 41-49; Braslavsky, op.cit., pp. 316-320.

- ¹⁶ О землетрясениях в Палестине в библейские времена см. N. Shalem, Jerusalem [ивр.], II (1949), pp. 22-34.
- ¹⁷ Baly, op.cit., p. 25f.
- ¹⁸ Например, Втор 29:23.
- ¹⁹ Ос 11:8.
- ²⁰ См. M. Noth, The History of Israel, p.20, n.1. Обычно главы 18 приписывают источнику J, а главы 19 считают компиляцией источников J и P.
- ²¹ Быт 19:4-10.
- ²² Исх 3:7.
- ²³ Иов 34:28.
- ²⁴ См. также, как это слово употребляется в 4 Цар 8:3,5; Иер 20:8; Авв 1:2; Иов. 19:7. Достойны внимания увещания Исаии, обращенные к тем, кто своим поведением заслужил прозвища "князей Содомских", "народа Гоморрского" (Ис 1:10).
- ²⁵ Это, по всей вероятности, отражение традиции, стоящей за текстом Быт 13:10.
- ²⁶ См. также замечания M. I. Finley, The World of Odysseus, p. 152 о причине падения Трои, согласно Илиаде.
- ²⁷ См. Kaufmann, Toldot, II, pp. 438-441.
- ²⁸ Ср. Лев 18:26; 20:22; Втор 18:12.
- ²⁹ Ср. Ам 1:3 - 2:3.
- ³⁰ ANET, p. 435; ср. Lambert, BWL, p. 41, II. 34ff.; p. 22.
- ³¹ Быт 18:26-32.
- ³² О переводе этого фрагмента см. A. V. Ehrlich, Randglossen, p. 77.
- ³³ О законе гостеприимства и убежища см. de Vaux, AI, p. 10.
- ³⁴ Быт 19:8. См. R. Patai, Sex and Family, p. 131.
- ³⁵ Об "учении о заслугах" см. G. F. Moore, Judaism, I, pp. 535-45; III, p. 164., n. 249; S. Schechter, Aspects of Rabbinic Theology, pp. 170-198; R. Gordis, JNES, IV (1945), p. 55.
- ³⁶ Быт 20:7.
- ³⁷ Исх 33:13, ср. 34:8, Чис 14:13-20.
- ³⁸ 1 Цар 7:8; 12:19,23; 15:11.
- ³⁹ Ам 7:1-6.
- ⁴⁰ Иер 5:1; 37:3; 42:2.
- ⁴¹ Иез 22:30.

Исход как дидактический мотив в Библии*

Глава 3

В пророчестве Иеремии мы читаем о том, что не будут больше говорить: “(как) жив Господь, который вывел сынов Йисраэилевых из земли Египетской” (Йирмейа 23;7). Такова, следовательно, была традиционная формула клятвы, принятая в народе. Эта формула, употреблявшаяся в повседневной жизни, в Писании появляется не только в рассказах о самом Исходе, но и в историографии позднейших периодов. Так, рассказ о перепелах должен, среди прочего, внушить мысль, что Моисей и Аарон не действовали на свой страх и риск, когда вывели народ из Египта; истинным вождем, который вывел народ из Египта, был Бог (Шемот 16;6).

Исход упоминается (с другой целью) в рассказах о тельце в пустыне (Шемот 32;4; I Мелахим 12;28) и в истории с тельцами Иеровоама. Когда отступники, поклоняющиеся тельцу, говорят: “вот божество твое, Исраэйль, которое вывело тебя из земли Египетской” (I Мелахим 12;28), - они исходят из предположения о том, что “выведение из Египта” является Божественным актом и совершивший это деяние тем самым становится Богом Израиля. В этом случае грех отступников состоит в том, что они идентифицировали Господа, Бога Израиля с тельцом. Этот же принцип мы видим в повелении Бога Моисею построить скинию: “И познают они, что Я Господь, Бог их, который вывел их из земли Египетской,

* Перевод выполнен по изданию: Samuel E. Lovenstamm *The Evolution of Exodus Tradition*, Jerusalem 1992, pp. 53-68 (“The Exodus As A Didactic Motif in the Bible”). © R. H. Nacohen Press Ltd.

дабы обитать Мне среди них” (Шемот 29;46).

Решающим доказательством Божественности этого деяния служат в Писании слова чужих, неевреев, выражающие восхищение мощью Бога, явленной в Исходе. Таковы, например, слова Иофора: “благословен Господь, который избавил вас от руки Египтян и от руки Паро, который избавил народ из-под власти Египтян. Теперь познал я, что Господь выше всех богов в том самом, что они злоумышляли против них” (Шемот 18;10-12). Еще сильнее выражается это чувство в словах Валаама, прославляющего Бога против своей воли: “Бог вывел его из Египта. Мощь дикого быка у него, пожрет он народы, врагов своих, и кости их раздробит; и стрелами своими ^{וַיִּצַח}¹ пронзит. Преклонился он, прилег, как лев и как львица, кто поднимет его?” (Бымидбар 24; 8-9). (Все эти слова, начиная с: “Мощь дикого быка у него...”, традиция относит к народу Израиля, автор же относит их к Богу, т.е. “Мощь дикого быка у Него, пожрет Он народы” и т.д. - Прим. пер.). И жители Гаваона объясняют свой приход к Йеошуа не только слухом о том, что сделал Бог Сиону, царю Эморейскому, и Огу, царю Иисусу Навину, но также и о том, что сделал Бог Египтянам (Йеошуа 9;9). И Раав-блудница объясняет ужас жителей Ханаана так: “...слышали мы, как иссушил Господь перед вами воды Ям-Суфа, когда вышли вы из Египта, и как поступили вы с двумя царями эморейскими...” (Йеошуа 2;10) и т.д. Правда, в этом стихе, который появляется непосредственно перед рассказом о рассечении Иордана, особенно подчеркивается именно рассечение моря, а не Исход в целом. Более того, о деяниях Бога говорят филистимляне: “Горе нам! Кто избавит нас от руки этого сильного Бога? Это тот Бог, который поразил Египтян всякими казнями в пустыне **בַּמִּדְבָּר**” (I Шемуэйл 4;8). Хотя слово **בַּמִּדְבָּר** (“в пустыне”) искажено², общий смысл стиха сомнений не вызывает: сильные божества,

поразившие в свое время египтян, поразят и филистимлян.

Божественное деяние Исхода славят не только иноземцы. Сыны Израиля благодарят и прославляют Бога в песнях, где Его деяния перечисляются и истолковываются. Так, гимн из псалма 135 сближает деяния Бога в час творения (Теиллим 135; 5-9) с Его деяниями во время Исхода (там же, 10-19). Подобную структуру мы видим в псалме 134: он начинается прославлением деяний Бога в природе (Теиллим 134;7) и сразу вслед за тем говорит о знамениях и чудесах в Египте (там же, 8-9). Гимновый характер псалма 104 ослабляется из-за нагромождения подробностей, необходимых для проповеди. Но знамения и чудеса, посланные в Египте, выделяются и здесь, несмотря на обширность исторической картины - от праотцев до завоевания страны. Благодарность за Исход выражается в гимнах, в благодарственных молитвах (например, в молитве Давида - после пророчества Натана о вечности династии Давида), и, конечно, в молитвах-проповедях, содержащих краткое изложение истории народа, - например, молитвы Иеремии (Йирмейя 32; 20-21) и Неемии (Нехемья 9; 2-10).

Но чаще всего Исход упоминается в проповедях-обличениях. Формы таких проповедей очень разнообразны, но можно выделить два основных типа: а) внушение народу, что деяние Бога, Который спас Свой народ и вывел его из Египта, обязывает народ быть верным своему Богу; б) надежда на то, что Бог, спасший Свой народ в древние времена, обязался тем самым спасти его всегда.

К первому типу принадлежит большая проповедь в Дыварим 4; 32-40; здесь исход из Египта выступает как более сильное основание для веры, чем само деяние Творения. Это выражено в тексте имплицитно, не подчеркивается³. Здесь проповедуется вера в единого Бога на небесах и на земле с помощью генотеистического прославления Его деяний; перечисляются все события

истории народа от праотцев до завоевания страны, в том числе Синайское откровение, но в центре остается Исход: "Или попыталось ли божество явиться взять себе народ из среды народа испытаниями, знаменами и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею простертою, и ужасами великими, как все, что сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими?" (Дыварим 4; 34). Драматическое избрание Израиля превращается в доказательство единственности Бога; но вся эта историческая теософия не является самоцелью, и конец ее - слова предостережения: "И храни уставы Его и заповеди Его, которые я заповедую тебе ныне, чтобы хорошо было тебе..." (там же, 40). Проповедь соблюдения закона в Дыварим 6; 20-25 является более простой в том, что касается идей; она приспособлена к восприятию ребенка, который спрашивает: "что это за откровения и уставы и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?" (Дыварим 6;20) и принимает простое историческое объяснение с предостережением о соблюдении Божественных законов. Такое предостережение повторяется и в псалме 77, где вся история народа также излагается ради проповеди - ходить путями Божьими: "Чтобы знали они, поколение грядущее, сыновья, которые родятся, (чтобы) поднялись и рассказали сыновьям своим, и возложили на Бога надежду свою, и не забывали деяний Божьих, а хранили заповеди Его" (Теиллим 77; 6-7). Более того, даже благодарственный гимн не избегает декларации о том, что Бог совершал Свои деяния, "чтобы соблюдали законы Его и сохраняли ученья Его" (Теиллим 104;45).

Исход упоминается не только в общих предостережениях о соблюдении всех Божественных заповедей; он является основанием и для соблюдения конкретных законов и, в первую очередь, Десяти заповедей, которые начинаются словами: "Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома

рабства” (Шемот 20;2; Дыварим 5;6). Таким образом, посредством Десяти заповедей Синайское откровение связывается с Исходом. Эта формула обосновывает требование: “Да не будет у тебя других богов сверх Меня”. Подобную связь идей мы находим в обосновании запрета (специфического для Израиля) поклоняться воинству небесному: “А вас взял Господь и вывел вас из горнила железного, из Египта, дабы вы были народом Его удела, как в этот день” (Дыварим 4;20). Подобно этому, закон о лжепророке, склоняющем народ к служению чужим богам, заканчивается словами: “за то, что сотворил он преступное против Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и искупившего тебя из дома рабства” (Дыварим 13;6). Но эти устойчивые выражения не являются специфическими именно для запрета идолопоклонства, они повторяются также в законах о святости. Сборник законов о ритуальной чистоте в Ваикра 11 заканчивается так: “Потому что Я Господь, выведший вас из земли Египетской, чтоб быть вам Богом. Будьте же святы, потому что свят Я” (ст. 45). Подобно этому завершаются высказыванием законы о жертвоприношении в Ваикра 22; 26-30: “И соблюдайте заповеди Мои, и исполняйте их. Я Господь. И не бесчестите святого имени Моего, дабы Я был святым среди сынов Израйлевых, Я Господь, освящающий вас, Который вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вам Богом. Я Господь” (ст. 32-33). И даже заповедь о цицит (кистях на краях одежды. - Прим. пер.) кончается так: “Чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои и были святы Богу вашему. Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли Египетской, чтобы быть вам Богом. Я Господь, Бог ваш” (Бымидбар 15; 40-41). Более того, упоминание Исхода служит для обоснования законов, облегчающих положение раба-еврея: “Ибо Мне сыны Израилевы рабы; они - Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш” (Ваикра 25; 55);

“И помни, что рабом был ты в земле Египетской, и искупил тебя Господь, Бог твой; поэтому я заповедую тебе это ныне” (Дыварим 15; 15)⁴. Эту же идею мы находим в объяснении заповедей в книге Дыварим: “Не суди превратно ни пришельца, ни сироты; и не бери в залог одежды вдовы. И помни, что рабом был ты в Египте, и выкупил тебя Господь, Бог твой, оттуда” (24; 17-18). Такое заключение часто встречается в социальных законах, например, в запрете на ростовщичество: “Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли Египетской, чтобы дать вам землю Кынаанскую, чтоб быть вам Богом” (Ваикра 25; 38)⁵. Несколько иначе Исход упоминается в следующем законе: “Весы верные, гири верные... да будут у вас. Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли Египетской” (там же, 19; 36). Выясняется, однако, что это упоминание Исхода связано с другим законом: “Как туземец среди вас да будет у вас пришелец, проживающий у вас; люби его, как самого себя, ибо пришельцами были вы в земле Египетской; Я Господь, Бог ваш” (там же, 19; 34).

Выше мы упомянули обоснование закона об освобождении раба: “И помни, что рабом был ты в земле Египетской, и искупил тебя **קָנִיתִי** Господь, Бог твой” (Дыварим 15; 15). Выясняется, что глагол **קָנִיתִי** “выкупить, искупить” имеет двойное значение: спасение вообще и выкупа раба в частности; таким образом, Бог сравнивается с человеком, выкупившим раба у владельца⁶, и его деяние должно служить примером для сынов Израиля. Эта идея содержится также в параллельной формуле (Дыварим 24; 18), заключающей закон о пришельце, сироте и вдове. Более того, двойное значение глагола **קָנִיתִי** имеет смысл и в тех установлениях, где не говорится о рабе и бедном, например, в законе о лжепророке, который “говорил... преступное против Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и искупившего тебя из дома рабства” (там же, 13;6). Воздействие общего положения о том,

что Исход обязывает народ соблюдать Божественные заповеди, усиливается уподоблением отношения народа к своему Богу отношению раба к тому, кто выкупил его из дома рабства. Понятно, таким образом, почему книга Дыварим использует это уподобление и в предостережениях общего характера: “Но из любви Господа к вам... вывел Господь вас рукою крепкою и освободил тебя מִפֶּדֶךְ из дома рабства, из руки Паро” (там же, 7;8). Уагон⁷ уже отмечал, что в этом стихе соединены две различные юридические формулы: “выкупить из дома имярек” (פָּדָה מִבֵּית סְלוּנִי) и “выкупить из руки имярек” (פָּדָה מִיַּד סְלוּנִי). В документах Древнего Востока употребляется либо первая, либо вторая формула, но не обе вместе. Эта же мысль повторяется в пророчестве Михея, там, где Бог напоминает народу: “Ведь Я вывел тебя из земли Египетской, и из дома рабства выкупил тебя” (Миха 6;4). Следует добавить, что в некоторых стихах идея выкупа раба выражается словом נָצַח (“вывести”), например: “Ибо Мне сыны Исраэилевы рабы; они - Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской” (Ваикра 25;55). Этот стих говорит о том, что сыны Израиля не подчиняются человеку из плоти и крови, т.к. они - собственность Бога, выкупившего их из земли Египетской; таким образом, глагол נָצַח иногда употребляется в том же двойном значении, что и глагол פָּדָה. Уагон сопоставил נָצַח с аккадским *susu*, который тоже указывает не только на “выведение” вообще, но и на выведение - выкуп раба в частности.

Выше говорилось, что закон о лжепророке, склоняющем народ к идолопоклонству, завершается словами: “за то, что говорил он преступное против Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и искупившего тебя из дома рабства” (Дыварим 13;6). А ведь нарушение этого закона карается смертью; т.е. упоминание об Исходе служит также обоснованием наказания, которым Бог карает преступающего Его

заповеди.

Такие проповеди обращены чаще всего ко всему народу. Книга Дыварим предостерегает народ, что он погибнет, если надменным станет сердце его и он забудет Господа, Бога своего, выведшего его из дома рабства и приведшего его по пустыне (8;11-20). К этому предостережению близко обличение Ошейи, предрекающее бедствие народу, который грешил перед Богом, выведшим его из земли Египетской: “Когда Исраэиль был ребенком, Я полюбил его и позвал Я из Египта сына Моего. Звали их, а они (все дальше) уходили от них; приносили они жертвы Баалам и возжигали курения истуканам” (Ошейа 11;1-2); дальше речь идет о мече, который падет на города Израиля (там же, 11;6). Подобно этому Осия говорит: “ведь Я - Господь Бог твой (со времен) земли Египетской, и бога, кроме Меня, не знать тебе, и нет спасителя кроме Меня. Я познал тебя в пустыне, в земле выжженной. Когда паслись они, то насытились, насытились и занеслось сердце их; поэтому забыли они Меня. И буду для них Я как лев, как леопард подстерегать буду на пути” (там же, 13;4-7). И Михей, обличая народ за неисполнение заповедей Бога - вершить правосудие и любить милосердие, начинает свою речь так: “Народ Мой! Что сделал Я тебе и чем утомил тебя? Свидетельствуй против Меня! Ведь Я вывел тебя из земли Египетской, и из дома рабства выкупил тебя, и послал пред тобой Моше, Аарона и Мирйам” (Миха 6;3-4). Похожими словами Иеремия говорит о бедствии, постигшем народ в его время: “какую неправду нашли во Мне отцы ваши, что отделились от Меня и последовали за суетою, и стали суетны. И не сказали: “где Господь, который вывел нас из земли Египетской” (Йирмейа 2;5-6); дальше описывается хождение по пустыне и вход в страну (2;6-7). Иеремия принимает разгром Иудеи, как справедливый приговор, обращаясь к Богу с такой молитвой: “(Ты), совершивший знамения и чудеса в земле

Египетской... и Ты, создавший имя Себе, (известное) как ныне; Ты вывел народ Свой, Йисраэля, из земли Египетской знаменами и чудесами, и рукою сильною, и мышцею простертою, и дивом великим. И дал Ты им землю эту, как клялся Ты отцам их дать им, - землю, текущую молоком и медом. И пришли они, и завладели ею, но не слушали они голоса Твоего и не поступали по Торе Твоей...и навел Ты на них все это бедствие” (там же, 32;20-23). Сходным образом пророческий источник в книге Шофетим объясняет бедствие во времена Ифтахы (Шофетим 6;7-10).

Итак: Исход служит основанием для наложения на Израиль “ига заповедей”. Вследствие Исхода народ обязан выполнять заповеди Бога; стало быть, если народ не соблюдает эти заповеди целиком и полностью, его ожидают бедствия.

В народе Исход толкуется также и в ином смысле: Бог, который вывел Свой народ из Египта, всегда будет избавлять его от руки врагов, т.е. при любом бедствии народ ожидает Божественное спасение. Так, законы о войне в книге Дыварим открываются словами поддержки: “Когда ты выйдешь на войну против врага твоего и увидишь коней и колесницы, народ многочисленнее тебя, не бойся их, ибо с тобою Господь, Бог твой, выведший тебя из земли Египетской” (20;1). Более того, упоминание об Исходе служит причиной энергичного требования, чтобы Бог спас Свой народ, чтобы не казалось, будто он оставил этот народ и тем самым перестал быть его Богом. Эта наивная народная теология ярко выражена в словах Гедеона посланнику Божьему: “О, господин мой, если Господь с нами, то отчего постигло нас все это? И где все чудеса Его, о которых рассказывали нам отцы наши, говоря: “Ведь из Египта вывел нас Господь”. Ныне же оставил нас Господь и предал нас в руки Мидйанитян” (Шофетим 6;13).

Похожее воззрение выражено в псалме 79,

требующем от Бога спасти Ефрема, и Вениамина, и Манассию во времена бедствия и притеснения (1-8). Псалмопевец обосновывает это требование образным описанием Исхода, который сравнивается с перенесением виноградной лозы из Египта (10-12); он горько сетует, что Бог оставил Свой народ (13-14) и снова молится о спасении (15-20), обещая: “И не отступим мы от Тебя; оживи нас, и призывать будем имя Твое!” (19).

Как и Гедеон, автор этого псалма не считает, что бедствие произошло из-за многочисленных грехов народа. Однако, автор псалма 79 - большой оптимист, чем герой книги Шофетим. Гедеон отчаялся в спасении, полагая, что Бог, спасавший народ в прошлом, ныне покинул его, нет смысла взывать к Богу. Поэт же надеется, что ему удастся побудить Бога к деяниям, столь же славным, как в древние времена. Он даже намекает, что возобновление таких деяний положит конец отступническим мыслям, что Бог якобы оставил народ, который он вывел из Египта. Если Бог спасет народ, поэт обещает, что спасенные не отступят от Него, но призывать будут имя Его.

О древности воззрений, усматривающих в воспоминаниях об Исходе основание для веры в Божественную помощь в любое время, косвенно свидетельствуют обличения Амоса. В отличие от других пророков, Амос не обвиняет народ в неблагодарности по отношению к Богу, который вывел его из земли Египетской. Амос толкует смысл Исхода революционным и парадоксальным образом; он ставит под сомнение самую основу веры народа в свою безопасность, уверенность в том, что Бог, который вывел их из земли Египетской, никогда их не оставит. В своем первом обличении пророк еще не отвергает идею избранности: “Только вас признал Я изо всех семейств земли”, но из этого утверждения делается удивительный вывод: “поэтому (и) взыщу Я с вас за все грехи ваши” (Амос 3;2). Второе же обличение доходит даже до отрицания того, что Бог признал только

Израиль из всех народов; сыны Израиля значат в глазах Бога не больше, чем сыны Куша (жители Эфиопии.- Прим. ред.). Бог вывел сынов Израиля из Египта так же, как Он вывел: "...пелиштимлян из Кафтора, а арамейцев из Кира" (в Синодальном переводе: "...Филистимлян - из Кафтора, и Арамлян - из Каира?")- Прим. ред.) (там же, 9;7). Эти слова противоречат сказанному в книге Дыварим: "Или попыталось ли божество явиться взять себе народ из среды народа и т.д." (4;34), т.е. обоснованию идеи избранности⁹. Острая и остроумная полемика Амоса, подобной которой нет в Писании, отражает только его личное мнение, однако, в ней содержится важное свидетельство о народной вере, которой он противостоит¹⁰. Но и после опровержения этой наивной теологии, память об Исходе остается источником надежды, что Бог перестанет гневаться, сжалится над Своим народом и вновь искупит его. Выше мы видели, что в словах утешения и обещаниях спасения в пророчествах Исаии и Иеремии упоминание об Исходе связывается с верой в вечность дома Давида. И в утешительном пророчестве Михея сказано: "Как во дни исхода твоего из земли Египетской, явлю ему чудеса" (Миха 7;15). Исход упоминается в молитвах, перечисляющих деяния Бога в прошлом, чтобы побудить его повторить их. Таковы молитва во второй части книги Исаии, которая напоминает Богу, как он водил народ в безднах Чермного Моря (Йешайа 63;11-13), и молитва в псалме 76;15-16, где общее утверждение: "Ты Бог, творящий чудо, среди народов проявил Ты силу Свою. Избавил Ты мышцей Своей народ Твой, сынов Иакова и Иосифа" сближается с описанием рассечения Чермного Моря. Сюда же относится молитва о Божественном спасении в псалме 79; где описание деяний Бога в прошлом начинается словами: "Виноградную лозу из Египта перенес Ты, изгнал народы и посадил ее" (Теиллим 79;9).

Для толкования и описания Исхода применяются и

принципы, первоначально не связанные с темой Исхода. Таков, например, принцип: “Боже, сделай ради имени Твоего”. Эта просьба о том, чтобы Бог спас ради имени Своего, несмотря на то, что спасаемый не заслуживает этого, несколько раз встречается в “молитвах одного”¹¹, появляется в молитве Иеремии за народ: “Если грехи наши свидетельствуют против нас, Господи, (то) твори ради имени Твоего” (Йирмейа 14;7), а также: “Сознаем мы, Господи, нечестие наше, грех отцов наших, ибо грешили мы пред Тобою. Не отвергай (нас) ради имени Твоего, не обесчесть престола славы Твоей” (там же, 14;20-21). Эта идея переводится с языка молитвы на язык утешительных пророчеств (Йешайа 48;9-11). И, наконец, эта общая идея принимает специфическую форму в стихах, связывающих ее с исходом, например, в молитве Моисея (Шемот 32;11-13) после поклонения народа золотому тельцу: “зачем, Господи, возгораться гневу Твоему на народ Твой, который Ты вывел из земли Египетской силою великою и рукою крепкою? Зачем (же) Египтянам сказать: “со злостью вывел Он их, чтобы убить их в горах и чтобы истребить их с лица земли?” Оставь пыл гнева Твоего и откажись от погубления народа Твоего. Вспомни Авраама, Ицхака и Исраэяля, рабов Твоих, которым клялся Ты Собою...”. Обоснование просьбы - чтобы не сказали египтяне, что Господь - не Бог милосердия и справедливости, а Бог зла, к этому обоснованию присоединяется как отдельный элемент напоминание о клятве, данной Богом праотцам народа. Galling¹² справедливо отмечает, что каждый из этих двух аргументов самостоятелен. Другую версию этой молитвы мы находим в Дыварим 9; 26-29: “Владыко Боже! не погуби народа Твоего и удела Твоего, который Ты избавил величием Твоим, который Ты вывел из Египта рукою сильною. Вспомни рабов Твоих, - Авраама, Ицхака и Якова, - не смотри на упрямство народа сего и на нечестие его, и на грехи его, чтобы не сказала страна, из которой

Ты вывел нас: “по неспособности Господа ввести их в землю, которую Он обещал им, и по ненависти Его к ним вывел Он их, чтоб умертвить их в пустыне. А они Твой народ и Твой удел, который Ты вывел силою Твоею великою и мышцею Твоею простертою”. Здесь главным является аргумент, что египтяне усомнятся в силе Бога спасти Свой народ. К этому аргументу присоединяется еще один, известный нам из книги Шемот: египтяне могут сказать, что Бог вывел сынов Израиля из Египта, чтобы сделать им зло. Упоминание о праотцах во Второзаконии открывает молитву; в книге Шемот оно служит заключением¹³. К этой молитве Моисея (второму варианту) близка его молитва в книге Бымидбар после эпизода с разведчиками, посланными “высмотреть землю Кыанаанскую”: “И сказал Моше Господу: услышат Египтяне, что (знают, как) вывел Ты силою Твоею народ этот...” (Бымидбар 14;13)...” и скажут: “...Из-за недостатка силы у Господа привести народ сей в землю, которую Он клятвенно обещал им, погубил Он их в пустыне” (Бымидбар, 14;16)¹⁴. Страх, что египтяне не поверят в желание Бога сделать благо Своему народу, выводя его из Египта, здесь совершенно исчезает, однако в остальном молитва в книге Бэмидбар похожа на молитву в Дыварим.

Эту же идею мы видим в псалме 105, там, где речь идет о рассечении Чермного Моря: “Отцы наши в Египте не уразумели чудес Твоих, не помнили множества милостей Твоих и возмутились у моря, у Чермного Моря. Но Он спас их ради имени Своего, чтобы возвестить могущество Свое” (Теиллим 105;7-8). Еще дальше заходит пророк Иезекииль. В своей проповеди, которую мы уже упоминали, он описывает всю историю Израиля как непрерывную цепь грехов народа и, в противоположность им, Божественных спасений, которые Он совершил ради имени Своего - от откровения Израилю в Египте до далекого будущего, которое описывает пророк. В

соответствии с этой моделью пророк объясняет даже самый Исход, утверждая, что сыны Израиля не слушали голоса Бога, когда Он открылся им в Египте, поклялся вывести их оттуда и повелел им отвергнуть египетских идолов (Йехезкэйл 20;5-8): “И Я думал излить гнев Мой на них, истощить ярость Мою над ними в земле Мицраим. Но Я поступил (так) ради имени Моего, чтобы не осквернилось (оно) в глазах народов, среди которых они (находились), пред глазами которых Я открылся им, чтобы вывести их из земли Мицраим” (там же, 8-9).

Итак, принцип “Сделай ради имени Твоего” по-разному связывается с традицией Исхода. В то время, как молитва Моисея предполагает, что Исход обязывает Бога спасти народ в будущем ради имени Своего, псалом 105 говорит, что Бог действовал ради имени Своего уже при рассечении Чермного моря, а Иезекииль толкует в соответствии с этим принципом весь Исход с самого начала.

В описание Исхода вплетается еще один мотив: идея о том, что Израиль - первенец Бога, или что сыны Израиля - сыны Бога. Этот образ развивался независимо от темы Исхода¹⁵; он входит в традицию и служит в книге Шемот для толкования казни первенцев: “...так сказал Господь: “сын мой, первенец мой - Исраэиль. И Я сказал тебе: отпусти сына Моего, чтобы он мне служил; но ты не согласился отпустить его, и вот, Я убью сына твоего, первенца твоего” (Шемот 4;22-23). Этот же образ находим в словах пророка Осии: “Когда Исраэиль был ребенком, Я полюбил его и позвал Я из Египта сына Моего” (Ошейа 11;1). Не случайно именно этот пророк уподобляет Израиль жене Бога; это уподобление, по крайней мере, в своей развитой форме, принадлежит к сокровищнице символов в книгах Пророков. Возможно, впрочем, что предостережение Торы от “блудодейства” с чужими богами основано на этом же уподоблении. Пророк, который соединил традицию Исхода с мотивом любви,

назвав Израиль любимым сыном Бога, говорил об Израиле и как о молодой жене, верной своему мужу: “И оттуда (из пустыни) дам Я ей виноградники ее, а из долины Ахор (скорби) - врата надежды; и воспоет она там как во дни юности своей и как в день исхода своего из земли Египетской” (Ошейа 2;17).

Примечания

¹ Вместо **הַצֵּנַף** следует читать **הַצֵּנֶף** (поясница, чресла), и так же в Пшитта **הַצֵּנֶף**.

² В переводе семидесяти: **במדבר** (и в пустыне), и так же в комментарии рабби Йешайа: “Отсутствует вав (союз “и”. - Прим. пер.), значит, правильное толкование: “и в пустыне”, и это пустыня Иам-Суфа (Красного моря. - Прим. пер.)”. Однако все это натянуто. Некоторые предлагают читать **במדבר** (мором).

³ Уже Йеуда Галеви рассматривает эту проблему. В его книге “Кузари” рабби говорит, что Бог начал свою речь ко всему Израилю словами: “Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской” (Шемот 20;2), а не сказал: “Я - Творец всего мира и ваш Творец” (Кузари 1;25). Рабби подчеркивает эту важную деталь, т.к. он и сам доказывает царю хазар истинность веры Израиля, основываясь на традиции Исхода, а не на рассказе о сотворении мира (ср. там же, 1;25-27). О Боге как Создателе мира говорит, по мнению рабби, “религия, основанная на разуме и логических рассуждениях, но она открыта сомнениям” (там же, 1;13), т.е. сотворение мира является в его глазах философской проблемой, о которой можно спорить. Не таковы чудеса, совершенные во времена Исхода. Их видел весь Израиль собственными глазами, и виденное передается достоверной традицией из поколения в поколение, поэтому здесь нет места сомнениям и разногласиям. Источник такого доказательства - слова рава Саадии Гаона, см. Saadya Gaon “The Book of Beliefs and Opinions”, New Haven 1948, pp. 16-25; 138-141.

В мнении Йеуды Галеви отражаются суждения, характерные для философии средних веков: здесь есть даже некоторое умаление значения тех стихов, которые прославляют Бога как Создателя мира. Однако, эти предположения

основываются на простом смысле (*p̄shāt*) Писания. Исход из Египта служит в Писании доказательством истинности религии Израиля. Доводы в пользу Исхода как такого доказательства: а) Исход из Египта - традиция национальная, в отличие от общей для всех народов традиции сотворения мира; б) в духе Йеуды Галеви: из слов Писания ясно, что никто из людей не видел деяния Творения, а чудо Исхода видел весь народ.

⁴ Ср. Ваикра 25;42; Дыварим 5;15.

⁵ Это единственный раз, когда упоминание об Исходе связывается с завоеванием страны.

⁶ Об уподоблении Бога человеку, выкупающему раба, см. D. Daube, *Studies in Biblical Law*, pp. 48 ff; Idem, *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuch*, BZAW LXXVII (1958), pp. 35 ff.

⁷ R. Yaron, *Redemption of Persons in the Ancient Near East*, RIDA, 3 Serie, T. VI (1959) pp. 168 f, n. 24.

⁸ Yaron, там же (прим. 7), стр. 165-166.

⁹ Даже если мы истолкуем написанное в Дыварим 4;34, как предлагает Раши: “Или попыталось ли какое-нибудь божество” [автор статьи полагает, что следует понимать “Или попытался ли Бог...”. - Прим. пер.], все равно из стиха 33 - “Слышал ли народ глас Бога...” - ясно, что исключается всякая возможность того, чтобы какой-то бог и, тем более, Бог Израиля сделал для другого народа то, что было сделано для Израиля.

¹⁰ О комментариях к Амос 3;2 и об отношении этого стиха к Амос 9; 7 см. A. Weiser, *Die Prophetie des Amos*, BZAW LIII (1929), pp. 118-124. Там справедливо утверждается: *Antithese und Paradoxie sind die Form seiner Gadankenführung* [“Антитеза и парадокс являются формой, в которой он (Амос) развивает свои идеи”] (p. 123). Однако автор пытается смягчить “логическое противоречие” между двумя предложениями; он вынужден предположить, что Амос использовал известное в народе высказывание: “Только вас признал Я изо всех семейств земли, поэтому (и) прощу אַעֲבִיר все грехи ваши” и изменил только “прощу” אַעֲבִיר на “взыщу” אַסְקִיד. Однако нет никакой необходимости устранять это кажущееся “логическое противоречие”. Оба высказывания вместе говорят, что Бог взыщет за грехи этого народа, несмотря на то, что Он - Тот Бог, который вывел народ из Египта. Оба высказывания похожи стилистически, и с точки зрения проповеди они подчинены одной цели. Решающим здесь является именно этот взгляд, а не

суждения теоретической теологии.

¹¹ Теиллим 24;11; 30;4; 108;21; 142;11.

¹² K. Galling, Die Erwählungstradition Israel, BZAW XLVIII (1928), p. 60.

¹³ Благодаря этим различиям становится ясно, что мнение Galling - там же (прим. 12), стр. 63, - рассматривающего этот вариант молитвы Моисея в книге Дыварим как подражание параллельному варианту в книге Шемот, неверно. Оба варианта независимы.

¹⁴ Молитва в Бымидбар 14;13-15 не совсем понятна. Надо полагать, что в ней соединились две формулы. В соответствии с основным вариантом, здесь говорят жители земли Ханаан, которые слышали о божественном спасении в пустыне. В соответствии с другим вариантом, здесь также говорят египтяне, вспоминающие Исход. О соединении двух вариантов свидетельствуют также изменения в структуре стиха 14. По традиционной Масоретской версии, египтяне обращаются к жителям земли Ханаан, а в Септуагинте сказано: "...и услышали также все жители этой земли...", т.е. и египтяне, и жители земли Ханаан слышали о деянии Бога. Эти изменения версии указывают на различные попытки соединить два, изначально альтернативных, варианта.

¹⁵ Попытка рассмотрения источника этого уподобления - в статье С. Э. Ловенстамма "Хавив аадам ашер нивра бэцэлем", Тарбиц 27 (1957), стр. 1,2. ("Любим человек, ибо он сотворен по образу Божьему").

Некоторые постулаты библейского уголовного права*

Труд профессора Кауфмана следует считать мощным импульсом для изучения постулатов библейской мысли, и в этом одно из его главных достоинств. Очевидно, настоящая статья должна следовать этому импульсу и принципам исследования, заложенным профессором Кауфманом; я пользуюсь возможностью предложить эту статью как дань благодарности.

I

Историко-критический подход к Библии игнорировал изучение библейского законодательства. Хотя право составляло главный предмет изучения античных и средневековых учёных, интересы современной науки сосредоточились на других проблемах. Ныне право исследуют лишь постольку, поскольку оно отражает различные этапы общественного развития Израиля; или оно расщепляется в литературно-историческом исследовании на слои, каждый из которых представляет определенный период в эволюции древнееврейской религии и культуры. Интерес уже не сосредоточен на законе как на автономной проблеме, им занимаются в той мере, в какой он нужен историку, изучающему социальные или религиозные проблемы. Весьма знаменательно, что в последний раз основательное юридическое исследование библейского законодательства было написано более ста лет тому назад.¹

Социологический и литературно-исторический

* Перевод выполнен по изданию: M.Greenberg. Some Postulates of Biblical Criminal Law. - In: M.Haran (ed.). Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. - Jerusalem, 1960, pp. 5-28. © Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem.

подход, несомненно, многое прояснил, однако нельзя считать, что им исчерпывается всё, что могут сказать законы о жизни и мысли Израиля. Для этих подходов характерно теоретизирование, игнорирующее реалии древнего общества и его законодательства, известные по первоисточникам, дошедшим до нас в памятниках письменности древнего Ближнего Востока. Считается, что суровость библейского законодательства отражает архаические понятия, не оставившие никаких следов ни в античном праве, ни в современных законах бедуинов. Часто говорится, что гуманистические черты есть следствие урбанизации, однако это не подтверждается кодексами городов Месопотамии. Обнаруженные в документах противоречия осмысливались в рамках представления об исторической эволюции, тогда как надлежащий анализ показал бы, что рассматриваемые законы принадлежат к совершенно различным сферам.

Коррективы к этим ошибкам находятся под рукой. Они заключаются в обширном клинописном юридическом материале, особенно в собраниях законов², который даёт прекрасную возможность для разъяснения смысла и основ библейских законодательных кодексов. Детальное изучение клинописных коллекций, проведённое в основном европейскими учёными, предоставляет изучающим Библию образцы юридического анализа, лишённого той предубеждённости, которая часто затрудняет дискуссии по проблемам библейского законодательства.

Ограниченность литературно-исторического подхода яснее всего видна на примере исследований, посвящённых законам Хаммурапи. В этом самом крупном своде законов Месопотамии противоречия столь же очевидны, как и в соответствующих библейских материалах. Однако в случае кодекса Хаммурапи мы знаем, когда, где и кем были провозглашены эти законы. Нам известно, что этот кодекс в дошедшем до нас виде, в отличие от библейских текстов,

был обнародован как нечто целое, и задуман, по меньшей мере, как изложение ведущих законодательных принципов для владений этого царя. Когда указывали на подобные противоречия в библейских законах, то можно было, отстаивая литературно-исторический метод, доказывать, что противоречия и несоответствия в нынешнем тексте отсутствовали в первоисточниках, которые в него вошли. Попытки интерпретировать библейские законы как единое целое считались наивными и ненаучными. Подобная аргументация была бы невозможна применительно к законам Хаммурапи. Взаимнопротиворечивые положения существовали там изначально, и хотя они, несомненно, могли проникнуть из более ранних сводов, факт остаётся фактом: они были включены в один закон и стоят в нем рядом.

Существуют два подхода к этой проблеме в кодексе Хаммурапи. Один из них, представленный главным образом Паулем Кошакером (Paul Koschaker) - историко-критический. Кошакер стремится реконструировать изначальные законы, вошедшие в нынешний текст и породившие его противоречивость: по достижении этой цели работа считается законченной. Второй подход, представленный сэром Джоном Майлзом (John Miles), - это подход комментатора, который пытается "представить себе, как данный раздел в существующем виде мог бы трактоваться вавилонским судом"³. Комментатор вынужден в целях согласования законов искать различия более тонкие, чем те, которые отыскивает историк литературы. Подобные различия важны не только для современного текстолога, стремящегося устранить кажущиеся противоречия в тексте: они, видимо, необходимы, чтобы понять, как древний законник, или сам законодатель, понимал этот закон.⁴ Следует предположить, что законы Хаммурапи были предназначены для судей в качестве надёжного руководства, и их следовало толковать такими, каковы

они есть, со всей возможной последовательностью.

Разобраться в тонкостях явно противоречивой системы законов этого тщательно составленного древнего законодательного кодекса было бы весьма важно для понимания библейского законодательства. Литературно-исторический подход легко пренебрегает конкретной спецификой текста ради того, чтобы создать определенную картину развития. Однако лишь интерпретируя эти законы как они есть, можно уберечься от чрезмерного рвения в поисках противоречий, которые обусловлены не историческим развитием, а совершенно иными причинами. Таким образом, метод комментирования возвращает нас непосредственно к самим законам. А к хирургической операции посредством литературно-критического метода следует прибегать, лишь исчерпав все возможности понять специфику рассматриваемой системы законов в ее нынешнем виде.

Ещё одно достоинство комментаторского подхода - это требование понять своеобразие данного свода законов исходя из него самого, прежде чем переходить к сопоставлению с другими системами законов. Такой подход расширяет рамки исследования, ибо невозможно понять законы любой культуры, не зная её ключевых концепций, её системы ценностей⁵. Но в сравнительном исследовании ближневосточного израильского и неизраильского права многие довольствуются сопоставлением отдельных законов, игнорируя правовые системы или правовые идеологии. Однако возникает вопрос, можно ли адекватно понять отдельно взятый закон, не разобравшись, какие ценности воплощены в праве, и сколь плодотворно его сопоставление с законами из других правовых систем.

В дальнейшем я попытаюсь на примерах показать, какую пользу может извлечь исследователь библейского законодательства, руководствуясь двумя указанными соображениями: во-первых, неизменно учитывая

специфику изучаемой системы законов, во-вторых, рассматривая законодательство как выражение основополагающих постулатов или ценностей культуры. Ограниченность социологического и литературно-исторического подходов выяснится в ходе обсуждения. Мои замечания касаются только уголовного права, которое само по себе удобно для сравнительного исследования и в котором ценности определённой цивилизации выражены с уникальной отчётливостью.

II

Различие в концепциях определённых преступлений в библейском и клинописном праве коренится в неуловимом, но решающем расхождении идей, касающихся источника и назначения законодательства.

В Месопотамии законодательство воспринималось как воплощение космических истин (kinatum, ед. ч. kittum). Не творцом, но божественным покровителем правосудия был Шамаш, “судья богов и людей, который вершит правосудие и которому было даровано распределять истины”.⁶ Царь Месопотамии был призван богами установить правосудие в его государстве; чтобы помочь ему осуществить это, Шамаш внушил ему “истины”.⁷ Так что в теории первоисточник права, тот идеал, которому должен соответствовать закон, был выше и богов, и людей; в этом смысле, “царь в Месопотамии... был не источником закона, но лишь его вершителем”.⁸

Царь утверждает, что он и есть истинный автор законов, воплощающих космический образец в статуях государства. Хаммурапи неоднократно упоминает свои законы, как “мои слова, которые я начертал на моём памятнике”; это его “драгоценные” или “лучшие” слова, “законы..., которые я установил, решение..., которое я принял”⁹. Этот закон установлен именем, начертанным на стеле, и Хаммурапи призывает проклятия на голову того, кто осмелится стереть его имя¹⁰. То же самое в случае законов Липит-Иштар: боги призвали Липит-Иштар

установить правосудие в его стране. Эти законы - его, стела, на которой они начертаны, носит его имя. В эпилоге проклинается тот, “кто нанесёт ущерб моей работе... кто сотрёт мою надпись, кто напишет на ней своё собственное имя”¹¹. Хотя образец носит всеобъемлюще космический характер и безличен и боги проявляют высочайшую озабоченность в деле установления и укрепления правосудия, сами законы непосредственно санкционируются авторитетом царя. Царь формулирует их и, как мы сейчас увидим, он же выносит окончательное решение касательно их применения.

Законы исходят от царя, что соответствует их предназначению: “установить правосудие”, “чтобы сильный не притеснял слабого”; “дать доброе управление”, “прочную власть”, “процветание народа”; “чтобы уничтожить преступников и злых”¹² - в общем и целом, те же политические цели, что зафиксированы в Конституции Соединённых Штатов в таких выражениях, как “установить правосудие, обеспечить гражданский мир, способствовать общему благоденствию”.

В библейской теории идея трансцендентности права получает более радикальное выражение. Здесь Бог - не только вершитель правосудия или вещатель “истин”, Он - первоисточник права, а право - это констатация Его воли. Самая формулировка принадлежит Богу; часто законы провозглашаются от первого лица, и о них всегда говорят как о “словах Бога”, и никогда как о словах человека. Участие Моисея в формулировке законов Пятикнижия отрицается, более того, ни об одном израильском царе не говорится как о создателе кодекса законов, ни одному царю не приписывают авторства¹³. Единственный законодатель, которого признаёт Библия - это Бог; единственное законодательство - это законодательство, которое дается через посредничество пророка (Моисея или Иезекииля). Эта концепция объясняет смешение религиозных и гражданских законов

в своде законов и - характерно библейское - смешение правовых предписаний и моральных поучений. Всякое нормативное суждение - будь то в области права или морали - принадлежит одному лишь Богу. Помимо него нет другого источника для установления норм во всём, что относится к закону. Соответственно, назначение законодательства формулируется в Библии в несколько иных терминах, чем в Вавилоне. Несомненно, соблюдение закона гарантирует благополучие и процветание (Исх 23:20; Лев 26; Втор 1:19 и т.д.), но более того - оно очищает (Исх 19:5; Лев 19) и засчитывается как праведность (Втор 6:25). Здесь отчётливо присутствует религиозный мотив, что коренным образом отличается от клинописных сводов законов, которые обещают лишь политические выгоды.

В сфере уголовного права божественное происхождение всех законов требует считать преступление грехом, нарушением божественной воли. Тот, кто поступает своевольно (т.е. противозаконно), всё равно, здешний он или пришелец, "он хулит Господа" (Чис 15:30). Бог здесь непосредственно затронут как законодатель и повелитель; проступок попирает не сформулированную человеком космическую истину, а ясно выраженную Божественную волю. Таким образом, подготовлена почва для того, чтобы считать проступок абсолютным злом, которое люди не властны ни простить, ни изгладить. По-видимому, на этом основании библейское право не допускает оправдания или смягчения наказания в определённых случаях, когда это позволяет клинописный закон. Имеются в виду дела по законам о прелюбодеянии и убийстве. У вавилонян, ассирийцев и хеттов судопроизводство в случае прелюбодеяния в общих чертах одинаково. Наказать жену или простить её оставляют на усмотрение мужа. Если он наказывает жену, наказывают и её любовника; если он прощает её, то освобождают и любовника. Цель этого закона - защитить права мужа и

дать ему компенсацию за причинённое зло. Однако, если муж желает отказаться от своего права и предпочитает смотреть сквозь пальцы на нанесённую ему обиду, то нет никакой нужды в компенсации. Прощение мужа аннулирует преступление¹⁴.

В библейском законодательстве дело обстоит иначе: “Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею, да будут преданы смерти и прелюбодей, и прелюбодейка” (Лев 20:10; ср. Втор 22:22, 23) при любых обстоятельствах. Здесь нет и речи о том, чтобы позволить мужу смягчить или отменить наказание. Ибо прелюбодеяние - это не только зло, причинённое мужу, это - грех против Бога, абсолютное зло. До какой степени превалировала такая точка зрения, можно увидеть из нескольких эпизодов: Авимелех предусмотрительно воздержался от насилия над Саррой, женой Авраама, и тем самым “не согрешил против Бога” - и ни слова не сказано о зле, причинённом Аврааму (Быт 20:6). Иосиф отвергает домогательства жены Потифара, аргументируя тем, что подобная измена своему господину была бы “грехом против Бога” (там же, 39:8). Автор надписания к псалму 50 - “псалом Давида, когда приходил к нему пророк Нафан, после того, как Давид вошёл к Вирсавии” - находит вполне естественным, что в ст.6 говорится “Только против Тебя одного я согрешил”. Конечно, закон считает, что прелюбодеяние - это также измена мужу (Чис 5:12), но само преступление как таковое совершено против Бога. Наказание не предназначено для компенсации оскорблённому мужу за попрание его прав: “потерпевшей стороной” является Бог, нанесённое Ему оскорбление никто не может ни простить, ни сгладить.

Право помилования в уголовных делах, которое законы Ближнего Востока предоставляют царю¹⁵, неизвестно библейскому законодательству (царь имеет право в исключительных случаях лишь предоставлять убежище убийцам [ср. 2 Цар 14], что не одно то же).

Видимо, здесь мы имеем ещё одно указание на буквальное понимание в Израиле доктрины Божественного происхождения законов. Только создатель закона имеет власть смягчить его; в Месопотамии - это царь, в Израиле никто из людей не обладает такой властью.

III

Расхождение в основных принципах израильского и неизраильского ближневосточных законодательств может объяснить различия в законах об убийстве. Беспрецедентная суровость библейского закона к этому преступлению считалась архаичной, примитивной или же отражавшей обычаи бедуинов, касавшихся кровной мести. Но ни то, ни другое не может дать удовлетворительного объяснения закона об убийстве.

В самом раннем своде законов - Книге Завета в Исходе записано, что убийство карается смертью (Исх 21:12). Если убийство совершено животным - речь идёт о бодливом воле, - то животное следует побить камнями и мясо его есть нельзя. Если было известно, что вол норовист, а владелец проявил преступную небрежность, не заперев его, то владелец также подлежит смерти, как и вол, хотя здесь закон разрешает владельцу откупиться за сумму, установленную семьёй убитого (ст. 28). Это - единственный род вины, при котором древний закон допускал выкуп, что находится в полном согласии с более поздним законом (Чис 35:31), который гласит: "И не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти". Выкуп можно принять только за убийство, не совершённое самолично и преднамеренно. В противном случае убийство должно быть наказано смертью.

Эти положения резко противоречат другим ближневосточным законам об убийстве. Вне Библии не существует параллели этому абсолютному запрету на соглашение между убийцей и ближайшей родней. Всё законодательство Ближнего Востока признаёт право семьи

убитого пойти на соглашение и не предавать смерти убийцу, а закон хеттов идёт ещё дальше и устанавливает, сколько человек следует отдать в качестве возмещения¹⁶. Таков же закон бедуинов: у бедуинов Синая за убийство выплачивается компенсация по тарифу, исчисляемому в верблюдах, за каждую отнятую жизнь¹⁷. Коран равным образом проявляет терпимость к подобному соглашению. “О те, которые уверовали!” - говорится там (2:178), - “Предписано вам возмездие за убитых: свободный - за свободного, и раб - за раба, и женщина - за женщину. А кому будет прощено что-нибудь его братом, то - следование по обычаю и возмещение ему во благо”.

В вавилонском законе о бодливом воле, в других отношениях близком библейскому закону, волю не полагается никакого наказания¹⁸.

Считается, что в обоих этих пунктах библейский закон проявляет архаические черты¹⁹. Однако рассматривать закон с точки зрения юридической отсталости или прогрессивности - значит считать, что библейское и небиблейское законодательства представляют собой две стадии в едином процессе исторического развития, процессе, в котором принятие компромиссного варианта является следующей стадией после строгого *jus talionis* (право на равное возмездие. - Прим. ред.). Однако подлинная история библейского законодательства об убийстве показывает, что оно следовало совершенно другому принципу развития, чем тот, который определяет законодательство Ближнего Востока.

Точная и адекватная формулировка юридического постулата, лежащего в основе библейского закона об убийстве, дана в Быт 9:5: “Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша; взыщу её от всякого зверя... Кто прольёт кровь человеческую, того кровь прольётся рукою человека: ибо человек создан по образу Божию”. Согласно общепринятой точке зрения, этот отрывок принадлежит к довольно позднему слою традиции; однако, как сейчас

будет показано, этот постулат действует в самых ранних законах. Смысл отрывка вполне ясен: человек, созданный по образу Божию - точное значение этих слов здесь нет необходимости обсуждать - представляет собой особую, высшую ценность. Из всех тварей, говорится в 1 главе книги Бытия, он один обладает этим признаком, ставящим его ближе всех к Богу и придающим ему высочайшую ценность. Первое практическое следствие этого верховенства приводится в 9:3: человеку дозволено есть животных. Установление ценностной иерархии, превозносящей человека над животными, означает, что человек может убивать их - только для пищи и жертвоприношения (ср. Лев 17:4) - но им не дозволено убивать его. Зверь, который убивает человека, разрушает образ Божий и должен понести за это наказание. На это и закон о бодливом воле из книги Исхода: его должно забить камнями. Религиозный мотив, присущий этому закону, далее становится очевидным из запрета употреблять в пищу мясо забитого вола. Это животное запятнано грехом и поэтому вызывает отвращение²⁰.

В соответствующем пункте вавилонского законодательства не отразилось подобной идеи о вине, какая из-за особой ценности человеческой жизни налагается на всякого, кто её отнимает. Вавилонское законодательство занимается только охраной прав собственности и возмещением убытков. Поэтому оно только рассматривает вопрос об обязанности владельца вола возместить ущерб, причинённый животным. Сам вол не представляет интереса для закона, поскольку он не несёт никакой ответственности. В самом деле, можно было бы резонно возразить, что с точки зрения прав собственности библейский закон несправедлив: разве это не чрезмерная суровость по отношению к владельцу вола - убить его вола за первый же проступок? Должен ли он пострадать из-за несчастного случая, которого он никоим образом не мог предвидеть и за который, следовательно,

не может нести ответственности?

Понятие об уникальности и главенстве человеческой жизни ставит ее вне всех других ценностей. Жизнь не может измеряться деньгами или имуществом и тем более человек не может служить эквивалентом другого человека. Никакая компенсация невозможна. Вина убийцы бесконечна, потому что жизнь убитого бесценна; родные убитого не правомочны сказать, сколько за него надо заплатить. Совершилось абсолютное зло, грех против Бога, который не подлежит людскому суду. Результат этой точки зрения, несомненно, парадоксален: так как человеческая жизнь бесценна - убийство влечёт за собой наказание смертью²¹. Однако этот парадокс не должен заслонять от нас ту ценность, которую закон стремится воплотить.

Представление о бесценности человеческой жизни лежит в основе библейской трактовки убийства в отличие от трактовки убийства в других правовых системах Ближнего Востока. Там закон допускает оценку стоимости жизни, а иногда даже фиксирует её, и предоставляет родне убитого решать, избрать ли месть или получить компенсацию за свою потерю деньгами или имуществом. Пожалуй, самое простое выражение практической оценки человеческой жизни встречается в тех случаях, когда наказание убийцы принимает форму выдачи других лиц - раба, сына, жены, брата "вместо крови", или "чтобы смыть кровь", или же "возместить" умершего, как это сказано в ассирийских текстах²². Столь же выразительны хеттские законы, где предписано, что убийца должен "дать возмещение" за убитых, "отдавая" людей соответственно статусу убитого и характеру убийства. При соглашениях подобного рода за мотивировкой стоит желание возместить убыль воина или работника общине, лишившейся одного из своих членов²³. Видимо, таков смысл хеттского закона (ХЗ 43): "Если человек как обычно переходит реку вброд со своим волком, другой человек отталкивает его, хватает

вола за хвост и переходит реку, а река уносит владельца вола, они (т.е. власти соответствующего селения или города) получают этого самого человека". Взгляд на человеческую жизнь как на заменимую экономическую ценность достигает здесь предельной выразительности. Нравственный аспект убийства настолько подчинён необходимости восстановить силу общины, что преступника не наказывают, а берут к себе;²⁴ это - крайняя противоположность библейскому закону, который требует, чтобы даже мясо побитого камнями вола-человекоубийцы не употреблялось в пищу.

То, что расхождения в законодательстве отражают фундаментальные различия в системе ценностей, а вовсе не стадии в единой цепи эволюции, подтверждается и изучением оборотной стороны медали: трактовки преступлений против собственности. Как ассирийскому, так и вавилонскому законодательству известны преступления против собственности, которые влекут за собой смертную казнь. В Вавилонии кража со взломом, грабёж при пожаре, ночные правонарушения, вероятно, с целью кражи и кража чужого имущества караются смертью; ассирийский закон карает смертью жену, совершившую кражу у мужа²⁵. Напротив, терпимость библейского законодательства по отношению ко всякого рода преступлениям против собственности поразительна. Ни одно из таких преступлений не карается смертью. Кража со взломом, за которую вавилонский закон предписывает суммарно казнь и повешение преступника на месте пролома, согласно библейскому закону наказывается возмещением убытка в двойном размере. Если ограбление произошло ночью, то хозяину дома предоставляется право убить виновника, застигнутого на месте преступления, хотя это и не предписано в качестве наказания (Исх 22:2)²⁶.

Беспримерную терпимость библейского законодательства по отношению к преступлениям против

собственности следует рассматривать в сочетании с суровостью по отношению к убийству человека, точно так же, как мягкость небиблейского законодательства по отношению к убийству нужно рассматривать на фоне его суровости в случае преступлений против собственности. Смысл этих законов тогда выявляется с полной ясностью: в библейском законодательстве жизнь и собственность несоизмеримы; лишение жизни нельзя возместить (поправка к обычаю, отражённому в законах о краже в КХ) собственностью, и никакое преступление против собственности нельзя соотнести с человеческой жизнью. В чём-то другом эти две законодательные системы сопоставимы: такое-то количество собственности может возместить жизнь, а достаточно серьёзное преступление против собственности может повлечь за собой лишение жизни. Их разделяет не архаичность библейского законодательства об убийстве по сравнению с клинописными кодексами, и не прогрессивность библейского законодательства о краже по отношению к подобным законами Ассирии и Вавилона, а фундаментальное различие в оценке жизни и собственности. В библейском законодательстве - это религиозная оценка; в небиблейском - преобладает экономическая и политическая оценка.

Так что в обоих случаях можно говорить о более или менее прогрессивном законе, и в этом смысле - о передовых или архаичных концепциях. Хеттские законы, по-видимому, более последовательно выражают политико-экономические критерии, чем законодательства Вавилона и Ассирии. Здесь принцип поддержания политико-экономического равновесия применяется таким образом, что даже убийство (не говоря уже о преступлениях против собственности) наказывается исключительно посредством замещения. Интересно отметить, что в хеттской системе прослеживается эволюция от более ранних концепций к более поздним. Относящийся

к Древнему Царству указ Телепина всё ещё позволяет родным убитого сделать выбор между возмездием и возмещением, тогда как более поздний закон этого кодекса, видимо, признаёт только возмещение²⁷. А в законе о краже в этом кодексе (параграф 23) записано, что прежняя кара смертью заменяется денежным взысканием.

Подобным образом позволительно говорить о законодательстве Библии как архаическом в сравнении с послебиблейским еврейским законодательством. Здесь опять юридический постулат библейского законодательства об убийстве достигает своего полного выражения только позднее: понятие бесценности жизни привело к фактической отмене смертной казни. Но отличает эту отмену от описанной выше отмены смертной казни по хеттским законам и показывает её согласованность с особой внутренней логикой библейского законодательства то, что она не сопровождается установлением денежной компенсации. Условия, которые должны быть выполнены для вынесения смертного приговора, были так многочисленны, иначе говоря, забота о жизни обвиняемого была так велика, что вынесение смертного приговора стало невозможным²⁸. Однако в ходе этого процесса нигде нет и намёка на то, что когда-либо была мысль заменить смертную казнь денежной компенсацией. То же самое уважение к человеческой жизни, которое привело к фактической отмене смертной казни, не позволило назначать цену за жизнь убитого человека. (Это нежелание казнить преступника или заменить наказание создало дилемму, с которой еврейский закон так и не справился)²⁹.

Таким образом, расхождения между библейскими и небиблейскими ближневосточными законами об убийстве предстают не как различные стадии на пути прогресса или эволюционного развития, а как отражения различных основополагающих принципов. Социально-политическое толкование этого расхождения также представляется

неадекватным ввиду сохранения особенностей библейского законодательства на протяжении периода монархии, эпохи урбанизации Израиля, с одной стороны, и устойчивости древней, небиблейской точки зрения в более позднем бедуинском и арабском законодательстве, с другой стороны.

IV

Другое принципиальное расхождение между библейским и небиблейским законодательствами древнего Ближнего Востока заключается в замещении наказания - наложении взыскания на лицо, которое не является действительным преступником. Принцип *jus talionis* проводится в клинописном законодательстве таким образом, что иногда приводит к замещающему наказанию. Кредитор, который так дурно обращается со взятым в залог сыном своего должника, что тот умирает, - должен лишиться своего собственного сына³⁰. Если некто ударил чью-то беременную дочь так, что произошёл выкидыш и она умерла, то следует казнить его собственную дочь³¹. Если плохо построенный дом обвалится и погибнет сын домовладельца, то сын того, кто построил этот дом, подлежит смерти³². Совратитель должен отдать свою жену отцу совращённой девушки для разврата³³. К другой группе относятся наказания, предусматривающие замещение преступника подвластным ему лицом: по хеттским законам убийца должен отдать определенное число людей родным убитого, а человек, толкнувший другого в огонь, должен отдать своего сына; по ассирийским законам "кровь" замещается сыном, братом, женой или рабом убийцы³⁴. Преступление и наказание здесь определяются с позиции главы семьи: виновный в смерти ребёнка наказывается смертью собственного ребёнка. Вместе с тем члены семьи не имеют никакой отдельной от главы семьи индивидуальности. Они являются его продолжением и он распоряжается ими по своему усмотрению. Личность зависимого не имеет

никакой самостоятельной опоры.

Как известно, по библейскому закону (Втор 24:16) такого рода заместительное наказание недвусмысленно исключается: “Отцы не должны быть наказываемы смертию за детей, и дети не должны быть наказываемы смертию за отцов; каждый должен быть наказываем смертию за своё преступление”. Чтобы правильно понять это, надо прежде всего осознать эту фразу как юридическое положение, а не богословское изречение. Оно относится к совершенно иной сфере, чем Втор 5:9 и Исх 20:5, где изображён Бог, “наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода”³⁵. Это явствует из глагола **לָמַט** “должен наказываться смертию”, что всегда относится к судебному приговору, а не к смерти от руки Бога³⁶. Иеремия и Иезекииль, несомненно, переносят это юридическое положение в область богословской спекуляции: первый сулит его выполнение в будущем, второй утверждает, что уже в настоящем каждый человек должен умереть за свой собственный грех - но оба меняют **לָמַט** на **לָמַת** (Иер 31:29; Иез 18:4 и повсюду).

Этот закон почти повсеместно считается поздним. С одной стороны, полагают, что он отражает богословскую концепцию Иезекииля; с другой - распад семьи и “ослабление прежнего патриархального положения главы семьи”, которое сопутствовало урбанизации Израиля в монархическую эпоху³⁷. Последнее объяснение не находит подтверждения в законодательствах других высоко урбанизированных культур древнего Ближнего Востока. Вавилонская, ассирийская и хеттская цивилизации, конечно, были не менее урбанизированы, чем цивилизация монархического Израиля, однако единство семьи и подчинённость её членов главе семьи от этого не уменьшились.

Доказано, что гипотеза о поздней датировке рассматриваемого положения Второзакония совершенно не обязательна по той простой причине, что принцип

личной вины точно в том же виде засвидетельствован в самом раннем библейском своде законов (Втор 24:16). Положение, которое появляется во Второзаконии в качестве общего принципа, в Книге Завета применяется как закон в случае бодливого вола: после детального изложения закона о воле, убившем мужчину или женщину, в заключительном пункте утверждается, что закон применим равно к убитому сыну и к убитой дочери (Исх 21:31). Этот пункт - давнишняя загадка для толкователей - только недавно был понят как конкретный отказ от замещающего наказания, известного по клинописному законодательству. Там - строитель, который по небрежности стал причиной смерти сына домовладельца, должен отдать собственного сына; здесь - нерадивый владелец норовистого вола, который стал причиной смерти чьего-то сына или дочери, должен быть так же наказан, как если бы он был причиной смерти мужчины или женщины, то есть должен быть наказан владелец, а не его сын или дочь³⁸. Принцип личной ответственности, в сущности, определяет всё библейское законодательство. Уголовное законодательство Библии, в отличие от остальных законодательств Ближнего Востока, никогда не карает уголовные преступления коллективно или путём замещения: наказание за убийство, непреднамеренное человекоубийство, соращение и т.д. несёт только фактический преступник.

Значительность этого принципа усиливает тот факт, что Библии хорошо знакомо коллективное или замещающее наказание. Рассказывается, например, о деле Ахана, который присвоил вещи, посвящённые Богу, из добычи, захваченной при взятии Иерихона, и спрятал их под своим шатром. Божий гнев проявился в поражении израильской армии перед Гаем. Когда Ахан был разоблачён, он и все его домочадцы были преданы смерти (ИисН 7). Далее, дело сыновей Саула, которые были преданы смерти за то, что их отец умертвил Гаваонитян в

нарушение клятвы, данной Йахве (2 Цар 21). Но эти примеры не относятся к обычному уголовному праву, а непосредственно касаются сферы Божественного³⁹. Присвоение заклятого предмета חרם (“херем”. - Прим. ред.) переводит виновного и всех, кто в контакте с ним, в табуированную группу, делает их заклятыми: חרם (Втор 7:26; 13:16; ср. ИсИ 6:18). Здесь полная аналогия с заразностью состояния нечистоты; положение закона о нечистоте трупа - это лучший комментарий к рассказу о преступлении Ахана: “Вот закон: если человек умрёт в шатре, то всякий, кто придёт в шатёр, и всё, что в шатре, будет нечисто” (Чис 19:14). Незаконно присвоенные вещи Ахана - об этом сказано четырежды в трёх стихах (ИсИ 7:21, 22, 23) - были спрятаны в земле под его шатром. Тем самым он, его семья, домашние животные и шатёр подлежали уничтожению, поскольку все навлекли на себя заклятие, статус חרם. Таким образом, это не случай замещающего или коллективного наказания в простом и чистом виде, а случай распространения на коллектив статуса табу. Все обитающие в шатре Ахана навлекли на себя статус חרם, за что и были преданы смерти, хотя, конечно, действительная вина за незаконное присвоение лежала на одном Ахане.

Казнь сыновей Саула - это подлинный случай замещающего наказания, хотя и он крайне необычен. Царь нарушил клятву, данную израильтянами во имя Бога. Весь народ поразила засуха, истолкованная как гнев Господень. Оскорблённая сторона - Гаваонитяне - требует жизнь за жизнь и решительно отказывается от всякого компромисса. Поскольку погрешивший царь мёртв, то отдают на смерть его детей.

Эти два эпизода, которые (вместе с Суд 21:10) исчерпывают описанные в Библии случаи узаконенных коллективных и замещающих наказаний⁴⁰, отчётливо показывают, в какой сфере всё ещё действительны понятия семейной солидарности и коллективной вины: в сфере

прямого оскорбления Божественного величия. Преступления против собственности, исключительного права или Божественного имени могли вменяться всей семье, даже всей общине преступника. Принцип, отвергнутый в области судебного наказания, в религиозной сфере признаётся действующим. В той же книге Второзакония, где говорится, что за грехи детей не взыскивают с родителей и наоборот, содержится также изречение, согласно которому за вину отцов Бог наказывает детей до третьего и четвёртого поколений (5:9). Более того, во Втор 13:16 приведён закон о заклятии, **אָפּ**, нечестивого города, предписывающий убить всех его обитателей, включая скот. Для окончательного доказательства одновременной действительности этих несовпадающих норм при осуждении можно привести закон о служении Молоху (Лев 20:1-5); человека, поклоняющегося Молоху, народ должен побить камнями - его одного; но если народ проглядит его грех, - “Тогда я, - говорит Бог, - обращу лицо Моё на человека того и на род его...”.

Эта интерпретация Лев 20:5, согласно которой грех рода перед Богом только в его родственной связи с почитателем Молоха, сомнительна; скорее неспособность народа наказать преступника в этом тексте объясняется укрывательством рода; см. комментарии Раши и Ибн Эзры. В этом случае “род его” (5а) снова понимается как “все блудящие по следам его” (5б), и, значит, род виновен сам по себе.

Доверие к двойным правовым нормам сохранилось до позднейших времён. Не только в самом Второзаконии, но и в литературе, появившейся после него, отразилась вера в то, что Бог карает детей и детей детей за грехи отцов. Пророчица Олдама, которая подтверждает предостережения Второзакония, обещает, что наказание за грехи Иуды будет отсрочено до конца правления праведного царя Иосии (4 Цар 22:19). Иеремия,

пропитанный идеологией Второзакония и сам остро осознающий несовершенство стандартов Божественного правосудия (31:28), объявляет своим личным врагам приговор, который распространяется и на них самих и на их детей (Иер 11:22; 29:32). И как Иеремия, так и девторономический составитель книг Царств приписывают падение Иуды грехам Манассии (Иер 15:4; 4 Цар 23:26; 34:3). Даже Иов жалуется, что дети грешников живут счастливо (21:7). Таким образом, и речи нет об эволюции юридических норм в течение библейской эпохи от концепции наказания детей “за вину отцов” до концепции “отцы не должны наказываться смертью за детей” и т.д. Скорее наблюдается примечательное расхождение между тем, как Бог может судить людей, и тем, как люди судят друг друга. Это расхождение восходит к самым древним юридическим и повествовательным текстам и сохраняется в позднейших.

Насколько необычна библейская позиция, можно понять, сопоставив её с небиблейским ближневосточным материалом. Параллель между Божественным и человеческим подходом к преступлению ярко иллюстрирует следующий хеттский монолог:

Различаются ли нравы людей и богов? Отнюдь нет! Может быть, хоть немного? Нет! Их нрав совершенно одинаков. Когда слуга предстает перед своим хозяином... [и прислуживает ему]... хозяин ... отдыхает душой и благосклонно расположен (?) к нему. Если, однако, слуга нерасторопен (?) или невнимателен (?), тогда отношение к нему другое. И если слуге случится рассердить хозяина, то его или убивают, или [калечат его]; или он (хозяин) призывает слугу к ответу, [а также] его жену, его сыновей, его братьев, его сестёр, его родственников по жене и его семью... А если он умирает, то умирает не один, а вместе с семьей. Ну а если кто-нибудь рассердит бога, разве бог наказывает

*за это его одного? Разве он не наказывает его жену, его детей, его потомков, его семью, его рабов и рабынь, его скот, его овец и его урожай за это; разве бог не уничтожает его дотла?*⁴¹

К этому удивительному высказыванию надо лишь добавить, что принцип замещающего наказания, применяемый в хеттском и ближневосточном праве, проводится не только в деле между хозяином и слугой, но, как мы видели, также в делах между родителями и детьми, мужьями и жёнами.

В противоположность этому взгляду библейская точка зрения утверждает различие между властью Бога над человеком и властью человека над человеком. Библейское уголовное законодательство во всех гражданских делах полностью отрицает право наказывать кого-либо, кроме фактического преступника; там, где речь идёт о человеке, каждая личность есть отдельное, нравственно автономное существо. В этом, несомненно, сказывается признание уникальной ценности каждого человеческого существа, проистекающее из религиозно-юридического постулата о том, что человек создан по образу Бога. “Все души - Мои: как душа отца, так и душа сына - Мои; душа согрешающая - та умрёт” (Иез 18:4). Этим утверждением Иезекииль хотел богословски обосновать автономию личности, которая в области уголовного права была признана ещё столетия назад. Представление о том, что Бог может возложить ответственность и вину на всю семью человека и его потомков, библейский Израиль разделял со своими соседями. Уникальной была вера Израиля, что исключительное право на такое решение принадлежит Богу; узурпируя эту божественную прерогативу, человек совершал дерзкое беззаконие.

Таким образом, изучение библейского права, при надлежащем внимании к его собственным внутренним

постулатам, может поведать о ценностях израильской культуры не меньше, чем Псалмы и Пророки. Для понимания этой важнейшей стороны жизни библейского мира сегодня мы получили ключ, недоступный комментаторам в предшествующие два тысячелетия: богато представленное клинописное законодательство. Это сокровище щедро вознаграждает тех, кто им пользуется.

Примечания

¹ J. L. Saalschütz, *Das Mosaische Recht, mit Berücksichtigung des spätern Jüdischen*, 2 vols. - Berlin, 1848.

² К проблеме уголовного законодательства в Библии имеют отношение следующие собрания законов: Законы Эшнуны (ЗЭ) - первая половина XIX в. до н.э.; Кодекс Хаммурапи (КХ) - начало XVIII в.; Среднеассирийские Законы (САЗ) - XIV-XI вв.; Хеттские Законы (ХЗ) - последняя половина 2-го тысячелетия. Перевод всех этих текстов см. в антологии J. V. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955 (далее ANET), p. 159 ff. [КХ, САЗ и ХЗ в русском пер. см. Хрестоматия по истории Древнего Востока в 2-х частях, М.: Высшая школа, 1980, Ч. 1, с. 151, 195, 271 - Прим. пер.].

³ G. R. Driver and J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols. - Oxford, 1952, 1955 [далее BL], v.I, p. 91; ср. также p. 275, где описана позиция Кошакера в отличие от позиции Майлза.

⁴ Сопоставьте, например, историческое объяснение противоречий в законах о воровстве, которое дает Мик (ANET, p. 166, note 45) с высказываниями Майлза (BL I, p. 80ff). Историческое объяснение нисколько не проясняет, как составитель законов Хаммурапи представлял себе закон о воровстве.

⁵ Этот аспект разъясняется со знанием дела в книге E. A. Hoebel. *The Laws of Primitive Man*, Harvard, 1954; см. в особенности гл. 1.

⁶ *Inscription of Yahdun-lim of Mari, Syria* 32 (1955), p. 4, lines 1 ff. За указание на этот текст и его интерпретацию я благодарен профессору Спейзеру (E. A. Speiser). Его критические замечания по этой части работы помогли мне яснее представить себе

предмет; см. его статью *Authority and Law in Ancient Orient* (*Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, No. 17, 1954), особенно pp. 11 ff.

⁷ Ср. КХ XXVb 95 и далее: “Я - Хаммурапи, справедливый царь, которому Шамаш даровал истины”. Кодекс Хаммурапи следует понимать как попытку воплотить в законы и статуты этот космический идеал. [После того как были написаны эти строки, профессор Дж. Дж. Финкелстейн сообщил мне о следующей интерпретации этого места: Бог “дает” царю не “законы”, а дар восприятия *kittum*, благодаря чему царь, в отличие от других людей, обретает способность провозглашать законы, которые находятся в гармонии с космическим принципом *kittum*].

⁸ Speiser, *op. cit.*, p.12. Эта месопотамская концепция космической истины - примечательная иллюстрация к тезису профессора Кауфмана: “Язычество воспринимает нравственность не как выражение высшей, свободной воли божества, а как одну из сил трансцендентной изначальной реальности, которой подчиняет также и божество” (תולדות האמונה והשאלות, 1/2, p. 345).

⁹ КХ XXIVb 76f, 81; XXVb 12f, 64ff, 78ff, 99; XXVIb 3f, 19ff.

¹⁰ Там же, XXVIb 33f. Непонятно, как перед лицом такого свидетельства можно еще настаивать, что рельеф в верхней части стелы изображает Шамаша, диктующего или вручающего Хаммурапи кодекс законов (E. Dhorme, *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Paris, 1949, p. 62; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, London, 1953, p. 29). Это всего лишь традиционный сюжет представления божеству: почитатель стоит перед ним в позе поклонения или подводится к нему другим божеством; из того, что изображение помещено над кодексом, можно предположить, что эта весьма схематизированная сцена изображает Хаммурапи и Шамаша. См. обсуждение в книге Н. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 59 (Франкфорт не заходит так далеко, как Мик, по мнению которого здесь изображен “Хаммурапи, получающий от Шамаша полномочия писать кодекс законов” [ANET, p. 163]). Это и аналогичные ему изображения можно найти в монографии J. V. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, nos. 514, 515, 529, 533, 535, 702. По поводу авторства законов Майлз уместно отмечает: “Хотя [Шамаш и Мардук] ...

упоминаются много раз, не сказано, что они - авторы этих законов; Хаммурапи утверждает, что написал их он сам. Они совершенно светские по своему характеру, чем резко отличаются от еврейских законов; они отнюдь не божественное установление и ни в коей мере не религиозный документ" (BL, 39).

¹¹ Эпилог к законам Липит-Иштар, ANET, p. 161.

¹² См. пролог и эпилог к законам Липит-Иштар и Хаммурапи.

¹³ Этот вопрос обсуждается в труде Кауфмана, *op. cit.*, I/1, p. 67.

¹⁴ КХ 129; САЗ 14-16; ХЗ 198; ср. W. Kornfeld, *L'adultere dans l'orient antique*, *Revue biblique* 57 (1950) pp. 92ff; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944, pp. 172ff.

¹⁵ ХЗ 187, 188, 198, 199; ср. ЗЭ 48.

¹⁶ ХЗ 1-4.

¹⁷ A. Kennet, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, pp. 49 ff.

¹⁸ ЗЭ 54; КХ 250, 251.

¹⁹ Требование точного возмещения жизнью за жизнь называют "первобытным принципом", "законом пустыни"; см. Th. J. Meek, *Hebrew Origins*, New York, 1936, pp. 66, 68; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München, 1953, pp. 305ff; A. Kennett, *op. cit.*, p. 49; о бодливом воле см. BL I, 444; M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, 1952, p. 62. О широко распространенной теории развития наказания, лежащей в основе этой точки зрения, см. BL I, 500.

²⁰ Различия между библейским и вавилонским законами "о бодливом воле" полностью разобраны в работе A. van Selms, *The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law*, *Archiv Orientalni* 18 (1950), 321ff; автор почему-то обходит вопрос об истинном мотиве забивания вола камнями и запрета есть его мясо.

²¹ Из Сифре на Втор 19:13 ясно, что этот парадокс осознавался уже в древности.

²² Driver - Miles, *Assirian Laws*, Oxford, 1935, p. 35.

²³ Там же, p. 36; Kennett, *op. cit.*, pp. 26f, 54f.

²⁴ Эта интерпретация основана на переводе Goetze (ANET, p. 191, особенно см. прим. 9). Так как никакого конкретного наказания не упомянуто и ввиду того, что хеттское законодательство признает принцип возмещения жизни жизнью (ср. ХЗ 44), нет оснований предполагать, что предусматривалось еще иное наказание, кроме принудительного включения в

пострадавшую общину (E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1951, p. 158).

²⁵ КХ 21, 25; ЗЭ 13 (ср. A.Goetze, *The Laws of Eshnunna*, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 31, New Haven, 1956, p. 53). КХ 6-10; САЗ 3. Поскольку в настоящем исследовании мы занимаемся теоретическими постулатами рассматриваемых законодательных систем, широко принятое мнение о том, что эти наказания практически не применялись, хотя и заслуживает всяческого внимания, но к нашей дискуссии не имеет отношения.

²⁶ В ст. 2 действие происходит ночью: ср. ст. 3 и Иов 24:16. Ст. 3 следует понимать так: "Если это случится после восхода солнца, то он виновен в кровопролитии (в убийстве); вор должен заплатить (если не был убит); если не может заплатить, пусть его продадут за кражу" (но все-таки не предадут смерти, в отличие от КХ 8). Правильное толкование см. у Раши и У. Кассуто (U. Cassuto, *Commentary on Exodus*, Jerusalem, 1951, ad. loc. [иврит]); Кассуто указывает (там же, p. 196), что этот закон - поправка к обычаю, отраженному в законах о краже КХ, - этот факт затемнен во многих переводах Библии (в частности, в Revised Standard Version) из-за перестановки стихов. Позднее юристы, несомненно, правильно интерпретировали привилегию хозяина как допущение против грабителя, которое относится к категории права на самозащиту (Мехилта, ad. loc.).

²⁷ O. Guiney, *The Hittites*, London, 1952, p. 98. [Имеется рус. пер.: О. Р. Герни, Хетты, М.: Наука, 1987, с. 89].

²⁸ Мишна, трактат Санхедрин 5,1; Гемара, трактат Санхедрин 40б внизу; ср. Мишна, трактат МакоТ 1,10.

²⁹ Крайние ситуации в судебной практике сделали необходимым облечь суд особыми полномочиями, допускавшими приостановку всех разработанных гарантий, которые закон предоставлял обвиняемому: см. J.Ginsberg, *Mishpatim Le-israel. A Study in Jewish Criminal Law*, Jerusalem, 1956, part I, ch. 2; part II, ch. 4.

³⁰ КХ 116.

³¹ КХ 209-210; ср. САЗ 50.

³² КХ 230.

³³ САЗ 55.

³⁴ ХЗ 1-4, 44; см. также прим. 22 выше.

³⁵ Ибн Эзра в комментарии на Втор 24:16 резко возражает

против ошибочного соединения этих двух изречений; эта ошибка продержалась несколько столетий (см., например, B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, Leiden, 1947, p. 94).

³⁶ Позднее мнения юристов по этому поводу разошлись лишь в отношении одного случая **וְהָרַב הָקָרֵב זָמַת** (Чис 1:51; 3:10; 18:7); ср. Гемара, трактат Санхедрин 84а, и Мишна, трактат Санхедрин 9,6. Однако точка зрения ученого, которому Гемара приписывает мнение, что **זָמַת** здесь означает действие Бога (р. Ишмаэль), упомянута в Сифре к Чис 18:7 как мнение, что имелась в виду казнь по решению суда (также и Ибн Эзра в комментариях к Чис 1:51). Единодушное мнение раввинов, что в Исх 21:29 (см. Мехилта) говорится о смерти “действием Бога”, является слишком вольным толкованием; см. доводы, приводимые в Гемаре (трактат Санхедрин 156).

³⁷ J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago, 1931, p. 66; Weber, *op. cit.*, p. 66.

³⁸ Cassuto, комментарий к этому месту; P.J. Verdam, ‘On ne fera point mourir les enfants pour le peres en droit biblique’, *Revue internationale des droits de l’antiquite* 2/3, 1949, p. 393 ff.

Профессор J. L. Seeligmann обратил моё внимание на тот факт, что эта интерпретация была ранее предложена Мюллером (D. H. Müller, “Die Gesetze Hammurabis”, Wien, 1903, p. 166 ff). Интерпретацию Эрлиха (A. V. Ehrlich, “Randglossen”, ad loc.), где **בֵּן** и **בַּת** переводится как “свободный мужчина” и “свободная женщина”, по контрасту с **עֶבֶד, אִמָּה** в ст. 32, - можно теперь отвергнуть, как она ни искусна [хотя так же и натянута: предложенные параллели между Иоан 8:35 и Притч 17:2 (Seeligmann) относятся к делам о наследстве и собственности, где противопоставлены сын (а не “свободный человек”) и раб; здесь не так. Заметьте также частицу **וְ** в Исх 21:31, указывающую, что данный стих является добавлением к предыдущему, а не переходом к следующему стиху (32), который начинается с **וְ**].

³⁹ Это замечает Verdam (*op. cit.*, p. 408), однако, еще раньше на это указывал S. R. Driver в комментарии на Второзаконие (ICC, 1909), p. 277.

⁴⁰ Убийство священников в Номве (1 Цар 22:19) и казнь Навуфея (4 Цар 9:26) не изображаются как законные. Оба дела связаны с изменой, за что, видимо, было в обычае казнить всю семью виновного. Не следует считать, что этот обычай, принятый

не только в древнем Израиле (ср. Иосиф, Древн. 13. 14. 2), имел законное основание, хотя и был столь широко распространен, что отход от него царя Амасии удостоился особой похвалы (4 Цар 14:6).

⁴¹ Gurney, *op. cit.*, pp. 70f [см. также рус. пер., с. 65].

Комплекс ритуалов, совершавшихся в храме*

1

Ритуалы, проводимые священниками в Иерусалимском храме, совершались, подобно всем храмовым обрядам древности, как во дворе, так и в самом храме. Во дворе совершались различные жертвоприношения, и в курильницах возжигались благовония. Ритуалы, проводимые в храме, вместе с тем представляют собой уникальное культовое целое, существенно отличающееся от других. Наиболее полное и важное для нас описание ритуала содержится в источнике Р, где оно представлено в тесной связи со скинией. Последующее обсуждение будет сосредоточено на свидетельствах источника Р. Поскольку авторы других (несвященнических) источников не были знакомы с ритуалами, проводимыми во внутренней части храма, они не могли предоставить сколько-нибудь существенную информацию.

Градация культа и ритуал tamid

2

Предполагается, что внутренняя часть храма обладает большей степенью сакральности, чем пространство двора, поэтому и ритуал, проводимый в храме, считается более важным по сравнению с ритуалами, которые проводятся во дворе. Как мы видели, эта точка зрения священников

* Перевод выполнен по изданию: M. Haran. Temple and Temple-Service in Ancient Israel. - Oxford, 1978, Ch.XI. The Ritual Complex performed inside the Temple, pp. 205-229. © Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem.

обрела конкретное внешнее выражение в использовании особых материалов для возведения скинии и ее внутренней части. Более того, согласно Р, все пространство, предназначенное для проводимого священниками ритуала, включая двор, является запретным для простого народа. Ритуальные действия, связанные с храмовым двором, проводятся на открытом воздухе, в то время как никто, кроме священника, не может войти в скинию. Следовательно, внутренняя часть скинии (которая, как уже отмечалось, служит символом храма) так же, как и все ритуальные действия, проводимые в ней, скрыты от постороннего взгляда. Позже мы увидим, что ритуалы, связанные с жертвенником, совершаются главным образом обычными священниками (хотя первосвященник, разумеется, также может принимать в них участие), в то же время отправление ритуалов, связанных со скинией, - исключительная прерогатива первосвященника.

Все ритуальные действия, проводимые и в скинии, и во дворе, иногда в Р выражаются единой формулой: “когда будут они входить в скинию собрания или приступать к жертвеннику для служения...” (Исх 28:43, 30:20, ср. Исх 40:32; в Лев 10:9 эта фраза, вне всякого сомнения, оборвана, опущена ее вторая половина: “когда вы будете приступать к жертвеннику”). Эта фраза показывает, что существуют две области ритуальной деятельности - скиния (т.е. святилище) и жертвенник. Забегая вперед, отметим, что множественное число глагола во фразах - “когда будут они входить” (*bəḥō'ām*), “когда будут они приступать” (*bəgištam*), - не доказывает, что сыновья Аарона тоже могли входить в скинию и совершать там богослужение: юридические тонкости такого рода не характерны для стиля Р. Выражение “входить в скинию собрания” в этих отрывках относится не к Аарону и его сыновьям, а только к одному Аарону, и его смысл прост: “когда Аарон будет входить в скинию собрания (для служения) или когда Аарон и его сыновья будут

приступать к жертвеннику, чтобы совершить жертвоприношение”¹. Действительно, сыновьям Аарона не запрещалось входить в скинию, а именно, во внешнее святилище, пространство, находившееся перед завесой (*pārōket*). Кроме того, как мы увидим, они не выполняли там никаких ритуальных действий.

3

Объединяет двор и скинию непрерывный ритуал, определяемый термином *tāmîd*, который проводится в обеих частях храма. На жертвеннике ежедневно совершается сожжение двух агнцев, *tāmîd*, (Исх 29:38-42; Чис 28:3-8); ритуалы, проводимые внутри скинии, также называются *tāmîd*. Однако в данном случае этот термин не обязательно означает “непрерывный, непрекращающийся, постоянный” процесс, а лишь то, что ритуальные действия, о которых идет речь, повторяются с регулярными интервалами и в определенное время. Светильники, например, не горят “постоянно”, но только с наступлением ночи до утра, как и благовония не воскурятся в течение всего дня, но только в определенные часы. В таких случаях принципиальным требованием является регулярное повторение ритуальных действий². Повторяются они дважды в сутки: утром и, согласно священнической терминологии, “в сумерках”, **בין הערבים**. Существует также ритуал, который повторяется раз в неделю, а именно, выставление хлебов (ср. ниже, раздел 9).

Ритуалы, совершаемые в храме

4

Итак, в скинии, в передвижном храме израильтян, первосвященник совершал следующие ритуальные действия:

(а) Он воскурял благовония, *sammîm*, на жертвеннике из золота (Исх 30:7-8). Этот ритуал непосредственно приписывается Аарону: “На нем Аарон будет курить благовонным курением *sammîm*..., когда он prepares лампы, будет курить им...” (там же)³. Поскольку Аарон повторяет это действие дважды в день, каждое утро и “в сумерках”, оно характеризуется как “всегдашнее курение”, *qətōret tāmîd*. В дальнейшем мы увидим, что эти воскурения отличаются, согласно Р, от воскурений в курильницах во дворе. Разница заключается в их составе. Воскурение, совершаемое во дворе, всегда упоминается без какого-либо дополнительного эпитета, в то время, как воскурение в скинии собрания обязательно характеризуется как “воскурение *sammîm*”, потому что в елей входят еще три компонента, которые и есть *sammîm*, т.е. “специи” (Исх 30:34-38) - нечто такое, что не используется в обычных воскурениях. Более того, из-за особого ритуального характера “внутреннего” воскурения, говорится, что ладан, добавляемый в него, должен быть чистым (там же, ст. 34) - требование, которое не встречается при упоминании о ладане, добавляемом к обычному хлебному приношению.

(б) Другое действие, совершаемое во внутренней части скинии собрания, - это ритуальное зажигание светильников. В этом случае опять отмечается, что масло, наливаемое в светильник, должно быть чистым (Исх 27:20; Лев 24:2) - условие, которое не распространяется на елей для помазания или елей, добавляемый к хлебному приношению (оба ритуала совершаются во дворе). Поскольку светильники также возжигаются регулярно: дважды в день, эти возжигания называются *nēr tāmîd*⁴. Разумеется, светильники не горят все двадцать четыре часа в сутки, но, как сказано, “с вечера до утра”⁵.

Этот ритуал упоминается также в качестве прерогативы Аарона (Исх 30:7-8; Лев 24:1-3; Чис 8:1-4; ср. Исх 25:37). Он ассоциируется с “Аароном и его

сыновьями” только в Исх 27:21 , где слово *ûbānāyū* (“и его сыновья”), по-видимому, случайно вкралось в текст. Действительно, в Лев 24:1-4 (параллельный к Исх 27:20-21 текст) упоминается лишь один Аарон⁶. Но и без того все прочие стихи, относящиеся к светильникам, и, как мы увидим, характер ритуального действия внутри скинии в целом - вполне позволяют не считаться с текстом Исх 27:21 (ср. ниже, раздел 15)⁷.

(в) Третье ритуальное действие, проводимое внутри скинии, - это выставление двенадцати хлебов, положенных в два ряда, по шести в каждом, на столе, сделанном из золота (Лев 24:5-9). Это действие совершается один раз в неделю, в субботу, и поскольку ритуал регулярно повторяется, то хлебы называются “хлеб всегдашний”, *leḥem tāmîd* (Чис 4:7). На самом деле из текста не следует, что первосвященник входит в скинию в субботу специально для выставления хлебов; из него только следует, что когда он находится там утром и “в сумерках”, чтобы выполнить свою службу курения благовоний и зажигания светильников, он также выставляет и хлебы. Наконец, третье лицо единственного числа, в котором употреблен глагол *ya'arkennû*, “[ему] должно полагать их” (Лев 24:8) - проясняет вопрос по аналогии с параллельными действиями, в которых Аарон выступает субъектом.

Фактически эти хлебы рассматриваются как хлебное приношение. Как и большинство хлебных приношений, их посыпают ладаном, и каждую неделю их едят священники на святом месте (Лев 24:9). Но в двух отношениях хлебное приношение уникально. Во-первых, ладан должен быть “чистым” (там же, 24:7), как и ладан для внутренних воскурений; это условие не ставится для хлебных приношений, проводимых во дворе; во-вторых, ни одна часть этого приношения не сжигается на внешнем жертвеннике, хотя и говорится (там же, 24:9), что они принадлежат священникам, будто составляют одну из

“[огненных] жертв Господних”, *'iššê yhw^h*⁸. Действительно, выставление хлебов - наиболее уникальное из всех хлебных приношений, так как входит составной частью не в жертвенный ритуал, проводимый во дворе, а в ритуалы, совершаемые внутри скинии.

5

Уже отмечалось, что в Р перечисляются восемь видов священнического одеяния. Четыре нижних облачения носят все священники: хитон, пояс, панталоны и головные повязки (первосвященник носит тюрбан). Четыре верхних облачения носит только Аарон: верхняя риза, ефод, наперсник и головное украшение. По качеству материалов и мастерству изготовления первые четыре вида одеяний относятся к тому же разряду, что покрывала и завесы во дворе, в то время как вторые четыре - к разряду внутренних завес скинии и золотых сосудов внутри нее. Такая соотнесенность, далеко не случайная - характерный для Р прием конкретно выражать тождество культовых функций.

Итак, согласно Р, только четыре нижних одеяния использовались для проведения ритуалов на внешнем жертвеннике, а четыре верхних - добавляются к одеянию первосвященника только во время совершения ритуалов внутри скинии. Иными словами, когда Аарон участвует в жертвоприношениях во дворе, он надевает такие же льняные одежды, как и простые священники, и отличается от них только особым поясом и тюрбаном. Но когда он входит в скинию для совершения ритуальных действий, он одевает одежды из шерсти со льном, украшенные золотом, которые только он один и имеет право носить.

Более того, верхние одежды со всеми золотыми украшениями слишком тяжелы и громоздки для первосвященника, который должен совершать в них служение перед бронзовым жертвенником; они слишком пышны и дороги, чтобы носить их во время кропления

кровью, разрезания тела жертвенного животного, омывания внутренностей и тому подобных действий. Под тяжестью такого роскошного одеяния первосвященник способен лишь медленно и величественно ходить и совершать действия, которые не вынуждают его нагибаться, а выполняются лишь при помощи рук. Действительно, в Р утверждается, что Аарон надевал верхние одеяния только дважды в день, утром и вечером, и, надев их, он медленно проходил двадцать локтей в длину во внешней части святилища, пока не останавливался, чтобы воскурить благовоние, зажечь светильники, а раз в неделю - совершить выставление хлебов.

Могут возразить, основываясь, скажем, на Сир 50:11-15, что в после пленный период первосвященники стали облачаться в верхние одежды, даже когда проводили службу во дворе. Если это и так, подобная практика, как и в других случаях в период Второго Храма, основывалась лишь на вторичной интерпретации канонизированного Закона и, следовательно, не имеет опоры в концепции культа, выраженной в самом Р. Другое возможное возражение состоит в том, что нигде не утверждается, будто священнические одеяния можно носить только во время проведения ритуалов внутри скинии. Дело, однако, в том, что описание ритуалов в Р начинается с определенных допущений. Некоторые из них, даже наиболее фундаментальные, нигде не объявлены в качестве таковых, но, очевидно, подразумеваются в сугубо специальных описаниях, содержащихся в самом тексте. Нигде в Р не утверждается, что внутренние покрывала и завеса скинии, а также ефод и наперсник сделаны из смеси шерсти и льна, *kiŕ'ayim*. Тем не менее, факт становится очевидным из описания аксессуаров, перечисляемых священническим автором. Более того, смесь сама по себе указывает на святость этих аксессуаров, что следует из запретов, перечисляемых в Лев 19:19; Втор 22:9, 11⁹.

Необходимо также отметить, что соотнесенность священнических верхних одеяний и ритуалов, совершаемых во внутренней части скинии, явственно прослеживается в соответствующих описаниях в Р и является одной из “естественных”, и даже общепризнанных, аксиом для авторов данного источника.

Действительно, только соотнесенность священнических одежд и внутренних ритуалов проливает свет на смысл этих облачений. Представим себе на минуту, что Аарон принимает участие в жертвоприношениях во дворе, облачившись во все одеяния из золота и смеси материалов, в то время, как простые священники участвуют во внутренних ритуалах, не облачившись в соответствующие одежды. В этом случае мы не сможем объяснить функциональное значение верхнего одеяния и то, каким образом оно возникло. Разделение священнических одежд на две категории, одна из которых подчинена другой, не может быть случайным фактом, оторванным от исторических обстоятельств. Обычно в социальной жизни всякое изменение в одежде отражает некое функциональное изменение; особенно это касается священнического одеяния, функциональный характер которого совершенно очевиден.

6

Для лучшего понимания нашей аргументации следует отметить, что четыре священнических верхних одеяния из золота и смешанных материалов не являются просто одеждой в обычном смысле слова, хотя бы потому, что они тяжелы, громоздки и серьезно затрудняют движения священника. Они не служат элементом предварительной “подготовки” к ритуалу и надеваются священником не только с целью выполнения культовых обязанностей. В Р они рассматриваются также как необходимая принадлежность ритуала наряду с жертвенником, подставкой для светильников и столом внутри скинии.

Иными словами, ношение этих одежд внутри скинии становится актом ритуального значения, в ходе которого Аарон совершает несколько важных обрядов, дополняющих и уточняющих первые три (см. выше, раздел 4).

Сакрально-ритуальный характер действий, совершаемых первосвященником, одетым в верхние одеяния, подчеркивается выражением “перед Господом”, *lîpñê yhw̄h* (см. ниже). Это выражение применимо ко всем действиям, совершаемым внутри скинии: курение благовоний (Исх 30:8), возжигание светильников (там же, 27:21; Лев 24:3-4), выставление “всегдашнего хлеба” (там же, ст. 8). Как уже отмечалось, именно это выражение, характерное как для Р, так и для других библейских произведений, обычно употреблялось для обозначения каждого сакрально-ритуального действия в храме¹⁰.

Нет никаких сомнений, что эти ритуальные действия, проводимые первосвященником в верхних одеяниях, совершаются также “регулярно”, *tāmîd*, о чем почти в каждом случае утверждается в тексте; они входят как составная часть в комплекс регулярно (*tāmîd*) проводимых внутри скинии ритуалов.

7

Первосвященник, облаченный в особые верхние одеяния, совершает следующие действия:

(d) Важное ритуальное значение имеет то, что он носит два камня оникса (сердолика) на нарамниках ефода и двенадцать камней, вставленных в наперсник судный, “для памяти пред Господом” (Исх 28:29, ср. там же, 28:12). Поскольку на этих камнях вырезаны имена израильских племен, они должны “напоминать” Йахве имена сынов Израиля, когда их будут носить перед Ним. Действительно, два камня на ефоде так и называются: “в память сынов Израилевых” (там же, 39:7): они

напоминают Господу о сынах Израиля. Это действие повторяется “постоянно”, *tāmîd* (там же, 28:29), где *tāmîd* определенно употребляется в том же значении, что и при внутреннем курении и возжигании светильников, т.е. каждый раз, когда Аарон вступает во внешнее святилище, чтобы совершить там службу, а именно, дважды в день, утром и “в сумерках” (но не в течение всего дня), он “носит имена сынов Израилевых” перед Господом.

На наперник судный Аарон время от времени возлагает урим и туммим, при помощи которых он вопрошает о воле Господа (Исх 28:30; Лев 8:8; Чис 27:21). В подобных случаях ефод выполняет еще и мантическую функцию, помимо традиционно ритуальной, которая нас только и интересует в настоящем исследовании. Тем не менее, вполне возможно, что когда Аарон вопрошает о божественной воле при помощи урим и туммим, ему не обязательно входить в скинию собрания в неурочное время, он может использовать для этой цели свои регулярные посещения утром и “в сумерках”; он просто к своим одеяниям добавляет урим и туммим, что сообщает ему силу прорицания. Поэтому сказано, что “и будет Аарон всегда (*tāmîd*) носить суд (т.е. суд урим; ср. Чис 27:21) сынов Израилевых у сердца своего пред лицом Господним” (Исх 28:30); “всегда” здесь означает: постоянно в предписанное ритуалом *tāmîd* время. Из этого утверждения следует, что, согласно Р, узнать божественную волю можно было только в определенные моменты, а именно, когда священник входил в храм.

(е) Другое характерное ритуальное действие - позвякивание колокольчиками, которые прикреплены на подоле ефода (там же, 28:34). Специальный термин *tāmîd*, указывающий на регулярное повторение ритуального действия, здесь не используется. Сообщается, что “она [риза ефода] будет на Аароне в служении” (там же, ст. 35; ср. 39:26), т.е. в то время, когда он будет служить внутри скинии, или, продолжая этот стих, более

конкретно: “когда он будет входить во святилище [т.е. в его внешнюю часть] пред лице Господне и когда будет выходить”. Однако в действительности предполагается, что Аарон совершает это во время, предназначенное для проведения других ритуалов во внутренней части храма. Именно в то время, когда Аарон проходит в тяжелом и величественном одеянии двадцать локтей в направлении к завесе, *pārōket*, или возвращается назад, “будет слышен от него звук [колокольчиков]”.

(f) Ритуальное значение имеет также ношение головного украшения - диадемы. Этот предмет Аарон носит на лбу хотя и “регулярно”, *tāmīd* (Исх 28:38), но не “всегда”, или “непрестанно”, как зачастую пишут в различных переводах Библии, но только в определенные моменты времени, а именно утром и “в сумерках”. Истинное значение этой ритуальной процедуры остается неясным, несмотря на многочисленные попытки понять его со стороны древних и современных комментаторов.

Суть ритуальной функции диадемы описана лишь в одном стихе, содержание которого можно понять следующим образом: “Она будет на лбу Аарона, и понесет на себе Аарон недостатки приношений, посвящаемых народом Израиля, как святые дары: Пусть будет она всякий раз у него на лбу перед Господом, чтобы были они [т.е. дары] благоприятны для них” (там же). Таким образом, диадема на лбу, если говорить кратко, должна служить напоминанием для Бога в той же мере, что и камни ефода и наперсника судного. На диадеме должны быть вырезаны буквы подобно тому, как это было на камнях, но с той лишь разницей, что на камнях вырезаны наименования племен Израиля, а на диадеме начертано только два слова “Святыня Господня”, *qōdeš ləyhwh* (Исх 28:36; 39:30)¹¹. Вероятно, это стандартная формула, указывающая на святость приношений (см. Лев 19:8; 27:14, 21 и далее; также Ис Н 6:19; Ис 23:18; Иер 2:3 и др.). Стереотипный характер этой формулы наиболее явно

выражен в таких отрывках, как Иез 48:14; Зах 14:20¹². В таком виде ее присутствие на диадеме является символом всех святых даров-приношений. Это также объясняет различие между ней, ефодом и наперсником: камни напоминают Йахве о племенах Израиля, в то время как диадема символизирует в Его присутствии “все их святые дары”.

Функция диадемы состоит не столько в том, чтобы напоминать о себе Богу, сколько в том, чтобы пробуждать божественную милость; эта идея выражается в масоретском тексте словами *lārāšôn lāhem*. Именно диадема на лбу Аарона утром и вечером служила конкретным символом святых даров Израиля, делала эти дары “благоприятными для них” (*lārāšôn lāhem*), дарами за них, которые могут быть приняты Йахве, взывать к Его *rason*. Таким образом, три ритуальные функции, которые выполняют верхние одеяния первосвященника, различаются употребляемыми для их описания выражениями: общей для них является формула “пред Господом”, *lipnê yhw̄h*: камни носятся “для постоянной памяти пред Господом” (Исх 28:29), звон колокольчиков будет слышен, “когда он будет входить пред лице Господне” (там же, 28:35), в то время, как диадема надевается “для благоволения Господня [к ним]” (там же, 28:38).

Единство комплекса ритуалов, проводимых во внутренней части скинии

8

Все шесть ритуалов, регулярно совершаемых внутри скинии (см. выше, разделы 4, 7), в совокупности воздействуют почти на все человеческие чувства и отвечают, насколько это возможно, всем человеческим запросам. Благовония улаждают обоняние, светильники - взор, в то время как хлебы олицетворяют потребность в

пище. Колокольчики действуют на слух, камни на диадеме и наперснике пробуждают “чувство” памяти, а диадема на лбу первосвященника взывает к “чувству” милосердия (ибо даже эти два последних качества понимались древними, как проявления духовной или “чувственной” активности).

По некоторым признакам можно предполагать, что первоначально существовала также практика подношения напитков, которые ставились на стол и олицетворяли потребность человека в питье. Это явствует из того факта, что часть утвари, находившейся на столе, несомненно служила в качестве сосудов для возлияний. Функция кувшинов, *qəśāwôt*, и чаш, *tənaqqiyuôt*, которые являются неотъемлемой принадлежностью стола, характеризуется выражением - “чтобы возливать ими” (Исх 25:29; 37:16); а *qvsawot* называют в частности “*qəśāwôt* (в склонении: *qəśôt*) для возлияния” (Чис 4:7). Остается загадкой, как возлияния могли включаться в ритуалы, совершаемые внутри храма, поскольку возлияния на жертвенник для воскурений, были, согласно Р, запрещены (Исх 30:9), а при жертвеннике вне храма имелись свои сосуды для возлияний¹³. Скорее всего, сосуды на столе внутренней части святилища служили напоминанием о возлияниях. Возможно, в них хранилось вино для возлияний¹⁴, которое никогда не выливалось на жертвенник, а потреблялось священниками в святом месте наряду с хлебами предложения. Возможно, первоначально существовал обычай менять это вино каждую субботу вместе с хлебами предложения, но в текстах об этом ничего не сказано.

9

Подобное единство ритуальных функций не может быть простой случайностью; напротив, их следует рассматривать как взаимосвязанные и взаимодополняющие части единого культового процесса. Их нельзя объяснить как случайное сочетание действий,

объединенных по неизвестной причине, но можно понять лишь как продуманный и по существу однородный ритуальный комплекс, единство которого обусловлено тем, что все составляющие его действия проводятся одновременно одним и тем же священником в одно и то же время с регулярностью, определяемой понятием *tāmîd*. Это единство проявляется в типологическом (и, как мы сейчас увидим, в символическом) единстве, которое объединяет все эти действия: каждое из них, взятое отдельно, воздействует на какое-то из “чувств” и отвечает на какую-то потребность, а все вместе они отвечают по существу всем человеческим запросам.

Следовательно, мы приходим к принципиальному для Р выводу: описанный ритуальный комплекс невозможно разделить на отдельные и независимые части; ни одно из составляющих его действий не может совершаться изолированно, не затрагивая всех остальных. Невозможно представить себе, чтобы Аарон воскурял благовония во внутренней части скинии каждое утро и вечер и одновременно в особом облачении первосвященника не совершал ритуалы, связанные с другими предметами, находящимися в скинии.

В случае колокольчиков существует даже явное предостережение: нельзя пренебрегать их назначением; их звон должен быть слышен всякий раз, когда Аарон вступает в скинию и когда покидает ее, “чтобы ему не умереть” (Исх 28:35). Это предостережение можно рассматривать как настоятельное требование к первосвященнику облачаться в предусмотренные одежды (и использовать их ритуальные функции) в назначенное время (*tāmîd*). Вместе с тем тот факт, что наказание смертью упоминается только в связи с колокольчиками, не означает, что последние в этом отношении отличаются от других элементов внутреннего ритуального комплекса, а выражает лишь манеру источника Р (который хотя и тяготеет к формализму, но по существу не является

юридическим документом): упоминание о наказании смертью просто завершает стих. Этот пример можно считать симптоматичным для мировоззрения Р: пренебрежение какой-либо деталью внутреннего ритуального комплекса ведет к роковым последствиям; однако отсюда не следует, что именно колокольчики играют решающую роль в ритуале.

Можно предположить, что поскольку комплекс ритуалов, проводимых внутри скинии, был полным и всеобъемлющим, он должен быть непрерывным. Согласно представлениям Р, он не может прекратиться ни на один день (как и ежедневное жертвоприношение на жертвеннике вне храма), даже если блуждание общины в пустыне предполагало, что передвижной храм постоянно находился в пути. Здесь термин *tāmîd* выступает и в своем втором значении (ср. выше, раздел 3): регулярные ритуальные действия должны совершаться всегда, т.е. “непрерывно”, никогда не прекращаясь.

10

В основе комплекса ритуальных действий, проводимых внутри скинии, лежит простая и ясная символика - ежедневное удовлетворение “потребностей” божества. Именно эти ритуалы, проводимые регулярно и постоянно, придают скинии-храму характер обители божества. Ритуальные сосуды, стоящие во внутренней части храма, стол, светильник, курильница для благовоний составляют убранство “резиденции”. При помощи этих предметов особый священник, который, как уже упоминалось, назывался “слугой Господа”, *māšārēt yhw*, исполняет все требования хозяина резиденции.

Удобнее всего комплекс ритуалов подразделить на две части: ритуалы, совершаемые с сосудами скинии, и ритуалы, совершаемые священником-слугой, облаченным в особые одеяния. Первые обеспечивают “физические” потребности божества, в то время как вторые

воздействуют на его определенные “чувства”, привлекая милостивое внимание к племенам Израиля. Можно сказать, что если действия, совершаемые при помощи трех принадлежностей внутренней части храма, удовлетворяют “потребности” повседневного существования божества, то три другие, связанные с особыми одеяниями Аарона, необходимы для жизни и процветания общины, среди которой божество обитает. Совершенно ясно, что в понятиях Р все эти действия образуют единый культовый феномен.

К комплексу ритуалов, проводимых внутри храма, следовало бы добавить регулярные, постоянные (иногда и дополнительные) жертвоприношения, совершаемые на внешнем жертвеннике: это ежедневное приношение мяса тельца или агнца, “пищи Бога”, *lehem 'ēlōhîm* (Чис 28:2; ср. Лев 3:11; 21:21-22) могло бы надлежащим образом дополнять хлеб и напитки, приносимые внутри скинии. Однако приношение животных в жертву, по-видимому, составляет систему ритуальных действий, принципиально отличных от ритуалов внутри скинии. Это связано не только с тем, что два комплекса ритуалов проводятся в различных областях пространства и, следовательно, обладают различной степенью значимости и святости (ср. выше, раздел 2). В действительности на внешнем жертвеннике совершаются разнообразные “собственные” хлебные приношения и возлияния вина, соответствующие выставлению хлебов и возлиянию, совершаемым внутри скинии. Более того, вплоть до времени Езекии или Иосии жертвоприношения животных и хлебные приношения могли совершаться на жертвенниках, рассеянных по всей стране и не входящих в состав какого-либо храма; на них каждый израильтянин мог принести жертву без посредничества священников¹⁵. Следовательно, эти два комплекса ритуалов имеют разное происхождение. “Внешний” комплекс был присоединен к дому Божьему, а регулярное и постоянное повторение, общее для обоих

ритуальных комплексов, просто придало им единый облик. Как отмечалось, в ветхозаветные времена едва ли существовал храм без примыкавшего к нему внешнего жертвенника (возможно, во дворе)¹⁶, но не все жертвенники на открытом воздухе обязательно примыкали к храму.

11

Теперь мы можем понять назначение крышки ковчега, *kappōret* (с херувимами на ней) и самого ковчега во внутреннем святилище.

В следующей главе мы покажем, что эти два объекта, рассматриваемые среди других принадлежностей храма, символически изображают трон и подставку для ног. Таким образом, если ритуальный комплекс во внешней части святилища символизирует удовлетворение повседневных “потребностей” божества, то внутренняя часть святилища - это пространство, символизирующее фактическое присутствие божества. На это ясно указывают: облако, которое в воображении авторов Р неизменно пребывает между крыльями херувимов (Лев 16:2); утверждение о том, что Йахве “встречает” Моисея и обращается к нему из пространства между крыльями херувимов (Исх 25:22; Чис 7:89); наконец, все образы в Ветхом Завете (и вообще на древнем Ближнем Востоке), связанные со святой святых. Именно поэтому это пространство было отделено от остальной части скинии завесой (*pārōket*), а когда передвижной храм принял форму постоянного строения - разделяющей стеной.

Таким образом, внутренняя часть храма также разделена на два помещения, из которых внутреннее, как мы знаем, обладает большей святостью: если никто, кроме священника, не может вступить во внешнюю часть святилища, то проходить за завесу не разрешается даже первосвященнику (кроме одного дня в году - Дня Искупления)¹⁷. В то же время эти два пространства

взаимозависимы, каждое из них не мыслимо без другого. Ритуалы, совершаемые во внешней части святилища, обращены к божественному облаку в его внутренней части; все свое содержание они получают от этого пространства, которое, несмотря на свою сверхсвятость, всецело “пассивно” в отношении проводимых ритуалов. Там, на троне, восседает божество, недоступное взорам смертных, здесь, во внешней части святилища, его навещают каждое утро и “в сумерках”. Следовательно, несмотря на воздвигнутую между этими помещениями перегородку, они остаются неразделимыми частями единой конструкции. Последняя противопоставляется внешнему жертвеннику, который имеет самостоятельное значение, не будучи связанным с храмом и храмовым двором.

Добиблейские истоки

12

Поскольку все вышеизложенное - это весьма упрощенное описание символики внутреннего ритуального комплекса, необходимо подчеркнуть, что священнические авторы все описанные действия ни в коей мере не понимали буквально.

Несомненно, священнические, как и другие библейские авторы, не считали, что Бог ежедневно нуждается в пище, курениях и свете. Даже последователи языческих религий древнего Ближнего Востока уже давно перестали думать о божестве в грубо антропоморфных терминах. Обнаруженный в древней религии Израиля, этот ритуальный комплекс, вне всякого сомнения, был наследием добиблейского представления о мире. Уже отмечалось, что во всех религиях древнего Ближнего Востока храм рассматривался главным образом как обитель божества, по аналогии с жилищем царя да и вообще любого человека. Это объясняет такие фигуральные выражения, употребляемые в Ветхом Завете

по отношению к храму, как “дом Йахве”, “дом Божий”, “шатер Йахве” и подобные¹⁸. В Р храм называется “скиния Йахве” (Лев 17:4; Чис 16:9; 17:28 и др.), т.е. скиния, в которой, образно говоря, обитает божество.

Также несомненно, что каждая религия древнего Ближнего Востока располагала комплексом ежедневных ритуалов, которые проводились внутри храма, чтобы удовлетворять ежедневные потребности божества и поддерживать, если можно так выразиться, его существование. Разумеется, форма такого внутреннего ритуала менялась от места к месту. В Египте выполнялся ряд ритуальных действий, в которых изображение божества сначала чистилось, украшалось и наряжалось, а потом ему предлагались пища и питье¹⁹. Назначение вавилонского храма было многоплановым; проводимые в нем ритуалы различались по обилию и разнообразию пищи и напитков, предлагаемых божеству²⁰. У хеттов, по-видимому, имелась своя собственная форма ежедневного ритуала внутри храма²¹; совсем иной тип ритуала характерен для Ханаана²².

Сравнивая внутренний ритуал, описанный в Р, с любым из перечисленных выше, мы должны прежде всего его оценивать как единый комплекс ритуалов. Так, особенность ритуала, описанного в Р, состоит не в том, что звон колокольчиков выполняет в нем ритуально значимую функцию - аналогичный элемент присутствует во многих культах мира²³. Своеобразие Р состоит в том, что в нем этот элемент выступает в сочетании с некоторыми другими, образуя органичное целое; то же самое относится ко всем остальным ритуалам, совершаемым внутри скинии. Уникальными их делает не то, как они проводятся, а то, что они сплавлены в единое целое с символическим и идеологическим элементами. Поэтому не удивительно, что археология до сих пор не обнаружила явных и прямых доизраильских аналогов специфического синтеза внутренних ритуалов, как он изображен в Р.

Вполне вероятно, что этот культовый институт проник в Израиль через ханаанское наследие, со временем приобретя своеобразный колорит.

13

Однако, если в изучении этого института мы ограничимся лишь описаниями священнических авторов и не будем искать доизраильских аналогий, все равно необходимо признать, что он несет в себе признаки языческого, доизраильского происхождения; в то же время в Р этот институт превратился в застывшую оболочку, в сложившийся ритуал, первоначальное содержание которого уже давно перестали понимать те, кто его совершает. Данный институт лишь один из многих, поглощенных йахвистской религией. Эта религия, как и все религии в истории, не создавала своих обычаев на пустом месте, а приспособливала к своим целям уже существующие формы и обычаи, наполняя их новым духовным содержанием. Это относится также к ритуалам жертвоприношения, которые восходят к добиблейской культуре (как и соблюдение обрезания, субботы, новомесечия и Пасхи); поэтому внутренние ритуалы не следует считать более “языческими” по своему характеру, чем ритуалы, совершавшиеся вне храма.

Трудно предположить, что священнические авторы переняли данный институт из народной религии допленного периода и приспособили его к своим “нуждам”. Ритуал такой структуры не мог возникнуть в народной среде, он неизбежно связан с “эзотеризмом” священнического рода и фактически мог совершаться только одним из священников. Как уже отмечалось, он, в целом невидимый для народа, оставался тайной дома Божьего. Народ мог только знать о существовании такого ритуала, но практически его не касался. В самом деле, внутренний ритуал находится за пределами компетенции несвященнических источников. Это не означает, что

последние совершенно не знакомы с ним; некоторые сведения могли просочиться за стены храма и попасть в поле внимания несвященнических авторов (см. 1 Цар 2:28; 3:3; 21:1-7), однако, знакомство последних с этим культовым институтом остается поверхностным. Есть основания предполагать, что ритуальный комплекс в том виде, в котором он совершался в скинии, отражал ритуал, традиционно проводившийся в Соломоновом храме. Следует иметь в виду, что едва ли можно ожидать в послепленных или пост-Иезекииловых (или даже пост-девторономических) произведениях, каким обычно считается Р, обнаружить свидетельства или воспоминания о внутреннем ритуале такого рода, тем более в столь конкретной форме, в какой они присутствуют в священнических свитках. Ведь даже у Иезекииля вовсе отсутствуют свидетельства о существовании ковчега, внутренних принадлежностей храма или должности первосвященника.

Дальнейшие выводы

14

В работах ряда ученых иногда утверждается, что скиния в Р символизирует жилище божества, но в большинстве случаев их аргументация основана лишь на отдельных особенностях этого сооружения²⁴. Особое место в рассуждениях отводится ковчегу, поскольку он рассматривается как символ трона. Кроме того, много внимания уделяется употреблению выражения “пред Господом” в описаниях ритуала, или местам, где говорится, что Господь постоянно пребывает среди народа Израиля (Исх 25:8; 29:45; Чис 5:3; 16:3).

Как мы увидим в главе XIII, символом постоянного присутствия божества служит не столько ковчег сам по себе, сколько херувимы, находящиеся над ним. Однако не херувимы и не ковчег придают скинии источника Р

характер божественной обители, а сочетание трона и подставки для ног со столом, светильником и курильницей, и, кроме того, тот факт, что когда первосвященник торжественно направляется к божеству, его сопровождает звон колокольчиков и он проносит надписи на камнях и диадеме, “вырезанные, как на печати”, чтобы пробудить в божестве воспоминание и милость. Все эти символы - лишь различные грани грандиозной, всеохватывающей символики; рассматриваемые совместно, они и делают скинию жилищем божества. Шесты и завесы создают необходимое хранилище для предметов, содержащихся в двух помещениях. Представление источника Р о храме как обители божества невозможно скрыть от посторонних глаз завесой намеков - это отчетливо выступающее основание, на котором держится вся конструкция. Но несмотря на все это, подобное представление фактически отсутствует в Р. Как отмечалось, ежедневные ритуалы, совершавшиеся Аароном, для священнического автора уже утратили свой первоначальный смысл. Для него это были лишь традиционные культовые формы, дань традиции, а не воплощение мифической идеи.

15

Еще раз вернемся к тому факту, что совершаемые внутри скинии ритуалы - взаимосвязанные части единого, органичного целого. Это еще раз доказывает, что вся сфера ритуальной деятельности является исключительной прерогативой первосвященника.

Мы уже отмечали следующие моменты:

(а) Наличие особых одеяний Аарона можно объяснить только их ритуально-функциональным назначением. Если простые священники служили во дворе, облаченные в четыре вида льняных одежд, то дополнительное одеяние Аарона должно символизировать прежде всего определенное отличие его функционального статуса (см. раздел 5).

(b) Это отличие могло выражаться только в действиях Аарона, совершаемых внутри скинии, так как и по качеству изготовления и по материалу эти четыре вида одеяний соответствовали внутренним завесам и принадлежностям. Более того, тяжесть и величие четырех одеяний, делающие их неприменимыми в ритуалах у внешнего жертвенника, отвечали характеру внутренней службы (см. выше, раздел 5).

(c) Мы видели (см. раздел 9), что Аарону было запрещено служить внутри скинии без колокольчиков или без какой-либо детали облачения; это значит, что обычный священник служить там не имел права.

(d) В описаниях даже тех ритуалов, которые совершались не с тремя внутренними принадлежностями, упоминается только Аарон (см. раздел 4) - исключение составляет один стих, к которому мы сейчас вернемся.

Всю эту аргументацию не обязательно основывать на допущении, что верхние одеяния (как отмечалось) обладают самостоятельным статусом ритуальных "аксессуаров". Даже рассматривая их как обыкновенную одежду, нельзя не признать, что ритуал внутри скинии - исключительная прерогатива священника, который их носит, т.е. первосвященника. Теперь, когда мы установили ритуальное значение этих одеяний (см. разделы 6-7) и их нерасторжимую связь с принадлежностями скинии как частей единой символики (см. разделы 8-10), этот вывод становится бесспорным. Верно, что талмудический закон разрешает простому священнику проводить службу внутри храма²⁵; этого мнения придерживаются все средневековые еврейские комментаторы и современные ученые. Единственным подтверждением точки зрения еврейской традиции и современных исследователей является только одно древнееврейское слово $UBAnAuw$ в одном единственном стихе (Исх 27:21). Однако аутентичность этого слова вызывает сомнение (как отмечалось, оно отсутствует в параллельном месте, Лев 24:3) и,

следовательно, его присутствие в тексте не может рассматриваться как решающий аргумент. Если судить по смыслу соответствующих мест, мы должны признать, что ритуалы внутри скинии предписывалось проводить Аарону и только Аарону; это тем более так, если исключительная прерогатива Аарона совершать эти ритуалы позволяет их удовлетворительно объяснить.

16

То обстоятельство, что ритуалы, совершаемые внутри скинии, в совокупности формируют единый феномен, может быть использовано в качестве довода против попыток исключить Исх 30:1-10 из основного текста Р. Это место (которое с незначительными отклонениями повторяется в Исх 37:25-29) - единственный случай двух параллельных описаний скинии, в которых упоминается жертвенник для воскурений. Многие ученые считают, что он относится к вторичному слою Р, или что это отдельная вставка²⁶. Предложение исключить это место отчасти проистекает из неспособности увидеть здесь два различных вида воскурений. В следующей главе будет показано, что, согласно представлениям священнических авторов, совершаемое на жертвеннике внутри скинии воскурение было совершенно особого рода, абсолютно отличным от обычного воскурения, совершаемого при помощи курильниц во дворе. Здесь я должен заметить, что, посредством такой операции ученые (разумеется, не ведая, что творят) лишают ритуальный комплекс, проводимый внутри скинии, одного из важнейших элементов. Присутствие в ритуале благовоний (в повседневной жизни - предмет роскоши), в древности традиционно призванных "благоухать" (их всегда можно было найти в богатых домах), определялось значением скинии как "жилища" божества. Использование благовоний было настолько распространено, что если даже священнические авторы не упоминают о нем, можно с уверенностью утверждать,

что оно случайно было выпущено из описания комплекса ритуалов, проводимых внутри скинии. Тем более нет никаких оснований сомневаться в аутентичности отрывков, в которых оно фактически упоминается и включено в комплекс.

Утверждение, что рассматриваемый отрывок (Исх 30:1-10) находится на неподобающем месте, само по себе правильно, но едва ли всерьез может быть принято в качестве отправной точки для литературного анализа текста. Конечно, литературная форма, в которую облечено повествование Р, не удовлетворяет классическим требованиям; его различные части испорчены частыми повторами, непоследовательностью, перенасыщенностью мелкими деталями в одном месте и полным молчанием (даже если речь идет об очень важных вопросах) в другом²⁷. Подобные факты, хотя и свидетельствуют о стилистической неряшливости, не могут использоваться в качестве доводов в пользу расчленения источника на разные слои. Перемещение рассматриваемого отрывка можно объяснить, предположив, что переписчики или редакторы не слишком заботились о его местоположении в тексте, или что сам редакторский метод допускал произвольное соединение текстов и необработанные стыки между ними. Для Р можно даже сформулировать общее правило: источник обнаруживает систематичность и строгий порядок в учении и ритуальном уставе и отсутствие таковых в литературной форме, не говоря уже о расположении отдельных частей²⁸. Таким образом, основываясь только на стилистических соображениях, можно утверждать, что рассматриваемый отрывок относится, как видно из контекста, к ритуальному комплексу, связанному со скинией; более того, это подтверждается характером ритуалов, совершаемых внутри храма, в целом.

Примечания

¹ Похожее выражение используется повсеместно в отношении священника, страдающего тем или иным физическим недостатком: “но к завесе не должен он приходить (МТ: אל הפרכת) и к жертвеннику не должен приступать” (Лев 21:23); оно имеет следующий смысл: если это первосвященник, он не должен заходить за завесу, *pārōket*, (и подобным же образом не должен совершать никаких других ритуальных действий, которые являются прерогативой первосвященника); если он простой священник, он не должен приближаться к жертвеннику. Невозможно понимать этот стих таким образом, что простой священник мог пройти во внутреннюю часть, отделенную *paroket*. Текст Чис 18:7 понимается таким же образом: Аарон и его сыновья должны соблюдать свои священнические обязанности (т. е. тщательно избегать нарушения запретов) по отношению “ко всему, что касается жертвенника” (ср. выше), а сам Аарон должен соблюдать свои священнические обязанности по отношению ко всему, что находится “за *pārōket*”. Некоторые ученые на основании этого стиха пытались доказать, что первоначально простым священникам разрешалось входить в святая святых. См., например, точку зрения Марти (Marti), изложенную в книге: Н. Holzinger, *Numeri* (КНС, 1903), pp. 72-3; R.H. Pfeifer, *Introduction to the OT* (New York, 1948), p. 261; A. Benzen, *Introduction to the OT* (Copenhagen, 1952), II, p. 39. Однако действительный смысл текста не подтверждает эту точку зрения. По поводу Лев 21:23 ср. комментарий Ибн-Эзры. Раши интерпретирует אל הפרכת не как “за завесу”, а как “перед завесой”, ссылаясь на семикратное кропление *pārōket* кровью, упомянутое в Лев 4:6,17. Именно так это выражение передается в большинстве английских переводов (KJV: “к завесе”; JB: “около завесы”; NEB: “перед завесой”).

² Такое пояснение дают некоторые средневековые комментаторы. См. Ибн-Эзра на Исх 27:20; Раши, указ. соч. и на Лев 24:2. Сюда же можно отнести и комментарии на книгу Исход: S. D. Luzzatto (Padua, 1872, p. 305), U. Cassuto (Jerusalem, 1967, p. 370), S. R. Driver (CBSC, 1918, p. 206). Для некоторых современных ученых это место - камень преткновения. См., например, комментарии на книгу Исход: G. Beer and K. Gallig (HAT, 1939, pp. 138-9) и Н. Holzinger

(КНС, 1900, р. 134; там же см. точку зрения Штрака). Но по поводу огня *tamid*, который должен гореть на жертвеннике все время, в тексте дается добавление: “пусть горит, не угасает” (Лев 6:12-13). Подобным же образом выражения *lehem tamid* (4 Цар 25:29; ср. 2 Цар 9:7-13) и *ruhat tamid* (4 Цар 25:30; Иер 52:34), которые обозначают пищу, подававшуюся к царскому столу (ср. также *misteh tamid* в Притч 15:15), не предполагают непрекращаемое обжорство, а указывает на ежедневную трапезу, происходящую регулярно в определенное время. Тем не менее Иосиф (Древн iii. 8, 3) утверждает, что три лампы на светильнике горели на протяжении суток. Возможно, это отражает практику Второго Храма, связанную с вторичной интерпретацией текста. Ср. замечание, приписываемое Иосифом Гекатею из Абдеры: *Contra Apionem* 1.22; также *Mishnah, Tamid* iii.9; В. Т. Уома, 33а.

³ Согласно талмудическому закону, благовоние может воскуряться простым священником (*Mishnah Tamid* iii; V. 2; Уома II.4). Нахманид в комментарии на Исх 30:7 явно озадачен тем, что воскурение благовоний здесь описывается как привилегия Аарона, и пытается устранить эту трудность.

⁴ Существительное *ner* употребляется здесь в собирательном смысле, как это видно из Лев 24:2-4, где *ner tamid* в единственном числе и *nerot* во множественном обозначают один и тот же предмет.

⁵ Это подтверждается также несвященническим источником в 1 Цар 3:3, где говорится, что в храме в Шило в ночное время “светильник Божий еще не погас”. Между прочим, здесь *ner* также используется в собирательном смысле, т.е. как группа светильников; ср. пред. сноску.

⁶ Многие исследователи считают, что Исх 27:20-21 является редакторским дублетом к Лев 24:1-4. Приняв это допущение, мы получим дополнительный аргумент в пользу утверждения, что слову *ûbānāuw* в Исх 27:21 не следует придавать значения. Однако это допущение я считаю неприемлемым, так как существует одна маленькая деталь, которая, по-видимому, осталась незамеченной: в Исх 27:20 говорится: “И вели(шь) сынам Израилевым”, в то время как в Лев 24:2 написано: “Прикажи сынам Израилевым”. Это означает, что в первом отрывке, который предшествовал созданию скинии, Моисею еще не приказано приступить к приготовлению елєя, он лишь

предупрежден о будущей обязанности (ср. комментарий Раши). Только во втором отрывке (Лев 24:1-4) подразумевается, что действие будет совершено на самом деле. Могут возразить, что елей был включен в число приношений, которые были сделаны для сооружения скинии (Исх 25:6; 35:8). Но при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что однократное, не повторявшееся приношение не могло обеспечить достаточного для длительного пользования количества еля (ср. замечание Ибн-Эзры к Исх 27:20). О практике постоянного, продолжительного употребления еля говорится в Лев 24:1-4 и заранее, как о будущем, об этом объявлено в Исх 27:20-21. Таким образом, следует говорить не о редакторе, создавшем дублет путем механического переписывания текста, а о книжнике, писавшем в традиционной манере с использованием повторений. Заблаговременное уведомление читателя о том, что только еще произойдет в будущем, мы находим также, например, в отрывке Исх 29:38-42, который начинается словами: “Вот что будешь ты приносить на жертвеннике...”, т. е. когда он будет сооружен и священники будут помазаны. А поскольку ежедневное жертвоприношение на внешнем жертвеннике несомненно свидетельствует об установившемся культе, священнический автор торопится сделать предвосхищающее замечание по этому поводу сразу же после описания посвящения священников. Таким образом, этот отрывок, несмотря на буквальную близость к Чис 28:3-8, также, скорее всего, не редакторское дополнение, а неотъемлемая часть текста. Однако, допуская, что Исх 27:20-21 как целое находится на своем месте в тексте, я не могу принять аутентичности слова *ûbālāyw*: на мой взгляд, оно попало в текст по ошибке.

⁷ Согласно талмудическому закону, светильники могут возжигаться простым священником (Mishnah Tamid iii; В. Т. Уома, 33а и параллельные места; Маймонид, *הלכות תמידין ומספין* VI.1-4). Нахманид (Nahmanides) в комментарии на Исх 30:7 также выражает удивление по поводу того, почему возжигание светильников вменено в обязанность только одному Аарону; проблему здесь ощущал и Обадыя Сфорно: в комментарии на Лев 24:3 он сделал не очень удачную попытку объяснить это место.

⁸ О ритуальном значении выражения *isse Yahweh*, особенно в рамках идеологии источника Р, см. мои замечания в ЕМ, IV.

40; V. 27.

⁹ Ср. выше, с. 160-161.

¹⁰ Ср. выше, с. 26 (и прим. 24).

¹¹ Ср. выше, с. 169.

¹² В английских переводах Библии смысл указанного стиха из Захарии передается так: “В тот день на конских колокольцах будет начертано: “Святыня Господу” (ср. EVV и RSV). Это соответствует объяснению Кимхи (Qimhi) и некоторых современных комментаторов (W. Nowack, F. Horst). Посвящение колокольцев Господу обусловлено тем, что они отлиты из металла, как правило, из драгоценного. Следовательно, это посвящение относится только к конскому снаряжению, а не к самим лошадям (как ошибочно утверждается, например, в работе: H. G. Mitchell, Zechariah (ICC, 1937, p. 356). Нигде в Ветхом Завете мы не найдем сведений о том, что лошади посвящались Богу Израиля.

¹³ Это были, по всей видимости, емкости, *mizrāqōt* (Исх 27:3; 38:3; Чис 4:14), которые, судя по указаниям в Библии, были предназначены для хранения муки (Чис 7:13) и вина (Ам 6:6; Зах 9:15). Они, вероятно, также использовались для кропления кровью, так как, согласно текстам, жертвенник “окроплялся” кровью жертвенных животных, и при этом употреблялся глагол *zrq* (Исх 24:6, 8; 29:16, 20 и др.); но некоторые из них, очевидно, использовались для возлияний вина. Вместе с тем трудно согласиться с мнением некоторых ученых (таких как S. R. Driver и U. Cassuto), которые, комментируя Исх 25:29, утверждают, что чаши, *təpaqqiyūdt*, со стола из внутренней части храма использовались для возлияний вина на внешнем жертвеннике. Такая возможность никогда не допускалась средневековыми комментаторами. С другой стороны, последние глагол в выражении **אֲשֶׁר יִסַּךְ כֶּהַן** в Исх 25:29; 37:16 (RSV: “которыми возливать”, аналогично в других английских переводах) выводили из корня *skk* - “покрывать” и истолковывали его в том смысле, что этими сосудами покрывался хлеб. Однако такое объяснение равным образом несостоятельно. Возможно, слово *qst* (=qs[?]), обнаруженное в угаритских текстах, можно перевести как сосуд, содержащий напиток (UT 51.IV .45; nt, V. 41), где оно встречается параллельно с *ks* = ивр. *kos*, “чаша”. См.: H. L. Ginsberg, **כַּתְבֵי אוֹרְיָה** (Jerusalem, 1936), glossary, s.v. **קֶשֶׁת**; U. Cassuto, “Il pallazzo di Baal nella tavola IIAB di Ras

Shamra", *Orientalia* 7 (1938), 283; idem, *The Goddess Anath* (Jerusalem, 1971), pp. 102-103.

¹⁴ В ином случае они могли содержать только воду для возлияний, которая дважды упоминается в Ветхом Завете (1 Цар 7:6; 2 Цар 23:16). Однако этот тип возлияний представляется нам слишком ординарным, чтобы совершать внутри храма.

¹⁵ Ср. выше, с. 15-16, 64-65, 132-135. Сам источник Р, разумеется, не признает законности жертвенников такого типа.

¹⁶ Любое крупное здание с выдержанными пропорциями могло иметь и, вероятно, имело, прилежавший к нему двор. Помимо того, что это явно утверждается во многих местах Ветхого Завета, о нем также свидетельствует параллелизм терминов "дом", bayit, и "двор", haser, который встречается как в библейской, так и в угаритской поэзии. Между прочим, в Ветхом Завете этот параллелизм появляется только в местах, относящихся к Иерусалимскому храму (Зах 3:7; Пс 64:5; 83:11; 91:14 и пр.); подобным образом в угаритских текстах такой параллелизм встречается только по отношению к "дому Ваала" или некоторых других богов (UT, 51. IV. 50-51; IV-V. 62-63, 90-91, 129, 19-20; nt, v. 46-47, *krt*, 132-133, 203-205 и пр.). Однако в заклинании из Арслан Таш, где также встречается такой параллелизм, связь с храмом отсутствует (Donner-Roellig, KAI, Text 27, 5-8).

¹⁷ Ср. выше, с. 178.

¹⁸ См. выше, сс. 13-14, 17-18, 196.

¹⁹ Эта серия ритуалов изображена на барельефах в храме Сети I в Абидосе и описана в Берлинском папирусе No. 3055, созданном во времена двадцать второй династии для храма Амон-Ра в Фивах. К этим взаимодополняющим частям ученые присоединили материалы из других источников; существует также аналогия с ритуалами в честь мертвых. Небольшой отрывок из Берлинского папируса опубликован Дж. Э. Уилсоном (ANET, pp. 325-326). Эта тема в целом подробно рассматривается в монографии: A. Moret. *Le rituel du culte divin journalier en Egypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Seti I a Abydos* (Paris, 1902); см. также A. M. Blackman, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1918-1919, pp. 51ff; он же, s.v. "Worship (Egyptian)", *ERE* XII. 777-779; A. Erman and H. Ranke, *Aegypten* (Tuebingen, 1923), pp. 312-316. Краткое изложение по существу можно найти в небольшой

книге: J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (London, 1952), pp. 101-103; и в монографии: S. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt* (New York - London, 1960) pp. 83-90. Ряд подобных ритуальных церемоний проводился ежедневно в Египте над самим правящим монархом, а также над телом умершего царя (которое иногда заменяла статуя). О ежедневных ритуалах в честь умершего фараона Аменхотепа I см.: *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*; Chester Beatty Gift, ed. Alan H. Gardiner (London, 1935), pp. 75ff.; 101ff. Тройная аналогия ритуальных церемоний, совершавшихся сходным образом в честь божеств, живых и умерших людей, сформировался на основе веры египтян в то, что существовали три параллельные манифестации единого существа, которое в каждом из своих воплощений обладало одними и теми же физическими потребностями, привычками и склонностями.

²⁰ Некоторое представление о вавилонской форме непрерывно повторяющегося ритуала дает табличка из Урука; в ней указано количество пищи, подносимой четыре раза в день Ану и другим богам, храмы которых находились в этом городе. Эта табличка - единственное, что сохранилось от более полного аккадского текста (который, по-видимому, содержал множество деталей ритуала, посвященного культу Ану и других богов). Она была написана во времена селевкидов, но ее содержание восходит к более ранним источникам. Текст недавно был переведен Э. Заксом (*ANET*, pp. 343ff.); его всестороннее обсуждение можно найти в работе: C. J. Gadd, *Myth and Ritual*, ed. S. H. Hoole (London, 1933) pp. 41-44. На лицевой стороне таблички указаны напитки (различные виды пива, вино и молоко), хлеба (которые менялись в каждый прием пищи) и фрукты (два вида фиников, инжир и, вероятно, изюм); все это, по-видимому, выставлялось внутри храмов. На оборотной стороне таблички дается перечень жертвенных животных (среди них свиньи) и птиц (там же и яйца некоторых птиц), которые, должно быть, приносились в жертву на территории, прилегающей к храму.

²¹ См. по этому поводу: A. Goetze. *Kleinasien* (Muenchen, 1957) pp. 162-163. Ежедневная "пища", приносимая во внутренней части храма, состояла из хлебов и возлияний (вина или пива), но ее количество, очевидно, менялось от храма к храму: в центральных храмах, несомненно приносились изобильные

порции, в провинциальных святилищах считались достаточными символические подношения - горсть муки и чаша пива (цит. соч.). Примечательно, что здесь точно так же, как это предписывалось в Р (см. выше, разд. 4,в), выполнившие свою ритуальную функцию хлебы съедались священниками на "святом месте", в данном случае внутри храма. Женам священников, их детям и слугам запрещалось даже переступить порог святилища. Более того, здесь ясно указано, что священникам полагалось выпивать приношения из напитков, точно так же как и съедать хлеб (см. A. Goetze, ANET, p. 208, sect. 6). В ежедневной молитве, кроме приношений в виде хлебов и напитков, царь упоминает еще кедровую эссенцию (там же, p. 396, II, 11-14).

²² О форме ритуала в этом случае можно узнать только из угаритских текстов. Полный перечень принадлежностей дома Эла ('El) приводится в табличке 51. I. 31-44; они, безусловно, соответствуют элементам типичного земного храма. Значение трех из упомянутых принадлежностей вызывает сомнения: специальное сидение, *kht*, подставка для ног, *hdm*, и стол, *tlhn*. Значение трех других остается спорным: *kt*, *n'l*, *ṣ'*. Различные интерпретации этого текста, существовавшие до 1943 г., приводятся в кн.: W.F. Albright, "The Furniture of El in Canaanite Mythology", BASOR 91 (1943), 39-44. О более поздних дебатах по поводу этого текста см.: T. H. Gaster and W.F. Albright, там же, 93 (1944), 20-25; H. L. Ginsberg, ANET, pp. 131-132; G. R. Edriver, Canaanite Myths and Legends (Edinburgh, 1956), pp. 92-93. В ханаанской традиции, возможно, был обычай ставить в храмах два или даже больше столов. На эту мысль наводит часто встречающаяся форма двойственного числа *tlhnm* ('nt, II, 30), а также форма множественного числа *htlnt* (51. IV, 36). Обычаем также предусматривалось ставить на стол хлебы и сосуды для возлияний; последние были двух видов: *ks* = ивр. *kōs* (нередко в комбинации *ks hrṣ* = золотой кубок) и *krpn*. Эти два слова часто появляются в поэзии в рамках параллелизма в тесной связи с параллелизмом *yn - dn ṣ'm* = вино - кровь винограда (51. III. 43-44; VI. 58-59; 67. IV. 15-18; ср. 'nt, I. 10-16 и пр.). Из этого материала можно заключить, что в качестве напитка для приношения обычно использовалось вино. Слова *ks* и *krpn* появляются в параллелизме с *tlhn* (51, III, 14-16; IV. 35-38; ср. Пс 22:5); также встречаются параллелизмы *lhm lhm* -

štu up = есть хлеб - пить вино (52. 6, 71-72; 62. 42-44; 67. I. 24-25; ср. Притч 4:17; 9:5; также Быт 14:18). Эти комбинации слов отражают порядок, установившийся в храме (и в какой-то мере в царском дворце).

²³ Пока что этот элемент не обнаружен в культах древнего Ближнего Востока. Многочисленные примеры ритуального использования колокольчиков приводятся в книге: J. G. Frazer. *Folklore in the OT*, III (London, 1919), pp. 446-480. Объясняя значение звона колокольчиков, Фрэзер соглашается с Вельгаузенем и другими исследователями Библии в том, что это было заклинательно-магическое действие, предназначенное для изгнания злых духов из святилища (op. cit., p. 447). В действительности же мысль о демонических силах, завладевших скинией, глубоко чужда идеологии источника Р, а звучание колокольчиков в нем должно было "служить" божеству, а не изгонять злые силы. Более того, это звучание следует рассматривать как элемент более пространныго ритуального комплекса, который не был замечен исследователями. Свои замечания по этому поводу Фрэзер завершает (op. cit., p. 480), предложив альтернативное объяснение роли колокольчиков: их звон должен был не отгонять демонов, а "привлекать внимание" божества; такое объяснение, как предполагал сам Фрэзер, подтверждается многочисленными приведенными им примерами; в рассматриваемом здесь случае это единственно правильное объяснение. О распространенности культового использования колокольчиков см.: Addison J. Wheeler, s.v. "Gongs and Bells", ERE VI. 313-316.

²⁴ См., например, I. Benzinger, s.v. "Tabernacle", EB, IV. 4870; M. Dibelius. *Die Lade Jahves* (Goettingen, 1906), p. 71; Driver, *Exodus*, pp. 260, 267; в особенности G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (Berlin, 1934), s. 182ff; он же, *Gesammelte Studien zum AT* (Muenchen, 1958), s. 100-112. Также: E. L. Ehrlich, *Kultsymbolik im AT und in nachbiblischen Judentum* (Stuttgart, 1959), s. 23; а среди новейших изданий см., например, W. Brueggemann, s.v. "Presence of God", IDB, Supp. Volume, 681.

²⁵ Ср. прим. 3,7. О хлебах предложения см. Mishnah Menahoth, XI.7.

²⁶ Первым подобное предположение высказал Вельгаузен: см. Wellhausen, PGI, 64-66; он же, *Die Komposition des Hexateuchs*

(Berlin, 1963), s. 137-139. Этой точки зрения придерживаются большинство современных комментаторов книги Исход. В дополнение к комментариям см., например, S. R. Driver, Introduction to the Literature of the OT (Edinburgh, 1913), s. 37-38; G.F. Moore, s.v. "Incense", EB II, 2166-7 и пр. Von Rad (Die Priesterschrift im Hexateuch, pp. 61, 75-77, 183) считает, что Исх 30:1-10 является поздним добавлением, не имеющим отношения ни к одному из источников: РА или РВ. Это мнение разделяют Beer and Galling, Exodus, pp. 128-129.

²⁷ Эти особенности характерны, например, для описания светильников, которым посвящены четыре рассеянных по тексту отрывка; каждый из них касается одного из аспектов этой темы. Один из них (Исх 25:31-40) посвящен описанию формы светильника. Два других, которые в действительности являются вариантами одного и того же текста (Исх 27:20-21; Лев 24:1-4), сообщают о приготовлении елдя для светильников; как уже отмечалось (см. прим. 6), в таком повторении есть определенный смысл. Четвертый отрывок (Чис 8:1-4) содержит наставление по поводу того, что "на передней стороне светильника должны гореть семь лампад". Этот отрывок, по-видимому, был помещен в неподходящий контекст (вместе с небольшим собранием различных текстов) и внес в него повторное описание светильника. Однако задание смотреть за светильником и наполнять маслом лампы не мыслилось как главное в этом отрывке. Это задание либо только подразумевается в четырех вышеупомянутых отрывках, либо упоминается как уже известное, как бы в скобках. То же самое иногда можно сказать и в отношении предписаний о благовоном курении (Исх 30:7-8). Очевидно, эти особенности говорят о том, что каждый из источников Пятикнижия является результатом коллективной работы (об этом см. выше, сс. 146-147).

²⁸ Едва ли большое научное достижение связывать эту проблему с тем фактом, что в LXX отрывок о жертвеннике для курения был опущен во втором описании скинии (Исх 37:25-28). Перевод LXX тех частей, которые касаются скинии и в которых выпущены и другие места, вряд ли имеют какое-либо отношение к вопросу о литературных источниках Пятикнижия. По этому поводу ср.: D. W. Gooding, The Account of the Tabernacle (Cambridge, 1959), pp. 31-32, 66ff.

Экскурс 7

Анализ библейского понятия нечистоты

Исследователи библейского понятия нечистоты, как правило, приходили к выводу, что в его основе лежит страх перед неизведанным или боязнь одержимости демоническими силами¹. Это объяснение, совершенно неприменимое к библейскому понятию нечистоты, было подвергнуто сомнению Дуглас (и другими)². Дуглас, в частности, подчеркивает, что с самых ранних этапов человеческой истории отношение людей к тайнам природы определялось в равной степени как благоговением, так и страхом.

Теория Дуглас не лишена недостатков. Она приравнивает нечистоту к тому, что мы называем “грязь”, определяя последнее как “нечто не на месте”. Пытаясь применить такое понимание к гл.11 книги Левит, она заявляет, что запретные животные пребывают “не на месте” в своей среде обитания, что объясняется их способом передвижения. Это предположение заслуживает внимания, однако оно не объясняет, почему лишь определенные виды животных были разрешены для употребления в пищу. Большую ценность ее работе придает использование гипотезы Дюркгейма о том, что животный мир - это зеркало человеческого общества³.

“Грязь не на месте” противостоит порядку, который в Библии соотнесен со сферой священного. Этим объясняется, почему Дуглас определяет священное как

* Перевод выполнен по изданию: J. Milgrom. *Numbers: JPS Torah Commentary*. Excursus 7, 33, 38, 49, 50. - N.Y., 1990, pp. 344-346, 396-398, 410-414, 444-447, 448-456. © The Jewish Publication Society.

“цельность (неповрежденность) и полноту”⁴, справедливо указывая, что, согласно библейским предписаниям, жрецы и жертвенные животные должны быть без изъянов. Несомненно, неповрежденность (др.-евр. *tamim*) составляет важный смысловой компонент понятия священного. Именно по этой причине члены кумранской общины запрещали людям с физическими недостатками жить в городе, где находился Храм (11Q Temple Scroll 45.12-14).

Однако объяснение Дуглас неудачно, так как в нем не учитываются установленные жреческими законодателями различия, выражаемые двумя парами антонимов: священное - профанное и чистое - нечистое (Лев 10:10). Животное или жрец с физическими недостатками являются не нечистыми, а профанными (*ḥol*). Запрет на пребывание поврежденного в святилище относится только к жрецам, служащим в святилище и животным, которые приносятся в жертву на жертвеннике. Любой израильтянин с физическими недостатками, будь то жрец или светский человек, могут входить во двор святилища и приносить жертвы. Если священное и нечистое считать абсолютно противоположными понятиями, каковыми они несомненно являются, то разделение происходит не по признаку неповрежденности, а лежит в совершенно иной плоскости.

Обратимся к некоторым сравнительным данным. Мейгс, резко критиковавшая Дуглас за ее теорию “грязи”, подходит близко к истине: для нее нечистота определяется “1) веществами, которые считаются разлагающимися, носителями разложения и их символами; 2) условиями, создающими угрозу контакта с такими веществами, их носителями или символами; 3) местами, где такой контакт нежелателен”⁵. Выводы Мейгс основаны на ее исследованиях обычаев племени Хуа в Новой Гвинее. Они согласуются с результатами Кульпеппера, полученные при изучении зороастрийских обычаев (“всякая болезнь или

выделение тела считались соучастием в нечистоте смерти”⁶), а также с замечаниями Бертона о понятии нечистоты у народа нуэр: “Необходимость поддерживать дистанцию между кровоточащим юношей (проходящим обряд инициации) и беременной женщиной, а также между кровоточащей женщиной (в период менструации) и мужчиной (половой акт воспринимается как потенциальная жизнь) символизирует необходимость защищать жизнепорождающие процессы от воздействия потенциальных жизнеразрушающих сил”⁷. Общее во всех этих выводах: нечистота имеет отношение к смерти. Эта точка зрения была принята некоторыми исследователями Библии, и их идеи заслуживают внимания⁸.

Достаточно взглянуть на перечисление носителей нечистоты в Торе: больной проказой, больной гонорреей, осквернившийся прикосновением к мертвому, женщина после родов, мужчина после истечения спермы, женщина в период менструации, - и мы обнаружим, что этот список весьма произволен. Он не ограничивается заболеваниями или функциональными расстройствами, если под последними понимать серьезные нарушения телесных функций; в категорию таковых не входят состояние женщины после родов или в период менструации и мужчины после истечения семени. Судя по большому количеству медицинских текстов среди клинописных документов древней Месопотамии⁹, можно предположить, что и в древнем Израиле многие болезни выявлялись и систематизировались, для них были разработаны методы лечения. Таким образом, мы приходим к выводу, что случаи нечистоты, попавшие в этот список, имеют значение не сами по себе, но были выбраны исходя из какой-то более важной задачи. Законы жреческого кодекса о пищевых ограничениях (Лев 11), стоящие в этом списке рядом с законами о телесной нечистоте (Лев 12-15), руководствуются такими признаками, как жевание жвачки или раздвоенность копыт, которые также произвольны и

незначительны, но служат более важному, внешнему по отношению к ним принципу, который можно вывести как из прямого обоснования святости (Лев 11:43-45), так и из смысла относящихся к этой теме текстов (например, Быт 9:4; Лев 17:3-5, 10-14). Этот принцип можно сформулировать так: к жизни животного следует относиться как к чему-то неприкосновенному за исключением нескольких животных, разрешенных для употребления в пищу - при условии, что они принесены в жертву подобающим образом и их кровь стекла¹⁰.

Смею утверждать, что в нашем случае речь идет о подобном, или точнее, о дополняющем его объяснении. Упомянутое выше перечисление случаев телесной нечистоты сосредоточено на четырех феноменах: смерть, кровь, сперма и кожные заболевания. Главное в этом ряду - смерть. Кровь и сперма представляют силы жизни; следовательно, их потеря означает смерть. Символика становится явной в случае чешуйчатой болезни (проказы): Аарон молится за свою сестру, пораженную проказой: "Непусти, чтоб она была как мертворожденный" (Чис 12:12). Кроме того, живущий под одной крышей с такого рода больным может сделаться нечистым; не случайно нечто аналогичное утверждается по отношению к умершему (Чис 19:14). "Потеря" тела, - общая черта всех нечистых кожных заболеваний в Библии, - как потеря крови и спермы, символизируют процесс умирания.

Таким образом, библейские понятия нечистоты и святости противоположны по смыслу. Так как квинтэссенция и источник святости есть Бог, Израиль обязан контролировать случаи нечистоты, чтобы предотвратить ее вторжение в Божественную сферу священного. Силы, противостоящие друг другу в космической борьбе, представлены не добрыми и злыми богами, наполняющими мифологии соседей Израиля, но силами жизни и смерти, которые высвобождает сам человек, соблюдая или не соблюдая заповеди Бога. Со

временем законы Израиля о нечистоте претерпевают изменения. Наиболее важное из них - полное отделение понятия нечистоты от понятия демонического и его истолкование как символа, призванного напоминать Израилю об обязанности оставаться верным жизни, отвергая смерть. "Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив (*ve-hai bahem*). Я Господь" (Лев 18:5)¹¹.

Экскурс 50

Магия, монотеизм и грех Моисея (20:1-13)

На протяжении столетий грех Моисея, описанный в Чис 20:1-13, считался Гордиевым узлом Библии: из текста ясно, что Моисей наказан; но в чем его преступление? По крайней мере десять объяснений, представленных средневековыми еврейскими комментаторами, а также мидрашами, заслуживают нашего внимания¹². Их можно распределить по трем категориям в соответствии с различными аспектами библейского рассказа.

1. Удар Моисея по скале: (а) он ударил в скалу вместо того, чтобы говорить (Раши, Рашбам, Арама, Шадаль, Мальбим); (б) он выбрал именно эту скалу, хотя народ хотел, чтобы он выбрал другую (Орах Хайим, Йал., Лек. Тов); (в) вместо одного раза он ударил дважды (Тарг. Йонатан, Ибн Эзра).

2. Характер Моисея: (а) вспыльчивость (Маймонид, Ибн Эзра, Танх. Б. 4:210); (б) трусость (бегство к скинии; ст.6; Альбо, Биур); (в) черствость (оплакивал Мириам в то время, когда его народ умирал от жажды; Йал., Лек. Тов).

3. Слова Моисея: (а) представленные в виде вопроса, они были неверно истолкованы как выражение недоверия к Богу (Меир ха-Кохен, Рамбан); (б) они выражают недоверие к Богу (Танх. Б. 4:121-22; Двар. Р. 19:13-14);

(в) Моисей назвал евреев “непокорными” (Ибн Эзра);
(г) *poʿiʿ*, “разве нам извести ...” (Хананель, Рамбан).

Однако мы начнем с обсуждения одиннадцатой теории, предлагаемой как единодушное мнение современных критиков. Эта теория разрушает Гордиев узел, утверждая, что указание на грех Моисея было утеряно или намеренно сделано неясным, чтобы не преуменьшать славу основателя Израиля. Аргумент по умолчанию едва ли удовлетворителен, поскольку, как мы вскоре увидим, в самом тексте есть указание на грех Моисея. С другой стороны, если бы указание на проступок Моисея было удалено из рассказа, это привело бы к серьезному искажению текста, что едва ли возможно. К тому же подобная “редакторская деятельность” не согласуется с тем, что мы находим в других местах Библии: библейские авторы не изображают безупречных героев и не стесняются показать их в неприглядном виде. Например, биограф Давида, верный царю и его потомкам, повествует о том, что Бог пообещал утвердить “престол царства его навеки” (2 Цар 7:13, 16). Однако он не жалея красок критикует своего героя за грех, совершенный из-за Вирсавии (2 Цар 12:1-14). Повествования Пятикнижия так же строги по отношению к Иуде, предку Давида, не говоря уже о Левии, предке Моисея, и Ное, предке всего человечества (Быт 9:21; 34:30; 38; 49:5-7).

Возвращаясь к десяти аргументам, прежде всего обратим внимание на распространенное мнение, что вспыльчивость Моисея послужила причиной его греха (2а). Рамбан убедительно опровергает это мнение: (1) Обвинение Бога - “Вы не поверили мне ... вы непокорны были повелению моему” (Чис 20:12, 24) - не может относиться к гневу. (2) Аарон не был повинен в гневе.

Почему же и он был наказан? (3) Важнее всего то, что в рассматриваемом нами тексте описан не единственный случай раздражительности Моисея; например, он был разгневан на своих военачальников без

всякого повода (Чис 31:14). В удачном примере Рамбана Моисей срывает свою злобу на Израиле; следует добавить, что в случаях, когда Моисей гневается на Бога, его поведение граничит с богохульством (см. 11:11-15, 21-22). Что касается приписываемой ему трусости (26), нельзя не заметить, что Моисей испытывал приступы отчаяния и паралича воли, за что, однако, не подвергался наказанию (например, Исх 14:15; 15:25; 17:4; Чис 14:5; 16:4). Ни в интересующем нас тексте, ни в других текстах мы не находим подтверждения его черствости (2в).

Обсудим теперь способ действия Моисея - удар по скале. Мы можем сразу же отбросить аргументы (16) и (1в) за отсутствием подтверждающих их данных. Однако следует рассмотреть утверждение, пользующееся весомым авторитетом в раввинистической традиции: Моисей навлек на себя гнев Бога, ударив по скале, вместо того, чтобы заговорить с ней (1а). И вновь Рамбан убедительно опровергает это. (1) Когда Моисей обратился к Израилю: "Послушайте, непокорные", - он также говорил и со скалой, выполняя тем самым приказание Бога. (2) Разве Моисею не удалось "явить святость" Бога (Чис 20:12; 27:14; Втор 32:51) тем, что он исторг воду из скалы, ударив по ней, что является не меньшим чудом, чем если бы он исторг воду словом? (3) С какой иной целью в начале нашего текста Моисею сказано: "Возьми жезл" (ст.7), если не для того, чтобы он им воспользовался? В самом деле, где бы ни использовался жезл, об ударе либо вполне ясно говорится, либо он подразумевается (например, Исх 7:17,20; 8:12; 17:5-6).

Особенно поучительно то место в книге Исход (17:5-7), в котором сообщается о подобном событии. Моисей получает приказание: "Жезл твой... возьми... и ты ударишь в скалу, и пойдет из нее вода". Как видно из цитаты, сходство здесь не только в содержании, но и в языке. Теперь мы с полным правом можем спросить: если Моисей однажды уже извлек воду из скалы, ударив в

нее, почему же ему не ударить в нее снова, когда его просят повторить чудо, тем более что ему сказано “возьми жезл” (ср. Исх 7:15, 17)? К тому же, если проступок заключается в ударе по скале, почему говорится, что святость Бога не была явлена “перед очами всего Израиля” (20:12а)? Ведь Израильтяне не могли заподозрить Моисея в профанации, так как они ничего не знали о повелении обратиться к скале, а основываясь на прошлом опыте, они должны были ожидать, что Моисей ударит в скалу еще раз.

Явная стилистическая и содержательная параллель между Исх, глава 17 и Чис, глава 20 склоняют многих исследователей к мнению, что это - два различных рассказа об одном и том же событии. Возможность такой интерпретации была замечена еврейским экзегетом Иосифом бен Исааком Орлеанским из Франции, известным также под именем Бехор Шор. Он утверждал, что в нашем тексте существуют дублирующие друг друга рассказы не только для случая со скалой, но и для историй с манной и перепелами. Каждый из эпизодов рассказан дважды, один раз в книге Исход, другой раз в книге Числа. По-видимому, именно повторение эпизода с перепелами заставило Бехор Шора предложить радикальное решение. Так, он задается вопросом: “Если Моисей видел, что в первый раз перепелов было достаточно, то что заставило его в другом случае сомневаться: “Заколоть ли всех овец и волов, чтобы им было довольно?” (Чис 11:22).

С учетом этого продолжим наше рассуждение. Втор 33:8в гласит: “которого ты искусил в Массе, с которым ты препирался при водах Меривы”. Так как поэтическая строка обычно состоит из параллельных фраз, Масса и Мерива должны относиться к одному и тому же событию. Псалмы также чередуют эти названия (например, Пс 94:8-9). Тезис Бехор Шора подтверждает, в особенности, Пс 77:15-31, где повторяется триада скала - манна -

перепела. Эпизод с перепелами здесь упоминается так, как будто он случился лишь раз. Кроме того, при каждом упоминании о скале говорится об ударе в нее. Наконец, если здесь приводится история с перепелами по книге Числа, то и эпизод со скалой автор псалма взял, скорее всего, из той же книги, тем более, что, упоминая о скале, он говорит только об ударе в нее! Пожалуй, наиболее ясным доказательством служит Втор 9:22: “И в Тавере, в Массе и в Киброт-Гаттааве вы раздражали Господа”. Первое и третье названия приводятся в Чис 11:3, 34, тогда как Масса - название скалы по Исх 17:7! Это опять подтверждает аргумент Бехор Шора о том, что, “два есть одно”. Наконец, обратим внимание на последний стих этой перикопы в книге Числа: “Это вода Меривы, у которой вошли в распрю сыновья Израилевы с Господом” (20:13). Фраза указывает на то, что название “вода Меривы” было дано прежде. И действительно, в Исх 17:7 мы читаем: “И нарек месту тому имя Масса и Мерива, по причине укорения сынов Израиля и потому, что они искушали Господа”. Это еще раз доказывает, что две истории повествуют об одном и том же событии. Их идентичность подтверждается и тем, что в этом стихе упоминается ссора Израиля с Господом. Однако ссора произошла не с Господом, а с Моисеем и Аароном (20:2). Только в Исходе Мерива получает свое название по причине “укорения Господа сынов Израилевых” (Исх 17:7).

Таким образом, можно предположить, что два эпизода с Моисеем, исторгающим воду из скалы, представляют собой лишь варианты одного предания. И все же между ними нельзя поставить знак равенства из-за одного существенного расхождения: в книге Исход Моисею сказано ударить в скалу; в книге Числа он должен говорить с ней. Рамбан предложил два способа разрешения этого противоречия. Во-первых, он предполагает, что 'el, “к” следует понимать как 'al, “о”, приводя пример: Иер

27:19. В результате обсуждаемый стих звучит так: “Возьми жезл и собери общество, ты и Аарон, брат твой, и скажите в глазах их о скале, и она даст воду”. Во-вторых, Рамбан предлагает поменять местами *ve-dibbartem* и *'el ha-sela'*. Тогда этот стих приобретает вид: “Возьми жезл и собери общество, ты и Аарон, брат твой, у скалы и скажите в глазах их, и она даст из себя воду”. Так, согласно обоим вариантам, Моисей и Аарон должны обратиться не к скале, а к собравшимся израильтянам, чтобы сообщить им о том, что произойдет чудо, что Господь даст воду из скалы, как только Моисей ударит в нее. И действительно, некоторое разъяснение всегда требуется перед чудом, чтобы люди осознали, что это дело рук Бога, а не природная случайность. Такое предварительное объяснение не только логически возможно, но и фактически реализуется (например, см. бедствия египтян: Исх 7:16-19, 26-29; 8:16-19; 9:1-4, 13-19; 10:3-6; 11:4-8; море: Исх 14:13; пустыня: Исх 16:6-8; Чис 11:18-20; Синай: Исх 19:7, 10-11, 15-16; Корей: Чис 16:16-17, 28-30; 17:16-20).

В пользу второго предположения Рамбана говорит частое использование *'el* в значении “у, около, рядом”, особенно по отношению к природным объектам: местности (Втор 16:6; 3 Цар 8:306), небу (1 Цар 8:306), воде (Иер 41:12), горе (ИисН 5:3), и, в частности, в рассматриваемой перикопе. Итак, в ст. 8 содержится повеление Бога; в ст. 9-10а - его исполнение. Если, как показано, грех Моисея состоит не в том, что он не выполнил повеление Бога, то две части - приказание и исполнение, - не должны отличаться друг от друга даже в деталях, будь то содержание или язык. Но мы обнаруживаем другое. Ст.10а описывает, как выполняется повеление Бога, словами *'el rəneq ha-sela'*; “и собрали Моисей и Аарон народ к скале, и сказал он им”. Сообщение об исполнении повеления явно подразумевает, что собрание происходит у скалы и что Моисей и Аарон обращаются к народу. Поскольку эти условия должны содержаться и в приказании Бога,

мы делаем вывод, что словосочетание 'el ha-sela' в ст. 8 также является дополнением к глаголу *hiqəhil* и означает "у скалы". Следовательно, приказание *ve-dibbartem* ("и вы скажите"), как и слова: *va-yo'mer lahem* (ст.10), обращено к народу, а не к скале.

Можно предположить, что первоначально ст.8а (Чис 20) выглядел так:

קח את-המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחד (ודברתם)
אל הסלע (והבית את הסלע) לענייהם ונתן מים

("Возьми жезл, ты и твой брат Аарон, и соберите общество перед скалой и ударь в скалу в глазах их, и она даст из себя воду"). Если в качестве образца взять повествование о наказаниях египтян, где используется такая же лексика, ясно, что удар жезлом должен произойти в присутствии тех, на кого следующее за этим чудо должно произвести впечатление:

וַיִּדְרֹךְ אֶת-הַמַּיִם... לְעֵינַי וְלְעֵי עַבְדָּיו
перед глазами фараона и *перед глазами* рабов его") (Исх 7:20; ср.9:86). Еще более поразительно то, что такая лексика встречается в той версии истории о получении воды из скалы, которая изложена в книге Исход:

וְהִכָּה בַּצֹּר... וְעָשָׂה מַשָּׁה לְעֵינַי וְלְעֵי יִשְׂרָאֵל
в скалу... И сделал так Моисей в глазах старейшин Израильских") (Исх 17:6). Мы приходим к выводу, что первоначальный текст 20:8а, по всей вероятности, содержал приказание "ударить в скалу", которое, однако, по случайности было упущено как гомойотелевтон. Впоследствии *ve-dibbartem* "и скажите" было ошибочно вставлено на том основании, что стих, в котором говорится об исполнении повеления, сообщает о том, что Моисей говорил (20:10б).

Согласно третьему, более радикальному, подходу, первоначальный текст предусматривал, что Моисей ударяет в скалу, чтобы действием исполнить слово. По этой теории текст был изменен: появилось обращение к скале, что соответствовало более поздним представлениям,

нашедшим отражение в Быт 1, где слово Бога действенно само по себе и не требует человеческих жестов¹³.

Так или иначе, даже не принимая радикального изменения текста или любой из интерпретаций Рамбана и придерживаясь общепринятой интерпретации (Моисею и Аарону было приказано говорить со скалой), мы не можем отрицать того, что удар по скале был обусловлен необходимостью. Таким образом, грех заключается не в действиях: он заключается в словах Моисея.

Аргументы За, б, в легко отклонить. Что касается вопроса в ст. 106, предполагающего произвольное (За) или обдуманное сомнение (Зб) в могуществе Бога, то подобное происходит с Моисеем не в первый раз (например, Исх 4:10-14; 5:22-23; и, в особенности, Чис 11:15; 21-22). Ответ, который дает мидраш: в других случаях Моисей высказывал свои сомнения, конфиденциально - неубедителен; ведь периодически повторяющиеся у него приступы отчаяния, которые являются лишь иной формой сомнений и осуждаются Богом, происходили у всех на виду (например, Исх 14:15; Чис 20:6). Наконец, если ст.106 - обращение к Израилю, а не к Богу, то наиболее вероятно, что это не вопрос, а скорее возглас крайнего нетерпения.

Едва ли можно считать слово "непокорные" (Зв) неподобающим. По-видимому, оно не было таковым ни для автора Второзакония, который постоянно его использует (Втор 1:26, 43; 9:7, 23-24; 31:27), ни для Иезекииля, который предпочитает его, когда бранит Израиль (например, Иез 20:8), ни для автора псалмов, который многократно его использует (Пс 77:17; 105:33; 106:11). В самом деле, не сам ли Бог ранее назвал евреев "непокорными" (Чис 20:10)? Почему бы и Моисею не воспользоваться этим словом?

Остается аргумент Зг: *pošr*. У Бехор Шора есть небольшой комментарий к этому слову, предлагающий решение нашей загадки: "Они (Моисей и Аарон)

согрешили тем, что сказали *pošī*, “разве нам извести”, тогда как они должны были сказать *uošī*, “разве Ему извести”, имея в виду Бога. Бехор Шор не был первооткрывателем. Такую интерпретацию предложил ранее рабби Хананель бен Хушиель из Кайрувана (ок. 980 - 1056); ее одобрительно процитировал Рамбан (ср. также Ибн Эзра, комментарий на Пс 106:33). Рабби Хананель объясняет грех Моисея, сравнивая обстоятельства при Массе - Мериве (Исх 17) и при Мериве (Чис 20). В первом случае Бог стоял перед семьюдесятью старейшинами на скале, которая для Хананеля означает облако славы Божьей. Но во втором случае нет видимых признаков Божественного Присутствия. Поэтому слова Моисея “разве нам извести...” ясно означают, что последовавшее за ними чудо было его чудом, но не чудом Бога. Иными словами, суть этого греха теперь проявляется с удивительной ясностью: это - не обычный проступок. Выказывая открытое неповиновение Богу, Моисей не только игнорирует Его повеление; на деле поведение Моисея можно истолковать как отрицание самой сущности Бога. Перед толпой собравшихся израильтян Моисей и Аарон упустили возможность “явить святость” Бога (*lo' qiddaštem*) “перед очами сынов Израиля” (Чис 20:12; 27:24; Втор 32:51). Вместо этого они выказали неверие (*lo' he'emantem*; Чис 20:12a), действовали вероломно (*me'altem*; Втор 32:51), восстали против Бога (*meritem pi*; Чис 20:24; 27:14; в передаче Рамбана: “вы изменили Мои слова”), поставили себя на Его место, дерзко присвоив себе божественную способность чудесным образом извлекать из скалы воду.

По сравнению с этим грехом прежние случаи вспыльчивости и сомнений Моисея кажутся незначительными. Здесь Моисей, прямо обращаясь к народу, приписывает чудотворные способности себе и Аарону. И действительно, одно слово, произнесенное Аароном и Моисеем - *pošī* (“мы изведем”) может быть

истолковано в том смысле, что они поставили себя на место Бога.

Принимая во внимание, что поколение Моисея еще не успело отвыкнуть от египетского рабства, его проступок не был ни незначительным, ни заслуживающим прощения. Израиль надо было освободить не только от цепей рабства; он должен был быть очищен от языческого прошлого. Народу, избавленному от фараона, еще только предстояло привязаться к Богу.

В своем монументальном труде *The History of the Religion of Israel* И. Кауфман показал, что во всех политеистических системах есть одна общая черта: боги не обладают высшей властью. "Они возникают из предсуществующего мира и подчиняются трансцендентному порядку..., [который] связывает их природной или сверхприродной необходимостью... [Отсюда] магический характер языческих культов. Магия - это ремесло, назначение которого - заставить оккультные силы действовать желаемым образом. Она пользуется средствами, которые действительны сами по себе, независимо от воли богов. ... Сила магии превышает могущество богов: они сами ею пользуются, нуждаясь во всемогущем инструменте, не зависящем от них и от их воли... Языческая религия рассматривает культ как средство воздействия на источник высшей власти, от которого зависят и боги и мир"¹⁴.

Нам важно уточнить идею Кауфмана о магической природе политеизма. Приведем одно соображение. Языческая магия может применять или не применять действия, но всегда пользуется словами. В Египте, как показал А.Х.Гардинер¹⁵, "магический ритуал всегда состоит из двух частей и включает (1) оральную часть, состоящую в произнесении определенных слов, и (2) мануальную часть, состоящую в совершении определенных действий". В оральном ритуале, наиболее интересном для нас, с божественной силой "обращаются как с личностью,

ей приказывают, льстят, угрожают, ее убеждают, предупреждают, проклинают, будто она есть человек". Гардинер подробно останавливается на широком использовании изображений и амулетов в египетской магии, замечая, что "изображения сами по себе не обладали непосредственным могуществом, но должны были быть заряжены магической силой тем или иным способом. Обычно над ними проводился оральная ритуал"¹⁶. Таким образом, оральная ритуал - использование магических формул, заклинаний, проклятий и угроз - был необходимым элементом египетской магии¹⁷.

Подобные черты мы обнаружим и в месопотамской магии: "околдовывание с помощью божественных сил, возможно, состояло в произнесении слов, сопровождавшихся традиционными движениями рук", т.е. сочетанием заклинания и жестикуляции¹⁸. "Ритуал экзорцизма включает *legomena* [произносимое], что обозначается термином *chiptou* ("заклинание")... и *dromena* [совершаемое], т.е. ритуальные действия", таким образом, ритуал состоит из заклинаний и жестикуляции, хотя самый ранний материал порой содержит заклинания без ритуала¹⁹. Следовательно, произнесение магической формулы является неотъемлемой частью языческой магии²⁰.

В Библии содержится поразительное подтверждение двойственной природы языческой магии. Языческий полководец Нааман рассержен тем, что пророк Елисей не лечил его от проказы так, как делал бы это любой из его магов: "Я думал, - сказал он, - что он выйдет, станет и призовет имя Господа Бога своего, и возложит руку свою на то место и снимет проказу" (4 Цар 5:11). И опять магия осуществляется сочетанием заклинания (призывание божества) и жестикуляции (наложение рук).

Только на этом фоне можно понять религию Моисея, отраженную в Торе. В противоположность египетским

жрецам или магам, которые воздействовали на богов при помощи словесных формул, Моисей творит чудеса в полном молчании. Во время египетских бедствий Моисей не только действует без слов. В четырех случаях, прислушавшись к мольбам фараона о прекращении “казней”, он удаляется от фараона и молится Богу один - чтобы его не приняли за языческого мага (Исх 8:8; 8:25-26; 9:29, 33; 10:18; ср. Чис 23:3-7, 15-17). Более того, Моисей всегда ходатайствует за Израиль перед Богом наедине. Тем самым он опять отделяется от своих языческих “коллег” (например, Исх 5:22; 32:11-13, 30-31; 33:7-11).

Так, авторы Пятикнижия, тонко чувствовавшие роль Моисея, были весьма озабочены тем, чтобы провести различие между ним и египетскими чародеями. Моисей воплощает в себе существенное отличие новой религии Израиля от религии окружения. Сверхъестественное исходит не от него: он - лишь представитель высшего Бога, его исполнитель и пророк. “Ибо народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей, а тебе не то дал Господь Бог твой. Пророка из среды тебя, из братьев твоих ... воздвигнет его Господь Бог твой, - его слушайте” (Втор 18:14-15).

Главное в пророческой миссии Моисея - заставить Израиль порвать с соблазном поклонения идолам. Бог помогает ему в этом, давая Израилю знаки, удостоверяющие Его могущество - чудеса. Но чтобы Израиль понял, что они происходят по Божественной воле, а не являются игрой природных сил, Бог каждый раз приказывает Моисею предварительно описать чудеса и точно указать время, когда они произойдут. Так, Моисей говорит фараону: “Назначь мне сам, когда помолиться... Он сказал: завтра. [Моисей] отвечал: [будет] по слову твоему, дабы ты узнал, что нет никого, как Господь Бог наш” (Исх 8:9-10). Рабби Шмуэль бен Хофни (цитируемый Ибн Эзрой) предположил, что фараон не потребовал от Моисея немедленного прекращения

бедствия, подозревая, что “маг” Моисей знал по расположению звезд о его скором окончании. Желая перехитрить Моисея, он попросил, чтобы бедствие было прекращено на следующий день. Как бы то ни было, Моисей устроил так, что время чуда было установлено заранее (даже позволив фараону назначить время), и тем самым показал, что совершает его Бог (см. также Исх 9:5, 18; ИисН 11:8). Здесь существует опасность неверного истолкования. Израильтяне, привыкшие к египетскому колдовству, с легкостью могли приписать чудо не Богу, а искусству Моисея. Поэтому пропасть между Моисеем и его египетскими “коллегами” подчеркнута максимально резко. Моисей не произносит ни заклинаний, ни магических формул, ни эзотерических имен; напротив, он совершает обычные действия: ударяет жезлом, выливает воду, подбрасывает пепел (Исх 4:9; 9:8), кладет руку за пазуху или поднимает руки вверх (Исх 4:6-7; 17:11), всегда пребывая в молчании.

Диалог между Елисеем и Нааманом, упоминаемый выше, представляет собой поразительную аналогию с Моисеем. Действия Елисея не содержат ни заклинаний, ни жестикуляции, ожидаемых Нааманом, которому сказано только омыться семь раз в Иордане (4 Цар 5:10). Действие настолько банально и (с точки зрения Наамана) настолько неспособно повлиять на божественную сферу, что он удаляется в гневе (ст.11-13). Несомненно, такова отличительная черта пророка Израиля: простой жест и никаких заклинаний.

И. Кауфман доказал, что жрецы Первого Храма совершали свои ритуалы в молчании²¹. А если говорить о Торе, там это верно также и для пророка (т.е. для Моисея). Назначение пророка, в отличие от жреца, - предстоять в молитве за свою паству; а если при его посредничестве происходит чудо, он должен хранить молчание. В этом отношении Моисей и все его последователи на пророческом поприще в роли

проводников Божественной воли резко отличались от своих языческих “коллег”. Пророки Израиля допускали жестикуляцию - хотя и обычными жестами, - чтобы указать точный момент чуда. Но они жестикулировали в молчании, чтобы наблюдающая за ними община приписала чудо не силе их слов, а могуществу Бога.

На фоне языческой магии становится понятным, почему Моисею не было приказано исторгнуть воду из скалы, обратившись к ней словами. Такое, словесное, обращение к скале было бы в высшей степени еретическим поступком: собравшиеся сочли бы его слова заклинаниями, а его самого чародеем, который совершил чудо собственными силами, а не при содействии Бога. Большинство исследователей утверждают, что обращение Моисея к скале отражает более позднюю традицию, которая отвергла, как считается, более грубое предание об ударе в скалу. Как мы видим, именно словесное обращение к скале перед лицом (и ушами) израильтян составляет величайший грех Моисея: считать это повелением Господа - значит не учитывать те места в Пятикнижии, в которых Моисей совершает чудеса в полном молчании.

Теперь грех Моисея предстает в надлежащей перспективе. Если учесть, какое внимание уделяется в Пятикнижии узурпации человеком Божественной власти, то действия Моисея явно представляются скандальными. Даже если считать аутентичной версию книги Числа: Моисей должен был говорить со скалой, - грех Моисея заключается в том, что он и Аарон сказали (“разве нам...”). Однако, как мы понимаем, удар по скале должен был быть таким же безмолвным действием, какие отличали Моисея при совершении других чудес. В качестве окончательного доказательства правильности этого толкования мы предлагаем свидетельство автора псалма: “Они [народ] огорчили дух его, и он [Моисей] погрешил устами своими” (Пс 105:33), буквально: “он выразил

губами”, то есть “он выпалил, сболтнул”. Это означает, что грех состоял не в том, что он сказал. Его грех был в том, что он вообще заговорил.

С учетом этой неослабной бдительности Торы, отказывающей человеку в праве манипулировать сверхъестественными силами, мы не можем не поражаться совершенно противоположной ситуации в Первых Пророках. Так, в повествованиях об Илии и Елисее найдется по меньшей мере пять случаев, когда пророк совершает сверхъестественные действия без предварительного согласия или приказания Бога. Более того, пророк получает полное признание за произошедшее чудо, не делая ни малейшей попытки приписать свою силу Богу (3 Цар 17:1; 4 Цар 1:10; 12-14; 2:8, 9; 4:2-7; 13:21). Можно привести и другие примеры, которые демонстрируют независимую власть пророков. Например, и Моисей, и Елисей бросают в воду кусок дерева, но если в Торе говорится: “Господь показал ему дерево, и он бросил его в воду” (Исх 15:25), то в Первых Пророках: “и отрубил он [кусок] дерева и бросил туда” (4 Цар 6:6). Подобным образом, в Первых Пророках клятву Халеу приносит Моисей (ИисН 14:9), а в Торе клянется только Бог, а Моисей не говорит ничего (Чис 14:21-24, 28-30; Втор 1:34-36). Далее, предсказание чудесного рождения исходит от Елисея в Первых Пророках (4 Цар 4:16), и от Господа - в Торе (Быт 18:10; ср. Быт 18:14). Таким образом, в повествованиях, следующих за Пятикнижием, стирается резкое разграничение между властью человека и властью Бога - поразительный контраст между индифферентностью первых и пуританским рвением второго.

Наконец, повествования о пророках в книгах Паралипоменон и Даниила возвращают нас в атмосферу Пятикнижия. В книгах Паралипоменон, в отличие от книг Царств, пророк лишен чудотворной силы: все чудеса совершаются Богом. Авторы этих книг идут даже дальше

авторов Пятикнижия, где пророку разрешается выполнять определенные, пусть и безмолвные, действия. В книгах Паралипоменон пророк не может пошевелить и пальцем, он - только глашатай Всемогущего. В книге Даниила мы также обнаружим, что чудеса безусловно приписываются Богу и рассказы о них сопровождаются поучительными речами о необходимости верить в Него.

Как же объяснить различия в точках зрения фольклорных рассказов Первых Пророков, с одной стороны, и повествований Торы, а также книг Паралипоменон и Даниила, с другой стороны? Едва ли обосновано утверждение о том, что Тора была переработана библейскими редакторами в соответствии с представлениями, свойственными более позднему периоду. Если бы было так, то почему Первые Пророки остались в первоизданном виде? Мы неизбежно приходим к выводу, что каждая группа повествований, точно отражающая различные исторические периоды, вошла в канон без исправлений.

Чем же объяснить чувствительность Торы по отношению к указанным вопросам, и, напротив, почти полную индифферентность к ним авторов Первых Пророков? Возможен лишь один ответ: воинствующая религиозность Торы обусловлена идеологической напряженностью той эпохи, в которую она создавалась, эпохи монотеистической революции. Это отчетливо отразилось в повествованиях Пятикнижия: не только язычник фараон должен убедиться во всемогуществе Бога, но и сам упрямый Израиль.

Напротив, авторы Первых Пророков не обеспокоены богословскими вопросами, которые так волнуют повествователей Пятикнижия, что кажется естественным в свете наших знаний о том периоде. Это было время самонадеянности, бездумности, время, отмеченное проникновением синкретизма (о чем свидетельствуют, например, личные имена, содержащие имя Ваала,

домашние боги, пророки-чудотворцы и т.д.). Однако эти заимствования из религии Ханаана были поверхностными, формальными, не затрагивали содержания. Обилие теофорных имен, включающих имя Ваала, в период Давида и Соломона не означает всеобщего отступничества от чистой религии Моисея; все данные говорят о том, что преданность Господу не была поколеблена в тот период. Подобным образом обстоит дело и с другими формами синкретизма. Они не встречали сопротивления со стороны духовного руководства, жреческого или пророческого, так как не считались реальной угрозой вере Завета.

Показательный пример - золотые тельцы Дана и Вефиля. Даже такие фанатики, как Илия и Елисей, не осуждали поклонения им. (Только спустя сто лет Осия, единственный из пророков VIII в., счел поклонение тельцам грехом [Ос 8:5-6; 10:5-6; 13:2]. Но Осия, пророчествовавший накануне падения Северного Царства, был предтечей более поздней эпохи, для которой характерны духовные поиски и стремление к очищению, попытки объяснить разрушение национальной жизни Израиля, с чем мы сталкиваемся в поучительной историософии автора книг Царств). Подобным образом мы замечаем, что ни существование "высот" (3 Цар 14:15, 23), ни "блудники" (3 Цар 14:24; 15:12), ни *gillulim* (3 Цар 15:12), которые были установлены "на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом" не вызывали гнева ни Илии, ни Елисея, ни других персонажей Первых Пророков. В этих случаях господствует терпимое отношение к синкретизму среди склонных к суевериям народных масс.

Поэтому и вера в то, что пророки обладают чудотворными способностями, - лишь еще один пример бессознательного заимствования языческих представлений в эту бездумную и беспечную эпоху. Этот исторический факт подтверждается отрывком из книги Иисуса Навина (10:12-14), в котором цитируется Книга Праведного

(Йашар): Иисус приказал солнцу и луне остановиться. Автор отмечает, что это чудо, совершенное “пред лицом сынов Израилевых”, не имеет себе равных, ведь “не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого”. Это, в свою очередь, заставляет нас сделать следующие выводы: (1) Книга Праведного, так же как и корпус историй об Или и Елисее, несомненно, приписывает человеку способность совершать чудеса. Поскольку эта книга содержит поэтические отрывки, относящиеся к периоду между завоеванием Ханаана и созданием объединенного Царства (см. 2 Цар 1:15, 3 Цар 8:13 LXX), она подтверждает наш общий вывод о том, что монотеистическая революция произошла до завоевания Ханаана, а лишь впоследствии в Израиль проникло более терпимое отношение к пророкам-чудотворцам. (2) Автора беспокоил подтекст поэмы из книги Праведного. Его удивляла не столько грандиозность чуда в Гаваоне, сколько то, как это чудо было совершено: Иисус Навин не попросил, но приказал - здесь ближе всего в Библии мы подходим к политеистическому представлению о том, что человек способен управлять сферой божественного. Впрочем, автор, несмотря на свою тревогу, не изменил текст. Он точно воспроизвел предание о чуде, позволив себе только редакторское замечание о том, что это событие было уникальным и не может повториться. Таким образом, наша уверенность в аутентичности библейских повествований получает еще одно подтверждение. (3) Наконец, в свете этого события можно оценить грех Моисея. Тревожным и уникальным в чуде у Гаваона было то, что человек, а не Бог вызвал сверхъестественное событие. За это, по мнению автора, ему следовало бы просить прощения. Моисей был виновен в аналогичном проступке: он приказал скале дать воду. Приписав могущество себе (и Аарону), он далеко превзошел Иисуса Навина, перейдя границу дозволенного и вступив в сферу греха. За этим

последовало наказание.

Теперь, чтобы окончательно определить, в чем состоит грех Моисея, мы позволим себе сделать дополнительные выводы:

1. Опираясь на Бехор Шора, мы подтвердили гипотезу о том, что в книгах Исход и Числа содержатся дублирующие друг друга рассказы о странствии в пустыне.

2. Идеальный пророк Израиля, воплощенный в фигуре Моисея, был обязан хранить молчание в момент совершения чуда. В тексте намеренно подчеркивается резкий контраст между действиями Моисея и действиями чудотворцев других народов.

3. Вынужденное молчание Моисея в момент совершения чуда дополняется его молчанием и непосредственно перед началом чуда. Обе эти черты отличают его образ действий от образа действий его последователей, как об этом рассказано в легендах о пророках; это разделяет Тору и книги Первых Пророков на два независимых повествовательных цикла, довольно точно отразивших богословскую атмосферу соответствующих периодов. В случае Торы это может означать лишь одно: монотеистическая революция была результатом Моисеевой эпохи.

И последнее замечание. Хотелось бы надеяться, что нам удалось подойти к пониманию личной трагедии Моисея. Учитель Израиля осужден за то, что в нем проявился именно тот недостаток, который он пытался исправить у вверенных его попечению людей. Он успешно привел свой народ к духовной земле обетованной, к цели, которой ему самому достичь не удалось²².

Экскурс 49

Воздействие грешника на святилище

(Чис 19)

Жреческая точка зрения на последствия греха лучше всего выражается в ритуале жертвоприношения, называемом *ḥatta't*, “приношение очищения” (в Синодальном переводе “жертва за грех”). Сразу же возникает вопрос: кого или что эта жертва очищает? Здесь мы сталкиваемся с первой неожиданностью: жертва очищает не того, кто ее приносит. Следует напомнить, что жертву *ḥatta't* приносят в одном из двух случаев: 1) при наличии серьезной телесной нечистоты (женщина после родов; больной проказой или гонорреей; Лев 12-15); 2) после греха, совершенного неумышленно (например, Лев 4). Телесная нечистота, очевидно, устраняется омовением: “Сей должен вымыть одежды свои и омыться водою” (Лев 15:8). Духовная нечистота, вызванная неумышленным нарушением запретительных заповедей (Лев 4:22слл), не требует специального очистительного ритуала. Если грех совершен неумышленно (*bi-šegagah*) и согрешивший осознал вину (*ve-ašem*), считается, что он претерпел внутреннее очищение.

То, что *ḥatta't* не очищает приносящего жертву, вытекает из манипуляций жреца с кровью: “и заколол его [тельца - *ḥatta't*] Моисей и взял крови, и перстом своим возложил на роги жертвенника со всех сторон и очистил (*va-yeḥatte'*) жертвенник” (Лев 8:15). Кровь жертвы *ḥatta't* является очищающим средством, своего рода ритуальным “детергентом” для святилища и никогда не употребляется для очищения человека. Ритуалы при исцелении больного проказой и при посвящении в жрецы требуют и жертвы *ḥatta't* и помазания кровью, однако последняя берется не от жертвы *ḥatta't*, а от других жертвенных животных (Исх 29:19; Лев 8:22-24; 14:14, 25).

Окончательную ясность в этот вопрос вносит употребление предлогов с глаголом *kipper*. В сочетании с *hatta't* он означает “очищать”, на что указывают его синонимы *hitte'* и *tihet* (см., например, Лев 14:51-52; Иез 43:20, 26). Когда объект очищения - неодушевленный предмет, *kipper* требует предложного (предлоги 'al или be) или прямого дополнения. Все три случая встречаются при описании очищения Святого Святых (самого священного пространства святилища, в котором находится Ковчег) в День Искупления (Лев 16:16-17, 20). Значения предлогов во всех трех случаях следует понимать буквально: ритуал очищения происходит над ('al) крышкой ковчега (*kapporet*) и над полом перед ней, во (be) Святом Святых, все помещение ('et) подвергается очищению [*kipper*] (ср. также Исх 30:10; Лев 6:23; 16:33). Однако, когда объект действия глагола *kipper* - человек, обозначающее его слово никогда не стоит в качестве прямого дополнения, но глагол употребляется с предлогами 'al или be-'ad, имеющими одно и то же значение “от имени” (например, Лев 16:6, 24, 30, 33; Чис 8:12, 21). Это значит, что очистительный ритуал *hatta't* проводится не над жертвователем, но от его лица.

Но кто или что выступает объектом очищения жертвой *hatta't*, если таковым не является жертвователь? Из приведенных выше соображений следует, что таким объектом служит Святое Святых и остальное пространство святилища, которые окропляются очищающей кровью. Окропляя жертвенник кровью жертвы *hatta't* или внося ее в святилище (например, Лев 16:14-19), жрец очищает наиболее священные предметы и места святилища от имени человека, который телесной нечистотой или грехом, совершенным неумышленно, вызвал их осквернение.

Сделанный вывод позволяет понять различие между жертвой *hatta't*, приносимой в случае нечистоты, и той же жертвой, приносимой в случае неумышленного греха. Совершивший неумышленный грех никогда не называется

“нечистым” и поэтому ему не требуется очищаться омовением. Предписание, касающееся этого случая, завершается следующей фразой: *ve-kipper hakohen... venislah lo*, “и так очистит его священник, и прощено будет ему” (например, Лев 4:20, 26, 31, 35), тогда как в случае нечистоты заключительная фраза гласит *ve kipper hakohen... vetaher(ah)*, “и очистит его (ее) священник, и он (она) будет чист” (например, Лев 12:6, 8; 14:9, 20). Таким образом, в случае нечистоты требуется очищение, а в случае совершенного греха - прощение.

Тот, кто совершил неумышленный грех, нуждается в прощении не из-за самого проступка, но из-за его последствий. Сам проступок прощается, так как он был совершен ненамеренно и совершивший его раскаялся. Однако по его оплошности произошло осквернение святилища и он обязан очистить святилище приношением жертвы *hatta't*. Это подтверждается в Мишне: “Все [козлы жертвы *hatta't*] служат для искупления нечистоты Храма и его Святого Святых” (Миш. Шев. 1:4-5). Таким образом, в традиции таннаев сохранилось положение о том, что кровь *hatta't* представляет собой ритуальное “очистительное средство”, используемое жрецом для очищения святилища, осквернение которого было вызвано приносящим жертву.

Предписание использовать жертву, подобную *hatta't*, с целью очищения святилища знакомо исследователям культов древнего Ближнего Востока, в которых очищение храма играет важную роль. Нечистота вызывала страх, потому что считалась демоническим явлением. Существовала постоянная угроза самим богам и особенно их храмам, на что указывают изображения божеств-хранителей, устанавливавшихся перед входами в храмы (например, шеду и ламассу в Месопотамии и львы-гаргулии в Египте), а также изощренные очистительные и устраняющие зло ритуалы, которые совершались, чтобы изгнать демонов и предотвратить их

возвращение. Таким образом, среди соседних с Израилем народов бытовало представление о нечистоте как о некоей физической реальности или субстанции, которая передается подобно заразной болезни и особенно тяготеет к сфере священного.

В Израиле это понимание нечистоты было коренным образом пересмотрено в ходе его приспособления к монотеизму. Впрочем, представление о том, что нечистота способна распространяться на различные объекты и пагубно влиять на них (особенно это касалось Святого Святых), не было окончательно устранено из жреческих текстов. Например, (1) поклонение Молоху запрещено, так как это оскверняет “святилище Мое” (Лев 20:3). (2) Любой, кто был осквернен трупом и не очистился, “осквернил святилище Господа” (Чис 19:13, 20). (3) Страдающие выделениями из тазовых органов также нуждаются в очищении “чтобы они не умерли в нечистоте своей, оскверняя жилище Мое, которое среди них” (Лев 15:31). Носители двух последних видов нечистоты, а также больные проказой подлежат изгнанию, “чтобы не оскверняли они станов своих, среди которых Я живу” (Чис 5:38). Конечно, интерпретируя каждый из этих отрывков, еврейские комментаторы предполагают, что нечистота непосредственно соприкасается со священным, в частности, когда кто-то, будучи нечистым, входит в святилище или ест священную пищу. Совершенно очевидно, что в основе этих текстов лежит общее для всех культур Ближнего Востока представление: нечистое враждебно священному, где бы последнее ни находилось; оно угрожает священному даже издалека.

Подвижный, “эфирный” характер библейской нечистоты лучше всего подтверждается тем, что степень осквернения может быть различной. Существует три степени осквернения святилища:

1. Индивидуальный проступок, совершенный произвольно, или тяжкая телесная нечистота оскверняют

жертвенник внутреннего двора, который очищается смазыванием рогов жертвенника кровью *hatta't* (Лев 4:25, 30; 9:9слл).

2. Неумышленный проступок первосвященника или всей общины оскверняет пространство перед Святым Святых. Очищение его осуществляет первосвященник, который окропляет кровью *hatta't* внутренний жертвенник и пол перед завесой, *paroḳet* (Лев 4:5-7, 16-18).

3. Умышленный грех, после которого не произошло раскаяния, оскверняет внешний жертвенник. Нечистота также проникает в святилище и проходит сквозь завесу к Ковчегу Завета и его крышке *kapporet*, то есть к трону самого Бога (ср. Ис 37:16). Тому, кто совершил грех умышленно, запрещено приносить жертву *hatta't* (Чис 15:27-31). В этом случае следует ожидать ежегодного очищения святилища в День Искупления. Оно совершается в два этапа: очищение скинии и очищение внешнего жертвенника (Лев 16:16-19). Так, все священное пространство или, точнее, все, что является священным, очищается в День Искупления (*yom ha-kippurim*) кровью *hatta't*.

Итак, степень осквернения влияет на то, как происходит очищение святилища. Следовательно, глубина проникновения нечистоты в святилище находится в прямой зависимости от тяжести совершенного греха. Количественную связь между видом греха и степенью проникновения нечистоты в святилище показывает схема (см. рис. 1).

Эта схема наглядно иллюстрирует представление авторов жреческого документа о нечистоте. Для них - это явление магнетического характера, губительно действующее на сферу священного, поражающее ее не только при непосредственном контакте, но и на расстоянии. Внешний жертвенник оскверняется, хотя человек, не принадлежащий к жреческому сословию, не должен подходить к нему. Святое Святых может быть

Схема осквернения святилища

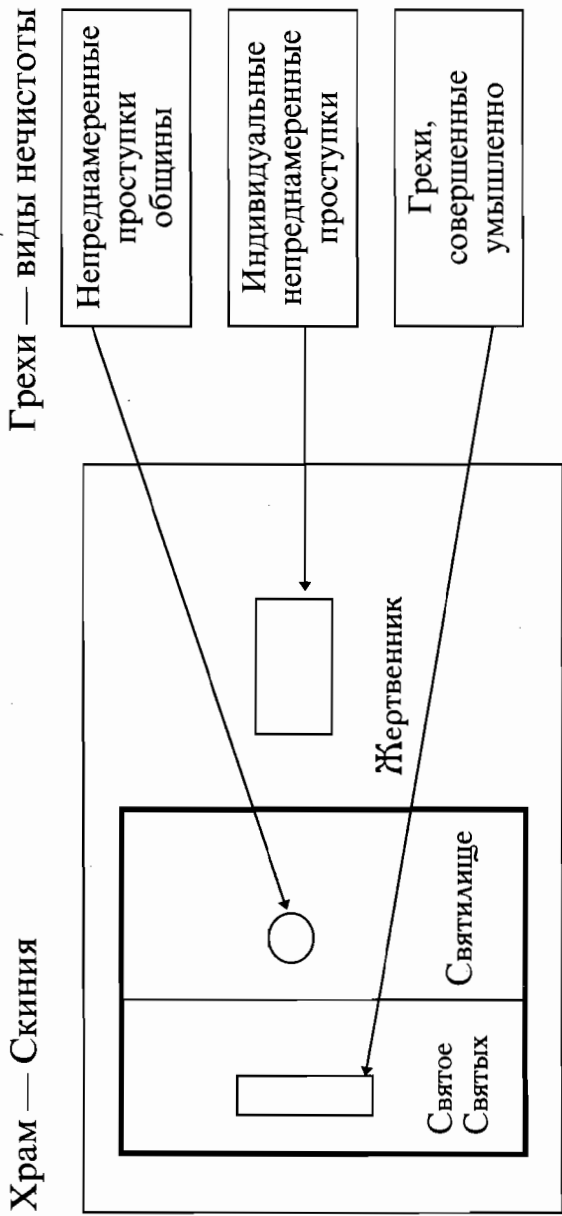


Рис. 1.

осквернено несмотря на то, что ни простой человек, ни жрец не имеют права туда входить. Хотя израильтяне не имели доступа в Святое Святых, оно должно регулярно очищаться “от нечистот сынов Израильских” (Лев 16:16).

Примечательно, что требование приносить двух козлов в качестве жертвы *hatta't* в праздник Йом Киппур показывает, как в Израиле трансформировалась древняя практика экзорцизма. Нечистота, вызванная демоническим влиянием, устранялась тремя способами: заклинанием, физическим уничтожением и изгнанием. Последнее использовалось часто. Вместо того, чтобы уничтожить зло заклинаниями или огнем, его предпочитали изгонять туда, откуда оно пришло (например, в преисподнюю, в пустыню) или в другие места, где его пагубная сила могла действовать в интересах изгоняющего (например, на вражеской территории) или вообще не приносить вреда (например, в горах, в пустыне). Так, козел отпущения прогонялся в пустыню, где, как считалось, никто не жил, за исключением сатиropодобного демона Азазела. Наиболее известным примером такого типа очищения храма является праздник нового года в Вавилоне, когда уригаллу (верховный жрец) буквально вытирает стены святилища телом барана, которое затем выбрасывается в реку. Таким образом, одно и то же животное очищает храм от нечистоты и уносит ее на себе.

Почему же тогда в Израиле необходимо два козла для ритуала очищения в Йом Киппур? Ответ содержится в самом тексте: жертвенный козел очищает святилище *mi-tume'ot b'enei yisra'el*, “от нечистот сынов Израилевых” (Лев 16:16), тогда как козел отпущения уносит *kol'awonot b'enei yisra'el*, “все беззакония сынов Израилевых” (Лев 16:21). Раввинистическая традиция подтверждает, что два козла использовались для различных целей: “Искупление нечистоты Храма и Святого Святых, которая возникла из-за умышленного греха, совершается козлом, чьей кровью окропляют святилище в День Искупления. Все

другие беззакония, указанные в Торе - малые или великие, умышленные или неумышленные, осознанные или неосознанные, по наущению или по поущению - искупает козел отпущения” (Миш. Шев. 1:6). Таким образом, заколотая жертва *hatta't* очищает святилище, а живая жертва *hatta't* очищает народ. Причина этого отличия от практики других народов древнего Ближнего Востока ясна: Израиль, святой народ (Лев 11:44; 19:2; 20:26), требует такого же очищения, как и святое место.

Наконец, почему существует настоятельная необходимость очищать святилище? В древнем Израиле бытовало представление о том, что если святилище осквернено, Бог Израиля не станет в нем жить. Терпение даже милосердного Бога небеспрельдно. Если осквернение продолжает накапливаться, исход неумолим: “Херувимы подняли крылья свои” (Иез 11:22). Божественная колесница взмывает на небо - и святилище покинуто.

В этом Израиль всецело подражает своим соседям, буквально одержимым навязчивой идеей необходимости очищать храмы. И при этом он отделен от них непреодолимой пропастью. Одно из самых пронизательных наблюдений И. Кауфмана состоит в том, что древние боялись нечистоты, так как она была демонической, даже сверхбожественной силой, способной поражать богов²³. Человек для того и сотворен, чтобы очищать храмы, помогать благосклонным богам, живущим в них, бороться с космическим злом. Однако в Израиле нет следов демонического истолкования нечистоты. Кауфман хотел убедить нас, что нечистота в Библии лишена жизненной силы. Действительно, демоны были изгнаны из мира, но человек занял их место. Это одна из главных особенностей теологии жрецов: человек “демонизирован” - ему не удастся быть демоном, но он способен на демоническое. Только он является причиной мирового зла. Только он может осквернить святилище и

вынудить Бога покинуть его.

Если эта реконструкция жреческой теологии верна, нам удалось раскрыть одно из этических оснований, на которые опиралась система жертвоприношений. Это основание - жреческая теодицея. В интеллектуальных кругах древнего Израиля никто не обошел вопроса об оправдании Бога; пророки безуспешно бились над этой проблемой. Литература мудрых предложила свой довольно поверхностный ответ, опровержение которого породило книгу Иова. Поэтому нам следовало бы поискать ответ у жрецов, однако эти поиски будут напрасными. Но разве жрецам Израиля, чья главная задача "научать сынов Израиля" (Лев 10:11), нечего было сказать о Божественном Провидении?

Теперь мы знаем, в чем состоит жреческая теодицея. Мы находим ее не в высказываниях, но в ритуалах, не в установлениях, но в культовых процедурах - особенно в манипуляциях кровью жертвы *hatta't*. Авторы "Жреческого кодекса" утверждают, что грех может не оставить следа на лице грешника, но, несомненно, оставит его на святилище, и если он вовремя не устранен, Божественное Присутствие покинет святилище. Учение это не ново; оно - лишь развитие доктрины о коллективной ответственности, доктрины, которая, по общему мнению, лежит в основе жреческой теологии. Вполне естественно, что жрецы рассматривали святилище, которым они управляли, как своего рода духовный барометр, с помощью которого можно оценивать и объяснять действия Бога по отношению к своему народу. Они очень хорошо понимали, что протест пророка: "Почему путь нечестивых благоуспешен?" (Иер 12:1) имел основания, и предлагали свой ответ: совершенное зло оставляет след не на грешнике, а на святилище; с разрушением святилища грешник также обречен на гибель.

Итак, изучение приношения *hatta't* помогает увидеть общее в культуре Израиля и его соседей, а также пропасть,

которая их разделяет. Общее состоит в том, что нечистое и святое враждебны друг другу до полной непримиримости. Святилище нуждается в постоянном очищении, иначе живущий в нем Бог оставит и его, и тех, кто ему поклоняется. Расходятся они в одном принципиальном вопросе: языческий мир пронизан демонической нечистотой, тогда как Израиль лишил нечистоту ее магической силы. Она способна ожить лишь благодаря своим узам со Святое Святых. Пагубная нечистота - это не присущее природе свойство; она есть порождение человека. Человек может вынудить Бога покинуть место Его земного присутствия, - но только ценой собственной жизни²⁴.

Экскурс 38

Кисти “Цицит” (15:37-40)

Комментируя заповедь о цицит (Чис 15:37-41), Ибн Эзра пишет: “По моему мнению, более обязательно ношение цицит вне молитвы, чтобы никогда не забываться и не предаваться греху: ясно, что во время молитвы никто не станет грешить”. Комментарий Ибн Эзры напоминает о том, что заповедь о цицит предписывает прикреплять их к верхней одежде. Это подтверждает древний обычай, следы которого мы находим в талит (молитвенная накидка с прикрепленными к ней кистями цицит, в которую еврей заворачивается каждое утро на время молитвы). В раввинистический период так называли обычную верхнюю одежду; это означает, что цицит носили целый день.

Литература и искусство древнего Ближнего Востока проливают новый свет на обычай носить цицит. Здесь мы сталкиваемся с обычаем украшать кайму верхнего платья, отличающим ее от остальных частей. Чем знатнее владелец, тем изощреннее вышивка каймы. Ее значимость определяется не художественными достоинствами вышивки, но тем, что она является символическим

продолжением личности и авторитета владельца. Ее назначение лучше всего иллюстрируется аккадским выражением *sissikta batāqu*, “отрезать кайму”. Например, экзорцист произносит заклинание над каймой, отрезанной от одежды своего пациента; отрезание мужем каймы от платья жены означает развод.

Отражение этого обычая мы находим в Библии, в диалоге, который до сих пор был загадочным. Преследуя Давида в горах Иудеи, царь Саул заходит в пещеру и снимает плащ, чтобы облегчиться, не зная, что Давид и его люди скрываются в этой пещере. Давид подкрадывается к ничего не подозревавшему Саулу и отрезает край его плаща. Затем текст сообщает: “после больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула. И сказал он людям своим: да не попустит мне Господь сделать это”. Обнаружив деяние Давида, Саул говорит: “И теперь я знаю, что ты непременно будешь царствовать” (1 Цар 24:6, 21). Что же послужило причиной для раскаяния Давида и реакции Саула? Ответ заключается в том, что край одежды Саула обладал символическим значением, он был как бы продолжением личности и знаком власти Саула. Давид почувствовал раскаяние, потому что сделанное им не было повелением Бога. Саул же счел это происшествие Божественным знаком: его власть перешла к Давиду и теперь он “отрезан” от трона.

Проиллюстрируем правовое употребление каймы (края одежды) в древней Месопотамии. В древнем Мари профессиональный пророк или ясновидец вместе с пророчеством посылал царю пучок своих волос и кусок каймы своей верхней одежды. Оба предмета служили удостоверением личности пророка и, что более важно, гарантировали истинность пророчества. Обладание такими предметами фактически давало возможность царю юридическую власть над их владельцем. Другой случай правового использования каймы отражен в глиняных

документах, на которых отпечаток каймы заменяет подпись. В наше время неграмотный человек “подписывается”, оставляя отпечатки пальцев; в древней Месопотамии представитель высших слоев общества мог использовать кайму верхней одежды.

Заслуживает внимания предположение Э. А. Спайсера о том, что существующая в наши дни в синагоге практика прикладывать край талит к свитку Торы восходит к древнему обычаю²⁵. Это действие, сопровождаемое произнесением благословений, вероятно, было частью торжественного заверения в преданности Торе: обещание жить по заповедям Торы подкрепляется и словом (благословением) и делом (отпечатаиванием “подписи” на свитке).

В искусстве древнего Ближнего Востока мы находим много подтверждений тому, что цицит были продолжением каймы. На одном из изображений отчетливо видны подвески цицит в форме бутона цветка или кисточки, что дает основания для перевода цицит словом “кисти”. Кроме того, в рассматриваемом нами библейском тексте говорится, что цицит следует прикреплять к углам одежды. Но какие углы могут быть у сплошного плаща или юбки? Здесь есть две возможности. На одном изображении цицит выглядят как продолжения нитей вышитых вертикальных лент, которые не отрезаны у края, а свободно свисают. Эти ленты оканчиваются в точках, которые делят кайму на четыре равных части, образуя, таким образом, четыре “угла”. На другом изображении мы видим, что полы одежды подрублены и цицит свисают там, где встречаются зубцы. Наш текст подтверждает такой способ крепления цицит, предписывая, чтобы они прикреплялись к *капаб*, что значит не “угол”, но “конец”, “край” или “крыло”. Как это ни удивительно, подрубленная кайма есть не что иное, как “крылатый” край одежды. Таким образом, цицит (так же как и искусно отделанная кайма) выполняла “знаковую” функцию: их

носили те, кто имел определенный социальный вес; по ним можно было определить, что владелец принадлежит к высшему слою общества.

Требование вплетать *təkelet* (фиолетовые нити) еще раз подтверждает мнение о том, что цицит обозначали принадлежность к знати. Фиолетовый краситель получали из желез улитки *murex* (*Hilazon*; Сиф. Втор. 354, Шаб. 26а, Мен. 42b). Нас интересуют три разновидности улитки *murex*. Вид *Murex trunculus* дает краситель сине-пурпурного или фиолетового цвета, *Thais haemastoma* (также называется *Purpura haemastoma*) и *Murex brandaris* дают красно-пурпурный цвет²⁶. И красно-пурпурная и сине-пурпурная краски (др.-евр. *təkelet*; акк. *takiltu*) использовались при изготовлении внутренней завесы скинии (Исх 26:1) и одеяний первосвященника (Исх 28:6, 15, 31, 33).

Производство краски из улитки *Murex* скорее всего, возникло в Греции, а не в Финикии, как считалось раньше. Скопления раковин таких улиток, датируемые началом II тысячелетия до н. э., были найдены в Кноссе, Трое и на побережье Аттики²⁷. Подобные скопления раковин XV в. до н. э. были найдены в Угарите на финикийском побережье Средиземного моря.

Улитки *Murex trunculus* собирались ручным способом на мелководье у побережья Ливана и северного Израиля (в древности - Финикия). По-видимому, производство краски из этих улиток имело большое значение, так что город Хайфа в эллинистический период назывался Порфирион (пурпур). Две другие разновидности улиток *Murex*, использовавшиеся для получения необходимой краски, добывают в более глубоких водах с помощью сетей и других ловушек.

Производство этой краски подробно описано Плинием Старшим, римским историком и ученым-естествоиспытателем I в. н. э. в "Естественной истории". Однако приводимых им данных недостаточно для того,

чтобы восстановить технологию. С середины XIX в. европейские химики безуспешно пытались раскрыть ее секрет²⁸. Недавно группа ученых из Ливана сообщила, что им удалось получить краситель²⁹. Центр Морских Исследований Хайфского Университета занимался изучением образа жизни и характера развития улиток и одновременно проводил археологические изыскания в нескольких местах производства красителя (Телль Акр, Телль Мор, Шихмона и Телль Кейсан), куда предположительно импортировалась краска³⁰. Возможно, нам вскоре удастся раскрыть секрет получения этой краски.

Рассматривая древние раковины, можно получить представление о методе получения краски. Во многих из них есть отверстие, искусно просверленное над тем местом, где располагались поджаберные железы. У других раковин отломана верхушка, что также позволяло извлечь краситель³¹.

Хотя улитки имелись в изобилии, каждая из них давала очень мало краски. В 1909 г. опыты австрийского химика Пауля Фридендера³² показали, что для получения 1,4 г чистого красителя необходимо 12 тыс. улиток. Неудивительно, что в период правления Набонида, последнего царя Вавилонии (555-539 гг. до н.э.) пурпурная шерсть стоила в сорок раз дороже шерсти, выкрашенной в другие цвета. В 200 г. до н. э. цена одного грамма такой краски была эквивалентна 84 долларам США. Диоклетиан заплатил сумму, эквивалентную 8.460 долларов, за 328 г пурпурного шелка из Сидона. В 300 г. до н.э. в результате повышения спроса цена сидонского шелка возросла до 98.700 долларов за фунт (все цены даны по курсу доллара на 1984 г.)³³.

Согласно Библии, даже самый бедный израильтянин мог позволить себе по меньшей мере четыре фиолетовых нити, по одной на каждую кисть. И действительно, при использовании неочищенной краски вместо чистой можно

добиться десятикратного увеличения количества получаемой краски³⁴. Так, для одной фиолетовой нити потребуется меньше пятнадцати улиток. И все-таки только очень богатые люди были в состоянии приобрести большие количества такой краски. Так, римские императоры сохраняли за собой исключительное право носить пурпурные мантии, дав, таким образом, названия цветам, используемым и в настоящее время: “королевский синий” и “королевский пурпурный”. Византийские императоры рождались в комнатах с пурпурными стенами и к их именам присоединялся титул Порфирогенитус (Багрянородный), что значит “рожденный в пурпуре”. Библия также подтверждает, что одежду фиолетового цвета носили представители знати (Иез 23:6; Есф 1:6). Поэтому заплетание фиолетовой нити в цицит усиливает их символику - знак благородного сословия. К нему принадлежали все евреи, так как они по обязанности носили этот отличительный знак. Однако их монарх - не из смертных: евреи - князя Бога.

По мере развития еврейских обычаев цицит претерпели много изменений, поэтому необходим краткий обзор их истории. Требование вплетать фиолетовую нить было отменено в раввинистический период (Миш. Мен. 4:1, Чис. Р. 17:5). После двух римских войн еврейская община так обеднела, что многие не могли позволить себе даже одной фиолетовой нити, необходимой для каждой цицит. Более того, производство краски пришло в упадок и *tākelet* стала редкостью (Мен. 42b). Разумеется, была изобретена дешевая подделка фиолетовой краски, которую получали из растения индиго, но раввины признали ее непригодной в качестве замены *tākelet* (Сиф. Чис. 115, БМ 61b, Мен. 42b-43a). Все это способствовало отмене требования вплетать фиолетовую нить, и с тех пор цицит стали абсолютно белыми.

Еще один исторический факт мы обнаруживаем в раввинистических источниках: цицит носили женщины.

В самом деле, некоторые раввины утверждали, что *'aḇ ha-našim be-mašma'*, то есть женщины обязаны носить цицит (Сиф. Чис. 115, Мен. 43а), поскольку требование носить цицит подпадает под категорию заповедей, соблюдение которых не ограничивается определенным временем (*še-'ein ha-zəman gerama'*; Тосеф. Кид. 1:10).

Наконец, когда евреи стали бесправным меньшинством среди враждебного большинства, было предписано, что цицит следует перенести на нижнюю одежду (талит катан). Ведь по цицит можно было определить, что их владелец еврей, и он мог подвергнуться преследованиям. Тем не менее, среди благочестивых ашкеназских евреев и по сей день принято носить цицит снаружи, во исполнение заповеди: “[чтобы вы,] смотря на них, [вспоминали все заповеди Господни]” (ст.39).

Назначение цицит поясняется рядом глаголов: “смотря..., вспоминали ... исполняли” (ст.39). Эти три глагола сжато характеризуют педагогический метод ритуальной системы Торы: созерцание (т. е. чувственное восприятие) в сочетании с памятью (т. е. интеллектом) переходят в действие (т. е. добрые дела). Так, повторение ритуалов и осознание их значения ведут к высоконравственному поведению. Текст также упоминает и о негативном назначении: сдерживать страсти (ст.39) и, тем самым, по мнению раввинов, предотвращать ереси и распутство (Сиф. Чис. 115).

Главная цель ношения цицит указывается в ст. 40, который завершает перикопу: “чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои и были святы перед Богом вашим”. Цицит перед глазами напоминают о заповедях Бога и способствуют их исполнению, что в конечном счете ведет к святости. Знать, к которой принадлежит Израиль, не похожа на другие властные структуры, которым свойственна развращенность и потворство своим желаниям. От Израиля требуется, чтобы он был “царством священников и святым народом” (Исх 19:6).

Но чем цицит напоминают о святости тому, кто их носит? Из самых ранних раввинистических источников мы узнаем, что цицит являются *šā'atnez*, комбинацией льна и шерсти (LXX и Тарг. Йон. к Втор. 22:12; ср. комментарии Раши и Ибн Эзры на Втор 22:12, Мен. 39б-40а, Лев. Р. 22:10). Белые льняные нити и шерстяные нити, окрашенные в фиолетовый цвет, были найдены в пещерах Бар Кохбы. Это доказывает, что данное предписание раввинов соблюдалось. Ныне ношение *šā'atnez* запрещено израильтянам (Лев 19:19, Втор 22:11), так как они напоминают некоторые жреческие одеяния, сделанные из комбинации льна и шерсти (например, Исх 28:6; 39:29; цветные одеяния сделаны из шерсти). В самом деле, льняной тюрбан первосвященника (Исх 28:39) обвязывается *pətil təkēlet*, фиолетовым шерстяным шнуром (Исх 28:37). Таким образом, *šā'atnez* запрещены из-за того, что они сделаны из комбинации материалов, обладавшей священными свойствами, которая предназначалась исключительно для жрецов и запрещалась для остальных. Запрещение носить *šā'atnez* из-за их святости основывается на следующем предписании: "Не засевай виноградника своего двумя родами семян, чтобы не сделать тебе заклѣтым (*tiqdaš* - букв. святым, отделенным) сбора семян" (Втор 22:9); в противном случае урожай будет принадлежать святилищу. Однако уже в ранний раввинистический период предписывалось (возможно, на основании библейских обычаев) каждому израильтянину носить цицит, сделанные из *šā'atnez* (ср. также Тосафот на Втор 22:11.) Получается, что, согласно раввинам, цицит должны делаться по образцу одеяний священников, ношение которых запрещено остальному Израилю!

Тогда цицит являются исключением из общего правила Торы, запрещающего ношение одежды из смешанных материалов. Но в этом парадоксе и заключена разгадка их назначения. То, что они напоминают тюрбан первосвященника и другие одеяния священников, не может

быть случайным. Это сознательная попытка побудить Израиль стремиться к святости, сравнимой со святостью священников. В самом деле, от народа Израиля требуется быть святым: "Святы будьте, ибо свят Я, Господь Бог ваш" (Лев 19:2; ср.11:44; 20:26). Правда, только евреи из колена Аарона могут быть священниками (ср.17:5), остальные должны стремиться к святой жизни путем соблюдения заповедей Бога. Поэтому они должны прикреплять к своей одежде кисти, в которых есть, помимо льняных нитей, одна шерстяная нить фиолетового цвета. Использование комбинированных материалов в предписанных Торой одеждах фактически отражает степени святости. Верхняя одежда первосвященника сделана из *ša'atnez*; из этого же материала изготовлен пояс священника; кайма одежды израильтянина, не принадлежащего к священническому сословию, также сделана из *ša'atnez* в силу того, что в ней присутствуют фиолетовые шерстяные нити. То, что нить - шерстяная и окрашена в фиолетовый цвет, делает ее символом как священства, так и царственности, как бы выражает Божественное требование: Израиль должен стать "царством священников и святым народом".

Эме Пальеру, французскому католику, готовившемуся принять священство, довелось ощутить истинное значение цецит, когда он оказался в синагоге во время праздника Йом Киппур. Вот как он описывает свои переживания:

"То, что открылось мне в тот момент, вовсе не было еврейской религией. Это был еврейский народ. Зрелище множества людей с талитами на плечах внезапно открыло передо мной картину далекого прошлого... Как только я увидел молитвенные накидки на всех участниках службы, я почувствовал, что все они так или иначе совершают богослужение... Мне показалось, что это молчаливое собрание находилось в ожидании чего-то... весь культ отмечен особой печатью ожидания и веры в будущее. В

синагогальной службе все евреи равны, *все священники* (курсив мой - Дж.М.), все могут принимать участие в исполнении священных обязанностей, даже совершать богослужение от имени всей общины при соответствующей подготовке. Достоинство, которым отмечен хахам, учитель, мудрец, это не священнический сан, но сан учености и благочестия, подкрепленного знанием. Талит сделал для меня понятной эту особенность иудаизма: она бы от меня ускользнула, если бы мое внимание не было сразу привлечено столь новым для меня зрелищем множества людей, молящихся в белых накидках. Так, ритуалы и символы часто способны выразить больше, чем самые лучшие объяснения”³⁵.

Подводя итоги, можно сказать, что цицит выражают демократическую тенденцию иудаизма, который делает людей равными, не нивелируя их, но возвышая. Всему Израилю предписано быть народом священников. В древности цицит (а также кайма одежды) были отличительным знаком власти, благородного происхождения и высокого положения. Требуя добавлять фиолетовую нить из шелка к цицит, Тора подчеркивает, что это высокое положение есть достоинство священства: призвание Израиля - не править людьми, но служить Богу. К тому же носить цицит можно не только вождям Израиля, будь то царь, раввин или ученый. Это униформа всего Израиля³⁶.

Экскурс 33

Покаяние в Торе и у Пророков

В религии древнего Израиля, в отличие от его соседей, ритуал не был действенным сам по себе, что подчеркивается в жертвенной формуле прощения. Ритуал выполняет жрец, однако прощение, ради которого совершается ритуал, дается исключительно Богом: "... и так очистит его священник от греха его, и прощено будет

ему” (Лев 4:26). Кроме того, необходимый элемент всех ритуалов прощения, будь то искупительные жертвы (Лев 5:5-6) или молитвы во время поста (Иоиш 2:12-14; 1 Цар 7:5-9), - раскаяние и признание своей вины.

В самом деле, непременным условием Божественного прощения является сознательное и активное участие в этом процессе человека. Недостаточно лишь надеяться и молить о прощении: человек должен смириться, признать свой проступок и решительно порвать с грехом (как, например, Давид в 2 Цар 12:13 и т.д.; Ахав в 3 Цар 21:27-29). Книга Псалмов содержит обильный материал, доказывающий, что раскаяние и признание вины составляют неотъемлемую часть молитв о прощении (Пс 31:5; 37:19; 40:5; Плач 3:40-42). Большое количество синонимов слова “раскаться”: стремиться к Богу (2 Цар 12:16; 21:1), искать Его (Ам 5:4), покоряться Ему (Лев 26:41), направлять свое сердце к Нему (1 Цар 7:3) - свидетельствует о первостепенной важности этого понятия, описывающего попытку человека восстановить связь с Богом. Ритуальные жесты покаяния (плач, пост, раздирание одежд, ношение власяницы, посыпание пеплом) при безучастном сердце безоговорочно осуждаются пророками (Ис 1:10слл; 29:13; Ос 7:14; Иоиш 2:12-13).

Раскаяние должно сопровождаться поступками, угрызения совести должны перейти в действия. В этом процессе выделяются две стадии: первая - негативная, человек отказывается от зла (Ис 33:15; Пс 14), вторая - позитивная, он начинает совершать добро (Ис 1:17; Иер 26:13; Ам 5:14-15). Выражения, используемые для описания активной роли человека в процессе прощения, свидетельствуют о ее принципиальном значении: склонить сердце к Господу (ИсИ 24:23), сделать себе новое сердце (Иез 18:31), совершить обрезание сердца (Иер 4:4), смыть злое с сердца (Иер 4:14), распахать в себе новину (Ос 10:12). Однако эти выражения по смыслу покрываются

одним глаголом *šub* (обращаться, возвращаться), который главенствует в тех частях Библии, где речь идет о покаянии. Значение этого слова соединяет в себе оба необходимых компонента покаяния: отвернуться от зла и повернуться к добру. Само движение поворота предполагает, что грех не является несмываемым пятном, но представляет собой отклонение с правильного пути и что, совершая поворот, - а такая возможность дана Богом каждому - согрешивший может изменить свою судьбу.

Очевидно, не пророки впервые стали использовать это слово для выражения идеи покаяния. Такое словоупотребление восходит к древним преданиям Израиля: Амос, первый из пророков-писателей, использует его не объясняя (Ам 4:6-11). Идея покаяния (хотя и не сам термин *šub*) была известна автору древних повествований о фараоне (Исх 7:3-4; 10:1; 11:10) и о сыновьях Илия (1 Цар 2:25). В последнем говорится о том, что Бог намеренно препятствует их покаянию. Наконец, мотив покаяния встречается в сказаниях о древних героях: о Давиде (2 Цар 12:13-14; 14:10-14), об Ахаве (3 Цар 21:27-29) и об Иосии (4 Цар 22:18-20).

Следует заметить, что покаяние в этих повествованиях понимается не так, как у пророков - оно безрезультатно. Самое большее, чего можно добиться, это смягчения кары (как в случае Давида) или ее отсрочки (в случае Ахава или Иосии). Иногда оно бесполезно (например, для самого Моисея: Втор 3:23-26). Призыв к покаянию можно найти в увещеваниях, содержащихся в "Жреческом кодексе" и в девтерономических текстах (Лев 26:40-42; Втор 4:29-31; 30:1-10). В этих случаях оно может способствовать лишь прекращению уже совершающегося наказания, но не его предотвращению. То, что действенность покаяния в названных историях ограничена, лучше всего видно из сравнения с рассказом о жителях Ниневии, которым удалось предотвратить собственную гибель (Иона 3:1-10).

В ранних повествованиях покаяние всегда выступает как человеческая добродетель. Бог не побуждает человека к покаянию ни сам, ни через пророка. Роль Моисея - ходатайствовать за Израиль, чтобы Бог отменил свое губительное решение (например, Исх 32:11-13; 31-34; 34:9; Чис 12:11-13; 14:13-19; Втор 9:16-29). В этих текстах не предполагается, что Моисей должен привести людей к покаянию, чтобы они заслужили Божественное прощение. В ранних повествованиях сохранились рассказы и о других ходатаях: об Аврааме (Быт 18:23-33), Самуиле (1 Цар 7:5-9; 12:25), Илие (3 Цар 17:17-23), Елисее (4 Цар 4:33; 6:15-20) и Иове (Иов 42:7-9). Эти праведные персонажи, как и Моисей, обращаются к Богу, чтобы вымолить прощение, а не к человеку, чтобы побудить его к покаянию.

С учетом этого и следует оценивать нововведения жреческого законодательства. Покаяние действенно при искуплении через жертву, на что указывают термины *hitwaddah*, “признаваться [в грехах]” (Лев 5:5; Чис 5:7) и *'ašam*, “чувствовать вину”. Однако глагол *šub* в значении “покаяться” никогда не встречается в жреческих текстах. В Четверокнижии и в ранних повествованиях *šub* встречается только четыре раза, но в другом, противоположном значении, а именно: “отступить”, “отвернуться от Господа” (Чис 14:43; 32:15; Исх 22:16, 18, 23, 29; 1 Цар 15:11). Это вполне объяснимо: ведь в ранних источниках, несмотря на виновность Израиля в отступничестве, не предполагается, что он должен покаяться.

Глагол *šub* в значении “покаяться” распределяется по текстам следующим образом: 23 раза у пророков VIII в.: Амоса, Осии и Исаии; 50 раз у Иеремии и Иезекииля; 28 раз в девяти послепленных пророческих книгах. Напротив, глагол *'ašam*, “чувствовать вину”, который приближается по значению к понятию “покаяться”, встречается только в “Жреческом кодексе”. Таким

образом, “покаянная” терминология источника Р сформировалась в период, когда глагол *šub* еще не стал стандартной идиомой для выражения идеи покаяния. Однако под влиянием пророков, особенно Иеремии и Иезекииля, корень *šub* вытеснил остальные эквиваленты. То, что жреческое понимание покаяния восходит к допленному периоду, подтверждается еще одним соображением. Хотя сила покаяния, согласно источнику Р, такова, что оно может свести намеренный грех к ненамеренному, “Жреческий кодекс” настаивает: для полного устранения греха необходима искупительная жертва (*k-p-r*). Авторам “Жреческого кодекса” неизвестно учение пророков о том, что для искупления греха достаточно самого покаяния.

Мнения пророков о роли покаяния различны, особенно если речь идет об эсхатологических пророчествах. Исаия, например, на раннем этапе своей деятельности не предлагает людям покаяться (ср. Ис 1:16-20 с 6:9-13). Он настойчиво утверждает, что только те, кто переживет Божий Суд, получают возможность участвовать в покаянии, которое подготовит их для нового Сиона (например, Ис 32:1-8, 15-17; 33:5-6). Он даже дает своему первенцу имя, в котором выражена эта идея: “[только] остаток покается” (Ис 7:3). Иеремия же не прекращает призывать к покаянию. Потеряв веру в способность человека к самообновлению, он утверждает, что Бог даст ему “новое сердце”, с помощью которого он преодолет грех и будет достоин вечного прощения (Иер 31:33; Втор 30:6; Иез 36)³⁷.

Примечания

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. - И., 1937. W.Kornfeld, “Reine und unreine Tiere im Alten Testament”, *Kairos* 7 (1965) 134-147; K.Elliger, *Leviticus*. - Tübingen: Mohr, 1966.

² M. Douglas, *Purity and Danger*. - London: Routledge and

K. Paul, 1966, I; W. Paschen, "Reine und Unrein", *SANT* 24 (1970) 62.

³ J. Milgrom, "When Durkheim Meets Leviticus", *Direction* 12/2 (1981) 4-6.

⁴ Douglas, *Purity and Danger*, p. 51.

⁵ A. Meigs, "A Papuan Perspective on Pollution", *Man* 13 (1978) 304-318.

⁶ E. Culpepper, "Zoroastrian Menstrual Taboos", in *Women and Religion*, ed. J. Plaskow. - Missoula: Scholar Press, 1975, p. 205.

⁷ J. W. Burton, "Some Nuer Notions of Purity and Danger", *Anthropos* 69 (1974) 530.

⁸ A. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, 3rd ed. - Leipzig: Hirzel, 1897, p. 523; G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol.1. - New York: Harper, 1962, p. 272; Kornfeld, *op. cit.*; Paschen, *op. cit.*, p. 63; E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning*. - New York: Yeshiva University Press, 1977, pp. 35-37; N. Füglistner, "Sühne durch Blut zur Bedeutung von Leviticus 17,11", in *Studien zum Pentateuch*, ed. G. Braulik. - Vienna: Herder, 1977.

⁹ А. Оппенхейм. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. и доп. - М.: Наука, 1990.

¹⁰ J. Milgrom, "The Biblical Diet Laws as an Ethical System", *Int* 17 (1963) 288-301.

¹¹ Более подробно см. J. Milgrom, *Leviticus*, vol.1, *Anchor Bible* 34. - New York: Doubleday, 1990, chaps. 11-15.

¹² О других объяснениях см. S. D. Fraade, "Moses at Meribah", *Orim* 2 (1986) 43-67.

¹³ F. Kohata, "Die priesterschriftliche berlieferungsgeschichte von Numeri", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 3 (1977) 3-34.

¹⁴ Y. Kaufmann, "The Biblical Age", in *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, ed. L.W. Schwarz. - New York: Random House, 1956, pp. 9-10.

¹⁵ A. H. Gardiner, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1923), s.v. "Magic, Egyptian".

¹⁶ Там же.

¹⁷ См. также ANET, pp. 6-7, 12-14.

¹⁸ S. Langdon, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1923), s.v. "Expiation".

- ¹⁹ E. Reiner, "La magie babylonienne", in *Le monde du sorcier*. - Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 8.
- ²⁰ Примеры месопотамских ритуалов, включающих заклинания и жестикуляцию, см. в ANET, pp. 335-338; примеры хеттских ритуалов - ANET, pp. 346-356.
- ²¹ Y. Kaufmann, *The History of Israelite Religion (Hebrew)*. Vol.2. - Tel Aviv: Dvir, 1947, pp. 476-478.
- ²² Более подробно см. J. Milgrom, "Magic, Monotheism, and the Sin of Moses", in *The Quest for the Kingdom of God: Essays in Honor of G. E. Mendenhall*, ed. H. B. Huffmon et al. - Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, pp. 251-261.
- ²³ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, transl. Moshe Greenberg (Chicago: University of Chicago Press, 1960) 21-24.
- ²⁴ Более подробно см. J. Milgrom, "The Function of the *Hatta't* Sacrifice" (Hebrew), *Tarbiz* 40 (1970) 1-8; его же, "Sin-Offering or Purification-Offering," *VT* 21 (1971) 237-239; его же, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray,'" *RB* 83 (1976) 390-399; его же, *IDBSup*, s.v. "Atonement in the Old Testament."
- ²⁵ E. A. Speiser, "Palil and Congener: A Sampling of Apotropaic Symbols," *Assyriological Studies* 16 (1965) 363.
- ²⁶ A. Dedekind, "La pourpre verte et sa valeur pour l'interpretation des ecrits des anciens," *Archive de zoologie experimentale et generale*, 3rd ser., 6 (1898) 467-480; I.I. Ziderman, "The Blue Thread of the Tzitzit: Was the Ancient Dye Prussian Blue or Tyrian Purple?", *Journal of the Society of Dyers and Colourists* 97 and 98 (1981 and 1982) 362-364 and 247; там же, "First Identification of Authentic Tekelet," *BASOR* 265 (1987) 25- 36.
- ²⁷ M. Eilat, *EB* (Hebrew), s.v. *tekhelet ve-'argaman*. См. также D. S. Reese, "Palaikastro Shells and Bronze Age Purple Dye Products in the Mediterranean Basin," *ABSAA* 82 (1987) 201-206.
- ²⁸ L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22 (1963) 104-118.
- ²⁹ J. Doumet, *A Study in Ancient Purple Color*, trans. R. Cook (Beirut: Imprimerie catholique, 1980).
- ³⁰ E. Linder, E. Spanier, and N. Karmon, *A Report to the National Academy of Science, Israel: Purple Dye Biology, Archaeology and History* (Haifa: University of Haifa, Center for Maritime Studies, 1980).

³¹ N. Jidejian, *Tyre through the Ages* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1969).

³² P. Friedländer, "Über der Farbstoff des antiken Purpurs aus *Murex Brandaris*," *Berichte der deutschen chemischen Gesellschaft* 42 (1909) 765-770.

³³ Jensen, "Royal Purple of Tyre".

³⁴ H. Fouquet and H.-J. Beling, "Biological Precursors and Genesis of Tyrian Purple," *Angewandte Chemie: International Edition in English* 10 (1971) 816-817.

³⁵ A. Palliere, *The Unknown Sanctuary* (New York: Bloch, 1928) 20-22.

³⁶ Более подробно см. J. Milgrom, "The Tassel and the Talit," *The Fourth Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture* (University of Cincinnati, 1981), 10 pp.; его же "Of Hems and Tassels," *BARev* 9/3 (1983) 61-65; его же "The Tassels Pericope, Numbers 15:37-41" (Hebrew), *Beth Mikra* 92 (1983) 14-22.

³⁷ Более подробно см. J. Milgrom, *IDBSup*, s.v. "Repentance".

Теологические течения в Пятикнижии*

В литературе Торы выделяются две оформившиеся теологические школы: школа, представленная в священническом слое Торы, и школа, представленная в книге Дыварим. Этим источникам предшествовал источник JE¹, однако он представляет собой предания и рассказы, в нем мы еще не находим единого мировоззрения и оформившейся идеологии, подобных изложенным в P и D. Священнический (в русской традиции - "жреческий". - Прим. пер.) кодекс (= P) (от англ. священник - "priest". - Прим. пер.) и книга "Дыварим" (=D) (Второзаконие) содержат сложную и последовательную теологию, которой нет в предшествующих источниках².

Эти две школы отличаются друг от друга своим религиозным мировоззрением, а также образом мышления и способом выражения. Исследователи школы Граффа-Вельхаузена объясняли это различие историческими изменениями. Священнический источник оформился, по их мнению, после разрушения Храма, когда народ был оторван от своей земли и далек от природы; в результате этого сложилась схематическая умозрительная религия, сакральные обычаи которой не связаны с землей, почвой, земледельческим циклом. В противоположность этому D, сложившийся во времена пророка Исаии, отражает живую религию, укорененную в жизни народа, живущего "естественной" природной жизнью, как сельскохозяйственной, так и политической. И. Кауфман выступал против этого взгляда, и ему удалось поколебать уверенность в позднем происхождении P и его зависимости

* Перевод выполнен по изданию: *Theological Trends in the Pentateuch*, PAAJR, 1968 © The World Jewish Bible Center Jerusalem, "Beit Mikra".

от D, однако он не дал объяснения различию между этими источниками. Так, например, одним из главных аргументов Вельхаузена в пользу позднего происхождения Р является следующий: в списке праздников в Р говорится о Новолетии и Дне Искупления (Ваикра 23;23-32 и Бымидбар 29;1-11), а в списках JE и D эти праздники даже не упоминаются (см. Шемот 23;12-19; 34;18-26). Вельхаузен утверждает, что эти праздники не существовали во времена Первого Храма; что они возникли в период Второго Храма как выражение чувства вины и стремления к раскаянию. По его мнению, эти праздники служили чем-то вроде замены в соответствующих исторических обстоятельствах народным празднествам Песах, Шавуот и Суккот, которые праздновались в Израиле во времена Первого Храма и которые невозможно было праздновать в изгнании³. Иными словами, появление этих праздников в священническом списке объясняется оторванностью народа от природной жизни, изгнанием на чужбину. И. Кауфман⁴ справедливо возражает на это, что праздники Новолетия и Дня Искупления существовали во времена Первого Храма, но они никогда не были связаны с природой; они праздновались в больших храмах и были связаны с ритуальным очищением храма⁵, - у других народов Древнего Востока⁶ подобные ритуалы также выполнялись в первые дни года. Итак, нельзя утверждать, как это делал Вельхаузен, что упомянутые праздники возникли в вавилонском изгнании как замена земледельческим праздникам и как выражение чувства греха и стремления к раскаянию. Наоборот, эти праздники укоренены в храмовом быте, и поэтому восходят ко временам Первого Храма, когда существовала служба в святилищах, а не к тому периоду, когда служба в Храме прекратилась. Следует добавить, что само утверждение Вельхаузена о создании вавилонскими изгнанниками новых праздников представляется странным, т.к. новые

праздники устанавливаются в честь новых событий, и даже тогда новый праздник отличается от традиционных, находится в другой плоскости (ср. Ханука и Пурим в период Второго Храма).

Однако вопрос Вельхаузена правомерен: почему во всех сборниках законов эти праздники не упоминаются, а в священническом кодексе они упоминаются даже дважды? Удовлетворительный ответ на этот вопрос поможет разрешить ряд других принципиальных проблем такого рода. Представляется, что правильным будет следующее решение: в противоположность трем праздникам, связанным с земледелием (жатва, первые плоды и сбор урожая), ритуалы Новолетия и Дня Искупления были связаны с Храмом и священством, народ только присутствовал при выполнении этих ритуалов. Понятно поэтому, что литература, вышедшая из священнической среды, уделяет много места этим праздникам и их установлениям, в то время как литература “народного” характера не интересуется этим вообще. Этим же можно объяснить отсутствие заповеди о паломничестве в Храм в священническом источнике. Эта заповедь обращена только к народу, т.к. священники находятся при своих храмах весь год. Именно поэтому те источники, где угол зрения “народный”, постоянно подчеркивают эту заповедь (Шемот 23;17 и 34;23; Дыварим 16;16), а автор Р, основная тема которого - ритуалы святилищ, упоминает не о паломничестве в Храм как таковом, это относится к народу, а о ритуалах и жертвоприношениях, связанных с этими праздниками (см. Ваикра 23;9-21, Бымидбар 28-29)⁷.

Другой вопрос, возникающий при сравнении обсуждаемых источников, касается рассказа о Синайском откровении. Книги JE и D много говорят об этом событии, в то время как Р не упоминает его вообще. Даже если предположить, что это откровение подразумевается в Р - ведь там упоминаются законы, данные на горе Синай,

трудно объяснить умолчание о столь важном событии. С другой стороны, автор Р говорит о другом откровении, которое не упоминается в JE и D. На восьмой день построения скинии "Слава Господня" является всему народу, народ ликует и падает на лицо свое⁸. Это происходит, когда огонь, исходящий от Господа, сжигает жертвоприношения, что воспринимается как знак одобрения, как Божественное "утверждение" скинии и порядков службы в ней. Вместо описания откровения, связанного с дарованием народу законов, автор Р описывает откровение, связанное с освящением скинии, или, другими словами, нисхождением Шхины (Божественного присутствия. - Прим. пер.) на Израиль при завершении построения скинии (ср. Шемот 25;8 и 29;45). Не случайно формула, выражающая союз между Богом и Израилем: "и буду им Богом"⁹ появляется именно в контексте освящения скинии и священства в Шемот 29;45 в главе, параллельной Ваикра 8-9¹⁰.

Это различие между источниками D и Р следует, таким образом, объяснять не тем, что они создавались в разные исторические периоды, а тем, что они создавались в разной социальной среде. Здесь мы имеем дело с идеологиями двух различных общественных слоев, а не двух различных периодов; эти идеологии можно рассматривать параллельно, а не только последовательно.

Два пророка, Иеремия и Иезекииль, основывались на этих источниках, каждый в соответствии со своим характером: Иеремия на D, а Иезекииль на священнической литературе. Это свидетельствует о том, что речь идет о двух теологических течениях. Абсурдно было бы предполагать, как это делал Вельхаузен, что пророчество Иезекииля послужило основой становления священнической литературы, или, как это утверждали другие, что пророчество Иеремии явилось основой для создания книги Второзаконие. Сегодня известно, что пророки использовали готовые литературные формы -

притчу и молитву, песнь и плач - чтобы создать свои обличения, поэтому естественно, что они использовали также израильскую законодательную литературу.

Итак, какие социальные круги стоят за этими двумя теологическими школами?

Священническая литература - источник, позволяющий достаточно легко определить среду, в которой он был создан. Относительно происхождения этого документа нет дискуссий: все согласны, что он был создан в священнической среде; об этом единогласно свидетельствует и данное ему название. Авторы Р занимали важные должности в Храме; по литературной зрелости произведения можно предположить, что оно было составлено священниками центрального Храма в Иерусалиме¹¹.

Труднее определить слой, в котором был создан источник D, однако, наши исследования показывают, что D сложился в среде придворных писцов во времена царя Хизкии и пророка Исаяи¹². Если наше предположение верно, то можно говорить о двух литературных школах, представляющих два идеологических течения, источником одного из которых является Храм (Р), а другого - Царский Двор (D)¹³.

И священники, и писцы занимались литературным творчеством, но по содержанию эти две литературы были совершенно различны. Творчество священников целиком основано на религии и вере в сверхъестественное, все оно подчинено Божественному, а творчество писцов стоит на почве светской реальности. Литература такого типа появляется и у священников, когда речь в произведении идет о царе. Так, в Древнем Египте существовали, с одной стороны, царские списки, которые составлялись придворными писцами, и, с другой стороны, списки богов, составленные храмовыми жрецами¹⁴.

В контексте этого типологического различия следует рассматривать также природу священнического

и девтеронимического творчества в Израиле. Израильская священническая школа, тесно связанная с Храмом, черпает сюжеты и мотивы своих произведений из сферы Божественного и сакрального, а девтеронимическая школа, связанная с жизнью Двора - из сферы национального и государственного. Правда, обе школы стоят на позициях религии и веры, однако духовный мир каждой из них сформирован особым образом. Идеологический мир Р имеет теоцентрическую религиозную ориентацию, а мир D - антропоцентрическую религиозную ориентацию. Таким образом, сакральная и сверхъестественная атмосфера Р порождена не изгнанием на чужбину или оторванностью народа от земли. Она возникает в замкнутом кругу образованных священников, все помыслы которых связаны с Храмом и обрядами. Действительно, большинство законов в Р касается скинии, ее построения и службы в ней. В соответствии с этим источником, Шхина Бога среди сынов Израиля (т.е. - в Храме) придает смысл всему народному бытию, если не будет этого Присутствия, весь священнический кодекс теряет смысл. Не только потому, что служба прекратится, но и потому, что законы, связанные с общественной сферой, окажутся недействительными. Так, например, законы убежища (*mīklāt*) вообще не могут быть изложены без упоминания великого священника (*kōhēn gādōl*) (Бымидбар 35;25). Законы ведения войны неосуществимы без священников, выходящих на войну, когда "...трубы в руках их." (Бымидбар 31;6 и ср. 10;9). Закон о совратившейся жене не может быть выполнен без Храма (Бымидбар 5;11 и дальше), вождь не сможет выходить на войну без великого священника, вопрошающего урим и туммим (Бымидбар 27; 21) и т.д. Эти законы отражают не теократический режим времен Второго Храма, как думал Вельхаузен. Когда речь идет о том периоде, не приходится говорить о выходе на битву или вожде, который назначается от имени общины Израиля. Не приходится также говорить о

Божественном присутствии в Храме, когда ковчега, где пребывает Слава Господня между керувами и вокруг которого сосредоточена вся храмовая служба¹⁵, не существует. Действительность, изображенная в жреческом кодексе, куда больше похожа на древний израильский режим, целиком основанный на сакральных принципах¹⁶, в соответствии с которыми израильтяне продолжали оформлять свою жизнь и после возникновения царства¹⁷. В древних рассказах, где события излагаются без умысла, чистосердечно, мы видим действительность, подобную той, которая отражена в Р. Саул и Давид “выходят и приходят” в соответствии с постановлением урим, священные войны сопровождаются звуками рогов и труб (Йеошуа 6, Шофетим 7); на ход войны влияют сакральные явления (Йеошуа 6; Шофетим 20;26-28; Шемуэйл I 4) и добыча приносится в Храм (Йеошуа 6; 24; Шемуэйл II 8,11, ср. Бымидбар 31;50-54).

Режим святости и табу, лежащий в основе Р, не является плодом теологической спекуляции священников Второго Храма; он имеет корни в израильской действительности эпохи Судей и эпохи Царства. Сакральные институты, находящиеся в центре священнической теологии, хорошо известны из древних фрагментов Писания, только в Р они получили свое окончательное оформление. Так, например, суббота, новомесячие и такие праздники, как “шабатон” и “священное собрание” не являются изобретением автора Р. Эти дни упоминаются и в Р, и в более ранних источниках как дни, в которые не работают (Амос 8;5), собираются на священную трапезу (Шемуэйл I 20 и 24-32), идут к человеку Божию (Мелахим II 4;23), устраивают празднества и священные собрания **עֲרֹבַת וּמִקְרָא קֹדֶשׁ** (Йешайа 1;13), жертвоприношения и возлияния Господу (Ошейа 9;4,5).

Вопросы ритуальной чистоты и нечистоты, которым уделяется столько места в Р, также известны нам из

древних фрагментов Писания. Участники сакрального события обязаны ритуально очиститься и вымыть одежды свои (Бырэйшит 35;5; Шемот 19;10; Шемуэйл I 16;5). Выходящие на войну воздерживаются от женщины и освящают оружие, женщина очищается от ритуальной нечистоты (Шемуэйл II 11;4), прокаженных удаляют из города (Мелахим 7;3 и далее), осквернившийся прикосновением к мертвому не имеет права входить в Храм Господень (Ошейа 9;4).

Это же относится к святыням и Храму. Опасность, связанная с приближением к святыням, о чем так много сказано в Р, упоминается и в более ранних источниках (Шемуэйл I 6;19-20; Шемуэйл II 6); с другой стороны, в этих источниках говорится об обычаях ритуального употребления святынь в пищу и приношения их Богу (Шемот 23;19-34,25; Шемуэйл I 2;13-17 и 21;7); как, например, хлеб предложения (Амос 4;5 и др.), что также является частью учения автора Р. Посвящения Храму, общественные жертвоприношения, а также грехоочистительные жертвы и жертвы повинности **קָרָבָן וְאֵשֶׁת**, описанные в древних источниках, также упоминаются в исторических источниках времен Первого Храма (Мелахим 12;5 17). Институт назиров, один из древнейших в Израиле, тоже упоминается именно в Р, а не в других источниках. Запрет резать животное без приношения жертвы Господу, который появляется в "книге святости", (Ваикра 17) - в этом сборнике говорится о "еде с кровью" (Ваикра 19;26), упоминается в книге Шемуэйл I 14;32-35: народ согрешил перед Богом тем, что ел с кровью, т.е. не покропил кровью жертвенник¹⁸.

Однако, как ни важен для понимания Р тот материал, который в нем содержится, еще важнее тот материал, который в нем отсутствует. В священническом кодексе удивляет полное отсутствие гражданско-социальных и брачных установлений, которым уделено столько места в D. Даже если законы Р рассматривают вопросы такого

рода, то только в сакрально-ритуальном свете. Так, например, “открытие наготы” **גילוי ערוה** описывается как грех, ритуально оскверняющий землю и оскорбляющий святость имени Бога, обитающего в этой земле (Ваикра 18;24-30 и 20;22-27) (под “открытием наготы” подразумеваются любые нарушения табу в сфере сексуальных отношений.- Прим. ред.). Запрет открытия наготы появляется рядом с законом о ритуальной нечистоте женщины, запрещением скотоложства (там же 18;21-23), служения Молоху, с законами о вызывающих мертвых и знахарях (там же 19;31), о чистых и нечистых животных (там же, 20;25). Этот запрет воспринимается как табу, а не как норма брачного права. То же касается и вопросов наследования. В D этот вопрос относится к области брачного и семейного права (Ваикра 22; 15-17), а постановление о дочерях Салпаада в священнической литературе приводится вместе с распределением наделов между коленами Израиля и не рассматривается как одно из постановлений права наследования (Бымидбар 27;1-11).

Субботний год, описанный в D как институт чисто социальный, в соответствии с P является сакральным институтом: “...земля должна покоиться в субботу Господню” (Ваикра 25;2). Если же земля не покоится в субботние годы, пока народ живет на ней, то она будет покоиться в запустении, когда народ будет в изгнании: “Тогда наверстает земля субботы свои... Во все дни запустения своего она будет покоиться, сколько не покоилась в субботние (годы) ваши, когда вы жили на ней” (Ваикра 26;34-35). Здесь не упоминается прощение долгов бедным в седьмой год, в отличие от книги Дыварим, где говорится только о прощении долгов (Дыварим 15; 1-11) и, наоборот, не упоминается прекращение обработки земли. Следует подчеркнуть, что на практике одно вовсе не обязательно исключало другое, т.е. возможно, что соблюдались (или обязаны были соблюдаться) оба

повеления: и о прощении долгов, и о прекращении обработки земли¹⁹. Действительно, оба эти института связаны между собой. Но для нас важно то, как именно эти законы изложены в каждом из источников, т.к. это свидетельствует об идеологии авторов. Автор Р заинтересован в табу седьмого года и в сакральных импликациях этого табу, а автор D заинтересован в социальной стороне этого закона и полностью игнорирует его сакральный аспект²⁰. Так же в источниках Р и D представлено установление о субботе. В Р заповедь о субботе обосновывается тем, что Бог творил мир шесть дней, а в седьмой отдыхал (Бырэйшит 2;1-3, Шемот 31;17), т.е. человек своим субботним отдыхом как бы подражает отдыху Бога в день седьмой - взгляд священников, которые своей службой в Храме как бы инсценируют то, что происходит в Божественной сфере²¹. Книга же Дыварим иначе объясняет необходимость соблюдения субботы. Израильтянин обязан отдыхать в субботу не потому, что так сделал Бог, а для того, чтобы дать отдых рабу своему и рабыне своей: “чтобы отдохнул раб твой и рабыня твоя, как ты” (Дыварим 5;14)²². Наряду с социальным обоснованием появляется обоснование религиозное: “И помни, что рабом был ты в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда..., поэтому и заповедал тебе Господь, Бог твой, (установить день субботний)” (15;15). Бог связывает здесь субботу, следовательно, не с сотворением мира (как в Р), а с Исходом из Египта. И относительно этого закона следует сказать, что социальный смысл его мог существовать наряду с сакральным. В Шемот 23;12 закон о субботе также имеет социальное обоснование. Однако, безусловно не случайно, что автор Р выбрал сакральное обоснование и изложил его в соответствии со своим мировоззрением, а D выбрал социальное обоснование и тоже сформулировал его по-своему, т.е. гуманистически²³.

Еще один пример различия теологических тенденций

этих двух произведений - постановление о выходе на войну. В священнической литературе (Р) говорится, что священникам следует выходить со священными вещами в руках (Бымидбар 31;6) и трубить в трубы (Бымидбар 10;9), а когда война завершена, воины должны пройти обряды очищения (Бымидбар 31;19-20) и отделить от военной добычи приношение Господу (Бымидбар 31;50-54). D, в противоположность этому, не упоминает ритуал трубить в трубы и прочие обряды, а велит священнику говорить с народом, чтобы укрепить его дух (Дыварим 20;1-9). Поскольку здесь речь идет о поведении во время войны, то и о вещах, связанных с гигиеной и здоровьем говорится не меньше, чем о святости стана (Дыварим 23;10-15).

Отношение двух источников к принципу “мера за меру” также свидетельствует о различии в их теологических взглядах. Lex Talionis, появляющийся уже в Книге Союза, как это отметил Альт, выступает в Р и D в различных контекстах. В Р он появляется в связи с законом о том, кто поносить будет имя Господне (Ваикра 24;16-22), т.е. в связи с сакральным установлением, а в D этот принцип связан с законом о лжесвидетеле (Дыварим 19;21), т.е. относится к области гражданского права.

Р концентрирует внимание на сакральных установлениях, а D - на установлениях из гражданско-светской области. Мы находим здесь законы о царе (Дыварим 17;14-20), судьбе (16;18-20; 17;8-13), армии (глава 20), установления о семье и порядке наследования (21;20-23; 22;13-29; 24;1-4; 25;5-9); о ссуде и залоге (15;1-21 и 24;10). Более того, даже институты, сакральные по своему происхождению, проходят здесь процесс секуляризации. Так, например, прокалывание уха рабу, которое, по Книге Союза, должно происходить **לפני ה' אלהים** (“пред судьей”) (Шемот 21;6; см. также Теиллим 81;1,2,6)²⁵, делается, по D, у двери, без связи с Храмом

Бога (Дыварим 15;17). То же самое происходит и с городами-убежищами. В Р это города левитов, т.е. города, находящиеся в “черте святости” **שְׁרֵטֵי הַקֹּדֶשׁ**, и убивший человека неумышленно должен жить в таком городе до смерти великого священника (Бымидбар 35). Таким образом, проживание убитого неумышленно в этом городе является чем-то вроде искупления греха. В соответствии же с кодексом D, город-убежище не является городом левитов; великий священник вообще не упоминается; цель создания такого города - защита убитого неумышленно от кровной мести, не более того²⁶.

В Р отсутствуют социально-юридические установления, в D - сакральные. D часто говорит о месте Божественного присутствия, но полностью игнорирует сакральные установления, связанные с таким местом, установления, без которых вообще не может быть описана служба в Храме. Эта служба с ее хлебными приношениями, зажиганием лампад, воскурением благовоний и сожжением тука, постоянными и дополнительными (в праздник) жертвоприношениями, жертвованиями Храму - важнейшими элементами израильского культа - вообще не упоминается в D: священный трепет перед Храмом, страх осквернения святыни известен в Израиле с древних времен; об этом много и подробно говорится в Р, а в D об этом нет ни слова.

Даже если автор D считал существование этих законов само собой разумеющимся, он все равно должен был бы упомянуть их, говоря об избранном месте. Если он их не упоминает, значит, эти законы не относятся к его теме и, может быть, даже противоречат его тенденции.

Сакральное право (*fas*), которому уделено столько места в Р, никак не отражено в D. Поношение имени Бога переводят как “Судей не злословь...”, (но речь идет о Боге) - самый тяжкий грех в Книге Союза (Шемот 22;27) и в Р (Ваикра 24;15-16; Шемуэил I 21;13) - в D не

упоминается. Колдовство, служение Молоху, обращение к вызывающим мертвых и к знахарям - грехи, которые в соответствии с Книгой Союза, Книгой Святости и по свидетельствам в историографической литературе караются смертью (Шемот 22;17; Ваикра 18;21 и 20;1-6,27; Шемуэйл I 28;3-9), хотя и запрещаются в книге Дыварим (18;10-13), но ничего не говорится о наказании, полагающемся за нарушение этих запретов.

В D же мы находим упоминание о том, что смертная казнь полагается за преступления, о которых ничего не сказано в других кодексах. Это смертная казнь “строптивому старцу” и “подстрекателю и совратителю” (Дыварим 13;2-13). О политическом характере закона о подстрекателе я уже писал²⁷; нет необходимости говорить о том, что закон о “строптивном старце” также содержит политические импликации (неподчинение высшей судебной власти).

Несакральный характер юридических воззрений D выражается и в том, что в нем не упоминаются тяжкие грехи против религии и культа, за которые в P полагается “карет” (“карет” - “да истребитсЯ душа из народа своего”. - Прим. пер.). “Карет” полагается, например, тому, кто будет есть тук и кровь (Ваикра 7;25-27), тому, кто будет есть мясо жертвы, пребывая в состоянии ритуальной нечистоты (Ваикра 7;20-21), оскверняющему Храм и его святыни (Бымидбар 19;13,20; Ваикра 22;3), тому, кто не выполнит заповеди обрезания (Бырэйшит 17;14), тому, кто не совершит пэсаха (Бымидбар 9;13), тому, кто не смирит душу в День Искупления (Ваикра 23;29). Все это связано с областью сакрального права (=fas), а автора D интересует “jus”, поэтому он игнорирует подобные грехи.

До сих пор мы говорили об избирательном отношении перечисленных источников к законам. Рассмотрим теперь теологические аспекты такой селективности и вопрос трактовки святости каждым из источников²⁸.

В этом вопросе D и P полемизируют друг с другом.

Без сомнения, имеет значение тот факт, что “святостью народа” обосновываются именно в D запреты делать надрезы на теле (в знак скорби по умершим) и есть падаль. В P это запрещено только священникам (Ваикра 21;5; 22;8). По-видимому, автор D хочет сказать, что вещи, запрещенные до сих пор только священникам как носителям особой святости, запрещаются отныне и навсегда всему народу²⁹, т.к. он “народ святой”. Не случайно в древних источниках отсутствует понятие “святой народ” - основное в теологии Второзакония. В JE и P говорится о “людях святых” (Шемот 22;30), т.е. именно об отдельных людях, но не о святом народе. Различие в формулировках отражает различие в идеологии. Когда в P говорится об освящении **וְהִקְדַּשְׁתָּ** и святости **קִדְשָׁךָ**, имеется в виду не святость, возникшая в результате явленного всему народу Божественного исторического установления, как в D, а святость, источник которой - в ритуальном воздержании **וּמִשְׁשֵׁת**. Поэтому мы находим здесь слова “освящайтесь и будьте святы” рядом со словами “не оскверняйте душ ваших” (**וְלֹא תִמְשְׁכוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם**, “**וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת נַפְשֵׁיכֶם**”) (Ваикра 11;43 и 19;2 и 20;26). Следовательно, святость обусловлена аскетизмом. Не так в D. Там аскетизм является не условием святости, а необходимым следствием ее: не делайте на себе надрезов, не ешьте падаль, ибо вы - народ святой (с того момента, как он был избран). Чистота, обусловленная святостью, получает в D национальный оттенок. В P воздержание относится исключительно к области обряда (ритуальная чистота и нечистота, Ваикра 11;43 и 20;26), а в D он предполагает также отделение от язычества и язычников (Дыварим 7;6). Постановления о языческих культах в священнической литературе (Бымидбар 33;50-56) не обосновываются святостью.

Слова: “А вы будете у Меня царством священников и народом святым” (Шемот 19;6) кажутся похожими на слова “ибо ты народ святой” в D; но в действительности

эти два высказывания выражают различные идеи. Как в Йешайа 61;6: “А вы священниками Господа названы будете, служители Бога нашего - сказано будет о вас; богатством народов питаться будете и славой с ними поменяетесь”, так и в Шемот 19;6 говорится, что если народ будет хранить Завет, то пребудет Его “дражайшим уделом” **עַם סְגוּלָה**³⁰ из всех народов...” царством священников и народом святым”³¹, т.е. народ удостоится особого отношения со стороны Бога, а именно - будет признан высшим сословием в человечестве. Шемот 19;6 не обосновывает, в отличие от D, необходимости соблюдения заповедей, а говорит о воздаянии и награде за соблюдение Завета.

Правда, D знаком со святостью в значении награды, как это явствует из Дыварим 26;17-19. Здесь речь идет о двустороннем обязательстве: народ обязуется слушать глас Бога и соблюдать уставы Его и заповеди Его³², а Бог обязуется даровать Израилю статус “особого народа” **עַם סְגוּלָה**... выше всех народов... народа святого”, и, по-видимому, конец стиха 18 (“как Он говорил”) явно отсылает нас к Шемот 19;6. Однако здесь, как и в других случаях, D рассматривает это понятие по-своему и видит в нем, главным образом, основание для выполнения долга. Наивысший статус, статус святого народа, даруемый Израилю - не столько право и награда, сколько обязательство (*noblesse oblige*).

P также знаком со святостью как национальной привилегией; как в Ваикра 20;26: “Будьте же Мне святы, ибо свят Я, Господь, и Я выделил вас из народов, чтобы быть Моими”(буквально: “чтобы быть Мне”. - Прим. пер.). Выражение “Быть чьими-либо” означает особое отношение близости, и источник этого выражения - в области семейного права³⁴. Однако, обычно P опускает все, что относится к теме принадлежности, и побуждает Израиль к святости в значении соблюдения правил ритуальной чистоты (Ваикра 11;44 и 19;2).

Отзвук этого спора о значении святости Израиля можно найти в истории Корея и сообщников его. (Бымидбар 16;3). Корея и сообщники требуют статуса, равного статусу священников и левитов - вещь, сама собой разумеющаяся в D (обратите внимание на "священников и левитов" в D, а также в Дыварим18;6-8). Утверждение Корея о том, что все члены общины святы в равной мере, похоже на утверждение автора D. Корею возражает Моисей, утверждая, что в святости существует иерархия; курение пред Господом поможет установить, кто прав: "которого изберет Господь, тот свят" (там же, 7). И действительно, глагол "избрать" **בחר** употребляется в P, только когда речь идет о священниках; когда говорится о левитах и Израиле, автор P употребляет глагол "выделить" **הבדיל** (Бымидбар 8;14; 16;9; Ваикра 20;26); и это не случайно³⁵.

Гер в P. (Слово это может означать и "пришелец", и "прозелит". - Прим. пер.).

Распространено мнение³⁶, что в P на гера распространяются все права и обязанности израильянина, в этом смысле гер похож здесь на прозелита времен Второго Храма. И это, будто бы, служит еще одним доказательством того, что P как источник сложился в эту эпоху. Однако мнение это неосновательно³⁷. P налагает на гера только те обязанности, которые связаны со святостью общины и ее ритуальной чистотой. Речь идет о:

- правильном порядке жертвоприношений (Ваикра 17;8; 22;17 и далее; Бымидбар 15;14),
- запрещении есть с кровью (Ваикра 17;4),
- запрещении есть квасное (которое находится в статусе **בלראה** - "да не покажется", т.е. оно не должно находиться в пределах страны в праздник опресноков) (Шемот 12;19),
- ритуальной нечистоте, возникающей в результате прикосновения к трупу (Бымидбар 19;10),
- употреблении в пищу падали (Ваикра 17;15-16),

- “открытии наготы”,
- служении Молоху (Ваикра 18;26 и 20;2),
- кровопролитии (Бымидбар 35;15,34),
- запрете поносить имя Бога (Ваикра 24;16; Бымидбар 15;30),
- запрете работать в День Искупления (Ваикра 16;29)³⁸, когда ритуальное очищение проходят Храм и община, в которой присутствует Бог (Ваикра 16;16,19 и ср. Шемот 30,40)³⁹.

В противоположность этому Р вовсе не обязывает гера выполнять מצוות עשה (т.е. заповеди, содержащие повеление, в отличие от מצוות אל תעשה - заповедей, содержащих запрет. - Прим. пер.), которые являются специфическим религиозным наследием народа Израиля и которые не связаны именно с ритуальной чистотой. Так, например, выполнение заповедей о субботе и обрезании, которые являются “знаками Завета” в Р (Шемот 31;16 17, Бырэйшит 17;10-11), не обязательно для гера. Гер обязан сделать обрезание, только если он хочет совершить “пэсах Господу”, т.е. принять участие в израильском сакральном ритуале (Шемот 12;48, ср. Бымидбар 9;14); однако, если гер не хочет участвовать в этом ритуале, он вправе остаться необрезанным. Отсюда ясно, что гер не обязан приносить жертву пэсаха; если же израильтянин не принесет такую жертву, ему полагается карет (Бымидбар 9;13)⁴⁰.

О заповеди же празднования Суккот сказано: “...всякий коренной житель в Израиле должен жить в кущах” (Ваикра 23;42); понятно, таким образом, что гер не обязан выполнять эту заповедь. А. Bertholet⁴¹ утверждает, что упоминание о гере пропущено здесь по ошибке. Однако такое предположение лишено всякого основания. Там, где “коренной житель” (אורח) и гер упоминаются вместе в священнической литературе, мы обычно находим формулы: “(ни) туземец, (ни) пришелец, живущий среди вас (האורח והגר הגר בתוכם)” (Ваикра

16;29 и 18;26), “пришелец, проживающий у вас (“לִנְר הַגֵּר אִתְּכֶם”) (Бымидбар 15;16), “пришелец, проживающий в Израиле” (Ваикра 20;2) и т.д. Если Bertholet прав, нам придется предположить, что здесь пропущено также и обычное окончание, а это маловероятно. Не следует поэтому воспринимать заповеди, обязательные для гера в Р, как его право на участие в израильском культе и знак его полной принадлежности к израильской общине. Мы видели, что основополагающие израильские заповеди, такие, как суббота, обрезание и пэсах, не относятся к геру. Эти заповеди следует рассматривать как обязанности и тяготы (от которых гер, возможно, не в восторге, и от которых Р его освобождает) (ср. Ваикра 17;15-16 с Дьварим 14;21)⁴².

Различие позиций Р и D по отношению к геру обусловлено, следовательно, не историческими, как принято считать, а социальными причинами. Автор Р, в центре мировоззрения которого находятся сакрально-ритуальные проблемы, заинтересован в сохранении святости и ритуальной чистоты общины, живущей на святой земле; поэтому он заботится также о том, чтобы эта святость не осквернялась и гером. Автор же D, свободный от этого древнего сакрального взгляда, не возлагает на гера обязанностей святости, которые, по его мнению, касаются только народа Израиля.

Описанное различие между Р и D должно послужить исходной точкой для обсуждения различных теологических воззрений в Израиле времен Первого Храма. Как было сказано, теологические взгляды этих двух источников отражаются и развиваются в творчестве пророков конца периода Первого Храма - Иеремии с одной стороны и Иезекииля с другой; этот вопрос сам по себе заслуживает серьезного анализа.

Примечания

¹ Мы говорим о JE (в русской традиции “Яхвист” и “Элохист”, J - “Яхвист”, E - “Элохист”.- Прим. ред.) как о едином источнике, хотя он состоит из двух источников - J и E, т.к. трудно идентифицировать эти источники во всех четырех книгах Торы (Tetrateuch). Только в книге Бырэйшит это можно сделать с большой степенью точности (см., например, комментарий Е. А. Speiser к Бырэйшит в серии Anchor Bible).

² Тольдот аэмуна аисраэлит, кн. I, стр. 113 и далее (История израильской веры).

³ J. Wellhausen, Prolegomena to the History of Israel (transl. Black-Menzies, pp. 108-112).

⁴ Тольдот аэмуна аисраэлит, кн. I, стр. 120-121.

⁵ И у вавилонян в этом контексте появляется глагол *kurru ru*, так называемый “тяжелый биньян” (биньян - глагольная основа.- Прим. пер.) от *karagu*. Вавилонский ритуал искупления в начале года, продолжавшийся около двенадцати дней, содержал элементы, напоминающие описанное в Ваикра 16. Так, например, там сказано: “внутри (двора) пред святыней да положит серебряный совок и разложит (следует читать на стр. 87 *i-sar-rag!* а не *i-hi-qa*) на нем благовония (и фимиам) очищенные, и призовет жреца, чтобы обезглавил барана, священник искупит (*ukarra*) храм телом барана...очистит святыню и все, что вокруг нее. Совок уберет. И поднимет священник барана и пойдет к реке. Лицо свое направит к восходу солнца, а туловище того барана в реку бросит, и в поле выйдет” (F. Thureau Danguin, *Rituels Accadiens*, pp. 140-141, 351-360).

⁶ Thureau Danguin, см. выше, стр. 136 и далее.

⁷ Это не вопрос материального интереса или престижа, иначе следовало бы ожидать, что именно священники будут заинтересованы в массовом паломничестве в Храм; это, как мы сказали выше, вопрос точки зрения. Празднества паломников были общественным религиозным переживанием, и они ничего не добавляли к храмовой службе. У службы был свой порядок, не связанный с празднованием во дворах Храма и вокруг него.

⁸ “...и увидел весь народ, и возликовал он, и пал на лицо свое” (Ваикра 9;24), ср. Шемот 20;18: “...и как увидел народ, они вздрогнули и стали поодаль.” О различных восприятиях откровения, выраженных в этих стихах, см. нашу статью в

Тарбиц 37, 1968, стр.117-118.

⁹ По этому вопросу см. нашу статью о союзе с Богом Авраама и Давида; *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), p. 200.

¹⁰ В Шемот 29 даны заповеди, а в Ваикра 8-9 описано их выполнение.

¹¹ См. нашу статью в Тарбиц 37,1968, стр. 106-107.

¹² См. нашу книгу *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1971.

¹³ О Храме и Дворе как учебных центрах Древнего мира и о типе творчества жреца в противоположность типу творчества писца см. нашу статью в Бейт а Микра 17, 1964, стр. 58 и далее.

¹⁴ См. E. Otto, *Handbuch der Orientalistik I*, p. 220.

¹⁵ См. М. Аран, Амаарах апульхани апними умашмауто асимлит (Внутренняя организация культа и ее символический смысл). Юбилейный сборник, посвященный И. Кауфману, Иерусалим 1961, стр. 34-35. *Scripta Hierosolomitana VIII*, 1961, pp. 291-292.

¹⁶ См. мнение фон Рада. J. von Rad, *Theologie I* 1957, p. 262: "Wir müssen uns den geistigen Lebenskreis des alten vor königlichen Israels noch als einen sakral geschlossenen vorstellen. Alle Lebensgebiete ruchten in einer letztlich vom Kultus her normierten Ordnung und halten sich noch nicht eigengesetzlich verselbstandigt". ("Мы должны представлять себе круг духовной жизни древнего доцарского Израиля еще как сакрально замкнутый. Все области жизни основывались на порядке, установленном, в конечном счете, культом, и еще не успели обособиться в соответствии со своими законами." - Перевод наш. - Прим. пер.).

¹⁷ По этому вопросу см. M. Noth, *Die Gesetze des Pentateuchs*, 1940.

¹⁸ См. И. Кауфман, Тольдот, кн. I, стр. 127 и далее.

¹⁹ Сегодня имеются ясные свидетельства существования обоих этих институтов в Месопотамии в старовавилонский период. О прощении долгов и освобождении поработанных см. F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi Saduqa von Babylon*, *Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Per tinentia*, Vol. V. 1958. Документы такого рода - на стр. 182 и далее; о прекращении обработки земли, или, вернее, о возвращении полей прежним владельцам см. J. J. Finkelstein, "Some New Misharum Material

and its Implications”, Assyriological Studies No. 16 (Landsberger Festschrift) 1965, pp. 233-246; ср. статью Крауса в том же сборнике: “Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon”, pp. 225-231. Вавилонские *misarum* и *anduragum* сходны с институтами субботнего и юбилейного года в Торе. Сходство это заметно не только в принципе, но и в некоторых деталях, например:

1) подъем (буквально: **נשא**) факела как сигнал объявления свободы (см. строки 1-2 в тексте BM 80318, которые Финкельштейн приводит в вышеупомянутой статье) - в Израиле о свободе объявляют звуком шофара (Ваикра 25;9), а в Вавилоне - зажиганием факелов. Звук шофара и подъем факелов (**נשיאת משאת**) - классические средства передачи обществу информации в Древнем Мире, см. например, Йирмейа 6; 1: “И в Текоа, трубите в рог! а над Бэйт-Акэрэмом подайте знак огнем” (**שאו משאת**).

2) выражение “отойти в юбилей **בשובל**”, когда речь идет о поле и долге (Ваикра 25; 28,30,31,33) полностью соответствует выражению *ina misari wasu* в упомянутом документе (строка 9). Следует также отметить, что “свобода” - *anduragu* на аккадском соответствует шумерскому *ama-ag gi* - “снова к матери”. И действительно, в Ваикра 25;41 говорится, что в юбилейный год раб должен “возвратиться к семье своей”. Здесь выражена первоначальная идея этого института, так же как она выражена в шумерском понятии.

3) как в Израиле, так и в Месопотамии объявление свободы производилось периодически (Финкельштейн даже склонен полагать, что в Месопотамии свобода объявлялась каждые семь лет, как в субботний год Писания; но Краус не принимает этого предположения).

4) стихи 2-3 Дыварим параллельны разделам 1-7 объявления свободы Амцадока. Этим объявлением аннулировались все долги, кроме ссуд, выданных на нужды торговли. Чужеземцу **נכר** в Дыварим 15;3 долги не прощались, т.к. это были ссуды на торговлю - основное занятие чужеземца в Израиле, см. G. Bostrom, Proverbia Studien, 1935, pp. 91 ff, а также статью **נכר** в “Энциклопедия микраит” (“Энциклопедия Писания”), том 5. Аккадское выражение в вышеупомянутом эдикте *musaddinu ul isassi* о прощении долгов означает “кредитор да не взыщет”. Подобные выражения появляются в связи с

взиманием долгов в Дыварим 15. Как “взыскивающий” נגש требует уплаты налога в отработочной (см. Шемот 5) или денежной форме (Мелахим II 23;35, ср. также Йешайа 3;5,12), так и musaddinu (сборщик) в Месопотамии требует уплаты долга (Амцадок, там же) и также принудительной работы (см. Краус в вышеупомянутой книге, стр. 57). Следует добавить, что закон в Ваикра 25;25 о выкупе земли человека, который обеднел и продал свое владение, находит параллель в законах Эшнунна, раздел 39 (см. A. Gotze, The Laws of Eshnunna, pp. 105 ff; ср. R. Yaron, The Laws of Eshnunna 1969, pp. 152 f). В соответствии с этими законами: “Человек, который обеднел (misma) и продал свой дом, в день, когда покупатель продаст (этот дом), владелец дома да выкупит (его) (ipattar)”. Аккадское слово “enesu” (провисание крыши или потолка, а также распад, крушение) близко по смыслу ивритскому טוך (беднеть, опускаться, провисать - о потолке). Ср.: “חמך המרה” (...“провис потолок”) (Коэлят 10; 18).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что законы о субботнем и юбилейном годе и о выкупе земли не просто старше вавилонского изгнания (странно, что даже такой умеренный исследователь, как de Vaux, разделяет мнение Вельхаузена о том, что законы юбилейного года возникают в период вавилонского изгнания, см. de Vaux, Ancient Israel, pp. 175-177), но восходят к патриархальному периоду. На основании многочисленных параллелей со старовавилонскими институтами misarum и andu garum, можно предположить, что законы седьмого и юбилейного года восходят к эпохе праотцев.

²⁰ Вместе с тем следует подчеркнуть, что автор D вообще не упоминает социальный аспект возвращения земли в седьмой год, о котором мы говорили в предыдущем примечании. Отсюда мы должны сделать вывод, что в его время патриархальные законы такого рода были лишены всякого смысла. Поэтому автор D видит в прощении долгов основной смысл седьмого года.

²¹ См. нашу статью в Тарбиц 37 (1968, стр. 109-110). В месопотамском эпосе рассказ о Творении Мира завершается построением храма Мардуку (см. Enuma Elis IV; 55-64):

“Как услышал Мардук эти речи,

Словно ясный день просиял он ликом:

“Врата бога” постройте, как вы возжелали!

Кирпичи заложите, создайте кумирню!"
 Лопатами замахали Ануннаки.
 В первый год кирпичи для храма лепили.
 По наступленьи второго года
 Главу Эсагилы, подобье Апсу, воздвигли,
 При Апсу построили зиккурат высокий.
 Ану, Энлилю и Эйе, как и в Апсу,
 Поставили там жилища".

(перевод В. К. Афанасьевой. - Прим. ред.). См. также перевод в ANET 2, p. 68; V:119-130, обработка и перевод в JNES 20 (1961), pp. 164 ff. И в Израиле существовала связь между субботой и построением скинии. Храм в Вавилоне воспринимался как место отдыха бога (Еп. El. VI:52): подобно этому, в Израиле говорится о скинии/Храме как о (месте) "покоя" Бога - **מנוחה** (Теиллим 132;8,14, ср. также G. von Rad, Ges. Studien zum A.T. (1961, pp. 101-108). Не случайно заповедь о субботе появляется в начале описания построения скинии (Шемот 31;12 17) и в конце этого описания (35;1-3). Хотя, на первый взгляд, заповедь запрещает работы по строительству скинии в субботу (см. нашу упомянутую статью в Тарбиц), это сближение двух тем устанавливает связь между окончанием Творения Мира (см. первые главы книги Бырэйшит) и завершением строительства скинии. Уже М. Бубер (Die Schrift und ihre Verdeutschung, 1936, s. 39 ff.) видел, что завершение строительства скинии описывается подобно окончанию Творения Мира. (Ср. также У. Кассуто, комментарии к книге Шемот).

Бырэйшит

...хорошо весьма (1;31).

И закончены были небо и земля, и все воинство их (2;1).

И закончил Бог... работу Свою, которую Он делал (2;2).

И благословил...Бог (1;22,28;2;3).

И освятил его (2;3).

Шемот

И вот, они сделали ее, как повелел, Господь, так и сделали (39;43).

Этим кончилась вся работа для скинии шатра соборного (39;32)

И (так) окончил Моше работу (40;33).

И благословил их Моше (39;43).

И освятил ее и все принадлежности ее (40;9).

По правде говоря, соблюдение заповеди о субботе становится обязательной после построения скинии, которое в Р заменяет собой Синайское Откровение (см. выше).

²² Ср. то, что говорится о рабе в книге Ййова 31: "Ведь Создавший в (материнском) чреве меня, создал и его, и утвердил нас Один в утробе" (стих 15). О связи между книгой Дыварим и литературой мудрости см. нашу статью в юбилейном сборнике, посвященном И. Кауфману, 1961 стр. 89 и далее.

²³ См. нашу статью "The Origin of the Humanism in Deuteronomy", JBL 80 (1961), pp. 241-247.

²⁴ A. Alt, "Die Ursprunge des Israelitischen Rechts", KS I, pp.303f.

²⁵ S. Paul, Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, Suppl. V.T.18 (N.Y.-1970).

²⁶ M. Greenberg, "The Biblical Conception of Asylum", JBL 78 (1959), pp. 125 ff. См. также. И. Кауфман, кн. Йеошуа, приложение I, "Города-убежища") стр. 266-267.

²⁷ В нашей книге Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Clarendon Press, Oxford, 1971.

²⁸ Этот вопрос подробно рассматривается в нашей статье в Тарбиц 31 (1962), стр. 7 и далее. Здесь только дополнение.

²⁹ См. М. Амиши, Махшава вэмет, т.2, 1939, стр.122-123. ("Мышление и правда").

³⁰ О значении этого выражения см. M. Greenberg, JAOS 71 (1951), pp. 172 ff. Это выражение было найдено недавно в угаритском тексте; оно употреблено здесь почти в том же контексте, что и в Писании. Великий царь называет вассала своим рабом и своим "дражайшим уделом" **פְּרוּ** (PRU V No. 60:7-12, p. 84); см. также наше примечание в JAOS 90 (1970), p. 195, n. 102.

³¹ См. об этом стихе W. L. Moran, "Kingdom of Priests", The Bible in Current Catholic Thought (ed. J.McKenzie) 1962, pp. 7-20.

³² слова "...и чтобы соблюдал ты все заповеди Его" **וְלִשְׁמֹרֵת כָּל מִצְוֹתָי** в стихе 18, по-видимому, находятся не на месте.

³³ "Народ" **עַם** и "царство" - политические понятия, а "народ" **עַם** - этническое понятие, выражающее близость по крови, см. E.A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel", JBL 79 (1960), pp. 157 163.

³⁴ См. нашу статью в JAOS 90 (1970), p. 200.

³⁵ Глагол **שָׁדַר** (освящать) ни разу не употребляется в Р, даже когда речь идет о левитах, см. J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I, *The Encroacher and the Levite*, University of California Press 1970, p. 29, p. 103. Я приношу свою благодарность проф. Мильгрому за то, что он любезно предоставил мне возможность прочесть свою книгу в корректуре.

³⁶ См. A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896.

³⁷ См. комментарий Шадала к Шемот 12;48: "Мнение мудрецов наших (Псахим 93а), что о гере-цэдэк речь идет, который принял всю Тору; однако из этого стиха ясно следует, что и до того, как он сделает обрезание, зовется "гер", т.е. этот гер не принял на себя выполнение всех заповедей, и не сделал обрезание, и не считается евреем".

³⁸ Запрещается только выполнение работы; "смирения души" **שָׁדַר נַפְשׁוֹ** от пришельца не требуется. Так же считал р. Авраам ибн Эзра: "не позволим ему делать работу, (но) и не заставим его поститься." Я приношу свою благодарность проф. Мильгрому, который указал мне на этот факт. Д. Ц. Хоффман в своем комментарии утверждает, что от гера требуется и пост, и прекращение работы; однако источник такого утверждения - в стремлении автора "гармонизировать", примирить Писание с толкованием мудрецов, которые полагают, что речь идет о гере-цэдэк.

³⁹ См. выше.

⁴⁰ Это же относится к заповеди о "смирении души" **שָׁדַר נַפְשׁוֹ** в День Искупления. За невыполнение этой заповеди полагается "карет" (Ваикра 23;29), однако, гер не обязан ее исполнять (см. прим. 38).

⁴¹ В своей упомянутой книге (см. прим. 36).

⁴² См. нашу статью в Тарбиц 31 (1962) стр. 9.

Уникальность Декалога и его место в Еврейской традиции*

В Декалоге нет ни одной заповеди, содержащей повеление (заповеди "делай") или запрет (заповеди "не делай"), которая не повторялась бы в похожей форме в другом месте Торы; кроме заповеди "не желай" (по Синодальному переводу, у Йосифона - "не домогайся". - Прим. пер.), о которой будет сказано ниже. Запрет идолопоклонства¹, произнесения имени Господа попусту², повеление соблюдать субботу³, чтить отца и мать⁴, запрет убийства⁵, прелюбодеяния⁶, кражи⁷, лжесвидетельства⁸ - все это вновь и вновь повторяется в различных кодексах Пятикнижия. Уже древний сборник законов, так называемая "Книга завета", примыкающий к Декалогу, открывается установлением об идолопоклонстве: "Не делайте при Мне богов серебряных, и богов золотых не делайте себе" (Шемот 20,20) (в данной статье номер стиха от номера главы в цитатах из Библии отделяется запятой в соответствии с пунктуацией оригинала.- Прим. ред.); в этом же сборнике, в продолжении мы находим почти все остальные заповеди: повеление о субботе, о почитании родителей - хотя и в отрицательной форме (21,15-16)⁹, запрет убийства (21,12), кражи людей¹⁰ и имущества (21,16; 22,1-3) и лжесвидетельства (23,1).

Чем заповеди Декалога отличаются от других повелений Пятикнижия, и почему именно десять заповедей стали центральным моментом встречи Бога Израиля и народа Израиля? Почему именно это собрание повелений было сообщено народу непосредственно Богом (Шемот

* Перевод выполнен по изданию: Moshe Weinfeld "The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in the Jewish Tradition". © Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem.

20,1; Дыварим 4,12;5, 4) и написано перстом Божиим на каменных скрижалях, которые были помещены в Ковчег Завета (Шемот 31,18; 32,16; 34,1 и 28; Дыварим 4,13;5, 19; 9,10; 10,1-4)? На предположение, что причиной этого является древность собрания, можно ответить, что ни содержание, ни стиль Декалога не содержат доказательства такой древности. Краткие повеления типа “не убивай”, “не прелюбодействуй”, “не кради” можно найти в Ваикра 19, 11, 13 и т.д. Неоднородность внутри Декалога также не является специфичной, подобные разнообразные собрания имеются в Ваикра 19 и в Дыварим. Не существует доказательств древности сборника; равным образом не существует доказательств его позднего происхождения. Утверждение о якобы этически-пророческом характере собрания опровергнуто Г. Грессманом в его книге “Mose und seine Zeit”, 1913, 473 ff и с тех пор вышло из научного употребления.

Дарование десяти заповедей - важнейшее событие. Оно будет праздноваться в иудаизме ежегодно в Шавуот - праздник дарования Торы. Существовал ли этот праздник в древности? И каково было место десяти заповедей в культуре? Мишна сообщает, что во времена Второго Храма десять заповедей читались в Храме вместе с молитвой “Шма” (“Слушай, Израиль...”) (Тамид 5,1), и, если бы не отступники, которые согрешили¹¹, мы бы продолжали их читать изо дня в день. Действительно, мы находим десять заповедей в молитвах из Каирской генизы¹², а набожные евреи и сегодня читают десять заповедей каждый день после завершения молитвы¹³.

В настоящей статье мы попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь на Писание и другие источники, которые помогут нам понять смысл десяти заповедей.

Десять заповедей - основное формальное обязательство в религии Израиля

Укажем сначала на самые характерные черты заповедей Декалога:

а) В отличие от законов, выполнение которых обусловлено особыми личными или общественными обстоятельствами (например, жертвоприношение отдельного человека, обусловленное обетом, грехом и т.д., или общественное жертвоприношение, обусловленное существованием Храма, или законы, которые становятся обязательными в результате определенных событий - законы ритуальной чистоты, субботнего и юбилейного года, гражданского и семейного права, приношения священству и т.д.), повеления Декалога должны выполняться всеми и при любых обстоятельствах. Каждый человек в Израиле обязуется не поклоняться идолам, не отзываться о ближнем свидетельством ложным, соблюдать субботу, почитать родителей, не убивать, не прелюбодействовать, не красть и “не домогаться”.

б) Большинство заповедей Декалога сформулированы в отрицательной форме, и даже два повеления, которые, как кажется, изложены в положительной форме¹⁴ - о соблюдении субботы и почтении к отцу и матери, - содержат запрет. Повеление о субботе ясно представлено как “не делай”: “Шесть дней работай... А день седьмой - суббота... не делай никакого дела.” (Шемот 20,9-10). Повеление о почтении к родителям означает запрет нанесения им ущерба или презрения к ним, как это становится ясно из различных законов в других местах Торы: запрет бить (Шемот 21,15), злословить или презрительно относиться (Шемот 21,17; Ваикра 20,9; Дыварим 27, 16), запрет бунтарства и непослушания (Дыварим 21, 18-21). Действительно, в девятнадцатой главе книги Ваикра (эта глава связана с десятью заповедями, см. ниже) повеление сформулировано в

отрицательной форме: “Бойтесь каждый матери своей и отца своего” (стих 3)¹⁵.

Тяготение к отрицательной формулировке обусловлено характером собрания, устанавливающего, чего должен избегать каждый, присоединяющийся к общине Бога.

Похожее явление можно найти в системе повелений Йонадава, сына Рэйхава, отца дома Рэйхавитов своим сыновьям: “не пейте вина... И дома не стройте, и семени не сейте, и виноградника не засаждайте... дабы жили вы долгие годы на той земле, где вы пребываете” (Йирмейа 35,6-7)¹⁶. Ниже мы приведем подобный пример из эллинистического мира: речь идет о системе запретов, которая была передана богом основателю храма. Все приходящие в храм обязаны были дать клятву не преступать эти запреты.

в) Заповеди Декалога сформулированы кратко и целеустремленно. Число повелений (десять) - типологическое. С течением времени, как было сказано, Декалог был расширен и обработан. Это всего заметнее в заповеди о субботе: обоснование закона о субботе в варианте Декалога книга Дьварим полностью отличается от обоснования этого закона в варианте книги Шемот¹⁷; есть и другие примеры обработки и расширения текста оригинала¹⁸. Можно восстановить нечто вроде первоначального варианта десяти заповедей¹⁹:

1. Я, Господь, Бог твой, да не будет у тебя других богов сверх Меня²⁰.
2. Не сотвори себе кумира.
3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, попусту.
4. Помни²¹ день субботний.
5. Чти отца твоего и мать твою.
6. Не убивай²².
7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.

9. Не отзывайся о ближнем твоим свидетельством ложным.

10. Не желай (последняя заповедь дана в Синодальном переводе. - Прим. пер.).

Конечно, здесь нет единообразия ритма; предложения на основании их длины можно разделить на три части²³: 1) с четырьмя и более ударениями (первая, вторая, третья и девятая заповеди), 2) с тремя ударениями (четвертая и пятая заповеди), 3) с двумя ударениями (шестая, седьмая, восьмая и десятая заповеди). Однако, несмотря на это, наш сборник не следует рассматривать как вторичное, искусственно составленное произведение. Длина фразы и ее ритм обусловлены ее содержанием; существуют темы, которые невозможно исчерпать в двух словах. Добавим, что гетерогенность формы сама по себе не является признаком произведения вторичного и эклектичного, как считают некоторые исследователи. В Писании и в литературе Древнего Востока²⁴ имеются оригинальные собрания из речений различной длины. Поэтому же не следует превращать заповеди, сформулированные как “делай”, в заповеди, сформулированные как “не делай”²⁵. С другой стороны, можно найти объединяющие черты в строении речений: краткость, типологическое число десять, расположение речений в обеих системах (обязанности человека по отношению к Богу и обязанности человека по отношению к ближнему, см. ниже). Все это свидетельствует о единстве собрания. Такие форма и строение позволяют высекать речения на каменных скрижалях и заучивать их наизусть. Таким образом, речь здесь идет об основополагающей системе условий, которую обязан учить и знать каждый человек в Израиле.

г) Заповеди являются “категорическими повелениями”, применимость их универсальна, не зависит от каких-либо определенных условий²⁶. В заповедях нет упоминания наказания за их нарушения, нет даже объяснения самого повеления, поэтому вряд ли они

удовлетворительны с юридической точки зрения для законодателя или гражданина. Неясно, что такое “кража”, о которой говорится в восьмой заповеди, и что полагается вору. Так же обстоит дело и с другими заповедями. Однако вопрос о сущности преступления и о наказании нерелевантен; повеления не устанавливают конкретного закона. Их цель - сформулировать условия, выполнение которых необходимо для присоединения к общине. Тот, кто не выполняет хотя бы одно из повелений, ставит себя вне общества верующих. Об этом говорит Декалог. Объяснение законов и сообщение о наказаниях, полагающихся за их нарушение, мы найдем в различных юридических сборниках Торы, но данное собрание этим не занимается, а только устанавливает обязанности, которые Бог налагает на свой народ.

Поучительно в этом смысле повеление “не желай”. Б. Джексон показал²⁷, что сомневаться в общепринятом значении этого речения нет оснований, в нем действительно говорится о “желании, которое в сердце”. В таком случае речь идет о запрете, нарушение которого не карается, не существует наказания за мысль²⁸. Поэтому мы обязаны признать, что перед нами - не закон, который можно практически осуществить, т.е. наказать за его нарушение, а требование, нарушение которого карается Божественным правосудием. Действительно, повеления Декалога называются “словами” - “десятословие” (Шемот 34,28; Дыварим 4,13; 10,4), а не “законами”²⁹. Более того, в литературе мудрецов утвердилось выражение “десять речений”, *āšērēṭh ḥā-dībbērōṭh* в соответствии с множественным числом слова *dībbēr*, значение которого - “пророческое откровение”, как можно понять из Йирмея 5,13: “А пророки станут ветром (пустым), и нет у них слова (Божьего) *dībbēr*”³⁰. На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что речения воспринимались не как заповеди или другие законы в Торе, а как повеление, содержащее Божественное

требование, в котором есть нечто от откровения. Речения воспринимались как отличные от обычных законов, нарушение которых карается по суду.

д) Глаголы в речениях стоят во втором лице единственного числа, как если бы повеления были обращены лично к каждому члену общины. Филон Александрийский отметил, что от выполнения повелений всему обществу отдельный человек может уклониться, масса служит ему прикрытием (О десяти заповедях, 39); иначе обстоит дело, если повеление обращено к отдельному человеку. Таким образом, Филон подчеркивает отношение “Я - ты”, о важности которого говорится, в частности, в произведениях М. Бубера³¹. Бубер рассматривал эту идею в связи с десятью заповедями³², однако не исследовал происхождение и характер аподиктического стиля в Писании. Разделение А. Альта между казуистическим и аподиктическим стилем в законодательстве Писания углубило наше понимание стиля закона Писания³³, и подвело нас к исследованию специфики аподиктического стиля, или точнее, специфики повеления типа “делай” и “не делай” в законе Писания³⁴. В противоположность казуистическому стилю, характерному для законов Древнего Востока, а также для современного права, аподиктическая форма выражения в варианте “делай”- “не делай” не свойственна области права. Сегодня ясно, что ее источник - в ритуале заключения союза между царем и подданными и наложения обязанностей на подданных³⁵. Десять заповедей воспринимались как повеления царя, лично являющегося перед подданными и налагающего на них обязанности.

е) Вместе с тем следует отметить, что в Декалоге нет абстрактных этических правил, которые мы находим в других законодательствах Писания, например, “люби ближнего твоего, как самого себя” (Ваикра 19,18), “люби пришельца”³⁶, “Правды, правды ищи” (Дыварим 16,20), поэтому нельзя согласиться с утверждением, что десять

заповедей - вершина израильской этики.

Итак, десять заповедей - это основополагающий список конкретных повелений, выполнение которых обязательно для каждого человека в Израиле, и это квинтэссенция того, что Бог Израиля требует от заключивших с Ним союз. Первая часть списка содержит исключительно повеления, вытекающие из особой зависимости народа Израиля от Бога Израиля, т.е. требование исключительной лояльности (невозможна двойная лояльность, как у язычников), запрет делать кумира и произносить имя Господа попусту, повеления соблюдать субботу и чтить родителей³⁷. Вторая часть списка носит этически-общественный характер и включает запреты убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства и зависти (“желания”).

Систему повелений, похожую на десять заповедей, мы находим в разделе “Святы будьте” в Ваикра 19³⁸. Это единственный раздел в священническом источнике, где религиозные законы переплетаются с этическими законами, подобными тем, которые мы видели в Декалоге. Остальные разделы в священническом источнике не гетерогенны, а занимаются каждый особым законом.

Правда, законы в этом разделе группируются вокруг идеи святости³⁹, но вместе с тем ясно, что фоном для раздела служат десять заповедей. Из Ваикра 19,1 - “Говори всей общине сынов Исраэлевых”, - мудрецы сделали вывод, что весь раздел произносился “в собрании” *bēḥīkāḥē*⁴⁰; следует отметить, что Синайское откровение называется “день собрания” *īōm ḥā-kāḥāl* (Дыварим 9; 10,4; 18,16. Затем⁴¹ мы находим слова о связи нашего раздела с Синайским откровением и десятью заповедями: “и почему [раздел] говорился в собрании; потому что большинство частей Торы зависят от него”⁴², “р. Леви говорит, потому что десять речений заключены в нем”⁴³.

Действительно, Ваикра 1,9 начинается цитированием пятой, четвертой и второй заповедей Декалога (почитание

родителей, соблюдение субботы, непоклонение идолам): “Каждый матери своей и отца своего бойтесь⁴⁴, и субботы Мои соблюдайте. Я Господь, Бог ваш. Не обращайтесь к идолам и богов литых не делайте себе: Я Господь, Бог ваш” (стихи 3-4). Цитирование хиастическое (т.е. с изменением порядка), как это принято в цитатах (и аллюзиях) из других текстов⁴⁵. Автор раздела начинает с пятой заповеди (почитание отца и матери), переходит к четвертой (суббота) и заканчивает второй (идолопоклонство). Он меняет элементы местами и внутри предложения ставит дополнение перед сказуемым (не: “бойтесь отца своего и матери своей”, а: “каждый отца своего и матери своей бойтесь”; так же цитируется заповедь о субботе), и даже первое дополнение перед вторым: не “отца своего и мать свою”, а “матери своей и отца своего”.

Ближе к концу раздела (стихи 30-32) эти три темы повторяются с незначительными изменениями: суббота, обращение к вызывающим мертвых и к знахарям, почтение к старцам⁴⁶. Две из этих тем (идолопоклонство и суббота) завершают Книгу святости (Ваикра 26,1-2) - факт, указывающий на то, что эти темы являются центральными в мировоззрении автора⁴⁷. Далее мы находим запреты красть, лжесвидетельствовать и преступать клятву (Ваикра 19,11-12). Мудрецы видели в нашем разделе намеки на запрет убивать (стих 16): “не оставайся равнодушным к крови ближнего твоего” (букв. “не стой на крови ближнего твоего”. - Прим. пер.), а также запрет прелюбодействовать: “Не оскверняй дочери твоей, предавая ее разврату” (стих 29)⁴⁸. В запрещении прелюбодеяния можно также усмотреть намек на законы о скрещивании растений разных видов, животных разных пород и т.д. (“килайим”), об обрученной рабе, “необрезанных” плодах дерева (законы, о которых говорится в Дыварим 35,19-25). В Дыварим 22,9 и далее мы находим запрет скрещивания различных видов и рядом

- законы о прелюбодеянии⁴⁹; это может объяснить соседство законов о “килайим” и об обрученной рабе в нашем разделе (стихи 19-22). По-видимому, закон о “необрезанных” плодах связан с этими законами ассоциативной связью, в соответствии с которой располагались законы в кодексах Древнего Востока⁵⁰. Если верно предположение о связи установлений “о мерах и весах” и речения “не желай”⁵¹, то завершение раздела подобно завершению десяти заповедей.

Следует добавить, что, как Декалог открывается указанием на его Божественный источник и это дает законную силу повелениям, так и повеления в Ваикра 19 начинаются словами: “Я Господь, Бог ваш” (стих 2); эта формула присоединяется также и к другим законам раздела.

На основании всего сказанного можно предположить, что раздел Ваикра 19 восполняет недостающее звено в священнической литературе Торы. В отличие от законодательства Второзакония, повторяющего десять заповедей, священнический кодекс не содержит Декалога, несмотря на декларацию о том, что он передает законы, которые установил Господь “между Собою и сынами Израйлевыми на горе Синае” (Ваикра 26,46, ср. 27,34). Т.к. упоминание о десяти заповедях в кодексе отсутствует, создается впечатление, что в книге отсутствует главное, поэтому Ваикра 19 “заполняет пробел” и передает нам нечто вроде десяти заповедей в обработанном и расширенном варианте⁵².

Необходимо, однако, подчеркнуть, что хотя эта глава и является вариацией на тему десяти заповедей, она не замещает их. Ее сущность полностью отлична от сущности Десятослова. Как мы уже сказали, характерной чертой десяти заповедей является их обязательность для каждого человека, независимо от обстоятельств. Иначе обстоит дело с Ваикра 19. Кроме лаконичных законов, имеющих параллель в Декалоге, все установления раздела

обязательны при определенных обстоятельствах: закон о “мерзости” (стихи 5-8) обязателен для того, кто приносит жертву за благополучие; закон о наделении (9-10) бедных обязателен только для владельца земли; запрет “делать неправду на суде” (15-16) касается только судьи; законы о смещении разнородного (“килайим” - стих 19) обращены к владельцу поля, виноградника и т.д.; специфичны также законы об обрученной рабе (20-22) и “необрезанных” плодах (23-25). В повелениях, касающихся языческих обычаев и т.п. (26-29), также говорится об обстоятельствах, при которых выполнение этих предписаний становится обязательным, поэтому они не подходят под определение “категорическое повеление” - в отличие от десяти заповедей (см. выше). Фрагмент о “вражде в сердце” и любви к ближнему (17-18) - проповедь и обращение к совести; ничего подобного, как мы подчеркивали, нет в десяти заповедях, устанавливающих конкретные принципы, без обобщений. И, наконец, в Ваикра 19, в отличие от десяти заповедей, имеются культовые законы (стихи 5-8, 21-22, 24-25). Таким образом, Ваикра 19 и Декалог находятся в разных плоскостях.

Различные исследователи сравнивали десять речений с другими кодексами Писания⁵³, однако, по-видимому, у нас нет другого сборника с похожей спецификой. Обратимся к наиболее известным из сборников, содержащих подобие десяти заповедей.

1. Дыварим 27,1-26 - перед нами сборник предостережений, каждое из которых открывается словом “проклят”. По своему содержанию (идолопоклонство, открытие наготы, убийство, пренебрежительное отношение к родителям), они частично совпадают с повелениями Декалога. Сборник отличается от десяти заповедей своей направленностью, формой и характером.

Это не обязанности, налагаемые на все общество, а предостережения, обращенные к тем, кто совершает свой

грех втайне. Это видели уже Ибн-Эзра, р. Шмуэль бен Меир (Рашбам) и другие. Речь идет о таком типе преступлений, которые обычно совершаются тайно, которые трудно обнаружить, например, открытие наготы (стихи 20-23), перемещение межи и “сбивание слепого с пути” (17-18), пренебрежение к родителям⁵⁴, неправедный суд, получение подкупа (19 и 25). Даже о двух тяжких преступлениях, совершение которых по своей сущности не может быть незамечено, сказано, что они были совершены тайно; преступники недосыгаемы для суда. Здесь говорится, следовательно, о ритуале, призванном очистить общину от тех преступников, над которыми она не властна. Поэтому действие наказания “передоверяется” Богу. Посредством проклятия тайный преступник выводится из состава общины и тем самым предотвращается коллективное наказание всей общины⁵⁵.

Здесь, в отличие от Декалога, нет категорических повелений; наоборот, преступление определяется подробно и указывается наказание - “проклят”. Кроме того, предостережения обращены к владельцам земли (стих 17) и к судьям (стихи 19,25), в отличие от десяти заповедей, повеления которых обращены к каждому члену общества (см. выше). Форма и стиль предостережений также отлична от формы и стиля Декалога. Речения Декалога сформулированы аподиктически: “делай” и “не делай”, здесь же мы находим иную форму - причастие настоящего времени с предшествующим ему словом “проклят”. Эта форма совпадает с формой изречений в Шемот 21,12-17: “кто ударит, того должно предать смерти” (буквально: “Ударивший... смерти (да) будет предан “. - Прим. пер.). Они также построены по схеме: причастие в настоящем времени плюс наказание⁵⁶.

2. В Йехэзкэйль 18,5 и дальше мы находим систему основополагающих религиозно-этических обязанностей, напоминающую десять заповедей: здесь говорится о праведнике, который поступает по закону и

справедливости: он не ест (от жертвуемого идолам) на “высотах”, не обращает глаза свои к идолам, не прелюбодействует, к жене (вд время ее месячных очищений) не приближается, не грабит, не занимается обманом, не дает в рост и не берет процентов, удерживает руку свою от беззакония, вершит суд праведный между человеком и ближним его, и более того - дает из хлеба своего голодному и одежду нагому.

Несмотря на определенные совпадения с повелениями Декалога (идолопоклонство, открытие наготы и грабеж), здесь имеется и другая сторона - этические повеления, например, о предоставлении хлеба и одежды нуждающимся (как в Йешайа 58,7), подобных которым мы не находим в законах Торы. Кроме того, запрещение давать в рост и брать проценты и повеление вершить суд обращены к судьям и тем, кто владеет определенным имуществом, а не к каждому человеку. Выполнение же десяти заповедей обязательно для каждого человека Израиля.

Наряду с этическими повелениями, мы видим здесь также повеления, касающиеся вопросов культа и ритуальной чистоты и нечистоты, - о еде на “высотах” (от жертвуемого идолам) и совокуплении с женщиной, когда она ритуально нечиста (стих 6). Ничего подобного нет в десяти заповедях. Список открывается словами, которые определяют статус человека, избегающего этих преступлений: “А человек, который праведен и поступает по закону и справедливости” (стих 5), “праведник он, жив он будет” (стих 9). Речь идет о качествах праведного человека, который не только избегает грехов, но и поступает справедливо с бедными. Следует добавить, что в списке не упоминается такой грех, как убийство; это также свидетельствует, что здесь не говорится об основных человеческих обязанностях, о которых говорится в Декалоге. В этом смысле данный список напоминает перечисление нравственно-этических качеств в Теиллим 15

и 24 (см. ниже). Такие списки предназначались для тех, кто хотел приблизиться к Храму⁵⁷. Повеления списка и сформулированы иначе, чем десять заповедей, которые изложены категорически и без подробностей. В списке все объяснено и определено.

Похожее перечисление находится в Йехэзкэйл 22, 6-12. Там упоминается больше тем Декалога, чем в Йехэзкэйл 18, например: осквернение субботы и почитание родителей (стихи 7-8), кровопролитие и открытие наготы (стихи 9,10-11). Наряду с этим упоминаются обман и подкуп (стихи 7,12), проценты и рост (стих 12), а также вопросы святости, культа (стихи 8,9) и ритуальной чистоты (стих 10). Здесь больше совпадений с Ваикра 19. Список начинается с почитания родителей (стих 7), как и Ваикра 19 (стих 3). После слов обличения (о притеснении пришельца, сироты и вдовы - ср. Ваикра 19,33-34), мы читаем: “Святыни Мои презирал ты и субботы Мои осквернял” (стих 8) - нарушение повеления в Ваикра 19,30: “Субботы Мои соблюдайте и святилище Мое благоговейно чтите”⁵⁸. Следующие за этим слова “Клеветники были у тебя, чтобы проливать кровь” (стих 9) - не что иное, как разъяснение смысла сочетания “Не ходи сплетником в народе твоём; не оставайся равнодушным к крови ближнего твоего” в Ваикра 19,16, где говорится о доносе, влекущем за собой кровопролитие. Однако и данный список, и Ваикра 19 отличаются от десяти заповедей. Здесь упоминаются вопросы культа, чистоты и нечистоты (в отличие от десяти заповедей), а также, как в главе 18, проценты, ростовщичество и подкуп. Такие повеления относятся к людям с положением в обществе, обладающим имуществом, а не к каждому человеку (в отличие от десяти заповедей). Пророк ясно говорит, что здесь описаны грехи “князей Исраэля” (стих 6). Понятно, что и формулировка здесь не является абсолютной и категоричной, как в десяти заповедях, а включает подробности и определения. Можно

предположить, что здесь, как и в Ваикра 19, десять заповедей служат фоном, но пророк значительно расширил свое обличение по сравнению с десятью заповедями и привел его в соответствие с поведением князей Израиля, к которым он обращается в своих речах⁵⁹.

3. Мовинкель нашел связь между Декалогом, псалмами 15,24 и Йешайа 33,14-15. Эти фрагменты называются у него “литургии входа”, *Entry liturgies*⁶⁰. В упомянутых псалмах вход и пребывание в Храме Бога обусловлены выполнением этических заповедей, например, требуются чистота рук и непорочность сердца, воздержание от злословия, ложной клятвы, презрения к ближнему, почтение к богобоязненным, воздержание от получения подкупа и взимания процентов. Перечисления открываются вопросом: “Кто (достоин) взойти на гору Господню?” (Пс 23), “Кто жить будет в шатре Твоем?” (Пс 14), “Кто из нас жить может? Огонь пожирающий!” (Йешайа 33,14), поэтому Мовинкель видит здесь отражение ритуалов вступления в Храм.

В более поздние периоды, по его мнению, эти нравственные требования были “отчуждены” от культа под влиянием пророчества, и тем самым была проложена дорога к десяти речениям. Однако в действительности нет никакого основания для сравнения этих произведений с десятью заповедями. В этих фрагментах выдвигаются только “тонкие” этические требования; убийство, прелюбодеяние и кража вообще не упоминаются. В отличие от десяти заповедей, содержащих религиозно-национальные повеления, эти произведения находятся в чисто универсальной плоскости. Как мы показали⁶¹, эти псалмы описывают “праведника”, достойного пребывать в шатре Бога; они не говорят об обычном человеке. Идентичные требования мы находим в надписях на порталах храмов в Египте⁶². Это объясняет вопросы Писания: “Кто жить будет?”, “Кто (достоин) взойти?” и т.д. Речь идет, следовательно, об общих этических

требованиях, а не о системе обязанностей, налагаемых на человека из Израиля, как в Декалоге или в подобных перечислениях в Ваикра 19 и Йехэзкэйл 18 и 22. Стилистические модели также полностью отличаются от соответствующих моделей в десяти заповедях, а также в Ваикра 19 и Йехэзкэйл 18 и 22.

4) Декалог часто сравнивали с “отрицательной исповедью” в 125 главе египетской “Книги мертвых”⁶³ и с серией месопотамских заклинаний “шурпу”⁶⁴. Однако эти произведения отличаются от десяти заповедей и формой, и содержанием. С точки зрения формы, египетская “Книга мертвых” представляет собой нечто вроде исповеди умершего перед вступлением в будущий мир, а “шурпу” - серию заклинаний, которые должны освободить больного от любого возможного греха и таким образом способствовать его выздоровлению.

Что касается содержания, то в “Книге мертвых” упоминаются такие грехи, как убийство, прелюбодеяние и кража, с одной стороны, и более легкие проступки, например, подделывание мер и весов, злословие, оскорбление ближнего - с другой. Кроме того, мы видим здесь также грехи в области культа, например, поношение Бога, небрежность в храмовой службе, осквернение святыни и святотатство. И заклинания “шурпу” говорят об убийстве, прелюбодеянии, краже, ложной клятве, сплетне, лицемерии, угнетении, подделывании мер и весов, передвижении межи, “неодевании” нагого. И здесь перечисляются грехи в области культа, например, еда запретного, осквернение святыни, контакт с отверженным и т.д. Ясно, что речь идет о всех возможных грехах, и сходство с Декалогом исключается.

Десять речений - единственное в своем роде собрание повелений. Специфика его в том, что в нем в сжатой форме изложена система обязанностей члена израильской общины, связанной особым заветом с Богом. Эта система - израильский катехизис, в этом смысле она похожа на

“Шма” (“Слушай, Израиль...”)- декларацию, состоящую из одного стиха, удобного для заучивания и содержащего квинтэссенцию монотеистической идеи; этот стих служил опознавательным знаком для верующих в Единого Бога. Не случайно “Шма” и десять речений произносились каждое утро в Храме (Мишна, Тамид 5,1).

Как монотеистический принцип, воплощенный в “Шма”, находит свое выражение во многих деталях закона (например, требование разрушения статуй, “обречения (чего-либо) Господу”, законы о “совратителе”, “совратившемся городе” и т.д.), подробно изложенных в различных законодательствах Торы, так религиозные и этические принципы десяти речений выражены в различных законах Торы. Как мы видели, имеются даже попытки строить совокупности законов параллельно десяти заповедям; в действительности же такие совокупности являются толкованием десяти речений. Такие мыслители, как Филон и затем Саадия Гаон действительно пытались вывести все заповеди Торы из десяти речений⁶⁵.

В качестве основополагающего требования Бога Израиля к общине Израиля, десять речений были на устах каждого израильтянина, преданного своему наследию; они стали центральным элементом наследия в Израиле, и не стоит удивляться, что из всех законов только этот список повелений воспринимался как основополагающий и первичный в установлении связи между Богом и Израилем. Только десять речений удостоились сыны Израиля услышать прямо из уст Бога, поэтому именно они являются свидетельством связи между Израилем и его Богом.

Обновление обязательства - место десяти речений в культе

Около пятидесяти лет назад среди исследователей укоренилось мнение, что Синайское откровение

воспринималось в Израиле не как единичное преходящее событие, а как процесс, возобновлявшийся каждый раз, когда народ сходил для обновления союза и присягал “своему” Богу. Мнение это выразил Мовинкель в своей книге “Le decalogue”, 1927. На основании изучения псалмов 50 и 81 он пришел к выводу, что в древнем Израиле существовали сходы для “инсценирования” и празднования события на горе Синай. Эти псалмы, содержащие намек на ритуалы возобновления союза и на праздник, цитируют начало Декалога: “Бог твой Я” и “Не будет у тебя бога чужого” (50,7; 81,10-11); в псалме 50 мы находим упоминание последних речений: о краже, прелюбодеянии и лжесвидетельстве (стихи 18-20). В псалме 50 говорится об откровении (“явлении”) Бога с Сиона (стих 2); Бог является в буре, чтобы возвестить праведный суд⁶⁶ благочестивым, заключившим союз над жертвой (5-6). Это напоминает дарование Торы на Синае и заключение союза (Шемот 19,1-8). Слова псалма 81 звучат на фоне празднества, сопровождающегося трубными звуками шофара и сообщением о том, что Бог установил закон и свидетельство Израилю (стихи 4-5). Действительно, если связать свидетельства, находящиеся в этих двух псалмах - цитаты из Декалога, упоминание откровения, празднества дарования Закона и установления, то предположение Мовинкеля, что речь идет о праздновании дарования Торы, кажется обоснованным. Вместе с тем следует помнить, что псалмы не описывают ритуал обновления союза, а обличают народ. Псалом 50 обличает народ в том, что он усердствует в жертвоприношениях, но не выполняет заповедей Бога (стих 8-13), обличает лицемерного преступника, который несет слова завета на своих устах, но не выполняет их (16-21)⁶⁷. Псалом 81 также упоминает дарование Закона и десяти речений и обличает народ в том, что он не слушал голоса Бога и не ходил Его путями (стихи 12-16). Обличение такого типа и ссылки на десять речений

имеются в пророчествах Осии и Иеремии. Оба пророка сетуют на нарушение основополагающих повелений десяти речений, - и полемизируют тут же со священниками о тщетности жертвоприношений в сложившейся ситуации. Осия говорит об отсутствии “знания Бога” в стране, из-за чего “клянутся и отрекаются, и убивают, и крадут, и прелюбодействуют” (Ошэйа 4,2), а затем он осуждает священников, которые отвергли знание Бога и забыли Тору Бога, потому что кормятся (от) грехов народа (там же 6-8). Иеремия, обличая народ, входящий во врата Храма для поклонения Господу (Йирмейа 7,2), упоминает пять речений из десяти: “Как, красть, убивать, прелюбодействовать, клясться лживо и воскуривать Баалу, и следовать за чужими ...богами..?”⁶⁸ (Йирмейа 7,9); затем следует речь, направленная против жертвоприношений: “Так сказал Господь Цеваот, Бог Йисраэйлев: добавьте к (мирным) жертвоприношениям вашим всежжения ваши и ешьте (сами) мясо, Потому что Я не говорил отцам вашим и не повелел им в день, когда вывел их из земли Египетской, о всежжениях и жертвах; А вот что заповедал Я им, сказав: внимайте голосу Моему, и (тогда) Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом” (Йирмейа 7,21-23).

Мы уже говорили⁶⁹, что утверждение Иеремии о том, что сыны Израиля не получили заповеди о жертвоприношениях в день их выхода из Египта, может быть понято, только если мы предположим, что Иеремия имеет здесь в виду десять заповедей, где жертвоприношения не упоминаются. В соответствии с Дьварим 5,19 и др., Бог сообщил всему Израилю на Синае только десять речений, остальные законы были переданы только Моисею, и он сообщил их сынам Израиля перед своей смертью, на равнинах Моавитских.

Итак, мы видели, что псалмы 50 и 81, где говорится о даровании Торы, являются обличительными и похожи на обличения Иеремии и Осии, которые также

произносятся на фоне десяти заповедей. Мне кажется, что соседство откровения и обличения в этих псалмах можно объяснить тем, что обличители считали правильным произносить свои речи именно в праздник дарования Торы, когда осуществлялся специальный ритуал, включающий чтение десяти заповедей. Пророки и поэты использовали этот ритуал, чтобы обличить народ в лицемерии, в том, что он замечательно проповедует, но не выполняет (Теиллим 50,16-21), и осудить излишнее усердие в жертвоприношениях, которые вообще не упоминаются в десяти заповедях⁷⁰. Псалмы отличаются от речей пророков: пророки, основное занятие которых - обличение, не нуждаются в описании ритуала, к которому приурочено обличение, в то время как храмовые поэты, основное занятие которых - литургия, описывают и прославляют ритуал возобновления завета, обличая наряду с этим тех, кто нарушает завет. Псалом 50 начинается с откровения на горе Сион, которое описывается подобно Синайскому откровению⁷¹; отсюда можно сделать вывод, что откровение было перенесено с Синая на Сион.

Огонь и буря, о которых здесь говорится, относятся к знакам теофании (стих 3), а слова о "благочестивых, заключивших союз над жертвой", напоминают - как мы сказали - о союзе на Синае (Шемот 24). Псалом 81 разъясняет другую сторону картины. Написанное относится к историческому фону праздника дарования Закона и установления от Бога Йаакова и "свидетельства для Йосэфа"⁷². Автор описывает исход из Египта, события в пути⁷³ до Массы и Меривы⁷⁴, а затем цитирует десять речений. Звучание шофара, которое упоминается в связи с дарованием Закона и установления от Бога Йаакова (стихи 4-5), намекает, по-видимому, на звук шофара в час дарования Торы на Синае (Шемот 19; 16,19). Ритуал обновления Завета включал обряд трубления в шофар, как следует из Диврэй Айамим II 15,14⁷⁵.

Порядок следования событий в псалме 81 совпадает с порядком их следования в книге Шемот: дарование Торы следует за событиями в Массе и Мериве (Шемот 19 после Шемот 17); в таком случае, описываемый здесь праздник - Шавуот (см. ниже).

Чтобы представить, как формулировалось обличение, сопровождающее ритуал возобновления союза, следует обратить внимание на то, что говорится в этих псалмах о “слушании” десяти речений из уст Бога:

Теиллим 50,7

Слушай, народ мой, и Я буду говорить,
Йисраэиль, и Я предостерегу (...) тебя
Бог, Бог твой Я!

Теиллим 81,9-10

Слушай, народ мой, и я предостерегу тебя,
Йисраэиль!
(О), если бы ты послушался Меня!
Не будет у тебя бога чужого...
Я - Господь Бог твой, выведший
тебя из земли Египетской.

Выражения “слушай, *šḥmā*, народ мой” и “Йисраэиль” перед словами “Бог, Бог твой Я/Я - Господь Бог твой” напоминают нам декларацию: “Слушай, Йисраэиль, Господь, Бог наш, Господь один” в Дыварим 6,4. Эти выражения должны объяснить нам соединение “Шма” и десяти речений, известное со времен Второго Храма. Однако важнее всего “свидетельствование (предостережение)” - *ḥāēdā*, появляющееся в таком контексте⁷⁶. “Свидетельство” (*ēdōt*) рядом с глаголом “*ḥē'îd*” (предостерегать) (ср. Теиллим 81,6) мы находим также в Мелахим II 17,15 (“и предостережения Его, которыми он предостерегал их”) и в Нехэмйа 9,34; речь идет о даровании Торы и законов. Действительно,

исследования, опубликованные в последнее время, показывают, что глагол *ḥā'ēḏ* означает не только “предостерегать”, но и “давать законы”⁷⁷, “преподавать”, “учить”⁷⁸.

Таким образом, мы узнаем о связи между дарованием законов и обличением. Эта связь отразилась в псалмах 50 и 81. Добавим, что и глагол *ḥiṣḥîr* имеет два значения: дарование закона (“И объясняй им (*ḥiṣḥārtēm*) уставы и наставления” - Шемот 18,20) и предостережение (Мелахим II 6,10 и др.)⁷⁹. Связь между дарованием закона и предостережением логична; существенная сторона закона - предостережение против отступлений и преступлений. Поэтому не следует удивляться тому, что в псалмах 50 и 81 описание дарования закона переплетено с обличением. Подобное переплетение мы видим в Йирмейа 11, когда пророк, получив повеление возгласить слова завета в Иерусалиме (стих 6), формулирует эти слова как угрозу: “да будет проклят человек, который не послушает слов этого завета” (стих 3). И в этом контексте мы читаем: “Ибо отцов ваших предостерегал Я постоянно с того дня, когда вывел Я их из земли Египетской, до сего дня; предостерегал Я их рано по утрам, говоря: слушайте гласа Моего” (стих 7). Опираясь на псалмы 50 и 81, можно предположить, что “*ḥā'ēḏ bē*” означает здесь не угрозы, а повеления - обличение, ср. также слова Моисея в Дыварим 32,46: “положите на сердце ваше все слова, которые я говорю вам ныне, которые вы заповедайте (и) детям вашим, чтобы бережно исполняли все слова закона этого”. Из всего этого следует, что дарование Торы и обличение - две стороны одной медали, отсюда переплетение этих двух элементов в псалмах 50 и 81.

Ниже будет показано, что в праздник Шавуот в продолжение всего периода Второго Храма устраивалось “собрание” (*āzērēth*) для подтверждения Синайского завета; можно, по-видимому, предположить, что события этого праздника явились фоном для наших псалмов.

Мовинкель чувствовал, что в них говорится о праздничном ритуале, но из-за своего стремления видеть везде намеки на праздник Новолетия, он увидел Новолетие и в этих псалмах, хотя для этого нет оснований. По нашему мнению, в псалмах речь идет о празднике Шавуот. В Торе не устанавливается время празднования Шавуот, но в Книге Юбилеев и рукописях секты Иудейской пустыни называется пятнадцатое число месяца (см. ниже), поэтому “новомесячье”⁸⁰ (*kēsēh* - новомесячье, полнолуние) в Теиллим 81,4 должно подходить также к празднику Шавуот - празднику, когда народ обновляет союз со своим Богом - из года в год. Такое ежегодное обновление союза известно на Древнем Востоке с начала второго тысячелетия до н.э. и вплоть до эллинистического и римского периодов⁸¹; мы находим упоминание о нем в свитке Сэрэх Айахад - члены секты вступают в завет из года в год (лист 2, строка 19). Следует добавить: попытка А. Альта показать на основании Дыварим 31,10-13, что ритуал возобновления Завета повторялся каждые семь лет, не выдерживает критики. Здесь говорится о “собрании”, на котором вождь должен читать пред народом Тору, на языке мудрецов - “царский раздел” (Мишна Сота 7;2,8); здесь нет никакой связи с ритуалом возобновления союза. Как мы показали в другом месте, это явление связано с “законом о царе” на Древнем Востоке⁸².

Развитие традиции десяти заповедей

По-видимому, развитие традиции можно представить следующим образом:

1. На заре израильской истории в пустыне Синай десять заповедей были приняты в короткой первоначальной формулировке; это было основание общины Израиля. Речения были вырезаны или написаны на двух скрижалях, названных затем “Скрижалями Завета” (*berith*) или “скрижалями свидетельства” (*'eduth*)⁸³. Скрижали служили

свидетельством обязательства сынов Израиля соблюдать вырезанные на них повеления. Скрижали помещались в Ковчеге Завета, который вместе с херувимами символизировал Божественное присутствие. Херувимы считались престолом Бога, а ковчег под ними воспринимался как Его подножие⁸⁴. Действительно, сегодня нам известно из хеттских документов времен Моисея, что документы союза было принято класть к ногам бога, т.е. к подножию статуи⁸⁵.

Эта аналогия объясняет нам, почему Моисей разбил скрижали, увидев, что сыны Израиля поклоняются золотому тельцу. Из документов Древнего Востока (и, в основном, из документов Месопотамии) известно, что разбитые скрижали означают отмену обязательства. Классическое месопотамское выражение для этого - *tuppat her* - "разбил скрижаль"⁸⁶ (ср. *tabulae novae* в Риме, которые писали после отмены прежних долгов). Выясняется, таким образом, что Моисей разбил скрижали не из слабости или гнева, а намеренно⁸⁷. Нарушение первой заповеди Декалога (о несотворении кумира) вызвало необходимость разбить скрижали, на которых было вырезано обязательство; так это воспринял Ибн Эзра в своем комментарии к Шемот 32,19: "И от большой ревности своей Моше разбил скрижали, которые были у него в руках, как документ свидетельства, и вот отменил документ, и это было на глазах всего Израиля, потому что так написано" (т.е. в Дыварим 9,17: "и разбил их пред глазами вашими").

2. Следует предположить, что десять речений читали в храмах⁸⁸ во время выполнения ритуала обновления завета; при этом вновь обязались выполнять содержащиеся в них требования. Такой вывод можно сделать на основании обычая ежегодного обновления союзов на Древнем Востоке⁸⁹. Псалмы 50 и 81 свидетельствуют о наличии ритуалов такого типа, как мы пытались показать выше. По нашему мнению, эти ритуалы проводились в

праздник Шавуот - праздник дарования Торы.

3. Во времена Второго Храма десять речений читали в Храме каждый день вместе со “Шма” после утреннего жертвоприношения (Мишна Тамид 5,1). В египетском папирусе Нэш за десятью речениями следует “Шма”, текст отражает формулировку молитвы⁹⁰. В кумранских тфилин (филактериях)⁹¹ десять заповедей также стоят рядом со “Шма”, и, по свидетельству Иеронима, таков был обычай в Вавилоне до позднего периода⁹². Иосиф Флавий сообщает о характере чтения десяти заповедей: “потому что не разрешено нам говорить их, как они есть, слово в слово” (Древности 3,90). По-видимому, речь идет о том, что десять речений нельзя произносить, если читающий находится в условиях, не соответствующих их святости.

4. Путь формирования этого религиозного обычая можно прояснить, сравнив его с путями формирования культа в древнем мире. В частном храме в Филадельфии (Малая Азия) находится надпись I в. до н.э. об основании храма⁹³; в ней изложены повеления богини Агдистис, которой было посвящено это место. Человек по имени Дионисий, по инициативе которого была сделана надпись, будто бы удостоился во сне откровения Зевса, который передал ему повеления, зафиксированные в надписи. Выполнение повелений является обязательным для всех, кто приходит в храм, или для всех, кто принадлежит к этому дому (*oikos*); проходящие в храм клянутся выполнять их. Повеления следующие⁹⁴:

Не уничтожать плод и не пользоваться средствами, способствующими выкидышу⁹⁵.

Не грабить⁹⁶.

Не убивать⁹⁷.

Не красть ничего.

Быть верным (*eunoiein*)⁹⁷ храму.

Если кто-нибудь совершит (преступление) или задумает (совершить), да не позволят ему и да не будут молчать, но да откроют это⁹⁸ и покарают его.

Да не совокупится человек с чужой женщиной, кроме своей жены... ни с юношей и ни с девицей.

В продолжении надписи говорится: “мужчина или женщина, которые совершили одно из этих преступлений, не войдут в этот храм, потому что здесь сидят (на престоле своем) сильные боги, которые надзирают за этими преступлениями и не потерпят преступников⁹⁹. Боги помилуют покорных и дадут им благословения, а тех, которые преступят (заповеди), возненавидят и покарают их великими наказаниями¹⁰⁰... Мужчина и женщина, надежные в своей прямоте, да прикоснутся к камню с надписью¹⁰¹ каждый месяц и год в час жертвоприношения...”

А. Д. Носк¹⁰² не связывал эту надпись с десятью речениями; он сравнил ее с тем, что говорится о христианах в послании Плиния Траяну¹⁰³:

они встают на заре (*ante lucem*), чтобы петь песнопения поочередно (*invicem* - нечто вроде пения хазана и публики)¹⁰⁴, а затем клятвенно (*sacramentum*)¹⁰⁵ обязуются не красть, не прелюбодействовать, не нарушать клятву и не “запираться в наложении руки”¹⁰⁶ (см. Ваикра 5,21. - Прим. пер.). Затем было выдвинуто предположение, что в послании Плиния говорится о десяти заповедях¹⁰⁷. Действительно, ежеутреннее чтение десяти речений и “Шма” считалось принятием бремени царства небесного - т.е. чем-то вроде клятвенного обязательства¹⁰⁸.

Хотя храм находился в Малой Азии в I в. до н.э., нет сомнения, что описанный обряд восходит к древней религиозной традиции Востока¹⁰⁹; этот обряд проливает свет на становление традиции десяти речений в Израиле. Мы вправе предположить, что начало этой традиции имеет корни в действительности, подобной той, которую мы находим в Филадельфии времен основания храма. Община на Синае складывалась вокруг Ковчега, в котором находились Скрижали Завета. На двух скрижалях было десять повелений, которые верующие клятвенно обязались

выполнять. Повеления были переданы в откровении Моисею, основателю общины и ее культа. Дионисий в филиладельфийском храме выполняет, следовательно, ту же функцию, которую выполнил Моисей в Израиле.

Скрижали завета и десять речений представляли собой нечто вроде “свитка основания”, налагающего обязательства на общину Израиля. После исчезновения скрижалей и ковчега завета зависимость десяти речений от чувственных символов была прервана, но речения читались на праздничных собраниях и в ежедневной утренней молитве в Храме, и присутствующие обязались “союзом” и “клятвой” выполнять их¹¹⁰.

Упомянем также рассказ Павсания о священном месте в Греции (Аркадия), где стояли два камня, между которыми находились священные книги (ср. книгу Торы, которая была положена “сбоку ковчега завета”, в котором находились скрижали завета - Дыварим 31,26); верующие клялись этими камнями (Павсаний VIII,15,2).

Несмотря на внешнее сходство между традицией десяти речений и клятвой верующих в филиладельфийском храме, существует глубокое внутреннее различие между статусом десяти заповедей в Израиле и статусом как бы похожих на них повелений в филиладельфийском храме. В Израиле десять заповедей воспринимались как система обязанностей, возложенная на каждого человека из Израиля, где бы он ни находился; в языческой же традиции речь идет об обязанностях приходящих в храм, которые должны быть ритуально чисты, чтобы не осквернить святыню. Только с этой точки зрения, следовательно, условия вхождения в Храм в Израиле похожи на аналогичные условия на Древнем Востоке, которые мы упомянули выше.

Следует также отметить, что “параллелизм” десяти речений и повелений филиладельфийской надписи ограничен: мы находим параллели только пяти последним речениям, которые предостерегают от нарушений морали

и норм уголовного права. Уже мудрецы отделяли пять первых речений, которые обращены к Израилю и в которых поэтому употребляется тетраграмма имени Бога, от пяти последних, обращенных также и к народам мира, в которых это имя не упоминается. Об этом говорит и Мидраш: “Император Адриан, да рассыплются кости его, спросил у р. Йеошуа бен Хананья: “Почему упоминается имя Бога в первых пяти заповедях, которые дал Он Израилю, и почему не упоминается Его имя в последних пяти заповедях, которые дал Он народам мира?” (Псикта рабати 21; “Эсер Дварим” “Десять слов”, изд. Иш Шалом, стр. 99).

Синайское откровение и праздник дарования Торы

1) Праздником, во время которого “инсценировали” Синайское откровение и как бы вновь получали Тору, был Шавуот; по нашему мнению, ритуал этого праздника отражен в псалмах 50 и 81. В период Второго Храма праздник называли “*āzērēth*” (собрание)¹¹, так он назван и у Иосифа Флавия¹². Из названия понятно, что этот праздник был днем собрания, или, на языке Писания, “*uōt ḥā kāḥāl*”; так назывался день, в который народ собирался, чтобы принять слово Божье - см. Дварим 9,10; 10,4; 19,16¹³. Во время праздника “*āzērēth*”, по-видимому, “инсценировалось” величественное событие Синайского откровения, и народ “союзом” и “клятвой” вновь обязался выполнять десять повелений.

В Шемот 19,1 сообщается, что сыны Израиля прибыли в пустыню Синайскую в третий месяц, и сразу вслед за этим говорится о приготовлении к откровению. Исследователи справедливо полагают (вслед за Мовинкелем), что освящение и звуки шофара, описанные в этой главе, являлись частью ритуала возобновления союза. Приготовления к Синайскому откровению

являлись, по существу, приготовлениями к Божественной встрече, которая осуществлялась во время каждого собрания, проводимого в Храме. Освящение, “мытьё” одежд и воздержание от женщины как подготовку к откровению (Шемот 19; 10,15) мы находим также в Бырэйшит 35,1-3: перед восшествием в Бэйт-Эйл Яаков велит своим домочадцам очиститься и переменить одежды (стих 2)¹¹⁴. Проведение границы вокруг горы и удаление народа от самого освященного места (Шемот 19; 12-13,21-24) - ограничения, регулирующие приближение к освященному месту¹¹⁵. Звуки шофара сопровождали обряды клятвы и обязательства¹¹⁶. При вступлении в завет в царствование Асы в третий месяц (Диврэй Айамим II 15,14) звук трубы также сочетается с клятвой; отсюда Эрлих сделал вывод¹¹⁷, что источник израильского обычая сопровождать клятву звуком шофара¹¹⁸ находится в Писании.

Как Песах и праздник опресноков “инсценировали” Исход, праздник Суккот - куци, в которых жили сыны Израиля в пустыне (Ваикра 23, 42-43), так праздник Шавуот “инсценировал” Синайское откровение.

То, что в Шавуот народ собирался в Храм, ясно как из слов Иосифа Флавия, так и из “Деяний апостолов”. Иосиф Флавий дважды говорит о собраниях народа в Иерусалиме в праздник Шавуот. Первый раз речь идет о вторжении критян в 40 г. до н.э.

“И когда пришел праздник, называемый Шавуот, все окрестности Храма и весь город были полны сынами этой страны” (Войны I,253, ср. Древности XIV,337).

Во второй раз описывается бунт после смерти Ирода, когда с началом Шавуот “потек в город народ без счета из Галилеи, Эдома, Иерихона и Мифрии, что на другом берегу Иордана, но люди из самой Иудеи числом и воодушевлением превосходили остальных” (Войны II,43, ср. Древности XVII,254).

Хотя собрание служило прикрытием для

бунтовщиков, в основе оно было традиционным (см. Войны II,73). И в “Деяниях апостолов” говорится о (делах/видениях - *mār'ōt*) великих (*ta megaleia*)¹¹⁹ во время собрания в праздник Шавуот: “Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Азии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, принадлежащих к Кириее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне...” (2,9-11). Вывод о том, что Шавуот был особенно важен для паломников, можно сделать на основании стиха 16 главы 20 “Деяний апостолов”. Там сообщается, что Павел спешит на праздник Шавуот в Иерусалим; это напоминает нам то, что говорится об Иуде Маккавее во 2 книге Маккавейской 12,31-32.

Филон говорит, что Шавуот празднуется в народной форме (*heorte demotelestete*) (О законах I,183); описывая празднование Шавуота терапевтами, Филон называет его “самым большим праздником” (*heorte megiste*)¹²⁰.

Вывод о том, что в Шавуот выполнялись ритуалы обновления завета и праздновалось дарование Торы, можно сделать, основываясь также на следующих источниках:

1) Диврэй Айамим II 15,9-15. Мы читаем здесь, что в третий месяц¹²¹, в пятнадцатый год царствования Асы, в Иерусалиме для обновления жертвенника собрались люди от Иуды и Вениамина, от Эфрема и Манассии и Симеона. Они приносят жертвы и вступают в завет, “чтобы взыскать Господа... от всего сердца своего и от всей души своей, и клялись громогласно... при (звуче) труб и шофаров”. Эта клятва - клятва союза¹²²; она напоминает о Синайском союзе. После его заключения также были принесены всесожжения и жертвы мирные (Шемот 24,3 и далее). Клятва дается с радостью, от всего сердца и со всем усердием - это придает большую законную силу обязательству¹²³. Эта “радость” свидетельствует, что речь идет о празднике, во время которого совершался ритуал

обновления союза¹²⁴. Корень **שבע** (который значит “семь” и “клятва”) появляется в этом отрывке три раза (стихи 14,15), он связывает описываемое с праздником Шавуот, и праздник получает, таким образом, двойное значение: седмицы жатвы и клятвы союза “*šhāvūōt*” - “клятвы” и “*šhāvūōt*” - “недели”¹²⁵. О двойном значении праздника сказано и в книге Юбилеев 6,21: “Потому что праздник клятв он и праздник первых плодов он, двойной праздник он и двойной закон праздника этого”¹²⁶. В “Свитке Храма” говорится: “Праздник клятв он и праздник первых плодов на вечную память” (стр. 19,9)¹²⁷. Нам представляется, что слова “на вечную память” должны подчеркнуть особую важность праздника.

Как мы уже отметили, трубый звук шофара в Диврэй Айамим 15 связано с клятвой [швуа]; звук шофара в псалме 81 (стих 3), в соответствии с нашим предположением (см. выше), связано с празднованием Шавуот¹²⁸.

2) Книга Юбилеев. Небесные таблицы устанавливают празднование Шавуот в месяце сиване как ежегодное возобновление союза. Действительно, в соответствии с системой автора книги Юбилеев, союз с Ноем был заключен в месяце сиване, и Ной был первый, кто отпраздновал Шавуот. Союз с Авраамом также был заключен в середине месяца сивана, и о нем сказано: “В тот день мы заключили союз с Авраамом, как союз, который мы заключили в том месяце с Ноем, и возобновил Авраам этот праздник, и устав ему на веки вечные” (14,20). В пятнадцатый день месяца сивана - в праздник Шавуот, в соответствии с книгой Юбилеев и календарем Кумранской секты¹³⁰, - Господь открывается Аврааму и обещает ему - “союзом” - потомство, затем Авраам получает заповедь об обрезании и немедленно выполняет ее (гл. 15). Исаак родился в праздник Шавуот (в половине третьего месяца) и был обрезан через восемь дней (16,13). И Иакову Бог открывается в середине третьего месяца

(гл. 44). Союзы с Ноем и Авраамом заключаются над жертвой (6,3; 14,19) как Синайский союз (Шемот 24,3 и далее, и ср. Теиллим 50,5) и союз в дни Асы (Диврэй Айамим 15,11).

3) Свиток “Сэрэх Айахад” - устав Кумранской секты, стр. 1,16 и дальше. Секта возобновляла союз ежегодно. В соответствии с текстом из пещеры 4 (он еще не опубликован), временем выполнения этого ритуала был праздник Шавуот¹³¹.

4) Книга Филона “*De vita contemplativa*”, где описываются египетские терапевты (община, по своей сути наиболее близкая к кумранской). У них Шавуот считается самым великим праздником (*megiste heorte*)¹³², ночь этого праздника - ночь бдения и песнопений благодарности. Как мы увидим ниже, эта традиция существует в иудаизме до сегодняшнего дня. Не сообщается, что делали терапевты в самый день праздника, но не будет ошибкой предположить, что они, как члены кумранской секты, выполняли обряд возобновления союза.

5) “Деяния апостолов”, гл. 2. Шавуот как праздник дарования Торы является фоном рассказа об учреждении первой христианской общины. Мы читаем, что с наступлением праздника Шавуот все собрались вместе, “и внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра”, который “наполнил... дом”, и тогда “явились... языки... огненные”, которые разделились “и почили... на каждом из них”. Вследствие этого “исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать” (стихи 1-4).

Основы этого рассказа взяты из традиции дарования Торы на Синае.

а) “Шум с неба” и “языки огненные” восходят к описаниям Синайского откровения в агадот конца эпохи Второго Храма. Мидраши, арамейские переводы, а также Филон Александрийский описывают слова Бога на Синае

как языки пламени; это воззрение основывается на стихе: “А весь народ видел громаы (“*kōl ōth*” - “голоса”. - Прим. пер.) и пламя” (“*lapidim*”) (Шемот 20,14). О словах “А весь народ видел громаы (“*rō'im kōl ōth*” - “видят голоса”)” говорит Акива: “видят огненное слово, исходящее из уст Всемогущего и высекаемое на скрижалях, как сказано: “Голос Господа высекает пламя огня” (Мехильта дераби Ишмаэль, трактат Баходеш, раздел 9, изд. Горовиц-Рабин, стр. 235).

Филон в похожей форме рассказывает, что язык пламени превращался в ясную речь, понятную слушателям (“О десяти речениях” 46). Похожие описания мы находим в Таргуме, приписываемом Йонатану, а также во фрагментах перевода из генизы Таргуме Неофити: “Слово... когда [оно] исходило из уст Святого, да будет благословенно имя Его, как искры, и как молнии, и как языки и факелы огня, язык справа и язык огня слева взлетал и летел в воздухе небес, и снова показывался перед станом Израиля и снова высекался на скрижалях”¹³³.

Это описание также основывается на Дыварим 33,2: “от правой руки Его пламя закона для них”; об этом стихе говорится в Сифрей Дыварим, раздел 343 (Изд. Финкельштейн, стр. 399):

“Когда исходила речь из уст Святого, благословен Он, [она] от правой руки Его исходила... к левой руке Израиля и огибала стан Израиля... И Святой, благословен Он, принимал ее... и высекал ее на скрижали, как сказано: “Голос Господа высекает пламя огня”.

б) Огонь, о котором говорится в Деяниях, разделился на языки и почил на присутствующих, вследствие чего все начали говорить на языках иных, происходит из мидраша, в котором речь [Бога] разделилась на семьдесят языков, т.е. на языки всех народов мира¹³⁴. Так, р. Йоханан говорит:

“Почему написано: “Господь изрекает слово - провозвестниц воинство великое!” (Теиллим 68,12)?

Каждое слово, исходящее из уст Святого, благословен Он, разделялось на семьдесят языков” (Шабат 886)¹³⁵; в продолжении мы находим: “Традиция р. Ишмаэля: “и подобно молоту оно [слово Мое] разбивает скалу” (Йирмейа 23,29), как удар молота порождает искры, так каждое слово, исходящее из уст Святого, благословен Он, делилось на семьдесят языков”. Для нас особенно важно совпадение слов агады: речь (как огонь) разделяется на семьдесят языков, и слов в “Деяниях апостолов” 2,3: “И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них”. “*Kai ophtesan autois diamerizomenai glossai hosei puros*”.

В традиции мудрецов слово разделяется на семьдесят языков, чтобы его можно было распространять среди народов; в Мишне Сота 7,5 мы находим, что на камнях жертвенника на горе Эйвал написали все слова Торы на семидесяти языках¹³⁶. И в христианской традиции языки огненные, которые разделились и почили на людях при откровении, даровали присутствующим способность распространять новое учение на всех языках, которые есть в мире, как об этом сказано при описании последующих событий¹³⁷.

Следует добавить, что в Сифрей к Дыварим 33,2, где слово уподобляется огню в комментарии к стиху “от правой руки Его пламя закона для них”, говорится также о том, что Тора была дана на нескольких языках: “Когда открылся Святой, благословен Он, [чтобы] дать Тору Израилю, не на одном языке сказал им, но на четырех языках, как сказано: “И сказал: Господь от Синая пришел” *bā* - это еврейский язык, “и воссиял им от Сэира (Эдома)” - это римский язык; “явился от горы Паран” - это арабский язык; “и пришел из среды десятков тысяч святых” (*ribēbōtḥ kōdēšḥ*) - это арамейский язык (изд. Финкельштейн, стр. 395).

в) Языки огненные, почившие¹³⁸ на каждом из присутствующих (2,3), напоминают венцы, которыми

были увенчаны сыны Израиля во время Синайского откровения¹³⁹. Эти венцы - не что иное, как сияние Шхины (Божественного присутствия) вокруг их голов¹⁴⁰. В другом месте мы останавливались на том¹⁴¹, что традиция, повествующая о людях¹⁴², которые исполнились Духа Святого после того, как на них почил языки огненные, восходит к Бымидбар 11; там говорится о старейшинах, на которых Бог "возложил" дух, и они стали вождями общины. Семьдесят старейшин напоминают нам семьдесят членов Санхедрина, которые должны были знать семьдесят языков¹⁴³. Теперь эта традиция была перенесена на "учредительное собрание" христианской общины. В соответствии с этой традицией, на руководстве христианской общины также почил Святой Дух, и они, как и члены Санхедрина, смогли говорить на языках иных, благодаря почившим на них языкам огненным.

Рассказ о первом откровении народу Израиля послужил отправным пунктом для становления традиции о пророческо-мистических переживаниях, будто бы возможных в праздник Шавуот. Иосиф Флавий рассказывает (Древности, 299), что в ночь праздника Шавуот перед войной священники слышали голос, возвещающий: "Мы покидаем"¹⁴⁴.

Мистическое переживание р. Йосэфа Каро также связано с праздником Шавуот. Ночью, во время чтения праздничных молитв и псалмов из его уст раздался голос. Люди вокруг него, услышав этот голос, пали ниц; каждый из них был в обмороке¹⁴⁵.

Второй подобный случай связан с мессианской декларацией Шабтая Цви. Ночью в праздник Шавуот Святой Дух сошел на Натана из Газы. Он упал в обморок, и от него слышались разные голоса, которые затем были истолкованы как подтверждение того, что Шабтай Цви достоин быть царем над Израилем¹⁴⁶.

Свидетельства об особом статусе праздника Шавуот сохранились до наших дней в различных обычаях,

связанных с этим праздником. Таковы, например, законы “трех дней ограждения”, “Тикун” (отрывки из начала и конца всех недельных разделов Торы, всех книг Пророков и Писаний и всех трактатов Мишны и т.д.; чтение этих отрывков приравнивается к чтению всех упомянутых книг полностью. - Прим. пер.), ночи Шавуот, которая является чем-то вроде ночи бдения перед дарованием Торы, чтение десяти речений, которому предшествуют специальные приготовления - чтение *ākdāmūt*, а также произнесение “*āzhārōt̄h*” (“увещаний”) о десяти заповедях и чтение самих десяти заповедей с “надстрочной акцентуацией” (торжественным речитативом), которая применяется только в этот день.

Примечания

¹ См. Шемот 20,20; 23,24; 34,14-17; Ваикра 19,4; 26,1; Дыварим 4,15 и далее; 6,14; 12, 29-31; 13; 17,27. Выражения, обозначающие преступления, похожи на те, которые мы находим в двух первых заповедях: “(богов серебряных) не делайте себе” (Шемот 20,20); “...не поклоняйся богам их и не служи им” (Шемот 23,24); “ты не должен поклоняться богу иному” (Шемот 34,14); “(Богов литых) не делай себе” (Шемот 34,17); “(богов литых) не делайте себе” (Ваикра 19,4); “Не делайте себе идолов” (Ваикра 26,1).

Предостережения об изваяниях и изображениях в Дыварим 4,15 и далее (“Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира” - стих 16; ср. стихи 23,25), а также выражения “служить и поклоняться”, “служить чужим богам”, которые часто встречаются в этой книге (см. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972, p. 321), появляются, по-видимому, в результате влияния десяти заповедей на книгу Второзакония. По мнению Лофинка (N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 100f), понятие “дом рабства” в книге Дыварим восходит к десяти заповедям. О зависимости книги Дыварим от десяти речений см. S. A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, *Maarav, A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures*, Vol. 1, no. 2, 1979, pp. 105-158. В этой статье имеются

преувеличения, однако ведущий принцип поучителен.

² См. Ваикра 5,22 (в рамках казуистического закона); там же 19,12: “И не клянитесь именем Моим во лжи”, и ср. Теиллим 24,4. Следует отметить, что “шав” и “шэкер” хотя и синонимичны, но не совпадают полностью (Ср. в Декалоге в Шемот 20 “Эд шэкер” - “свидетельством ложным” в противоположность “эд шав” - “свидетельством ложным” в Дыварим 5. См. также Теиллим 144,8,11). См. A. Dillmann, Die Buecher Exodus und Leviticus, Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum AT, 1987, p. 233.

³ См. Шемот 23,12; 31,14-15; 34,21; 35,1-3; Бымидбар 15, 32-36.

⁴ См. Шемот 21,15,17; Ваикра 19,4; 20,9; Дыварим 21,18 и далее; о смысле слов: “чти отца твоего и мать твою” см. ниже.

⁵ См. Шемот 21,12; Ваикра 24,21; Бымидбар 35,30; Дыварим 19,11-13; 27,16.

⁶ См. Ваикра 18,20; 20,10; Дыварим 22,22 и далее.

⁷ См. Шемот 21,16,37 и далее; Ваикра 19,11; Дыварим 24,7.

⁸ См. Шемот 23,1; Дыварим 19,16-21. Существует связь между девятым речением “не отзывайся о ближнем твоём свидетельством ложным” и третьим речением: “не произноси имени Бога попусту”. Ср. “Не разноси ложного слуха” (Шемот 23,1) с “Не произноси...” См. С. Кауфман в его упомянутой статье (см. прим.1).

⁹ О “злословящем отца и мать” в противоположность “почитающему отца и мать” ср. в аккадском документе из Угарита: “Кто из сыновей их, который будет проклинать (sa uqallil)... мать свою...и кто из сыновей их, который будет почитать (sa ukabbit) мать свою” - Thureau-Dangin, Syria 18 (1937), p. 249:19. И ср. также Матфей 15:4: “Ибо Бог заповедал: “почитай отца и мать”; и “злословящий отца или мать смертью да умрет””.

Пиэль (глагольная основа, выражающая интенсивное действие) глагола *kl* (проклинать) в Писании обозначает “произносить проклятие” (см. нашу статью *klālā* - “проклятие” в Encyclopedia Mikraït - Энциклопедия Писания, т. 7, стр. 186 и далее) в противоположность нифалю и хифилю (основы, имеющие собственно возвратное и каузативное значение), которые обозначают “презирать” (см. например, Шемуэйль I 2,30; Шемуэйль II 6, 22; 19,44; Йехэзкэйл 22,7). Ср.

“злословить” в Дыварим 27,16, и мои примечания к книге Deuteronomy and the Deuteronomic School, pp. 277-278). Вместе с тем, справедливо утверждение Brichto (H. Ch. Brichto, The Problem of the Curse in the Bible, 1963), что основное значение слова *KLL*, как и аккадского “qullulu”, “gullulu” - “презирать”, “пренебрегать”, и не следует исключать возможность, что “злословящий” в Писании означает также “презирающий” и “оскверняющий”. Такое значение кажется нам наиболее возможным в истории с Навуфеем Изреелитянином (там сказано, как известно, “благословлял” вместо “проклинал” - Мелаким I 21;10,13). Там речь идет не о проклятии, а о “непочтении” к Богу и царю. См. также “*klālāt ēlōhīm*” - “поругание Бога” в Дыварим 21, 22-23, (см. Weinfeld, Deuter, p. 51, п. 4). Ср. “Свиток Храма” о предателях: “И проклял (“*wa-yekallel*”) свой народ и сынов Израиля”, и в продолжении: “проклинаящие (“*mekollele*”) Бога и людей” (Й. Йадин), Мегилат Амикдаш, т. 2, стр. 64, 7-13).

¹⁰ По мнению мудрецов, “не кради” в Декалоге означает кражу людей (Санхедрин 86а). Так считает и часть современных исследователей: A. Alt, “Das Verbot des Diebstahls im Dekalog”, Kleine Schriften I, s. 333ff; M. Goshen-Goltstein, Theologische Zeitschrift 9 (1953), s. 394 ff; см. H. Klein, “Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog”, Vetus Testamentum 26 (1976), s. 161-169.

¹¹ Bavli Брахот 12а; Yerushalmi, Брахот, гл. 1, стр. 3: “Следовало читать десять речений каждый день. И почему не читают их? Из-за утверждения отступников, чтобы не говорили: только эти были даны Моше на Синае”. См. Л. Гинцберг, Перушим Вэхидушим би Йерушалми, 1, стр. 166 (Комментарии и новые толкования в Иерусалимском Талмуде).

¹² J. Mann, HUCA 2 (1925), pp. 295,283.

¹³ См. различные молитвенники, конец утренней молитвы (Шахарит): “Сэдэр аводат Исраэль”, Зелигман Бер, Редельгейм 1868, стр. 159, “Сидур аводат алевавот”, Зэев Йявец, Берлин, 1922, стр. 118. См. раздел “Орах хайим” 1, из галахического кодекса “Арбаа Турим”.

¹⁴ Поэтому некоторые исследователи предлагали изменить формулировку этих двух речений, см. например, K. Rabast, Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz, 1949, s. 35 ff. Такие предложения являются

необоснованными.

¹⁵ В документах Древнего Востока обязанности сына по отношению к родителям обозначаются глаголами "почитать" - kabatu и "бояться" - palahu. См. M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, VAB 5, 1913, 13a (СТА II,35):8 ("да боится и да почитает ее"-i pallah ukabassi); там речь идет о материальной поддержке отца при жизни и почитании памяти после смерти: "да будет одевать его, кормить и, если он умрет, оплачет его и похоронит его". Ср. Кидушин 316: "Что такое уважение: кормит и поит, одевает и покрывает, вводит и выводит". О сравнении смысла "почитания родителей" в Писании и на Древнем Востоке см. A. Rainer, "Hintergrund und Bedeutung des Elterngedots im Dekalog", *ZAW* 90 (1978), pp. 348-374.

¹⁶ Рехавиты также выполняют свои повеления в силу того, что это "завет отца их" (стихи 14,16,18), и см. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, 1965, s. 17.

¹⁷ Т.к. это обоснование в книге Шемот связано с Творением, как в священнической традиции (Бырэйшит 2,1-3; 31,17), исследователи школы Вельхаузена, настаивающие на позднем происхождении священнического источника, были вынуждены предположить, что вариант Декалога в Шемот 20 - более позднего происхождения, чем в Дыварим 5. Однако уже K. Budde (*Die Biblische Urgeschichte*, 1883, p. 493 f) чувствовал, что Шемот 20,11 отражает древнюю традицию; правда, из-за своей приверженности системе Вельхаузена, он поменял местами причину и следствие, утверждая, что более поздний священнический источник подвергся влиянию Декалога в обосновании заповеди о субботе; см. нашу статью в *Тарбиц* 37 (1962), стр. 109, прим. 22. Об обосновании заповеди о субботе в книге Дыварим см. в нашей книге *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p. 222.

¹⁸ См. об этом Stamm-Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, pp. 18 ff (прим. 9 выше); о девтеронимических выражениях в Декалоге Шемот, см. нашу книгу *Deuteronomy etc.*, p. 318, п. 2.

¹⁹ См. M. Greenberg, "Decalogue", *Encycl. Judaica* V, 1443-1444.

²⁰ Такое деление мы находим уже у Филона Александрийского ("О десяти речениях" 12 и т.д.), а также у Иосифа Флавия (*Древности* 91-92). Еврейские источники считают "Я Господь,

Бог твой, который... и т.д.” (стих 2) первой заповедью, а стихи 3-6 (“Да не будет у тебя других богов и т.д.” - тема идолопоклонства) - второй (Мехильта дэраби Ишмаэль, трактат Бэходеш, раздел 8; Мехильта дэраби Шимон бар Йохай, а также средневековые комментарии). Но в еврейской традиции можно найти также свидетельства существования деления, подобного делению Филона и Иосифа. Так, например, в Сифрей Бымидбар, раздел 112, мы читаем: “р. Ишмаэль говорит: “Ибо слово Господне он презрел” (Бымидбар 15,31), т.е. презрел первое речение, сказанное Моше из уст Всемогущего: “Я Господь, Бог твой, да не будет у тебя других богов сверх меня” (Изд. Горовиц, стр. 121). Изречение мудрецов “Я” и “да не будет у тебя” - из уст Всемогущего слышали мы их” - также свидетельствует, что речь шла об одной заповеди, см. Орайот 8а (ср. Макот 24а). Чтение десяти заповедей в соответствии с надстрочной акцентуацией, которая предполагает деление на заповеди, а не на стихи, также, по нашему мнению, отражает разделение Филона и Иосифа Флавия. Несмотря на все проблемы, связанные с изменениями традиции, акцентуация десяти заповедей (см. М. Бройер, “Кетэр Арам Цова вэанусах амэкубаль шель Амикра”, 1977, стр. 56-66), ясно одно: в соответствии с надстрочным акцентом, стих 2 никогда не принимает знак конца стиха, а только знаки “рвиа” или “этнахта” (указывающие на паузу 3-й или 1-й степени). Отсюда можно сделать вывод, что первое речение включало стихи 2 и 3.

В рукописях из генизы мы находим, что эти два стиха читаются как один также и в соответствии с подстрочным акцентом, см. J. S. Penkower, Textus 9 (1981), pp. 116-117 (о различных системах разделения десяти речений с особым вниманием к рукописям Пшитты см. M. D. Koster, Vetus Test, 30 (1980) p. 468ff.).

В соответствии с простым смыслом Писания стих 2 служит придаточным предложением к следующему стиху; ср. Шофетим 6,8-9: “Я Господь, Бог ваш; не бойтесь богов эморийцев...”, а также Ошейа 13,4, Теиллим 81, 8-10. О смысле слов “Я (*ānōkḥī*) Господь и т.д.” в Декалоге и о значении слов “*ānōkḥī*” и “*ānī*” (на русский язык оба слова переводятся как “я”. - Прим. пер.) в начале предложения в аккадских и других семитских надписях и в Писании см. A. Roebel, Das appositionell bestimmte Pronomen der 1 Pers, Sing. in den westsemitischen Inschriften und im Alten

Testament, Assyriological Studies, No. 3, Oriental Institute, Chicago, 1932. Pöebel справедливо утверждает, что подобные предложения не следует понимать как представление при знакомстве: не “Я - Тот, кто вывел тебя и т.д.”, а “Я, Который вывел тебя, (велю тебе): да не будет у тебя других богов и т.д.”

²¹ В книге Дыварим находим вариант “Соблюдай” (“*šhāmōr*”). Книга Дыварим воспринимает “память” только в историческом смысле, ср. в продолжении: “И помни, что рабом был ты в земле Египетской” (стих 15); в то время как в более ранних книгах, особенно в священническом источнике, “память” имеет сакральное значение (commemoration). Повеление о субботе в Шемот 20 обосновывается сакральной “памятью”, субботний отдых должен “инсценировать” отдых Бога в этот день; а в Дыварим 5 необходимость соблюдения субботы обосновывается исторической памятью - “что рабом был ты в земле Египетской”. Автор книги Дыварим, следовательно, делает различие между “помни” и “соблюдай” (“*šhāmōr*” и “*zākḥōr*”): говоря о заповедях, он пользуется словом “соблюдение”, а “память” предназначает для исторической идеи (см. в нашей книге Deuteronomy and the Deuteronomistic School, p. 222).

²² Филон Александрийский (“О десяти речениях”, разделы 36, 121 и др.) помещает заповедь “Не прелюбодействуй” перед заповедью “Не убивай”, как в Переводe Семидесяти (в Переводe Семидесяти к Дыварим: “Не прелюбодействуй. Не убивай. Не кради”, а к Шемот 20: “Не прелюбодействуй. Не кради. Не убивай”). И в папирусе Нэш речение “Не прелюбодействуй” предшествует речению “Не убивай” (см. М. Ц. Сегал, Масорет Убикорет, стр. 230 - Традиция и критика), и в Евангелии от Луки (18,20), и в “Послании к Римлянам” (13,9). Иосиф Флавий принимает традиционную систему масоры. По мнению М. Вайса (Амикра кадмуто, 1962, стр. 126-128), в Йирмейа 7,9 речения приводятся в обратном порядке, как это принято при цитировании (см. ниже): “Как, красть, убивать, прелюбодействовать...”: если это предположение верно, то в варианте (на иврите), который был у Иеремии, также стояло: “Не прелюбодействуй. Не убивай. Не кради” (как в Переводe Семидесяти к Дыварим и в папирусе Нэш).

²³ См. G. Fohrer, “Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog”, Kerygma und Dogma 11 (1965), pp. 49-74; idem, Einleitung in das Alte Testament, 1979, pp. 73-74. Fohrer

считает, что первоначальная форма речения “Не желай” была “Не желай дома ближнего твоего”. По нашему мнению, первоначальная форма этого речения была подобна форме шестого-восьмого речений.

²⁴ См. H. Cazelles, “Les origines du Decalogue”, Eretz Israel IX (W. F. Albright Volume) 1969, p. 16, n. 27.

²⁵ См. прим. 14; ср. также Cazelles (прим. 24). По мнению Cazelles, речение о субботе первоначально звучало “Не делай никакого дела в день субботний”, а речение “Чти” было добавлено позднее под влиянием литературы мудрости.

²⁶ См. A. Alt, “Die Urspruenge des Israelitischen Rechts”, Kleine Schriften I, s. 321-322.

²⁷ B. Jackson “Liability for Mere Intention in Early Jewish Law”, Essays in Jewish and Comparative Legal History, 1975, pp. 202-234. Я принимаю мнение Jackson и отказываюсь от того, что написал в “Агуд Амикра лэзэхэр Ишай Рон” том 2, Тель-Авив, 1977, стр. 109, прим. 1.

²⁸ См. Мехильту к обсуждаемому стиху (изд. Горовиц, стр. 235): “Может быть, даже желание, [выраженное] в разговоре? Сказано: “Не домогайся серебра и золота, что на них, чтобы взять их себе” (Дыварим 7,25), как здесь - до совершения поступка, так и там - до совершения поступка”, см. параллельные места.

²⁹ См. A. V. Ehrlich, Randglossen zur hebraischen Bibel, 1908 s. 340.

³⁰ См. М. Грубер, Бейт Амикра 88, 1982, стр. 16-21.

³¹ “Ich und Du”, 1923, перевод на иврит Ц. Виславски, Иерусалим 1959. Об истории становления этой идеи см. Р. Гурвиц, “Гилуим лэтольдот хитхавут асэфэр “Ани взата” шель М. Бубер”, Диврей аакадемия алэумит аисраэлит лэмадаим, т. 5, N 8, 1975 (К истории становления книги М. Бубера “Я и Ты”).

³² Бэтох дарко шель Микра, 1964, стр. 100-102.

³³ См. прим. 26.

³⁴ Альт считал аподиктическими как повеления в третьем лице, так и декларации с глаголом в настоящем времени (Причастием - “ударяющий”...”. У Йосифона - (Кто) ударит...”.- Прим. пер.). Позднейшие исследования показали, что повеления “делай” и “не делай” отличаются от вышеупомянутых деклараций, см. нашу статью в Тарбиц 41, 1972, стр. 349, там же указаны исследования по этой теме.

³⁵ См. нашу статью в Тарбиц 41, 1972, стр. 350.

³⁶ Дыварим 10,19 (по-видимому, взято из Ваикра 19,34): "Как туземец среди вас да будет у вас пришелец, проживающий у вас; люби его, как самого себя, ибо пришельцами были вы в земле Египетской".

³⁷ Это повеление служит наилучшим связующим звеном между речениями, выражающими обязанности человека по отношению к Богу, и речениями, выражающими обязанности человека по отношению к ближнему. Авторитет матери и отца выше авторитета ближнего; авторитет родителей подобен Божественному или царскому (ср. Филон, "О десяти речениях", 107). За непочтение к этим трем авторитетам - Богу, царю и родителям - полагается смерть: ср. казнь Навуфея, обвиненного в том, что он проклинал Бога и царя (Мелаким 1,21) и казнь "злословящему родителей (Шемот 21,15,17; Ваикра 19,3). Ср. слова мудрецов: "Сказано: "Бойтесь каждый матери своей и отца своего", и сказано: "Господа Бога своего бойся", уподобил страх перед матерью и отцом страху перед Всевышним; сказано: "Чти отца твоего и мать твою", и сказано: "Почитай Бога от достояния твоего", уподобил почитание отца и матери почитанию Бога; сказано: "И кто злословит отца своего или мать свою, того должно предать смерти", и сказано: "всякий, кто поносит Божество свое, понесет грех свой", уподобил поношение отца и матери поношению Бога" (Сифра Кдошим 1). (Цитаты из Ваикра 19,3; Дыварим 6,13; Шемот 20,12; Мошлэй 3,9; Шемот 21,17; Ваикра 21,15. - Прим. пер.).

³⁸ В последнее время анализом этой главы занимался Б. Шварц, Ваикра 19 - Перуш сифрути лэпарашат хок батора, аводат гмар шеугша лауниверсита аиврит, 1980 (Литературный комментарий к Ваикра 19).

³⁹ См. Б. Шварц (прим. 38).

⁴⁰ Сифра Кдошим, а также Ваикра Раба (Изд. Маргалиот, стр. 557) от имени р. Хия. Толкование возникло под влиянием стиха: "И собрал Моше все общество сынов Исраэлевых" (Шемот 25,1), см. также Б. Шварц (прим 38), стр. 26.

⁴¹ Сифра Кдошим; Ваикра раба 24,5 (Изд. Маргалиот, стр. 557).

⁴² Ср. Евангелие от Матфея 22:40 (о заповедях "возлюби Господа Бога твоего" и "возлюби ближнего твоего, как самого себя"): "На сих двух заповедях утверждается весь закон и

пророки”.

⁴³ Ваикра раба 24,5.

⁴⁴ О “страхе” и “почтении” см. прим. 15.

⁴⁵ См. М. Зайдель, Хакрэй Микра, 1978, 1-97.

⁴⁶ О сходстве стили и структуры стихов 30-32 и стихов 3-4 см. в работе Б. Шварца (прим. 38), стр.92-94. Почитание старцев и родителей у Филона также помещено в пятой заповеди (“О десяти речениях”, 165-167).

⁴⁷ Обратим внимание, что обличение Иезекииля концентрируется вокруг этих двух грехов: идолопоклонства и осквернения субботы (Йехэзкэйл 20, 16, 18-20, 24).

⁴⁸ Ваикра раба 24,5.

⁴⁹ По мнению С. Кауфмана (см. прим. 1), совокупность законов в Дыварим 22,9; 23,19 связана с “Не прелюбодействуй” (в его статье, стр. 138-139). Группы законов в этой совокупности - смешение разнородного (“килайим”), открытие наготы, “вхождение” в общество Господне, ритуальная чистота стана, блудник и блудница - связаны со смешением (“скрещиванием”), “прелюбодеянием”.

⁵⁰ См. об этой системе S. M. Paul, *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VT Suppl. 18) 1970, p. 106ff, а также С. Кауфман в его вышеупомянутой статье (см. прим. 1) стр. 115.

⁵¹ См. С. Кауфман в его вышеупомянутой статье, стр.143-144.

⁵² См. комментарий Абрабанеля к разделу Кдошим: “И верно (то), что повелел Господь, благословен Он, Моше, чтобы собрал он всю общину сынов Израиля и предостерег их об этих заповедях и напомнил им десять речений и основы заповедей, т.к. было все это подготовкой к заключению союза, о котором говорится в конце этой книги в разделе “Им бэхукотай” (“Если вы по уставам Моим...”), и хотя не упомянуто о десяти речениях, как они были даны Израилю; они не сообщаются здесь, как в том разделе, но хотел Благословенный объяснить им здесь”.

⁵³ См. в предисловии у Stamm-Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, pp. 22-75, и там же ссылки на соответствующие исследования.

⁵⁴ О разнице между “*mēkālēl*” (“проклинающим”) и “*mēkālēḥ*” (“позорящим”) см. в нашей книге *Deuteronomy etc.* pp. 277 ff, а также прим. 10.

⁵⁵ Этот ритуал можно отнести (на основании отраженного в

нем религиозного воззрения) к древнему домонархическому периоду, когда община несла бремя коллективной религиозной ответственности и присутствие в ней преступника подвергало опасности всю общину (ср. историю с Аханом в Йеошуа 7, ср. Шемуэйл I 14,36 и далее).

⁵⁶ См. по этому вопросу нашу статью в Тарбиц 41, 1972, стр. 349; и см. также прим. 34.

⁵⁷ См. нашу статью "Instructions for Temple Visitors in the Bible and in Ancient Egypt", *Egyptological Studies* (ed. S. Groll) *Scripta Hierosolymitana* XXVIII, 1982, 224-250.

⁵⁸ "*mīkdāsh*" ("святилище") не обязательно означает Храм. Во многих случаях оно может значить просто "святыня". См. Ваикра 21,23; Бымидбар 18,29 и др.

⁵⁹ "Кровопролитие", о котором здесь говорится, означает не убийство, а действия правителей, приводящие к убийству. Наиболее интересен стих "Клеветники были у тебя, чтобы проливать кровь", у которого есть параллель в Ваикра 19,16. В Ваикра это предложение входит в группу законов, обращенных к судьям (стихи 15-16); речь идет о случаях, когда судьи выносят решения на основе клеветы и, таким образом, "стоят на крови". О связи между "князем" и "судьей" в Писании см. нашу статью "Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East". *Israel Oriental Studies* 7 (1977), pp. 65-88.

⁶⁰ S. Mowinkel, *Le decalogue*, 1927, pp. 141 ff.

⁶¹ См. нашу вышеупомянутую статью, прим. 57.

⁶² См. прим. 57.

⁶³ См. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. II, 1976, pp. 124-132.

⁶⁴ E. Reiner, *Surpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations Archiv für Orientforschung, Beiheft 11*, 1958, Tablet II, s. 13 ff.

⁶⁵ См. E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1975, pp. 360 ff.

⁶⁶ "И возвестили небеса справедливость Его, ибо Бог - судья Он, Сэла!" (стих 6). "Справедливость" и "суд" в контексте "союза" связаны с дарованием Торы; ср. Теиллим 99,4: "правосудие и справедливость в Йаакове ты явил" - эти слова появляются наряду со "свидетельством" ("заповеди" - *ēdīōtāv*) и "законом", данными Моисею и Аарону (стихи 6-7). См. об этом М. Вайнфельд, *Мишпат уцдака бэ Исраэль убаамим*, Иерусалим, 1985 (Суд и справедливость в Израиле и у других

народов).

⁶⁷ См. В. Schwartz, "Psalm 50, Its Subject, Form and Place", Shnaton (Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies), III (1979), pp. 77 ff.

⁶⁸ См. М. Вайс, Амикра кэдмута, 1962, стр. 126. (Писание изнутри).

⁶⁹ "Иирмейау вэаметаморфоза аруханит шель Исраэль", изд. Кирьят сэфэр, 1964, стр. 274. (Иеремия и духовная метаморфоза Израиля). Там же - комментарии Радака к этому стиху.

⁷⁰ Ср. Амос 5,25: "Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные приношения в пустыне"; о праздниках: "Ненавижу Я, презираю праздники ваши" (там же, стих 21).

⁷¹ Ср. Дыварим 33,2: "Господь от Синая пришел... явился от горы Паран" с Теиллим 50,2: "От Цийона... явился Бог, Приходит Бог наш" и т.д.

⁷² Ср. С. Э. Ловенстамм, "Эдут бэ Йеосэф", Эрец Исраэль, т. 5 (сэфэр мазар), стр. 80-82. ("Свидетельство в Иосифе").

⁷³ Слова "отвечал Я тебе из укрытия громового" описывают ответ Бога, звучащий из облака, при громе и молниях, ср. Теиллим 18, 12-14: "И сделал мрак укрытием Себе...И возгремел Господь в небесах". "Ответ в облаке" объясняется как обращение Бога к Моисею из облака (см. Шемот 19, 18-19: "А гора Синай дымилась...и тряслась вся гора...Моше говорил, и Бог отвечал ему голосом", ср. также Теиллим 99,7: "Моше и Аарон ...призывали они Господа, и Он ответил им. В столпе облачном говорил Он к ним, соблюдали они заповеди Его и закон, (который) Он дал им"). Возможно, однако, что "ответ в облаке" связан с рассечением Красного моря в Шемот 14, 20, 24.

⁷⁴ О двойном значении "испытания" у Мей Меривы (с одной стороны Бог испытывает Израиль, а с другой стороны Израиль испытывает Бога) см. упомянутую статью Ловенстамма (прим. 72).

⁷⁵ Позднейшая еврейская традиция связывала этот псалом с Новолетием (Рош Ашана 8а-б, 34а и др.), но это только мидраш. Таким же образом использование рога шофар на Синае (Шемот 19,16,19) "проникло" в обряд трубить на Новолетие (молитва "Ты открывался"), см. также прим. 123.

⁷⁶ "Шма" воспринимается у мудрецов как свидетельство, см. Брахот 14б.

⁷⁷ Т. Veijola "Zu Ableitung und Bedeutung von He'id I im

Hebraïshen", "Ugarit Forschungen" 8 (1976), s. 343 ff.

⁷⁸ В. Couroyer "Un Egyptanisme dans Ben Sira IV, 11", Rev. Bibl. 82 (1975), pp. 206 ff.

⁷⁹ В Септуагинте слово "*hîšhārēm*" ("и объясняй им") в Шемот 18,20 переводится тем же глаголом, что и слово "*hā'îd bē*" ("предостереечь") в нашем псалме: *diamartúromai*. Интересно отметить, что средневековая литургическая серия, созданная "вокруг" десяти речений, называется "*āzḥārōt*" ("предостережения" или "увещевания") (см. I. Elbogen, "Der Jüdische Gottesdienst", p. 217); за этим названием стоит, по-видимому, древняя традиция.

⁸⁰ *kēsēh* - это день полнолуния, в финикийском и аккадском языках *Kasiu* = венец месяца, слово происходит, по-видимому, от *kasu* = прикрепление (привязывание венца). См. словарь К. Баумгартнера. По мнению исследователей, календарь Торы, и в особенности календарь священнического источника, совпадает с календарем книги Юбилеев и кумранской секты (см., например, A. Jaubert, VT 3 (1953), 250 ff; VT 7 (1957), 35 ff]. U Cazelles даже предложил видеть в "*kēsēh*" и "*kḥōdēsh*" ("новомесячье" - псалом 81) параллельные понятия, оба слова означают день полнолуния (U. Cazelles, Biblica 43 (1962), p. 206).

⁸¹ См. нашу статью в Тарбиц 41, 1972, стр. 357, прим. 61, а также нашу статью "Швуат эмуни́м лэ Асархадон - офйа умакбилотэа бэолам амизрах акадум", Шнаторн лэмикра улэхэкер амизрах акадум, т. 1, 1976, стр. 66-67. (Присяга Ассархадону - ее характер и параллели в мире древнего Востока).

⁸² См. М. Вайнфельд, "Мегилат Амикдаш" о "Тора лэмэлех", Шнаторн лэмикра улэхэкер амизрах акадум, т. 3 (1978), стр. 220 и дальше ("Свиток Храма" или "Тора для царя").

⁸³ "Завет" и "свидетельство" здесь однозначны: ср. "ковчег свидетельства" / "ковчег завета". Слово "свидетельство" с этимологической точки зрения идентично арамейскому *ādīn*, аккадскому *ade* - "союз" ("завет"); см. нашу статью "Брит" ("Союз"), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, 1972, pp. 781 ff.

⁸⁴ См. М. Аран, Аарон вэакрувим, Эрец Исраэль, т. 5 (сэфэр мазар), стр. 87-88. ("Ковчег и херувимы").

⁸⁵ Так, например, мы читаем в послании Рамсеса Второго к царю Мига на севере: "Смотри, документ союза, [который я

сделал] для царя Хетта, положен к ногам бога (бури), великие боги будут свидетелями тому... И смотри, документ союза, который великий [царь Хетта] сделал для меня, положен к ногам бога Ра, великие боги будут свидетелями тому". В. Meissner, ZDMG 72 (1918) p. 58. KBO I,24 Rs. 5 ff. Дополнительные источники см. в V. Korošec, Hethitische Staatsvertraege 1931, s. 100 f.

⁸⁶ См. Chicago Assyrian Dictionary vol. 6 H, pp. 171-172. Нам представляется, что таково происхождение термина "*šḥōbhār*" (букв. "разбить") в значении "аннулировать" расписку или брачный контракт в литературе мудрецов. В некоторых местах "разбивание" еще можно понимать буквально, например: "Если сказала: "нечиста я", разбивает свою ктубу (брачный контракт) и уходит" (Cota 1,5), т.е. разбивает табличку, на которой была написана ктуба. С течением времени, когда укоренился обычай давать расписку об уплате долга, эта расписка получила название "шовер" - "разбивающий", т.к. она аннулировала долг. Затем возник деноминатив "разбить" в значении "написать расписку"; и тогда сложилось выражение "*lišḥbōr ōl*" ("сбросить ярмо" - букв. "разбить ярмо". - Прим. пер.) Как известно, терминология для документов в Мишне (напр. *gēt* - "развод", *šḥtār* - "документ, расписка" и т.д.) заимствованы из аккадского.

Уже после того, как я рассмотрел происхождение термина "*šḥōbhār*", (см. нашу статью в Агуд Амикра лэзэхэр Ишай Рон, т. 2, 1977, стр. 116, прим. 17), я прочел, что А. Gulak в своей книге "Das Urkundenwesen im Talmud", 1935, s. 148 n. 1 делает то же предположение, хотя тогда он не мог еще подтвердить его аккадскими документами.

⁸⁷ Ср. у мудрецов: "Истолковал Моше с помощью правила "каль вахомер" ("легкое и тяжелое"): если уж про жертву Пэсаха, одну заповедь, сказано: "никакой иноплеменник не должен есть его", то про Тору, в которой заключены все заповеди - тем более" (Йерушалми Таанит, гл. 4, галаха 7,68, стр. 3 и параллельные места) и там же: "Традиция р. Ишмаэля: Святой, благословен Он, велел ему разбить их".

⁸⁸ Псалом 50 был создан в Иерусалиме, как об этом свидетельствует стих 2; а псалом 81 принадлежит к северной традиции (ср. "свидетельство для Йосэфа" в стихе 6). По-видимому, он был создан в одном из северных храмов. О северных псалмах (включая псалом 81), которые

“перекочевали” в Иерусалим после разрушения Самарии, см. N. M. Sarna, “The Psalm Superscriptions and the Guilds”, *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, presented to A. Altmann on the occasion of his Seventieth Birthday, 1980, pp. 288 ff.

⁸⁹ См. прим. 81.

⁹⁰ См. М. Ц. Сегал, Агомэ шель Нэш, Масорет убикорет, асуфат маамарим бэхэкер а Микра, изд. Кирьят сэфэр, 1957, стр. 227-236 (Папирус Нэш).

⁹¹ См. Й. Йадин, Эрец Исраэль, т. 9, 1969, стр. 60 и далее.

⁹² См. А. М. Хаберман, Эрец Исраэль, т. 3, 1954, стр. 174.

⁹³ O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse*, 1919, Abhandlung 16.

⁹⁴ О параллелях к этим повелениям в Учении Двенадцати Апостолов (Didache) см. нашу статью “Амитат убар - эмдата шель масорет Исраэль бэаливаа лээмдат амим ахэрим”, *Цийон*, 42, 1977, стр. 129-142. (“Умерщвление плода - позиция израильской традиции в сравнении с позицией других народов”).

⁹⁵ По этому вопросу см. нашу статью, упомянутую в прим. 94.

⁹⁶ Основано на дополнении m[éharagmon me] phonon, однако в изд. Соколовски (F. Sokolowski, *Lois sacrees de l'Asie mineure*, 1955, no. 20, pp. 11, 20 ff) -m[éallo ti paido] phonon. В таком случае все предложение связано с детоубийством, однако обычно принимается прочтение Кайла-Фармерштайна, на котором основывается Вайнрайх в своем исследовании (прим. 93); см. также A. D. Nock, “Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background”, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart I, 1972, pp. 65 ff.

⁹⁷ О понимании этого слова как обозначающего “преданность” см. нашу статью в Шнатон лэмикра улехэкер амизрах акадум, т. 1, 1976, стр. 56-57.

⁹⁸ О разделах, предписывающих “выдачу” подстрекателей и нарушителей союза, в документах союза см. нашу упомянутую статью (прим. 97), стр. 62-63, а также расширенный вариант этой статьи в “Ugarit Forschungen” 8 (1976), pp. 389-390.

⁹⁹ Ср. в десяти речениях: “Бог - ревнитель, карающий за вину...”, “ибо не пощадит Господь”, а также в Йеошуа 24, 19: “Ибо Он Бог святой, Бог - ревнитель, не потерпит Он беззакония

вашего и грехов ваших”.

¹⁰⁰ Ср. благословения и проклятия при заключении союзов в Писании; см. также нашу статью в Шнаторн лэмикра улэхэкер амизрах акадум, т. 1, 1976, стр. 70.

¹⁰¹ Это нечто вроде “держания вещи” в момент клятвы, такой обычай был принят на Древнем Востоке и в Греции; см. также нашу статью в Лшонейну, 38 (1977), стр. 232 прим. 5.

¹⁰² A. D. Nock, *Classical Review*, 38 (1924), pp. 58 ff. В своей упомянутой статье (прим.96) Nock отмечает, что еще до него O. Casel (*Jahrb.f.Liturg*, IV, s. 285 no. 261) видел эту параллель с посланием Плиния.

¹⁰³ *Epist. ad Traianum* X, 96,7. Послание относится к 112 г. н.э., см. A. N. Sherwin-White, *Pliny*, 1966, pp. 327 ff.

¹⁰⁴ По нашему мнению, речь идет о чем-то подобном “утренним гимнам” (“псукей де-зимра”), которые произносятся перед чтением “Шма” и благословений этой молитвы. См. нашу статью в Тарбиц, 45, 1976, стр. 23. Прекрасный пример “ответа публики” при утренних песнопениях - псалом 145 из Кумрана, где после всего, написанного в псалме, мы находим ответ: “Благословен Бог и благословенно имя Его во веки веков”. См. упомянутую статью в Тарбиц, 45, стр. 24-25.

¹⁰⁵ О “сакраментуме”, означающем присягу в религиозном контексте, см. нашу статью в Шнаторн лэмикра улэхэкер Амизрах акадум, т. 1, 1976, стр. 78-79.

¹⁰⁶ *ne furta, ne latrocina, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum apellati abnegarent.*

¹⁰⁷ C. J. Kraemer, *Classical Philology* 29 (1934), pp. 293 ff; S. L. Mohler, *Class. Philol.* 30 (1935), pp. 167 ff; C. C. Coutler, *Class. Philol.* 35 (1940), pp. 60 ff. Два последних повеления совпадают, по-видимому, с двумя последними речениями: “Не отзывайся о ближнем твоём свидетельством ложным” и “не желай”. В Евангелии от Марка 10:19 мы, правда, находим вместо “не желай” “не обижай” *ne apostereses*, (т.е. “не притесняй”), как в Ваикра 19,13 (“не обирай”). Ср. Ваикра 5,21, где говорится о человеке, который “запрется в том, что отдано ему на хранение” и о “наложении руки”, см. по этому вопросу также C. C. Coutler, *Class. Philol.*, 35, pp. 60 ff.

¹⁰⁸ См. нашу статью в Шнаторн 1А (прим. 105), стр. 71.

¹⁰⁹ См. у A. D. Nock, “*Early Gentile Christianity etc.*” (прим. 96), стр. 74. Об исповеди в религиях Востока см.

H. Pettazzoni, "Confessions of Sins and the Classics", Harvard Theological Review, 30 (1937), pp. 1-14, об исповеди в Египте см. нашу статью в Тарбиц, 48, (1979), стр. 196-197, прим. 56, а также нашу статью "Instructions for Temple Visitors", упомянутую в прим. 57.

¹¹⁰ Славословие "Истинно и незыблемо", которое читалось в Храме после десяти речений и "Шма", является чем-то вроде клятвенного обязательства выполнять требования десяти речений и "Шма". См. по этому вопросу нашу статью в Шнатон лэ Микра, т. 1, стр. 81.

¹¹¹ См. Онкелос и Таргум Йонатан к Бымидбар 28,26 ("в седмицы ваши" (*bēšhāvūōihēkḥēm = bē āzārthēikḥōm*), "в собрания ваши"); к Дыварим 16,10 см. Таргум Неофити: "праздник седмиц это собрание".

¹¹² Древности, III, 252: *āšārthā*.

¹¹³ См. по этому вопросу рассуждение Д. Ц. Хоффмана в его комментарии к Ваикра, т. 2, стр. 158. Обратим внимание, что Таргум Йонатан и Таргум Неофити переводят слова "в день собрания" как "*bēyōm hā-kāḥāl*" ("в день собрания публики"), и в Дыварим 18,16: ("в день, когда собрались колена принимать Тору").

¹¹⁴ Похожие ограничения для приходящих в храм мы находим в Греции. См. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* II, 3, 1974, s. 74. Интересна надпись в храме Зевса Кинтеус: от приходящего в храм требуется, чтобы у него были чистые руки, чтобы он был в белых одеждах и босым. Кроме того, он должен удаляться от женщины и от ритуальной нечистоты, связанной с прикосновением к мертвому. О подобном обычае в Иерусалимском храме см. Шмуэль Сафрай, *Аоле лэрэгель бимэй Байт шейни*, стр. 143 ("Паломник во времена Второго Храма"); о мытье одежд см. там же, стр. 144.

¹¹⁵ Уже Рамбан говорил о сходстве функций "ограждения" горы Синай и запрета приближаться к шатру соборному (см. его предисловие к Бымидбар, а также его предисловие к Шемот 25), и, наконец, см. J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I, 1970, pp. 44 ff.

¹¹⁶ Например, когда народ обязуется сохранять верность новому царю; см. Шемуэйл II 15,10; Мелахим I 1,49; Мелахим II 9,13; 11,14 (трубление в трубы). О трубном звуке шофара, сопровождающем клятву, см. Арух ашалем, статья "эсэт"

(стр. 229) (“Швуат-эсэт” - клятва ответчика в том, что он ничего не должен истцу. - Прим. пер.): “И трубят в шофар при этой клятве”.

¹¹⁷ Микра кипшуту к Диврэй Айамим 15.

¹¹⁸ См. прим. 116.

¹¹⁹ “Великих видениях” (“*mār'ōt hā ḡdōlīm*”), ср. “*mōrāim ḡdōlīm*” (“ужасами великими” - Дыварим 4,34) и “*mōrā ḡdōl'*” (“страхом великим” - там же 26,8). В Переводе Семидесяти (en horamasi megalois), в арамейских переводах (*hēzwānīn rāvrēvīn*), в Шомронском переводе, а также в мидрашах мудрецов (“И страхом великим” - это откровение Шхины (Божественного присутствия) - Мидраш танаим) это видение воспринималось как видение откровения.

¹²⁰ De Vita Contemplativa, 65.

¹²¹ Таргум добавляет здесь в стихе 11: “*bēhāgā dīšēvūāyā*” - “в праздник Шавуот”, см. Таргум, изд. А. Шпербер, стр. 45.

¹²² О выражении “*brīṭ'ālā*” (“союз и клятва”) и о его совпадении с “*brīṭ'šhēvūā*” (перевод тот же) см. нашу статью в Лшонэйну 36, 1972, стр. 85-87.

¹²³ Радость и усердие должны выразить добрую волю вступающего в союз, продемонстрировать, что обязательство принимается не под давлением; подобные разъяснения мы находим в юридических документах древнего мира. См. Y. Muffs, “Joy and Love as metaphorical Expressions of willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew and Related Literatures”, Morton Smith Festschrift, vol. III, 1975, pp.1 ff; ср. Мехильту Баходэш, раздел 5 (стр. 219): “Когда все должны были на горе Синай получать Тору, сравнивались все сердцем одним принять царство небесное с радостью”; см. также благословение молитвы “Шма”, которая является принятием бремени царства небесного, т.е. чем-то вроде присяги (см. также нашу статью в Шнатон лэ Микра улэхэкер амизрах акадум, т. 1, стр. 77) “И царство Его с желанием приняли на себя...с радостью великой”. О похожей формуле в присяге римскому кесарю см. нашу статью там же, стр. 79, прим. 252.

¹²⁴ О радости в праздник Шавуот см. Дыварим 16,11; ср. в арамейских переводах к Шемот 24,11: “и радовались жертвоприношениям своим”.

¹²⁵ О традиции двойного толкования имен в книге Диврэй Айамим см. Y. Zakowitz, “Duality of Name Interpretation”, Jerusa-

lem, 1971, pp. 166 ff.

¹²⁶ См. R. Charles, Book of Jubilees к этому стиху. Charles'a удивляет выражение "двойной закон" в этом стихе (там же, стр. 53, прим. 21). По нашему мнению, источник "двойного закона" в двойном смысле слова "šḥavūōt". Добавим, что праздник Шавуот в книге Юбилеев связан с союзами, которые Бог заключил с праотцами (см. ниже), поэтому "двойственность" выражается также и в том, что в этот день Бог поклялся праотцам - с одной стороны, а сыны Израиля поклялись Богу - с другой стороны.

¹²⁷ См. примечание Й. Йадина, Мегилат Амикдаш, т. 1, стр. 84. ("Свиток Храма").

¹²⁸ По Филону ("О законах" II, 188) звуки шофара в Новолетие призваны напомнить дарование Торы. В этом мнении сказалось влияние литургии, где ритуал начинается словами: "Ты открылся в облаке славы Своей...и дал им услышать величие голоса Своего и речения святые Свои из языков огня...и при звуке шофара им явился". В действительности звук трубы связан здесь с воцарением Бога (см. прим. 116); это видел уже Мовинкель (ср. Теиллим 47,6. Хотя этот псалом и читается теперь в Новолетие, перед тем, как трубят в шофар). Об упоминании трубления на Синае можно сказать то же самое, что и о других упоминаниях шофара в этом обряде: здесь нет специфической связи с Новолетием.

¹²⁹ См. Charles в его исследовании о книге Юбилеев (прим. 126), стр. 52.

¹³⁰ См. Ш. Тальмон, Хэшбон алуах шель кат мидбар Йеуда, Мехкарим бамегилот агнузот, сэфэр зикарон лэ-Э. Л. Сукеник, 1957, стр. 77. (Календарь секты Иудейской пустыни).

¹³¹ См. J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judae 1959, pp. 113 ff, и M. Delcor, "Pentecôte", Diction. Bibl. Suppl., 1966, 870-871 f.

¹³² Правда, не сказано, что пятидесятый день отсчитывается с вознесения омера, но слова "через семь недель" (di hepta hebdomadon) и наименование "самый великий праздник" подтверждают предположение, что речь идет о празднике Шавуот.

¹³³ О различных вариантах в арамейских переводах см. J. Potin, La Fête Juive de la Pentecôte, Etude des textes liturgiques, Vol. II, pp. 37 ff.

¹³⁴ О семидесяти народах мира см. Бырэйшит 10 и наш краткий комментарий к Бырэйшит, изд. Масада, 1975; о мидрашах на эту тему см. L. Ginzberg "Legends of the Jews", V, pp. 194-195.

¹³⁵ См. Мидраш Теиллим 92,3, изд. Бубер, стр. 22; другие источники по этому вопросу см. в L. Ginzberg "Legends of the Jews", III, p. 97.

¹³⁶ См. также Тосефту Сота 8,6/7 и Мехильту к Дыварим, найденную Шехтером (Юбилейный сборник Л. Леви, стр. 189); подробное рассмотрение этого вопроса см. у Ш. Либермана, Тосефта кипшуту, часть 8, 699-701.

¹³⁷ См. Potin в его упомянутой книге (прим. 133), стр. 310.

¹³⁸ Ekathisen. Глаголом *kathixo* в Септуагинте переводится "и остановился (ковчег)" в Бырэйшит 8,4.

¹³⁹ См. Псикта дэрав Каана, Нахаму (изд. Мендельбойм), стр. 268 и отмеченные там параллельные места, а также Шабат 88а, и см. E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem, 1975, pp. 125 ff. Урбах различает древние источники, в которых действие увенчания приписывается Святому, благословен Он, и позднейшие источники, где оно приписывается ангелам.

¹⁴⁰ Ср. "славой и великолепием увенчал его" в Теиллим 8,7 - речь идет о Божественном сиянии вокруг головы (ср. *melammu* в аккадском). См. Йиов 19,9: "Славу мою Он с меня совлек, и развенчал меня"; "*kēlîl kāvōd*" на голове Моисея ("Он благословил его особым украшением" - Бен-Сира 45,8; параллельно с "*kāvōd vē-ōz*" - "слава и сила" Теиллим 29,1) ср. сияние вокруг его лица (Шемот 34,29 и далее); в свитках Иудейской пустыни это называется "*kēlîl kāvōd*" ("корона (венец) славы") (книга Юбилеев 4, строка 8; Одают (Благодарения) 9, строка 25). В эллинистической литературе этот венец называется *diadema tes doxes*, см. R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 1927, pp. 359-360, и это - та самая корона, которая "на головах праведников, наслаждающихся сиянием Шхины" (Брахот 17а). О "славе"- "венце" в Писании и на Древнем Востоке см. нашу статью "Слава" в *Theologisches Woerterbuch zum AT* (ed. Botterweck, Ringgren), IV, 23-40.

¹⁴¹ В нашей статье в *Immanuel* 8 (1978), pp. 16 ff.

¹⁴² Неясно, относится ли описанное в "Деяниях апостолов" 2,4 к ста двадцати людям, упомянутым в 1,16, или только к двенадцати посланникам.

¹⁴³ См. Тос. Санхедрин 8,1; Йерушалми, Шкалим, гл. 5, галаха 1, 48, 4; Санхедрин 17а; Мнахот 65а.

¹⁴⁴ Ср. Тацит, *Анналы*, V,13.

¹⁴⁵ Об этом свидетельстве см. R. J. Z. Werblowsky, Joseph Karo, 1962, pp. 19-21.

¹⁴⁶ Г. Шодем, Шабтай Цви вэатнуа ашабтаит бимэй хайав, *Ам овэд*, 1975, т. 1, стр. 178 (Шабтай Цви и саббатанское движение при его жизни). Эти обмороки в ночь праздника Шавуот связаны, по нашему мнению, с дарованием Торы, когда, как рассказывает традиция, упали в обморок (или “излетела душа их”) все священники, ср. Шабат 88б: “При каждом слове, которое исходило из уст Святого, благословен Он, исходила душа Израиля, как сказано: “Души во мне не стало, когда Он говорил!” (Песнь Песней 5,6). См. о порядке трубить на Новолетие в молитве из генизы: “Трепетали сыновья перед Всемогущим и не могли принять речения из-за сияния Шхины, которая пребывала на них, и отступили все, и потеряли сознание все, и упали на лица свои, и души их вышли от голоса речений” [J. Mann, *Hebrew Union College Annual*, 2 (1925), p. 330].

Религия: стабильность и брожение*

А. Источники

Библейские источники, из которых мы можем почерпнуть сведения о религии израильтян в период монархии, подразделяются на две категории. К первой принадлежат тексты, которые с большей или меньшей определенностью можно отнести к данному периоду - таковы первичные материалы книги Царств и некоторые тексты пророков. Во вторую категорию попадают тексты, отношение которых к рассматриваемому периоду вызывают сомнение, например, Псалмы: в них сочетаются материалы периода монархии и других периодов и часто, как полагают, не поддаются разделению.

Книга Царств основана на хрониках царей Израиля и Иудеи; также она содержит истории, возникшие в среде пророков; рамка, связующая различных царей и их правления, содержит оценку этих царей. Окончательной редакции книга подвергалась в интервале между последним упоминаемым в ней историческим событием - освобождением царя Иехонии из тюрьмы в год воцарения Евилмеродаха в Вавилоне (561 г. до н. э.) - и Реставрацией, которая лежит за пределами (538 г. до н. э.). Гибридная религия, приписываемая самаритянам в книге 4 Цар 17:24-41, также указывает на период, предшествующий сооружению Второго Храма, поскольку в этот период самаритяне являлись безукоризненными почитателями ЙХВХ (иначе их идолопоклонство упоминалось бы в отказе евреев допустить их к участию

* Перевод выполнен по изданию: M. Greenberg. Religion: Stability and Ferment. In: B. Mazar (ed.). The World History of Jewish People, vols. I - VIII. - Jerusalem, 1964-1984, v. IV, pp. 79-123. © Alexander Pelli Press, Ltd.

в строительстве Храма).

Для описания религии рассматриваемого периода важнейшее значение имеет современный этому периоду материал книги Царств. При этом следует принимать во внимание тенденциозный характер книги: в ней эпоха монархий в Израиле и Иудее оценивается с позиции позднего редактора этих текстов, его критерии для таких оценок абсолютизированы и распространены на всю историю. Редактор осуждает поклонение на *bāmōt* в Иудее в период с начала правления Ровоама до правления Ахаза, а также официальный культ в Израиле в целом с момента его основания Иеровоамом. В первичных источниках отсутствуют свидетельства о том, что такая оценка существовала в течение всего рассматриваемого периода. Североизраильские источники - таковы истории об Или и Елисее - не противостоят официальному культу до тех пор, пока тот не подвергся инородному влиянию. В Иудее до времени Езекии (8 в. до н. э.) ни один священник или царь, даже самый благочестивый, не отвергал культа на *bāmōt*. Этот контраст между редакционным слоем и первичными источниками объясняется или тем, что тот и другие выражали различные идеалы одного времени, или тем (что кажется более правдоподобным), что они относились к разным историческим периодам. Близость редакционного слоя книги Царств к Второзаконию по идеологии и языку свидетельствует о том, что вторая служила источником первой. Тождественность оценки редактора книги Царств и религиозной политики иудейских царей Езекии и Иосии (которых он откровенно восхваляет) позволяет предполагать, что идеология редактора действительно отражает период монархии и едва ли может быть датирована значительно раньше правления Езекии.

Первичные источники книги Царств представляются достаточно надежными, поскольку тенденциозность редактора в них отсутствует. Основной их недостаток -

их узкое поле зрения: все они, за исключением северо-израильских рассказов о пророках, повествуют лишь о царях. Описанная в них религиозная практика принадлежит к официальному культу, основанному и поддерживаемому монархией. Только рассказы о пророках отражают отчасти народную религию, независимую от официальных институтов. Таким образом, книга Царств дает сведения о политике царей, почитающих храмы и священников как в столичных городах, так и в провинции, но очень мало сообщают о повседневной религиозной практике и верованиях народа. Глубоко проникшая тенденциозность придает всему тексту характер обвинения против царств Израиля и Иудей¹.

Книги Паралипоменон содержат факты, касающиеся религиозной веры и практики периода монархии, которых нет в книге Царств, но их достоверность вызывает сомнение. Цель книг Паралипоменон прозрачна: они рассказывают об “Израиле”, который возродился в персидской провинции Йехуд, особо выделяют черты, соединяющие настоящее с прошедшим (при этом опуская различия), и предлагают извлечь урок из судьбы царства для современной веры и практики. Хронист выражает свою позицию, вложив собственные идеи в уста исторических персонажей и создавая характерный стиль, не позволяющий спутать Паралипоменон с книгой Царств. Сообщения о событиях религиозной жизни, подтверждающие концепцию автора и отмеченные этим же стилем, следует рассматривать как авторский вымысел (например, рассказ об изменении внутренней позиции и политики Манассии, 2 Пар 33:12-16). Вызывают сомнения также те места книг Паралипоменон, в которых автор приписывает древней монархии ряд институтов, существовавших во времена Второго Храма, и не засвидетельствованные нигде, помимо книг Паралипоменон (1 Пар 23-26). Любое сообщение хрониста требует отдельной проверки; обобщения были бы здесь

неуместны. Как правило, если событие, о котором он сообщает, подтверждается и текстами, то его можно считать достоверным; если оно не находит такого подтверждения, то сообщению хрониста лучше не доверять².

Значительная часть Поздних Пророков (Амос, Осия, Михей, Исаия (1-37); Наум, Софония, Аввакум, Иеремия) по указанию дат жизни в надписаниях этих книг попадает в рассматриваемый период. Когда в точности появились эти книги, неизвестно; предположительная датировка может быть получена по упоминающимся в них историческим событиям. В целом писания пророков Новоассирийского периода (Амоса, Осии, Исаии, Михея) не содержат указаний на возвышение вавилонского царства; подобным же образом писания пророков вавилонского периода (Наума, Софонии, Аввакума, Иеремии) не содержат указаний на расцвет персидской империи. Из этого можно сделать вывод, что тексты пророческих книг считались священными вплоть до времени их обнародования и были более или менее привязаны к тому периоду, о котором они повествуют. Стихи и целые главы были вставлены в текст даже не современниками пророков, а составителями в более позднее время (например, 13 и часть 14 глав в книгу Исаии), но их не так много и их легко можно идентифицировать. Следовательно, сведения, касающиеся религии периода монархии, можно почерпнуть из большей части материалов пророков с учетом литературно-критических критериев³.

В отличие от книги Царств пророческие книги дают информацию не только о правлении царей. Пророческие писания в своем видении охватывают жизнь всех слоев общества; они обращаются с обвинениями ко всем “от малого до большого” (Иер 8:10). Таким образом, картина данной эпохи, изображенная в книге Царств, иногда отличается от картины, которую описали современные ей

пророки, потому что многие беззакония, обличавшиеся пророками, совершались не царями и поэтому не упоминаются в книге Царств.

Объективность свидетельства пророков страдает от их склонности к преувеличению и обобщению. Цель пророков заключалась в том, чтобы вызвать у слушателей чувство раскаяния; для этого они подвергали суровой критике грехи и грешников в целом, не вдаваясь в тонкости. Грехи отдельных людей приписывались всей общине; иногда они были не в состоянии отличить прошлые прегрешения от настоящих, дурные намерения от дурных дел⁴. Свидетельства пророков должны тщательно изучаться для того, чтобы выявить в них реальные факты, объясняющие эти обвинения. Наибольшего доверия заслуживают случайные свидетельства - те, что не касаются главного предмета, но брошены мимоходом.

Библейская критика пришла к выводу о том, что источники Торы до начала монархического периода не были зафиксированы. Об этом свидетельствуют указания в Торе на события, относящиеся к монархическому периоду, например, на борьбу между Израилем и Эдомом (Быт 25:23; 27:40); вершина Божественных обещаний патриархам - обещание о том, что от них произойдут цари (Быт 17:6; 35:11). С другой стороны, законы в Торе, по существу, не учитывают монархию, ее институты и ценности (Втор-17:14-20 - это примечательное исключение), а скорее предполагают племенной строй (старейшины и вожди) мелких земледельцев и скотоводов. Эти законы не отражают экономическую деятельность купцов и крупных землевладельцев, которая существовала во времена монархии. Определенное несоответствие существует между пустыней - местом действия в книге Второзакония - и нормами культовой практики, которые в истории не отражены до времени правления Езекии и Иосии. Это говорит о том, что если

древнейшие фрагменты источников Торы предшествовали периоду монархии, то более поздние восходят к последним дням ее существования. Труднее всего датировать культовые законы Торы. Поскольку в них предполагается оседлый образ жизни, то их естественно было бы датировать периодом монархии. В действительности же, литература, которую с уверенностью можно отнести к периоду монархии, дает скудные сведения о религиозной практике, регулируемой этими законами; только в литературе периода Второго Храма нашли отражение культовые законы Торы. Это можно объяснить несколькими способами: (1) культовые законы Торы принадлежат более позднему, возможно даже послевоенному, периоду; (2) эти законы существовали в период монархии, но стали повсеместно применяться лишь в более позднюю эпоху; (3) по происхождению и содержанию литература монархического периода была удалена от культа и не отразила правильно и детально соответствующие законы.

В этой затруднительной ситуации можно применить следующее практическое правило: материалы Торы, даже частично отраженные в литературе, датированной периодом монархии, можно в целом принять; данные, вовсе отсутствующие в этой литературе, не должны учитываться.

Не существует критерия для определения времени появления религиозных идей и практики в Псалмах, поскольку в них идеи и термины, известные из древней угаритской литературы, сочетаются с несомненно израильским материалом. Лишь в очень редких случаях можно высказать правдоподобные соображения об историческом контексте. Упоминание земного царя (как например, в Пс 2) указывает на период монархии; но аллюзии на вавилонское изгнание (Пс 136) и обширную диаспору (Пс 105:47) свидетельствуют о включении в собрание Псалмов более поздних материалов. Здесь также

можно использовать сформулированное выше правило: сведения, почерпнутые из псалмов, возникновение которых в монархический период вызывает сомнения, не следует принимать во внимание до тех пор, пока они не будут подтверждены материалами, надежно датированными периодом монархии⁵.

В Библии представлено мировоззрение духовной элиты Израиля; народная религия не нашла в ней отражения. Описание грехов народа дано в оценке этой элиты; их распространенность (практика, характерная для ограниченного круга людей, приписывается всему народу, например, поклонение Ваалу в северной части царства), а также их ужасающая примитивность (религиозная практика осуждается в согласии с более поздними нормами, как в случае с почитанием *bāmōt* до реформ Езекии) явно преувеличены. Но в действительности невозможно утверждать, что существовал значительный разрыв между народной религией и авторами Библии, так как Библия целиком ориентирована на народ; ее авторы обращаются к народу и рассматривают свою веру как веру израильского народа. Элита не культивировала эзотерическую религию, но стремилась к тому, чтобы народ разделил ее представления. Таким образом, она изображала народную религию, в сущности, такой же, как их собственная; расхождения между ними и составляли грехи народа. Хотя подобное изображение, разумеется, является искаженным, постоянная ориентация библейских авторов на народ, тем не менее, делала этот разрыв между культурами значительно меньше, чем разрыв, который существовал в это время между религиозными идеями древнегреческих философов и греческого народа.

Небиблейские источники о религии Израиля в период монархии многочисленны и незначительны.

Древнейшее небиблейское упоминание имени Бога Израиля относится к 9 в. до н.э. в надписи царя Меша из Моава; согласно тщательно отреставрированным

строкам 17-18, Меша хвастается тем, что “вытащил сосуды ЙХВХ (*'[tk]ly yhwh*)” из храма, находившегося в захваченном им израильском городе Нево “перед Кемошем” - т. е. поставил их в храм моавитского бога. Победившие филистимляне, как известно, сделали то же самое с захваченным ими израильским ковчегом (1 Цар 5:2).

Многие имена на печатях и документах 8 в. из Хазора и Самарии, 7-6 вв. из Офелы (Иерусалим), Лахиша и Арада содержат элементы *yhw/uw*, как и библейские имена этого периода, и таким образом свидетельствуют о вере в ЙХВХ, Бога Израиля; также встречаются его эпитеты *'ēl* и *meleḵ*⁶. Большая концентрация имен, содержащих элемент *ba'al*, характерна для остраконов из Самарии (в отношении 2:3 к именам с *yhw*) во времена правления Иеровоама II или Менаима. Эти имена не встречаются в материалах иудейского происхождения, поэтому можно предположить, что они отражают культ Ваала, принесенный царями северного Царства - Омридами (Амвридами). Однако нет полной ясности в вопросе о том, относится ли *ba'al* в этих именах к финикийскому божеству или израильскому, так как Бог Израиля, вероятно, также носил этот титул (ср. имена Мерибаал, Ешбаал, Ваал-Перацим, относящиеся к временам Саула и Давида), особенно в тот период, когда связи с Финикией были наиболее сильными⁷.

Клятва жизнью ЙХВХ и благословения его именем встречаются в письмах из Лахиша⁸. В остраконах из Арада появляется понятие “дом ЙХВХ”, а также имена Пашхур, Меремоф, Керос - имена, которые носили, согласно Библии, священники, левиты и нефинеи⁹.

Свидетельство документов Элефантины 5 в., происходящих из еврейского гарнизона на южной границе Египта, довольно проблематично. Религиозные верования солдат этой отдаленной сторожевой заставы нашли отражение в сообщениях о храме (который был разрушен

египтянами), храме YHW (как там написано), в котором они совершали приношение зерна, еля и всесожжения; там упоминается о пасхе и субботе, а также многократно встречается элемент -*uw*h в именах. Религия этих солдат, скорее всего, не отличалась от народной религии на родине (удивление многих ученых, которое вызвало сооружение храма вне Иерусалима, едва ли оправдано в свете аналогии с сооружением еврейского храма в Леонтополисе в Дельте во 2 в. до н. э.). Кстати, никаких следов священного Писания среди рукописей Элефантины обнаружено не было - возможно, из-за того, что последние обитатели, покидая город, взяли их с собой. Есть указания на связь с другими божествами в храмовом культе и клятвах, а также на смешанные браки с неевреями. Однако интерпретации тут могут быть самые разные; более того, столетием ранее условия, в которых жила эта отдаленная община, окруженная неевреями, делают ее религиозную практику сомнительной основой для суждений о состоянии религии в Иудейском царстве на столетие более раннего периода. Основываясь на употреблении эпитета Бога *bet'el*, который обнаружен в составе некоторых имен, обращении к Санваллату, правителю Самарии, в письмах, упоминавших храм, некоторые ученые делают вывод, что гарнизон по составу происходит с севера. Но *bet'el* является элементом финикийских и арамейских имен; существуют и другие аргументы против этой теории. В целом, документы из Элефантины не могут использоваться как свидетельства о религии Израиля в библейские времена¹⁰.

В процессе раскопок в Араде археологи обнаружили храм, относящийся к периоду монархии; это был первый храм, раскопанный в древнеизраильском поселении. Храм имел двор, жертвенник, святое место и на возвышении святая святых, на ступенях которого располагались два жертвенника для воскурений. Этот храм напоминает по плану храм Соломона (3 Цар 6). В святая святых

находилась раскрашенная плита - *maṣṣebah* и два подобным образом отполированных камня. Камни другого жертвенника, включая четыре его “рога”, были раскопаны в Беэр-Шеве; эти камни были использованы в постройке 8 в. до н.э. На одном из камней была вырезана извивающаяся змея; она напоминает священный символ, о котором говорится в Чис 21:8сл и в 4 Цар 18:4. Косвенное свидетельство о другом израильском святилище 8 в. до н. э. дает печать, принадлежащая “[*kryw*] священнику Дора”. В Библии не упоминаются ни святилища Арада, ни святилища Дора¹¹.

Свидетельства о религиозных культах начала 8 в. были обнаружены на склоне горы Офел. “Два приподнятых камня вполне могут быть *maṣṣebah*. В этом же месте¹² была раскопана пещера, содержащая огромное количество керамических сосудов, датированных временем около 800 г. до н.э. Здесь могло находиться хранилище использованных приношений. Квадратная конструкция, возможно, жертвенник, также была обнаружена в этом месте”. Различные культовые предметы - не все полностью идентифицированные - были обнаружены при раскопках в различных местах; таковы, например, жертвенник для воскурения из Мегиддо и ложки для фимиама из Хазора.

Несколько видов фигурок обнаженных женщин, относящихся к периоду монархии и другим периодам, были найдены в большом количестве на территории Израиля. Их связь с известными женскими божествами проблематична, так как им недостает ряда характерных черт. Считается общепризнанным, что они служили амулетами от бесплодия или талисманами, обеспечивающими благополучные роды. Возможно, они играли роль в народных верованиях у женщин (иногда их связывают с домашними божествами [терафимами] Рахили и Михалы), но в силу молчания литературных источников по этому поводу ничего достоверного узнать об этом невозможно¹³.

Информация, полученная помимо Библии о религии Израиля в период монархии, довольно невелика. Эти скудные сведения не столько нам помогают узнать что-то новое о религии Израиля, сколько сами нуждаются в истолковании. Некоторые из них подтверждают общепринятую веру в ЙХВХ; другие - указывают на "гетеродоксию" и даже язычество. По меньшей мере, они придают определенный колорит библейским осуждениям Израиля за отклонение от официальной религиозной практики.

Характерной чертой израильской религии была ее динамичность, элемент самокритики, благодаря которому внутри нее созрело большое число идей и институтов, имеющих универсальную ценность. Этот элемент развивался в русле народной национальной религии, первые проявления и институты которой сформировались к началу монархического периода, но, как все духовное, неизбежно развивались в результате изменений жизни его носителей. Наш материал, однако, не позволяет подробно следить за нюансами в этих переменах; что можно различить, - это весьма устойчивый религиозный фон, который сформировал субструктуру, исходное состояние для появления брожения в духовной элите. Время от времени фермент брожения проникал в субструктуру, вызывая в ней глубокие изменения. В последующих разделах будут выделены (до известной степени искусственно) стабильный и динамичный компоненты израильской религии; для ясности они будут рассматриваться отдельно.

В. Факторы стабильности: институты, практика и верования

1. Публичная религия

Публичное богослужение - оно осуществлялось от лица общины - проводилось в общественных местах: в

bāmōt и святилищах. Располагалась *bāmāh*, как правило, на возвышениях и, очевидно, была не крытой (“на всяком высоком холме, на вершинах гор и под всяким зеленеющим деревом, и под всяким ветвистым дубом...”, Иез 6:13; ср. Ос 4:13), и в городах (3 Цар 13:32; 4 Цар 23:8). Термин *bēt bāmōt* совершенно неясный; он, может быть, служил не более, чем уничижительным вариантом словосочетания *bēt miqdāš* (“святилище”, храм Соломона [2 Пар 36:17]), которым пользовался девторономический повествователь, чтобы умалить храмы Иеровоама (3 Цар 13:32; 4 Цар 17:29, 32; 23:19). Главным в *bāmāh* был жертвенник, рядом с которым стояла колонна (очевидно, знак Божественного присутствия по аналогии с *mašsebōt* во внутреннем святилище Арада, а также в святилищах за пределами Израиля)¹⁴, а также ашера - т.е. дерево (или деревянный столбик), значение которого неясно; по-видимому, оно выполняло роль символа местного божества (3 Цар 14:23; согласно Втор 16:21, ашера - это любое дерево около жертвенника)¹⁵.

Описание народного (т. е. нежреческого) жертвоприношения в *bāmāh* на окраине города Рама приводится в 1 Цар 9. Участники собирались заранее, вероятно, для того, чтобы очиститься по этому случаю, в согласии с 16:5. После принесения жертвы они приступили к священной трапезе в соседнем помещении. Местный пророк прочитал молитву над мясом перед началом трапезы, затем пища была подана поваром. Поскольку ни один жрец не появляется при этой *bāmāh*, едва ли там жертвоприношения совершались регулярно.

Цари воздвигали святилища в Иерусалиме (Давид и Соломон), в Вефиле и Дане (Иеровоам), и, возможно, также в Самарии (Амвриды); ср. “телец” и “грех (*šmt*) Самарийский” (Ос 8:5сл; Ам 8:14; если Самария здесь не означает Северное Царство и не подразумевается телец Вефиля). В других городах (например, в Хевроне и Беэр-Шеве) также были установлены святилища.

На Древнем Востоке основание храмов было привилегией царей и знаком их благочестия¹⁶. Поэтому Давид приложил огромные усилия, чтобы основать святилище, а когда исполнение плана было отложено, занялся сбором материалов для него (гиперболизированное описание этого события в 1 Пар 22:14 основано на 2 Цар 8:12). По-видимому, святилища строились в местах, освященных традицией. Легитимность святилищ Хеврона и Беэр-Шевы предание возводило ко временам патриархов (см., например, Быт 13:18; 21:33; 26:23слл; 46:1). Святилище в Араде было построено на месте, где до этого находилась *bāmāh*. Несколько преданий связано с Иерусалимским святилищем. Название *yhwh yr'h* (Быт 22:14)-этиологическое замечание в истории о том, как Аврам чуть было не принес в жертву Исаака на горе Мориа, - явно указывает на первый элемент (*yrgw*) названия города Иерусалим; 2 Пар 3:1 с присущей этой книге экспрессивностью связывает храм на горе с горой Мориа. Другая традиция связывает Иерусалим с местом, где находилось гумно иевусита Орны, которое было указано ангелом Давиду во время моровой язвы; когда язва пошла на убыль, по распоряжению пророка Гада Давид купил это место и построил жертвенник в память об избавлении (2 Цар 24:21слл; 2 Пар 3:1)¹⁷.

Обслуживание Иерусалимского святилища стало обязанностью Давида и его наследников; они снабжали его всем необходимым, ремонтировали, меняли обстановку и распоряжались его сокровищами по своему усмотрению (3 Цар 14:26; 15:15, 18; 4 Цар 12; 16:10слл; 21:4слл; 22:3-9; 23:6-9). В Северном Царстве было аналогичное положение, что можно заключить из того, что святилище в Вефиле именовали "святыней царя и домом царским" (Ам 7:13).

То, что святилища считались царскими, не означало, что простой народ не мог посещать их. Напротив, толпы народа заполняли дворы святилищ во время праздников

(ср. Ам 5:23; по-видимому, эти слова относятся к Вефилю). Иерусалимский Храм был и задуман как дом молитвы простых людей (3 Цар 8:38слл); многие псалмы подтверждают это (например, Пс 83; 95:8; 99; 115:9сл).

Иерусалимский Храм, подобно храму Арада, состоял из двора, галереи (притвора), собственно святилища и находящегося на возвышении внутреннего святилища (вывод о том, что обязательно должно было быть возвышение, следует из текста и подтверждается его наличием в Араде). Простым смертным разрешалось входить во двор, и лишь посвященные жрецы могли входить в святилище и во внутреннюю Свята Святых (ср. Неем 6:11,13). Во дворе находилось бронзовое “море”, в котором жрецы совершали омовение (2 Пар 4:6), и жертвенник для всесожжений, вокруг которого проходила толпа, принимавшая участие в ритуале (Пс 25:6), и перед которым приносились клятвы (3 Цар 8:31). Самым священным местом во дворе считалось пространство между притвором Храма и жертвенником, где жрецы совершали священнодействие перед толпой (Иоил 2:17; ср. Иез 8:16 о кощунстве на этом месте). В притворе стояли два столба (в Иерусалимском Храме они назывались Иахин и Воаз); их назначение неизвестно. “Храмовые сосуды” включали стол для хлебных приношений (хлеб выставлялся еженедельно и был предназначен для жрецов (1 Цар 21:4слл; Лев 24:5слл), светильников, жертвенника для воскурений в помещении и сосудов для омовения жрецов во время совершения службы. Во внутреннем святилище, в котором отсутствовали окна (“ИХВХ благоволит обитать во мгле”, 3 Цар 8:12) находился наиболее священный символ присутствия Бога: в Иерусалиме - Ковчег Завета, над которым простирали крылья золотые херувимы (керувы) - копия небесных носителей Того, кто “восседает на херувимах” (ср. 2 Цар 22:11; Иез 10:18слл). Ковчег - по его расположению

под херувимами (символизирующими Божественный Трон), назывался “подножие ногам Бога” (1 Пар 28:2)¹⁸; однако в Иер 3:16сл ковчегу дается другой эпитет - “Престол ЙХВХ”. Во внутреннем святилище храма в Араде стояли столбы; согласно Быт 28:16слл; 35:14сл, каменный столб символизировал присутствие Бога в этом месте. В царских святилищах Северного Царства место золотых херувимов в качестве подставки для Трона Бога заняли золотые тельцы¹⁹. Укоризненное замечание Осии: “они говорят приносящим жертву людям: Целуйте тельцов!” (Ос 13:2), позволяет предположить, что эти тельцы были выставлены во дворе, а не во внутреннем святилище и были доступны для простых людей. Если это так, то неизвестно, что находилось во внутреннем святилище северных храмов.

Служба в святилище состояла из ритуала жреческой жертвы, совершаемой во внутренней его части, который сопровождался песнями, танцами, процессиями народа, а также священной трапезы за пределами Храма, особенно во время праздников. Существовал порядок проведения ежедневной службы: в Иерусалиме “утреннее всесожжение и вечерняя жертва” (4 Цар 16:15), которые совершались от лица царя и от имени народа; строгая регулярность этих ритуалов позволяла отсчитывать по ним время суток (3 Цар 18:29: “до самого времени вечернего жертвоприношения”). По-видимому, здесь имеется в виду то же, что и “регулярное жертвоприношение”, упоминаемое в Торе и состоявшее из одного ягненка утром и одного вечером с добавлением хлебного приношения и винного возлияния (Чис 28:1 слл). Регулярное зажигание светильников освещало Храм каждую ночь (Лев 24:1слл; ср. 1 Цар 3:3); в Иерусалимском Храме горело десять светильников (3 Цар 7:49). “Регулярное благовонное курение” совершалось утром и вечером (Исх 30:7сл; ср. указание на этот ритуал во Втор 33:10; 1 Цар 2:28)²⁰, а выставление хлебов проводилось каждую неделю на

специальном столе; они убирались и заменялись новыми по субботам (1 Цар 21:7; Лев 24:5слл). Миряне не упоминаются в связи с этим регулярным ритуалом; как полагают, он являлся исключительной прерогативой жрецов.

Священные праздники имели две стороны: жертвоприношение в Храме и народное празднество. Во время трех праздничных паломничеств все мужчины должны были предстать с дарами перед Господом (Лев 23:17) - очевидно, имеется в виду один из крупнейших храмов (а не местная *bāmāh*)²¹. Тора содержит несколько списков дополнительных приношений во время праздников; некоторые из них относятся к индивидуальным обязанностям (как, по-видимому, приношение первого снопа жатвы [Лев 23:10] и хлеба нового урожая [Лев 23:17]), а другие - к коллективным (такowymi, по-видимому, были жертвенные животные, сопровождавшие первые плоды [Лев 23:18сл]; их полный перечень см. в Чис 28-29). Паломники приводили с собой животных для мирных приношений, которые завершались участием жертвующих в священной трапезе (ср. 1 Цар 1:3сл). Огромное количество животных в городах, где находились храмы, во время праздников вошло в поговорку: “Как много бывает жертвенных овец в Иерусалиме во время праздников его, так полны будут людьми (опустелые города)” (Иез 36:38).

Праздники проходили во время двух важнейших для сельскохозяйственных работ сезонов: (1) ранней весной - во время жатвы зерновых, семь недель между праздником *maṣṣōt* (начало жатвы ячменя) и праздником Недель (праздником жатвы [Исх 23:16], когда приносились начатки урожая пшеницы [34:22]; о Неделях см. Лев 23:15сл; Втор 16:9; Иер 5:24: “Который хранит ради нас недели, назначенные для жатвы”); (2) осенью - окончание сезона молотбы и сбора плодов (Исх 23:16, “когда ты уберешь с поля свою работу”); *sukkōt*, “или

праздник кущей” (Лев 23:39; Втор 16:13). Сакральные периоды тесно связаны с этими ключевыми моментами сельскохозяйственного годового цикла: перед самым весенним праздником *maṣṣōt* приносилась жертва *pesāḥ* (“защита”²²); и то и другое несет в себе элемент тревоги, свойственной началу жатвы, хотя по существу превратились в культовое воспоминание Исхода²³. Перед домашним праздником урожая (сбора плодов), “в конце” (или “на исходе”) года (Исх 23:16; 34:22) отмечались два праздника, упоминаемые только в жреческих текстах. На новолуние седьмого месяца приходился “день трубного звука” (Чис 29:1) или “праздник труб” (Лев 23:24); десятый день этого месяца был “Днем Искупления” (Лев 23:26слл). С одной стороны, “праздник труб” ассоциируется со звучанием труб, сопровождавшим жертвоприношения “в день вашего веселия, и в ваши праздники, и в ваши новомесячия”, которое должно стать “напоминанием о вас пред Богом вашим” (Чис 10:10). Отсюда можно заключить, что первый день седьмого месяца был самым грандиозным напоминанием Богу о себе. С другой стороны, поскольку возгласы и звук труб перед Богом часто встречаются в псалмах при описании царствования Бога (например, Псс 46; 94; 97; 99), можно предположить, что этот праздник был похож на более поздний еврейский Новый год, в который прославляется царствование Бога над миром и который связывается с принятием Богом решений о судьбах творений²⁴. День Искупления, ежегодное очищение святилища от осквернения и искупление грехов священников и народа, также связан с решением судеб на исходе года. Этот день описан (Лев 16) как исключительно жреческий праздник, участие народа в котором сводится к посту²⁵. Семидневный праздник кущей начинается в середине месяца; примыкающий к нему “день собрания”, веселый домашний праздник урожая, является кульминацией празднеств “конца года”. В Пс 80 проводится параллель между днем

новолуния и днем полнолуния (в середине месяца), где они описываются как праздники, когда трубят в трубу; при этом, возможно, имеются в виду осенние праздники с “трубным звуком” в день новолуния седьмого месяца и на Праздник Кущей в середине месяца²⁶.

В дни новолуния и в субботу приносились дополнительные жертвы (Чис 28:9слл). Помимо обычных субботних жертв, совершались всесождения и жертвоприношения за грехи народа. Новолуния и праздничные приношения сопровождалась трубными звуками, чтобы было “напоминание о вас пред Богом вашим” (Чис 10:10). Эти праздники, таким образом, были днями умиловления Бога и очищения от грехов.

Торжественные и, по-видимому, молчаливые жреческие ритуалы сопровождалась веселыми народными праздниками. Веселье начиналось с момента сбора каравана паломников. “Возрадовался я, когда сказали мне: Пойдем в дом ЙХВХ!” (Пс 121:1). По мере приближения к городу начинали играть свирели (Ис 30:29). Ночь священного праздника была наполнена песнями (там же), а наутро (в самый день праздника) толпа народа вступала в Храм “со гласом радости и славословия” (Пс 41:5). “Впереди шли поющие, позади играющие на орудиях, в середине девы с тимпанами” (Пс 67:26). Некоторые участники праздника обходили жертвенник, вознося “хвалу Богу в великом собрании, среди многочисленного народа” (Пс 21:26; 34:18; 39:4). Амос описывает шум от пения и музыки в святилищах северной части страны (Ам 5:23), а также веселье пирующих (2:8). Осия укоряет людей за распущенность, часто проявлявшуюся во время праздников (Ос 4:13сл)²⁷.

Некоторые собрания проводились в святилищах в тяжелые времена, такие как засуха или нашествие саранчи, описанные в Иоил 2:15слл: “Вострубите грубою на Сионе, назначьте пост и объявите торжественное собрание. Соберите народ, созовите собрание, пригласите старцев,

соберите отроков и грудных младенцев, пусть выйдет жених из чертога своего и невеста из своей горницы. Между притвором и жертвенником да плачут священники, служители ЙХВХ...”²⁸.

Храм играл особую роль в отправлении правосудия: когда истец не имел свидетелей, он мог потребовать клятвы от обвиняемого. Клятва произносилась перед жертвенником, “пред ЙХВХ”, вера в ритуал была достаточно эффективным средством предотвращения лжи и установления истины (3 Цар 8:31сл); этот момент проясняет Исх 22:6слл). Отражением этой роли Храма является великое видение Исаии (2:1слл), в котором Бог из Своего Храма будет судить народы.

Несмотря на то, что Храм назывался “домом ЙХВХ”, жертвоприношения - “Его хлебом” (Чис 25:2), а жертвенник - Его “столом” (Иез 44:16; Мал 1:7), это совсем не означает, что богослужение рассматривалось как примитивное обеспечение Божественных потребностей. Стремление Давида построить более подобающее и почетное жилище Богу вместо шатра, в котором он пребывал, было отвергнуто через пророка на том основании, что Господь не нуждается в нем и что со времен Исхода он привык жить по-другому (2 Цар 7:1слл). Ни в одном тексте нет ни малейшего намека на то, что храмовый ритуал обслуживает потребности Бога (даже в грубоватом *quid pro quo* [Мал 3:10] пища, требуемая Богом [“все десятины”], предназначена для служителей Храма, но не для Него самого). Не народ строит Храм Богу, но Бог дает его народу (Иер 7:14). И пророки, и их слушатели согласны с тем, что “Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли египетской, о всеожжении и жертве” (Иер 7:22), и что в течение сорока лет скитаний не совершались щедрые жертвоприношения (Ам 5:25). Какую же роль играло жертвоприношение в Израиле?

Жертвенник и жертвоприношения были даны Богом

как средства, позволявшие людям вызывать Его присутствие и получать Его благословение (Исх 20:24). По жреческой концепции Храм был “местом обитания” (*miškān*), созданным по велению Бога: “Я буду обитать среди израильтян, и буду им Богом. И они узнают, что Я ЙХВХ, их Бог, который вывел их из земли египетской, чтобы обитать среди них” (Исх 29:45сл). Видимым знаком Его присутствия было “величие (*kāvōd*) ЙХВХ”, которое появлялось в виде пламени, окутанного облаком. Оно наполнило Скинию в пустыне в тот день, когда та была сооружена (Исх 40:35); облако величия появлялось над крышкой Ковчега (Лев 16:2), а позднее, в день посвящения, наполнило Соломонов Храм (3 Цар 8:10сл). Пребывая в святилище, Бог мог встречаться там с Моисеем и отдавать повеления для израильтян (Исх 25:22; 29:42сл; Лев 1:1; Чис 7:89). В этой жреческой концепции главная роль святилища - служить местом прорицаний Бога. Именно в святилище мальчик Самуил услышал слова Бога (1 Цар 3); явление Бога во сне Соломону также происходит при большой *bāmāh* в Гаваоне (3 Цар 3:5); видение Исаии будущего Сиона как места, из которого слово Бога разойдется по всему миру, основано на оракульской функции Храма. Во Второзаконии синонимом “пребывающей славы ЙХВХ” является имя Бога: именем ЙХВХ назван “Храм сей”, поскольку Он его владелец (см. 3 Цар 8:43, а также стт. 16, 29 и др.). Таким образом, “очи Твои отверсты на Храм сей” и Господь всегда слышит молитвы, обращенные к Нему (3 Цар 8). Соломон в своей молитве по случаю открытия Храма (более позднее сочинение) перечисляет все возможные случаи использования святилища: это ручательство при совершении правосудия (посредством клятвенного испытания); место общественной и индивидуальной молитвы (не только для израильтян, но и для чужестранцев; он является также средством, с помощью которого молитва, обращенная к небу, распространяется

за пределы земель Израиля. В противовес древним представлениям (3 Цар 8:13), где Соломон говорит о Храме, что он “построил Храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки”, молитва делает акцент на то, что местопребывание Бога - это небеса, а Храм является местом, предназначенным для людей. Здесь уже нет и следа языческого представления о храме как о доме Бога, предназначенном удовлетворять Его потребности. Особенно важно то, что в этой молитве совсем не упоминается жертвоприношение²⁹.

Отношение народа к жертвоприношениям остается неясным. Даже если жертвоприношение не рассматривалось как способ удовлетворить потребности Бога - скажем, в пище и питье - оно было средством оказать почести Богу и умиловать Его (Прит 3:9: “Чти ЙХВХ от имени твоего и от начатков всех прибытков твоих”) по аналогии с дарами и данью, подносимыми правителю (ср. презрительный отказ от позорных подношений в Мал 1:8: “Поднеси это своему князю!”). То, что Бог “обонял приятное благоухание” жертвы, означало Его расположение к жертвующему (Быт 8:21; 1 Цар 26:19). Воскурение благовоний могло оказаться особенно эффективным в умиротворении Божественного гнева и искуплении греха (Чис 17:11). Именно поэтому прекращение жертвоприношений трактовалось как ужасная угроза - но не для Бога, а для людей (Ос 9:4)³⁰.

Это представление допускало оценку жертвоприношения как блага для Бога, как нечто, сделанное для Него. Суд Бога, о котором говорится в Пс 49:1-14, вступает в противоречие с этой концепцией. По-видимому, этот текст - внутренняя (жреческая?) критика популярной точки зрения, согласно которой (в отличие от пророческой концепции) жертвоприношение рассматривалось как способ доставить удовольствие Богу. Бог (отмечает критик) не выражает недовольствия против народа по поводу всесожжений и мирных жертв, в

которых Он, по-существу, и не нуждается. Если Он ест и пьет (абсурдная идея!), должен ли Он обращаться к человеку, когда весь мир в Его распоряжении? Необходимо покончить с ложным пониманием того, что для Бога нечто делается при помощи жертвоприношения! Существует лишь один род жертвы, угодный Богу: это благодарение, дополняющее исполнение обета. Эта жертва, которая вызывает расположение Бога и показывает зависимость от Него, свободна от ложного представления о том, что Ему можно угодить жертвой. “Воззовет ко Мне, и услышу его; с ним Я в скорби; избавлю его; и прославлю его” (Пс 90:15). Обратиться к Богу за помощью в момент скорби, а когда придет помощь, принести Ему благодарственную жертву - вот истинное прославление Бога. Благодарственные жертвы и обеты предпочтительнее всех других жертв, потому что в них не остается сомнений в том, кто для кого что делает. Было преувеличением утверждать, что эта точка зрения отрицает все другие виды жертвоприношений; в ней отвергается только ошибочное представление о том, что люди что-то делают для Бога³¹.

Царские святилища обслуживались жрецами, которых назначали цари. Давид назначил Цадока - его родословная не прослеживается по древним источникам - в качестве жреца вместе с Авиафаром, который был из древнего рода (Цадок повсеместно занимал главенствующее положение: 2 Цар 15:24, 29, 35; 19:12; 20:25)³². Соломон удалил Авиафара, оставив Садока и его род единственными служителями Иерусалимского Храма фактически до самого плена (см. Иез 44:15 и генеалогию в 1 Пар 5:34-41). В Северном Царстве также именно царь назначил жрецов в Вефиле и Дане (3 Цар 12:31); Амасия из Вефиля неуклонно поддерживал своего царственного покровителя в борьбе с Амосом (Ам 7:10-13). Подобным образом и другие местные жрецы рассматривались как царские должностные лица; во

всяком случае, когда Иосия счел необходимым, он уничтожил *bāmōt* и его жрецов одним ударом (4 Цар 23:8, 20).

Кто мог быть жрецом? Источники по этому поводу дают противоречивые сведения. С одной стороны, говорится, что жрецами должны быть сыновья Давида (2 Цар 8:18), что показывает, как далеко заходила царская власть; с другой стороны, источники Торы ограничивают институт жрецов одним коленом (согласно Второзаконию, левитами) или одной семьей (согласно жреческим текстам, родом левита Аарона). О реальности, лежащей за этими противоречивыми свидетельствами, можно судить по немногочисленным намекам. Из того, что о северных жрецах определенно говорится, что они не были левитами, можно заключить, что их южные соперники таковыми являлись. Порожденное полемикой сходство между рассказами о золотом тельце в связи с Аароном (Исх 32) и в связи с Иеровоамом (3 Цар 12) позволяет предположить, что северные жрецы ведут свое происхождение от Аарона; а так как в Исходе говорится, что левиты выступали против Аарона и тех, кто поклонялся тельцу, то Аарон, по-видимому, не считался левитом. Во всяком случае, в период Второго Храма иерусалимское жречество прослеживало своих предков до Аарона; обозначение “сыновья Аарона” (а не “сыновья Цадока”) предполагало легитимность жреческой должности - в согласии с жреческой нормой Торы. Убедительной исторической концепции, которая объясняла бы противоречия между этими разрозненными фактами, предложено не было. Позднейшие библейские авторы, используя поздние жреческие предания, связывали их воедино с помощью искусственных генеалогий, выводя все сохранившиеся линии от левита Аарона.

Единственное, что можно почерпнуть из этих свидетельств, это то, что сформировалось определенное

родовое кастовое сословие. В ранний период требования, которые предъявлялись жрецам, были неопределенны; даже простой человек мог стать жрецом (1 Цар 7:1; ср. Втор 10:8а). Но даже и тогда левитов предпочитали в качестве кандидатов в жрецы (Суд 17:13). Святилище, где хранился Ковчег, находилось в ведении жрецов, которые вели свое происхождение из Египта (1 Цар 2:27); возможно, это были левиты или даже аарониты (встречается египетское имя Финеес как среди ааронитов, так и среди илиитов). Появление царских храмов способствовало назначению царями новых жрецов; есть основания предполагать, что цари также предпочитали жрецов с хорошей родословной - прежде всего левитов и ааронитов (это аргумент против теории о иевуситском происхождении Цадока). В провинции жреческие роды также укоренялись возле вновь созданных святилищ; естественно, они стремились рассматривать свои привилегии как наследственные. Со временем доступ в жреческую касту стал монопольным правом нескольких семей, которые стремились ограничить свое сословие от дальнейшего пополнения. Отражением борьбы за право занимать должность жреца служит история восстания Кораха (Корея), в результате которого все левиты, не принадлежащие к линии ааронитов, были насильственно отстранены от института жречества³³.

Обязанности жрецов перечислены в отрывке о Левии в "Благословении Моисея" (Втор 33:8-11)³⁴ и подтверждаются другими текстами. Слова "Возлагают курение пред лице Твое и всесожжения на жертвенник Твой" (ст. 10) согласуются с 1Цар 2:28, где говорится, что род Илии был избран, "чтоб он восходил к жертвеннику Моему и воскурял фимиам". Служение при жертвеннике было исключительной прерогативой жреца: она требовала святости и ритуальной чистоты; служба, проводимая неправомочным человеком, считалась осквернением святыни и ставила под угрозу его жизнь³⁵.

То, что, согласно “Благословиению Моисея”, Левий владел уримом и туммимом (там же, ст. 8), связано с его прерогативой “носить ефод”, как сказано в 1 Цар (ср. также Исх 28:6-30); эти предметы служили орудиями мантики и предназначались только для жрецов; к ним обращались правители в древние времена для решения важных государственных вопросов (например, вопросов войны, как в Чис 27:21; 1 Цар 23:9; 30:7). После царствования Давида институт жреческих прорицаний был, по-видимому, заменен пророками. Слова “учат законам Твоим (*mišpātēkā*) Иакова и заповедям Твоим (*tōrātākā*) Израиль” (Втор 33:10) сообщают о практике жреческих наставлений о том, что запрещено и что разрешено, что является чистым, а что нечистым, чтобы, как ясно говорится в Лев 10:10сл, “вы могли отличить священное от несвященного и нечистое от чистого” и чтобы “научать израильтян всем уставам, которые изрек им Господь чрез Моисея”. Слово *tōrāh* означает “наставление” или “указание” по конкретному поводу; такова, например, “*tōrāh* о прокаженном” (Лев 14:2), которая представляет собой свод наставлений израильтянам, как себя вести в случае появления “язвы проказы”: “...соблюдай и исполняй весь [закон], которому научат вас священники левиты” (Втор 24:8). Роль жреца в отправлении правосудия отмечается во Втор 17:8-13, где говорится, что жрецы включены в состав суда в городе с центральным святилищем. Иезекииль отмечает, что жрецы “должны присутствовать в суде и по уставам Моим судить их” (44:24). Хотя древние источники ничего не сообщают о роли жрецов в отправлении правосудия, эти два отрывка побуждают ученых отнести с доверием к свидетельству 2 Пар 19:8, где говорится о том, что царь Иосафат из Иудеи приставил некоторых левитов, жрецов и глав поколений Израиля в Иерусалиме представлять Божественный суд в тяжбах³⁶. Так как жрецы несли на себе бремя ответственности за соблюдение традиций

гражданского и культового (ритуального) закона во времена монархии, они назывались “учители закона [tōrāh]” (Иер 2:8).

Иерусалимские жрецы заботились о безопасности Храма: главный жрец (*kōhēn hārōš*; второй по рангу жрец назывался *kōhēn mišneh* [4 Цар 25:18]) осуществлял надзор за стражей у ворот и входов в Храм (4 Цар 11). Поддержание в хорошем состоянии строения Храма тоже входило в обязанность жреца, о которой мы узнаем в связи с неудавшейся попыткой ее исполнить (4 Цар 12). Их обязанностью было также блюсти “за каждым человеком, неистовствующим и пророчествующим”, проверять, насколько оправданы его притязания говорить от имени Бога (Иер 29:26) - это отражало напряжение, существовавшее между официальной религией и неофициальным религиозным энтузиазмом.

Жрецы имели служек, помогавших им в жертвоприношениях; в святилище Силома (Шило) они назывались “отрок жреческий” (1 Цар 2:13, 15). Книга Паралипоменон причисляет певцов к важной части храмовых служащих и приписывает Давиду основание этой категории служителей (1 Пар 25). Нигде, кроме книги Паралипоменон, о храмовых певцах не упоминается, однако в храмовой службе Израиля едва ли мог отсутствовать музыкальный элемент, распространенный в других восточных культурах (ср. Ам 5:23). Певцы появляются в перечне иммигрантов из Вавилона во времена Реставрации (1 Езд 2:41, “певцы, сыновья Асафа”). Маловероятно, что это сословие образовалось после разрушения Храма; поэтому об их существовании во времена монархии можно говорить вполне уверенно. Та же аргументация применима по отношению к другим категориям храмовых служащих, перечисляемых в 1 Езд 2: привратников (ст. 44), нефинеев и потомков рабов Соломона (стт. 43-58), некоторые из них носят нееврейские имена (Керос, Меуним, Баркос, Сисра).

Иезекииль упрекает израильтян за то, что они приводят в Храм чужаков, чтобы те помогли им в жертвоприношениях (Иез 44:7). Скорее всего, таковые происходили от пленных, которые выполняли черную работу в Храме (ср. о жителях Гаваона, которые рубили дрова и черпали воду [ИисН 9:27])³⁷.

Статус левитов в период монархии неясен. Судя по отрывкам из Иезекииля (43:19; 44:15), Иеремии (33:18-22) и 3 книги Царств (13:33), “Иеровоам... продолжал ставить из народа священников высот”, которые не были левитами) и Второзакония (17:9; 18:1, бсл), получается, что все левиты были кандидатами в жрецы, если даже не все из них пользовались этой возможностью. Левиты, занимавшие низкое положение, согласно законам Второзакония (17:9; 18:1; бслл), объединялись в одну категорию с пришельцами, сиротами и вдовами (14:29; 16:14) и, вероятно, не служили в качестве жрецов, теряли земельные наделы и превращались в бедняков. Если предположить, что некоторые из них поступали на службу в Храм на низшие должности привратников и певцов, то тогда получает объяснение низкий статус левитов в жреческом документе Торы, с одной стороны, и “левитизация” первоначально не связанной с левитами категории привратников и певцов (ср. 1 Езд 2:41сл и 1 Пар 23:5), с другой стороны³⁸.

Приносимые народом жертвы и подношения в Храм частично шли на содержание жрецов (“И не дал ли Я дому отца твоего от всех огнем сожигаемых жертв сынов Израилевых?” [1 Цар 2:28]; ср. Чис 18:8-20; Втор 18:1-5). Сыновья Илия силой захватывали себе долю от жертв, еще до того, как жир (порция Бога) будет сожжена на жертвеннике. Разнообразие вариантов узаконенной доли жрецов от жертвы связано, по-видимому, с различием традиций, существовавшим в разное время и в разных местах, а также с многообразием источников. Жреческий источник дает более полный перечень того, что

принадлежит жрецам, чем другие документы: шкура от жертвы всесожжения, мясо жертвы за грех и жертвы повинности (за исключением их “тука”), грудь и (правое) плечо мирной жертвы, все первые произведения земли, возношения, первородное из скота (Лев 6-7; 27; Чис 18:8-20). В Лев 27:30слл даже десятина из скота и десятина на произведения земли объявляется долей жрецов; однако, согласно Чис 18:21-24, десятина предназначена только левитам³⁹.

Теоретически жрецы и левиты не получали племенной земельной собственности: “...Сам Господь есть удел его, как говорил Он ему” (Втор 18:2, ср. Чис 18:20). Расселение по всей стране препятствовало выделению единого племенного надела для левитов; но жрец мог владеть полем (1 Цар 2:26; Иер 32:6слл); в истории фигурирует даже город жрецов (Номва в 1 Цар 22:19). Более того, согласно жреческому источнику, левитам предоставлено 48 городов с окружающими землями; эти города перечисляются в ИсИ 21. Некоторые ученые по ряду признаков считают этот перечень (не упоминаемый более нигде) утопическим, хотя существование жреческих городов в принципе не отрицается⁴⁰.

2. Индивидуальная религия

Участие в общественном богослужении не исчерпывало всей религиозной жизни. Человек имел много других возможностей ощутить Божественное присутствие, обратиться к Богу и услышать Его ответ: в рождении и смерти, за трапезой, в любви и повседневных занятиях.

Первоначально убой домашних животных происходил на жертвеннике, чтобы удалить кровь; иначе мясо могло быть “съедено с кровью”, что считалось “грехом перед Господом” (1 Цар 14:33). Согласно Лев 17:3-7, заклание животных должно было быть в форме мирной жертвы; не только кровь, но и жир должны были остаться на жертвеннике, чтобы оградить народ Израиля

от жертвоприношений демонам полей (“сатирам”)⁴¹. Оба источника единодушно утверждают, что профанного убоя животных не существовало. Централизация культа неизбежно влекла за собой разрешение профанного убоя животных вдали от единого святилища, что было равносильно разрешению есть мясо (Втор 12:15-27). В законах запрет есть мертвых и растерзанных зверем животных относился ко всему народу Израиля (Исх 23:30; Лев 17:15; Втор 14:21), хотя первоначально этот запрет имел отношение только к священникам (Лев 22:8; Иез 44:31). В какой мере законы о нечистой пище исполнялись мирянами, неизвестно; то, что эти законы осознавались, - очевидно: мать Самсона получила предостережение не есть нечистую пищу во время беременности (Суд 13:7,14). Особенно тщательно необходимо было остерегаться контакта со священным в период нечистоты (например, Лев 12:4). Все истечения из половых органов считались нечистыми, поэтому “очищение” в этом случае означало воздержание от сексуальной активности (Исх 19:10, 15; 1 Цар 20:26; 21:5сл). В жреческих законах эти вопросы проработаны в деталях (Лев 15); свидетельством об их выполнении может служить рассказ об омовении Батшевы (Вирсавии) с целью “освятить”, или очистить, себя после месячных (2 Цар 11:4).

Ключевые этапы жизни освящались религиозными ритуалами. Мальчика на восьмой день после рождения подвергали обрезанию. Необходимость обрезания обосновывается при помощи двух преданий: главное из них связывает обрезание с заветом между Богом и Авраамом и считает обрезание “знаком Завета”, который должны вечно хранить потомки Авраама (Быт 17). Второе - не вполне ясная этиология, связывающая обрезание с Моисеем, приписывает ему защитную функцию против злых сверхъестественных сил (Исх 4:24слл). Хотя обрезание и практиковалось среди некоторых соседних с

Израилем народов, его израильская форма была достаточно своеобразна и широко распространена (особенно, что касается обрезания младенцев), так что эпитет “необрезанный” стал синонимом любых язычников (Быт 34:14; Исх 12:48; Суд 14:31; 1 Цар14:6; Иер 9:25)⁴². Мальчик - первенец считался собственностью Бога и должен был быть выкуплен у священника в возрасте одного месяца (Исх 13:15; Чис 18:15сл).

Бракосочетание и развод, по-видимому, не были связаны с религиозным ритуалом. Самые ранние документы, касающиеся брака (в Элефантине) не имеют религиозного оттенка; лишь некоторые более поздние тексты можно понять как попытку представить брак как заключение завета с Богом и клятву перед ним, но это понимание не безусловно⁴³. Этиологическая легенда Быт 2:21слл не делает Бога инициатором или соучастником союза Адама и Евы - скорее все совершилось естественным образом; Бог просто дал мужчине женщину, чтобы покончить с его одиночеством. Их союз не благословлялся и не освящался Богом. Однако распутство, несомненно, рассматривается как проступок перед Богом: изгнание было наказанием за сексуальную распущенность (Лев 18:20). Повторный брак с разведенной женщиной после того, как она побывала замужем за другим, считался осквернением земли (Иер 3:1; Втор 24:1слл).

Разделение в Библии царства смерти и сферы Божественного поражает. В древнем Израиле, как и повсюду, смерть, должно быть, окружалась тайной и сопровождалась вызывающими трепет ритуалами и верованиями. Представления о нечистоте, вызванной мертвым телом, были стойкими и были связаны с боязнью заражения (Чис 19); по всей вероятности, это отражало страх перед мертвым телом. Траур сопровождался нанесением себе увечий, разрыванием одежды, вырыванием волос (Иер 16:6; 41:5), несмотря на то, что эти обычаи были запрещены законом (Втор 14:1). Если

судить по аналогичным обрядам за пределами Израиля, они, должно быть, восходили к ритуальной защите от злых духов. Обязанность хоронить покойного лежала на его родственниках - возможно, из-за представления о том, что его дух не успокоится до тех пор, пока тело не будет погребено⁴⁴. Приношения пищи мертвому совершались, по-видимому, как акт благочестия (Втор 26:14). Но мертвые считались отрезанными от Бога (Пс 87:11; 113:25); в допленной литературе нет указаний на награду или наказание после смерти, на молитвы за мертвых, воскрешение из мертвых. Тем не менее, мертвые назывались *'ēlōhîm* - "божественные существа" (1 Цар 28:13; Ис 8:19; и, возможно, Втор 21:23); это вызывает вопрос: не была ли сохранившаяся литература "очищена" от текстов, связанных с народными представлениями, в которых мертвые играют заметную роль в религиозной жизни живых⁴⁵.

Семейной обязанностью, воплощенной в Божественном предписании, было правило левирата, смысл которого - сохранение имени покойного за его владением (Втор 25:5слл; Руф 4:5). Имеются свидетельства определенного сопротивления левирату (Быт 38; Руф 4); вне всякого сомнения, это связано с отсутствием материальной заинтересованности: владельцем объявлялся "сын покойного" (который в действительности был сыном того, кто женился на вдове), а его имуществом распоряжались другие до тех пор, пока он не достигал подобающего возраста⁴⁶.

Повседневное благочестие выражалось в призывании Бога и различных благословениях, например, в приветствии: "Войди, благословенный Господом; зачем ты стоишь вне?" (Быт 24:31); "Господь с тобою, муж сильный!" (Суд 6:12); "Господь с вами!" и в ответ: "Да благословит тебя Господь!" (Руф 2:4); "Благословение Господне на вас!" и в ответ: "Благословляем вас именем Господним" (Пс 128:8). Особенно распространенной была

клятва именем Бога или его “жизнью” (1 Цар 20:3; Ам 8:14); это выражение почитания и преданности (Втор 6:13; 10:20; Ис 65:16; в противоположность клятве другим богам - ИсИ 23:7). В периоды несчастий был обычай давать обет, как это сделал Авессалом: “Если Господь возвратит меня в Иерусалим, то я принесу Ему жертву” (2 Цар 15:8). Исполнение обета происходило при публичном восхвалении милостей Бога, принесении благодарственной жертвы и священной трапезы, на которой присутствуют друзья давшего обет (Пс 21:26сл; 55:13; 65:13-20; Прит 7:14). С точки зрения более утонченного благочестия, лучшей формой исполнения обета было одно лишь публичное сообщение о милости Бога (Пс 39:7-11; 68:31сл). Согласно правдоподобному предположению, благодарность иногда писалась как памятная записка и хранилась “перед лицом Бога” (ср. “письмо” Езекии перед тем, как он выздоровел; Ис 38:9-20)⁴⁷.

Важным проявлением народной религии была молитва. Если публичные молитвы обычно проводились в святилище (перед ЙХВХ) его служителями (Йоил 2:17), то отдельный человек мог молиться в любом месте и без посредника (Быт 24:12; 32:10-13; Суд 16:28; Ион 2:1). Хотя индивидуальные молитвы были обусловлены конкретным обстоятельством, они принимали фиксированные формы ходатайства, благодарения, исповедания и проч. Эти фиксированные формы прослеживаются и в индивидуальных псалмах - по всей видимости, это творения певцов - с их помощью обычный человек мог обрести свой голос. Примером использования уже готовых материалов является “Псалом Анны” (1 Цар 2). Этот благодарственный гимн не связан с конкретной историей Анны; то, что он приписывается Анне, отражает обычай использовать готовый материал в индивидуальных молитвах⁴⁸.

Значение выражений “воздержаться перед Господом”

(1 Цар 21:4) и “жить” или “пребывать в доме Господнем”, употребляемых в псалмах (Псс 22:6; 26:4; 60:5), не вполне ясно. Эти выражения могли употребляться по отношению к вышедшим в отставку служителям Храма, характеризую их религиозную практику, возможно, их посвященность культовому служению.

3. Религиозный аспект войны

В промежуток времени от домонархического периода до образования монархии религиозный компонент в понятии “война” существенно изменился. Добровольное народное ополчение после Саула и Давида утратило свое значение и сменилось более прогрессивной постоянной армией с использованием наемников. Политика определялась интересами государства и мало зависела от религии. Простое выражение “война Господня” (последний раз употребляемое во времена Саула, 1 Цар 18:17) было заменено фразой “за народ наш и за города Бога нашего” (во времена Давида, 2 Цар 10:12), соединившей в одно целое народ, государственного Бога и его священную территорию.

Таким образом, очевидно, что война не была совершенно отделена от религии. Армия и ее руководители были озабочены получить одобрение божества перед началом кампании и гарантию его присутствия среди армии во время проведения военной кампании (3 Цар 8:44). Саул умиряет Бога, совершая жертвоприношение; отправляясь на войну (1 Цар 13:9-12), он обращается к оракулу, чтобы выяснить ее исход (14:36слл), и приносит ковчег в лагерь, чтобы гарантировать там присутствие ЙХВХ (там же, 14:18). Давид не пошевелит пальцем, предварительно не проконсультировавшись с оракулом; см., например, поход на Хеврон (2 Цар 2:1) и войны с филистимлянами (5:19, 23). Начиная с времени правления Давида, к пророческим предсказаниям регулярно обращались до, а иногда и во

время военных кампаний (3 Цар 3:11сл; 19), поскольку кампания, начатая при Божественной поддержке, рассматривалась как деяние самого Бога (3 Цар 8:44)⁴⁹.

Жизнь военного лагеря включала элементы религии. Будучи посвященными, солдаты держались вдали от женщин (1 Цар 21:6; 2 Цар 11:11; ср. Втор 23:10сл); должно быть, это обстоятельство объясняет библейскую идиому “освятить (т. е. объявить) войну” (Мих 3:5; Иер 6:4). Армия выступала со священной утварью (ковчег, 2 Цар 11:11), как это было в обычае у язычников, которые приносили своих идолов в лагерь (там же, 5:21). Со времени правления Соломона ковчег, по-видимому, не должен был покидать внутреннее святилище; однако описание в Чис 31:10 молодых священников, несущих священные сосуды на войну с Мадиамом - без ковчега (Чис 31:6) - вероятно, отражает практику времен монархии (ср. использование в военных действиях труб в предписаниях Чис 10:9; отметим указание места - “в земле вашей”). Более поздние источники (2 Пар 13:12, 14; 20:21, 28) изображают участников сражения, среди которых имеются трубачи и певцы⁵⁰. Армии внушалась вера в то, что ЙХВХ находится в лагере и что он вступает вместе с ней в сражение (Втор 20:1-4; 23:10-15; 2 Цар 5:24; Пс 43:6); поскольку победа была делом ЙХВХ (1 Цар 17:47; Пс 3:9), то часть добычи посвящалась ему, т. е. храмовой сокровищнице (2 Цар 8:11). Согласно Чис 31:25-47, определенная часть добычи сохранялась за священниками; нет подтверждения этому обычаю во времена царства, хотя упоминается набор предметов, составлявших добычу и хранившихся в храме (1 Цар 21; ср. аналогичную практику у язычников, там же, 5:3; 31:10).

Во времена монархии древняя практика истребления врагов (*herem*) прекратила свое существование. Последний описанный случай *herem* относится ко времени Саула, которому Самуил приказал истребить амаликитян; важно

отметить, что армия Саула отказалась исполнить такой жестокий приказ, действуя, очевидно, в собственных интересах. Позднее, когда политика имперских завоеваний была узаконена, истребление врагов могло использоваться лишь в качестве самозащиты; вместо этого стали практиковаться подневольные работы (1 Цар 9:20сл). Только пророки апеллировали к понятию *heget* как выражение усердия перед ЙХВХ; эта практика упоминается даже в более поздних источниках (3 Цар 20:42; Мих 4:13), в то время как она давно прекратила свое существование⁵¹.

4. Пророчество

Пророки наряду со жрецами выступают как посредники между человеком и Богом; они выполняют роль и советчиков, и Божественных посланников. Некоторые пророки были людьми широкого кругозора, существенно повлиявшими на религию Израиля; о них будет сказано ниже. Здесь мы рассмотрим роль профетизма в обеспечении регулярных контактов между людьми и Богом (ср. 1 Цар 28:6: “Господь не отвечал ему [Саулу] ни во сне, ни чрез урим, ни чрез пророков”).

Во времена Саула существовали “группы” (*hevel, lahăqāh*) “пророков”, отношение и связь которых с отдельными пророками (такими как Самуил, ср. 1 Цар 19:20) неясны. Они “пророчествовали” группой под звуки музыки (1 Цар 10:5), что свидетельствует об экстатическом характере этого явления; наиболее впечатлительные личности заражались их энтузиазмом и начинали вести себя так же, как и они, “безумно” (там же, ст. 10; 19:20; 23). Их роль не раскрывается; им не приписывается произнесение проповедей⁵². Рассказ о “пророчествах” семидесяти старейшин Израиля под действием “духа” Моисея (Чис 11:24слл) показывает, что к этому явлению относились с почтением; об этом свидетельствует и то, что Саул числился “среди пророков”,

попав под их влияние после помазания (1 Цар 10:12). В то же время нелепое, шутовское поведение “людей духа” высмеивалось; очевидно, отношение к подобным экстатикам было неоднозначным (ср. Ос 9:7: “глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного”). Такой коллективный феномен существовал на протяжении монархического периода; его название менялось, а экстатические признаки в конце концов исчезли. Начиная со времени Амвридов на севере появились “сыны пророческие” - группы, живущие вместе во главе с “наставником”, особой пророческой личностью (4 Цар 6:1слл). “Наставник” заботился об учениках (там же, 5:22; 4:38слл), а они выполняли его отдельные поручения (там же, 9:1). Иногда такие группы появлялись без руководителя (4 Цар 2 в Вефиле и Иерихоне); случалось, что кто-нибудь из ее членов избирался по “слову ЙХВХ” для пророческой миссии (3 Цар 20:35слл). “Сыны пророческие” также служили объектом насмешек, прежде всего из-за их странного поведения (ср. 3 Цар 9:11). Елисей - это лишь одна из крупных фигур, которые использовали музыку для пробуждения пророческого “духа”, таким образом напомнив о практике “пророческих групп” древности (4 Цар 3:15); в отличие от них Елисей получал вдохновение для того, чтобы произносить прорицания, а не для того, чтобы испытывать молчаливый экстаз.

Наряду с этим “вдохновенным” типом профетизма существовали пророки-провидцы, которых тоже называли “Божьими людьми” (иногда, как в случае Елисея, эти два типа совпадали). Разнообразие эпитетов показывает, что в фигуре пророка были соединены первоначально различные явления.

Главное значение термина *nāvi*, “пророк” - “уста Бога” (ср. Исх 4:16 с 7:1; Иер 15:19), назначенный Богом Его представитель (Втор 18:18). Согласно 1 Цар 9:9, пророк в прошлом (т. е. во времена Самуила) назывался

“прозорливцем”, что, видимо, означало ясновидец (или, возможно, визионер; ср. Валаам, который : “видит видения Шаддая; падает, но глаза его открыты” (Чис 24:4, 16), или пророк, немоисеева типа в Чис 12:6, которому Бог открывается в видениях или говорит во сне). Считалось, что пророки знают скрытое, даже если оно не слишком ясно растолковано Богом (см. 4 Цар 5:26; 6:9, 12, 17 о силе Елисея), хотя “стандартное библейское учение” приписывает подобное знание Божественному откровению (ср. в особенности 4 Цар 4:27; аналогично 1 Цар 16:7; и 3 Цар 14:5). Такое разнообразие, видимо, отражает различные религиозные уровни - вульгарный, тяготеющий к магическим представлениям (Божий человек рассматривается как обладатель “дара”) и более “религиозный”, принадлежащий авторам Библии (пророк - человек, зависящий от Божественного слова). Существует и промежуточный уровень: считается, что человек Божий способен объявлять собственные решения, которые Бог затем исполняет (Илия, 3 Цар 17:1)⁵³.

И царь, и простолюдин обращались за помощью к пророку. К нему зывали как к целителю людей и природы (4 Цар 4:22слл; 2:19слл; 4:38слл), он открывал тайны настоящего и будущего (например, местонахождение пропавшей ослицы, 1 Цар 9:6; судьбу больного, 3 Цар 14:3; 4 Цар 8:9). Репутация пророка зависела от надежности его предсказаний: Самуил был известен от Дана до Беэр-Шевы как пророк ЙХВХ, потому что “все, что он ни скажет, сбывается” (т. е. все его ответы на вопросы оказались правильными - ср. 1 Цар 9:6). Успех любого важного публичного деяния определялся заранее прорицанием пророка: военная кампания (см. выше); политика во время осады (Иер 37:16); строительство Храма (2 Цар 7:2).

Как близкое и доверенное лицо Бога (ср. Ам 3:7; Иер 23:18) пророк должен был ходатайствовать за людей перед Ним - в пользу отдельного лица или всей общины

(ср. Быт 20:7, 3 Цар 13:6). Ходатайство о благополучии людей составляло настолько важную часть деятельности пророка, что отказ осуществить его рассматривался как грех (1 Цар 12:23). Моисей и Самуил - это образ пророческого ходатайства (Иер 15:1; ср. Пс 98:6сл; 105:23 с Иез 13:5). Сообщается о многих случаях молитвы пророков в защиту народа (например, 4 Цар 19:4; Иер 37:3; 42:2)⁵⁴.

Помимо роли советчиков и ходатаев, пророки выполняли роль посланников Бога, пришедших добровольно с Божественным посланием. Посланник - пророк, известная с глубокой древности, но незначительная фигура у западно-семитских народов⁵⁵, стал главным носителем идеи Божественной власти в Израиле и надзирателем за соблюдением завета Бога и Израиля. Божественная власть воплотилась в непрерывной последовательности пророков, действовавших и говоривших от имени Бога по всем вопросам, связанным с делами царей и народа. Именно пророки заявили о том, что войны Израиля служат средством Божественного самооткровения (3 Цар 20:13сл, 28, 35слл; 4 Цар 3:18; 14:26). Преступления царей раскрывались и осуждались бесстрашными посланниками Бога (Нафан, 2 Цар 12; Илия, 3 Цар 21). В Северном Царстве, где существовал своеобразный принцип условных выборов царей, пророки предавали целые династии проклятию; они также принимали участие и даже являлись инициаторами тайных заговоров для смещения царей (3 Цар 11:29слл; 14:5слл; 16:2слл; 21:21слл; 4 Цар 8:12слл; 9). Они представляли собой опасную оппозицию; первыми мучениками за Бога были пророки Израиля, которые осуществляли свою антимонархическую миссию даже ценой жизни (3 Цар 18:4, 13; 19:10; 4 Цар 9:7; Иер 26). Пророк как посланник и пророк как прорицатель неразделимы; человек, бывший посредником для тех, кто "вопрошал ЙХВХ", творивший чудеса, исцелявший и

предрекавший будущее, однажды мог оказаться и посланником Бога, предостерегавшим и обличавшим от Его имени. Илия, знаменитый посланник Бога и обличитель, занимавший исключительно высокое место среди предсказателей будущего, осуждал Охозию, который обращался к Вельзевулу, чтобы узнать, поправится ли он от болезни (4 Цар 1). Обе пророческие роли объединились в Елисею во время его встречи с Азаилом (4 Цар 8:7слл). В качестве прорицателя пророк свидетельствует о власти Бога и о том, что Бог управляет событиями. Это свидетельство достигает апогея в истории исцеления Неемана: хотя первоначально цари Сирии и Израиля игнорировали Елисея, тот в конечном счете сделал очевидным для всякого, “что есть пророк [т. е. говорящий от имени ИХВХ.- М.Г.] в Израиле”; и что “на всей земле нет Бога, как только у Израиля” (4 Цар 5). Таким образом вмешательство пророков выражало присутствие Бога и Его правление миром.

Пророки монархического периода, упоминаемые в Библии, не были связаны ни с каким конкретным институтом (связь Самуила со святилищем в Шило обусловлена обетом, данным его матерью, и завершилась разрушением святилища; священничество Иеремии и Иезекииля не играли никакой роли в их призвании). Как они обеспечивали свою жизнь, неясно. Они получали дары за свое служение (1 Цар 9:7; 3 Цар 14:3); есть упоминание о том, что Елисею приносили хлеб из начатков урожая (4 Цар 4:42). В новолуние и в субботу пророков посещали люди (1 Цар 4:23); причины этих визитов неизвестны; возможно, пророкам при этом приносили подарки. Такая практика открывала дорогу для коррупции; Михей упрекает “пророков, вводящих в заблуждение народ Мой, которые грызут зубами своими - и проповедуют мир, а кто ничего не кладет им в рот, против того объявляют войну” (Мих 3:5). Более поздние пророки-писатели уже не получали вознаграждение за свое служение.

Имеются упоминания о храмовых и придворных пророках. Скрываясь от Саула, Давид имел при себе пророка Гада; когда Давид стал царем, Гад занял место “царского провидца” (2 Цар 24:11). Пророк Нафан также появляется как царский советник. Сотни пророков находились на службе северных царей (3 Цар 22:6; 4 Цар 3:13), и царские чиновники не колеблясь давали им указания, как нужно пророчествовать, чтобы угодить царю (3 Цар 22:13). Подобно пророкам Ваала (3 Цар 18:19), они, должно быть, “питались от стола” царя, т. е. находились на содержании царя⁵⁶.

Связь пророков с Храмом отражается в устойчивой сочетании пары слов “священник-пророк” (например, Ис 28:7; Иер 4:9; 14:18), и в текстах, в которых оба они ассоциируются с Храмом (Иер 23:11; 26:7; Плач 2:20). Во времена Иеремии определенная комната в Храме принадлежала “сынам человека Божьего” (Иер 35:4). Употребление глагола “пророчествовать” по отношению к пению храмовых певцов в 1 книге Паралипоменон (25:1-5) свидетельствует о том, что существовал институт пророков - музыкантов, который мог возникнуть только в период монархии. Довольно живая картина изображается в 2 Пар 20:4слл: после того, как царь Иосафат принял участие в публичной молитве во дворе Храма, певец из левитов немедленно произнес пророчество о победе. Неожиданный переход от страстной молитвы к выражению уверенности в некоторых псалмах (например, Пс 19:7) можно объяснить вторжением храмового пророка с его прорицанием об избавлении, наступившем в ходе молитвы⁵⁷.

Во времена Иеремии пророки составляли высший слой общества после “царей, князей, жрецов” и стояли над “народом земли” (Иер 8:1; 13:13; 32:32). “Наставление” жреца, “совет” мудреца и “слово ЙХВХ” из уст пророка ценились всеми сословиями (Иер 18:18; Иез 7:26). Пророки участвовали в формировании

политики и ее обосновании перед народом. Именно поэтому они подвергались критике классическими пророками, в писаниях которых каждый “пророк” относится именно к такому разряду.

5. Народные верования

Писания пророков позволяют сделать вывод, что широкая публика была знакома с историями о взаимоотношениях Бога и патриархов, порабощении и Исходе, странствиях евреев в пустыне, изгнании аморитян и поселении в Ханаане. Бог выделил Израиль из всех народов и, освободив его, заключил с ним договор, который обязывал Израиль служить только одному Ему и исполнять Его повеления. Его благословение будет с теми, кто подчиняется Ему, а на тех, кто Его отвергает, падают Его проклятия (Ам 2:4, 10сл; Ос 8:1, 12; 12:4сл, 14; Мих 6:4сл; Иер 2; Иез 33:24).

Идея, заключенная в собрании законов (в Торе), состоит в том, что обязанность соблюдать условия Завета (договора) лежит на каждом израильтянине. Наиболее отчетливо эта идея сформулирована в Исх 19:6: “А вы будете у Меня царством священников и народом святым”; это означало, что все граждане Израиля должны находиться на том уровне святости и близости к Богу, который подобает жрецам⁵⁸. Обратимся, например, к обоснованию запрета есть мясо растерзанного животного: “И будете у Меня людьми святыми; и мяса, растерзанного зверем в поле, не ешьте” (Исх 22:31). Первоначально этот запрет относился только к жрецам, которые должны были постоянно поддерживать состояние ритуальной чистоты (Лев 22:8; Иез 44:31). В Исходе этот запрет применяется ко всем израильтянам; под влиянием этой формы запрета суженная формулировка того же самого предписания (в книгах Левит и Иезекииля) вызывает недоумение комментаторов⁵⁹. Запрет обрезать волосы на голове и наносить себе раны в знак траура по умершему отнесены

ко всему народу Израиля (Лев 19:27сл), хотя первоначально это касалось лишь жрецов (Лев 21:4сл; заметим, что этот закон обосновывается необходимостью поддерживать святость жрецов и их вовлеченностью в культ; подобным образом запрет в формулировке Втор 14:1-2 применяет ко всему народу эпитеты святости, подобающие жрецам [Лев 21:6]).

Если каждый человек должен исполнять условия договора, то эти условия должны быть обнародованы. Таким образом, согласно традиции, десять заповедей были во всеуслышание объявлены всему Израилю (Исх 20:18-22; Втор 5). Остальные части договорного законодательства включены в повествовательную рамку, согласно которой Моисей их также объявляет всему Израилю. Церемония заключения договора, описанная в Исх 24, включает публичное оглашение его условий (законов) перед всем народом. Второзаконие свидетельствует о чтении Торы собранию народа, “мужей, жен, детей и пришельцев”, которое должно проводиться раз в семь лет в честь великого “дня собрания” на Синае, когда народу был дан закон (Втор 31:10слл; ср. 4:10).

В какой мере этот идеал реализовывался на практике - неизвестно. Традиция заключения Моисеева договора при публичном оглашении его условий, очевидно, послужила прототипом ритуала возобновления завета во времена Иосии (4 Цар 23:2); невероятно (и об этом нигде не сообщается), чтобы этот ритуал проводился царем. Поэтому можно предположить, что предание о договоре во времена Моисея передавалось в устойчивой институализированной форме. Сохранение преданий об Исходе в культовой форме, такой как праздник *massot* (Исх 12:25сл) - наводит на мысль о том, что могли существовать и другие регулярные культовые воспоминания о Божественном вмешательстве в историю. Современные ученые сделали попытку реконструировать праздник возобновления договора, в котором

функционировал рассказ о даровании Закона на Синае (Исх 19:24) как своего рода драматический “текст” (или “литургия”). Строчки из Пс 80, в которых звучание труб в новолуние и в середине месяца сочетается с рядом очевидных реминисценций из Исхода и дарования Закона, свидетельствуют о связи периода осенних праздников (от новолуния Тишри до праздника Суккот, который начинается в середине месяца) с воспоминанием договора (завета). В пользу этого предположения свидетельствует также то, что собрания для чтения Торы, которые, согласно Второзаконию, должны проводиться раз в семь лет, приурочены к празднику Суккот (Втор 31:10слл)⁶⁰.

Насколько последователен был народ в соблюдении законов святости и других религиозных предписаний? Библейские истории оставили немного свидетельств об этом. Саул настойчиво проводил среди своих солдат запрет “есть с кровью” (1 Цар 14:32слл); этот запрет является древним, несмотря на то, что, помимо указанного места, он засвидетельствован только в поздних книгах: Левит и Иезекииля. Очищение от нечистоты менструаций, предписанное в Лев 15, выполнялось Вирсавией (Батшевой) и послужило поводом для греха Давида (2 Цар 11:4). О требовании чистоты в связи с семейным жертвоприношением, возможно, говорится в 1 Цар 20:26; ср. Лев 7:20. То, что суббота и новолуние были днями отдыха в Северном Царстве, подтверждается укором Амоса, обращенном к купцам, которые не могли дожждаться, когда они закончатся (Ам 8:5), а также удивлением мужа Сонамитянки по поводу того, что она собиралась навестить пророка не в новолуние и не в субботу (4 Цар 4:23).

Бог Израиля был “Царь, Господь Саваоф (букв.- Господь воинств)” (Ис 6:5), Его именовали в гимнах “Царь славы” (Пс 23:7слл), “Великий Царь над всею землею” (Пс 46:3, 8), “Великий Царь” (Пс 47:3). Его трон находился на небесах (3 Цар 22:19; Ис 6:1; Пс 2:4), Его

называли “Восседающий на херувимах”, которые, считалось, поддерживали Его престол (2 Цар 6:2; Пс 79:2; 98:1; ср. львов Соломонова трона, 3 Цар 10:19)⁶¹. У Него была свита как у великого Божественного царя - серафимы, “воинство небесное” (3 Цар 22:19; Ис 6:1), “существа (сыны) Божьи” (Пс 28:1) и воины (например, “вождь воинства Господня” [ИисН 5:14]). Авторы Библии проводят четкую грань между Богом и его свитой: только ему одному можно поклоняться. Народная религиозная практика, тем не менее, была не столь дискриминационной. В Пс 15:3сл указывается, что “святым” и “дивным” поклонялись “на земле”; в VII в. встречаются отдельные упоминания о почитании “воинства небесного” (Соф 1:5; Иер 8:2). То, что народ почитал их, неудивительно, если даже библейские авторы приписывают “господство” солнцу и луне (Быт 1:15). Псалом 81 отражает протест против укоренившейся идеи о том, что управление миром распределено между многими божественными существами. Это распределение описано во Втор 32:8сл: “Всевышний... поставил пределы народов по числу сынов Израилевых или по числу божественных существ” (в соответствии с кумранским фрагментом и Септуагинтой читается *bny 'l[m?]*). Божественное управление, таким образом, имело два уровня: высший уровень - “Бог богов” (Втор 10:17), Который с самого начала оставил Себе Израиль (32:9), и низший уровень - Божественная свита, в ведении которой находятся все остальные народы. Итак, если даже библейские авторы признавали власть за представителями Божественной свиты, то трудно упрекать простой народ за то, что они почитали эти существа. Этот вопрос, должно быть, долго стоял на повестке дня; отметим настойчивость, с какой во Втор 4:19 подчеркивается, что солнце, луна и звезды предназначены для язычников, а значит, не должны быть объектом поклонения в Израиле.

Отношение к богам других народов, носящих имена

(например, Ашторет, Ваал), было двойственным. С одной стороны, библейские авторы рассматривали их как “суетных богов языческих” (Иер 14:22; ср. Втор 32:21), идолов, изготовленных человеком из дерева и камня (Ис 37:19). С другой стороны, их реальность отчасти признавалась; когда во время осады войсками Израиля и Едома моавитский царь Меша на глазах у всех принес в жертву своего ребенка, был “большой гнев на израильтян” (4 Цар 3:27) - эту реплику естественнее всего понять как замечание о злобном проявлении власти языческого бога⁶². То, что языческих богов называли “бесами” (Втор 32:17 и поздний Пс 105:37), означало, что им приписывали реальное существование.

До какой степени чужие обычаи и верования проникали в религию израильтян? Когда цари Израиля женились на чужестранках, то жены приносили с собой свои культы и насаждали их на израильской почве. То, против чего предостерегали законы договора-завета (Исх 34:15; Втор 7:3сл), произошло с царями Соломоном (3 Цар 11:1-6) и Ахавом (там же, 16:31слл); они были “отвращены” своими женами от Бога Израиля. Межнациональные браки простого народа, вероятно, приводили к такому же результату, хотя прямых свидетельств этому не существует. Однако точное значение этого “отвращения” неясно: сыновья Ахав носили имена с теофорным элементом *ya(hu)* - Охозия и Иорам - и в целом повествовании он предстает как почитатель Бога Израиля. Обвинение против него, по-видимому, относится к строительству храма и жертвенника Ваалу в Самарии (или в конкретном “городе” [квартале?] рядом с царской резиденцией [ср. 4 Цар 10:25]); если быть более точным, это обвинение обусловлено тем, что Ахав разрешил культ Ваала своей жене сидонянке и поддерживал его. Нечто подобное произошло с Соломоном: библейский автор, не признававший никаких нюансов в характере идолопоклонства, не проводил различия между

разрешением Соломона языческих культов на израильской земле, а также их поддержкой из общественной казны, и непосредственным поклонением языческим богам⁶³. Как бы то ни было, царский двор в течение многих поколений был рассадником языческих культов, которые приносили жены-чужестранки (см. также 3 Цар 15:13).

Население Ханаана, сконцентрированное в Изреельской долине и вдоль побережья, было включено в Израильское царство, когда последнее расширилось во времена Давида и Соломона (3 Цар 9:20сл)⁶⁴. Ассимиляция этой чужеродной массы, по-видимому, сказалась на характере народной религии; возможно, влияние этого фактора на религию нашло отражение в фигурках, общих для израильского и ханаанского слоев, обнаруженных в городах - курганах на этой территории. В Иудее появились также *qādēš* (3 Цар 14:24; 22:47) - вероятно, функционеры мужского пола в культах плодovitости, чуждых библейской религии и известных в обычаях западных семитов; рьяные цари Иудеи неоднократно искореняли *qādēš* (3 Цар 15:12; 22,47; 4 Цар 23:7). Практика сжигания детей в качестве жертвоприношения явно приписывается Ханаанеянам (Втор 12:31) и Сепарваимцам, которые расселились на севере после депортации жителей Северного Царства (4 Цар 17:31). В Иер 7:31; 19:5; 32:35 сыновья Иуды осуждаются за то, что сжигают своих дочерей и сыновей на *bāmōt* в долине сыновей Енномовых. Судя по двум последним отрывкам, это было поклонение Ваалу или Молоху, однако поскольку пророк подчеркивает, что ИХВХ "не повелевал им", и Ему "на ум не приходило, чтобы они делали эту мерзость", - может означать, что объектом поклонения был Бог Израиля. Высоты Тофет в долине сынов Енномовых, где проводили "сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху", также находились в числе мест идолослужения, которые осквернил Иосия (4 Цар 23:10). Эта практика в подражание "мерзостям народов, которых прогнал

Господь от лица сынов Израилевых”, приписывается Ахазу (4 Цар 16:3). Отрывки о Молохе в Торе (Лев 18:21; 20:2слл) могут быть истолкованы как посвящение идолослужению; по мнению древних комментаторов, понимание текстов в этом смысле предпочтительней, чем в смысле реального сжигания детей (ср. резюме, приводимое в комментарии Нахманида к Лев 18:21); это подтверждается также некоторыми ассирийскими материалами. Но если в отношении культа Молоха еще могут быть какие-то сомнения, то выражение “сжигать огнем” служит несомненным свидетельством того, что жертвоприношения детей существовали в Иудее, вероятно, под влиянием чужеземных культов⁶⁵.

Магические поверья, характерные для всех народов мира, были также распространены в Израиле. Оккультная сфера знания и власти достигалась непосредственно, без Божественного участия. Некромантия, колдовство и предсказания (1 Цар 28; Ис 8:19; 4 Цар 21:6; Иез 13:17слл) практиковались, несмотря на запрещение Торы (например, Исх 22:17; Втор 18:19слл); набожные цари ревностно усиливали этот запрет (1 Цар 28:3; 4 Цар 23:24), но оккультная практика оказалась живучей (ср. 1 Цар 28:7; Ис 8:19слл). Иезекииль обвиняет колдунов, которые “за горсти ячменя и за куски хлеба... умерщвляют души, которые должны жить, и оставляют жизнь душам, которые не должны жить” (Иез 13:17слл). Таких свидетельств немного, но эти “мерзости” отмечаются среди причин, приведших Израиль к падению (4 Цар 17:17; 21:6). Библейские авторы, как и представители простого народа, верили в реальность магии, но, очевидно, именно по этой причине они рассматривали ее как посягательство на прерогативы Бога. Израильтянин должен был “всем сердцем” быть с Богом, он был обязан предоставить Ему себя целиком, избегая обращения к магии и другим источникам власти и знания. Бог дал Израилю пророков, и то, что маги делали для своих клиентов, пророк в Израиле мог сделать для всех ищущих ЙХВХ через них

(Втор 18:14слл).

С. Динамические элементы в религии периода монархии: пророческие и реформаторские движения

1. Пророчество и монархия

Критическим и новаторским элементом в религии Израиля был профетизм - движение пророков. Эта религия происходила от Божьего человека, Моисея, посланника Бога, который принес весть об избавлении, побудил народ вступить в завет с Богом и определил главные формы богослужения. Пророк Самуил основал монархию, и начиная с этого времени возникает и существует определенное расхождение между Божьим словом и приказом царя. Монархия стала центром пророческой активности, так как царь рассматривался как представитель народа перед Богом (прежде всего, в качестве лица, ответственного за поддержание публичных богослужений); вместе с тем, царь являлся объектом постоянного внимания и порицания со стороны пророков.

При дворе Давида служили два царских пророка: "Гад пророк, прозорливец Давида" (2 Цар 24:11; ср. 2 Пар 29:25), и Нафан, который являлся и советчиком, и критиком (2 Цар 7:1слл; 12:1-15). Благодаря Нафану возникла идея избранной вечной династии. Бог обещал Давиду: "И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим [читается *ləfānu*.- М.Г.], и престол твой устоит во веки" (7:16); эта формулировка изменила концепцию условной избранности царя, восходящую к Самуилу. Это было сознательное, намеренное изменение: "Но милости Моей не отниму от него [потомка Давида], как я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицом твоим" (ст. 15). Это обещание стало называться "заветом", а наименования "сын" ("муж") или

“первенец” Бога, которые применялись по отношению к Израилю как партнеру Бога по договору-завету (Исх 4:22; Втор 14:1; 32:6, 19сл; Ис 1:2), стали использоваться по отношению к царям династии Давида (Пс 2:7; 88:27сл). Династия Давида рассматривалась как средство, при помощи которого Бог исполнит завет - Свое обещание Израилю. Кроме династического оракула Нафана, другие пророчества поддерживали строительство Иерусалимского Храма. Традиция отождествляет местоположение Храма с гумном Орны Иевусита (2 Пар 3:1), на котором пророк Гад велел Давиду построить жертвенник в ознаменование прекращения моровой язвы (2 Цар 24:18, 25). В Пс 131:13 содержится предсказание об избрании Иерусалима местом пребывания Бога; это предсказание согласуется с обещанием Бога Давиду о том, что его сын построит дом имени Бога (2 Цар 7:13)⁶⁶.

Если в Иудейском царстве избранность династии Давида рассматривалась как непреложный факт, то северные пророки склонялись к первоначальной концепции Самуила: правление царя легитимно до тех пор, пока он послушен слову Бога; всякая непокорность Богу вела к гибели царя и его династии. Прямым наследником идеи Самуила, которая резко расходилась с предсказанием Нафана в адрес Давида, был Ахия, Силомлянин, который уговорил Иеровоама, сына Наватова, подняться против Соломона из-за того, что тот поклонялся чужим богам (3 Цар 11:29-40). Ахия сам позднее объявил Иеровоаму, что его дом будет истреблен за грехи царя (14:7-15). До самого конца северная ветвь пророческого движения поддерживала идею обусловленной избранности царя. Страстно защищая Бога Израиля, северные пророки предсказывали конец династий и подстрекали к восстанию (4 Цар 9:1-10). Тем самым они существенно влияли на неустойчивое политическое положение Северного Царства, которое в этом отношении резко отличалось от устойчивого

правления потомков Давида в Иудее⁶⁷.

Согласно 3-4 книгам Царств, столкновение между пророком и царем всегда происходило по поводу завета Бога и Израиля. По-видимому, существовало принципиальное расхождение между правителями и пророками, хотя нет никаких оснований утверждать, что цари не хотели учитывать особой связи Израиля с национальным Богом. Политика международного сотрудничества и союзов часто приводила к бракам с чужеземными принцессами, которые привозили с собой домашние культы, а израильские цари были вынуждены уважать и поддерживать эти культы. Соломон не без колебаний соорудил святилища богам своих жен, делая это за пределами Иерусалима, града Божьего, на “высотах, которые пред Иерусалимом, к югу от горы *Mašhîr*” (южное продолжение Масличной горы; 3 Цар 11:7; 4 Цар 23:13). Однако сам факт покровительства израильского царя этим сооружениям, посвящение им наделов земли Израиля и расходы на чужеземных богов из общественной казны вызывали гнев таких фанатиков, как Ахия. Мать царя Асы сделала “истукан для Ашеры”, который наряду с другими идолами изрубили Аса и его сын Иосафат (3 Цар 15:12сл; 22:47). Пророки не упоминаются в связи со всеми этими очистительными мероприятиями; если судить по выступлению против Гофолии (4 Цар 11), то в Иудее именно жрецы “несли стражу ЙХВХ”; эту роль в Северном Царстве играли пророки.

Амвриды, которые стабилизировали обстановку в Северном Царстве, завязывали взаимоотношения с соседними государствами по образцу Давида и Соломона. Женильба Ахава на Иезавели, дочери сидонского царя, способствовала внедрению в Самарию финикийского культа Ваала. В Самарии был построен храм Ваала (3 Цар 16:32) и сотни “пророков” Ваала и Ашеры находились на содержании царицы (18:19). Неистовое, затянувшееся противостояние группы северных пророков,

среди которых особенно выделялись фигуры Илии и Елисея, указывает на то, что пророки считали этот культ опасным для простого народа (ср. 3 Цар 19:14, 18).

Иноземные культы в Иудее никогда не порождали такого сопротивления, как на севере. Отсюда можно сделать вывод, что опасность для религии Израиля была сильнее на севере, чем на юге. Для объяснения этого обстоятельства выдвигают две причины: 1) близость севера к таким крупным центрам чужой для него культуры, как Арам и Финикия, с которыми имелись тесные торговые и военные отношения; 2) значительный ханаанский компонент среди населения, особенно в долинах и на побережье, только недавно вошедший в Израильское царство и не вполне ассимилированный. Царица Иезавель активно насаждала ханаанско-финикийский культ, ставший популярным в Самарии благодаря его известности и общественному признанию; чужой культ не только тормозил процесс ассимиляции, будучи официально поощряемым, но, вероятно, привлекал изральтян. Царедворцы и царские купцы, имевшие постоянные и тесные связи с финикийцами, должны были радоваться стиранию культурно-религиозных границ и принятию “интернационального стиля”, состоявшего в религиозном синкретизме - соединению различных богов и культов⁶⁸. Не следует слишком буквально понимать утверждение, что осталось только “семь тысяч” из тех, которые “колена не преклоняли пред Ваалом” и чьи уста “из всех сил не лобызали его” (3 Цар 19:18), но в его основе, по-видимому, лежит действительно значительное распространение культа Ваала, особенно среди аристократии.

Поскольку фанатизм и преследования не были характерны для язычества, то борьба Иезавели с пророками Израиля, по-видимому, явилась реакцией на те атаки, которые те организовали против чужого культа. Если жертвенник ЙХВХ на горе Кармил был разрушен (3 Цар 18:30), то сначала, по всей вероятности, были

уничтожены святилища Ваала. О фанатизме пророков мы можем судить по тому, как они организовывали и проводили свои очистительные акции, когда это было им под силу (3 Цар 18:40; 4 Цар 10:1-10). Развязалась религиозная война между почитателями ЙХВХ, возглавляемыми Илией, и поклонниками Ваала, которых поддерживала царица. Царь Ахав также был вовлечен в эту войну. Но не он, а его жена угрожала жизни Илии; он искал Илию “среди всех народов и царств”, но не для того, чтобы убить его, а чтобы посоветоваться с ним по поводу голода, который он сам вызвал (3 Цар 18:1-18). После победы на горе Кармил Илия примирился с царем и “бежал пред Ахавом до самого Изрееля”. Царь никогда не советовался ни с кем, кроме пророков ЙХВХ. Двусмысленное отношение к религии связано с разными представлениями о лояльности по отношению к Богу Израиля. Царский двор позволял себе вступать в союзы с соседями-язычниками и проводил политику веротерпимости; пророческое движение, однако, занимало непримиримую позицию. Религиозное сознание народных масс, возможно, формировалось под влиянием историй об Елисее и Илии. В этих историях сельское население как будто не было вовлечено в язычество; в нем не заметно религиозного конфликта. Провинция действительно сохраняла верность религии ЙХВХ; только в метрополии, Самарии, и ее окрестностях существовали почитатели культа Ваала и их последователи.

Эта ситуация служила фоном для выступления Первого Осии (Ос 1-3), который обвиняет Самарию в том, что она покинула своего Божественного мужа и последовала за “Ваалом”. Пророк ссылается на разрыв между народом и его правителями: он призывает “детей” (народ) осудить свою “мать” (правителей), которая изменила своему “мужу” (Богу). Он предсказывает вынужденное возвращение в пустыню, где люди очистятся и будут подготовлены к новому “обручению” со своим

Богом⁶⁹.

Иорам, сын Ахава, убрал статую Ваала (4 Цар 3:2), но никаких существенных изменений не произошло до восстания Ииуя, вдохновленного Елисеем, в результате которого было покончено с Амвридами и уничтожен культ Ваала. Ииюю помогали Рехавиты, орден фанатиков, которые отказались от жизни в городе и не употребляли вина (4 Цар 10:15, 23; Иер 35). Обычай Рехавитов был реакцией на набиравший силу процесс урбанизации и сопровождавший его материальный прогресс. За этим движением стоит убежденность в том, что подлинно израильский образ жизни и культ должны быть простыми, напоминающими период странствий евреев в пустыне (ср. Ос 2:16сл)⁷⁰. Согласно 2 Цар 10, Ииуй расправился с культом Ваала одним ударом: собрав его последователей с помощью хитрости в святилище Ваала в Самарии, он уничтожил самих адептов, сжег их святилище, уничтожил их идолов и превратил это место в общественный туалет. Этот культ уже больше никогда не появлялся на севере, Второй Осия (4-14) говорит о нем как о явлении отдаленного прошлого (Ос 11:1; 13:1).

Брак Гофолии (дочери Ахава и Иезавели) с Иорамом, царем Иудейским, сыном Иосафата, способствовал появлению культа Ваала в Иудее. Святилище Ваала было построено, по-видимому, в Иерусалиме; в нем в качестве жреца служил Матфан (4 Цар 11:18). После того как Ииуй убил сына Гофолии, иудейского царя Охозию, царица-мать правила шесть лет. Священник Иодай организовал мятеж против нее (по-видимому, в Иудее не было еще института действующих пророков), который закончился ее смертью и уничтожением культа Ваала. Успех был закреплен трехсторонним договором между ЙХВХ, царем и народом, который стал "народом ЙХВХ". Правление Гофолии, которая не была связана с династией Давида, и культ Ваала, который она поддерживала, по-видимому,

расценивались как разрыв завета- договора, связывавшего эти три стороны со времен Давида. В основе этого договора лежала идея, сложившаяся в династии Давида, о том, что завет ЙХВХ с народом был опосредован Его договором с царской династией; когда договор с династией расторгается, расторгается и договор с народом⁷¹. Благодаря проведенным очистительным мероприятиям культ Ваала исчез из Иудеи до времени Манассии.

К 9 в. пророческое движение на севере стало принимать институализированные формы, что способствовало его упадку. С одной стороны, пророки уважали царя как посредника между Богом с Его милостями и народом, особенно это касалось военной сферы. В 3 Цар 20 показана решительная поддержка осажденного царя со стороны пророка. Во время нападения Сирийцев на Самарию пророк обращается к Ахаву с предсказанием победы, “чтобы вы знали, что Я - Господь” (ст. 28). Арамейский (сирийский) царь был объявлен “человеком заклтым” Богом (*'iš ḥermī*) - отголосок архаических представлений, которые уже много веков не играли роли в военных делах Израиля (ст. 42). Таким образом, действиям, обусловленным, главным образом, политическими или практическими мотивами, пророки придавали религиозное значение. Они пытались возвысить события национальной жизни Израиля, в которых они усматривали нечто большее, чем просто амбиции царей. С их точки зрения, история была ареной манифестации Божественной воли - это возвещали Иуй, сын Анании (4 Цар 16), Илия, Елисей, Михей, Иона, сын Амафии, последний из северных пророков, упоминаемых в книге Царей (4 Цар 14:25).

Вместе с тем, существовала и зависимость пророков от царей, порождавшая их сервиллизм; яркий пример такого угодничества изображает 4 Цар 22. Израильский царь собрал четыреста пророков, чтобы они предсказали окончание военной кампании против Рамофа Галаадского

(3 Цар 22); предсказывая победу, пророки просто льстили самолюбию царя. В отличие от одинокого пророка (3 Цар 20:13сл) они не пришли по собственной воле, движимые Божественной миссией, но скорее послушно явились по вызову царя. Их сообщение служило прославлению не Бога, а царя: “Иди... будет успех, ибо Господь предаст его в руку царя” (3 Цар 22:12). Рога, которые изготовил Седекия, сын Хенааны, символизировали силу не Бога, а царя, обладающего “быстротой единорога” (Чис 23:22). Эти пророки, вероятно состоявшие на содержании царя, становятся объектом насмешек Михея над “пророками, вводящими в заблуждение Мой народ, которые грызут зубами своими - и проповедуют мир, а кто ничего не кладет им в рот, против того объявляют войну” (Мих 3:5). На их растленность указывает посланник царя, давая дружелюбный совет независимому Михею, сыну Иемвлая: “Пусть бы и твое слово было согласно со словами каждого из них; изреки и ты доброе” (3 Цар 22:13). Даже царедворцы упрекали пророков за конформизм.

Кризис независимого положения пророков наступил в период сирийских войн. Участие монархии в международных коалициях, браки царей с чужеземными принцессами и учреждение языческих култов на израильской почве породило ревностное выступление пророков против царей. Но борьба Израиля за выживание рассматривалась также как испытание Божественного могущества, она породила заботу о славе ЙХВХ, благоприятствующего царским делам. Возникло два противоборствующих стиля пророчества: пророчество разоблачений и предсказания бедствий за то, что цари нарушили завет; и пророчество о победе Израиля над врагами, победе, призванной прославить Бога Израиля. Столкновение этих стилей поставило вопрос о различении между истинным и ложным пророчеством, что зафиксировано в истории с Михеем (3 Цар 22). В этой

истории применяется критерий истинности пророчества, приведенный во Втор 18:22: “Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, - не бойся его”. В конце концов царь Израиля заточил Михея в темницу, “доколе я не возвращусь в мире”, после чего Михей как лжепророк должен быть предан смерти⁷².

Новые представления проистекали из пророчеств о бедствиях. Первые мученики появились именно из числа этих пророков, “рабов Божьих”, за убийство которых должен отомстить Бог (3 Цар 18:4,13; 4 Цар 9:7). Они развивали идею “праведного остатка”, который избежит всеобщей гибели, а также идею внешнего врага, которого Бог назначил для наказания негодных людей из собственного народа. Елисей со слезами возвещает будущему сирийскому царю Азаилу о страданиях, которые он должен принести в Израиль (4 Цар 8:12); это должно было случиться как исполнение Божьего плана наказания народа за поклонение Ваалу, о котором уже было поведено Илии (3 Цар 19:15слл).

Для северных, оппозиционно настроенных пророков было характерно активно содействовать исполнению своих прорицаний. Не довольствуясь словесными выступлениями, Ахия Силомлянин, Илия и его современники принимали участие в событиях и, не колеблясь, поднимали мятежи.

Пророки, провозглашавшие победу, также разработали новую идею: царь назначен Богом для спасения народа. Престарелый и больной Елисей увидел в Иоасе человека, который призван освободить Израиль от опустошения сирийцами; в согласии с этим он приказал ему выпустить “стрелу избавления” в сторону Дамаска (4 Цар 13:17). Иона, сын Амафии, считал Иероваама, сына Иоаса, спасителем Израиля, который сможет восстановить царство в его прежних границах (14:25сл).

“Мессианские” надежды, таким образом, возлагались на северных царей, прежде чем они были связаны с династией Давида. Пророчествам о победе отвечала концепция “дня ЙХВХ”, времени, когда над врагами Израиля разразится Божий суд; наступление этого времени будет сопровождаться зловещими знаками и предзнаменованиями на небесах и на земле. Описание “дня” у Авдия может рассматриваться как развитие более древней идеи, упоминаемой Амосом (5:18) - где, в отличие от своеобразной деформации реальности, характерной для поздних пророков, “день” - это праздничный триумф Израиля над врагами⁷³.

2. Классические пророки

Сирийские войны усилили социальное расслоение, которое привело к урбанизации Израиля. Массы сельского населения нищали и становились безземельными по мере того, как богател и набирал силу правящий класс. Природные бедствия - засуха и сельскохозяйственные вредители (Ам 4:6слл) - убыстряли процесс обезземеливания. Благодетельные люди видели в этом верный знак Божьего гнева. Но если неудачи выбрали в качестве жертвы династию царя Ииуя, основатель которой очистил землю от культа Ваала, то традиционное обоснование несчастий как наказания за служение чужим богам уже не работало. Автор книг Царств прибег к помощи расхожего штампа “грехи Иеровоама”, чтобы объяснить беды этого времени: 4 Цар 10:31сл; 13:2, 6⁷⁴, 11. Из этого кризиса веры возникло классическое пророчество с новой концепцией сущности Завета, и новым определением того, что означает его нарушение.

Первым среди новых пророков был Амос из иудейской Фекои. “Не пророк и не сын пророка”, он был призван пророчествовать, когда был пастухом в Вифеле в добрые времена правления Иеровоама II. Он истолковал природные катаклизмы, случившиеся в то

время, как предостережения и призыв к покаянию. От каких грехов необходимо было отворотиться? От угнетения бедных, пренебрежения нуждающимися, от расточительности и распутства. Что стоит показное благочестие, почитание храмов, а не Бога? В нравственной глухоте, упоении собственными победами Израиль забыл Бога; за это он обречен на изгнание, а его земля на разорение.

В пророчестве Амоса впервые нравственный аспект завета превалирует над культовым. Религиозное усердие негодяев хуже безбожия; оно ненавистно ЙХВХ:

Ненавижу, отвергаю праздники ваши,
и не обоняю жертв во время торжественных собраний
ваших.

Если вознесете Мне всесожжение
и хлебное приношение, Я не приму их...

Удали от Меня шум песней твоих,
ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать.

Пусть, как вода, течет суд,
и правда - как сильный поток!

Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в
пустыне,

в течение сорока лет, дом Израилев? (5:21-25).

Поиск Бога, который Амос противопоставлял посещениям святилищ в Вефиле, Галгале и Беэр-Шеве, означал: "Ищите добра, а не зла... Возненавидьте зло и возлюбите добро и восстановите у ворот правосудие" (5:4слл, 14слл). Он предсказывал, что проклятия завета - мор, проказа, чума, изгнание и разорение (ср. Втор 28) - постигнут Израиль как кара за нарушение нравственных законов. В этом состояло основное нововведение; среди ряда принципов и понятий, вытекающих из документов старого завета, было выделено отступничество от Бога Израиля, как грех, за которым должно последовать национальное бедствие. Революционное провозвестие

Амоса, столь уместное в ситуации, в которой оно прозвучало, не было принято. Амасия, жрец в Вефиле, изгнал пророка из храма, обвинив его в измене за предсказание гибели царя и депортацию его народа⁷⁵.

После смерти Иеровоама II Израиль в течение многих лет был втянут в политическую смуту, гражданские войны и постоянные смены царей. Царство превратилось в данника Ассирии и управлялось авантюристами, которые преуспевали на фоне всеобщего бедствия. Монархия, лишенная своего духовного содержания, превратилась в институт подавления и эксплуатации. На этой почве возник единственный классический пророк с севера - Второй Осия (Ос 4-14).

Второй Осия обвинил свое поколение в утрате верности (*hesed*) и приверженности (*da'at*) Богу (4:1-6). Авторитет власти пал (10:3); институт царства потерял свое священное значение ("Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома", 8:4). Народ стал полагаться исключительно на дела своих рук - тельца в Самарии, бесчисленные жертвенники и столбы, многочисленные замки и укрепленные города (8:14) в Ассирии и Египте (5:13; 7:11). Поскольку они отказались от Бога, то наказание для них неминуемо: их города будут разрушены, жертвенники уничтожены, Египет и Ассирия станут местами их изгнания. У них останется только одна возможность: раскаяться и вернуться к Богу. Пророк диктует слова обращения: "Ассур не будет уже спасать нас; не станем садиться на коня и не будем более говорить изделию рук наших: "боги наши" (14:4).

Осия первым осудил политику силы государства, его расчет на оружие и военные союзы, а не на Бога. Особенно известно его порицание религиозного культа в Северном Царстве. Совершаемые "на вершинах гор... и на холмах" акты поклонения осквернены блудом (4:13сл); Ефрем поставил много жертвенников, которые "стояли как груды камней на межах поля" (12:11) для греха (8:11). Осия

постоянно выступает с осуждением культов тельца: “сделали для себя литых истуканов из серебра своего...”, которые не более, чем “работа художников” (13:2) и “не-бог” (8:6). Никакой другой пророк с такой силой не обрушивался на народ, но не потому, что тот служил другим богам, а потому, что он был вовсе без Бога; он осуждает освящение мест и предметов вместо личной приверженности Богу⁷⁶.

Последний царь Израиля Осия, сын Илы, делал, как о нем сказано, “неудное в очах Господних, но не так, как цари Израильские, которые были прежде него” (4 Цар 17:2). Более того, Осия - единственный царь Израиля, который не обвиняется в том, что он ходил злыми путями Иеровоама, сына Наватова; возможно, это намек на ликвидацию золотых тельцов, которые так тревожили его тезку пророка. Выступление Осии против Ассирии закончилось падением Самарии и депортацией. Но литературное и духовное наследие пророков Северного Царства было сохранено, передано Иудее и было там воспринято; изгнание старшей сестры послужило духовному укреплению Иудеи. Влияние севера проявилось в быстром и чудесном оживлении духовной жизни Иудеи в конце 8 в.

В первой половине 8 в., при царе Озии, Иудея достигла расцвета и политических успехов. Как и в Израиле, это сопровождалось коррупцией и социальным расслоением. Близким Амосу и очень похожим на него по своим социальным взглядам был первый пророк Иудеи, Исаия, сын Амоса. В его первых проповедях сурово критикуется исчезновение человеческой солидарности и социальной ответственности, отвергается фальшивое благочестие иерусалимской аристократии; пророк призывает к покаянию перед лицом ужасающего наказания.

Слушайте слово Господне, князья Содомские;

внимай закону Бога нашего, народ Гоморрский!
К чему Мне множество жертв ваших? - говорит
Господь.
Я пресыщен всесождениями онов и туком
откормленного скота,
и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу.
...Новомесячия ваши и праздники ваши ненавиdit
душа Моя;
они бремя для Меня; Мне тяжело нести их.
И когда вы стираете руки ваши, Я закрываю от
вас очи Мои;
и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу:
ваши руки полны крови.
Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от
очей Моих;
перестаньте делать зло; научитесь делать добро,
ищите правды, спасайте угнетенного,
защищайте сироту, вступайтесь за вдову.
...Если захотите и послушаетесь,
то будете вкушать блага земли;
Если же отречетесь и будете упорствовать,
то меч пожрет вас:
ибо уста Господни говорят (Ис 1:10-20).

Нападение Сиро-Эфраимитской коалиции на Иудею выдвинуло пророка на политическую арену. Он требовал доверия Богу и осуждал план царя Ахаза обратиться к Ассирии за помощью. Царь не послушался его, тогда пророк предсказал нападение Ассирии на Иудею. Вскоре Дамаск и Самария склонились перед ассирийской армией и Иудея в правление Ахаза и Езекии последовала за ними. Тяжелые и жестокие испытания ассирийского нашествия открыли глаза пророку, и перед ним предстала захватывающая картина: торжество ассирийской империи было лишь прелюдией к финальной сцене в грандиозном замысле Бога. Кульминацией должно стать окончательное

избавление Израиля и всего мира от языческой тирании. ЙХВХ использовал Ассирию, чтобы покарать злодеев, а затем последует наказание надменного царя, чрезмерно превысившего свои полномочия. Ассирия чудесным образом падет на горах Иудеи, и все народы сбросят ее иго. На трон в Сионе взойдет праведный царь, и из корня Иессея прорастет росток; в это время мир, счастье и справедливость воцарятся на земле. Из страха перед ЙХВХ народы сбросят своих идолов и скажут:

“Придите, и взойдем на гору Господню,
в дом Бога Иаковлева,
и научит Он нас Своим путям
и будем ходить по стезям Его;
Ибо от Сиона выйдет закон,
и слово Господне - из Иерусалима”.
И будет Он судить народы,
и обличит многие племена;
и перекуют мечи свои на орала,
и копыя свои - на серпы;
не поднимает народ на народ меча,
и не будут более учиться воевать (Ис 2:3-4).

Вера пророка в вечность Иерусалима и династии Давида продолжала оставаться твердой даже тогда, когда царь Езекия выступил против Синаххериба, что навлекло несчастье на Иудею. Исаия резко осуждал союз Езекии с Египтом, который тот заключил, готовясь к восстанию; он расценивал это как нанесение оскорбления ЙХВХ (Ис 30 - 31). Когда ассирийский царь подавил восстание, опустошил Иудею и осадил Иерусалим, Исаия был непоколебим в своей вере, что Бог не сдаст свой город кощунственному врагу. Он предостерег Езекию, чтобы тот не поддавался требованиям ассирийцев открыть ворота города, и его вера была вознаграждена.

Три основные темы проходят через все пророчества

Исаии: негодование по поводу нравственной деградации высшего класса Иудеи; видение грандиозной картины, как, по замыслу Бога, все люди обратятся к Нему и на земле установится царство мира и справедливости; в дополнение к этому видению вера в ту роль, которая отведена династии Давида и его городу⁷⁷.

Современником Исаии был Михей Морасфитин, ранние пророчества которого предшествовали падению Самарии. Михей также выступал с осуждением правителей за их жестокость, коррумпированность и отказ от исправления своих ошибок. Он пошел даже дальше Исаии, предсказав разрушение Иерусалима за грехи его обитателей.

Слушайте же это, главы дома Иаковлева
и князя дома Израилева,
гнушающиеся правосудием и искривляющие все
прямое,
созидающие Сион кровью
и Иерусалим - неправдою!
Главы его судят за подарки
и священники его учат за плату,
и пророки его предвещают за деньги,
а между тем опираются на Господа, говоря:
“Не среди ли нас Господь?
Не постигнет нас беда!”
Посему за вас Сион распахан будет как поле,
и Иерусалим делается грудой развалин,
и гора дома сего будет лесистым холмом
(Мих 3:9-12).

Сто лет спустя высказанное им пророчество было процитировано в защиту пророка Иеремии, когда его судили за содержание его пророчеств. На суде Иеремии старейшины свидетельствовали, что царь Езекия не только не сделал Михею никакого зла, но принял его жестокие

слова близко к сердцу и умилоствил ЙХВХ - и ЙХВХ был умиротворен (Иер 26:17слл). Слова о том, что он “умилоствил” Бога, возможно, указывают на реформы Езекии, которые тот провел в официальном культе Иудеи. Они будут вкратце описаны.

3. Кризис и реформаторские движения

Благодаря участию Иудеи в международных союзах и интригах в период правления Озии и Ахаза, чужеземные обычаи проникли в Иерусалим так же, как раньше они распространились в Самарии.

Но Ты отрунул народ Твой, дом Иакова,
потому что они многое переняли от востока:
и чародеи у них, как у Филистимлян,
и с сынами чужих они в общении (Ис 2:6).

[М. Гринберг предлагает следующую интерпретацию этих стихов:

Но ты оставил своего Создателя (читается *'ōseḳā*),
дом Иакова,
потому что они наполнились колдовством (читается *miqsām*):
и предсказатели у них, как у Филистимлян,
и с сынами чужими они в общении (Ис 2:6)].

Ахаз “сына своего провел чрез огонь, подражая мерзостям народов, которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых” (4 Цар 16:3). Он заменил бронзовый жертвенник времен Соломона на новый жертвенник, который был сделан по образцу “жертвенника, который в Дамаске” (там же, стт. 10-16). Эта тенденция имитировать элементы чужеземной культуры была пресечена во времена Езекии.

Перед вторжением Синаххериба Езекия провел

реформы в области религиозного культа. “Он отменил *bāmōt*, разбил статуи, срубил дубраву (*’āšhērāh*) и истребил медного змия, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему...” (4 Цар 18:4). Все эти предметы, вероятно, относились к культу Бога Израиля⁷⁸; эти формы культа, до того считавшиеся вполне легитимными, отныне были запрещены. Совпадение объектов очистительных мероприятий с предметом нападок Осии, позволяет предположить, что на реформу Езекии повлияли пророчества Осии (см. ниже соображения по поводу реформы Иосии). Во всяком случае гибель Северного Царства как раз перед вступлением на престол Езекии, должно быть, потрясло Иудею. Эффект потрясения мог только усиливаться благодаря пророчествам Михея о гибели Иерусалима. Если во времена Иеремии помнили, что именно пророчество побудило Езекию умилоствовать ЙХВХ, то взаимосвязь катастрофы, пророчеств и реформы кажется правдоподобной⁷⁹.

Хотя Синаххерибу не удалось захватить Иерусалим, в конце правления Езекии, в правление Манассии и Аммона Иудея оставалась вассалом Ассирии. Хронист осуждает последних двух царей за беспрецедентное нарушение религиозной нормы - поддержку языческих элементов в официальном культе по всей Иудее. Манассия обвинялся в том, что он подражал “мерзостям народов, которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых. И снова устроил высоты (*bāmōt*.- М. Г.), которые уничтожил отец его Езекия, и поставил жертвенники Ваалу, и сделал дубраву (идол *Ašhērāh*.- М. Г.), как сделал Ахав, царь Израильский; и поклонялся всему воинству небесному, и служил ему... И соорудил жертвенники всему воинству небесному на обоих дворах дома Господня, и провел сына своего чрез огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов... И поставил истукан Астарты (идол *Ašhērāh*...,- М. Г.), который сделал в Храме Господнем” (4 Цар

21:2-7). Смещение культов отражало ханаанско-финикийское и арамейское влияние; строка “коней, которых ставили цари Иудейские солнцу” (23:11) указывает на ассирийское влияние. В настоящее время у нас нет фактов, свидетельствующих о том, что Ассирия принуждала своих вассалов исповедовать ассирийский культ; эта политика проводилась в аннексированных провинциях, но там не было такого смещения, а существовал лишь имперский культ бога Ашшура. Теперь необходимо рассмотреть вопрос о происхождении (по форме типично сиро-финикийского) конгломерата культов, привнесенного в Иудею в этот период.

Глава 1 книги Софонии дает представление о том, какой была религия в Иудее перед тем, как волна реформ царя Иосии свела на нет мероприятия Манассии и Аммона. Ассимиляция нееврейских обычаев стала нормальным явлением среди иерусалимской аристократии. Знать и военные одевались в иностранные одежды; они перепрыгивали через порог Храма (по обычаю Филистимлян). Богатые купцы от международной торговли получали огромные прибыли. В своем процветании они относились к почитанию ЙХВХ с безразличием: “не делает Господь ни добра, ни зла” (Соф 1:12). Помимо почитания ЙХВХ, они регулярно обращались к “воинству небесному” и Ваалу (у которых были свои жрецы). Археологические находки свидетельствуют об ассирийском влиянии на архитектуру и искусство. Среди основных путей влияния можно назвать обязательную службу частей армии Иудеи в военных силах Ассирии во время кампании Ашурбанипала в Египте и участие в восстановительных работах, проводимых его предшественником Ассаргадоном. Короче говоря, Иудея была интегрирована и в политической, и в военной сфере в ассирийскую империю; к этому благосклонно относились царь и его двор. Огромные возможности в торговле открылись в результате

объединения разных государств при гегемонии Ассирии, и царские купцы из Иудеи не преминули этим воспользоваться. Все это создавало условия для широкого восприятия нееврейских обычаев и упадка традиционной национальной религии, что описано в книгах Царств и Софонии. Начало ассимиляции положил царский двор - она шла из правящих и торговых кругов, заинтересованных в интеграции Иудеи в бурную международную жизнь.

Существовала ли оппозиция религиозным последствиям этой политике? Сообщается, что Манассия пролил немало невинной крови, "так что наполнил ею Иерусалим от края до края" (4 Цар 21:16; 24:4); тем не менее, текст не связывает кровопролитие с религиозным грехом, но, по-видимому, просто изображает царя как кровавого тирана (ср. характеристику Иоакима в Иеремии 22:17-18, где отсутствуют указания на культовые прегрешения). Однако Иеремия в самом начале своей деятельности определенно обличал это поколение за расправу с оппозицией: "Пророков ваших поядал меч ваш, как истребляющий лев" (2:30). Указывая на полное отсутствие пророческого движения в течение почти шестидесяти лет правления Манассии и Аммона (которое в других случаях существовало как непрерывная последовательность пророков), эти отрывки могут свидетельствовать о кровавых репрессиях по отношению к пророческой оппозиции со стороны царей, проводивших ассимиляторскую политику⁸⁰.

Как за правлением Ахаза последовали реформы Езекии, точно так же более серьезное "отступничество" Манассии породило мощное реформаторское движение во время Иосии. Политическое и военное возрождение в правление Иосии совпало с отступлением Ассирии с запада под воздействием непрерывных ударов со стороны ее враждебно настроенных соседей. Политическое освобождение сопровождалось национально-религиозным

возрождением, питавшимся духом покаяния, который требовал радикального изменения в формах почитания Бога. Рассказ о борьбе Иосии за религиозную чистоту и культовую реформу сохранился в двух вариантах: один - в 4 Цар 23-24, другой - в 2 Пар 34-35. Критический анализ и сопоставление этих двух вариантов позволяют реконструировать ход событий следующим образом: на восьмой год правления, когда Иосии было 16 лет, он "начал прибегать к Богу Давида, отца своего" (2 Пар 34:3). Этот переворот произошел под влиянием жрецов и пророков, приверженных ЙХВХ (они упомянуты в 4 Цар 23:2). Через четыре года началось очищение от всех иноземных культов - первым делом в Иерусалиме и его окрестностях. Затем это движение распространилось на всю Иудею и проникло в Вефиль, города Самарии и Галилеи, когда под контроль Иудеи попала ассирийская провинция Самария. Языческие культовые сооружения были разрушены, а их жрецы преданы смерти; почитание небесных тел и поклонение ЙХВХ на *batot* с ашерами и столбами были прекращены; *batot* подверглись осквернению, а жрецы при них отправлены в Иерусалим. На восемнадцатом году правления Иосии при ремонте Храма был случайно обнаружен "свиток Торы"; возможно, книга была спрятана там во времена террора царя Манассии. Когда ее принесли и прочитали царю, он был глубоко потрясен и попросил пророчицу Олдану, чтобы она предсказала судьбу народа и страны. Она отвечала, что раскаяние Иосии принесет мир во время его правления. Тогда царь собрал старейшин, жрецов и пророков во дворе Храма, прочитал им "свиток Завета" (= "свиток Торы"), и убедил их поддерживать завет с Богом, который постоянно нарушался в правление Манассии и Аммона. Когда наступило время праздника Песах, он был отпразднован очень торжественно и с большим размахом в Иерусалиме, "как написано в свитке" (это замечание, предположительно, означает, что все

церемонии были сосредоточены в Иерусалимском Храме в отличие от прежней традиции празднования по всей стране). Иосия очистил страну от некромантии и других частных культов, которые появились из-за того, что их принял Манассия⁸¹.

Убежденность в том, что “свиток Торы”, найденный и положенный в основу завета-договора во времена Иосии, был вариантом книги Второзакония, базируется на поразительных совпадениях в рассказе 4 Цар 22-23 и Второзаконии. Из всех книг Пятикнижия только Второзаконие называет себя “этот свиток Торы”, а также “слова завета” (29:8-9, 20; 30:10; ср. 4 Цар 22:8; 23:2). Только Второзаконие запрещает поклоняться небесным телам и почитать ЙХВХ посредством ашер, столбов и на многих местах (в отличие от Исх 20:24). Этот запрет был нацелен на разграничение самих форм, а не только предмета культа Израиля и языческих культов в духе реакции Езекии и Иосии на ассимиляторскую тенденцию в новоассирийской Иудее. Старое предписание: “не подражай делам их” (Исх 23:24) означало запрет поклонения чужим богам; во Втор 12:4, 30-31 оно получает далеко ведущую новую трактовку: “Не то должны вы делать [как это делают язычники.- М.Г.] для Господа, Бога вашего”. Поклонение божеству на всяком месте - отличительный признак языческого культа - тем самым исключался со всеми вытекающими последствиями. Празднование Песаха, а также всех прочих праздников ограничивалось одним святилищем (Втор 16); провинциальные “левиты”, согласно новому порядку, отстранялись от своей службы и получали разрешение служить при центральном святилище, “как и все братья... левиты” (= жрецы; 18:6-8). В конце концов, Второзаконие является единственным произведением, которая прямо названа “свитком Торы”; она содержит предупреждения и столь ужасающие проклятия, которые должны были потрясти царя (Втор 28).

Отсюда не следует, что Второзаконие было написано во время реформ Иосии; и в самом деле, в повествовании 3 Цар 22 допускается, что тайный свиток Торы был известен до того. Отстранение жрецов *bamot* от службы у храмового жертвенника (4 Цар 23:9) - вопиющее нарушение великодушного правила Втор 18:6-8 - также говорит о том, что эта книга была написана независимо от реформы⁸².

В книге Второзакония обнаруживаются признаки ее в конечном счете северного происхождения: выбор места (Сихема), на котором народ должен будет записать и утвердить Тору после перехода через Иордан; определенное сходство по фразеологии и взглядам с пророком Осией (например, резкое осуждение употребления в культе столбов и многих жертвенников; сдержанное отношение к институту царей). Теория, утверждающая, что ядро Второзакония было создано на севере, а после падения Северного Царства было принесено на юг бежавшими туда писцами, имеет право на существование. Она была приспособлена к условиям юга, и первым зафиксированным результатом ее влияния была реформа Езекии. Запрещенная в период правления Манассии и Аммона, она вышла на свет и вошла в историю на волне покаяния и духовного возрождения, поднявшейся во времена правления Иосии⁸³.

Положив свиток Торы в основу обязательств народа в договоре-завете, царь Иосия тем самым провозгласил ее конституцией своего царства. Будучи до этого события не более чем религиозным документом, результатом творческой фиксации древних традиций, она превратилась в обязательный закон царства. Поступки "в согласии с написанным" становятся признаком верности Богу и царю. Завет, заключенный в правление Иосии, стал, таким образом, решающим шагом к превращению Израиля в "народ книги" - народ, который религиозно и политически определяется приверженностью к священному писанию⁸⁴.

Реформа Иосии должна была ограничить публичный культ ЙХВХ Иерусалимом и, таким образом, положить конец всем публичным жертвоприношениям в провинции. Это положение просуществовало в течение немногих лет до изгнания; публичные жертвоприношения не были возобновлены среди основной массы жителей Иудеи, находившихся в вавилонском плену. Книги Иеремии, 4 Царств и Плач Иеремии ничего не сообщают о наличии языческих элементов или о практике *bamot* в официальном культе после реформ Иосии. В действительности и Иеремия, и Иезекииль упоминают о *bāmōt* и о языческих культах, однако есть основания предполагать, что речь шла об индивидуальных культовых действиях, не имевших официальной поддержки⁸⁵.

Сначала Иосии удалось добиться политического успеха. Во время его правления Ассирийская империя разваливалась на глазах своих жертв. Призыв к освобождению и возмездю слышен в пророчестве современника событий - Наума. Он торжествует по поводу разрушения Ниневии, "города кровей" (3:1), "логовища львов" (2:11); "восстановит Господь величие Иакова!" (2:2). Иосия, исполненный верой в своего Бога, пытался препятствовать прохождению через Палестину армии фараона Нехо, которая двинулась, чтобы поддержать власть Ассирии в Харране (609). План Иосии не удался, он был убит в Мегиддо. Вместе с ним пришел к концу политический и религиозный подъем в Иудее, инициатором которого он был. Попав на несколько лет под египетское господство, Иудея затем вошла в состав западно-азиатских территорий Нововавилонской империи Навуходоносора.

Пророчество Аввакума отражает владычество Халдеев (=Вавилонян) и оспаривает их вызов вере в Божественное провидение. Приход к власти на мировой арене Вавилона можно рассматривать как Божий суд над Ассирией; однако то, что при этом были принесены в

жертву малые народы, и то, что победитель приписывал свой успех своим “идолам”, требовали ответа от ЙХВХ. “Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его” (Авв 1:13). Бог отвечает, что придет срок и наступит расплата для нечестивых; даже если он придет не сразу, жди его; он должен наступить. Тем временем “праведный своею верою жив будет” (там же, 2:4). Зло обернется против злых; идола окажутся бесполезными. Тогда “земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море” (там же, 2:14). Так пророчество Исаии (Ис 11:9) было приспособлено к неожиданному возвышению Халдеев. Подобно Исаие, Аввакум также рассматривал успех жестокого завоевателя как универсальный жизненный вопрос, ответом на который должно быть столь же универсальное явление Божественной силы⁸⁶.

Победа Навуходоносора над фараоном Нехо в Каркемише (605) решила судьбу Иудеи; в течение последних нескольких лет своего существования она находилась под властью Вавилона.

Последние десятилетия Иудеи ознаменовались длительным, полным отчаяния пророчеством Иереми, сына Хелкии, из жрецов в Анафофе. Еще до реформ Иосии, во тьме “мерзостей” Манассии Иеремия предсказывал нашествие “племен царств северных” для наказания Иудеи за отступничество и поклонение “не-богам”. Вслед за Осией Иеремия сравнивал Израиль с женой, которая нарушила клятву верности своему мужу. Затем пришло время реформ и успехов Иосии, и пророк, очевидно, поверивший в подлинность покаяния и перемену судьбы, хранил осторожное молчание. Однако неожиданно Иосию настигает безвременная смерть; нововавилонский захватчик подчиняет себе территорию, а на царский трон в Иудее восходит тиран Иоаким. Гнев Бога на Иудею за грехи Манассии, по всей видимости, не

смягчился; Иеремия усматривает в цепочке бедствий предзнаменование гибели царства. Однако массы, убежденные в своих добродетелях и присутствии Бога в очищенном Храме, отказываются внимать предостережениям Иеремии. Еще в самом начале правления Иоакима Иеремия предсказал разрушение Храма и чуть было не осуждается на смерть разгневанной толпой (другой пророк, Урия, сын Шемаи, был действительно казнен царем за подобное пророчество [Иер 26])⁸⁷. Иоаким пытался освободиться из-под власти Вавилона, но неожиданно умер; Навуходоносор наказал его преемника, Иехонию, а также весь правящий слой Иудеи изгнанием. Восшествие на престол Седекии знаменует последнюю фазу падения Иудеи. Царь в скором времени оказался вовлечен в союз небольших западных государств, готовивших восстание против вавилонского владычества. В четвертый год царствования Седекии Иеремия объявил союзу заговорщиков, что Бог повелевает всем подчиниться Навуходоносору и этого не избежит ни один город и ни один народ. Но раздавались голоса и других пророков; в этом же году Иеремия столкнулся с Ананией, сыном Азура, который предсказывал скорое и триумфальное возвращение Иехонии из плена. Иеремия, в свою очередь, обратился с письмом к изгнанникам, в котором снова повторялась тема семидесятилетнего подчинения Вавилону; однако по окончании этого срока Иеремия обещал им светлое будущее.

Иерусалимские повстанцы верили в неуязвимость города ИХВХ; их вера, должно быть, основывалась на позиции Исаии и успешном отпоре, оказанном городом Синаххерибу столетием раньше. Во время осады они продемонстрировали преданность завету, освободив рабов в точном согласии с законом “свитка Завета” (что символизировало их мольбу об избавлении от осады). И освобождение пришло; фараон Априя совершил вылазку против вавилонского войска и вынудил его на время

прекратить осаду (Иер 34; 37:5). Это событие свидетельствует о состоянии религии в Иерусалиме в его последние дни. То, что экономическое положение в скором времени вынудило отказаться от этой беспрецедентной меры, ничуть не умаляет ее значения как проявления религиозного рвения.

Во время осады Иеремия призывал сдаться вавилонянам. Его заподозрили в замысле измены и бросили в тюрьму, где он продолжал пророчествовать о гибели до тех пор, пока события не подтвердили его пророчества⁸⁸.

4. Реакция на падение царства

Падение Иудейского царства не было концом израильской библейской религии. Предания о заключении завета между Израилем и Богом содержали угрозу бедствий как следствие нарушения завета; среди них важное место занимали поражение в войне, разорение врагами и изгнание на чужбину. Пророки всегда предупреждали людей об этих бедствиях, которые будут наказанием за непослушание; поэтому когда беда разразилась, она была воспринята как исполнение пророчеств (именно поэтому сохранилось много пророчеств о гибели)⁸⁹. Небольшое число иудейских изгнанников в Египте рассматривали гибель царства как заслуженное наказание богини Неба за уничтожение ее культа (очевидно, Иосией) и пришли к выводу, что необходимо умиловать ее, возродив культ (Иер 44). Единичность такой реакции лишь подчеркивает, насколько по-разному это несчастье воспринималось в среде многочисленных жертв. Плачи в книге Плач Иеремии связывают падение царства с гневом Бога на Иудею за ее грехи. Что это были за грехи, кто совершил их и когда - было предметом споров. Автор 4 книги Царств обвиняет в грехах Манассию (4 Цар 23:26; 24:3; ср. Иер 15:4) - по существу в согласии с популярным выражением: "Отцы

наши грешили; их уже нет, а мы несем наказание за беззакония их” (Плач 5:7). Циники выражали свое отношение по-другому: “отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах - оскомина” (Иер 31:29; Иез 18:1). Пророк в изгнании, Иезекииль, прослеживает истоки Израиля, пытаясь найти причину его падения (Иез 16; 20; 23). Однако единым было убеждение, что причиной явились злодеяния Израиля. Все принимали идею завета: судьба Израиля определялась не такими “естественными” факторами, как его сравнительно небольшая мощь или несостоятельность его Бога, а законом возмездия, выраженным в терминах завета с Богом. Такой взгляд давал надежду на будущее, потому что если действительно причиной несчастья были грехи, то покаяние и духовное обновление могут восстановить расположение Бога к Израилю и, следовательно, вернуть им землю. Уверенность в действенности покаяния основывалась главным образом на вере, что “завет с предками” (Лев 26:44слл) продолжает сохраняться, несмотря на неверность Израиля. Бог остался верным своему обещанию патриархам быть Богом для их потомков навеки. Молитва, добавленная в пророчества Михея в пленный период или позднее, заканчивается выражением уверенности: “Ты явишь верность Иакову, милость Аврааму, которую с клятвой обещал отцам нашим от дней первых” (7:20). Вера в одностороннюю и безусловную преданность Божественному Завету поддерживала Израиль во времена падения царства и изгнания и сделала возможным национальное возрождение, как только представился удобный случай.

Примечания

¹ Об историографии книг Царств см.: M. Noth. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle, 1942, pp. 87-110 (включает всю девтерономическую литературу); о религиозном критерии оценки см.: G. von Rad. *Old Testament Theology*, I (transl. by

D. Stalker). Edinburg and London, 1962, pp. 334-346; F. M. Cross. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, 1973, pp. 274-290 ("The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomic History").

² Разбор произведения хрониста в книге J. Wellhausen. Prolegomena to the History of Israel (transl. by J. Black and A. Menzies), Edinburg, 1885, pp. 171-227, сохраняет свою ценность; религиозная тенденция книг Паралипоменон охарактеризована в работах Y. Kaufmann. Toldot, IV, Tel Aviv, 1957, 451-481; Sarah Japhet "The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought (Hebrew)", Hebrew University doctoral dissertation, 1973; вторая глава этой диссертации "Worship of God" (pp. 209-255) представляет собой всестороннее и глубокое исследование.

³ По поводу датировки Поздних Пророков см. детальный анализ в монографии J. Kaufmann. Toldot, III, 1-56 (см. англ. пер. М. Гринберга The Religion of Israel. - Chicago, 1960, pp. 347-356; далее E); заключения того же рода (но более осторожные) см. в работе: D. N. Freedman "The Law and the Prophets", VTS, 9 (1963), 259-261.

Поскольку эти главы монографии Кауфмана изобилуют важными результатами, читатель может заинтересоваться моими оценкой и критикой библейских исследований Кауфмана: "Kaufman on the Bible: An Appreciation", Judaism, 13 (1964), 78-89.

⁴ Этот случай иллюстрируется довольно запутанной проблемой, поднятой свидетельством Иезекииля в отношении религии в последний период существования Иудеи; см. мою работу: "Prolegomenon" к переизданию издательством КТАВ книги С. С. Torrey. Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy (при участии С. Спигеля), The Library of Biblical Studies, ed. Н. Н. Orlinsky, New York, 1970, pp. XVIII-XXIX.

⁵ Лингвистический критерий идентификации поздних псалмов приводится в работе А. Hurvitz. The Transition Period in Biblical Hebrew: A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms (Hebrew), Jerusalem, 1972.

⁶ Хазор: Y. Yadin. Enc. Miqr., III, 1958, plate 7 (facing p. 257); Самария: D. Diringer. Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi, Firenze, 1934, pp. 40-79; о датировке ср. N. Avigad. Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, II (Hebrew),

Jerusalem, 1971, pp. 531-532; Офел: D. Diringier, 79; Лахиш: N. H. Torczyner. The Lachish Documents (Hebrew), Jerusalem, 1940, pp. 230-231; Арад: J. Aharoni. Arad Inscriptions (Hebrew), Jerusalem, 1975, pp. 163сл (указатель еврейских имен).

⁷ В Ос 2:16 допускается, что ЙХВХ назывался *ba'al*; ср. W. F. Albright. *Archaeology and Religion of Israel*. Baltimore, 1946, pp. 160-161.

⁸ Torczyner (n. 6), index, s.v. ЙХВХ; о формуле клятвы ср. M. Greenberg "The Hebrew Oath Particle Hay / He", *JBL*, 76 (1957), 34-39.

⁹ Aharoni (n. 6), no. 18 (pp. 37 ff) и pp. 163 f.

¹⁰ Всестороннее исследование вопроса см. B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkely, Los Angeles, 1968, pp. 103-179.

¹¹ Y. Aharoni, "The Israelite Sanctuary at Arad", in D. N. Freedman - J. C. Greenfield, eds., *New Directions in Biblical Archaeology*, New York, 1969, pp. 25-40; idem, "The Horned Altar of Beer-Sheba", *BAr*, 37 (1974), 2-6; N. Avigad, "The Priest of Dor", *IEJ*, 25 (1975), 101-105.

¹² K. Kenyon. *Encyclopaedia of Archaeological Excavations* (см. n. 6), I, 214 (и иллюстрация на фронтисписе) (ed. M. Avi-Yonah, vol. II, Jerusalem, 1975, 596, иллюстрация, p. 589, нижн. слева). К предполагаемым остаткам культовых сооружений можно добавить группу, состоящую приблизительно из двадцати курганов, обнаруженных в западной части Иерусалима; Рут Амиран (R. Amiran) провела там раскопки и опубликовала обсуждение этого вопроса в *Yediot*, 18 (1954), 45-59 (Hebrew). Она сделала предположение, что поскольку курганы состоят из земли и камней, разложенных искусственным образом, то они представляют собой *bāmōt* из Иудеи периода монархии. Y. Elitzur дополнил это предположение догадкой: эти груды камней были навалены по приказанию Иосии в процессе очищения культа в Иудее (*Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* [Hebrew; n.d.], 92-97).

¹³ О назначении подобных фигурок см. W. F. Albright. "Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim", *Melanges syriens...*, R. Dussaud, Paris, 1939, I, pp. 107-120; idem, *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 114f.

¹⁴ *maṣṣēbāh* в святилище Арада изображена в *Enc. of Archaeological excavations*, II, p. 475 (I, p. 84, внизу слева); за пределами Израиля: рисунок столбов, символизирующих Ашторет, стоящую

на троне (период эллинизма), согласно интерпретации Н. Danthime, *Melanges... Dussaud*, II, 857-866.

¹⁵ См. пояснения в книге R. de Vaux, *Ancient Israel*, London, 1961, 278 f. W. B. Barrick (VT, 25 (1975), 565-595) высказывает предположение о "погребальном назначении" *bāmāh*.

¹⁶ См. E. Bickerman. "The Edict of Cyrus..." JBL, 65 (1946), 262-268 (исправленное переиздание этой работы можно найти в книге Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, I (Leiden, 1976), pp. 91-103.

¹⁷ Фактический материал, касающийся святилищ израильтян, обобщен в статье М. Haran "Sanctuaries" (*miqdās*), Enc. Miqr. V, Jerusalem, 1968, cols. 322-328.

¹⁸ В Пс 98:5; 131:7; Плач 2:1 все пространство Храма называлось подножием Бога; в Ис 66:1 это понятие распространяется на всю землю.

¹⁹ По поводу этой интерпретации золотых тельцов см. Kaufmann. *Toldot*, II, pp. 259-261 (E 271); R. de Vaux (*The Bible and the Ancient Near East* (transl. by D. McHugh), London, 1972, pp. 100-103) считает, что молодой бык служит воплощением Божественной силы и плодородия.

²⁰ О регулярных воскурениях благовоний во времена Первого Храма см. М. Haran. "The uses of incense in the ancient Israelite ritual", VT, 10 (1960), 113-129.

²¹ О паломничестве в древнем Израиле см. М. Haran. *Ages and Institutions in the Bible* (Hebrew), Tel Aviv, 1973, pp. 77-88.

²² Так в *Mekhilta*, Bo' (Pasha, 7); в таргуме Онкелоса к Ис 12:13; 23:27; у Ибн Йаны (*The Book of Roots*, s. v., сравнение с Ис 31:5); ср. R. Weiss. *Leshonenu*, 27-28 (1965), 127-130; S. Loewenstamm. *The Tradition of the Exodus and its Development* (Hebrew), Jerusalem, 1965, pp. 84-88. Против такой интерпретации выступает В. Segal. *The Hebrew Passover*, London, 1963, pp. 95-101.

²³ Эта тревога нашла отражение в аскетической (очистительной) практике: едение нектасного хлеба, "хлебов бедствия" (Втор 16:3); в запрете есть хлеб нового урожая до дня "возношения" первого снопа жатвы (Лев 23:14). Еврейский обычай счета дней между праздниками *maṣṣōt* и Пятидесятницей и нечто вроде траура в промежутке между ними также отражают тревогу этой поры. "Существуют объяснения... основанные на том, что мир пребывает в тревоге в промежутке между Песахом

и праздником Седмиц по поводу того, будет ли урожай и плоды на деревьях... Поэтому Бог распорядился считать эти дни, разделять тревогу земли, обращаться к Нему с чистосердечным покаянием, молиться о милости ко всему человечеству на всей земле; и тогда будет хороший урожай, который есть наша жизнь" (*Abudarham haššālēm, səfirat ha'omer* [ed. Jerusalem, 5719, p. 241]). См. параллели в работе М. Р. Nilsson, *Greek Folk Religion* (New York, 1940), 27-29; и особенно в исследовании Л. Н. Silberman "The Sefirah Season", *HUCA*, 22 (1949), 229-232.

По происхождению *pesah* - праздник кочевников (L. Rost), однако это не исключает, на наш взгляд, что он был значим и для оседлого населения Израиля. Среди земледельцев праздники *pesah* и *maššōt*, по-видимому, отмечались как две части единого сельскохозяйственного праздника, даже если они объединялись единым актом воспоминания. Ни один из них не упоминается в историческом повествовании от ИсцН 5:10сл до 4 Цар 23:21слл, но это не означает, что они не существовали в течение всего этого периода (G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville, 1972, 100f). В новейших исследованиях отсутствует согласие по поводу происхождения праздника Песах; см. J. V. Segal. *The Hebrew Passover*, London, etc., 1963; J. Henninger. *Les fetes de printemps, chez les Se'mites et la paque israelite*, Paris, 1975.

²⁴ Kaufmann. *Toldot*, II, 496-498; Н. J. Kraus. *Worship in Israel* (transl. by G. Bouswell), Oxford, 1966, pp. 66ff, высказывает сомнение по этому поводу.

²⁵ Исследование ритуала, посвященного этому дню, см. в работе J. Milgrom, "Day of Atonment", *Enc. Judaica*, V, Jerusalem, 1971, cols. 1384-1387. Милгрэм не без оснований выражает сомнение по поводу древнего происхождения этого праздника.

²⁶ Бесспорные свидетельства о смешении чувств радости и тревоги, которые должны были сопутствовать этим праздникам в библейские времена, восходят к значительно более позднему времени. "Р. Акива (2 в. н.э.) говорил: Тора вдохновила тебя совершить приношение первого снопа урожая ячменя на Песах, когда созревает ячмень, для того, чтобы зерна стали благословенными; приношение начатков пшеницы в Недели, когда созревают колосья, чтобы зерна стали благословенными; совершать возлияния водой в праздник шатров, чтобы дождь стал благословенным" (Тосефта, Сукка, конец гл. 3). Хотя

культовые законы Торы не связывают празднование с плодovitостью, на такую связь намекает текст Зах 14:17сл: "И будет: если какое из племен земных не пойдет в Иерусалим для поклонения Царю, Господу Саваофу [и для празднования праздника кущей, стт. 16, 19], то не будет дождя у них".

Похожая концентрация священных дней в весенний период отмечается Иезекиилем (45:18-20): двухдневное очищение Храма от нечистоты (аналогичное очищению в День Искупления) в первое и седьмое число первого (весеннего) месяца. См. Kaufman, Toldot, pp. 492-496 (E, pp.306-308).

²⁷ Полную реконструкцию израильских праздников, в которой сочетаются факты различного происхождения и изрядная доля фантазии, можно найти в работе Kraus, *Worship*, pp. 208-222.

²⁸ Kraus, pp. 225f.

²⁹ Хорошее изложение жреческой и деутерономической концепций храма можно найти в монографии M. Weinfeld. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 1972, pp. 191-209; Вайнфельд развивает более раннюю точку зрения, представленную в работе G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (transl. by D. Stalker), Chicago, 1953, pp. 37-44.

³⁰ В противоположность языческой точке зрения, выраженной, например, в египетских заклинаниях богов, где им предьявлялась угроза прекратить жертвоприношения: J. A. Wilson, *ANET*, 327 (b).

³¹ Подобное различие типов жертвоприношений по духу не связано с пророческой позицией; в нем нет ничего общего с классическим учением пророков о приоритете морали над культом; см. мое исследование "On the Refinement of the Conception of Prayer in Hebrew Scriptures", *Association for Jewish Studies Review*, I (1976), pp. 57-92.

³² Существует теория, согласно которой Цадок был иевуситским жрецом доизраильского периода Иерусалима и что Давид назначил его с целью создания синкретического культа для завоеванного ханаанского населения (краткое изложение этой теории и полную библиографию см. H. H. Rowley. *Worship in Ancient Israel*, London, 1967, pp. 72-75); ср. также S. Loewenstamm, "Zadok", *Enc. Miqr.*, VI, cols. 673-675. Харан (Haran, *Ages* (прим. 21), 156) приводит аргументы в пользу того, что Цадок был левитом.

³³ О реконструкции истории израильского жречества см.

Kaufmann, Toldot, pp. 171-184 (E, pp.193-200); об этом ср. мои критические заметки в JAOS, 70 (1950), 41-47; исчерпывающим исследованием является монография А. Cody. A History of Old Testament Priesthood, Rome, 1969; ср. также Haran, Ages (см. прим 21), pp. 150-174.

³⁴ Согласно Кроссу (F. M. Cross, Studies in Ancient Yahwistic Poetry, Baltimore, 1950, pp. 158f), они написаны в период объединенной монархии; однако стг. 8-10 Кросс датирует более поздним временем (p. 220). О. Эйсфельд воздерживается от датировки Благословения, относя его к глубокой древности (O. Eissfeld, The Old Testament: An Introduction [transl. by P. Ackroyd], Oxford, 1965, p. 228f); Коды (см. предыдущее прим.) относит позднейшие элементы Благословения Леви (ст. 9b-10) к периоду не позднее 8 в. до н. э. (pp. 114-120).

³⁵ См. монографию J. Milgrom, Studies in Levitical Terminology I: The Encroacher and the Levite. - Berkley, Los Angeles, 1970.

³⁶ См. обсуждение этого вопроса в сравнении с древним Египтом в работе W. F. Albright "The Judicial Reform of Jehoshaphat", Alexander Marx Jubilee Volume, English Section, New York, 1950, p. 76f.

³⁷ См. монографию R. de Vaux, Ancient Israel, pp. 382ff, в которой описаны низшие категории людей, обслуживавшие Храм; Haran, Ages, 218-223; о храмовых певцах см. S. Mowinkel. The Psalms in Israel's Worship, II, Oxford, 1962, pp. 79-84; о роли имен в датировке этих категорий см. W. F. Albright, Archaeology and the Religion of Israel, pp. 120-127. Об имени qrs в остраконах Арада см. B. Levine, IEJ, 19 (1969) 50f.

³⁸ См. литературу, цит. в прим. 32; точка зрения Г. фон Рада (G. von Rad, Studies in Deuteronomy, 14, pp. 66f), согласно которой левиты были учителями и проповедниками Торы в последние годы монархии (это мнение отчасти основано на той роли, какую они играли в послевоенный период, см., например, Неем 8), не подтверждается источниками и справедливо критикуется в книге Weinfeld, Deuteronomy, pp. 54ff. Классическая точка зрения исследователей: низкий статус левитов обусловлен понижением статуса жрецов при *bāmōt*, которое произошло в ходе реформы Иосии - опровергается Кауфманом (цит. в прим. 33).

³⁹ О дополненной датировке отрывков, касающихся доли жрецов, см. Kaufmann, Toldot, I, pp. 143-159 (E, pp. 187-193); Харан предлагает полезное резюме по этому вопросу в статье *matnōt kəhunnah* (“доля жрецов”), Епс. Miqr., IV, cols. 39-45; исчерпывающее исследование вопроса о десятине с привлечением сравнительного материала, а также сопоставление царских и жреческих обычаев проведено в работе М. Weinfeld, “The Tithes in the Bible - its State and Cultic Background” (Hebrew), ежегодник Beer-Sheba, I (1973), 122-131.

⁴⁰ См. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 121-125; М. Haran, “Studies in the Account of the Levitical Cities”, JBL, 80 (1961), 45-54; 156-165; Y. Kaufmann, *Sefer Yehoshua*, Jerusalem, 1959, pp. 270-282; B. Mazar. “The Cities of the Priests and the Levites”; VTS, 7(1960), 193-205.

⁴¹ См. J. M. Grintz, “Do not Eat on the Blood”, *Annual of the Swedish Theological Institute*, 8 (1970-71), 78-105, в которой запрет объясняется языческими правилами магии.

⁴² См. J. Licht, *mīlāh* (“обрезание”), Епс. Miqr., IV, cols. 894-901; М. Фокс исследует значение обряда как “знак Завета” (М. Fox, RB, 81(1974), 557-596); он делает вывод, что этот знак является напоминанием Богу о его обещании соблюдать завет по отношению к потомкам Авраама.

⁴³ “После вавилонского изгнания концепция брака изменилась... Согласно Иез 16:8 и Мал 2:13-16, обряд заключения брака включает в себя договор и клятву, которые требовали обязательств с обеих сторон... Бог является свидетелем и судьей в нарушении договора; ритуал в целом достигает религиозного значения; сам брак требует высокую степень ответственности (Прит 2:16сл)” - так отмечает Z. Falk, *nissu'īm* (“брак”), Епс. Miqr., V, col. 859. Однако смысл цитированных отрывков вызывает сомнение. Отрывок из Книги Притчей, осуждающий прелюбодействующую женщину, которая “забыла завет Бога своего” (и “оставила друга своей юности”), напоминает строки из Бен Сиры: “Вначале она пренебрегает учением Всевышнего, затем она предаёт своего мужа”(ср. Сир 23:32). В обоих отрывках прелюбодеяние считается нарушением Божественного предписания (записанного на “Скрижалях Завета”): Не прелюбодействуй”.

В Мал 2:14 осуждение вероломства по отношению к “жене юности твоей” (или “твоей жены по договору”) может быть

понято в свете ст. 10: "Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?". Этот отрывок, в свою очередь, поясняется следующим за ним: "ибо унижил Иуда святыню Бога, которую любил, и женился на дочери чужого бога". Священная линия Израиля, состоящая из потомков тех, кто заключил завет, была "профанирована" брачным союзом с женщиной-нееврейкой. Женщина-нееврейка - "дочь чужого бога" - противопоставлена "жене юности твоей" и "жене твоего завета", т. е. израильтянке, которую также можно назвать "дочерью твоего завета" (т. е. она противопоставлена "завету отцов наших", который дал жизнь священному народу).

"Свидетельство" Бога в ст. 14 напоминает отрывок из Быт 31:50, в котором Лаван призывает Бога быть свидетелем, если Иаков когда-либо дурно поступит с его дочерьми или возьмет себе, кроме них, других жен. Не вполне ясная ситуация в Мал 2:11слл, должно быть, аналогична: пророк осуждает распространенную практику некоторых евреев, которые берут в жены неевреек, имея уже законных еврейских жен, и тем самым поступают с последними нечестно (освященное веками мировоззрение рассматривало такую практику как отвратительную).

Аллегория в Иез 16:8, несомненно, основана на понятии о том, что брак представляет собой завет и клятву. Иногда пророк вводит в свою аллегорию обозначаемое, например, 17:96. Так как эта аллегория изображает завет Бога с Израилем, который в его версии содержит клятву (20:5сл), то вполне возможно, что аллегорический брак подкреплялся у Иезекииля представлением о том, что Бог в реальности приобрел Израиль на основе клятвенного завета.

⁴⁴ Т. Н. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York, 1969, pp. 572; 590-602.

⁴⁵ Kaufmann, *Toldot*, II, pp. 544-556 (Е, pp. 311-316); Greenberg, "Resurrection", *Enc. Judaica*, XIV, cols. 96-98.

⁴⁶ E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944, pp. 23- 49; R. Westbrook, "Redemption of Land", *Israel Law Review*, 6 (1971), 371-375.

⁴⁷ H. L. Ginsberg, "Psalms and Inscriptions of Petition and Acknowledgment", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, English Section, New York, 1945, 159-171.

- ⁴⁸ Kaufmann, Toldot, II, pp. 499-506 (E, pp. 309-311); A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig, 1932 содержит исчерпывающее исследование форм молитвы; J. Herrmann, "Prayer in the Old Testament", *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1964, pp. 785-800; A. Gonzalez, "Priere", *Supp. Dict. de la Bible*, fasc. 44 (1969), pp. 556-585.
- ⁴⁹ К Божественной помощи в войне обращаются в ряде псалмов; по поводу Псс 23, 19, 145 и 45 см. S. D. Goitein, *Iyyunim ba-Miqra*, Tel Aviv, 1957, 239-247.
- ⁵⁰ О трубных звуках см. Y. Yadin, *The Scroll of the War...* Oxford, 1962, pp. 87ff, 109ff.
- ⁵¹ См. A. Biran. *Mas -oved*, Tarbiz, 23 (1953), 137-142; о развитии понятия *Herem* см. A. Malamat, "The Ban in Mari and the Bible", *Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Africa: Biblical Essays* (1966), pp. 40-49; Greenberg "Herem", *Enc. Judaica*, VIII, cols. 345-350.
- ⁵² См. работу W. F. Albright, *Samuel and the Beginning of the Prophetic Movement*, Cincinnati, 1961, в которой автор предполагает, что Самуил вовлек этих энтузиастов в "обновленческое" движение.
- ⁵³ Исследование описаний чудес пророков с учетом эволюции литературной формы можно найти в работе A. Rofe "The Classification of Prophetic Stories", *JBL*, 89 (1970), 427-440.
- ⁵⁴ См. детальное исследование в книге F. Hesse. *Die Fürbitte im Alten Testament*. Hamburg, 1951; и статье Y. Muffs, *Tefillatam sel Nevi'im ("Prophetic Prayer")*, *Molad*, 35-36 (5736), 204-210.
- ⁵⁵ См. A. Malamat, "Prophetic Revelations in... Mari and the Bible", *VTS*, 15 (1966), 207-227; J. F. Ross, "Prophecy in Hamath, Israel and Mari", *HTR*, 63 (1970), 1-28.
- ⁵⁶ По поводу различия роли Натана в качестве пророка и его роли в качестве советчика см. Kaufmann, *m^h-kivšonah šel ha-yeširah ha-miqra'it*, Tel Aviv, 1966, pp. 180-184; о том, что *hōzēh* = придворный пророк см. работу Z. Zevit, *VT*, 25 (1975), 786-789.
- ⁵⁷ См. S. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944.
- ⁵⁸ "Это имеет следующее значение: в каждом религиозном сообществе, даже среди идолопоклонников, существуют благочестивые, аскетически ориентированные последователи религии - как, например, в наши дни священники у индуистов

и христиан - в то время как прочие члены сообщества ведут беспутный образ жизни... Поэтому Бог: "Будьте все святы", это значит "Среди вас не должно так, что одни благочестивы и сдержанны, а другие распущенны и греховны..." (Комментарий к Исх 19:6 Авраама, сына Маймонида).

⁵⁹ См. обсуждение этого места из Иезекииля в Талмуде, Menahot 45a; малоубедительное истолкование отвергается Ибн Эзрой в комментарии на Лев 22:8.

⁶⁰ Обстоятельный обзор этих теорий можно найти в книге Н. J. Kraus, *Worship in Israel* (transl. by G. Buswell), Oxford, 1966; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions* (transl. by S. Rudman), Oxford, 1965.

⁶¹ Полное обсуждение этой темы см. M. Haran, "The Ark and the Cherubs" (Hebrew), *Eretz-Israel*, 5 (1958), 83-90.

⁶² Кауфман рассматривает "гнев" как результат магического воздействия царских священников-магов - см. Kaufmann, *mi-kivšonah šel ha-yeširah ha-miqra'it*, Tel Aviv, 1966, pp. 205-207.

⁶³ По поводу таинственной фразы в 4 Цар 10:25 Ядин (Y. Yadin) высказывает предположение, что храм Иезавели, посвященный Ваалу, находился где-то на территории Самарии, а не в самом городе (*Eretz Shomron* [Jerusalem, 1973], 56-58). Что касается Соломона, то комментатор Гершонид, живший в 14 в., отмечает определенную непоследовательность в 3 Цар 11:4-8 (смягчающие выражения в конце ст. 4 и 6), показывающую, что вина Соломона состоит в том, что он разрешал своим женам поклоняться чужим богам (наиболее явно это видно в ст. 8), а не в том, что он поклонялся им сам.

⁶⁴ Предположение об этнической гетерогенности, которая подразумевалась при формировании Соломоном фискальных районов, впервые выдвинул Альт (Alt); к сходным выводам пришел Z. Kallai, *The Tribes Israel* (Hebrew), Jerusalem, 1967, pp. 35-38.

⁶⁵ См. A. Soggin, "Der offiziell geforderte Synkretismus in Israel etc.", *ZAW*, 78 (1966), 179-204; о Молохе, M. Cogan, *Imperialism and Religion*, Missoula, Mont. (1974), pp. 77-84; M. Weinfeld, "The Worship of Molech, etc." *Ugarit-Forschungen*, 4 (1972), 133-154 (критика на эту работу содержится в статье M. Smith, *JAOS*, 95 (1975), 477-479). Об арамейском влиянии на религию Израиля см. работу А. Маламата в книге *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, pp. 148-149.

⁶⁶ Связь прозаической части династического предсказания во 2 Цар 7 с поэтическим отрывком Пс 88 исследуется в работе N. M. Sarna, "Psalm 89: A study in Inner Biblical Exegesis", в книге *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass., ed. A. Altmann, 1963, pp. 29-46. В некоторых местах избрание давидов ставится в зависимость от соблюдения ими законов завета, например, 3 Цар 2:2-4; 5:25; 9:6. Связь их с безусловным обещанием обсуждается в работах A. Sanda, *Die Bücher der Könige*, Münster, 1911, p. 224; и M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the OT and in the Ancient Near East", *JAOS*, 90 (1970), 189-196.

⁶⁷ Различные подходы к избранности царя на севере и юге обсуждаются в книге A. Alt, *Essays on OT History and Religion* (transl. by R. A. Wilson), Oxford, 1966, pp. 239-260. Если основа более поздней пророческой оппозиции Амвридам достаточно понятна (см. выше), то причины антицарских настроений, приписываемых Ахии (3 Цар 14:9) и Иую, сыну Анании (там же, 16:2), по-видимому, отражают предубеждение жителей Иудеи против тельцов Иеровоама, а не реальную причину, которая заставила этих северных пророков отвергнуть свои династии (если, конечно, считать, что автор книг Царств рисует правдивую картину). Нот высказал предположение (Noth, *The Laws in the Pentateuch* [transl. R. Ap-Thomas] Philadelphia, 1967, 136-137), что северные пророки выступали против унижения роли Иерусалима, где находился ковчег.

⁶⁸ Ср. S. Moscati. *The Face of the Ancient Orient*, Garden City, 1962, p. 221: "арамейский пантеон имел один характерный признак - негативный, но от этого не менее значительный, - а именно, отсутствие какого-либо божества, которое можно было считать его собственным".

⁶⁹ Аргументы в пользу выделения части Ос 1-3 из остальной книги представлены в монографии Kaufmann, *Toldot*, III, pp. 93-107 (Е, pp. 368-371); кроме того, см. H. L. Ginsberg, "Hosea, book of", в *Enc. Judaica*, VIII, cols. 1010-1017. О роли пустыни ср. S. Talmon, "The Desert Motif, etc.", в *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., 1966, pp. 50-52.

⁷⁰ M. Pope, "Rechab", *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, pp. 14-16.

⁷¹ Дж. Грей (J. Gray) в комментарии на книги Царств (London, 1963, p. 523сл.) рассматривает три уровня взаимосвязей с заветом: Бог - царь, Бог - народ и народ - царь. См. об этом:

G. Fohrer, "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel", ZAW, 71 (1959), 1-23.

⁷² Положительные и отрицательные черты северного пророческого движения рассматриваются в книге W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, London, 1961, pp. 328-338.

⁷³ О ранней пророческой эсхатологии см.: Kaufmann, *Toldot*, I, pp. 249-258, 287-293 (Е, pp. 279-282).

⁷⁴ В ст. 6 отмечается, что "ашера" (*asherah*) находилась в Самарии в период правления Иоахаза, сына Ииуя. То, что ни Ииуй, ни Елисей не воспринимали этот "символ язычества" (как его обычно именуют) как нечто достойное порицания, позволяет предположить, что его "языческий характер" был такого же порядка, как тельцы Иеровоама, против которых не возражали северные ревнители ЙХВХ вплоть до Осии. Во Втор 16:21: "Не сади себе рощи из каких-либо деревьев при жертвеннике Господа, Бога твоего, который ты сделаешь себе", все священные деревья, почитание которых было разрешено на протяжении большей части истории Израиля (ср. Быт 21:33; ИсИ 24:26), приравниваются к символу языческой богини Ашеры. Это согласуется с огульным, дотоле невиданным осуждением во Второзаконии старой религиозной практики и предметов поклонения, которые пуритане новоассирийского периода (см. выше) связывали с языческим культом (например, столбы и *bāmōt*) в умах тех, кто занимался очищением от них. Автор книг Царств, девтеронимический историк, разделял эту точку зрения и задним числом осуждал практику более раннего периода. Ашера Иоахаза, по-видимому, относится именно к этой категории грехов; автор книг Царств в поисках причины несчастья обнаруживает ее в священном дереве в Самарии, которому дает нарицательное (как во Второзаконии) название ашера.

⁷⁵ Kaufmann, *Toldot*, III, pp. 56-92 (Е, pp. 363-368); о пророческой практике Амоса и его концепции Бога см. A. J. Heschel, *The Prophets*, New York, 1962, pp. 27-38.

⁷⁶ Kaufmann, *ibid.*, pp. 107-146 (Е, pp. 372-377); H. L. Ginsberg, *Enc. Judaica*, VIII, cols. 1017-1022.

⁷⁷ Kaufmann, *ibid.*, pp. 147-256 (Е, pp. 378-395); о пророчествах в адрес народов и Ассирии см. N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*. New York, 1964, pp. 147-208; о взаимосвязи ассирийского вторжения с особыми пророчествами Исаии о

нем см. B. S. Childs. *Isaiah and the Assyrian Crisis*. London, 1967; см. также H. L. Ginsberg, "Isaiah in the Light of History", *Conservative Judaism*, 22 (1967), 1-18, *idem.*, *Enc. Judaica*, IX, cols. 49-60.

⁷⁸ Об ашере см. прим. 74.

⁷⁹ Некоторые ученые связывают реформы Езекии с его восстанием против ассирийского владычества, как будто политическое подчинение подразумевало также подчинение и в религиозной сфере; см., например, H. N. Rowley, *Men of God*, London, pp. 126-132; однако Коган (см. выше прим. 63) показал ошибочность такого подхода в случае Иудеи (*ibid.*, pp. 72-77). Демонтаж и использование в светских целях каменного жертвенника Беэр-Шевы в 8 в. можно соотнести с реформой Езекии (это отмечает Ахарони, см. прим. 11).

⁸⁰ Такое истолкование религиозно-культурной ситуации в правление Манассии и Аммона развивается в работе Когана: *Cogan, ibid.*, pp. 65-96. Сходная точка зрения высказывалась ранее в книге L. E. Fuller, *The Historical and Religious Significance of the Reign of Manasseh*, Leipzig, 1912.

⁸¹ О реконструкции событий см. M. Weinfeld, "Josiah", *Enc. Judaica*, IX, cols. 290-292 и следующее примечание.

⁸² Связь Второзакония с реформой Иосии рассмотрена в книге E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford, 1967, pp. 1-12.

⁸³ Исчерпывающий обзор различных точек зрения по поводу северного происхождения Второзакония см. в работе H. Moler-Kodesh, "The Problem of the Northern Sources of Deuteronomy" (Hebrew), *Beth Mikra* 42 (1970), 264-297. Эта теория впервые была выдвинута в работе A. Alt, "Die Heimat des Deuteronomiums", *Kleine Schriften*, II, 250-275; о связи между Второзаконием и Осией см. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, pp. 366-370; H. L. Ginsberg, *Enc. Judaica*, VIII, cols. 1022-1025.

⁸⁴ Об историко-религиозном значении Второзакония см. Kaufmann, *Toldot*, I, pp. 109-111 (Е, pp. 174-175); полное, всеобъемлющее исследование идеологии и теологии Второзакония представлено в работе Вайнфельда (см. предыдущее примечание).

⁸⁵ О проблеме живучести реформ Иосии после его смерти см. M. Greenberg, "Prolegomenon", (*op. cit.*, прим. 4), XVIII - XXIII,

XXXIII, а также прим. 47; критику этой работы см. M. Smith, "The Veracity of Ezekiel, the Sins of Manasseh, and Jeremiah 44:18", ZAW, 17 (1975), 11-16.

⁸⁶ Kaufmann, Toldot, III, pp. 360-368 (E, pp. 398-400).

⁸⁷ Суд над Иеремией сравнивается с судом над Сократом в работе S. D. Goitein, *Iyyunim ba-Mikra*, Tel Aviv, 1957, pp. 130-141.

⁸⁸ Мотивы "провавилонской политики" Иеремии изучались учеными продолжительное время - см. Kaufmann, Toldot, III, pp. 456-459 (E, pp. 422-424); Goitein, *ibid.*, pp. 142-155; A. C. Welch, *Jeremiah*, Oxford, 1955, pp. 195-212.

⁸⁹ О древности "проклятий за нарушение завета" см. D. R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, Rome, 1964, pp. 82-89.

Начало историописания в Древнем Израиле*

У современных народов Запада историописание - обычный вид духовной деятельности. Нам оно кажется просто необходимым для более глубокого понимания жизни. В этом народы западного культурного ареала - ученики и наследники как греческой, так и библейской традиции историописания. Отвлекаясь от глобальной культурно-исторической перспективы, мы должны констатировать: то, что понимается под "историческим сознанием" в строгом смысле слова, не так уж часто встречается среди культур и народов. Историческое сознание - это особая форма каузального мышления, предмет которого - последовательность крупных политических событий. Оно, таким образом, связано с обостренным ощущением действительности, в которой живет народ. Легко показать, что у большинства народов древности эта форма углубленного понимания жизни отсутствовала. Существование в истории, в необратимом потоке времени, не стало для них предметом размышления. Они не были способны увидеть крупные политические события в их исторической обусловленности, им даже не приходило в голову ряд исторических событий связывать причинно-следственной связью. Поэтому они и не создали историописания. Разумеется, эти культуры оставили после себя всевозможные исторические документы. Велись дворцовые записи и летопись, составлялись списки царей, писались городские хроники,

*Перевод выполнен по изданию: *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel* (1944): G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, I, 1971, S.148-188. © Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. First published in English 1966 by Oliver & Boyd Ltd. © SCM Press Ltd.

но все это - еще не историописание. Еще дальше от него отстоят сообщения о военных действиях, надписи на предметах роскоши или перечисления построенных властителем зданий. "Простой ряд имен правителей или эпонимов, какой бы внушительной длины он ни был, сам по себе не является признаком хронологического мышления, он лишь свидетельствует о консервативном порядке, обычае старательно поддерживать предание, который не позволяет всякий раз "начинать сначала"¹. Поразительная неспособность мыслить исторически в указанном выше смысле характерна для древних египтян. В сильной степени ориентированные на традицию, высоко ценившие письменность, они в размышлениях о прошлом никогда не переходили границы чисто антикварного интереса к частностям, не были способны установить более существенных связей². Но и цивилизации Двуречья, несмотря на бурную историю этого района, не создали описания истории, выходящего за рамки отдельных документов указанного выше типа. В данном случае, пожалуй, можно говорить о попытке единым образом охватить ход исторических событий путем составления списков. Однако единообразно изложить и истолковать историю народов этим цивилизациям не удалось³. Лишь когда великие государства Двуречья сошли с исторической сцены, Берос попытался написать их историю, и то под влиянием греков. Кроме того, это не было историописанием в собственном смысле, поскольку "подлинное, рожденное временем историописание всегда и повсюду возникает из политической жизни, какую бы форму она не принимала"⁴. Таким образом, в древности существовало только два народа, которым удалось написать настоящую историю: греки и - задолго до них - израильтяне. Теме историописания последних, прежде всего его первого этапа, посвящена настоящая работа.

О возникновении древнеизраильского историописания нам ничего неизвестно. Начиная с

определенного момента оно уже существует и предстает перед нами в сложившемся виде. Однако мы можем представить себе предпосылки, которые помогли народу Израиля добиться успеха в этой области. В первую очередь следует назвать упоминавшееся выше “историческое сознание”, т.е. отмеченную самобытностью способность жить в истории осознанно. Мы видим, что мысль этого народа почти исключительно занята соотношением всего сущего с историей, и поэтому можем говорить о господстве в ней “реализма” над “идеализмом”⁵. Едва ли мы сможем назвать народ, помимо этого, который бы уже с первых шагов своей жизни так настойчиво искал ответа на вопрос о своем происхождении. Какой еще из народов древности столь точно знал о своих странствиях в доисторическое для него время, а эпоху перехода к оседлому образу жизни мог засвидетельствовать надежными документами?⁶ “Пожалуй, не было на земле другого такого народа, у которого действительно историческое, зафиксированное современниками предание доходило бы почти до времени возникновения народа”⁷. Следовательно, историческое мышление относится к его самым первоначальным формам понимания жизни. Уже сами необычные обстоятельства, в которых оказывался древний Израиль, вынуждали его в определенные исторические моменты задавать вопросы о собственном происхождении, о своем становлении. В этом можно убедиться, обратившись к ветхозаветным повествованиям, возникшим задолго до появления жанра историописания, - этиологическим сказаниям. Разве у другого народа появлялись подобные сказания в таком количестве и разнообразии, как здесь?

Этиологическое сказание возникало там, где человеческий взгляд был привлечен чем-то необычным, непонятым. Сказание было призвано объяснить это непонятное, указав читателю, вглядывающемуся в прошлое, некое событие, с ним связанное. По композиции и сюжету проще всего этиологические легенды о месте.

Почему перед городскими воротами Гая большая груда камней (ИисН 8:29)? Что означают двенадцать камней в Галгале (ИисН 4:20)? Как случилось, что в Иерихоне доныне живет одно ханаанское семейство (ИисН 6:24)? Почему не заселяются развалины древнего Иерихона (ИисН 6:25)? Связь нынешнего состояния дел с прошлым, которую эти сказания устанавливают, сравнительно слаба. Гораздо актуальней для современников были, например, сведения, сообщаемые племенными сказаниями, этнографическими сагами. Рассказ Быт 9:17-27 дает ответ на вопрос, как вышло, что ханаанеяне опустились до состояния рабства. Ответ гласит: это - результат их распутства и одичания в сексуальной сфере (ср. Лев 18:24). Почему родственное израильтянам племя измаильтян осталось диким народом пустыни (Быт 16)? Как возникли аммонитяне и моавитяне и какова степень их родства с Израилем (Быт 19:30)? Каким образом произошло разделение между двумя братьями: Эдомом (Исавом) и Израилем (Иаковом), и почему последний занял первенствующее место (Быт 27)? К ответам, которые дают эти сказания, можно относиться по-разному, но вопросы, с которыми они обращаются к истории, очень серьезны. В них проявляется стремление объяснить настоящее исходя из прошлого; но это и есть ясно выраженное историческое мышление⁸. Я хочу упомянуть еще об одной группе этиологических материалов, чтобы показать, сколь широко и многосторонне использовался в Израиле этот способ осмысления жизни. Речь идет об этиологиях, относящихся к доисторическому периоду. Чем объяснить тягостный труд земледельца? Или муки женщины при родах в мире, который был создан Богом без изъяна (Быт 3:16)? Почему человечество разделено на народы, которые не понимают друг друга (Быт 11:1)? Вопросы в этих случаях носят универсальный характер. Неотъемлемые условия человеческой жизни обосновываются этиологически, а именно (и здесь

заключено особенное!) - за каждым из них стоит история, неповторимый путь, который человечество однажды проделало вместе с Богом.

Другая предпосылка, которую необходимо отметить, это - необыкновенный повествовательный дар. О нем уже так много написано, что нам остается лишь упомянуть этот факт. Имеется в виду способность изображать людей и ситуацию в их неповторимости чрезвычайно экономными средствами - именно она стала образцом для подражания всего западно-европейского литературного творчества. Стиль библейского повествователя скуп, прозрачен, лишен пафоса и в самых кульминационных точках исполнен строжайшей простоты. Но именно эта изобразительная манера создает у читателя впечатление силы и значительности.

Третья предпосылка, которую следовало бы назвать, лежит в совершенно иной плоскости. Она коренится в своеобразии веры этого народа. Чтобы не забегать вперед, скажу об этом лишь в самых общих чертах. С древнейших времен Израиль рассматривал все необычные события как непосредственные деяния Бога. Даже происшествия в общественной и личной жизни, которые в других религиях считались вмешательством демонов или прочих потусторонних сил, ветхозаветный человек возводил к Йахве. Меланхолию у Саула вызвал посланный Йахве злой дух, а моровая язва в Иерусалиме была Его наказанием. Представление о вездесущем Боге не оставляло для веры никакого выбора: в этой всеобъемлющей цепочке причинно-следственных связей разрыв был немислим. "Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил?" - спрашивает Амос (3:6) и склоняет слушателя к крайнему (с наивно-религиозной точки зрения неудобному) выводу. Вера в нерасторжимую связь следующих друг за другом исторических событий давала человеку мощное средство систематизации жизни. Можно сказать и больше: древний Израиль оказался

способным увидеть историю в простой последовательности отдельных событий лишь благодаря своеобразию собственной веры. Следует с самого начала учитывать религиозную основу ветхозаветного исторического мышления, чтобы уяснить себе его резкое отличие, скажем, от греческой историографии. В осмыслении истории, а затем в историописании израильтяне исходили из веры в то, что над историей властвует Бог. По их понятиям историю "...устраивает Бог. Он приводит ее в движение своими обетованиями, по своему желанию ставит ей цель и затем контролирует ее ход... Вся история зависит от Бога и вращается вокруг Бога"⁹. Отсюда ясно, что историческое мышление, которое мы собираемся обсуждать, носит весьма своеобразный характер: пружина событий находится за пределами земной сцены; ни народы, ни цари, ни доблестные герои по существу не являются действующими лицами и поэтому не они в конечном счете предмет изображения. Вместе с тем, все происходящее становится предметом пристального внимания и внутреннего соучастия рассказчика, и именно потому, что оно является местом действия Бога. Даже Геродот знает о "метафизических силах, которые через многообразную систему знаков, предсказаний и снов действительно влияют на земные события"¹⁰. Однако эта мысль, лишенная строгой последовательности и внутренней связности, всплывает у него лишь от случая к случаю. Предмет историописания остается чисто человеческим: борьба греков и варваров. Цель Геродота, как он сообщает в начале своего труда, сохранить от забвения "великие и удивления достойные деяния". Фукидид, безусловно, более свободомыслящий, чем Геродот, к влиянию богов на события относится с "ледяным скепсисом"¹¹. Хотя в этом вопросе между Геродотом и Фукидидом существует различие, оно для нашей цели несущественно. Для обоих предметом историописания служит только вовлеченный в историю человек.

Героические сказания

Прежде чем перейти к рассмотрению древнеизраильского историописания, бросим беглый взгляд на один тип предания, который хотя и тесно связан с историей, но все-таки не является историописанием как таковым. Речь пойдет о героических сказаниях. Сравнение с ними поможет нам точнее понять, что такое историописание, каковы его отличительные признаки.

Из всех видов древнеизраильских сказаний (сказания о местах, культовые, этимологические, племенные сказания и пр.) сказания о героях наиболее непосредственно связаны с историей. Они повествуют не о персонажах темного доисторического прошлого, как сказания о праотцах в книге Бытия; на их героев уже упал свет истории. Нельзя усомниться ни в их историчности, ни в их появлении в определенном месте и времени, ни в реальности политических конфликтов, в которые они были вовлечены. Такие сказания есть в книге Иисуса Навина, еще больше их в книге Судей, они изредка встречаются и в первой книге Царств. В качестве примера мы рассмотрим (без детального анализа) цикл преданий о Гедеоне.

Предание о Гедеоне в целом создает достаточно законченный образ. Начинается оно с призвания; затем приводится рассказ о его тайном подвиге как доказательство обладания харизмой; далее с мельчайшими подробностями рассказывается о его по-настоящему великом подвиге - победе, одержанной героем над мadianтянами. В заключение сообщается, как после такой победы Гедеон все-таки поддался искушению и стал служить идолам. История приходит к эффектному завершению: человек, блестяще начавший свой жизненный путь, довольно быстро увяз в грехе и поэтому, лишившись харизмы, в конце концов погрузился во тьму безымянного существования за пределами истории. Однако этот рассказ

вовсе не историописание, а скорее конгломерат самых различных сказаний. История призвания (Суд 6:11-24) была некогда этиологической культовой легендой. Она обладает всеми элементами, характерными для этого жанра: явление Божества, первая жертва, приносимая на профанном месте, сооружение жертвенника и заключительное примечание о том, что этот жертвенник стоит "до сего дня". Рассказ был типичным; чтобы доказать правомерность культовой практики в данном месте, рассказывалось, каким образом здесь было основано святилище. На этом задача легенды была исчерпана. Но какое отношение имеет местонахождение жертвенника или детально описанная жертва к освободительной акции Гедеона? Мы видим, что смысл древней легенды был изменен и направлен на совершенно новую цель. Был ли образ Гедеона уже укоренен в древней культовой легенде, мы не знаем; вероятно, что адресат откровения в более древнем варианте сказания еще не носил имя Гедеон. Так или иначе мы поставлены перед фактом: материал первоначальной этиологической культовой легенды был переработан так, что получилась героическое сказание. Исходная задача: легитимация культового места, была вытеснена на задний план, а на нее напластовалась история о призвании харизматического вождя. В нынешнем виде рассказ перерастает собственные рамки: он был сохранен не ради себя самого, так как уже существовал не изолированно, а требовал продолжения - деяний призванного героя. Это наблюдение - то, что легенда о призвании в теперешнем виде нацелена на последующее героическое сказание - говорит о сравнительно позднем появлении рассказа в его нынешнем виде. Тот, кто переработал первоначальную легенду в героическое сказание, уже имел перед собой образец такового (Там же, 7:1-8, 21). Это позволяет нам сделать еще одно наблюдение: призвание обычно относится к наиболее позднему слою героического сказания¹².

Так же и в последующем рассказе об уничтожении жертвенников Ваала в Офре (6:25-32) использована древняя культовая легенда, которая объясняла, как и когда у данного святилища культ Йахве вытеснил культ Ваала¹³. Рассказ усложняется тем, что в его сюжет проникает мотив этимологической легенды (спор Иероваала и Ваала!). Иначе обстоит дело с главным комплексом преданий о Гедеоне - рассказом о его победе над мадианитянами (7:1 - 8:3). С небольшим отрядом Гедеон атакует лагерь бедуинов, вторгшихся в район городской цивилизации; во время преследования кочевников были убиты мадианитянские предводители. Это - типичное героическое сказание, которое никогда не было чем-то иным. Его тема - Гедеон и его деяния. Однако необходимо уточнить, что эти деяния исходят от Йахве и совершаются силой Духа, который овладевает Гедеоном. Инициатива находится не в руках человека, но в руках Йахве, и способность совершить подвиг - не человеческая способность, а харизма. Следовательно, Гедеон рассматривается как харизматический вождь: он - только орудие в руках Йахве. Возможно, что отрывок об отборе подходящих воинов (7:2-8) не принадлежал сказанию в его древнейшей форме. В нынешней редакции он только усилил чудесный характер события: Богу нужны не неисчислимые полчища, но лишь небольшая горстка людей, предоставивших себя в Его распоряжение. Этот мотив сказания получил развитие и в его кульминации, когда действовал, по существу, один Йахве. Люди окружили лагерь; они размахивали светильниками, разбили кувшины и трубили в трубы, но не двигались с места. Гибель врага была обусловлена "страхом Божьим"¹⁴, паникой, в которой враги сами себя уничтожили. Так кульминация рассказа наглядно показывает: где действует и спасает Бог, там нет места для действия человека. Это - довольно важная особенность рассказа. Герой изображен в сказании со всяческим

сочувствием; нельзя утверждать, будто интерес здесь до такой степени сосредоточен на Боге, что его земное орудие становится призрачным. Напротив, изображение человеческого мира исполнено пластической выразительности; читатель напряженно следит за ходом событий; но в высшей точке рассказа действие внезапно вырывается из рук героя и переходит к Богу: теперь действует и спасает Он один. Ниже мы установим, что в историописании происходит не так; в кульминационной точке события не появляется некое впечатляющее чудо, которое можно поместить в освобожденное от человеческой активности пространство. Тем не менее мы снова столкнемся с этой двойственностью: с интересом к событиям и их носителям, с одной стороны, к Богу и Его деяниям, с другой.

А как соотносится этот рассказ с историей? Он носит явно легендарный характер, однако трудно отделаться от впечатления, что автор прекрасно осведомлен о действительных исторических событиях. Едва ли кому-нибудь придет в голову предполагать, что описанные события целиком вымышлены. “Нет ни малейшего сомнения в том, что Гедеон одержал победу над мадианитянами”¹⁵. Но сказание содержит сведения и о конкретных деталях. Невероятно, чтобы названия мест в 7:1, 22 были придуманы; автору также известно о малом числе воинов, принимавших участие в операции. Следовательно, речь шла лишь о небольшом местном ополчении. Однако сказание не желает признавать этот факт; оно стремится раздуть значение события: в последней редакции дело представлено так, будто перед отбором подходящих воинов Гедеон располагал войском от всего народа Израиля (32 000 человек). В конце автор сказания, пускаясь в этимологическую игру (Цур-Орив - “Воронья скала”, Иекев-Зив - “Волчья давяльня”), вероятно, снова отступает от исторической действительности.

Продолжая анализ цикла рассказов о Гедоне, рассмотрим сообщение о преследовании бегущих кочевников в Восточное Заиорданье (8:4-21). Рассказ представлен как непосредственное продолжение предыдущего; но это - лишь результат редакторской компиляции. Речь здесь идет не о том же самом событии; противники носят другие имена и повод для преследования здесь иной (кровная месть). По своей сути этот рассказ - также героическое сказание с определенной исторической основой, которая, к сожалению, сохранилась лишь во второй его половине.

О заключительной части истории Гедона - отказе стать царем и создании ефода (чехол в форме одеяния для статуй богов) - трудно судить с точки зрения истории сюжета. Рассказ об ефодах может быть остатком древнего этиологического культового сказания (откуда ефод в Офре?); в эпизоде, сообщающем о решительном отказе от царства, явно присутствуют богословские мотивы, поэтому его можно считать довольно поздним, по крайней мере в его нынешнем виде.

Подытожим наши наблюдения. Предание о Гедоне не образует повествования с единым сюжетом, но состоит из серии рассказов различного типа, которые лишь задним числом были связаны в определенную последовательность. Некоторые из них следует рассматривать как этиологические культовые сказания. Они мало что дают для понимания истории Гедона, поскольку интерес автора сосредоточен не на событиях времени Гедона, а на культовых проблемах. Связь с крупными общественными событиями в жизни племени, т.е. с политической историей, в них отсутствует. Совершенно иное положение вещей обнаруживается в рассказах, которые принято называть героическими сказаниями. Здесь связь с исторической действительностью самая непосредственная, так как предмет рассказа - политическое событие, которое уже попало в поле зрения истории. В отношении и целого, и

многих конкретных деталей этот тип сказания проявляет довольно хорошую осведомленность. Можно, однако, задать правомерный вопрос: выражает ли название “героическое сказание” важнейшую особенность произведения? В самом деле, как мы видели, возвеличивается здесь не “герой”. Гедеон как харизматический вождь служит лишь орудием в руках Бога, а прославляются чудесные дела Бога в истории. Таково содержание вообще всех ветхозаветных героических сказаний. Мы могли бы привести и другие примеры из книги Судей. Всякий раз речь будет идти о замкнутых, некогда самостоятельных повествовательных единствах. Если теперь они выступают в более общем контексте, это результат работы позднего составителя, обусловленный не более широкой исторической перспективой, а сугубо литературным фактором. Пусть эти сказания содержат исторически достоверные сведения и все больше отходят от жанра сказания, приближаясь к жанру “исторического повествования”, - мы ни в коей мере не можем их причислить к историописанию.

История о наследовании трона Давида

Обратимся теперь к повествовательному циклу, который можно охарактеризовать как древнейшую форму историописания в Израиле. Речь идет об истории давидовой династии. В вопросах чисто литературного характера, в частности, в вопросе о границах повествования, в настоящее время достигнута относительная ясность. Заключением повествования, несомненно, служит 3 Цар 2 - исполнение “завещания” Давида. Меньшее единодушие существует относительно начала этого цикла. Так или иначе Рост¹⁶ убедительно показал, что начало следует искать не в 2 Цар 13 - оно искусно соединено с концом так называемой повести о ковчеге¹⁷. Эта повесть первоначально была самостоятельным и завершенным повествовательным

циклом, в котором рассказывалось о судьбе знаменитого переносного святилища, ковчега, на пути из Шило (древнего святилища Йахвистской амфикионики) в Иерусалим, новую резиденцию царя. Эта длинная повесть по сути является культовой легендой, так как ее цель - доказать, что отныне Иерусалим служит законным местом культа для Израиля. Кульминации она достигает в конце, в сцене торжественного переноса ковчега в Иерусалим. Со многими жертвоприношениями, при звуках труб и ритуальных танцах святилище было внесено в приготовленный шатер. Эта грандиозная картина могла послужить концом повести. Однако, как ни странно, за ней следует сцена из личной жизни Давида (2 Цар 6:16, 20). Мелхола с негодованием смотрела из окна на пляску своего царственного супруга, а когда он вернулся во дворец, осыпала его упреками. Давид стал защищать свой поступок, и рассказчик, завершая сцену, сообщает читателю, что у Мелхолы не было детей до самой смерти. Спрашивается, что может означать эта сцена в контексте социальной и сакральной тематики культовой легенды, тем более в качестве ее заключения? Как показал Рост, это не малозначительная добавка, а отправная точка, толчок для историописателя. Бездетность царицы, более всех призванной к материнству, - так обозначена тема, охарактеризованная пока с отрицательной стороны. Она служит началом того, что лишь смутно угадывается. Напряжение у читателя возникает и усиливается на протяжении следующего отрывка, который непосредственно примыкает к этой сцене и сообщает о пророчестве Нафана (2 Цар 7). Нафан изрекает божественное обещание царю о том, что его трон, его династия будет вечной¹⁸. Вторая часть вступления пробуждает великие надежды; пророчеством о вечном существовании этого, утвержденного Богом трона Нафан попадает в область чудесного. Начало сдвинувшегося, наконец, с места повествования довольно необычно:

резким диссонансом звучат отнятая человеческая возможность (бесплодие Мелхолы) и серьезность божественного обещания; читатель не может представить себе, как можно примирить эти два поставленных рядом факта. Можно лишь догадываться, что в последующие события чудесным образом вмешается Бог. А пока обратим внимание на общий план повествования и проясним некоторые детали.

2 Цар 9:1-13. Давид предпринимает розыски уцелевших людей из дома Саула. В живых остался только сын Ионафана хромой Мерибаал. (Этот же персонаж в других случаях именуется Мемфивосфеем. - Прим. ред.). Его, а также старого слугу Саула Давид призвал к своему двору и предоставил Мерибаалу место за царским столом среди князей. Позаботился Давид и о старом верном слуге Саула Сиве, который вместе со своим домом стал слугой Мерибаала. Давид сделал этот великодушный жест, должно быть, руководствуясь политическими соображениями. Ведь какой-нибудь неизвестный потомок его царственного предшественника мог представлять для него опасность. В новой ситуации с этой стороны ему уже ничто не угрожало. Впрочем, внутри повествования этот отрывок играет роль экспозиции, так как оба введенных здесь лица впоследствии появятся только дважды.

2 Цар 10 выводит нас в область большой политики. В Аммоне на трон вступил новый царь; посланники, отправленные от имени Давида поздравить нового царя, были там приняты враждебно, что привело к войне между обоими народами. В первом сражении Иоав, главнокомандующий Давида, сумел победить аммонитян и их союзников. Между тем врагам удалось снова собраться, получив подкрепление. Однако Давид собрал войско со всего Израиля и одержал новую победу. На этом месте рассказ о военных событиях прерывается, действие переносится в Иерусалим и читатель посвящается

в самые интимные подробности личной жизни царя. Какой смысл имеет этот разрыв в рассказе, мы сейчас увидим.

2 Цар 11. Пока Иоав ведет осаду Раббат Аммона (Раввы), Давид находится в Иерусалиме. Однажды под вечер, поднявшись с постели, он с крыши своего дома увидел, как во дворе соседнего дома купается женщина; “а та женщина была очень красива”. Это была Вирсавия, жена хетта Урии, который во время происшествия сражался в войске Иоава. Давид велел привести Вирсавию во дворец и “спал с нею”. Потом она вернулась домой. Далее рассказчик описывает темные махинации царя, который пытается скрыть содеянное, но терпит неудачу сначала из-за благородства Урии, а затем, возможно, из-за возникших у последнего подозрений. После того как попытки соединить Урию с Вирсавией терпят крах, Давид меняет свой план. Он хочет взять Вирсавию себе; чтобы добиться цели, он не останавливается даже перед преступлением. Урия, как бы случайно, погибает в сражении, однако его гибель была устроена Иоавом, быстро понявшим намек царя. Давид по истечении траура берет к себе Вирсавию и она рождает ему сына. Но было “дело, которое сделал Давид, зло в очах Господа”.

Каким способом Нафан порицает Давида за грех, хорошо известно. Из трех пророческих угроз (2 Цар 12:7-10, 11-12, 14) только последнее, предположительно, принадлежит первоначальному тексту: Бог прощает Давиду грехи, но ребенок должен умереть. В последующем эпизоде рассказчик выразительно изобразил внутреннюю свободу Давида по отношению к общепринятым нормам. Пока ребенок был жив, Давид лежал на земле в посте и молитве. О смерти младенца никто сообщить ему не отваживался. Когда по перешептыванию слуг Давид понял, что ребенок умер, он встал, умылся, помазался, снял траурные одежды и утолил голод. Такое поведение было выше понимания придворных. На их вопрос, содержащий упрек, Давид ответил:

“Доколе дитя было живо, я постился и плакал; ибо думал: кто знает, не помилует ли меня Господь, и дитя останется живо? А теперь оно умерло; зачем же мне поститься? Разве я могу вернуть его? Я пойду к нему, а оно не возвратится ко мне” (2 Цар 12:22-23).

В этих словах - высочайшая покорность перед неотвратимостью смерти. Давид отнюдь не утешился слишком быстро, как, вероятно, подумали придворные. Напротив, его слова пронизаны глубокой печалью. Перед лицом безвозвратной потери Давид до конца принимает факт смерти. Он не надевает маску скорби, но в полной безысходности возвращается к повседневной жизни. Не следует также забывать: для Давида смерть ребенка одновременно служила знаком того, что его грех прощен¹⁹. После этой семейной интерлюдии рассказчик снова возвращает нас в театр военных действий и делает нас свидетелями заключительной фазы войны - взятия главного аммонитянского города.

Здесь стоит на мгновение остановиться. История с Вирсавией с незапамятных времен восхищала толкователей. Они отмечали высочайшее искусство изображения. Рассказчик во всем сохраняет благородную сдержанность и целомудрие; “свою деликатную задачу он выполняет с достоинством”²⁰. История преступления Давида против брака неразрывно связана с повествованием о войне с аммонитянами. Как показал Рост, сообщение об этой войне (2 Цар 10:6 - 11:1; 12:26-31) не принадлежит перу нашего историка, но представляет собой официальный отчет, взятый из царского архива²¹. Автор включил его в свой рассказ. Чтобы связать его с историей Давида и Вирсавии, он должен был разделить этот отчет на две части и между ними вставить данную историю, которая, таким образом, никогда не существовала сама по себе. Она важна тематически, так как вводит в контекст повествования мать престолонаследника и самого будущего царя. Каждый читатель, разумеется, знает, что

Вирсавия - мать Соломона. О последнем уже здесь многозначительно сказано, что его полюбил Йахве (12:24). Однако после скольких перипетий и злоключений он взошел на престол!

В гл.13, казалось, без всякой тематической связи с предшествующим начинается цепь событий, которые, не прерываясь, приведут к серьезному политическому конфликту. Началом хода событий, которым суждено было глубоко потрясти общественную жизнь, послужила сугубо личная ситуация: страсть принца Амнона к сводной сестре Фамари. Аммон так горевал, что это стало заметно окружающим. Тогда один из придворных, человек того типа, чье присутствие при дворе никогда ни к чему хорошему не приводило, дал ему совет притвориться больным и просить, чтобы принцесса за ним ухаживала: дальнейшее произойдет само собой. Аммон, последовав совету, быстро приблизился к цели. В словах, полных неосознанной гордости, Фамарь напоминает охваченному страстью брату о долге:

“Нет, брат мой... не делается так в Израиле.”

Но Аммон, не властный над своим влечением, изнасиловал принцессу. “Потом возненавидел ее Аммон величайшею ненавистью, так что ненависть, какую он возненавидел ее, была сильнее любви, какую имел к ней”. Опозоренная Фамарь жила в доме своего брата Авессалома, который дал ей понять, что берет это дело в свои руки. Давид был сильно разгневан случившимся, но не предпринял никаких действий против Амнона, “потому что он был первенец его”. Здесь вновь появляется тема: Аммон - первенец Давида, и, следовательно, прямой престолонаследник. По этой причине дело переставало быть сугубо личным и приобретало государственно-политическую окраску. С возросшим вниманием мы следим за бедой, нависшей над домом Давида.

Прошло два года, в течение которых Авессалом не подавал вида о своем замысле. Холодный расчет

соответствовал его характеру. Однажды он устроил сельское празднество по случаю стрижки овец. Когда все развеселились от вина, Авессалом велел убить своего брата Амнона. Для честолюбивого Авессалома позор сестры был лишь удобным поводом убрать с дороги престолонаследника, ибо отныне сам Авессалом становился наследным принцем. Далее автор демонстрирует высокое мастерство рассказчика: царя достигают слухи о том, что Авессалом умертвил всех царских детей. Слухи оказываются ложными, однако дело и без того плохо: Давид снова не господин в собственном доме. Он ничего не предпринимает против Авессалома, который тем временем скрывается в Гессуре. Три последующих года ситуация не проясняется. Но время берет свое; царь смягчается к Авессалому. Иоав решает, что настал подходящий момент действовать. Он подсылает к царю “умную женщину” из Фекои с вымышленным судебным делом: у нее было два сына, и один из них убил другого. Обычай требует казни первого. Но в этом случае семья лишается мужского потомка. Приговор Давида гласит: в этом особенном случае закон кровной мести не должен применяться. Этими словами он одновременно выносит приговор по делу Авессалома. Эпизод с просительницей (14:1-24) - еще один шедевр психологического рассказа. Особенно тонко сделан конец. Лишь в тот момент, когда царь готов допустить, чтобы замысел Иоава осуществился, он начинает понимать, что перед ним разыгрывают спектакль. Разоблачение не заставляет умолкнуть ловкую болтушку. Оно дает ей повод пойти на совсем бесстыдную лесть: “Господин мой царь мудр, как мудр ангел Божий!” - Этот стих неподражаемо передает назойливую болтливость женщины и кротость царя²². Иоав играет на слабости Давида по отношению к детям: он верно оценивает своего царственного господина. Авессалом возвращается в Иерусалим, но на протяжении двух лет царь его не принимает. Теперь уже сам Авессалом

пытается разрешить двусмысленную ситуацию. Он, конечно, понимает, что меры царя носят половинчатый характер, и поэтому выдвигает решительные требования. В ответ на них принца допускают ко двору, тот падает ниц перед царем, а царь его целует в знак примирения. Читатель облегченно вздыхает: наконец - ведь прошло семь лет! - дело, по всей видимости, улажено. Но именно в этот момент завязывается узел смертоносного конфликта.

Авессалом вернулся домой совершенно иным. Он строит честолюбивые планы и проводит их в жизнь: сначала он старается приобрести широкую известность и завоевать расположение народа. Обработка общественного мнения длится четыре года. Сбор заговорщиков и начало восстания Авессалом назначил в Хевроне. Под предлогом безотлагательного жертвоприношения по обету он получает разрешение отца временно удалиться. Ничего не подозревавший Давид узнает о заговоре лишь непосредственно перед началом военных действий. В Иерусалиме ситуация для него была не слишком благоприятной, чтобы здесь ожидать нападение повстанцев: оказалось, что надежных людей в столице немного. С преданными ему людьми царь спешно отправляется в путь, чтобы выиграть время и собрать армию. Описание бегства из столицы и последовавших встреч царя с различными персонажами (2 Цар 15:13) - это еще одна вершина мастерства рассказчика. Именно разнообразные беседы становятся для него превосходным средством многостороннего изображения нового положения дел. "Рассказчик мастерски изображает положение Давида и его незаурядную личность, играя отражениями того и другого от различных граней"²³. Во время бегства из города Давид первым встречает Еффея, по происхождению филистимлянина. Описание встречи создает резкий контраст: верность чужеземца как нечто достойное и утешительное выступает на мрачном фоне предательства сына. Прибавление шестисот воинов давало

Давиду желанное подкрепление.

Немного дальше, пропуская вперед идущий с ним народ, царь встретил священников с ковчегом. На этот раз царь не пожелал, чтобы они его сопровождали. Вероятно, священников, которые ходили за войском только в случае “священной войны”, он не захотел вовлекать во внутривластную распрю. Правда, религиозные мотивы здесь связаны и с политическими: Давид, оставляя священников в Иерусалиме, закреплял там свою позицию, которой при случае мог воспользоваться. Вообще выступление царя изображается не как военный поход, а скорее как покаянная процессия:²⁴

“А Давид пошел на гору Елеонскую, шел и плакал; голова у него была покрыта; он шел босой и все люди, бывшие с ним, покрывали каждый голову свою, шли и плакали. Донесли Давиду и сказали: и Ахитофел в числе заговорщиков с Авессаломом. И сказал Давид: Господи, разрушь совет Ахитофела!” (2 Цар 15:30-31).

Переход верного советника на сторону повстанцев - тяжелый удар для Давида²⁵. Его авторитет и мудрые советы могут удержать Авессалома от некоторых опрометчивых шагов, которые были бы на пользу Давиду. Но Давид не мог себе позволить слишком долго пребывать в замешательстве из-за неблагоприятного стечения обстоятельств. Новая встреча побуждает его пойти на политическую хитрость.

“Когда Давид взошел на вершину горы, где он поклонялся Богу, вот навстречу ему идет Хусий Архитянин, друг Давидов; одежда на нем была разорвана, и прах на голове его”. (2 Цар 15:32).

Давид не берет с собой всецело преданного ему Хусия, но посылает его в Иерусалим к Авессалому как шпиона и поручает действовать там нужным образом против Ахитофела. К этой сценке мы еще вернемся.

Затем царю встречается Сива, который, доставив в

войско запасы продовольствия, хочет завоевать благосклонность Давида. Как только он сообщает, что его господин, хромой Мерибаал, сын Ионафана, на стороне Авессалом, так как рассчитывает на израильский престол, царь жалуется ему все достояние Мерибаала.

Последняя встреча стала унижением для Давида. Некто Семей из колена Вениаминова из рода Саула следовал за царем, непрерывно осыпая его бранью и яростными проклятиями: пришло время, когда кровавое преступление Давида перед домом Саула поразит его. Давид запретил своей свите противодействовать этой брани; он терпит злословие как наложенное на него Богом унижение. Наконец, процессия утомленных людей добирается до Иордана и останавливается для отдыха.

Эту паузу в потоке событий рассказчик использует, чтобы поведать нам о происходящем в Иерусалиме. Авессалом, овладев городом, совещается со своими людьми о дальнейших действиях. Мы вновь встречаем Хусия, который сумел втереться в доверие Авессалом. Сначала Авессалом, по совету Ахитофела, завладевает гаремом отца - демонстративный поступок, который должен помочь ему завоевать доверие народа: он показывает, что Авессалом уже не помышляет о примирении и окончательно разрывает с отцом²⁶. Затем проводится настоящий военный совет, на котором предложения Ахитофела и Хусия решительно противостоят друг другу. Великолепно построены их речи - пример высокой риторической культуры, лакомство для античного читателя! Ахитофел советует немедленно нанести удар царю, пока тот еще истощен и не собрал серьезную военную силу. Он предлагает уладить дело с минимальным кровопролитием, склонив народ на сторону Авессалом без серьезного применения силы; свою идею он точно выражает с помощью образа слабо сопротивляющейся невесты, которую ведут в дом жениха.

С особенной тщательностью рассказчик строит речь

Хусия. Она состоит из двух частей: возражение Ахитофелу (2 Цар 17:8-10) и собственное контрпредложение (ст. 11-13). Коварство совета в том, что здесь правда перемешана с ложью. В глазах слушателей у Хусия есть большое преимущество, которое он умело использует: среди присутствующих он видел Давида последним. К тому же и говорит он ярче, чем более сдержанный Ахитофел. На самом деле он предлагает крайне неблагоприятную для реальной ситуации тактику. Он изображает царя “храбрым и сильно раздраженным”, который, как “медведица, у которой отняли детей”. Нельзя допустить, чтобы он с самого начала получил преимущество в борьбе. Необходимо созвать ополчение со всего Израиля “от Дана до Вирсавии” и напасть на него, “как падает роса на землю”. А если он засядет в каком-нибудь городе, то “весь Израиль принесет к тому городу веревки” и стащит его в реку, “так что не останется ни одного камешка”. Эта пышная речь вдохновляюще подействовала на сторонников Авессалома: они приняли совет Хусия, отклонив совет Ахитофела. Хусий через священников сообщил об этом царю. Ахитофел же, увидев, что дело Авессалома уже невозможно спасти, повесился.

Между тем Давид воспользовался отсрочкой, которой удалось добиться Хусию (2 Цар 17:24). Он отправился в Заиорданье, получил там продовольственное подкрепление и сформировал армию из трех войск. Иоав удерживал царя от участия в уже неизбежной битве, чтобы его любовь к детям опять не поставила под угрозу государство. Но царь строжайшим образом внушил трем своим главнокомандующим снисходительно отнестись к его сыну. Началось сражение, которое из-за неудобной местности обернулось катастрофой для повстанцев. Авессалом, у которого убежал мул, а сам он запутался в ветвях дерева, оказался беззащитным перед Иоавом - и тот заколол его. Люди Давида прекратили погоню за противником и битва закончилась. Теперь все взоры прикованы к царю. Как

он примет ужасную весть? Рассказчик усиливает напряжение, обстоятельно описывая, как молодой, наивный Ахимаас сгорает от нетерпения известить царя о победе. Но Иоав лучше знает Давида: исполнение этого поручения небезопасное дело, поэтому он посылает эфиопа. После этого мы переносимся в Маханаим, в расположение Давида, и темп рассказа еще более замедляется. Сторож видит бегущего вестника (Ахимаас все-таки тайно отправился в путь) и ожидает доброй вести; царь сидит в воротах в тревожном ожидании. Оба вестника, запыхавшись, приходят почти одновременно и сообщают о победе. Но Давид спрашивает только об Авессаломе - и узнает ужасную новость.

“И смутился царь, и пошел в горницу над воротами, и плакал, и, когда шел, говорил так: сын мой Авессалом! сын мой, сын мой Авессалом! о, кто дал бы мне умереть вместо тебя, Авессалом, сын мой, сын мой!” (2 Цар 18:33).

Безудержным было горе Давида, и всем его войском овладело смущение, так что люди лишь украдкой появлялись в городе, словно воины, которым нужно стыдиться из-за того, что они “во время сражения обратились в бегство”. Только жесткие слова Иоава побудили царя показаться перед народом. Даже после подавления восстания нужно было снять некоторую напряженность. Прежде всего наступило протрезвление израильтян. Хуже дело обстояло в Иудее, где понадобилось определенное давление и примирительный жест со стороны царя, чтобы скорее состоялось его возвращение. Описывая возвращение Давида в Иерусалим (2 Цар 19:16), рассказчик искусно строит параллель к унизительному эпизоду бегства из Иерусалима (15:13). Теперь он встречает двоих из тех, кто встречался ему по дороге при бегстве. Но как все изменилось! Очищенный своим горем царь повсюду источает свет благородства. Первым встречается Семей. Давид его прощает и не

позволяет свите склонить себя к справедливому возмездию. Вторым предстает перед ним Мерибаал, который заверяет Давида, что в свое время (ср. 16:3) он был оклеветан Сивой. Царь прекращает это дело, распорядившись, чтобы Мерибаал разделил свое прежнее имущество с Сивой. В особенности великолепна сцена с восьмидесятилетним Барсиллаем (Верзеллием), захотевшим проводить царя через Иордан. Барсиллай поддержал Давида в трудную минуту (ср. 17:27), и Давид в благодарность хотел его взять к своему двору, но старик не желает переходить на новое место; он едва ли способен ощутить удовольствие от жизни при дворе и предпочитает провести остаток жизни в родных краях, чтобы умереть рядом с могилой отца. Он только просит, чтобы Давид взял с собой его сына, и, распрощавшись с царем, возвращается домой.

Возвращение армии в Иерусалим в целом обошлось без особой торжественности. Далее сообщается о трениях между Севером и Югом, об их глубоком антагонизме, который не был создан Авессаломом, но был глубоко укоренен в устройстве Давидова царства. Авессалом его только умело использовал при осуществлении своих планов²⁷. Внешняя победа царя не уничтожила этот антагонизм, и перед его возвращением в Иерусалим снова вспыхнуло восстание. Зачинщиком был некто Савей - опять человек из колена Вениаминова, к которому принадлежал Саул; он хотел возродить древнее Израильское царство. Для израильтян с обостренным чувством собственного достоинства Иудея и обновленный Давидов престол в Иерусалиме были нововведениями сомнительной ценности. Призыв этого Савея, прозвучавший при довольно неясных обстоятельствах, нашел отклик у многих израильтян (20:1-2). Однако восстание вскоре потерпело поражение. Странники Савея бежали в Авель, город на крайнем Севере. Армия Давида преследовала их до стен города и осадила последний. В

результате переговоров с жителями города осада была снята в обмен на голову предводителя повстанцев. После этого Иоав вернулся с армией в Иерусалим.

В этом месте последовательность событий, о которых повествует наш историк, прерывается. Однако повествование в целом остается незавершенным. Его темой было вовсе не восстание Авессалома, а проблема наследника Давида на престоле, утвержденном Йахве, а этот вопрос все еще оставался открытым. Непосредственное продолжение данного повествования мы обнаружим в 3 Цар 1. Вопрос о наследовании трона, который сопровождал Давида на протяжении всего правления, словно легкие подземные толчки, теперь неизбежно должен был выйти на поверхность. Поэтому Рост не без оснований называет эту главу ключом к пониманию всего повествования²⁸.

Давид состарился. Ему нашли красивую девушку Ависагу Сунамитянку, но детей от нее уже не было. Этот эпизод готовит нас к тому, что вопрос о наследнике Давида на престоле должен решаться среди оставшихся сыновей Давида. Самым старшим был Адония, на стороне которого были Иоав и священник Авиафар. Его соперником был Соломон, у которого также были сильные сторонники, а именно священник Садок, пророк Нафан, Вирсавия и личная охрана царя. Борьба началась, когда Адония устроил пир для своих. Неясно, планировалось ли уже тогда объявление Соломона законным наследником престола. Во всяком случае конкурирующая партия, приписав Адонии аналогичные намерения, начала действовать. К Давиду обратились Нафан и Вирсавия, которые ему внушили, что, согласно прежде данному обещанию, престол должен унаследовать Соломон. Дряхлый царь фактически стал орудием этой партии. Опередив Адонию, он отдал распоряжение помазать Соломона. Цель была достигнута, и помазание было немедленно отпраздновано с большой пышностью, так что

шум торжества дошел до застолья Адонии - и его компания мигом рассеялась. Адония, которому угрожала самая большая опасность, искал убежища в святилище, но Соломон гарантировал ему условную амнистию.

“Завещание Давида” (3 Цар 2:1) в нынешнем виде - это серьезно переработанный текст. Однако было бы ошибкой весь этот текст считать поздней вставкой. Вопрос об исторической достоверности не следует смешивать с вопросом о литературной целостности. Все наше историческое повествование, минуя Давида, устремляется к фигуре Соломона. Автор пишет для современников последнего, и поэтому понятно, что он оправдывает определенные мероприятия Соломона в начале его царствования, находя для них обоснование: Соломон выполняет последнюю волю отца. Иоав и Семей не должны остаться безнаказанными, а сыну Барсиллая должна быть оказана милость. “И почил Давид с отцами своими, и погребен был в городе Давидовом.” И на престол взошел Соломон.

С этого события начинается новый период в Израиле, описывать который не входит в задачу нашего историка. Поэтому он только рассказывает о судьбе тех людей, которые известны читателю по периоду борьбы за трон. Адония, побежденный Соломоном претендент на престол, просит отдать ему в жены Ависагу. Эта просьба была весьма рискованной, так как посягательство на царский гарем уподобляли в то время притязанию на царский престол (ср. 2 Цар 16:21). Так эту просьбу расценил и Соломон, который немедленно приказал устранить Адонию. Авиафар, преданный Давиду священник, был отстранен от священства и сослан в Анафоф. Иоав был убит в святилище, где он спасался от Соломона. Нашелся вскоре и повод расправиться с Семеем. Этими действиями, которыми царская власть покончила с проблемами, корнями уходящими в Давидово время, “обеспечивалась внутренняя безопасность царствования Соломона, был

решен вопрос о наследовании престола и повествование достигло конца”²⁹.

Интерпретация

В нашем изложении это грандиозное историческое произведение, должно быть, утратило свой блеск. Если это так, то тем более необходимо подробно обсудить его литературную форму, стиль, использованные художественные средства и прежде всего его исключительный драматизм. Композиция этой исторической драмы поистине совершенна. Читатель поочередно попадает в самые различные места действия. Бурная публичная сцена сменяется тишиной царских покоев или тайной беседой с глазу на глаз. Хотя читателя и захватывают все новые и новые превосходно написанные картины, он ни на минуту не теряет из виду целого, не теряет нити повествования. “Особенно восхищает разнообразие характеров, которые оживают перед нами на месте действия в виде красочной миниатюры. В сравнении со сказанием чрезвычайно поражает умение автора передавать сложные душевные состояния.”³⁰ В центре событий, естественно, стоит Давид - характер весьма непростой. В его душе затаились глубокие противоречия. Дальновидный политик и одновременно человек, раздираемый страстями, которые доводили его до преступления, он был способен к высоким порывам и сохранял достоинство в бедствиях. Личное обаяние давало ему великую власть над людьми. В старости ему было суждено увидеть, как тускнеет его величие, а популярность и благосклонность народа переходит к привлекательным сыновьям. Царь был поистине одержим слепой любовью к сыновьям. Рассказчик подчеркивает это как обстоятельство, послужившее причиной многих конфликтов. Эта слабость царя стала его бедой и виной: трон и царство были поставлены на грань катастрофы. Вокруг главного персонажа группируются многие другие

образы; каждый из них чем-нибудь примечателен, ни один не лишен своеобразия: сыновья царя Амнон, Авессалом, Адония; военачальники Иоав и Амесай, советник Ахитофел; люди из народа Сива и Барсиллай, мятежники Семей и Савей; наконец, женщины: царица Фамарь, царица Вирсавия и дерзкая женщина из Фекои. Все, кто в этом трагичном спектакле играет сколько-нибудь серьезную роль, не удаляются со сцены, чтобы снова кануть в неизвестность, но остаются в поле зрения рассказчика до самой их смерти (Давид, Амнон, Авессалом, Адония, Иоав, Амесай, Семей, Ахитофел).

В связи с последним утверждением возникает вопрос о временных рамках повествования. То, что рассказчик прослеживает жизнь стольких своих героев на длительном временном интервале вплоть до их смерти, уже само по себе серьезный аргумент в пользу глобального единства повествования. Прежние исследователи считали это повествование соединением ряда отдельных “новелл”, однако Рост убедительно показал, что предположение о разнородности материала не оправдано. Если попытаться проверить это предположение на примере наиболее популярного рассказа, т.н. “Новеллы о восстании Авессалома”, то при внимательном изучении текста легко убедиться, что рассказ невозможно изолировать в предполагаемых границах 2 Цар 13 - 20. Очевидные связи соединяют его как с предыдущим, так и с последующим. Конечно, рассказчик подразделяет материал на отдельные эпизоды и оставляет в нем заметные разрывы; но отсюда не вытекает, что его можно разбить на ряд новелл. Рассказчик мастерски делит материал на части, помещая в нем неподвижные точки, в которых ход событий замедляется, напряженность ослабевает и читатель может перевести дыхание. Однако абсолютный конец у каждой отдельной новеллы определенно отсутствует. Можно сказать, что новым с точки зрения древнеизраильской литературы является именно длинное связное

повествование, охватывающее множество событий. Еще раз посмотрим на предание о Гедеоне. Оно также представляет собой довольно пространное повествование, однако совершенно лишенное литературного единства. Оно составлено из отдельных сказаний, каждое из которых завершено в самом себе: конфликт любого из таких сказаний разрешается внутри него, что служит верным признаком окончания повествовательного единства. Только путем соединения нескольких сказаний и установления затем простейших внутренних связей между ними было создано некое подобие более или менее связного целого. Совершенно иначе обстоит дело с историей наследования трона Давида! Невозможно, скажем, представить себе, что рассказ о приглашении Мерибаала и Сивы к царскому двору (2 Цар 9) некогда существовал как самостоятельное произведение. Напротив, смысл этого рассказа вначале читателю неясен; он проясняется позже, когда сообщается о поведении Сивы и Мерибаала во время восстания и их встрече с Давидом после победы (2 Цар 16:1-4; 19:24-30). И таких мест можно обнаружить сколько угодно; даже, казалось бы, по всем приметам законченные части повествования не являются самостоятельными произведениями, так как ни одна из них не замкнута внутри себя: вопросы, поднятые в одной, выходят за ее пределы и ход повествования в целом устремляется к окончательной цели, не претерпевая разрывов или изломов на протяжении всего сочинения. Это формальное отличие - лишь следствие совершенно иного содержания, с которым мы здесь столкнулись. Можно ли подобный материал назвать сказанием? Не только обилие материала, но и его внутренняя сложность не уместятся в рамках сказания, не говоря уже о том, что здесь отсутствуют и все его жанровые признаки. Таким образом, можно сказать, что эти главы Библии содержат историописание, причем в древнейшей внутри Ветхого Завета форме. Покажем, что наше повествование

бесспорно заслуживает этого высокого наименования, которое в редких случаях можно присвоить национальным литературам.

“Подлинное, рожденное временем историописание всегда и повсюду вырастает из политической жизни, какой бы характер и форму она ни принимала”³¹. Это положение можно отнести и к историческому повествованию, о котором здесь идет речь. Только государство, которое само творит историю, может писать историю. В маленьком царстве Саула для этого не было ни культурных, ни политических предпосылок: ведь историописание - это плод серьезной культурной деятельности человека. Для его роста и созревания требуется солидная государственная основа и политически насыщенная атмосфера. Маленькое царство Саула, стоявшее только на пороге между сакральным племенным союзом и подлинным государством, ни в каком смысле не давало достаточной питательной среды для такой деятельности. Но царство Давида после объединения Севера и Юга, государство с огромным потенциалом к экспансии, внешнеполитически утвердившее себя победоносными войнами, хотя при этом сохранившее массу нерешенных внутривнутриполитических проблем - это уже условия, при которых может возникнуть историописание. Правда, и не более чем условия, так как они не объясняют (и в принципе не могут объяснить), почему именно в тот конкретный момент возникло историописание. Оно начинает существовать сразу, причем уже в состоянии зрелости и совершенной художественной формы, которые исключают всякую мысль о ее дальнейшем совершенствовании.

В этой исторической работе не ставилось задачи изложить все внешне- и внутривнутриполитические события времени Давида. Ее предмет - одна-единственная проблема, пусть даже самая глубокая и интересная проблема этого периода. Царство Давида, сообразно своему прототипу - Израильскому государству, было

харизматическим царством. Назначенный Богом и помазанный Саул получил харизму, которая сделала его деятельность успешной. Вслед за доказательством божественного избрания последовало единодушное одобрение со стороны народа³². Отсюда видно, что в данном случае находит продолжение древний институт харизматической власти, наглядно представленный нам в повествовании о “судьях”. Царство Давида в традиции еще изображается как и царство Саула: “Военное царство национального типа, основанное в конечном счете на назначениях “сверху”, со стороны Йахве, которые проверяются в военных действиях с избранником во главе войска и завершаются одобрением народа”³³. Однако с появлением Давида происходят глубокие изменения: переход от харизматического назначения царя к наследственной династии. В этом и заключается содержание пророчества Нафана в начале нашего повествования (2 Цар 7) как божественной гарантии вечного существования дома и трона Давидовых. Теперь становится понятным, сколь актуальным был вопрос о наследнике на престоле Давида, т.е. по существу вопрос о первых шагах совершенно нового в истории политической организации Израиля института - института династической передачи власти. Конечно, его учреждение было вызвано новой государственно-правовой системой Давидова царства, но он, несомненно, нес с собой и опасность, порождая борьбу соперников среди сыновей царя. Принцип первородности терял решающее значение³⁴.

Нашего историка прежде всего занимает вопрос: кто займет трон Давида после конституциональных изменений такого рода? Правда, автор, для которого характерна сдержанность, не формулирует эту тему с самого начала, но дает ей возможность постепенно возникнуть из самого материала. Лишь в конце сочинения проблема, которая должна была занимать читателя с первых страниц, облекается в ясную формулу и появляется в виде

насущенного вопроса:

“Кто сядет на престоле господина моего, царя, после него?” (3 Цар 1:20, 27).

То, что вопрос формулируется лишь в конце заключительного действия, разумеется, искусный литературный прием. Ясно, что проблема звучит острее, если она возникает перед читателем как неизбежный результат развития изображаемых событий и свершений, чем если она задается *a priori* посредством программной фразы. Мы уже имели случай убедиться, что автор пользуется этим приемом. Все начинается с беглого замечания о бездетности царицы. После устранения первенца Амнона в центр борьбы интересов выдвигается Авессалом. После его возвращения ко двору и примирения с Давидом, кажется, что он и должен стать престолонаследником. Однако он падает жертвой своих честолюбивых планов, и вопрос о наследнике поставлен перед читателем еще более настоятельно. Тут появляется Соломон; хотя рассказчик и сообщил о его рождении Вирсавией, однако в ходе событий он быстро исчез из виду. Законным претендентом на трон был безусловно не он, а его сводный брат Адония. Только путем интриг удается вынудить старого царя сделать Соломона своим преемником на троне. Наконец, после смерти Давида Соломон восходит на престол. Адонию устраниют.

Нам неизвестно имя историка, описавшего эти события³⁵. Им мог быть только человек, хорошо осведомленный о взаимоотношениях и событиях при дворе. Его рассказ дышит жизненной правдой, перед которой отступает всякое сомнение в достоверности изображаемого. Автора отличает глубокое понимание человека; в особенности впечатляет его отношение к самому Давиду. Царь изображен с сочувствием и величайшей почтительностью. Однако автор сохраняет беспристрастность и свободу суждений. Ни в одном случае он не пытается скрывать вину или несостоятельность царя.

Но даже там, где он с уникальной на Востоке “героической правдивостью”³⁶ пишет о чем-то темном и мерзком, он не опускается до уровня грязных сплетен, но всегда остается благородным и целомудренным. Итак, мы подошли к важнейшему вопросу - вопросу о богословской и мировоззренческой позиции нашего историка.

Читателя больше всего поражает крайняя сдержанность автора. Более поздний девтеронимический историк, сообщая читателю о том или ином царе, предварительно дает ему однозначную оценку. В нашем случае мы не обнаружим даже намека на что-то подобное. Напротив, рассказчик со своими соображениями намеренно отступает на задний план. Он не хвалит Давида и не порицает Авессалома. События развиваются своим путем, однако читатель вскоре замечает, что перед ним не игра слепого случая. Это осуществляется судьба Авессалома и судьба Давида. Отсюда мы можем понять, хотя и весьма опосредованно, вполне определенную точку зрения автора на события. Судьбы в строгом смысле слова осуществляются; это не произвол и не безличный процесс, это искупление ужасной вины. Перед глазами читателя движется туго натянутая цепь из грехов и страдания. Обманчивая цель, коварная иллюзия восхождения, почестей, достижений все более и более отягощают человека виной и ведут его к гибели. У Амнона, Авессалома, Адонии, Ахитофела, Савея - это всегда однотипно. Над промахами отдельных людей стоит вина самого царя, его необузданность, в особенности его непозволительная слабость по отношению к детям “как движущий фактор во всей этой драме”³⁷. В этой связи важное значение имеет встреча с Нафаном. Пророк предсказывает: в качестве наказания за преступление против Урии царь потерпит публично, “пред всем Израилем и пред солнцем”, равное тому, что он сделал тайно (2 Цар 12:12). Через несколько глав мы видим, как Авессалом демонстративно на глазах у всего города

овладевает гаремом царя (2 Цар 16:22). Прозвучавший во властном слове пророка и невидимо проходящий по всей истории мотив возмездия выходит наружу. Принцип *jus talionis*, таинственно действующий в истории, здесь, согласно пророку, осуществляется как личное деяние Господина истории по отношению к преступнику против брака. И в самом деле, всю историю Давида можно в определенном смысле воспринимать как историю наказания за единственный проступок. “В Амноне, обесчестившем Фамарь, повторяется распущенность отца; она толкает Авессалома на убийство, тем самым порождая запутанную цепочку событий, в конце которой стоят Вирсавия и ее сын Соломон - только они и извлекли выгоду из всей этой истории”³⁸.

Можно спросить, исчерпывается ли философия истории нашего автора идеей возмездия, которая, как он показал, - действенный фактор истории. Эту фундаментальную идею едва ли можно назвать богословской, потому что мысль о возмездии как деянии самого Бога по отношению к человеку, всегда остается у автора на втором плане. Фактически уже Э. Майер, первый из светских историков, осознавших важность этого текста, охарактеризовал данный тип историописания как чисто мирской. “Оно крайне далеко от всякой религиозной окраски, мысли о сверхъестественном руководстве. Движение мира и Немезида, творящая свое дело в сцеплении событий через личную вину человека, представлены в чистой объективности, как они явлены наблюдателю”³⁹. В любом случае справедливо утверждение, что в этом сочинении возмездие присутствует безымянно и осуществляется внутри истории; значит, идея возмездия еще не дает оснований характеризовать данное повествование как “богословскую” историю. Она скорее наводит на мысль о пессимизме некоторых античных представлений о вине и судьбе. “Темные силы, которые присущи человеческой природе и из нее вырываются

наружу, обрушиваются на человека и влекут его по пути вины и страданий, с которого ему не дано сойти”⁴⁰. Наш историк несомненно согласился бы с Фукидидом в том, что основой всякой человеческой деятельности в истории служат внутренние побуждения и страсти. Однако отсюда мы еще не можем вывести его взглядов по поводу того, какая сила в конечном счете управляет ходом истории. Мы покажем, что в этом вопросе он не разделяет “ледяного скепсиса” Фукидида⁴¹.

Теперь нам предстоит выяснить, где в повествовании автор говорит о Боге. Я имею в виду не многочисленные, более или менее риторические обращения к Богу, которые вложены в уста действующих персонажей в острых ситуациях; по ним едва ли можно судить об убеждениях самого автора. Наш вопрос ставится так: существуют ли в повествовании такие места, где автор выражает себя в форме позитивных богословских суждений о Боге и Его отношении к изображаемым событиям? В нашем произведении есть три таких места: 2 Цар 11:27; 12:24; 17:14. С учетом объема произведения число мест, где рассказчик, вопреки своей сдержанности, сообщает о своей богословской позиции, поразительно мало. По этой причине указанные места обладают исключительной важностью - их значение для повествования в целом невозможно переоценить.

С точки зрения формы все три места однотипны. Каждое из них - это весьма сжатое богословское высказывание. Однако более поразительна их внезапность, несвязанность с ближайшим контекстом: “Но не понравилось Йахве то, что сделал Давид”; “и родила она сына и назвала его Соломон, и Йахве полюбил его”. В каждом случае эти фразы стоят совершенно изолированно от окружающего текста, так как рассказчик занимает читателя не суждениями Бога о человеке, а совершенно иными предметами. Создается впечатление, будто он лишь неохотно прерывает рассказ о чисто исторических

предметах и, ограничившись в своем беглом замечании лишь самым необходимым, с удвоенной энергией принимается за продолжение своей повести, в которой речь снова идет исключительно о людях и человеческих делах. И все-таки эта странная манера нашего историка не должна давать повода для того, чтобы указанные места счесть маловажными. Напротив, именно их изолированность и неприметность на фоне, как кажется, всецело исторической темы, призваны предостеречь против слишком узкого понимания произведения в целом.

Роль замечания в конце рассказа о преступлении против брака очевидна. Рассказчик не может допустить, чтобы читатель без всяких комментариев перешел к следующему происшествию. Ведь произошло нечто чудовищное, последствия чего еще невозможно представить. Однако цель историка вовсе не в том, чтобы указать на роковые последствия, которыми чревато преступление Давида. Скорее он хочет побудить читателя сопоставлять божественное суждение о поступке Давида с дальнейшим развитием дел. Кто заметит это короткое и вполне бесстрастное предупреждение и затем прочтет об ударах судьбы, павших на дом Давида, тот поймет, где следует искать объяснение всего нагромождения бед: это божественная кара за грех царя.

Столь же значительно указание о том, что Бог полюбил ребенка Вирсавии (2 Цар 12:24). Как богословское суждение об истории оно стоит еще более изолированно в контексте повествования. Совершенно неожиданно в нем звучит благожелательность по отношению к одному из участников драмы. Высказывание само по себе довольно парадоксально, так как читатель знает лишь о существовании ребенка и не более того. Кто может предсказать великое будущее ребенку, появившемуся благодаря столь сомнительной связи! Очевидно, рассказчик имеет в виду что-то более важное, чем простое сообщение о новорожденном. Но здесь есть

только слова о совершенно необъяснимой любви Бога к этому ребенку. Лишь в конце длинной истории, когда Соломон после бесчисленных перипетий одерживает верх, читатель, вспомнив эти слова, начинает понимать, что царский трон удержался не человеческими заслугами и добродетелями, но парадоксальным актом Божественного избрания.

Третье замечание, в котором автор высказывает убеждение о том, что историей правит Бог, мы разберем более подробно. Оно находится в конце драматического рассказа о военном совете Авессалома (2 Цар 17:14) и напоминает выступление театрального комментатора, который в конце заключительного акта перед тем, как опустится занавес, обращается к зрителям, чтобы объяснить им смысл только что увиденного:

“Ибо постановил Йахве расстроить хороший совет Ахитофела, чтобы навести бедствие на Авессалома.”

Это место становится более понятным, если вспомнить событие, случившееся несколькими эпизодами ранее военного совета Авессалома: уход Давида из находящейся в опасности столицы. Царь получает ошеломляющую весть: даже умный Ахитофел, человек, которому он безоговорочно доверял, перешел на сторону повстанцев. После предательства Авессалома измена этого человека была для Давида тяжелейшим ударом, ибо совет Ахитофела был, “как если бы кто спрашивал наставления у Бога” (2 Цар 16:23). Теперь уже никто, кроме Бога, не поможет! В эту минуту Давид так и молится: “О Йахве, расстрой совет Ахитофела!” События продолжают развиваться; Давид поднимается на гору и на самой вершине, где он обычно “поклонялся Богу”, встречает Хусия, который полностью предоставляет себя в распоряжение царя. Давид приказывает ему вернуться в город в качестве шпиона. Дальнейшее развитие мы уже знаем; их первая фаза завершается тем, что совет

Ахитофела отвергается. Все складывается как нельзя более гладко. Кто бы мог придать особое значение краткой молитве Давида в драматическом потоке событий! Встреча с Хусием, безусловно, привлекает внимание читателя. Примечательно, что разговор с Хусием состоялся там, где Давид “поклонялся Богу”. Этим замечанием повествователь с присущей ему сдержанностью намекает на то, что здесь правит не случайность, а судьба⁴². Вспомним еще одну важную деталь: отход Давида из города представлен в форме сакрального действия, словно покаянная процессия. Все это свидетельствует о назревании крутого перелома. Хитрый совет Хусия ведет Авессалома к гибели. Теперь понятно, почему историк в этом месте, когда жребий Авессалома уже предрешен, на мгновение останавливается, чтобы дать богословское истолкование события. Здесь лежит поворотный пункт в ходе восстания, и перелом совершается при участии Бога, который внял молитве царя, пребывавшего в состоянии крайнего унижения.

Еще раз бросим взгляд на эти три места! Очевидно, сколь они важны для понимания исторического повествования в целом. Это - не обычные примечания, мало влияющие на содержание текста; их положение в тексте - всякий раз в местах остановки действия - весьма значимо. В них выражается определенная точка зрения на действие Бога в истории. В начале этого исследования мы проводили сравнение с героическими сказаниями. В высшей точке развертывания военных действий Бог сам вторгается в земные события (совершая чудо). Вмешательство Бога в человеческие дела было столь исключительным и самодостаточным, что для действий человека не оставалось места. В историописании совершенно иная картина. Здесь не происходит чудес, нет внезапного появления харизматического вождя, но события разворачиваются всецело в рамках исторической закономерности. Даже места, в которых историк говорит

о Боге, не являются исключением: автор прокомментировал события, и они продолжают идти своим ходом, не обнаружив ни малейшего разрыва в причинно-следственных связях. Но как тогда представляет себе наш историк действие Бога в истории? Очевидно, в виде скрытых или, по крайней мере, малозаметных событий, которые ничем не отличаются из других. Замечание о том, что совет Ахитофела был отвергнут, конечно, не следует понимать в том смысле, что Бог вмешался в ход голосования, например, путем воздействия на умы участников. Решение военного совета не более сенсационное или чудесное происшествие, чем все прочие события, о которых сообщает историк. Напротив, он показывает последовательность событий как плотную цепочку причинно-следственных связей; столь плотную, что человеческий глаз не способен усмотреть в ней пробела, в который мог бы проникнуть Бог. И однако Бог все совершает таинственно, все нити в Его руке, Его действие обнимает как великие политические события, так и скрытые сердечные намерения. Все человеческие дела - это поле деятельности божественного провидения. Именно это понятие о *concursum divinum* позволяет нашему историку в своем сочинении воздать должное деяниям человека. Его труд не нуждается в "религиозном" украшении и в морализирующих пояснениях. В его основе лежит наипростейшее исповедание веры, и поэтому его необходимо охарактеризовать как богословски осмысленное историческое повествование, какими бы земными красками оно ни было написано. Действующие лица этой драмы - люди из плоти и крови, отнюдь не "религиозные персонажи", а обычные люди, которые решительно и страстно подгоняют события. Однако это повествование учит читателя рассматривать Бога как скрытого Господина и Водителя истории. При этом и человеку не отводится роль марионетки, и Бог принимается как безусловная реальность, а значит

читатель должен нести бремя парадокса, которого не может не чувствовать всякий, в ком жива вера. Эта особенность повествования свидетельствует о художественной и богословской зрелости автора, его внутренней смелости, которые невозможно переоценить. Однако этот исторический труд нельзя рассматривать лишь как “историю божественного водительства”, т.е. как повествование, задача которого научить читателя видеть в исторических событиях направляющую руку Бога, Его промысел, ведущий все к благой цели. В нем заключено гораздо больше. Главная тема всего произведения - наследование престола Давида. В начале сообщается о Божественном обещании, согласно которому Давидов престол будет вечным. Затем мы узнаем об ужасающих злоключениях, в которые вовлечена судьба престола, пока, наконец, избранный Богом наследник не получает корону и тем самым не решается вопрос о преемнике на престоле Давидовом. Но если задачей нашего историка было показать, как Бог сохранил Давидов престол, прошедший сквозь все превратности истории, то тема его сочинения с богословской точки зрения - это мессианская тема.

Мы говорили об удивительно светском характере рассматриваемого исторического повествования в отличие, например, от героических сказаний с их наивной верой в чудеса. Такой взгляд на историю и действие Бога в истории для того времени был прямо-таки революционным. Деяния Бога здесь не представляют собой нечто чудесное, некие дискретные акты, какими они выглядят в древних рассказах о “священных войнах”; они невидимы, однако воспринимаются как нечто непрерывное и всеобъемлющее. Бог действует во всех уголках человеческой жизни: в ее социальной части и интимной, в обыденной и религиозной. Но самое важное, что точка приложения Божественных действий разом оказалась по ту сторону сакрально-культового пространства (священная война, харизматический вождь, божий ковчег и т.д.) во всецело

профанной области. Высоко оценивая оригинальность и богословский гений автора повествования, нельзя также не учитывать историко-культурных предпосылок последнего, ибо всякое историописание создается в рамках “всеобщего культурного сознания”⁴³. Сейчас уже нетрудно соотнести данную историческую работу с эпохой Соломона, в которую она, несомненно, писалась. Только в эпоху Соломона то новое, начало которому было положено во время Давида, всесторонне воплотилось в культуре. С воцарением Саула для Израиля закончилась эпоха сакрального племенного союза (амфикинии), однако политические отношения существенно не изменились. Они стали принципиально иными только после того, как Давид сильно расширил территорию царства. Границ древней амфикинии, отделявших йахвистскую культовую общину от других сообществ, больше не существовало; в царство Израиля были включены большие пространства ханаанской земли. Началась жизнь на гораздо более широком культурном фундаменте, чем было возможно поколением ранее. Рассказывают, что Соломон наладил на широкую ногу торговые отношения с дальними странами. В страну потекли невиданные богатства; при дворе царили роскошь и процветание; было начато грандиозное строительство.

Экономический расцвет, естественно, сопровождался интенсивным культурным обменом. Никогда больше в истории этого народа не повторялась та открытость по отношению к чужим религиозным и культурным ценностям, какая была в эту эпоху. Двор стал всемирным центром знатоков мудрости, какими издавна были дворы египетских царей. Присутствие множества иноплеменников накладывало определенные обязанности, которые охотно выполнялись; были устроены святилища для неизраильских божеств. Словом, эпоха Соломона была эпохой Просвещения, временем стремительного разрушения старого патриархального уклада жизни.

Невозможно представить себе глубину происшедших перемен. Время древнего, простого, сакрального порядка безвозвратно миновало. Архаичный институт священной войны, простые формы культа при святилищах со своими культовыми легендами подтачивались потоками светской мысли. Культовые легенды были оторваны от исконных мест функционирования и превратились в литературу. Разве мы не ощущаем в каждой строчке нашего историописания свежее дыхание современной, свободной, некультовой духовности? И все-таки его автор не был просветителем в обычном смысле слова. Безусловно, он отверг старое воззрение, согласно которому Йахве действует в древних сакральных институтах, но не отверг веру в то, что Он действует внутри истории. Напротив, только в рамках нового взгляда открылась возможность во всей полноте понять, как Бог действует в истории. Он действует не от случая к случаю через призванного, харизматического вождя, но действует непрерывно и повсюду, действует скрыто во всецело мирском пространстве, безусловно господствуя во всех областях жизни. Решительный шаг к такому пониманию, сделанный в рассмотренном историческом сочинении, составляет его подлинную богословскую ценность. От него берет начало совершенно новое представление о том, как в истории действует Бог⁴⁴.

Примечания

¹ E.Schwartz, Ges. Schriften, I, S.54.

² В качестве примера такого неисторического мышления можно привести текст Геродота (История, кн. вторая, 142). Египетские жрецы сделали для Геродота краткое обозрение египетской истории за гигантский период времени. Оно звучало так: "За это время (т.е. за 341 поколение), рассказывали жрецы, солнце четыре раза восходило не на своем обычном месте: именно, дважды восходило там, где теперь заходит, и дважды заходило там, где ныне восходит. И от этого не произошло в Египте никакой перемены в смысле плодородия почвы и растений,

режима реки, болезней или людской смертности.”

³ H. Schneider, *Die Kulturleistungen der Menschheit I*, S.138f.

⁴ E. Schwartz, *op. cit.*, S.56.

⁵ Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, S.19 [2. Aufl., 1955].

⁶ См., например, перечисления в Суд 1:19слл.

⁷ Auerbach, *Wueste und Gelobtes Land, I*, S.42f.

⁸ Однако следует заметить, что эти рассказы в своем нынешнем виде практически полностью утратили первоначальную этиологическую функцию. Помещенные в другой, более общий богословский контекст, они часто значительно меняли свой исходный смысл.

⁹ Lud. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, S.77 [3. Aufl. 1953, S.78].

¹⁰ Regenbogen, *Thukydidides als politischer Denker*. - *Human. Gymnasium*, 1933, S.17.

¹¹ Regenbogen, *op. cit.*, S.21f.

¹² H. Gressmann, *Die Schriften des A.T., I, 2. Bd.* [2. Aufl. 1922], S.203.

¹³ Так считает Gressmann, *op. cit.*, S.204.

¹⁴ Ср. Исх 23:27; Ис 2:10; 2 Цар 20.

¹⁵ Gressmann, *op. cit.*, S.208.

¹⁶ L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926.

¹⁷ В нынешнем своем виде повесть о ковчеге состоит из отдельных отрывков, среди которых 1 Цар 4; 5; 6 - 7:1 и 2 Цар 6:1-20.

¹⁸ Отрывок 2 Цар 7 крайне труден для анализа. Все же можно сделать два бесспорных утверждения. 1. Этот отрывок когда-то существовал как самостоятельный рассказ. Наш историк поместил его в начало своего произведения. 2. Конечно, использованный историком рассказ существовал не в нынешней, глубоко переработанной форме. Остатки древнейшего слоя, возможно, сохранили стт.11b и 16. См. Rost, *op. cit.*, S.47ff.

¹⁹ Rost, *op. cit.*, S.98.

²⁰ Caspari, *Die Samuelisbuecher*, S.524. “Мастерство рассказчика заслуживает самой высокой оценки. Он умеет приводить слушателя в крайнее напряжение (это касается как первой, так и второй части). Предметы деликатные описаны столь тактично, что они нисколько не раздражают, иногда их просто не замечаешь. Неслышная походка, которой пробирается злой

замысел, неподражаемо показана и в письме, переданном с Урией, и в ответе Иоава." Gressmann, *op. cit.*, S.155.

²¹ Rost, *op. cit.*, S.79.

²² K. Budde, *Die Buecher Samuel*, S.265.

²³ K. Budde, *op. cit.*, S.272.

²⁴ Это справедливо отмечают Gressmann, *op. cit.*, S.177 и Caspari, *op. cit.*, S.579.

²⁵ Между прочим, Ахитофел был дедом Вирсавии: 2 Цар 11:3; 23:34.

²⁶ О подобных действиях знают уже древние египтяне. "Новый царь прежде всего завладевал гаремом предшественника, чтобы подчинить себе царских жен." - Wiedemann, *Das Alte Aegypten*, S.60.

²⁷ Об этом радикальном политическом дуализме см. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palestina*, 1930 [Kl. Schr. II].

²⁸ Rost, *op. cit.*, S.86ff. Автор здесь также пытается доказать, что фрагмент 1 Цар 1 никогда не существовал сам по себе. Действительно, всякий, кто более или менее внимательно читал нашу работу, не сможет не распознать в 1 Цар 1 перо того же самого рассказчика.

²⁹ Rost, *op. cit.*, S.123.

³⁰ H.Schmidt, *Die Geschichtsschreibung im AT. (Religionsgeschichtliche Volksbuecher, II, 16. Heft [1911])*, S.20.

³¹ E. Schwartz, *Ges. Schriften, I*, S.56.

³² 1 Цар 11:5сл.

³³ A. Alt, *op. cit.*, S.47 [Kl. Schr., II, S.38].

³⁴ О причинах, сделавших необходимым такое конституциональное изменение, см. Alt, *op. cit.*, S.54ff, 74ff [Kl. Schr., II, S.44ff, 61ff].

³⁵ Попытки обнаружить автора среди действующих лиц повествования не идут далее весьма шатких предположений. Начиная с Duhm'a в качестве возможного варианта называют священника Авиафара, одного из наиболее верных друзей Давида: 1 Цар 22:22-23; 23:6; 30:7; 2 Цар 15:24; 17:15; 19:12; 3 Цар 1:7, 19, 25; 2:22, 26сл. Однако автором мог быть и неизвестный нам человек из царского окружения.

³⁶ A. Weiser, *Werden und Wesen des AT [BZAW 66, 1936]*, S. 213.

³⁷ H. Schmidt, *op. cit.*, S.21.

³⁸ J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments [BZAW 67, 1938]*,

S. 51 - Если 2 Цар 12:11-12 - более позднее добавление к угрозе Нафана, это несколько не противоречит нашему утверждению, так как редактор расширял текст целиком и полностью в духе всего рассказа и в случае необходимости подчеркивал скрытые в самой истории идеи, вводя их в пророческое предсказание.

³⁹ E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II [3. Aufl., 1953], S. 285f: "Так расцвет иудейского царства породил подлинное историописание. Это не удалось никакому другому народу древнего Востока; даже греки создали нечто ему равное только на вершине своего развития в V в. до н.э., правда, затем быстро превзошли его. Здесь речь идет о народе, еще только вошедшем в культурный мир. Элементы культуры, среди которых была легко поддающаяся изучению письменность, этот народ, как и греки, получил от более древних народов. Но от этого его собственные достижения еще больше достойны удивления. Здесь, как и во всей истории, мы сталкиваемся с непостижимой загадкой природной одаренности. Своими творениями израильская культура с самого начала заявила о себе как самостоятельная и полноценная величина наряду с культурой, которая несколько столетий спустя в более богатой и разнообразной форме была создана на греческой почве... Властвующая над мировой историей ирония здесь проявилась в прямо-таки гротескной форме: эти совершенно профанные тексты в иудаизме и христианстве считаются священным писанием..."

⁴⁰ Regenbogen, *op. cit.*, S.17f.

⁴¹ Regenbogen, *op. cit.*, S.21f.

⁴² "В том, что исполнение молитвы началось прямо у святилища, повествователь несомненно усматривает действие Бога ради спасения Давида." - H.Schmidt, *op. cit.*, S.24.

⁴³ E. Schwartz, *op. cit.*, S.41f.

⁴⁴ Эпоха Соломона во внешнеполитическом отношении была спокойной. Острых стратегических или государственно-политических проблем в то время не было. Возможно, этим обусловлен наиболее ощутимый недостаток рассматриваемого исторического сочинения, а именно то, что политические конфликты в его изображении коренятся исключительно в личных или семейных отношениях. Здесь, пожалуй, следовало бы более четко различать внешний повод и глубинную причину. Ведь эпоха Соломона в большей степени характеризуется

культурно-экономическим, чем политическим подъемом! Кроме того, следует учитывать, что автору не доставало необходимой дистанции по отношению к событиям, чтобы увидеть ошибки и недостатки, связанные с самой государственной структурой. Для наблюдателя с близкого расстояния личные взаимоотношения часто заслоняют объективную сторону события.

**Девтерономическая теология истории в
третьей и четвертой книгах царств***

1947

Недавно в серии “Исследования по истории традиций” вышла подробная монография Нота о девтерономической истории. Ее появление заполнило существенный и постыдный пробел в нашей литературе по Ветхому завету¹. Нот заново пересмотрел вопрос о литературных источниках этого огромного произведения. Сразу же скажем: теперь окончательно стало ясно, что оно возникло вовсе не как результат работы редактора, а безоговорочно заслуживает редкого и высокого наименования “историописания”. Здесь, с одной стороны, использованы и тематически объединены в рамках основной схемы всевозможные древние исторические тексты. С другой стороны, отбор текстов явно подчинен ограничительному принципу и за всем, что не вписывается в данную историко-богословскую схему, читателя постоянно отсылают к источникам. В этом отношении автор выполняет задачу историка в точном смысле этого слова. Конечно, притязания этого историка очень своеобразны, а его работа отражает довольно уникальную богословскую позицию. Этим и объясняется неверное понимание этого произведения в эпоху, считавшую необходимым всегда руководствоваться только позитивистским идеалом “фактически точной

*Перевод выполнен по изданию: *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel* (1944): G. v. Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, I, 1971, S. 189-204. © Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. First published in English 1966 by Oliver & Boyd Ltd. © SCM Press Ltd.

историографии”. Об этих особенных притязаниях нашего историка и пойдет речь в настоящей статье. Мы предполагаем, что литературные приемы девтерономиста общеизвестны: он вплетает в единую канву всевозможные источники, описывающие время правления того или иного царя, соединяя их в одно целое, и лишь иногда сам берет слово, вставляя прямую речь или замечание. Мы называем написанный в результате исторический труд девтерономическим, так как автор основывает свое суждение о прошлом на определенных нормах, содержащихся только во Второзаконии или главным образом во Второзаконии².

Мы знаем, что благодаря Второзаконию вопрос чистоты культа Йахве в Иерусалиме, его противопоставление всем ханаанским “культам высот”, становится *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Этой мерой, которая стала к тому времени абсолютно обязательной, мерит теперь прошлое девтерономист, и потому, как хорошо известно, негативно оценивает всех царей Израиля: ведь они все “ходили путем Иероваама, сына Наватова, и во грехах его”. Из царей Иудеи все же пятеро получают относительно хорошую, а двое (Езекия и Иосия) даже очень хорошую характеристику. Такой критерий оценки покажется несправедливым и примитивным светскому историку. В самом деле, девтерономист полностью отказывается от попытки понять каждого царя исходя из проблематики его конкретной исторической ситуации³. Суждение о царях выводится отнюдь не путем взвешивания и подсчета всех за и против, не с помощью, так сказать, алгебраической суммы их заслуг и упущений. То, что о царях говорится гораздо больше в духе “или - или”, чем в духе “как..., так и”, связано с особым теологическим притязанием автора этого произведения, его притязанием на окончательный Божественный приговор. Поэтому девтерономист стремится не отделить хорошее от плохого, а найти то

единственное фундаментальное решение, от которого, по его убеждению, зависят окончательное осуждение или спасение. Девтерономист-историк явно признает за царями право на свободное решение за или против Йахве, в отличие от так называемых классических израильских историков, изображающих человека больше как пассивный объект, целиком подчиненный божественному замыслу.

Вопрос о том, справедливо ли с объективной точки зрения такое отношение к царям, когда они оцениваются по нормам, лежащим фактически за пределами их собственных представлений, может быть задан, конечно, только в наше время. Между тем возникает и такой вопрос: была ли введенная девтерономистом норма, а именно требование единства культа, чем-то совершенно новым для Израиля? Предположим, что эпоха царей не знала этой нормы; однако совершенно ясно, что Второзаконие не претендует на новизну и в действительности представляет собой лишь широкомасштабную актуализацию разнообразных старых норм. А история культа нам показывает, что Израиль древнейшей эпохи (периода амфикионии) ориентировался, в основном, именно на эту норму. Таким образом, использованный девтерономистом критерий оценки предстает несколько иным, чем, как казалось раньше, он должен был быть. Можно, однако, не сомневаться, что, какую бы историческую эпоху мы ни взяли, представления о прошлом неизбежно формируются в более позднее время и поэтому всегда до определенной степени субъективны и несправедливы. Впрочем, это обстоятельство не может быть поводом для отрицания объективной правоты.

Важнейшие события, под впечатлением которых пишет девтерономист, - это две катастрофы: 721 и 586 годов. В его глазах они имели чисто религиозный смысл: Йахве отверг оба царства. В этот момент история спасения Израиля остановилась. Исходя из этого и следует понимать девтерономиста: его сочинение продиктовано

настоятельной необходимостью объяснить утрату спасения. Многие явные недостатки этого историописания можно связать с такой, единственной в своем роде, ситуацией. У девтерономиста в его положении, возможно, больше не было в распоряжении верных критериев для оценки некоторых фактов прошлого. Однако в его труде речь идет только о богословском смысле катастроф, пережитых обоими царствами. Поэтому он пересматривает историю прошлого, страницу за страницей, и делает совершенно однозначный вывод: ответственность за катастрофы падает не на Йахве, а на Израиль. Неверность многих поколений все больше и больше отягчала вину Израиля, и Йахве должен был в конце концов отвергнуть свой народ. Требование единства культа - это, конечно, не единственное требование, которое девтерономист, следуя Второзаконию, предъявляет царям. Он спрашивает, полагались ли (מלכ 4 Цар 18:5) цари на Йахве или нет, были ли они с Ним "всецело" (שלם עם ידדד). Правда, он имеет в виду главным образом преступления против культа⁴. Часто он удовлетворяется неуклюже вставленным утверждением, что царь не следовал "уставам, заповедям и порядкам Йахве". Это сильно снижает изобразительную силу повествования. Девтерономист, очевидно, хочет сказать, что данного царя и его время нельзя в целом считать богопослушными. Следовательно, девтерономист ставит перед царями вопрос именно о полном послушании.

Вопрос послушания - принципиальный элемент исторического труда девтерономиста. Но наряду с этим первым субъективным критерием теперь в истории Израиля появляется и второй, объективный, постоянно перекликающийся с первым. Мы сталкиваемся с ним, когда спрашиваем: как действует в истории Бог? Девтерономист, очевидно, представляет себе это так: Йахве открыл Израилю свои заповеди и поставил условие, что в случае неповиновения Израиль будет сурово наказан

или даже уничтожен. Так теперь в действительности и произошло. Слова Йахве “исполнились” в истории, они - как повторяет девтерономист - “не остались тщетными”⁵. Иными словами, история действительно соответствует слову Йахве в том смысле, что однажды произнесенное Им слово реализуется в истории благодаря уже собственному могуществу⁶, вне зависимости от обстоятельств. Труд девтерономиста дает нам возможность гораздо точнее реконструировать эти представления. Мы имеем в виду совокупность пророческих предсказаний и точно указанных исполнений каждого из них, характерную для труда девтерономиста. Здесь можно говорить об определенной богословски значимой схеме с таким же правом, как в случае “основной схемы”, пусть даже она, в силу своеобразия предмета, применяется более свободно и гибко⁷.

1) Предсказание:

2 Цар 7:13. Устами Нафана Йахве “сверху” утверждает царство Давида. Сын Давида построит Ему дом.

Исполнение:

3 Цар 8:20. “И исполнил Господь слово Свое, которое изрек.” Соломон взошел на престол и построил храм.

2) Предсказание:

3 Цар 11:29. Ахия Силомлянин: будут взяты десять колен из царства Соломона, потому что он оставил Йахве, стал поклоняться разным божествам и не пошел путем Йахве.

Исполнение:

3 Цар 12:15. Ровоам вовлекает царство в катастрофу: “ибо так суждено было Господом, чтоб исполнилось слово Его (אָרַם), которое изрек Господь через Ахию Силомлянина Иеровоаму, сыну

Наватову”.

3) Предсказание:

3 Цар 13. Неизвестный пророк: один из потомков Давида - Иосия - принесет в жертву на жертвеннике в Вефиле священников высот и сожжет на этом жертвеннике человеческие кости.

Исполнение:

4 Цар 23:16-18. Иосия оскверняет жертвенник Вефиля, сжигая на нем человеческие кости “по слову Господню, которое провозгласил человек Божий”.

4) Предсказание:

3 Цар 14:6. Ахия Силомлянин: Иеровоам, которого Йахве поставил царствовать над Израилем, вел себя хуже всех своих предшественников. Поэтому царство Иеровоама будет истреблено так, “как выметают сор, дочиста”.

Исполнение:

3 Цар 15:29. Узурпатор Вааса уничтожает дом Иеровоама “по слову Господа, которое Он изрек чрез раба Своего, Ахию Силомлянина...”.

5) Предсказание:

3 Цар 16:1. Иуй, сын Ананиев: Вааса, которого Йахве возвысил и поставил царем над Израилем, пошел путем Иеровоама и ввел Израиль в грех, поэтому с ним и его “домом” должно случиться то же самое, что и с домом Иеровоама.

Исполнение:

3 Цар 16:12. “И истребил Замврий весь дом Ваасы, по слову Господа, которое Он изрек о Ваасе чрез Иуя пророка”.

6) Предсказание:

ИисН 6:25. “...кто восставит и построит город

сей Иерихон; на первенце своем он положит основание его, и на младшем своем поставит врата его”.

Исполнение:

3 Цар 16:34. Ахиил отстроил Иерихон, “на первенце своем Авираме он положил основание его, и на младшем своем сыне Сегубе поставил врата его, по слову Господа, которое Он изрек чрез Иисуса, сына Навина”.

7) Предсказание:

3 Цар 22:17. Михей, сын Иемвляя, сказал: Израиль перестанет существовать как единое целое, у него не будет пастыря, каждый вернется с миром в свой дом.

Исполнение:

3 Цар 22:35. (Здесь исполнение специально не оговаривается девтерономистом.) Ахав умирает от раны. Затем все возвращаются домой!

8) Предсказание:

3 Цар 21:21сл. Страшное предсказание Илии о судьбе Ахава и его дома.

Исполнение:

3 Цар 21:27-29. Так как Ахав, выслушав свой приговор, покорился Господу, то все несчастья переносятся на его сына (Ср. 4 Цар 9:7сл).

9) Предсказание:

4 Цар 1:6. Илия говорит: Охозия больше не выздоровеет, он должен умереть.

Исполнение:

4 Цар 1:17. Охозия умер “по слову Господню, которое изрек Илия”.

10) Предсказание:

4 Цар 21:10. Неизвестные пророки говорят: из-за

грехов Манассии над Иерусалимом разразится такое несчастье, “о котором кто услышит, зазвонит в обоих ушах у того”.

Исполнение:

4 Цар 24:2. “По слову Господа, которое Он изрек чрез рабов Своих, пророков” Йахве посылает на Иудейское царство халдеев и пр. Кроме того, важен текст 4 Цар 23:26: несмотря на реформу Иосии, великий гнев Йахве еще не угас. По вине Манассии Йахве все же решил уничтожить Иудейское царство.

11) Предсказание:

4 Цар 22:15. Алдама сказал: Иосия “приложится к своим отцам” и не увидит той беды, которая разразится над Иерусалимом.

Исполнение:

4 Цар 23:30. Тело погибшего при Мегиддоне Иосии везут в Иерусалим и там погребают.

Этот обзор, конечно, лишь в самых общих чертах показывает богословски значимую структуру исторического труда девтерономиста на примере третьей и четвертой книг Царств. Именно для различения этой структуры девтерономисту особенно необходим очень внимательный и наблюдательный читатель, который даже там, где об этом не сказано явно, отчетливо разглядит охватывающий весь текст принцип: согласие между пророчески-божественным словом и историческими событиями. Именно ради иллюстрации этого принципа девтерономист включил в свой труд также рассказы об Илии и Исае⁸. В целом можно исходить из того, что девтерономист специально указывал на исполнение пророчеств главным образом в тех случаях, когда это не было само по себе очевидно для читателя. В тех же местах, где исторические события говорили сами за себя, он мог

явно об этом не упоминать. Но, кроме того, нужно не упускать из виду, что девтерономист, за редким исключением, литературно обрабатывает материал традиции, который не всегда хорошо, без натяжек, подходит к основной богословской идее девтерономиста. Этот материал обладает своими собственными смыслами, и поэтому может не укладываться в схему девтерономиста. Мы, как правило, переоцениваем литературную свободу древних в обращении с традиционными материалами.

Рассмотренные предсказания, в частности, ставят перед нами и другой вопрос. Можно не сомневаться, что использованные цитаты через свои источники действительно восходят к подлинным словам пророков. В пользу этого говорит та совершенно недевтерономическая форма, в которой логии дошли до нашего времени: насыщенная образами речь и *Parallelismus Membrorum*⁹. Однако едва ли девтерономист располагал достаточно богатыми источниками; иначе бы он не цитировал трижды одно и то же предсказание несчастья, обращая его к трем разным царям: “Кто умрет у ... в городе, того съедят псы, а кто умрет на поле, того склюют птицы небесные...”¹⁰. Для содержательных выводов о сущности этих “девтерономических” пророчеств мы не располагаем достаточным количеством материалов. Едва ли можно поставить пророчество какого-то Ахии или Иуя, сына Анании, или неизвестных пророков из 4 Цар 21:10слл рядом с так называемыми письменными пророками. У первых, похоже, вовсе отсутствует горизонт мировой истории; их видение ограничено исключительно историей народа Израиля, и поэтому они говорят лишь о деяниях Йахве, карающих или милующих, которые имеют отношение к этой истории. Однако все же возможно, что за этим провозвестием, которое мы представляем себе очень схематично, можно увидеть профетизм другого, довольно своеобразного типа. Девтерономист, согласно 4 Цар 17:13, видит функцию

пророков главным образом так: Йахве вкладывает в их уста свидетельство (תּוּרָה), и они призывают возвратиться к Богу и соблюдать заповеди.

Эту девтерономическую теологию истории, согласно которой слово непременно исполняется в истории, а значит само создает историю, можно даже, с учетом происхождения, назвать древнепророческой. Теперь интересно будет увидеть, как девтерономист развивает основное положение о том, что история обоих царств - не что иное, как ставшие историей воля и слово Йахве. Такая интерпретация делает историю постижимой, поэтому последовательность исторических событий можно "прочитать" в обратном порядке. То, как фактически свершившаяся история становится в восприятии девтерономиста материалом для богословского познания, в изображении истории двух царств выглядит совершенно по-разному.

Судьбу Северного царства решил первый же грех, измена Иеровоама¹¹. О грехах всех других царей говорится стандартной фразой: они "ходили в грехе Иеровоама". Однако для девтерономиста дело обстоит не совсем просто, так как фактически Йахве еще на протяжении двух веков щадил царство. Это загадочное промедление - в действительности лишь отсрочка наказания - объясняется милостью Йахве, который не оставляет без внимания относительное добро даже у отвергнутых царей. Ахав покорился, услышав слова осуждения, и поэтому приговор его дому не был приведен в исполнение во время жизни царя (3 Цар 21:29). Иуй сделал нечто приятное Йахве, и поэтому его потомки до четвертого рода будут сидеть на Израильском троне (4 Цар 10:30, 15:12). Во времена неудачной войны с Сирией Иоас молил Йахве о помощи, и в ответ на это Йахве простер свою милостивую руку над грешным царством (4 Цар 13:23, 14:2). Потом, однако, все же наступает печальный конец, и девтерономист изображает в большом эпилоге 4 Цар 17:7, как нарушение

заповедей Йахве привело к осуждению. Совершенно ясно, из каких источников - источников с богословской точки зрения! - создает свой образ истории девтерономист: он исходит из заповедей Второзакония, выражающих волю Йахве, и фактического развития событий в Северном царстве, определяемого творящим историю словом Йахве.

По-другому обстоит дело с Иудейским царством. Его история также вначале предстает перед нами как история человеческого непослушания, над которым все сильнее сгущаются темные тучи Божественного приговора. Интересно, как объясняется здесь промедление Бога и еще больший, чем в первом случае, запас Его терпения. Речь пойдет об одной особенности девтерономической теологии истории, которую до сих пор мы не принимали в расчет:

Йахве говорит Соломону (3 Цар 11:13): "... и не все царство исторгну, одно колено дам сыну твоему ради Давида, раба Моего, и ради Иерусалима, который Я избрал".

Ахия Силомлянин говорит Иеровоаму (3 Цар 11:32): "...а одно колено останется за ним ради раба Моего Давида и ради города Иерусалима, который Я избрал..."

...а сыну его дам одно колено, дабы оставался светильник (עֲבֹדֵי נֵר לַיהוָה) Давида, раба Моего, во все дни (בְּכָל-הַיָּמִים) пред лицом Моим, в городе Иерусалиме, который Я избрал Себе для пребывания там имени Моего" (3 Цар 11:36:).

Про Авию девтерономист говорит (3 Цар 15:4): "...но ради Давида Господь, Бог его, дал ему светильник в Иерусалиме, восставив по нем сына его и утвердив Иерусалим."

Про Иорама девтерономист говорит (4 Цар 8:19): "...однако ж не хотел Господь погубить Иуду, ради Давида, раба Своего, так как Он обещал дать ему светильник в детях его на все времена."

Под светильником, который Йахве обещал Давиду,

девторономист подразумевает, конечно, содержание пророчества Нафана (2 Цар 7): признание со стороны Йахве династии Давида и божественные гарантии ее прочности¹². Интересно посмотреть, как девтерономист включает эту пророческую традицию в свою богословскую схему и связывает ее с культом определенного места, то есть как здесь соединяются и образуют одно целое две традиции совершенно различного происхождения (особенно интересно сравнение с 3 Цар 11:36). Но девтерономист говорит об этом “девторономизированном” предсказании Нафана не только для того, чтобы объяснить долготерпение Йахве по отношению к Иудейскому царству. Этот элемент традиции играет существенно более важную роль.

Давид оставляет Соломону завещание (3 Цар 2:4): пусть Йахве исполнит свое слово, и “...не прекратится муж от тебя на престоле Израилевом”.

Соломон произносит молитву при освящении храма (3 Цар 8:20): “И исполнил Господь слово Свое, которое изрек. Я вступил на место отца моего Давида, и сел на престоле Израилевом, как сказал Господь, и построил храм имени Господа, Бога Израилева”.

Там же (3 Цар 8:25): “И ныне, Господи, Боже Израилев, исполни рабу Твоему Давиду ... то, что говорил Ты ему, сказав: “не прекратится у тебя пред лицом Моим сидящий на престоле Израилевом...”

Йахве говорит Соломону (3 Цар 9:5): “...Я поставлю царский престол твой над Израилем вовек, как я сказал отцу твоему Давиду, говоря: “не прекратится у тебя сидящий на престоле Израилевом”.

С литературной точки зрения все эти, как и приведенные выше места, образуют проходящее через весь текст богословски значимое обрамление, которым девтерономист снабжает свой труд. Поэтому они имеют особое программное значение. Они обнаруживают недевторономический элемент традиции, а именно ясно

выраженные мессианские представления.

Отсюда сразу вытекает вопрос, каков вообще образ Давида у девтерономиста. Примечательно, что в рассказах об исторических событиях, в которых участвует Давид, отсутствуют дополнения девтерономиста. Это удивительно, если учесть, что в дальнейшем при изображении исторических событий Давид постоянно упоминается как прообраз угодного Йахве царя. Скорее всего, это обусловлено причинами чисто литературного рода: повествующий о Давиде источник был настолько большим по объему и внутренне цельным, что девтерономисту пришлось отказаться от обыкновения давать богословские комментарии и пояснения. Помимо широко известного смыслового изменения в пророчестве Нафана (2 Цар 7:13), девтерономист лишь в конце истории Давида берет ненадолго слово, но и то не для того, чтобы дать собственный образ Давида. Отметим, что, описывая исторические события эпохи преемников Давида, девтерономист поступает по-другому:

3 Цар 3:3. Говорится, что Соломон “ходил по уставу” отца своего Давида (בַּחֻקֹּת דָּוִד)¹³.

5:3. Война помешала Давиду построить храм, но, несмотря на это, именно его следует считать духовным инициатором строительства храма.

8:17сл. Давид намеревался построить храм, это было доброе намерение.

9:4. Давид ходил перед Йахве “в чистоте сердца и в правоте” (בְּתָם לִבְבֵי יִשְׂרָאֵל).

11:4. Сердце Давида целиком принадлежало Йахве (שֵׁלֶם עִם יְהוָה).

11:6. Давид полностью следовал Йахве (מָלַךְ אַחֲרֵי יְהוָה).

11:33. Давид “пошел путем Йахве”, “делал угодное пред Его очами” (בְּעֵינֵי יְהוָה לַעֲשֵׂת דְּוִשְׂרָאֵל).

11:38. Давид “ходил путем Йахве”, “делал угодное пред Его очами” и соблюдал Его уставы и заповеди.

14:8. Давид соблюдал заповеди Йахве и “последовал

Ему всем сердцем”, “делая только угодное пред Его очами (הלך אחר בכל לבנו לעשות רק השר).

15:3. Сердце Давида было предано Йахве.

15:5. Давид “делал угодное пред очами Йахве”, всю свою жизнь не отступал от всего того, что Он заповедал ему, кроме поступка с Урией Хеттеянином (לא-סר מכל אשר-צוה כל ים הדי).

15:11. Аса “делал угодное пред очами Йахве”, как и его прародитель Давид.

4 Цар 14:3. Амасия “делал угодное в очах Йахве”, но не так, как его прародитель Давид.

16:2. Ахаз “не делал угодного в очах Йахве”, в отличие от своего прародителя Давида.

18:3. Езекия “делал угодное в очах Йахве” во всем так, как делал Давид.

21:7. Йахве говорил Давиду (!) и его сыну Соломону: “в доме сем и в Иерусалиме, который Я избрал из всех колен Израилевых, Я полагаю имя Мое навек”.

22:2. Иосия “ходил во всем путем” своего прародителя Давида.

Все эти фразы принадлежат девтерономисту. Картина абсолютно однозначна: именно Давид, а не Соломон (как часто утверждалось), тот царь, которому симпатизирует девтерономист. Это прообраз целиком послушного Богу помазанника, и потому образец для всех последующих царей Иерусалима. Но что же это за Давид, который בתם-לבב ונישר “ходил перед Йахве”, чье сердце было “полностью предано Йахве” и который делал “только (רק) угодное Йахве”? Без всякого сомнения, это не тот Давид, о котором мы знаем из истории наследования престола: человек своеобразный и противоречивый, проявивший жесткость и несгибаемую волю в политических делах и опасную слабость в собственном доме, многократно отягощенный виной, но в конце концов благополучно прошедший через все злоключения с помощью Йахве. И теперь на этот очень человеческий образ наслаивается

совершенно самостоятельный круг представлений о теократическом идеале, образцово послушном Богу Давиде. Тем самым девтеронимист отразил мессианские представления, должно быть, широко распространенные в его время. Трудно сказать, где и как возник этот очищенный от всего “лишнего” образ Давида. В Псалме 132 мы снова встречаемся с этим образцово послушным Давидом. Похоже, что уже Исайя был знаком с этим образом¹⁴. Как бы то ни было, именно эта мощная традиция, повлиявшая на труд девтеронимиста, сильнее всего уводит его в сторону от первоначальной богословской позиции¹⁵, определявшейся Второзаконием. Широкое использование мессианских представлений девтеронимистом показывает, что собственно девтеронимическая традиция не могла утвердиться в чистом виде. В нее влились и дали о себе знать обладавшие неоспоримой силой мессианские идеи. Заслуживает также внимания тенденция приписать Давиду по возможности все, что связано с Храмом. Вероятно, для новой легитимации храмовой традиции с ее всеобъемлющими культовыми установлениями необходимо было прочнее связать ее с именем Давида.

В конце концов, со стороны девтеронимиста это была всего лишь верность воспринятой им традиции. В качестве историотворческого принципа им было воспринято не только слово Второзакония о проклятии, которым Йахве проклинал нарушителей Его заповедей, но и пророческое обетование, слово о союзе с Давидом. В историописании девтеронимист должен был учитывать и то, и другое. Именно взаимодействием этих двух мощных созидательных сил он и объясняет смысл и ход истории Иудейского царства. Итак, мы формулируем важный результат: слово Йахве, по мысли девтеронимиста, действует в истории Израиля как историотворческая сила, причем двояким образом: 1) как Закон, оно судит и уничтожает; 2) как “Евангелие”, то есть как постоянно

исполняющееся обетование Давиду, оно спасает и прощает. Как обетование, переданное устами Нафана, оно проходит через всю историю Иудейского Царства, отсрочивая “ради Давида” давно заслуженное осуждение.

Сразу возникает вопрос: чем же все это закончилось? Неужели милостивое слово оказалось слабее и было в конце концов вытеснено суровым приговором с исторической сцены? Похоже, что именно об этом свидетельствуют как реальный ход событий в Иудейском царстве, так и тот факт, что в позднейшую царскую эпоху девтеронимист больше не говорит о спасительной силе обетования, переданного Нафаном. Создается впечатление, что **לְדָוִד** теряют свою охранительную силу по мере умножения человеческих грехов. Отсюда, думается, очевидна богословская дилемма, перед которой стоит девтеронимист, заканчивая свой труд: с одной стороны, ему, как никому другому, непозволительно было хоть на йоту ослаблять суровость ужасающего приговора; с другой стороны, он не мог и, безусловно, не должен был думать, что обетование Йахве в конце концов утратило силу, “светильник Давида” окончательно угас: ведь ни одно слово Йахве, брошенное в историю, не пропадает зря. Значит, нет, как нам кажется, никакого сомнения в том, что самый конец труда детеронимиста, сообщение об освобождении Иехонии из темницы (4 Цар 25:27-30), имеет важный богословский смысл:

“В тридцать седьмой год переселения Иехонии, царя Иудейского, в двенадцатый месяц, в двадцать седьмой день месяца, Евилмеродах, царь Вавилонский, в год своего воцарения, вывел Иехонию, царя Иудейского, из дома темничного; и говорил с ним дружелюбно, и поставил престол его выше престола царей, которые были у него в Вавилоне; и переменял темничные одежды его, и он всегда имел пищу у него, во все дни жизни его. И содержание его, содержание постоянное, выдаваемо было ему от царя, изо дня в день, во все дни жизни его.”

Конечно, здесь ничего не сказано прямо, в богословских терминах, сделан лишь сдержанный намек; однако названо событие, имевшее для девтерономиста символическое значение: быть может, именно с него Йахве (если такова была Его воля) начинает снова. Во всяком случае, читатель должен воспринимать это место как указание: линия потомков Давида еще окончательно не прервана¹⁶.

Уже Нот в своей работе показал, что множество суждений об этом историческом труде совершенно несправедливы и лишены всякого основания. То, что девтерономист не разрабатывает серьезных исторических проблем, не следует объяснять просто его неспособностью. Он изображает, в сущности, историю созидательного Слова Йахве, его захватывает, так сказать, “работа Божественного Слова в истории”¹⁷. Однако в самом сужении подхода заключен невероятный вызов: не то, что обычно наполняет историю шумом, не присущие ей крупномасштабные конфликты имеют решающее значение для Израиля; здесь требуется совсем простое богословско-профетическое понимание сущности Божественного Слова. Таким образом, только Слово Йахве придает феномену истории связность и целенаправленность, только благодаря ему разнообразные частные феномены становятся для Бога единым целым. Так девтерономист стремится предельно корректным способом показать, что такое “история спасения” в Ветхом Завете: это история, творимая и осуществляемая непрестанно приходющим, судящим и спасающим Словом Йахве.

Примечания

¹ M. Noth: Ueberlieferungsgeschichtliche Studien. Schriften der Koenigsberger Gel. Gesell., 18 Jahr, Geisteswiss. Klasse, Heft 2, 1943 [2. Aufl. 1957].

² Наше исследование ограничивается только 3 и 4 Цар, и это вполне оправданно, так как именно с Соломона для

девторономиста начинается новый во всех отношениях этап и только здесь впервые его исторический труд обнаруживает свою подлинную тему.

³ Совсем по-другому поступает автор истории о восшествии Давида на престол: он рисует читателю трудности политических и человеческих конфликтов, в которые втянут царь, как цепочку неизбежных трагических событий. G. von Rad: *Archiv fuer Kulturgeschichte* 1944, 33ff.

⁴ Особенно в большом эпилоге, следующим за рассказом о падении Израильского царства (4 Цар 17:7слл.).

⁵ ИисН 21:45; 23:14; 3 Цар 8:56; 4 Цар 10:10.

⁶ Втор 32:47: Слово Йахве - это не "пустое" слово.

⁷ В начале следующей подборки следует дополнительно привести такое важное соответствие: 1 Цар 2:27-36 (предсказание) - 3 Цар 2:27 (исполнение).

⁸ Вопрос о том, можно ли назвать рассказ о пророке Ахии Силомляине "завершенным целым" и ставить его в один ряд с рассказами об Илие, Елисее и Исаие, как это делает Нот (ор. cit., S.121), представляется мне очень спорным. В этом случае проблема источников будет решаться совсем по-другому: ведь в этом рассказе, в отличие от других рассказов о пророках, очень заметна рука девтерономиста. Предсказание Ахии следует понимать на фоне неизменного стремления девтерономиста показать, какую судьбу уготовал Йахве наследию Давида, его трону и царству.

⁹ Например, 3 Цар 14:10,15; 16:4; 4 Цар 21:13.

¹⁰ 3 Цар 14:11; 16:4; 21:24.

¹¹ 3 Цар 14:16: "И предаст Господь Израиля за грехи Иеровоама, которые он сам сделал и которыми ввел в грех Израиля."

¹² Это выражение засвидетельствовано еще до девтерономиста: 2 Цар 21:17, Пс 132:17 (ср. 2 Цар 14:7).

¹³ Следует упомянуть, что, согласно 3 Цар 3:14, Давид соблюдал уставы и заповеди Йахве.

¹⁴ Например, Ис 1:21.

¹⁵ Мысль о том, что "ответственность за сохранение отношений между Богом и народом" (Нот, ор. cit., S.137) лежит на царе, на самом деле совершенно не свойственна девтерономисту!

¹⁶ Эти стихи - "заключительный аккорд, позволяющий надеяться на Божью милость": L. Koeler, *Theol. d. A.T.*, S.77

[3 Aufl. (1953) S.78f.]

¹⁷ Это согласие слова и истории очень ясно у девтерономиста выражает царь Соломон: “Что изрек Ты устами Твоими, то... совершил рукою Твоею” (3 Цар 8:24).

Виноградник Навота (Навуфея)*

Мелахим I 21

а. Место этого рассказа в Писании.

Место рассказа о винограднике Навота (Навуфея) (в скобках даны имена собственные, соответствующие редакции Синодального перевода.- Прим. ред.) в версии Масоры отличается от его места в Септуагинте. Это свидетельствует о различии в восприятии сущности и смысла рассказа.

Порядок рассказов в версии Масоры.

- Главы 17-18. Клятва Элийау (Илии) Ахаву;
Элийау у потока Керит (Хораф);
Элийау на горе Кармэль (Кармил).
- Глава 19. Элийау на горе Хорэйв (Хорив).
- Глава 20. Ахав и царь Арамейский (Сирийский).
- Глава 21. Виноградник Навота; пророчество Элийау Ахаву.
- Глава 22. Война Ахава с царем Арамейским; гибель Ахава.

Перевод Семидесяти меняет местами главы 21 и 20. Глава 21, где Илия возвещает наказание Ахаву, следует непосредственно за главами 17-19, в которых речь идет об Илии; две главы, повествующие о войнах с Рамофом Галаадским (20,22), также следуют друг за другом. Такое расположение глав в Септуагинте имеет еще одну причину: в главе 21 Ахав совершает грех, кается, и исполнение приговора отодвигается во времена его сына (стих 29). В

* Перевод выполнен по изданию: Yair Zakovitch, Naboth's Vineyard in: Meir Weiss, The Bible From Within, Jerusalem 1984, 379-405 © The Bialik Institute, Jerusalem.

главе 20 он вновь грешит, и пророк объявляет приговор: “так сказал Господь за то, что ты выпустил из рук твоих человека, которого Я осудил на смерть (царя Арама), твоя жизнь будет вместо его жизни, и народ твой вместо его народа” (стих 42). В главе 22, которая в Септуагинте следует за 20, пророчество исполняется - Ахав гибнет в войне с Рамофом (стих 34-37)¹. Близость глав 17-19 и 21 сообщает главе 21 характер рассказа об Илии. Наш анализ покажет, действительно ли Илия является центральной фигурой рассказа.

Порядок глав в версии Масоры также имеет свою логику²: главы 20 и 21 ассоциативно связаны³. В конце главы 20, после обличения пророка, описывается реакция царя на это обличение: “И пошел домой царь Израйльский печальный и встревоженный (*sar vēzā ēp*)” (стих 43); в главе 21 царь сходным образом реагирует на отказ Навуфея: “И пришел Ахав домой печальный и встревоженный” (стих 4). Сходство окажется еще более впечатляющим, если учесть, что сочетание “печальный и встревоженный (*sar vēzā ēp*)” больше нигде в Писании не встречается⁴.

Сегодня связь между главами 21 и 22 не является только ассоциативной: стих 38 в главе 22 - “...и лизали псы кровь его (Ахава)” - воспринимается как осуществление пророчества (21,19): “за то, что псы лизали кровь Навота, будут лизать псы и твою кровь, твою!”⁵ (букв. “на месте, где псы лизали кровь Навота...”. - Прим. пер.), несмотря на то, что место, где сбывается пророчество, - другое: Самария в соответствии с главой 22, а не Изреель, в соответствии с главой 21. Такая связь глав сообщает главе 21⁶ характер подготовительного рассказа к истории гибели царя в битве.

Только рассмотрение нашего рассказа самого по себе может прояснить его первоначальную тенденцию; тогда мы сможем узнать, идентична ли она тенденциям, которые придали ей различные редакторы.

б. Структура

Рассказ делится на пять сцен (по “действующим лицам” и “месту действия”):

стих 1	начало;
стихи 2-3	картина первая: Ахав и
стихи 4-10	Навуфей (в винограднике Навуфея);
стихи 11-13	картина вторая: Ахав и Иезавель (в царском дворце);
стихи 14-16	картина третья: суд над Навуфеем, приговор (в городе Изреель);
стихи 17-19, 27-29	картина четвертая: Ахав и Иезавель (в царском дворце); картина пятая: Ахав и Илия (в винограднике Навуфея).

Причина, по которой мы пропустим стихи 20-26, будет объяснена ниже.

в. Изложение

Слова “И было после этих событий” в начале изложения - обычная формула редакции для соединения друг с другом различных рассказов⁷. Этой формулы нет в переводе Семидесяти; там глава открывается второй половиной стиха 1, где представлены фигуры, действующие в первой картине, и тема их беседы: “У Навуфея Изреелитянина в Изрееле был виноградник подле дворца Ахава, царя Самарийского” (букв. “Виноградник был у Навота Изреельтянина, который в Изрееле”. - Прим. пер.).

Экспозиция Иосифа Флавия к нашему рассказу является парафразой стиха Писания: “И был один человек, Навот, из города Изреэля, и у него поле, примыкающее к полю царя” (Древн 8,13,8). Эта

парафраза, как и любая другая, грешит против смысла стиха⁸. Различие между парафразой и оригиналом побуждает нас спросить, почему рассказчик выбрал именно эти, а не другие, слова и расположил элементы именно в этом, а не другом, порядке. Иосиф Флавий начинает с Навота, а не с его виноградника; у “человека Навота” - поле, а не виноградник (ср. Мелахим II 9,25: “на участок поля Навота Изреэльтянина”)⁹. Иосиф не передает удвоения, содержащегося в стихе Писания - “у Навота Изреэльтянина, который в Изреэле”, и заканчивает “полем царя”, а не его “дворцом”.

Все моменты, затушеванные в парафразе Иосифа Флавия, значимы для понимания нашего рассказа. Изложение начинается с “виноградника”, а не с “человека Навота”, с “виноградника”, а не с “поля”; еще два фрагмента в Писании открываются именно так: притча о винограднике в Йешайа (5,1-7) начинается словами: “Виноградник был у Друга моего”, короткая притча в Песни Песней (8,11-12) начинается словами: “Виноградник был у Шеломо”¹⁰. Сходство здесь абсолютно неслучайно. А сходство притчи в Песни Песней с нашим рассказом не ограничивается началом:

Песнь Песней 8

Мелахим I 21

Виноградник был у Шеломо в Баал Амоне Отдал (*natan*) он виноградник сторожам; каждый (должен был) принести за плоды его тысячу серебрянников (*kesep*) (стих 11).

Виноградник мой предо мной... (12)

...у Навота Изреэльтянина был виноградник в Изреэле (стих 1)

Î çäàé (*tenah*) мне свой виноградник¹¹ (2)
дам тебе денег (*kesep*) - сколько он стоит (2)

Не отдам я тебе виноградника моего (6)

В Песне Песней хозяин виноградника

противопоставляет свое отношение к винограднику, - эмоциональное отношение, которое нельзя оценить в деньгах, отношению царя к своему винограднику, измеряемому только в деньгах. Об особом отношении между виноградарем и его виноградником говорится также в Йешайа 5 (пророк знает притчу из Песни Песней)¹². Сходство отрывка из книги Йешайи с нашим рассказом более ограничено. Кроме идентичного начала, мы находим здесь также выражение “виноградник мой” (Мелахим I 21,3) - “для виноградника Моего”, “с Моим виноградником” (Йешайа 5; 3,4,5). В Йешайа также разрывается связь между Виноградарем и Его виноградником, но не в результате преступления третьего лица, а из-за “предательства виноградника”. Как и обе поэтические притчи, наш рассказ начинается описанием особого отношения Навуфея к своему винограднику, и, как обе они, наш рассказ призван чему-то научить читателя. Понимание этого “урока” явится целью нашего рассмотрения главы 21.

Иосиф Флавий не передает, как сказано, повторения: “у Навота Изреэльтянина, который в Изреэле”. Более того, эти слова отсутствуют уже в Септуагинте, где формулировки большей частью короче, чем в Масоре. Это повторение было, надо полагать, сочтено лишним. Однако это повторение должно сообщить нам, что виноградник Навуфея Изреелитянина - в его родном городе¹³. Эта зависимость между крестьянином и его виноградником ясно выразится позже в словах Навуфея (стих 3).

Виноградник Навуфея Изреелитянина, который в Изреэле, находится “возле дворца Ахава, царя $\emptyset \hat{i} \hat{a} \hat{p} \hat{o} \hat{l} \hat{i} \hat{r} \hat{e} \hat{i} \hat{a} \hat{i}$ ”. $\hat{N} \hat{e} \hat{i} \hat{a} \hat{i}$ “*hēiḵhāl*” (которым назван дворец Ахава) в прозе Писания почти всегда относится к Храму Бога¹⁴, и мы обязаны спросить себя, почему именно это слово было выбрано, для обозначения дома царя. Может быть, рассказчик хотел таким образом показать читателю,

насколько роскошен был этот дом и насколько мало царь нуждался в имуществе Навуфея.

Ахав назван не “царем Исраэля”, а “царем Шомеронским”¹⁵, чтобы напомнить нам, что резиденция Ахава - Самария, Изреель - не главный его город, и там находится не главный его дворец¹⁶. Виноградник же Навота - его единственное наследство, в его родном городе. Царь, у которого есть дворец и в Самарии, домогается земли крестьянина в городе Изрееле, наследства отцов его.

г. Картина первая: предложение Ахава

Просьба Ахава отдать ему виноградник и отказ Навуфея (стихи 2-3) - это первая картина нашего рассказа. Действие происходит вне царского дворца (он появится в стихе 4), по-видимому, в винограднике Навуфея, с которого начался рассказ. Царь обращается к Навуфею с просьбой (стих 2), и Навуфей отвечает (стих 3). Слова царя появляются в рассказе дважды: когда он говорит с Навуфеем и когда рассказывает об этом разговоре Иезавели (стих 6). Ответ Навуфея мы слышим в рассказе три раза: один раз от него самого (стих 3), один - от рассказчика (стих 4), один - от царя, когда он пересказывает этот ответ Иезавели (стих 6). Чтобы понять смысл рассказа, следует сравнить и обращение царя, и ответ Навуфея с их цитированием.

Повторение в рассказе Писания никогда не бывает дословным. Это варьирование - не для красоты слога. Каждое отступление от первоначальной модели богато смыслом и имеет значение для понимания сущности произведения. Такие отступления необходимо рассматривать с самым скрупулезным вниманием, т.к. главное - в вариациях, а не в самой модели и стереотипном повторении.

стих 2

Отдай мне свой
 виноградник, и будет он
 мне огородом, так как он
 близ дома моего, а я дам
 тебе - виноградник лучше
 этого;
 если же угодно тебе, то дам
 тебе денег,- сколько он
 стоит.

стих 6

Отдай мне виноградник
 твой за деньги
 или, если хочешь, я дам
 тебе (другой) виноградник
 вместо него.

Ахав просит Навуфея отдать ему виноградник, причем “учитывает интересы” подданного, это видно и в способе формулировки просьбы, и в предложении компенсации; царь не приказывает, он обосновывает свою просьбу. Виноградник нужен царю (“и будет он мне огородом”), чтобы удовлетворять потребность царя и его дома в пище. В продолжении рассказа мы увидим, какое важное значение имеет здесь еда царя и его отказ от еды.

Ахаву нужен именно этот виноградник, т.к. он находится вблизи дома царя (“так как он близ дома моего”). Об этом говорит и рассказчик: “возле дворца Ахава, царя Шомеронского”. Скромный царь говорит о “доме своем”, а не о “дворце своем”, как рассказчик.

Ахав проявляет щедрость. Он предлагает взамен не просто виноградник, а “виноградник лучше этого” и, как альтернативу по выбору и предпочтению Навуфея - деньги.

Затем царь пересказывает этот разговор своей жене. Повторение чрезвычайно продуманно и полно нюансов: Ахав уже не говорит, для чего ему понадобился виноградник¹⁷. Он представляет свою просьбу к Навуфею как требование (“Отдай мне виноградник твой за деньги”), чтобы Иезавель поняла: он вел себя как царь, желание которого следует чтить и которому не пристало объяснять подданным свои соображения.

Ахав меняет и порядок своих предложений Навуфею; если, говоря с владельцем виноградника, он сначала предлагает ему виноградник и только потом - деньги, то говоря с Иезавелью, он начинает с “денег” и заканчивает “(другим) виноградником вместо него”.

Хиазм, хотя он и принят в Писании при цитировании, является не только стилистическим средством. На этот раз царь сначала говорит о деньгах, потому что знает систему ценностей своей жены. Внимательный читатель заметит изменение порядка следования элементов, но причина такого изменения станет ему ясна только в стихе 15, где Иезавель свидетельствует, что именно деньги - а не земля - говорят ее сердцу: “встань, унаследуй виноградник Навота Изреэльтянина, который он не хотел отдать тебе за деньги”. Далее, в пересказе Ахав не упоминает свою щедрость; на этот раз речь идет не о “винограднике лучше этого”, а просто о “винограднике”. Ахав боится выставить себя в смешном виде перед женой, желающей видеть в нем царя и мужчину. Оба слова “*tōb*” (хорошо, хороший) - “виноградник лучше (*tōb*) этого” и “если же угодно (*tōb*) тебе” - исчезают в пересказе. Септуагинта добавляет в пересказе слова “лучше этого”, но это только гармонизация, грешащая против смысла, выраженного опущением этих слов; умолчание характеризует слабого царя, тушующегося перед женой, и сильную Иезавель. Хотя царица еще не выразила своего мнения об истории с виноградником, но усилия Ахава понравиться ей говорят о ней не меньше, чем о нем.

Иосиф Флавий так передает в своей книге слова Ахава Иезавели: “рассказал ей... и как он, царь, говорил с ним кротким языком, который не пристал царствующему” (Древн 8, 13,8). Это не так! Царь как раз сделал все, что мог, чтобы скрыть от жены, что говорил с Навуфеем “кротким языком”.

Ответ Навуфея цитируется, как было сказано, два раза, рассказчиком (стих 4) и Ахавом (стих 6):

сохрани меня
Господь, чтобы я
отдал тебе
наследство отцов
моих.

не отдам я тебе
наследства
отцов моих!

не отдам я тебе
виноградника
моего.

Просьба царя к Навуфею была аргументированной, а не произвольной; таким же был и отказ Навуфея: для него передать кому-либо свой виноградник означает преступить Божественный запрет - "сохрани меня Господь"¹⁹. Навуфей относится к своему клочку земли не как к винограднику, но как к наследству отцов, которое нельзя отчуждать²⁰. Похоже, рассказчик идентифицирует Навуфея²¹ с восприятием сущности своей земли, Просьба царя к Навуфею была аргументированной, а не произвольной; таким же был и отказ Навуфея: для него передать кому-либо свой виноградник означает преступить Божественный запрет - "сохрани меня *nākhālāt āvōtāi* - наследство отцов - скрытое толкование имени, (*mīdrāsh šhēm sāmūi*), которое разъясняется двумя словами²². В стихе 4 рассказчик описывает настроение Ахава после отказа Навуфея, в этом контексте он (рассказчик) напоминает читателю слова Навуфея. Эти слова цитируются, следовательно, не с "объективной" точки зрения рассказчика, а с субъективной точки зрения Ахава: "не отдам я тебе наследства отцов моих". В этом цитировании опущена первая и основная часть слов Навота - "сохрани меня Господь". Ахав, или рассказчик от имени Ахава, опускает упоминание о "Господе"; в довершение иронии, "Господа" в рассказ вернет Иезавель, обвинив Навуфея, чье действие диктуется Богом, в том, что он проклинал Бога и царя.

В этом повторении изменен также порядок следования элементов:

сохрани меня Господь,
чтобы я отдал наследство
отцов моих

не отдам я тебе
наследства отцов моих

И вновь хиастическое строение ответственно за смысл: Навуфей подчеркивает невозможность отдать наследство отцов, личность желающего получить это наследство абсолютно не важна для него. Поэтому Навуфей вначале говорит о “наследстве отцов”, а потом уже о просящем - “тебе”. Рассказчик, стремящийся передать настроение Ахава, излагает слова Навуфея так, как их понял Ахав, т.е. превращает их в произвольный отказ. Ахав эгоцентрически воспринимает слова Навуфея как отказ лично ему, поэтому “тебе” он воспринимает как произнесенное раньше, а “наследство отцов” - потом; как будто бы Навуфей сказал: “тебе” не отдам, а другим - пожалуйста. Ахав привел порядок следования элементов в ответе Навуфея в соответствии с порядком следования элементов в своей первоначальной просьбе: “отдай мне свой виноградник” (стих 2).

Отказ Навуфея выглядит еще более произвольным, когда Ахав пересказывает его Иезавели. На этот раз земля Навуфея уже называется не “наследством отцов”, а просто “виноградником моим”. В переводе Семидесяти мы находим слова “наследство отцов”, а не “виноградник мой”, но это опять всего лишь гармонизация²³. Итак, царь игнорирует глубину чувств Навуфея к наследству отцов его; по мнению Ахава, это наследство - не более чем виноградник, который хорошо бы превратить в огород.

Нам следует спросить себя, почему слова Навуфея цитируются дважды, рассказчиком, говорящим от лица Ахава, и самим Ахавом? В этой форме, и только в ней, отражается постепенность изменения смысла слов Навота в сознании Ахава; приспособление объективной действительности к образу мыслей субъекта никогда не

происходит мгновенно. Двойное цитирование достоверно отражает душевный процесс разочарованного царя. Кроме того, разделение двух главных изменений, которые претерпел ответ Навота в пересказе, - неупоминания Божественного запрета и превращения "наследства отцов" в "виноградник", гарантирует максимальное внимание каждому из них.

Ахав не способен воспринять силу эмоциональной связи Навуфея с его виноградником, он видит в Навуфее непокорного подданного, желающего его разозлить, однако царь не принимает решения отнять виноградник силой. Трудно судить, о чем это свидетельствует: о милосердии царя или о его слабости.

д. Картина вторая: Ахав и Иезавель

Второе действие нашего рассказа (стихи 4-10) разворачивается в царском дворце. В первом действии рядом с Ахавом мы видим Навуфея, здесь место хозяина виноградника занимает Иезавель, жена Ахава. Разочарованный Ахав не попытался отобрать виноградник силой, но и не примирился с отказом. Мы видим ряд проявлений разочарования царя, главное из которых - отказ есть хлеб²⁴. Такое состояние вызывает озабоченность царицы; ее реакция на поведение мужа - первое ее "выступление" в рассказе. Царица представлена здесь как "жена его Изэвэль" (стих 5). Она действительно взволнована состоянием своего мужа, и такая взволнованность оправдывает это наименование. Ее озабоченность выражается в словах, созвучных словам рассказчика в стихе 4:

рассказчик (стих 4)

И пришел Ахав домой
печальный
и встревоженный
... и не ел хлеба.

Иезавель (стих 5)

чем так дух твой
опечален
что ты (и) хлеба не ешь?

Реакция Иезавели на объяснение Ахава - он повторяет отказ Навуфея (см. выше), - идет по двух направлениям. Иезавель изображена и как любящая жена, и как насмешливая обвинительница. Желая успокоить мужа, она говорит: “встань, ешь хлеб, и да будет весело сердце твое (*vēitāb libhā* - букв. “и да будет хорошо (*tōb*) на сердце у тебя”. - Прим. пер.)”. Это последнее выражение возвращает в рассказ слово “*tōb*”, выражающее расположение Ахава к Навуфею и опущенное в пересказе. Иезавель, употребляя это выражение, имеет в виду сытость²⁵. В соответствии с изложением рассказчика, Ахав отказывается от еды, т.к. дух его опечален. Иезавель меняет причину и следствие местами: “ешь”, говорит она ему, “и да будет весело сердце твое”.

Рядом с озабоченностью появляется и насмешка: “теперь (докажи), что ты властвуешь над Израйлем”. Ты, который не способен приказать одному человеку из Изрееля, будешь властвовать теперь над Израилем. Иезавель превращает “царя Шомеронского” (стих 1) в царя Израильского; его царственность выразится в том, что его желание будет выполнено, он получит виноградник. В ответ на слова Навуфея, как они были переданы Ахавом в стихе 6 - “не отдам я тебе виноградника моего”, Иезавель говорит: “я дам тебе виноградник Навота Изреэльтянина” (стих 7). Ее слова - насмешка: ведь для достижения цели будет действовать она, а не Ахав. Иезавель не говорит о том, каким способом она доставит царю виноградник, не желая, по-видимому, еще больше испортить ему настроение. Царь, правда, и не спрашивает. Ему нужен виноградник, а способ приобретения ему безразличен.

В своей парафразе Иосиф Флавий изменяет смысл слов Иезавели: у него Иезавель говорит своему мужу, что “она позаботится о том, чтобы Навот получил свое наказание”. Иезавель не хочет смущать добросердечного Ахава неприятными подробностями о наказании,

ожидающем Навуфея. Абарбанель (он же Абрабанель.- Прим. ред.) думает так же, как Иосиф: “И нет сомнения, что она сразу сказала ему, что было в ее сердце сделать, т.к. она писала письма от имени Ахава”. Мы можем возразить на слова Абарбанеля так же, как на слова Иосифа: стих сообщает, что Иезавель не открыла Ахаву ничего из своего замысла.

Иезавель умеет обещать и умеет выполнять. Она даст своему мужу виноградник, а тому не придется ударить палец о палец. Царица не мешкает и немедленно переходит от слов к делу, которое выражается глаголами: “И написала..., и запечатала..., и послала” (стих 8). Однако она действует не от своего имени и не своим авторитетом, а именем и авторитетом своего мужа, от которого она скрывает способ осуществления своих намерений. Поведение Иезавели напоминает поведение Мардохея при Артаксерксе: “И написал он именем царя Ахашвэйроша, и скрепил (печатью) перстня царского, и отправил письма с верховыми гонцами...” (Эстэйр 8,10)²⁶. Артаксеркс дал разрешение Есфири и Мардохею писать “о Йеудеях то, что вам угодно, именем царя и скрепите (печатью) перстня царского” (там же, стих 8); Иезавель не получила от своего мужа и такого разрешения!

Было ли действие Иезавели экстраординарным, или таков был ее обычай- писать и запечатывать именем пассивного царя, находящегося у нее в подчинении? Из продолжения рассказа ясно, что речь идет о долговременной привычке. Исполнители приказа Иезавели в Изрееле знают, что они посланцы царицы по противозаконным делам и именно ей они должны отвечать, невзирая на царскую печать на послании: “И послали к Изэвэли сказать: Навот забросан камнями и умер” (стих 14).

Иезавель без колебаний посылает распоряжение в городскую судебную инстанцию, старейшинам²⁷ и знатным - уважаемым²⁸ людям, “которые заседали с Навуфеем в

его городе” (стих 8), т.е. заседали с ним в суде²⁹. Таким образом, мы узнаем, что Навуфей принадлежал к самым уважаемым жителям Изрееля, к судьям. Иезавель без колебаний возводит тяжкое обвинение на судью из судей Изрееля³⁰, и его коллеги, боясь царицы, без колебаний предают его и приговаривают к смерти! От судебной власти, следовательно, ничего не осталось, она лишь “законная” печать для преступлений буйной царицы. Царица внешне подчиняется закону: все должно выглядеть как следует; судебная процедура обязана выглядеть абсолютно законной. Иезавель жила за тысячи лет до Макиавелли, но могла бы служить прототипом Государя!

Замысел Иезавели отлично продуман: “И писала она в письмах так: объявите пост и посадите Навота во главе народа” (стих 9). Объявление поста - реакция на большое несчастье. Пост объявляют для того, чтобы успокоить гнев Бога, пробуждающийся из-за тяжелого преступления³¹. Когда жители Ниневии услышали пророчество о бедствии - “Еще сорок дней - и Ниневэй опрокинется!” (Йона 3,4), - они объявили пост: “И поверили ниневэйтияне Богу, и объявили пост, и оделись во вретича...” (там же, стих 5)³².

Объявление поста говорит о большой мере цинизма: Иезавель вдруг озаботилась отношениями между человеком и Всевышним! Пост, который обычно объявляется для искупления греха перед Богом, объявлен здесь с целью создания условий для тяжелейшего греха пред Богом - убийства Навуфея.

“Милосердная” Иезавель, которая беспокоилась о том, чтобы муж ел хлеб, не колеблясь объявляет пост для жителей всего города, чтобы создать благоприятные условия для убийства. Иезавель созывает народ, которому неизвестно, почему провозглашен пост и кто тот грешник, из-за которого ожидается бедствие. Она приказывает посадить Навуфея во главе народа, на почетном и самом заметном месте³³. Во время поста, при собрании народа все взоры естественным образом сфокусируются на

сидящем во главе. Это будет удобный момент, чтобы сбросить его публично”с неба на землю”.

Инструктирование по организации судебного спектакля продолжается и в следующем стихе: “И посадите против него двух подлых людей (*“ānāshīm bnēt bēlīāl”*), чтобы они свидетельствовали против него и сказали: “Ты проклинал Бога и царя”; а (потом) выведите его и забросайте его камнями, чтобы он умер” (стих 10). Забота царицы о том, чтобы были два свидетеля-обвинителя - в соответствии с законами Торы³⁴, говорит о ее внимании к частностям, нежелании потерпеть неудачу из-за мелочей.

Называя лжесвидетелей “подлыми людьми” (“коварный свидетель (*“ēd bēlīāl”*) смеется над судом, и уста нечестивых глотают неправду” - Мишлэй 19,28), Иезавель говорит словами рассказчика³⁵. Сама она не назвала бы так свидетелей, это значило бы осудить себя самое. Перед нами явление, противоположное тому, которое мы видели выше: в стихе 4 рассказчик говорил словами Ахава, здесь Иезавель говорит словами рассказчика³⁶.

Иезавель решает предъявить Навуфею самое тяжкое обвинение, “Ты проклинал Бога и царя”, которое вызывает гнев тех, кто боится царя и, кроме того, гнев богобоязненных. Обвинение в нарушении страшного запрета, известного из Торы³⁷, ведет только к одному - к смертной казни³⁸. Стих вновь описывает цинизм и лицемерие царицы. Упоминание о Боге, которое Ахав опускает при передаче слов Навуфея Иезавели, снова появляется в рассказе, благодаря царице, “ревнующей” о славе Господа и имени Его. Навуфей, отказавшийся преступить запрет Бога (“сохрани меня Господь”) и отдать наследство отцов своим царю (стих 3), будет теперь обвинен в том, что проклинал обоих, в соответствии с порядком упоминания их в ответе: “проклинал Навот Бога и царя”.

Иезавель говорит о наказании Навуфея в трех следующих один за другим глаголах: “*vēḥōšîûnû vēsîklûhû vēîāmōt*” - “а (потом) выведите его и забросайте его камнями, чтобы он умер” (букв. “и выведите его, и забросайте его, и умрет он”. - Прим. пер.). Она не хочет говорить подробно об этом неприятном предмете. Навуфея должны вывести за пределы города, чтобы предотвратить ритуальное осквернение города³⁹, как будто бы оскверняет именно пролитая кровь, а не судебный гротеск, приведший к кровопролитию. Рассказ как бы подчеркивает, что в глазах Иезавели эти вещи различны по своей природе. Она заинтересована, в основном, в последнем из глаголов: “а (потом) выведите его и забросайте его камнями, чтобы он умер” - и, когда приговор будет приведен в исполнение, немедленно сообщите.

е. Картина третья: суд

Место действия третьей картины, где речь идет о суде и приговоре Навуфею, - город Изреель. Эта картина - центральная в нашем рассказе и единственная, в которой не принимает участия Ахав. Во всех остальных картинах действует Ахав плюс еще один персонаж. Отсутствие Ахава в этой картине должно подчеркнуть, что, по видимому, суд не является делом его рук, не он пролил кровь Навуфея.

Стих 11, предшествующий описанию исполнения приказа Иезавели, сформулирован многословно: приказ посылается “старейшинам и знатным (людям), которые заседали с Навуфеем в его городе” (стих 8), и его выполняют “люди города его, старейшие и знатные, жившие в городе его” (стих 11). Дважды мы слышим, что люди города Навуфея выполняют приказ Иезавели. Навуфей посмел возразить царю, отклонить его незаконную просьбу. В противоположность этому, люди города его не смеют отклонить незаконное требование жены царя Самарийского и отдают на расправу своего

уважаемого земляка, заседающего с ними в суде.

Здесь имеется еще одно повторение. Дважды мы слышим, что люди города Навуфея выполняют повеление царицы: "по присланному им (приказу) Иезавели; так как писано (было) в письмах, которые она послала им". Повторяющийся фрагмент, "по (так как)... им", отсутствует в коротком варианте перевода Семидесяти; таким образом, урезается смысл, выраженный в пространном варианте. Функция этого повторения - напомнить о письмах, посланных царицей, но написанных от имени Ахава и запечатанных его печатью. Письма напоминают об участии в событиях царя, хотя он и не появляется в день суда.

Приказ Иезавели выполнен почти точно. Рассказ о выполнении практически дословно повторяет сам приказ. Однако здесь также имеются небольшие различия; только ради этих различий и приводится сообщение о выполнении повеления⁴⁰.

стихи 9-10

Объявите пост и
посадите Навота во главе
народа;
И посадите против него
двух подлых людей,
чтобы они
свидетельствовали
против него и сказали:
"Ты проклинал Бога и
царя",
а (потом) выведите его и
забросайте его камнями
(В тексте стиха на
иврите слово "камнями"
отсутствует.- Прим.
ред.), чтобы он умер.

стихи 12-13

Объявили пост и
посадили Навота во главе
народа.
И пришли те два
человека, подлецы, и
сели против него.
И свидетельствовали
подлецы против Навота
пред народом, сказав:
проклинал Навот Бога и
царя.
И вывели его из города,
и забросали его камнями,
и он умер.

В стихе 13 мы находим что-то вроде повторения:

“И пришли те два человека, подлецы, и сели против него (*nēgēd*)”.

“И свидетельствовали подлецы против Навуфея пред (*nēgēd*, букв. - против. - Прим. пер.) народом, сказав...” Этого повторения нет в Септуагинте; слова, заключенные между “И свидетельствовали” и “сказав” отсутствуют, т.е. опущено “подлецы против Навота пред народом”. Здесь также следует предпочесть пространный вариант, дважды говорящий о том, что подлецы свидетельствовали против Навота в присутствии народа, собравшегося узнать, почему объявлен пост.

Даже преступники, лжесвидетели, не смеют действовать в точности так, как требует от них царица. Они сидели “против него”, но свидетельствовали “пред народом”, т.е. не смотрели в лицо обвиняемому, когда обвиняли. Иезавель велела, чтобы они обратились к Навуфею и обвинили его: “Ты проклинал Бога и царя”, однако они обратились не к нему: “Проклинал Навот Бога и царя”. Удобнее лжесвидетельствовать, не глядя в лицо жертвы и не обращаясь к ней.

Описание казни Навуфея длиннее, чем приказ казнить. “Многословие” заставляет нас задержаться на этой картине, - так замедленная съемка выделяет важный момент в кинофильме. Рассказчик добавил здесь три слова: “из города” и “камнями”. Слова “из города” не просто удлиняют текст, задерживают внимание на событии и передают детали казни “проклинающего Имя” (см. далее). Выше подчеркивалось, что “люди города его” - Навуфея - предали его, выполняя повеление царицы; теперь они ведут себя так, как будто не их рука пролила кровь, и выводят Навуфея из города - их и его города, чтобы успокоить свою совесть и забыть грех, совершенный в городе. Добавление слова “камнями” соответствует такому же добавлению в Ваикра 24,23: “И вывели поносителя за стан, и забросали его камнями” (речь идет

о проклинающем Бога. - Прим. пер.). Там же, в стихе 14, этого слова нет: “и да забросает его (камнями) вся община”. Эта деталь сообщает пластическое измерение картине, делает ее более страшной.

ж. Картина четвертая: передача сообщений

Действие четвертой картины (стихи 14-16) происходит, как и действие второй картины, во дворце царя; участвуют те же лица: Ахав, отсутствовавший во время подготовки и осуществления преступления, и Иезавель. Сообщение об исполнении приказа посылается, как сказано, царице. Оно включает только последнюю, важную для нее деталь. Окончанию ее приказа “и забросайте его (камнями), чтобы он умер” (стих 10) соответствует та часть донесения, где сказано, что “Навот забросан камнями и умер”(стих 14), а остальные детали хорошо срежиссированного судебного спектакля сейчас не важны.

В следующем стихе (15) рассказчик повторяет слова “Навот забросан камнями и умер”: “И было, когда услышала Изэвэль, что Навот забросан камнями и умер”. Этих слов нет в части вариантов перевода Семидесяти, и опять следует предпочесть пространный вариант. Страшное сообщение не производит большого впечатления на царицу. Она спешит сказать мужу, что он может взять “игрушку”.

Вначале Иезавель подбодрила своего мужа и сказала ему “встань, ешь хлеб”, теперь она велит ему исполнить свое желание: “встань, унаследуй виноградник Навота Изреэльтянина, который он не хотел отдать тебе за деньги”. Циничная царица не может удержаться от выражения злорадства - человек, который мог получить за свой виноградник деньги, умер, и его виноградник достался ее мужу бесплатно.

И в радости своей царица продолжает защищать мужа “стеной незнания”. Ей сообщили, что “Навот забросан

камнями и умер”; мужу она предлагает смягченный вариант: “ибо нет в живых Навота, он мертв” (стих 15). Вместо “заброшен камнями” говорится “нет в живых Навота”. Это сочетание напоминает такие сочетания, как “бесплодна и не рожала” (Шофетим 13,2), “дева, которой не познал мужчина” (Бырейшит 24,16), “а яма эта пустая, не было в ней воды” (Бырейшит 37,24), но в последних трех сочетаниях отрицательное определение стоит на втором месте, а в словах Иезавель оно стоит на первом месте - “нет в живых Навота”. Это высказывание должно подготовить Ахава к неприятному сообщению - “он мертв”. И вообще, Ахав уже находится под впечатлением радостного известия о том, что виноградник принадлежит ему, конец повеления “унаследовать”, его обоснование ничего не прибавит и не убавит. Ахав слушает слова Иезавели и не размышляет. Он не спрашивает, как умер Навуфей и как он, Ахав, получил виноградник. Царь предпочитает получать результаты.

Конец стиха 15 и начало стиха 16 симметричны концу стиха 14 и началу стиха 15:

- | | |
|---|--|
| <p>14. Навот заброшен
камнями и умер</p> <p>15. И было, когда
услышала Иезавель,
что Навот умер</p> | <p>15. ибо нет в живых
Навота, он мертв.</p> <p>16. И было, когда
услышал Ахав, что
Навот заброшен
камнями и умер...
 (“что мертв...
Навот”)</p> |
|---|--|

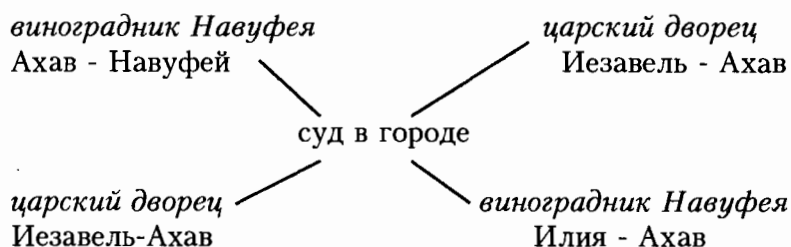
Эта симметрия значима для смысла рассказа. Понятно быстрое действие Иезавели после полученного сообщения. Она не размышляет и не удивляется, так как сама была инициатором суда и казни. Но быстрое действие Ахава после полученного сообщения кажется абсолютно “неестественным”. Ахав обязан был удивиться смерти Навуфея, а не вести себя так, словно он только и ожидал

подобного известия.

Ахав идет к винограднику Навота, а также навстречу картине пятой и последней, которая состоится в вожденном винограднике. Ахав выполняет приказ царицы: “встань, унаследуй виноградник Навота” (стих 15), “и встал Ахав, чтобы сойти в виноградник Навота Изреэльтянина, чтобы унаследовать его” (стих 16). Слово “сойти”, которого нет в приказе Иезавели, добавлено рассказчиком. Функция этого элемента прояснится в продолжении рассказа, когда мы обратимся к похожему повелению - Бог велит Или: “Встань, сойди...” (стих 18).

3. *Картина пятая: встреча Или и Ахава*

Картина пятая и последняя (стихи 17-19, 27-29)⁴¹ открывается словом Господним к Или Фесвитянину (стих 17). Илия назван здесь по имени своего города, потому, что он еще не был представлен читателям рассказа, а также (в основном) потому, что он замещает Навуфея Изреелитянина, который больше не может воспрепятствовать царю завладеть своим виноградником. То, что Илия замещает здесь Навуфея, ясно и из симметричного строения главы:



Бог говорит Или, что Ахав “вот (он), в винограднике Навота”, и продолжает: “куда он сошел, чтобы унаследовать его”. Это повторение нужно не для топографического уточнения, а для усиления чувства ужаса перед готовностью Ахава исполнять указания своей

жены. Отметим: Бог не говорит Илии, что Ахав действовал по совету Иезавель. Ахав представлен здесь действующим по собственной воле. Илия послан к “Ахаву, царю Израйльскому, что (живет) в Шомероне”. До сих пор рассказчик называл Ахав “царь Шомеронский” (стих 1), а Иезавель говорила, что он - тот, кто должен (доказать), что “властвует над Израйлем” (стих 7). Определение в стихе 18 повторяет оба предыдущие определения, меняя их местами. Иезавель, как мы видели, превратила царя Самарийского в царя Израила путем демонстрации его власти во всем Израиле. Однако резиденция его - в Самарии, это напоминает читателю, что грех Ахав был совершен недалеко от Самарии, в другом его дворце в Изрееле.

Бог “отверзает уста пророка” дважды: “И будешь говорить с ним, и скажешь: “Так сказал Господь: ты убил, а еще и наследуешь?” “И будешь говорить с ним, и скажешь: “Так сказал Господь: за то, что псы лизали кровь Навота, будут лизать псы и твою кровь, твою!” (стих 19). Первое высказывание может показаться странным: ведь царь не убивал? Он сошел унаследовать виноградник Навуфея Изреелитянина, слушаясь повеления Иезавели, но не убивал и не приказывал убить Навуфея! Неучастие Ахав подчеркивается на протяжении всего рассказа; он не знает, как получилось, что виноградник Навуфея упал ему в руки, как созревший плод. Иезавель не рассказала, как именно она собирается предоставить царю виноградник, не сказала ничего и о смерти Навуфея.

Незнание царя подчеркнуто также в строении главы (которое описано выше); Ахав не принимает никакого участия в суде и убийстве! Но это незнание не освобождает царя от ответственности. “Власть над Израйлем”, положение “царя Израйльского, что (живет) в Шомероне” обязывают, а не только служат источником прав и полномочий; преступление, совершенное от его

имени, является его преступлением! Царь Израильский не может спрятаться ни за чью спину, даже если это будет широкая и сильная спина Иезавели.

Как Ахав представлял себе путь завладения виноградником? Думал ли он, что Иезавели удастся повлиять на Навуфея приятными речами? И как умер Навуфей? Ахав не знал всего этого, т.к. предпочел не знать. И еще одно. Даже если Навуфей умер, откуда у Ахава право наследовать “наследство отцов” земледельца? У Навуфея нет членов семьи, чтобы унаследовать наследство их отца так же, как Навуфей унаследовал наследство своих отцов⁴²? Царь должен был понять, что совершено преступление, что Навуфей был обвинен в тяжком грехе, за который полагается смертная казнь и “конфискация” имущества преступника в казну⁴³.

Короткая и впечатляющая строфа - “ты убил, а еще и наследуешь?” (добавление страшного греха к ужасному преступлению) - выделена как самостоятельное высказывание, и выражает основную мысль рассказа: об ответственности властителя. Царь не может самоустраниться и сказать: “я не знал, не видел и не слышал”, в особенности, когда ему делались столь прозрачные намеки.

Это напоминает историю изгнания из сада Эдемского. Адаму было заповедано: “А от дерева познания добра и зла, - не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Бырэйшит 2,17). Адам карается за нарушение этой заповеди, несмотря на то, что его соблазнила жена, а ту - змей, и несмотря на то, что он пыгается “уйти от ответственности”, говоря: “жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел” (3,12). Бог говорит: “За то, что ты послушался голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедовал тебе, сказав: “не ешь от него”, проклята земля за тебя...” (3,17). Наш рассказ - не рассказ об Илии, о величии пророка, а история или притча на тему “Виноградник был у Меня...”,

содержащая нравственный урок: властитель отвечает за все, что делается от его имени и его авторитетом, даже если он пытается игнорировать и “не знать” происходящее⁴⁴.

Бог “отверзает уста пророка” два раза, чтобы отделить преступление от наказания⁴⁵. Ахав будет наказан мера за меру - юридически-литературный принцип, распространенный в литературе Писания⁴⁶. Царь погибнет вне города, и его тело будет опозорено так же, как и тело Навуфея.

и. Стихи 20-26

Раскаяние и горе Ахава (стих 27) явились бы адекватной реакцией на слова Илии. Стихи 20-26 как бы нарушают непрерывность рассказа; особенно странным выглядит обмен репликами: “Нашел ты меня, враг мой!” - “Нашел” (стих 21). Подобный ответ не соответствует характеру Ахава, такому, как он был описан до сих пор. Возможно ли, что царь, ни слова не ответивший на отказ Навуфея и беспрекословно подчиняющийся жене, найдет в своей душе силу резко говорить с пророком? Действительно, описание немого горя в стихе 27 больше подходит к строению рассказа: Ахав говорит в двух первых картинах - требует виноградник и рассказывает Иезавели об отказе Навуфея, отсутствует в третьей картине, молчит в четвертой, не отвечая на сообщение Иезавели и ее приказ “встань, унаследуй”. Молчание и раскаяние царя в стихе 27 соответствует строению рассказа.

Обмен репликами между царем и пророком: “Нашел ты меня, враг мой!” - “Нашел” - напоминает разговор между ними, когда Ахав негодовал на пророка в рассказе о засухе: “И было, когда Ахав увидел Элийау, то сказал ему Ахав: ты ли это, наводящий беду на Исраэиль?” (Мелахим I 18,17), и ответ пророка: “Не я навел беду на Исраэиль, а ты и дом отца твоего, тем, что вы оставили

заповеди Господни, и ты следовал Баалам” (стих 18). Но там вопрос царя задается до возвещения его греха, а не после этого⁴⁷. Конструкция "вопрос - ответ", таким образом, есть способ введения в текст пророческого обличения (оно последует в стихах 20-26), которое являет собой классическую девтеронимическую фразеологию,⁴⁸ не относящуюся прямо к описываемой истории:

1. “Ибо ты предался тому, чтобы делать зло” (стих 20) “Но не было (еще) такого, как Ахав, который предался (тому), чтобы делать злое” (стих 25). Ср. Мелахим II 17,17.

2. “Вот, Я наведу... зло” (21). Ср. Мелахим I 14,10; Мелахим II 21,12; 22,16 и др.

3. “И смету тебя” (21). Ср. Мелахим I 14,10; 16,3.

4. “и уничтожу у Ахава (всякого) мочащегося к стене, и заключенного, и вольного в Израйле” (21). Ср. Мелахим I 14,10; Мелахим II 9,18.

5. “И поступлю с домом твоим, как с домом ...” (22). Ср. Мелахим I 17,3.

6. “за то огорчение, которым ты огорчал (Меня) и ввел Израйля в грех” (22). Ср. Мелахим I 14,16; 16,13,26; 22,53.

7. “Кто умрет у Ахава в городе, того съедят псы, а кто умрет в поле, того склюют птицы небесные” (24). Ср. Мелахим I 14,11; 16,4 .

8. “идолам” (26). Ср. Мелахим I 15,12; Мелахим II 17,12; 21,21.

9. “которых прогнал Господь от сынов Израйлевых”. Ср. Мелахим I 14,24.

10. Перенесение проклятия и на Иезавель (23) вновь описывается девтеронимическим языком в Мелахим II 9,10,36-37.

Итак, весь фрагмент сильно напоминает слова Ахийау (Ахии) к Йароваму (Иеровоаму) (Мелахим I 14,7-11) и слова Йейу (Иуя), сына Ханани (Ананиева), к Баше (Ваасе) (Мелахим I 16,1-4,13); эти цари упоминаются в

речи, которую “редактор” “вложил в уста” Илии (стих 22). “Редактор” добавил глагол “предался” тому, чтобы делать злое в очах Господа, т.е. предался идолопоклонству (стих 20), вводящему Израиль в грех (стих 23) следования идолам (стих 26). Таким образом, к греху Ахава добавлен еще один грех, не связанный прямо с виноградником Навуфея.

Фрагмент 20-26 не монолитен: возвешение кары Иезавели является отступлением от темы рассказа, который подчеркивает ответственность Ахава, и только Ахава⁴⁹, внимание читателя отвлекается от царя и его греха. Кроме того, в стихе 22.2 пророк начинает говорить об Ахаве в третьем лице, то же самое в стихе 24. Стихи 25-26 похожи не на слова, обращенные к Ахаву, а на “редакторскую” оценку его царствования, которое должно было бы располагаться перед Мелахим I 22,39⁵⁰.

к. Завершение рассказа

К самому рассказу мы возвращаемся в стихе 27⁵¹. Хотя наш рассказ часто использует стилистическое средство повторения, особенно при цитировании слов персонажей (см. выше, стихи 3-4), слова Бога Илии появляются только один раз, они не цитируются при их передаче Ахаву. Эти ритмические слова уже выразили основную идею рассказа, их повторение могло бы ослабить впечатление.

Реакция царя на пророчество Илии подобна его реакции на отказ Навуфея в первой картине (стих 4). Только прочтя этот стих, можно полностью понять смысл предыдущего. Т.е. только при повторном чтении и в свете толкования всего рассказа можно понять смысл всех деталей. Сравним:

стих 4

... печальный и
встревоженный...
и лег он на постель

стих 27

... то разодрал он
одежды свои,
возложил на тело свое

свою⁵²,
и отворотил лицо свое⁵³,
и не ел хлеба.

власяницу,
и постился,
и лежал (ночью) во
власянице,
и ходил тихо.

Реакция царя на слова Илии была более сильной, чем на слова Навуфея. Ахав не только лег на постель свою, но и лежал во власянице - выражение скорби. Его отказ от хлеба - прежде спонтанное выражение огорчения - превращается теперь в пост и в часть продолжительной и непрерывной демонстрации раскаяния и горя; царь облекается власяницей днем и ночью и ходит тихо-тихо под грузом обличения Илии. Между этими двумя описаниями скорби царя говорится о попытке Иезавели прервать скорбь своего удрученного мужа, поднять его с постели и накормить его хлебом. И, как показывает сравнение этих двух описаний, попытка ей не удалась, состояние Ахава лишь ухудшилось, т.е. усилия Иезавели пошли ему во зло⁵⁴.

Вместо жены ("И было, когда услышал Ахав ..." - стих 16, выше) Ахав слушает теперь Илию: "И было, когда выслушал Ахав слова эти..." (стих 27). Слова Иезавели обрадовали царя, слова же Илии вновь ввергают его в горе, худшее, чем при отказе Навуфея.

Мы уже говорили о сходстве реакций Ахава тогда и сейчас, о том, что реакция на слова пророка была более острой и т.д. Вспомним еще одну деталь: если после отказа Навуфея Ахав "не ел хлеба" (стих 5), то теперь он постится (стих 27) - нечто вроде наказания "мера за меру" за пост, который Иезавель объявила от его имени в городе Изреель. Жители Изрееля постились из-за преступления, которого не было - из-за того, что Навуфей проклинал Бога и царя; Ахав постится из-за тяжкого преступления, которое он совершил и содеял, - из-за убийства Навуфея и наследования имущества убитого.

Ахав ведет себя в соответствии с законами траура:

“разодрал он одежды свои⁵⁵, и возложил он на тело свое власяницу⁵⁶, и постился, и лежал (ночью) во власянице, и ходил тихо”. Такое поведение выражает не кратковременную скорбь, но продолжительную: Ахав, который ходит во власянице днем, лежит в ней ночью, а затем вновь ходит тихо-тихо! Такое поведение свидетельствует не только о горе, но и о глубоком раскаянии. Так поступают жители Ниневи: “И поверили ниневэйтяне Богу, и объявили пост, и оделись во вретича... И дошло это слово до царя Ниневэй, и встал он с престола своего, и снял с себя (царское) облачение свое, и покрылся вретичем, и сел на пепел... И чтобы покрыты были вретичем... и чтобы отвратился каждый от злого пути своего и от насилия рук своих...” (Йона 3,5-8).

В результате Бог “смягчается” и вновь обращается к пророку (стих 28). Формула, описывающая это обращение, идентична предыдущей: “И было слово Господне Элийау Тишбиянину (Илии Фесвитянину) такое”. Наименование “Фесвитянин” появляется второй раз. Нет ли здесь скрытого толкования имени? В Малахи 3,24 Илия - возвращающий (*mēshîv*): “И возвратит он сердце отцов к сыновьям, и сердце сыновей к отцам их...”. Возможно, Фесвитянин своими словами побудил Ахава к раскаянию, возвращению с пути зла (*tshûvā* - возвращение, раскаяние). Эта возможность выясняется, если учесть зависимость между словом *nîknā* (выражающим покорность, смирение; с его помощью описывается реакция Ахава в стихе 29) и корнем ... (возвращение, обращение) в других описаниях раскаяния: “И смирится (*vēīkānē ū*) народ Мой, который именуется именем Моим, и будут молиться, и будут искать Моей близости, и обратятся (*vēīāshûbū*) от путей своих дурных” (Диврей Айамим II7,14)⁵⁷. Скрытое толкование имени основывается, следовательно, на корне כנה и синонимичном корне שב, который “слышится” в имени; так толкуются многие имена в Писании⁵⁸.

Примечания

¹ О причине такого расположения глав говорит D. W. Gooding, *Ahab according to the Septuagint*, ZAW 81 (1964), pp. 270-271. Он не считает это расположение первоначальным.

² На связях между нашей главой и окружающими главами в версии Масоры останавливался, например, С. F. Burguey, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford 1903, p. 210.

³ Соединение по ассоциативной связи - один из обычных способов соединения глав у редакторов Писания. См., например, М. Д. Касуто, *Смехут апарашийот вэсидуран бэсифрэй амикра, Сифрут микраит усифрут кнаанит I*, Иерусалим 1962, стр. 98-107 (Связь глав и их расположение в книгах Писания, в кн. Литература Писания и ханаанейская литература). Такое расположение характерно также для историографической литературы. В соответствии с этим принципом расположены главы в книге Шофтим. См. Я. Закович, *Аикарон аассоциативи бэсидур сэфер Шофтим вэшимушо лэавханатшлавим бэгибуш асэфер, сэфер айовель лэпроф. Й. А. Зелигман I*, Иерусалим 1983, стр. 161-183 (Ассоциативный принцип в организации книги Судей и его использование для различения этапов формирования книги, Юбилейный сборник, посвященный проф. Зелигману).

⁴ Абрабанель также указывает на идейную и моральную связь глав 20 и 21: "Ахав пожалел Бен-Адада (Венадада), как Шауль (Саул) пожалел Агага, царя Амалека, и было это злодеяние, т.к. милосердный к грешникам - жесток, и не сжалился над Навотом, из сынов Израиля, которого он убил, чтобы "грабительски" завладеть его виноградником, и тем добавил к своему греху преступление, что убил праведника и спас грешника - врага".

⁵ Стихи 35.2 и 38 были вставлены в главу 22, чтобы привести ее содержание в соответствие с содержанием главы 21 ради соблюдения принципа, принятого в девтерономической историографии: каждому событию предшествует слово Господа, посылаемое через пророка; Ахав карается "по слову Господа, которое Он изрек" (стих 38). Об этом принципе см. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (translated by D. Stalker, *Studies in Biblical Theology*, No. 9), London 1953, pp. 78-81.

⁶ В литературе мудрецов мы находим еще одну попытку связать (в духе редактирования) главы 21 и 22 в версии Масоры: "И

выступил дух,... и сказал: “я уговорю его” (22, 21), чей это дух? Это дух Навота” (Шабат 149б). См. Э. Урбах, Мелех вэнави бээйнэй хазаль, типусэй мангигут бэткуфат амикра, Иерусалим 1973, стр. 58.

⁷ Ср. Бырэйшит 15,1; 22,20; Мелахим I 17,17 (там посторонняя картина проникла в рассказ о засухе [стихи 17-24]). См. A. Rofe, *Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legend and Parable*, SVT 26 (1974), pp. 149-150.

⁸ О невозможности передать содержание парафразой см. мнение Штайгера, M. Weiss “The Bible from within”, Jerusalem 1984, p. 6.

⁹ В Мелахим II 9,25-26 отражен другой рассказ, в соответствии с которым сыновья Навуфея также были убиты. Слова “поле” (*śādēh*) и “виноградник” (*kērēm*) употребляются вместе во многих стихах, см., например: Шемот 22,4; Бымидбар 20,17; 21,22; Шемуэйл I 8,14. “Поле” и “виноградник” часто находятся в параллельных полустиях. См. Мишлей 24,30: “Проходил я мимо поля мужа ленивого и мимо виноградника человека безрассудного”.

¹⁰ На сходство этих экспозиций и выводов наше внимание впервые обратил проф. Й. А. Зелигман, благословенна память его.

¹¹ См. также стихи 6,7,15.

¹² То, что Исаия знает эту притчу, выясняется из другого его пророчества: “И будет в тот день: всякое место, где была тысяча виноградных лоз на тысячу сребренников, будет под терновником и колючим кустарником” (Йешайа 7,23). О зависимости слов Исаи от притчи в Песни Песней см. И. С. Тур-Синай, Шир Аширим ашер лишломо, алашон вэасэфер: кэрэх асэфер, Иерусалим 1951, стр. 357-360, 375-378. (Песнь Песней Соломона, язык и книга).

¹³ См. Б. Опенгеймер, Анэвуа акдума бэисраэль, Иерусалим 1973, стр. 219 (Древнее пророчество в Израиле).

¹⁴ Исключения: Мелахим II 20,18; Даниэйл 1,4; Диврей Айамим II 36,7 (везде речь идет о дворце царя Вавилонского).

¹⁵ Это наименование, встречающееся также в Мелахим II 1,3, считается одним из признаков позднего происхождения этой главы (см. А. Рофэ, Мехкар амишпат амикраит лэор ашита афилологит-историт, Мишпатим 13 [1984], стр. 483. Исследование права в Писании на основе филолого-исторической

системы). Даже если это действительно так, мы не вправе уклоняться от объяснения причины такого наименования - ведь альтернативное наименование - "царь Исраэля" тоже встречается в поздних главах!

¹⁶ См. Опенгеймер, там же (прим. 13,), стр. 209.

¹⁷ См. там же, стр. 220.

¹⁸ См. M. Weiss "The Bible from within", Jerusalem 1984, p. 94.

¹⁹ О выражении "Сохрани меня Господь" (*halilah li*) как обосновании Божественного запрета - см., например: Шемуэйл I 18, 23;24,7; Шемуэйл II 23, 17; Диврей Айамим I 11,19.

²⁰ Выражение "наследство отцов" появляется в контексте запрета передачи уделов в другое колено в истории дочерей Салпадовых (Бымидбар 27,7; 36,3; 4,7). См. Опенгеймер, там же (прим. 13,), стр. 219.

²¹ Noth (M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namen, Stuttgart 1928, s. 121) производит это имя от арабского корня *nbt* - "пускать корни, расти", но этому нет доказательств.

²² Еще примеры толкования имен с помощью двух слов: "воды врагов их" ("*māim šārēihēm*" - [маим царэйхэм]) = Египет ("*mīšrāim*" - Мицрайим) (Теиллим 106,11), "богатый ("*gēhāb*" - [рахав]) безумием и скудный разумом Рехавам отвратил от себя народ ("*ām*" - [ам]) чрез свое совещание" (Бен-Сира 47,28). (Синодальный перевод: "скудного разумом Ровоама, который отвратил от себя народ чрез свое совещание").

²³ См. Опенгеймер, там же (прим. 13,), стр. 220.

²⁴ Еще один пример той роли, которую играет здесь еда. См. также ниже.

²⁵ "שב לב" ("веселое сердце", "сердечное расположение" и т.д.) часто связано с сытостью: см. Дыварим 28,47; Рут 3,7; Коэлэт 9,7.

²⁶ См. также Эстэйр 3,10-12,9, 20,30.

²⁷ См. Дыварим 21,15; 22,15; "старейшины города"- Дыварим 21,3,8;25,7,8.

²⁸ Йешайа 34,16; Йирмейа 39,8; Нехемйа 2,16; 4,8,13; 5,7; 6,17;7,5; 13,17.

²⁹ См. Йешайа 28,6; Теиллим 9,8. См. также Йоэйль 4,12; Амос 6,3.

³⁰ См. Опенгеймер, там же (прим. 13, выше), стр. 222.

- ³¹ Как, например, Шемуэйл I 7,6.
- ³² Ср. Диврэй Айамим II 20,1-4.
- ³³ Ср. Дыварим 20,9.
- ³⁴ Ср. также Мишлей 6,12.
- ³⁵ См. Опенгеймер, там же (прим. 13), стр. 223.
- ³⁶ Еще примеры случаев, когда рассказчик говорит устами персонажей см. в Йешайа 30,10; 44,19; Мишлей 1,11-12; 9,16. См. M. Weiss, *Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel*, VT 13 (1963), pp. 471-475.
- ³⁷ Шемот 22,27; Ваикра 24,15-16. См. также Ийов 1,5,11; 2,5,9.
- ³⁸ См. Ваикра 24,11-16; Ийов 2,9.
- ³⁹ См. историю с Аханом в Йеошуа 7,24 и далее.
- ⁴⁰ Донесение о выполнении приказа - один из обычных случаев повторения в Писании. См. М. Д. Касуто, *Аэла Анат*, Иерусалим 1953, стр. 34-35 (Богиня Анат). И в этих случаях мы не находим дословного повторения без значимых нюансов.
- ⁴¹ О причине пропуска стихов 20-26 см. ниже.
- ⁴² Другая традиция (Мелахим II 9,25-26) ясно говорит о гибели сыновей Навуфея вместе с ним.
- ⁴³ "Учили мудрецы: казненные царством - имущество их царю" (Тосефта, Санхедрин 486). Так же говорит Радак в комментарии к стиху 10; ср. S. E. Loewenstamm, *Notes on the Alalakh Tablets*, IEF 6 (1956), pp. 224-225.
- ⁴⁴ Тема нашего рассказа отлична от темы рассказов об Или: они описывают "ревность" Или о Боге и его войну с Ваалом (Мелахим I 17-18,19; Мелахим II 1). Мелахим II 2,1-18, где говорится о вознесении Или на небо, относится не к циклу рассказов об Элийау, а к введению к циклу рассказов об Элише (Елисее). См. A. Rofe, *The Classification of the Prophetical Stories*, JBL 89 (1970), pp. 436-439.
- ⁴⁵ Абрабанель так объясняет существование двух речений: "первое - вопрос, а второе - то, что он (пророк) ему (царю) ответит после его ответа".
- ⁴⁶ См. С. Э. Ловенстамм, *Мида кэнэгэд мида*, Энциклопедия микраит 4, Иерусалим 1970, стр. 845-849 (Мера за меру, Энциклопедия Писания); Й. Хайнеман, *Даркей аагада*, Иерусалим 1954, стр. 64-66 (Пути агады).
- ⁴⁷ Отсутствие девтерономических признаков в этом коротком вопросе не исключает возможности его составления редактором-девтерономистом. И в самой книге "Дыварим" не каждое

выражение или предложение являются типично девтерономическими. Человек не способен выражать свои идеи только с помощью ограниченного набора девтерономических выражений.

⁴⁸ Исследователи разошлись во мнениях относительно “границ” девтерономической вставки. J. A. Montgomery, *Kings* (JCC), Edinburgh 1951, p. 332; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, p. 18; (см. также анализ различных выражений в приложении к его книге, стр. 320 и далее). Оба они полагают, что объем девтерономической вставки - стихи 20.2 - 26. По нашему мнению, как было сказано, сюда следует включить также первую часть стиха 20.

⁴⁹ Вигней [см. прим. 2] выдвигает предположение, что слова “к чему подстрекала его жена его Изэвэль” связаны со словами закона в Диварим 13,7: “Если будет уговаривать тебя брат твой, сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена лона твоего... говоря: пойдём и будем служить божествам иным...”.

⁵⁰ Вторичность стихов 25-26 признает Опенгеймер (там же [прим. 13], стр. 211), который считает остальные стихи вставки органичной основой.

⁵¹ О мнении, что стихи 27-29 являются продолжением стиха 21 см. В. Stade and F. Schwally, *The Books of Kings*, Leipzig 1904, стр. 28; но по нашему мнению, как сказано, они являются продолжением стиха 19. Мнение об органичности части стихов, завершающих рассказ, оспаривалось. Бенцингер (J. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Freiburg 1899, p. 116), например, думал, что рассказ завершается стихом 27. Йепсен (A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbüchers*, Halle 1956, s. 27-28) полагает, что стих 29 - хронистическая вставка, т.к. там имеется выражение “покорился Богу” (см. Диврэй Айамим II 33,12,23; ср. также 7,17; 12,7,12; 30,11; 32,26; 33,19; 36,12; см. S. Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew*, VT 18[1968], p. 389). Но, по мнению М. Вайнфельда (там же [прим.48], стр. 28-29), это выражение встречается и в девтерономической литературе, см. Мелахим II 22,19. Мне кажется, что стихи 28-29 не являются вставкой, хотя это выражение распространено в позднейшей литературе; языковые признаки позднего происхождения мы находим во всем рассказе, а не только в этом стихе. См. А. Рофэ, там же (прим. 15), стр. 8 - 6.

Стих 29 прекрасно подходит к сюжету рассказа: раскаяние, исправление не может остаться без реакции, без пробуждения, хотя бы частичного, аспекта Божественной милости. На оригинальности стихов, завершающих рассказ, настаивает также Опенгеймер, там же (прим. 13) стр. 211.

⁵² См. Мелахим I 20,43.

⁵³ См. Мелахим II 20,2.

⁵⁴ Приведем из рассказа о жизни Самсона два случая, где описано похожее явление. Филистимляне угрожают жене Самсона, требуя, чтобы она выведала секрет своего мужа: “уговори мужа твоего, чтобы он разгадал нам эту загадку, иначе сождем тебя и дом отца твоего огнем” (Шофетим 14,15). Женщина, испугавшись угрозы и выдав секрет мужа сынам своего народа, ничего не выигрывает; в конце концов Филистимляне мстят ей и ее отцу за сожжение их полей: “и сожгли ее и отца ее огнем” (15,6). Пытаясь узнать секрет мужа, Филистимлянка провоцирует Самсона и испытывает его любовь: “И плакала жена Шимсона пред ним, и сказала: ты меня только ненавидишь, а не любишь; загадку загадал ты сынам народа моего, а мне не разгадал...”. Самсон, желая доказать, что он ее любит, а не ненавидит, открывает секрет. Но и он ничего не выигрывает; в конце концов отец жены обвиняет его в ненависти к ней и отдает ее другому: “И сказал отец ее: думал я, что ты возненавидел ее, и отдал я ее дружке твоему” (15,2). В нашем рассказе, как и в двух других, которые мы привели, человек делает запретное ему, чтобы решить стоящую перед ним проблему, а в результате проблема только обостряется.

⁵⁵ См. Бырэйшит 37,29; Шофетим 11,35; Шемуэйл II 3,31.

⁵⁶ См. Бырэйшит 37,4.

⁵⁷ См. также Диврэй Айамим II 12,12; 30,9,11; 33,12-13.

⁵⁸ Об этом явлении см. Я. Закович, там же (стр. 337, прим. 9).

⁵⁹ См. Шемуэйл II 12,10 и Мелахим 22,19. В обоих этих рассказах раскаяние царя также влечет за собой частичное смягчение приговора. Сам царь умрет спокойно, но беда на его дом придет.

Писание изнутри. Псалом 114*

Анализ псалма 114 должен продемонстрировать правильное применение метода охватывающего комментирования. Для этого мы сначала приведем анализ псалма, предложенный А. Л. Штраусом. Штраус опирался на принципы литературной критики, близкие к принципам швейцарско-немецкой школы. Затем мы предложим собственный анализ этого псалма. Сравнение двух комментариев, основанных на одинаковых принципах, ясно показывает специфику нашей системы.

בית יעקב מעם לעז
ישראל ממשלותיו
הדרך יסב לאחור
נבעות כבני-צאן
הדרך תסב לאחור
נבעות כבני-צאן
מלפני אלוה יעקב
הלמש למענו-מים

1. כצאת ישראל ממצרים
2. היתה יהודה לקדשו
3. הים ראה וינס
4. ההרים רקדו כאלים
5. מה-לך הים כי תנס
6. ההרים תרקדו כאלים
7. מלפני ארון חולי ארץ
8. ההפכי הצור אנם-מים

- 1 Когда вышел Йисраэиль из Египта, дом Йаакова - от народа чужого,
- 2 Стала Йеуда святыней Его, Йисраэиль - подвластным Ему.
- 3 Море увидело и побежало, Йардэйн обратился вспять.
- 4 Горы скакали, как овны, холмы - как ягнята.
- 5 Что с тобой, море, что побежало ты? Йардэйн-(что) обратился ты вспять?
- 6 Горы, (что) скачете вы, как овны, холмы - как ягнята?
- 7 Пред Господином (своим) трепещи, пред Богом Йаакова,

* Перевод выполнен по изданию: Meir Weiss, The Bible From Within, Jerusalem 1984, (Chapter 6 Section 3: "Psalm 114"), 352-378 © The Bialik Institute, Jerusalem.

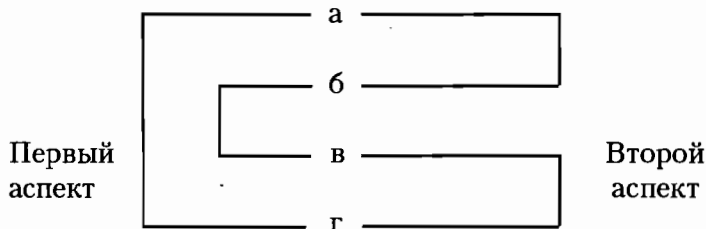
земля,

8 Превращающим скалу (в) озеро вод, кремень - в источники вод. (Текст псалма и транслитерация имен собственных приводится по переводу Д. Йосифона. Соответствует псалму 113 по Синодальному переводу.- Прим. ред.).

В соответствии с анализом Штрауса¹:

Стихотворение говорит о соотношении власти Бога в истории и Его власти в природе. В стихотворении - четыре строфы, по два стиха в каждой. В первой строфе описывается деяние Бога в истории, в двух центральных строфах - реакция природы на это деяние; последняя строфа возвращается в историческую область и связывает ее с областью природы. Но таким образом мы отметили только одну сторону строения стихотворения.

Композиция псалма имеет два аспекта: с одной стороны, как сказано, первая строфа связана с последней, а вторая - с третьей (подобно рифмовке в первых строфах сонета); с другой стороны, две первых строфы представляют одну пару, а две последние - другую, по следующей схеме:



В соответствии со вторым аспектом, первая часть псалма говорит о Божественном откровении в истории народа Израиля и о реакции природы на это откровение. За этой повествовательной частью следует вторая часть - размышление в форме вопроса и ответа.

Слова второй строфы повторяются в третьей, но уже в форме вопроса; четвертая, последняя строфа отвечает

на этот вопрос, но не словами первой строфы, а объединением мотивов строф 1, 2, 3.

Развитие идеи псалма: сначала говорится об историческом и природном феномене, причем действие и его результат описаны последовательно, причинная связь не отмечена. Затем следует вопрос о причине второго феномена, и в конце выясняется, что первое событие явилось причиной второго. Рассказчик идет от действия к результату, мыслитель - от результата к действию; отсюда - симметричная композиция. Направление движения изменяется в середине стихотворения, но возвращение к началу осуществляется на более высоком уровне, т.е. движение идет не по кругу, а по спирали. Первое явление оказывается причиной второго, и таким образом объединяет оба царства Бога в одно. Знак того, что эти царства разделены в псалме: в первой строфе имя Бога не упоминается, здесь мы находим только соответствующие притяжательные местоимения ("святыней Его", "подвластным Ему"); в последней же строфе появляются существительные: "Господин", "Бог".

Описание реакции природы частично заимствовано из истории Исхода, только эпический характер выражения меняется на лирический: "Море увидело и побежало". Чудо рассечения Черного моря, которое в рассказе об Исходе было средством для спасения народа, превращается здесь в реакцию космоса на деяние Бога, выводящего свой народ из дома рабства. То же самое можно сказать об описании: "Йардэйн обратился вспять". Обе эти реакции не отделяются от реакции гор и холмов; последняя не имеет практической цели, поэтому у нее нет аналога в рассказе об Исходе. Ответ в последней строфе говорит о распространении власти Бога истории, Бога Йаакова, на космос. Космос древнее истории, однако в глазах автора псалма Божество открывается сначала в истории, и только потом - в космосе. Известная историческая теория утверждает, что таков был порядок

переживаний народа: кочевой народ сначала воспринимал Божество в исторических процессах, как Бога-вождя, и, лишь став оседлым, воспринял Его как Бога природы и истории одновременно.

Между этими картинками есть глубокое соответствие: во второй строфе сменяют друг друга картины большего и меньшего масштаба: море-Йардэйн; горы-холмы; овны-ягнята.

Это относится и к действиям: побежало - обратился вспять. Тот же принцип определяет и порядок следования картин в последней строфе.

Возрастающее стремление к ограничению сказывается и на количестве слов. Сокращение количества слов становится возможным благодаря параллелизму: второе полустишие всегда опирается на слова первого, поэтому во втором полустишии можно многое выразить меньшим числом слов. Иногда вторая часть строфы, состоящая из двух полустиший, опирается на слова первой части, так что от полустишия к полустишию возрастает количество "подразумеваемых" слов по отношению к числу произносимых. Это видно на примере третьей строфы:

Что с тобой, море, что побежало ты?

(что с тобой,) Йардэйн, (что) обратился ты вспять?

(что с вами,) горы, (что) скачете вы, как овны,

(что с вами,) холмы, (что скачете вы) - как ягнята?

Число сказанных слов уменьшилось по отношению к числу подразумеваемых, но от начала к концу строфы концентрация смысла нарастает. Есть ли что-нибудь подобное такому внутреннему подъему также в ограничении масштаба картин?

"Пейзаж" стихотворения образован двумя стихиями: водой и землей; они появляются и в четвертой строфе: "Превращающим скалу (в) озеро вод/ кремь - в источники вод". И здесь большое предшествует малому: скала и озеро - кремню и источнику.

Но выясняется, что этот переход от большого к

малому - не ослабление и снижение, а концентрация и углубление к корню явления. Псалом начинается простором моря и заканчивается источником, т.е. обращается к истоку; такова динамика описаний и внутреннего процесса.

Символ власти Бога в природе - превращение камня в воду, неодушевленного и неподвижного - в живое и движущееся. Дух истории проникает в область природы и превращает мертвое в живое.

Этому ясному и законченному строению соответствует ритмическая форма: четыре строфы по четыре полустишия, в каждом из которых - три ударения. Это стихотворение - одно из немногих в поэзии Писания, наиболее близких к новейшему лирическому стихотворению с единообразной мелодикой и ритмом и равными строфами. Ради этого единообразия автор отказывается от большой гибкости, которой отличается ритм древнееврейской поэзии. Единообразие настолько велико, что почти во всем псалме можно определить размер в соответствии с понятиями нового тонического стихосложения: это ямбы и анапесты. Т.е. почти во всем псалме не встречается больше двух безударных слогов между двумя ударными или в начале. Этот четкий и напряженный ритм подходит к "сотрясению" и "скачкам" гор и холмов. Только в строфе 1 (один раз) и в строфе 4 (три раза) встречается женское окончание. Все полустишия в средних строфах имеют мужское окончание (т.е. между ударным слогом и паузой нет безударного слога). Это тяжелое внезапное окончание символизирует "обращение вспять" моря и Иордана, остановленных в самом своем движении, и изумление того, кто спрашивает о причине этого чуда. В последней строфе напряжение ослабевает и снова появляются мягкие окончания: и с точки зрения ритмической формы конец стихотворения повторяет его начало.

Перейдем теперь к нашему анализу: связь стихов 1-

2 с рассказом об избрании Израиля в Шемот 19 влияет на все ассоциации нашего псалма. И, как мы увидим ниже, именно избрание Израиля является темой нашего псалма. И псалом 114, и рассказ в Шемот начинаются словами об Исходе - не о Божественном искуплении и спасении, а о выходе сынов Израиля из Египта.

Сравни:

Когда вышел (בִּצְאוֹ) Йисраэиль из Египта (Теиллим 114,1).

В третий месяц по выходе (לְחֹדֶשׁ) сынов Йисраэиля из земли Египетской (Шемот 19,1).

Отсутствие какого бы то ни было теоцентрического объяснения историческому событию (которое в глазах автора Диврэй Айамим является понятным, обычным и даже повторяющимся) удивляет в псалме из Теиллим, не только потому, что такое антропоцентрическое описание Исхода не имеет аналога в книге Теиллим, но и потому, что следующий стих предполагает, что Бог был упомянут и в первом стихе. Стих 2 говорит: “Стала Йеуда святыней Его, Йисраэиль - подвластным Ему” - Богу². Это удивительное стилистическое явление - риторическое и психологическое средство “задержки”, усиливающее напряжение. Это становится ясно, если учесть, что имя Бога не упоминается до конца псалма (стих 7)³.

Связь с Шемот 19 заметна, как уже было сказано, также в стихе 2. Стих 2 связан с Шемот 19,6, где говорится: “А вы будете у Меня царством (מַמְלָכָה) священников и народом святым”. Ср. с этим стих 2 нашего псалма: “Стала Йеуда святыней Его, Йисраэиль - подвластным Ему” (מִשְׁלָחָה). Цель автора можно понять, обратив внимание на различие между двумя стихами. Особенно важен тот факт, что в Шемот Бог говорит Израилю, чем он обязан стать в будущем, а автор псалма говорит о том, чем народ уже стал: “Когда вышел Йисраэиль из Египта и т.д.”. Сказуемое в стихе 2 - глагол, употребленный в форме женского рода - “стала” *ḥāīēṭāḥ*,

поэтому мы должны сказать, что подлежащие - “Йеуда” и “Йисраэйль” - обозначают здесь страну⁴. Однако из контекста ясно, что “Йеуда” и “Йисраэйль” означают народ; народ стал “святыней Его” и “подвластным Ему” после того, как вышел из Египта. Чтобы выразить эту идею, автор псалма использует метонимию; слово *ēgēš* (земля, страна) появляется в стихах 7 и 1 (“из Египта”) и, как мы увидим ниже, заключает в себе основную идею псалма (в качестве синонима к слову “мир”, “вселенная”). Можно поэтому предположить, что слова “Йеуда” и “Йисраэйль” употреблены здесь не для обозначения политической единицы, как считает большинство исследователей⁵, а для выражения особого “двойственного” характера того, что произошло с народом при его выходе из Египта - народ стал “святыней Его” и “подвластным Ему”. Эту идею и выражают два имени: “Йеуда” - близостью своего звучания к имени Бога⁶, поэтому “Йеуда, святыней Его”, “Йисраэйль” - благодаря своей внутренней этимологической связи с глаголом *sārār* (властвовать), поэтому “Йисраэйль - подвластным Ему”⁷. Таким образом, в соответствии с начальными стихами псалма, народ, когда вышел из Египта, удостоился двойного “повышения”⁸ - религиозного и политического, был избавлен не только от физического угнетения, но и от духовного. “Когда вышел Йисраэйль из Египта”, его положение полностью изменилось.

Итак, стихи 1-2 говорят о событии одновременно историческом и метаисторическом. Следующие стихи описывают события в природе (3-6) и дают их теологическое объяснение (7-8). Какова связь между явлениями природы и историческо-метаисторическим событием?

Первыми были описаны следующие явления природы:

“Море увидело и побежало, Йардэйн обратился вспять.”

Этот стих (а также стих 5) говорит о рассечении Чермного моря (Шемот 14) и Иордана (Йеошуа 3-4). “Ям-Суф” здесь не назван⁹, но из параллельного ему названия “Йардэйн”¹⁰ и из двух предыдущих стихов¹¹ об Исходе ясно, о чем идет речь. Эти природные явления также являются историческими событиями. Чтобы понять эту мысль автора, следует прежде всего сравнить их описание здесь с их описанием в “историографии” Писания.

Рассечение Чермного моря так изображено в Торе: “...и отводил Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды” (Шемот 14,21). Рассечение Иордана описано в книге Йеошуа: “То лишь только несущие ковчег дошли до Йардэйна и ноги священников, несших ковчег, погрузились в край воды... Остановились воды, текущие сверху, встали одной стеной” (3,15-16). И наш псалом: “Море увидело и побежало, Йардэйн обратился вспять”.

Основное отличие последнего описания от предыдущих: в “историографии” Чермное море и Иордан были пассивны, море было рассечено, воды Иордана расступились против своей воли, по установлению Бога; в нашем псалме море и Иордан были активны, они действовали по своей воле (и по собственному побуждению). Восприятие рассечения Чермного моря как активного и произвольного действия самого моря выражено также в псалме 77: “Видели Тебя воды, Боже, видели Тебя воды - ужаснулись” (17). Здесь тоже описывается активная реакция со стороны моря. Какая же идея стоит за указанным различием? Может быть, оно свидетельствует о различии в понимании цели рассечения моря.

По Торе, Чермное море было рассечено, чтобы сыны Израиля прошли по суше и спаслись от фараона. По псалму 77, самостоятельное действие вод послужило средством для искупления (избавления) Богом Своего

народа (стих 16). Однако воды действовали не по своему желанию, а в результате ужаса и трепета, который объял их при виде Бога. В таком случае, реакция моря была реакцией на откровение; нам известны в Писании рассказы об откровении, когда все основы Вселенной содрogaются при виде Бога¹². Такая реакция чаще всего приписывается водам, морям и рекам вообще и Черному морю в частности; здесь сказывается влияние древнего ближневосточного мифа о войне Бога с морем и победе первого¹³. Чтобы усилить гипотезу о мифологическом фоне описания моря и Иордана в псалме 114, можно привести мнение, что стихи, связывающие рассечение Черного моря и Иордана, являются отзвуком ханаанейского мифа о войне Баала (т. е. Адада). В соответствии с этим мифом, враг, с которым сражался Баал, называется двумя именами: דבלי ים (князь моря) и חמט נהר (судья реки)¹⁴. Можно ли найти в самом стихе подтверждение, что действие моря и Иордана было реакцией на Божественное откровение? Здесь, как и в псалме 77, сказуемым является глагол “увидело”. В псалме 77 сказуемое имеет дополнение: “Видели Тебя воды, Боже”; в нашем псалме сказано только: “Море увидело”. Мы не знаем точно, каким должно быть дополнение. Можно ли провести аналогию с псалмом 77 и предположить, что море увидело Бога (так обычно полагают ранние и поздние комментаторы)¹⁵? Ведь и смысл притяжательных местоимений в предыдущем стихе (“святыней Его”, “подвластным Ему”) понятен, хотя Бог не упоминается. Все настолько понятно, что это упоминание кажется автору лишним. Может быть, и здесь автор чувствует, что прямо названное дополнение уменьшит силу стиха? Кроме того, комментаторы, полагающие, что дополнением является слово “Бог”, указывают на стих 7. По их мнению, он свидетельствует, что “море увидело” именно “Бога”. Более того, два других действия в нашем стихе - “и побежало”, “обратился вспять” - движения, выражающие страх,

который охватил воды, по Теиллим 77,17, при виде Бога: “увидели Тебя воды - ужаснулись”. Распространенное мнение утверждает, что этот стих описывает рассечение Черного моря и Иордана как бегство, отступление перед величием мощи Бога и отражает мотив борьбы с хаосом¹⁶.

С другой стороны, скрупулезный анализ этого стиха вызывает сомнения. Действительно ли дополнением слова “увидело” является слово “Бога”, как в Теиллим 77,17? Соответствует ли это толкование смыслу стиха? Действительно ли описанные природные явления - реакция на Божественное откровение? В подтверждение такого мнения комментаторы указывают на ответ в стихах 7-8. Однако более глубокий анализ этих стихов показывает, что смысл их иной. Стихи 7-8 отвечают на вопросы, заданные в стихах 5-6: “Что с тобой, море, что побежало ты...?” Поэт не спрашивает, что увидело море, он спрашивает о причине бегства. Ответ на вопрос о том, что увидело море, следует искать в стихах, предшествующих стиху 3, т.е. “море увидело”, (что), “когда вышел Йисраэль из Египта..., стала Йеуда святыней Его, Йисраэль - подвластным Ему”. И то же самое увидел Иордан¹⁷. И из синтаксического строения следующего стиха выясняется, что то же самое видели горы и холмы.

Такое понимание проливает свет на структуру псалма и объясняет связь между исторически-метаисторическим событием (стихи 1-2) и явлениями природы (стихи 3-6). Явления природы были реакцией на исторически-метаисторическое событие.

Реакцией моря и Иордана было бегство, отступление. Это можно было бы легко понять, если бы речь шла о реакции на Божественное откровение. Но если это реакция на событие с Йеудой и Йисраэлем, то потребуются дополнительные объяснения¹⁸. Почему море побежало, и Иордан обратился вспять? Ответ на этот вопрос следует искать, по-видимому, в идее Творения, как она выражена

в псалме 104, 6-9: "...над горами стали воды. От окрика Твоего убежали они. ...Поднялись горы, понизились долины на месте том, (что) Ты основал для них. Границу сделал Ты, не перейдут они (воды) ее, не возвратятся, чтобы покрыть землю". Многие исследователи указывали, что здесь следует видеть отзвук мифа о войне Бога с водами бездны при сотворении мира. Бог крикнул (пригрозил) на воды, которые покрыли горы, и обратил их в бегство, и так хаос стал космосом. Как было отмечено выше, связь с этим мифом можно увидеть и в псалме 114. Здесь также море и река появляются в одном стихе, только река здесь - Иордан, а море, конечно, Ям-Суф. Итак, действие, описанное в нашем стихе, как и действие, описанное в псалме 104, связано с Творением. Отсутствие "окрика Бога", который был упомянут в псалме 104, объясняется тенденцией нашего псалма - описать реакцию природы как самостоятельную, произвольную. Действие вод определено в этих двух стихах как бегство (один из двух глаголов, употребленных в обоих стихах - **נוס**), которое является результатом страха. Автор нашего псалма, в отличие от автора псалма 77, не говорит об этом эмоциональном движителе подробно; это значит, по-видимому, что в действии, которое он описывает, страх был только "общим, бессознательным". "Сознательным" действием вод было их бегство, подобное их реакции во время Творения. Этот стих говорит, следовательно, о бегстве вод и отступлении Иордана с мест, предназначенных им во времена Творения, при виде того, что, "Когда вышел Йисраэль из Египта... стала Йеуда святыней Его, Йисраэль - подвластным Ему"; они ожидали нового сотворения мира.

То, что бегство моря и, видимо, также отступление Иордана не было выражением страха, можно понять и из стиха 4, где говорится о поведении гор и холмов. Смысл действий гор и холмов тождествен, конечно, смыслу действий моря и Иордана; ведь и то, и другое является

реакцией на одно и то же событие: “Когда вышел Йисраэиль из Египта...”. Что же рассказывается о горах и холмах?

“Горы скакали, как овны, холмы, как ягнята.”

По мнению некоторых старых комментаторов¹⁹, а также большинства новых²⁰, этот стих является поэтическим описанием Синайского откровения (Шемот 19,18²¹; Шофетим 5,5; Теиллим 68,9). Однако это объяснение трудно принять, потому что события в природе, о которых шла речь в предыдущем стихе - не “побочные явления” Откровения, а реакция на избрание Израиля. Более того: здесь нет упоминания не только о горе Синай, но и вообще о какой-то одной горе²². Подлежащее в нашем стихе “горы” и “холмы”, т.е. те основы природного мира, которые были сотворены первыми²³. Стих не использует здесь глаголы, обычные для описания страха гор при виде славы Бога, такие, как **רָדַד** (“трястись” - Шемот 19,18), **רָעַד** (“содрогаться” - Теиллим 104,32), **רָיַשׁ** (“трястись”), **מָנַג** (“таять” - Нахум 1,5), **מָצַף** (“разрушаться”), **שָׁח** (“понизиться” - Хаваккук 3,6), **מָסַס** (“таять” - Теиллим 97,5), **מוֹשׁ** (“сдвигаться” - Иешайа 54,10), **חָיַל** (“трепетать” - Хаваккук 3,10; Теиллим 97,4) и т.д. Вместо них он употребляет глагол **רָקַד** (“скакать”) плюс сравнение, как в Теиллим 29,6:

“И заставляет их скакать (*vāīārākīdēm*), подобно тельцу,

Леванон и Сирйон - подобно диким бычкам.”

В нашем псалме мы читаем:

“Горы скакали, как овны,
холмы - как ягнята.”

Глагол **רָקַד** в обоих случаях употребляется при описании действия гор, только в псалме 29 он стоит в форме *hîṭ il* (глагольная основа, означающая побуждение к совершению действия. - Прим. пер.), а в нашем псалме - в форме *pāāl* (простая основа глагола, обозначающая

действие. - Прим. пер.). В псалме 29 “Леванон и Сирийон” являются грамматическим дополнением; здесь “горы” и “холмы” - грамматическое подлежащее предложения. Т.е. в псалме 29 Леванон и Сирийон “скачут” не по своему желанию, а под воздействием голоса Бога, от страха; стих говорит: “хотя огромные вечные горы, Леванон и Сирийон... укоренены в глубинах земли с древних дней, их основы колеблются при виде Божественного откровения, и они скачут, как телец или дикий бычок, резвящийся на лугу”²⁴. А в нашем псалме сказано, что горы и холмы скакали по собственной воле, легко и быстро, как овны и ягнята, видя, что, “Когда вышел Йисраэйль из Египта... стала Йеуда святыней Его...”²⁵. Было ли это “скаканье” выражением трепета или страха - почитания? Контекст стиха заставляет предположить, что “скачки” гор и холмов свидетельствуют об изменении в природе их творения, о замене существующего порядка вещей новым. Мир природы меняется (стихи 3-4) в результате перемены, которая произошла в истории, “Когда вышел Йисраэйль из Египта...”.

Наличие связи между стихами 3-4 и 1-2 подтверждается и параллельностью тем стихов 3 и 1, 4 и 2. Стихи 1 и 3 описывают изменение места, стихи 2 и 4 - изменение статуса:

стих 1: Когда вышел Йисраэйль из Египта, дом

Йаакова - от народа чужого,

стих 2: Стала Йеуда святыней Его, Йисраэйль -

подвластным Ему.

стих 3: Море увидело и побежало, Йардэйн обратился
вспять.

стих 4: Горы скакали, как овны, холмы - как ягнята.

Древние события превращаются благодаря их описанию в живые видения в глазах автора псалма²⁶. Границ во времени и пространстве больше не существует, он присутствует при этих событиях, видит море, Йордан, горы и холмы и может спросить их:

“Что с тобой, море, что побежало ты? Йардэйн,
(что) обратился ты вспять?

Горы, (что) скачете вы, как овны, холмы - как
ягнята?”

В этих вопросах нет “ноты юмора и иронии”²⁷, но это и не “пророческая речь”²⁸. Это выражение волнения, изумления, которые влияют на форму описания. Количество слов, которые автор произносит, постепенно уменьшается по отношению к числу слов, дополнить которые должно воображение читателя. Автору псалма трудно поверить в то, что он видит собственными глазами. Ему трудно постичь, почему воды и горы действуют “неестественно”, нарушая установленный им со времен Творения закон. Поэтому его вопрос, следующий за описанием, слово в слово повторяет это описание. Может быть, это дословное повторение выражает также желание - осознанное или неосознанное - не дать этому чудному и чудесному видению исчезнуть. Автор хочет продлить его, задержаться на нем, увидеть его снова, рассказывая себе о том, что видят его глаза.

И ответ:

Пред Господином (своим) трепещи (לָרָץ), земля,
пред Богом Йаакова,

Превращающим скалу (в) озеро вод, кремень - в
источники вод.

Стих 7 непонятен. Слово “לָרָץ” образовано от корня “רָץ” (скакать) или от корня “רָץ” (трепетать); слово употреблено в форме повелительного наклонения, *pāāl* второго лица женского рода? Мнение, распространенное среди новых комментаторов, гласит, что глагол употреблен здесь в своем обычном значении²⁹ и смысл стиха следующий: “Трепещи, земля, пред Господином, пред Богом Йаакова”. Эти комментаторы полагают, что в стихах 5-6 автор ставит вопрос, а в стихах 7-8 он обращается к спрошенным, называя их словом *ērēš* - “земля”, и велит им трепетать пред Богом. Тем самым он

предлагает ответ: у природы есть веская причина трепетать при виде откровения “Господина”³⁰. Некоторые из исследователей, рассматривающих слово “חֲלִי” как повеление, приписывают этой форме значение имперфекта³¹. Т.е. автор псалма отвечает: земля трепещет пред Господином. Таково значение этого стиха также в глазах тех немногих, кто видит в слове “חֲלִי” инфинитив с присоединением личного местоимения³². Некоторые из старых комментаторов производят это слово от корня со значением рождения и оформления. Слово *ērēš* - “земля” означает “мир”, “Вселенная” *עוֹלָם*³³. “Господин *ādōn hūlî ārēš*” означает, следовательно, “Господин Творец мира”. Среди критиков Писания распространено мнение, что первоначальный вариант этого стиха был не “*ādōn hūlî ārēš*”, а “*ādōn kōl hā-ārēš*”³⁴ (“Господин всего мира”).

Последнее мнение абсолютно неприемлемо, т.к. все аргументы в его защиту не убедительны³⁵; к тому же, нельзя предположить, что простое и обычное слово “כל” (весь) было заменено редким словом “חולי”³⁶. Комментарии, видящие в слове “חֲלִי” форму простого биньяна (простой глагольной основы), тоже не могут быть приняты. Особенно сомнительным является утверждение, опирающееся только на формальное грамматическое рассуждение о том, что перед нами слово в повелительном наклонении. Объяснение перечисленных здесь природных явлений страхом перед Богом также достаточно натянуто. Если принять такое объяснение, наш стих потеряет связь с предыдущими и последующими стихами.

На основании анализа структуры стиха 7 (*ādōn hūlî ārēš/ēlōān iā kōv*) и (*ādōn hūlî ārēš/hāhōpēkî hāšûr*) наиболее вероятным представляется (несмотря на грамматическую сложность), что было употреблено здесь в значении “*mēhōlēl*” (“создающий”), т. е. Творец мира.

Но даже если мы примем такое толкование слова “חֲלִי”, мы не сможем согласиться с мнением, что “*mīlīpēnē*” здесь значит “пред”, “напротив”. А таково мнение

большинства комментаторов. Наш анализ показал, что явления природы, которые описаны в стихах 3-4 и о которых спрашивается в стихах 5-6, являются реакцией на исторически-метаисторическое событие, о котором говорят стихи 1-2. Причиной “неприродного” поведения природы является не Бог, а лицемерие такого события. И все же, на вопрос автора псалма о причине природных явлений следует ответ: “Пред Господином Творцом мира...”. Если, как мы сказали, море побежало из-за того, что увидело, как” ...Когда вышел Йисраэиль из Египта...Стала Йеуда святыней Его...”, то возможно ли на вопрос “Что с тобой, море, что побежало ты?” ответить: “Пред Господином Творцом мира”? (Этим опровергается любое толкование, объясняющее “*mîlîpēnē*” как “перед”).

Наше возражение против такого понимания слова “*mîlîpēnē*” основано на предположении, что море и Иордан в стихе 3 видели не Божественное откровение. Это предположение хорошо согласуется с языком и структурой стихов 1-6, однако против него еще можно возражать. Слово “*mîlîpēnē*” в его обычном смысле не вписывается в наше построение; может быть, наше представление об идее всего псалма лишено основания? Может быть, неоднократно упомянутый принцип комментаторского круга требует вернуться к началу и продолжить анализ, пока слово “*mîlîpēnē*” не впишется в общую картину? Однако, если мы решим, что “*mîlîpēnē*” употреблено здесь в обычном значении и откажемся от своего мнения, нам придется не только проигнорировать содержание стихов 1-4 (в их целостности), но и исказить смысл стиха 8. Море побежало, горы скакали “*mîlîpēnē*” Бога, “превращающего скалу (в) озеро вод, кремень - в источники вод”. Подобное описание безграничной мощи Бога, вызывающей страх и благоговение, объясняет, почему горы “скачут” пред Ним, но не объясняет, почему море побежало пред Ним.

Понятно, таким образом, что слово “*mîlîpēnē*” употреблено здесь в том же смысле, что и в

Шемуэйль I 8,18 (“И возопите вы в тот день из-за (*mîlîpēnē*) царя вашего, которого вы избрали себе”)⁴⁰. На вопрос автора псалма, почему природа вела себя не “по-природному”, видя, что, “Когда вышел Йисраэйль из Египта... Стала Йеуда святыней Его, Йисраэйль - подвластным Ему”, следует ответ: природа вела себя так “*mîlîpēnē*” - из-за Господина Творца мира, из-за Бога Йаакова. Этот ответ окончательно прояснится в свете определения “Господина Творца мира”, “Бога Йаакова” в стихе 8: “Превращающего скалу (в) озеро вод, кремень - в источники вод”.

Стих 8 говорит о чуде с водой, сотворенном для Израиля в пустыне Масса и Мерива (Шемот 17, 1-7) и в пустыне Син (Бымидбар 20,1-11), когда Моисей извлек воду из скалы, как описано в Шемот (там же), и из кремня, как описано в Дыварим 8,15: “из скалы кремнистой”. Это последнее выражение включает и скалу, и кремень, как и наш стих. Однако, как было сказано, эти исторические события только упоминаются в нашем псалме; псалом не говорит о цели “извлечения” воды из скалы; более того, здесь вообще не говорится о воде, выходящей из скалы или кремня, но о “превращении” скалы и кремня в озеро вод и источники вод. Другими словами, в псалме мы видим только беглое упоминание исторических событий. В противоположность этому, стих ясно говорит о космическом сверхприродном явлении, или точнее, о событиях Творения. Потому что “скала” и “кремень” происходят от водных поясов, закрывшихся когда-то из-за “окрика” Бога. Слова “Превращающий скалу (в) озеро вод...” говорят, следовательно, о деянии, в котором присутствует нечто от качественного изменения в Творении. Превращение скалы в озеро или в источник вод - космическое изменение в мире, созданном из бездны вод. Скала и кремень, не приносящие непосредственной пользы человеку, превращаются в источник благословения. “Господин” описывается как Творец мира

и как “Бог Йаакова”, т.е. - избирающий Израиль, ради которого природа действовала “неприродно”, увидев, что, “Когда вышел Йисраэйль из Египта...”.

Следует отметить: в утверждении о том, что море побежало и горы скакали “Из-за Господина Творца мира...”, автор использует для обозначения Творения глагол “לָרַץ”, “לָרַץ”, означающий также “дрожать” и “скакать”. Таким образом, кроме связи между ответом и вопросом, т.е. стихами 7-8 и 5-6, существует также связь между стихами 8,3,5, стихом 7 (“לָרַץ”) и описаниями в стихах 3-4, 5-6. Есть ли связь между “скалой” и “кремнем” и “горами” и “холмами”, а также “озером вод” и “источниками вод” и “морем” и “Йардэйном”?

Окончание псалма (стихи 7-8) связано с его началом (стихи 1-2). В выражении “Бог Йаакова” (стих 7), может быть, слышен отзвук выражения “дом Йаакова” (стих 1); идея, выраженная в стихах 8,1 и 2, - это идея изменения, нового Творения. Она объединяет и сплачивает весь псалом и связывает его конец с началом³⁸. Эта идея косвенно выражена в описании природных явлений и в глаголах, употребленных в стихах 2 и 8 “стала” в значении “сделалась”, “превращающим” - в них заключено понятие перемены.

(В словах “скала” (*ḥāšûr*), “вода” (*māîm*) появляются те же согласные, что и в слове “Мицрайим” (Египет); в слове “кремень” (*ḵḥālāmîšḥ*) - три согласных слова “подвластным Ему” (*māmšḥēlōtāv*). Будет ли преувеличением предположить наличие звуковой связи между стихом 8, началом стиха 1 и концом стиха 2?)³⁹.

После скрупулезного анализа псалма 114 методом “охватывающего комментирования” мы пришли к выводу, отличному от принятого современными исследователями⁴⁰: псалом не является хвалебной песнью Богу, явившемуся в Исходе и избрании Израиля; идея псалма: избрание Израиля было подобно революции в установлениях Творения, точнее, было новым Творением.

Анализ Штрауса сосредоточен в основном на структуре псалма; Штраус исследует содержание псалма и его форму. Подобный анализ является попыткой оценить стихотворение из сокровищницы поэзии Писания так, как обычно оценивают любую другую поэзию. Штраус спрашивает: “Какова (художественная) структура [псалма]? Как относятся мысль и образ, составляющие его языковое тело?” Цель анализа для Штрауса - эстетическая оценка, а не понимание того, что псалом стремится выразить; последнее является предварительным условием эстетической оценки. Из вопроса Штрауса о соотношении мысли и образа становится ясно его восприятие поэзии вообще и нашего псалма в частности; об этом исследователь неоднократно говорил и в других местах: “Содержание, переданное другими словами, уже не является прежним содержанием. Поэтому любая попытка выразить содержание художественного литературного произведения другими словами лишает содержание его силы и красоты”. Таким образом, как мы видели и как полагает Штраус, содержание нашего псалма (как и любого другого стихотворения) невозможно понять без предварительного исследования соотношения формы и содержания - методом охватывающего комментирования.

Выполнил ли Штраус собственные требования при анализе псалма 114?

Его описание “художественной структуры” псалма, безусловно, вызывает восхищение. Однако его объяснение этой структуры кажется сомнительным; возникает впечатление, что исследователь рассматривал только внешнюю сторону структуры. Первая строфа (стихи 1-2) действительно связана с последней (стихи 7-8), однако первая строфа не говорит о “действии Бога в истории”, а последняя - о “распространении власти Бога истории, Бога Йаакова, на космос”. Сказанное не объясняет ни связь строф, ни словесную формулировку стихов. Описание явлений природы как произвольного самостоятельного

действия не оставляет места для предположения о том, что автор говорит здесь о власти Бога в природе. Штраус определяет тему псалма как сумму всех его элементов, однако не уделяет достаточного внимания специфическому характеру выражения элементов и их связям. Смысл, который Штраус приписывает псалму, объясняет некоторые особенности формы - постепенное сужение описания, размер; но способ установления смысла заставляет усомниться в выводах.

Штраус считает нужным объяснить, почему псалом сначала говорит о власти Бога в истории, и только затем - о Его власти в природе. Однако в таком объяснении нет необходимости, даже если принять мнение Штрауса о теме псалма. Кроме того, предположение, что различие описаний явлений природы в Теиллим 114 и в "историографии" Писания объясняется различием между лирическим выражением и эпическим прозаическим изложением, является методологической ошибкой; ведь смысл каждого описания определяется в равной мере его контекстом и его словесной формой, и два описания не могут быть тождественными по своему значению.

Наконец, Штраус полагает, что "движение от большого к меньшему (море - Иордан, горы - холмы, овны - ягнята) - не ослабление и снижение, а концентрация, углубление к корню явления. Псалом, начавшийся с морского простора, завершается источником - обращается, следовательно к истокам, и в картине, и во внутреннем процессе". Для такого вывода нет основания, кроме слов, вырванных из контекста, даже если предположить, что темой псалма действительно является "отношение между властью Бога в истории и его властью в природе".

Итак, анализ Штрауса демонстрирует неправильное применение им же предложенного метода. Мы предложили свой анализ, отличный от анализа Штрауса. Последний представлялся нам когда-то примером точного

и последовательного применения метода охватывающего комментирования. Анализ, предлагаемый сейчас, кажется нам более правильным.

По Штраусу, псалом описывает участие природы в ходе истории. Чудеса Творения сотрудничают с Богом в позднейших событиях. Физический мир способствует откровению мира метафизического, мира “царства священников и народа святого”. Исходной точкой для этого мнения, как и для мнения, предложенного в нашем настоящем анализе, было предположение, что стих 2 говорит о земле Йеуды и Израиля. Но раньше мы не замечали, что это метонимия, поэтому толковали следующим образом: “Когда вышел Йисраэль из Египта...”, стала земля Кенаан землей предназначения, т.е. когда сыны Израиля вышли из земли их физического и духовного порабощения, их уже ждала страна физической и духовной свободы - для выполнения их предназначения: “А вы будете у Меня царством священников и народом святым” (Шемот 19,6). Мы нашли подтверждение этому мнению в стихе 3, где говорится о рассечении Чермного моря и Иордана; мы рассматривали Чермное море как первое, а Иордан - как последнее препятствие на пути из страны угнетения в страну предназначения. В соответствии с этим объяснением, море и Иордан изменили свою природу, чтобы убрать препятствия с пути народа предназначения к земле предназначения. Мы сказали поэтому, что “скаканье” гор и холмов в стихе 4 выражает их готовность уйти с пути Израиля и освободить ему дорогу к его стране и предназначению. Основная ошибка такого толкования была в том, что мы нарушили герменевтическое требование точного чтения. Мы не обратили достаточного внимания на то, что предложенное толкование не объясняет глаголов, которые служат для описания природных явлений. Поэтому толкование стиха 2 тоже было неверным, как и толкование стихов 7-8 (основанное на

объяснении стихов 2-6).

В настоящем анализе мы старались последовательно придерживаться принципов охватывающего комментирования. Мы стремились везде соблюдать требования точного чтения, уделяя должное внимание языковым и содержательным параллелям в Писании и в древней ближневосточной литературе. Мы надеемся, что теперь нам удалось правильно применить указанный метод и понять точное значение псалма 114, насколько это возможно для комментаторов.

Из самой природы поэзии В. Эрлих делает вывод, что “любое комментирование поэзии... приводит на ум Сизифов труд. Комментатор катит камень в гору, а он обязательно вновь катится вниз с вершины горы... и его вновь можно катить вверх. Комментатор стремится сделать возможным невозможное по природе; но он не может и даже не имеет права отдохнуть от своих усилий...”⁴¹. Действительно, сама природа поэзии такова, что выяснение точного смысла стихотворения - работа, не имеющая конца. Однако критик похож не на Сизифа, а на альпиниста, стремящегося достичь вершины горы. Всегда, когда ему покажется, что он уже на вершине, он видит новую - выше прежней. И хотя он не прекращает восхождение, на вершину он еще не ступил.

Примечания

¹ В Даркей Асифрут, Иерусалим 1959, стр.71-73.

² По Рено, эта “трудность” побудила автора перевода Семидесяти перенести слово “Алелуйа” (“хвалите Бога”) из псалма 113 в начало псалма 114 (В. Renaud, *Lex deux lectures du Ps 114, Revue des Sciences Religieuses* 52 [1978], p.16). Некоторые комментаторы, например, Kirkpatrick, Duhm, Bertholet (но не Gunkel, как ошибочно считал Renaud) полагали, что таков был первоначальный вариант. По Эрлиху, это упоминание имени Бога (плюс притяжательные местоимения в стихе 2) проясняется тем фактом, что этот псалом вместе с предыдущим является частью цикла псалмов, известного как

Алель; так же считает Киркпатрик. М. Mannati в своем комментарии к Теиллим предполагает, что стих, предшествовавший стиху 1 и содержащий имя Бога, был утрачен (приводится у Рено, там же, прим. 5).

³ См. например, Гункель, Ваизер. Ср. также Рено, там же (прим. 2), стр. 19; P. Auffret, Notes conjointes sur la structure litteraire, Estudios Biblicos 37 (1978), p. 103.

⁴ См. GuG, параграф 122 i.

⁵ Некоторые комментаторы полагают, что такой характер наименования страны должен выразить превосходство Йеуды, которая упоминается первой и называется "святыней Его" (намек на Храм), перед Израилем, который называется только "подвластным Ему". (Например, Гункель, Китель, Остерали и S. I. L. Norin, *Er spaltete das Meer - Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des alten Israel*, Lund 1977, pp. 127-128) - мнение, что стих 2 предпочитает Йеуду, т.е. центральный Храм в Иерусалиме является, по Краусу, одним из возможных. Другие комментаторы считают, что между "Йеудой" и "Йисраэлем" в этом стихе нет существенной разницы. По Киркпатрику, "Разделение строк - ритмическое, а не логическое. Йисраэиль стал святыней Бога и подвластным Богу. Здесь нет намерения противопоставить Йеуду и Йисраэиль, но для создания параллелизма народ назван именами двух его частей в позднейшее время". И Вайзер: "Автор псалма стремится подчеркнуть, что власть Бога существует в обоих этих царствах, точнее, что духовное единство двух царств-сестер - вещь возможная и необходимая. Dahood утверждает, что параллелизм "святыней Его" - "подвластным Ему" выражает одну сложную мысль "ממשל קדש" (теократия), и мы сталкиваемся здесь с поэтической формой, известной как "расщепление сложных выражений". Это объяснение было принято также Рено. Гункель и Китель делают из того факта, что "Йеуда" упоминается первой, вывод о том, что автор псалма был из Йеуды.

И наконец, следует отметить, что некоторые комментаторы предлагали свои датировки псалма, основываясь на упоминании "Йеуды". Гункель, например, полагает, что формулировка стиха 2 указывает на период после книги Дыварим, "когда установился статус иерусалимского Храма и Йеуда выступила как духовная власть". Краус, который, как было сказано, считал возможным, что стих 2 предпочитает Йеуду, спорит с Гункелем

и утверждает, что псалом мог быть составлен и после Вавилонского изгнания. Так считал и Китель. Вайзер говорит: “Так как оба царства упомянуты вместе и, по-видимому, как реально существующие, можно сделать вывод, что псалом составлен в период, предшествовавший крушению Северного царства (720 г. до хр. э.).” И Da Hood утверждает: “Сказанное в стихе 2 указывает на время его написания в восьмом-девятом веке.” По Остерали, “можно предположить, что псалом был написан в начале греческого периода, где-то в третьем веке до хр. э.”. Норин, полагающий, что псалом подчеркивает превосходство Йеуды, относит его написание к царству Давида или к временам Йешайау; отсюда - выделение Йеуды, Иерусалима как духовного центра (там же).

⁶ Ср. Дыварим 33,7: “услышь, Господи, глас Йеуды”.

⁷ Это толкование имени “Йисраэль” при помощи имени - синонима, образованного от того же корня. См. Я. Закович, Маамадам шель амиля анирдэфет вэашэм анирдаф бэйецират мидрашей Шемот, Шнатон лэмикра улэхэкер амизрах акадум 2 (1977), стр.104 (Роль синонима и синонимичного имени в толковании имен).

⁸ Безосновательным является вывод Da Hood о том, что бе в слове “bese't” означает “после” (т.е. первый стих будет “После того, как вышел Йисраэль из Египта...” - Прим. пер.). Это утверждение - “Только после Исхода из Египта стала земля Израиля местом Божественного присутствия” - неверно.

⁹ Da Hood возражает против отождествления “моря” с Черным морем и, таким образом, против вывода из этого отождествления, что “автор псалма связал два события, которые произошли в разные времена, в одно”. По его мнению, оба полустишия в стихах 1-2 говорят об одном событии: “Отсюда мы выясняем, что и параллельные столбцы в стихе 3 говорят об одном событии, вступлении в землю Ханаан при переходе через Иордан. Поэтому “море” может быть Мертвым морем, которое ясно упоминается в Йеошуа 3,14-16.” Даже если принять утверждение Da Hood, которое не согласуется с простым смыслом стихов, невозможно согласиться с его выводом о стихе 3. См. также ниже.

¹⁰ Оба эти события сравниваются в речи Иисуса Навина к народу: “Так, как иссушил Господь, Бог ваш, воды Йардэйна пред вами... так же, как Господь, Бог ваш, сделал с Йам-Суфом...” (Йеошуа 4,23). “Йам-Суф” и “Йардэн” появляются

в двух параллельных полустишиях также в Теиллим 66,6: “Превратил Он море в сушу - реку перешли ногами” (хотя Йам-Суф и Йардэн не названы, нет сомнения, что стих 16 говорит именно о них). По С. Э. Ловенстамму, в Йешайя 11,15-16 также можно найти отзвук традиции, которая видела в расщеплении Чермного моря и Иордана две части одного события, хотя, по его мнению, “река”, о которой там говорится - Евфрат “Масорэт йециат Мицраим бэиштальшелюта (Традиция исхода из Египта в ее развитии), Иерусалим 1968, стр. 105”, - Гункель в своем комментарии к этому стиху замечает, что “события, отдаленные друг от друга в соответствии с традицией, связываются в воображении поэта. Причиной этого является именно сходство событий. Наше исследование истории этой “саги” доказало, что перед нами лишь два варианта одной темы”. Зиркер - не первый и, по-видимому, не последний, кто утверждает, что такое сближение двух отдаленных друг от друга событий не следует объяснять как результат “свободы” поэта или его волнения; правильное понимание такого явления обусловлено пониманием культового мировоззрения. Здесь мы видим выражение веры в то, что чудесное событие прошлого возобновляется всякий раз, когда оно повторяется в культовом действии (там же, стр. 106). Краус объясняет связь традиций о расщеплении Чермного моря и о переходе через Иордан, основываясь на Йошуа 4,23 и на Йошуа 3-5; исследователь предполагает существование древнего культового ритуала, который устраивался, по-видимому, в праздник Песах, и во время которого “инсценировался” Исход и завоевание страны в форме повторения перехода через Иордан. Краус видит в нашем псалме и в псалме 66 гимны, которые исполнялись во время этого ритуала (см. также в его статье: *Gilgal - Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*, VT 1 [1951], ps.181-199). Мнение Крауса было принято фон Радом (*G. von Rad, Old Testament Theology*, 2, Edinburgh and London 1965, p. 105 note 11, p. 106). Чайлдс считает такую реконструкцию и похожую на нее реконструкцию Кросса (*F. M. Cross, The Song of the Sea and Canaanite Myth, Journal for Theology and the Church* 5 [1968], pp. 11 ff.) “чрезвычайно сомнительными”. А Хедорс считает возможным “предположить, что какой-то культовый ритуал смог связать традицию перехода через Иордан с традицией расщепления Чермного моря” (*Hedors, A Traditio-Historical Study*

of the Red Sea Tradition, VT 20 [1970], p. 415); см. также Норин, там же (прим. 7), стр. 13; ср. мнение *dahood* в прим. 10. О цели упоминания двух этих “морских событий” см. ниже.

¹¹ Об утверждении *Dahood* см. выше, прим. 9. Стоит отметить, что “рассечение Чермного моря, как выяснилось, - один из самых распространенных мотивов в книге Теиллим” (A. Lauha, *Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki 1946, p. 53. Ср. его статью *Das Schilfmeermotiv im Alten Testament*, SVT 9 [1963], p. 41).

¹² С. Э. Ловенстамм, *Раадат атэва биш-ат офаат ашэм, Псалом 77, Иерусалим 1964*, стр. 508-520 (Сотрясение природы в час явления Бога); J. Jeremias, *Theophanie - Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen-Vluyn 1965.

¹³ См. например, Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (SVT 6), Leiden 1958, pp.181 ff, esp. pp. 193-194; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), Berlin 1959, pp. 140-159; A. Lauha, SVT 9 (1963), pp. 38-46; Ловенстамм, *Масорэт йециат Мицраим*, стр. 102-109; Jeremias, там же (прим. 12), стр. 90-95.

¹⁴ Ловенстамм, там же, стр. 105.

¹⁵ Например: Брисс, Гункель, Китель, Остерали, Краус, Вайзер, Рено (там же [прим. 3], стр. 18), Офрет (там же [прим. 2], стр. 105) и др. *Dahood* цитирует Пшитта. Там глагол “**ראה**” (“увидело”) употреблен с местоименным суффиксом (“увидело его”. - Прим. пер.). По мнению исследователя, этот вариант является первоначальным, “его” означает “Бога” или “Ковчег Завета, где находится Шхина” (Божественное присутствие.- Прим. пер.). Однако, даже если предположить, что вариант Пшитта - первоначальный и “вав” (буква, добавлением которой был образован местоименный суффикс. - Прим. пер.) выпал, т.к. следующее слово тоже начиналось с вав (**וַ**), все равно нет уверенности в том, что дополнение здесь - “Бог”. См. комментарий Chajes, который тоже ссылается на Таргум Пшитта.

¹⁶ См. прим. 13 и комментарий Крауса к этому стиху.

¹⁷ Среди старых комментаторов так считает автор “Мэцудот Давид”, среди новых - Эрлих (см. прим. 18). Chajes тоже считал это толкование возможным (см. прим. 15).

¹⁸ По мнению Эрлиха (прим.17), “увиденное” описывается в

двух предыдущих стихах. “Природа увидела предпочтительное отношение (Бога) к Израилю, и это напугало ее, потому что над таким народом не будет власти у ее исследователей”. Можно ли принять такое объяснение?

¹⁹ Радак, Мэцудат Давид. По Меири, это одно из двух возможных толкований (см. прим. 22).

²⁰ Как, например, Делич, Брисс, Гункель, Китель, Остерали, Вайзер и др.

²¹ Некоторые исследователи считают, что первоначальный вариант в Шемот 19,18 должен быть: “и трясся весь народ чрезвычайно” вместо “и тряслась вся гора”. Этот вариант мы находим в стихе 16, в некоторых рукописях и в Септуагинте (см. BHS).

²² Радак, видящий здесь упоминание горы Синай, объясняет, что глагол здесь употреблен во множественном числе, потому что другие горы, окружающие Синай, также “боялись и скакали”. Гункель утверждает, что это гипербола. Меири предлагает второе толкование: речь идет о расщеплении скалы в пустыне, описанном в Теиллим 78,15,20. По Dahood, “тот факт, что глагол “קָדַד” (скакать) появляется в подобном описании еще только один раз, когда говорится о Леваноне и Сирйоне в Теиллим 29,6, заставляет предположить, что горы и холмы из нашего псалма находятся в земле Кенаан, не на Синайском полуострове”.

²³ См. например: Теиллим 90,2; 104,6-8.

²⁴ Вайзер.

²⁵ См. примечание в “Бире”: “Как (если бы) хотел сказать, что самые тяжелые и устойчивые вещи в природе делаются легкими, как овны”.

²⁶ По мнению Вайзера, “эта оригинальная стилистическая форма - не только плод поэтического воображения; в ее основе лежит исключительный характер религиозного толкования событий, о которых говорит Писание; такое толкование выросло из идей, связанных с культом. Хотя прошли столетия, древние события включаются в представление “Heilsgeschichte”, в ритуал, как обладающие прямым и актуальным значением. В глазах веры история не является мертвой, но живой и динамичной.” См. также Рено, там же (прим. 2), стр. 20-21.

²⁷ Вайзер.

²⁸ Гункель, Краус.

²⁹ Как, например: Далич, Дум, Гункель, Китель, Остерали, Вайзер, Dahood, Любшчик (H.Lubsczyk, *Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*, BZ 11 [1967], p. 166), Норин (там же [прим. 5], стр. 126-127). Мнение Рено см. ниже, прим. 34. Среди средневековых комментаторов это решение предлагает Раава в качестве второго толкования.

³⁰ Вайзер.

³¹ Таково одно из двух толкований этого слова у Радака в Сэфер ашорашим (статья “חולי”). Похожее толкование встречается у Меири. См. также прим. 32.

³² Это мнение Раава в его первом комментарии. По Радаку (в его комментарии к псалму - единственное объяснение, а в Сэфер ашорашим второе объяснение), “חולי” - форма абсолютного инфинитива, а дополнительный “йуд” (вопреки мнению Раава), не является лишним; это местоимение 1-го лица. Предложение, таким образом, представляет собой ответ “земли” на вопрос автора псалма: мой страх, и мой трепет, и мое “скаканье”, и мое отступление - “пред Господином”. В старых переводах мы находим глагол, похожий на חולל в прошедшем времени: *tāhûl* (в Септуагинте), “תעד” (в Пшитта), *mota est* (в Вульгате). Graetz и Chajes считают, что здесь сохранился первоначальный вариант, по Graetz, “*tāhûl*” (“трепещи”), по Chajes “*tāhûl*” (“скачи”). Брисс полагает, что в первоначальном варианте был глагол “חלל” (прош. вр., 3-е л., мн.ч.), который попал в этот стих из стиха 4.2 (и из 6.2) как параллель к “רקדו” (“скакали”).

³³ Так считают Ибн-Джаннах (Kitab al-Moustalhiq, in J. and H. Derenbourg, *Opuscules et traites d'Abou l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordowe*, Paris 1880 [repr. Amsterdam 1969, p. 78]), Раши.

³⁴ См. BHS. Эрлих предвидел, что такое мнение возникнет. Среди поздних комментаторов так считают Краус, Рено (там же, стр. 21-28) и Офрет (там же, стр.106). Рено, однако, полагает, что “*huli arez*” - не искажение, а намеренная редакторская поправка, и это новое чтение имеет эсхатологическое значение. Автор псалма вспоминает деяния Бога в прошлом и ждет искупления, нового Исхода в будущем. Эта универсальность присутствовала и в первоначальном контексте, но теперь, во время изгнания, она становится более явной. Любшчик, оставляющий вариант Масоры, слышит в словах “*adon huli arez*” отзвук культового выражения “*adon kol*

ha-arez" (там же).

³⁵ Основное возражение Эрлиха и единственное - Крауса против варианта Масоры: слово "*adon*" (Господин) без артикля и дополнительного определения не может быть наименованием Бога. Эрлих предложенный им вариант не обосновывает. Краус указывает на то, что в Йеошуа 3-5 (связанном, по его мнению, с нашим псалмом) появляется выражение "Владыка всей земли" (3,11,13) *adon kol ha-arez* как наименование Бога.

³⁶ Этот аргумент не относится к предположению Рено о происхождении выражения "*huli arez*".

³⁷ Так Эрлих переводит это слово в псалме 56 ("*wegen*").

³⁸ Офрет (там же, стр. 107) показывает, что два первых и два последних стиха псалма говорят о двух темах в обратном порядке:

стихи 1-2: изменение положения + союз

стихи 7-8: союз + изменение положения.

³⁹ Офрет, видящий связь между фонологическими основами и структурой псалма, утверждает, что два первых стиха содержат сочетания звуков, повторяющиеся во всем псалме (там же, стр. 104-105).

⁴⁰ Как, например: Гункель, Киттель, Вайзер, Краус.

⁴¹ W. Erlich, Das Problem der Symbolinterpretation im Hinblick auf Gothes "Wandeljahre", in: Die Werkinterpretation, p. 171.

Роберт Б. Й. Скотт

Традиция и литература мудрости*

Мудрецы Древнего Израиля и их Писание

В Иерусалиме его времени пророк Иеремия считался среди некоторых видных людей опасным разрушителем основ. Сообщают, что его противники как-то говорили даже такое: “Придите, составим замысел против Иеремии; ибо не исчез же закон у священника и совет у мудрого, и слово у пророка!” (Иер 18:18). Роли священника и пророка хорошо известны. Но кем является мудрец, и почему его значение сопоставляется с первыми двумя? Существует ли какая-нибудь связь между этими тремя видами авторитета и тем фактом, что сама Библия состоит из трех частей, известных как “Закон (наставление, Тора)”, “Пророки” и “Писание”?

Тора, или “Закон Моисея”, была первым канонем (корпусом авторитетной священной литературы) иудаизма и продолжает оставаться главенствующим, базисным стандартом. Она включает четыре книги от Исхода до Второзакония, относящиеся к основополагающему для евреев периоду Моисея. Ей предшествует книга Бытия, которая является фоном Закона и связывает его с сотворением мира и человека. Повествования этих книг и данные в них законоуложения особо акцентируют основы вероучения и долг Израиля как людей Завета и народа Яхве.¹ Существует множество свидетельств того, что наставление в этих истинах являлось одной из обязанностей священства.² Второй раздел, “Пророки”, охватывает свод прорицаний или “слов” пророков Израиля, предваряемых “профетической” интерпретацией истории Израиля в книгах Иисуса Навина и 4 Книге

* Перевод выполнен по изданию: R. B. Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*. © Doubleday and Company Inc.

Царств.

Третья часть, “Писание” (*Hagiographa*), значительно более смешанная по содержанию. Это та часть Ветхого Завета, которая в гораздо меньшей степени связана с проблематикой священства и пророчества. Три главных ее книги: Притчи Соломона, Иов и Екклесиаст считаются “книгами мудрости”, как равным образом, в согласии с древними представлениями, и Псалтирь, и Песнь Песней.³

Что до остальных книг этого раздела, то Плач Иеремии содержит пять дополнительных псалмов особого рода, книга Руфи является параболой, книги же Есфири и Даниила лишь отчасти касаются темы превосходства мудрости иудейского благочестия, а священник-писец Ездры в книгах Ездры и Неемии называется исполненным Божественной премудрости (Езд 7:25).

Таким образом, мы имеем двусторонние предварительные свидетельства того, что “мудрецы” с их писанием были своего рода “третьей силой” в религиозной и общественной жизни народа Ветхого Завета. Хотя пророки часто и оказывались в оппозиции к священникам - там, где религиозный культ становился самоцелью, - они все же разделяли со всем священством убеждение в том, что Израиль был богоизбранным народом и нес особые обязательства, вытекающие из такого отношения с Богом. Богословские концепции пророков могли быть различны, как и их непосредственные цели, но они были едины в вере в то, что Израиль имеет совершенно исключительные отношения со своим исключительным Божеством. Яхве открыл себя Израилю через своих прорицателей и через историю самого Израиля. Он дал Израилю свои заповеди, а послушание и благоденствие Израиля стали его постоянной заботой.

Мудрецам же, напротив, почти нечего было сказать о религиозных установлениях и особых (хоть в прошлом, хоть в настоящем) отношениях между Яхве и Израилем. Они даже не обращались к Израилю как таковому. Они

прямо не взывали к авторитету религии откровения, хоть между прочим и наставляли в благочестии по отношению к Яхве (например, Притч 16), что предполагает их уверенность в вере. Но главным образом они обращались к людям как индивидам и говорили им о них же самих. А тем авторитетом, к которому они в основном апеллировали, был для них дисциплинированный ум и моральный опыт достойного человека.

Отсюда, с другой стороны, и содержание такой книги, как, скажем, Притчи Соломона, оказывалось ближе к мирской жизни и к повседневным заботам обыкновенных людей, которые были согласны оставить попечение о тонкостях религиозных трев знатокам дела. Между тем, именно в силу своей независимой позиции, иные писатели-мудрецы и были в состоянии ставить важнейшие философские и богословские вопросы для их обсуждения вне стесняющей ортодоксии (например, Иов и Екклесиаст). Мудрость учила практической религиозной философии, благодаря которой достойный человек мог бы найти удовлетворение в жизни в категориях нравственного порядка, утверждаемого посредством опыта. Частично эти устремления к обретению жизненного равновесия просматриваются в попытках мучимого сознания исследовать проблемы человеческой свободы в рамках Божественного Провидения: кара и воздаяние, феномены исключительного страдания и несправедливости. Сам жизненный опыт порождал выдвигаемые ими для рассмотрения правила в качестве нравственной структуры бытия и расставлял смысловые вехи на этом пути. С помощью размышления и обсуждения мудрецы пытались в рамках общепринятого религиозного учения найти разумные объяснения человеческого существования и разрешить интеллектуальные и моральные проблемы.

Мудрый человек (*hakam*), в той мере, в какой он был подлинным мудрецом, олицетворял собой мудрость

(*hokmah*) и стремился наделить ею других людей, как неким особым качеством и принципом жизни. Постоянное смысловое обогащение слова *мудрость* и есть повествование о традиции школы Мудрости в Израиле. Исходные представления о *hokmah* связаны с необыкновенным мастерством и способностями или какой-нибудь исключительной осведомленностью, обретенной через упражнение и опыт в сочетании с особой одаренностью. Она была тайной настоящего мастера-умельца, подобного Веселиилу: “И исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством работать из золота, серебра и меди.” (Ис 35:30-35). Ср. с Хирамом из Тира (3 Цар 7:13-14). Мы узнаем об особой мудрости воинов, моряков, фермеров, льстецов наряду со священниками, писцами, советниками, судьями и царями. *Нокmah*, как правило, была присуща таким царям, как Давид, о котором говорилось: “мудр, как мудр Ангел Божий, чтобы знать все, что на земле (2 Цар 14:20). А царь Соломон стал легендарным образцом мудрого мужа. Об идеальных правителях в книге Исаии сказано (11:1-2): “И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, и страхом Господним исполнится.”

Таким образом, *hokmah* обретает смысл “искусства жизни”, особой выучки жить в равновесии с моральным законом мира. На одном уровне это - разум и проницательность, на другом - это благомыслие, здравое суждение и моральное разумение. “Мудрость разумного - знание пути своего” (Притч14:8). На третьем уровне мудростью является способность осмыслить более глубокие проблемы человеческой судьбы и бытия. “Купи истину и не продавай мудрости и учения и разума” (Притч 23:23). Мудрость, таким образом, оказывается стяжанием смысла бытия и религии. “Но где же мудрость обретается? - вопрошает книга Иова.- Сокрыта она от очей всего живущего... Бог знает путь ее, и Он ведаёт

место ее” (Иов 28:12, 21, 23). “Всякая премудрость от Господа и с Ним пребывает вовек”, - подтверждает Сирах (1:1). Поиск высшей мудрости приводит к двуединому убеждению в том, что, в конце концов, мудрость приходит к человеку лишь в качестве Божественного дара и она соприсуща самой природе Бога.

Различные уровни понимания того, что означает “мудрость”, указывают на то, что тексты школы Мудрости вливались в Ветхий Завет на протяжении длительного времени. Эти тексты являются произведениями того, что, за отсутствием лучшего определения, можно назвать Традицией Мудрости. Указания на это имеются и в исторических текстах Библии, хоть они в значительной мере случайны, ибо хроники писались, главным образом, с позиций священства и пророков. Вследствие этого материалов для освещения истории самой традиции мудрости недостаточно, и мы в значительной мере должны полагаться на то, что можем вывести из самих текстов мудрости для уяснения их источников и датировки. Один примечательный факт становится несомненным. В результате изучения этих трудов и благодаря особым указаниям самого Ветхого Завета в других его частях выясняется, что израильская школа мудрости сходна с традициями мудрости соседних народов, таких, как Эдомиты, а также имела предшественников и тесные родственные связи с более древними культурами Финикии, Египта, Месопотамии. В сущности, школа мудрости Израиля была частью межнациональной, межкультурной и межрегиональной традиции мысли, чье начало уходит в древнейшие времена Шумера и Египта, а в конечном счете нашла свое отражение как в Новом Завете, так и в Талмуде. Для того, чтобы это понять, мы должны: (а) изучить те элементы Ветхого Завета, которые представляют содержательное и стилистическое направление, присущее школе мудрости; (б) реконструировать насколько возможно историю этого

направления в Израиле до Вавилонского пленения и мудрость иудаизма по возвращении из плена; (в) сравнить это с соответствующими феноменами окружающих культур Ближнего Востока древности.

Библейские тексты мудрости

В соседних культурах, как равным образом и в самом Израиле, литература мудрости была двух основных типов, что собой выражало две различные тенденции среди мудрецов. Первый тип представлен в Библии книгой Притчей Соломона (исключая 8:22-31 и 30:1-4), а второй тип - книгой Иова и Екклезиаста (Qoheleth). Первый вид проникнут духом мирской искушенности, охранительными тенденциями, практичностью, дидактикой и оптимизмом. Второй же - критичен (даже радикален) в своем отношении к общепринятым верованиям; он спекулятивен, индивидуалистичен и, вообще говоря, пессимистичен. Если первый выражается в характерных ритмических поговорках и максимах, свойственных наставлениям, как и в более пространных увещаниях, то второй в основном монологичен или диалогичен.

Книга Притчей Соломона является основным сводом текстов, предназначенных для наставления юношества в мудрости, способствующей достижению достойной жизни, а также для усовершенствования в ней тех, кто постарше (ср. 1:2-6). В ее вводных главах (1-9) дан ряд увещательных рассуждений заодно с метафорическими стихами, в которых персонифицированная мудрость обращается к человеческому роду, а также дан ряд других смешанных материалов. В 10:1-22:16, а потом в главах 25-29 мы имеем собрание притчей в форме поэтического параллелизма, ибо большая часть двустрочных поговорок и максим за малым исключением дана без ярко выраженной систематичности. Первая из этих подборок завершается в 22:17-24:22 компендиумом

из тридцати предписаний с приложением, стилизованным под египетское “Наставление Амен-эм-опа”. Главы 30-31 содержат четыре кратких указателя. Содержание по своему диапазону охватывает и народные поговорки, и дерзновенные помыслы о последних тайнах мудрости и ее связи с Богом, человеком и мирозданием (Притч 8)⁴.

Книга Иова относится ко второму типу литературы, выработанному школой мудрости, спекулятивному, радикальному. По сути, она среди прочего является исследовательским критицизмом по отношению к доктрине награды и наказания, как о них учили консервативные мудрецы. Неизбывная проблема страданий праведного человека драматически представлена в прозаическом вступлении, которое повествует нам о том, как Яхве разрешил подвергнуть благочестие Иова испытанию личными несчастьями и отвратительными язвами. Затем проблема разворачивается в поэтическом диалоге между Иовом и тремя его друзьями, представляющими традиционную точку зрения, затем наступает кульминационное вмешательство в спор самого Бога, опрокидывающего сомнения Иова в Божественной премудрости и справедливости. Но предметом книги Иова является не просто моральная проблема, хоть все и начинается с нее. Это также и не интеллектуальная проблема теодицеи - является ли Божье управление человеческим миром справедливым? Тема книги - тайна природы человека и природы Бога, а также проблематичность постижения Бога с помощью человеческого разума, а отсюда и постановка вопроса о сущности подлинной религии.

Многие литературные и исторические вопросы, провоцируемые самой формой этой книги, не должны нас здесь касаться. И без того ясно, что книга в данном виде не является чем-то целостным с литературной точки зрения. Третий этап диалогического спора приведен в некоторую рассогласованность в результате несомненной

вставки дополнительного материала, например, речи Елиуя в главах 32-37. Здесь возможны различные мнения относительно связи прозаического пролога с поэтическим диалогом и о том, каким образом “голос из бури” приводит Иова к смиренному согласию с Богом, коль скоро вопросы самого Иова, вокруг которых разгорелся спор, оставлены без ответа. Мало чем можно помочь разрешению проблемы датировки этой вещи, разве только отметить, что она появилась после того времени, когда взгляды, которые подвергаются здесь глубокой критике, достигли большого влияния. Потрясение, вызванное смертью в 609 году до Р.Х. царя-реформатора Иосии, могло спровоцировать дебаты, из которых вышла книга Иова.

Третья библейская книга, связанная со школой мудрости, так же, как Иов, принадлежит к радикальному крылу. Екклесиаст (Qoheleth) объединяет собой ряд монологов на тему земного бытия человека и бесполезности его устремлений понять высший смысл, ибо его жизнь эфемерна, подобно веянию легкого ветерка. К тому же условия и испытания, какими окружено человеческое бытие, безжалостно предопределяются непостижимой властью. Единственная доступная человеку ценность или “благо” заключается в наслаждении, какое он мог бы извлечь из всякого опыта. На основе этой философии Qoheleth (Наставник?) рекомендует воздержанность, скромность, уклонение от всякого раздражающего возбуждения или бесплодного тщеславия, усладу лишь во временном счастье, какое возможно через принятие фактов реальности и условий, окружающих нашу жизнь. Qoheleth отрицает возможность для человека постичь Бога, будь то через откровение или с помощью разума. В своем догматическом рационализме Екклесиаст заходит гораздо дальше автора книги Иова, выдвигая прежде всего интеллектуальные проблемы, в то время как Иов сосредоточен на нравственности и религии. Там, где Иов выражает несогласие с учением о том, что награда за

добродетель и наказание за порок может служить достаточным объяснением тех страданий, каким он подвергается, Qoheleth объявляет эту доктрину абсолютно ложной, ибо судьба человека равнозначна участи простого животного. Таким образом, раскол с консервативными учителями мудрости здесь значительно глубже, чем у Иова. Бог для Иова лишь на время непостижимым образом скрылся в тайну своего бытия; для Qoheleth Бог - не более чем наименование необъяснимой силы, сотворившей неизменные пределы человеческого существования, детерминирующие его судьбу⁵.

Среди ста пятидесяти поэтических произведений, которые составляют Псалтирь, имеются около дюжины таких, которые отчетливо демонстрируют и по стилю, и по идеям свою принадлежность к школе мудрости. Само собой, что ни одно из них не напоминает Екклезиаста, потому что псалмы исполнены духом благочестия и личной религиозной преданности. Гораздо больше у Псалтири сходства с книгой Иова в таких страдальческих восклицаниях против благоденствия злонравных людей, какие мы, к примеру, находим в псалме 73. Но следует отметить, что страдание здесь изживается в акте богопочитания. Автор псалма 49 размышляет над тем фактом, что гордость богатого не избавит его от смерти, что выражается на языке, близком стилистике книги Притчей Соломона и Иова и даже Qoheleth. Псалмы 34 и 37, должно быть, сочинены авторами, близкими по своему духу самому благочестивому направлению, вошедшему в книгу Притчей Соломона. Девиз этой книги: "Начало мудрости - страх Господень" - процитирован в псалме 111:10. В таких псалмах как 1, 37, 112 без конца обыгрываются уже известные темы контраста между уделом нечестивца и праведника, что мы находим и в Притчах 10-11, и в речах оппонентов Иова. И, наконец, богословская идентификация по признаку божественной премудрости в соответствии с трактовкой Горы (Втор 4:6-

8, Сир 24:23-29 и Вар 4:1) выделяет псалмы, воспевающие Закон (1, 19:7-14 по Вульгате и 119). Таким образом, псалмы премудрости выражают собой то, что можно назвать благочестивым направлением мысли, которое отлично как от мирской мудрости многих (но не всех), выраженной в притчах, так и от еретических книг Иова и Qoheleth.

Следует отметить и два других типа текстов Ветхого Завета, относящихся к школе мудрости. Первый выражен в теме повествования об Иосифе в книге Бытия (37 и далее), а также в рассказах о Данииле (в Дан 1, 2, 4, 5), т.е. речь об еврее при дворе чужеземного монарха, где он проявляет необычайное искусство или “мудрость” в толковании снов и символов, которые поставили в тупик профессиональных гадателей - мудрецов Египта в первом случае, и Вавилона во втором. Сверх того Иосиф характеризуется как воплощенное целомудрие, верность и великодушие, что, согласно Притчам Соломона, является свойством человека, мудро управляющего своей жизнью. Да и все это повествование оказывается наглядным пособием по доверию Божественному Провидению. Даниил также дан как образец мужества и благочестия, а из рассказов о нем вытекает, что его мудрость была более высокого порядка, чем та, которой располагали чародеи и астрологи Вавилона.

Следует обратить внимание на соотнесенность мифологического материала (Быт 3, Иез 28) о Божественной мудрости первочеловека, которой он обладал в “Эдеме, саду Божиим”. Это может быть сопоставлено с идеей уже немифологических писаний авторов школы мудрости о том, что в абсолютном смысле мудростью располагает только Бог (Иов 28:12-13, 21, 23, 42:3, Еккл 3:11, Пс 139:6 по Вульгате; ср.1 Кор 2:7). В отдаленной перспективе этих идей находятся божества мудрости из древних мифов Египта, Ханаана и Месопотамии (Ср. Притч 139).

Два больших текста, относящихся к школе мудрости, Екклесиастикус или книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, и книга Премудрости Соломона, а также и ряд других, относящихся к этому направлению, содержатся в Греческой и Латинской Библиях (Септуагинте и Вульгате), но отсутствуют в еврейском каноне. Причина этого в том, что эти книги были включены в более пространное и менее строгое собрание священных текстов евреев Александрии, которое затем стало Ветхим Заветом самой первой христианской Библии.

Книга Сираха⁶ вошла в употребление Христианской Церкви на греческом языке, хотя изначально была написана на еврейском, о чем в прологе извещает нас и сам переводчик. Фрагменты еврейского текста были обнаружены в Египте в самом начале текущего столетия, а дальнейшие фрагменты были открыты в кумранских свитках в Масаде. Эта книга написана мудрецом из Иерусалима, переведена его внуком в 132 г. до Р.Х. и отсюда может быть датирована в своей исходной форме самым началом второго столетия до Р.Х. Автор, подобно многим своим предшественникам, был ученым и наставником в мудрости и содержал свою школу, где собирались его ученики или последователи (Сир 51:23). Он много путешествовал, поддерживая связи с межнациональной традицией мудрости (39:4, 51:13). Его труд напоминает книгу Притчей Соломона по использованию поговорок, максим и увещаний, а в главе 24 трактует о природе мудрости в полном согласии с Притчами (Притч 8). Достоинства, какие он поощряет, и пороки, какие он осуждает, тождественны с таковыми в Притчах, хоть момент плотского греха акцентирован не так сильно. Тем не менее имеется фундаментальное различие в том, что Сирах говорит о себе как наследнике Закона и Пророков, а также и об учителях мудрости. Он идет гораздо дальше простого утверждения того, что истинная религия является основой мудрости, ибо считает

религиозную жизнь вполне самодостаточной. Сирах прежде всего богослов. Для него мудростью является та мудрость, какая воплощена в Торе Израиля. Его моральные предписания пересыпаны благочестивыми размышлениями и молитвами, а основная часть его книги завершается песней хвалы, обращенной к Богу, Господу Творения и знаменитым подвижникам благочестия в Израиле минувшего времени, наряду с восхвалением того, как хранится благочестие в Храме Господнем в Иерусалиме его современником Симеоном первосвященником, которого он называет “Праведным”.

Книга, озаглавленная “Премудрость Соломона” (или Книга Премудрости), была сочинена не на иврите, а на греческом явно в Александрии в I в. до Р.Х. Ее автор, подобно Qoheleth, принимает на себя роль Соломона, всемудрейшего правителя. Он как бы обращается к правителям земным, исходя из того, что мудрость является необходимым предварительным условием для отправления властительных функций. Но мудрость, как он ее понимает, является не столько пронизательностью ума, сколько праведностью. Поэтому он разворачивает апологию иудаизма перед лицом языческого мира, стремясь в то же время укрепить в вере своих собратьев. Но делает он это не в традиционных понятиях, а скорее выстраивает некий мост между религиозными идеями иудаизма и греческой философской мыслью. Это праведность, утверждает он, созидает четыре основных добродетели у Платона и стоиков: самообладание, целомудрие, справедливость и мужество (8:7). Дух мудрости описан им в понятиях универсального разума (7:17-8:1). У Платона он заимствует учение о сотворении мира из бесформенной материи (11:17), а также и мнение о том, что душа человека, временно угнетенная телесной оболочкой, предсуществовала и является бессмертной (8:19-20, 9:15). “Души праведных в руке Божией” (3:1), которая сотворила человека, чтобы он был бессмертен (1:13-15).

Смерть же - следствие греха и жребий приспешников сатаны, который и привнес греховность в мир (1:16, 2:24, 5:13-14). Иудаизм автора еще более явен во второй части работы, где он рассматривает уникальность исторического пути Израиля под водительством Божественной Премудрости, а также происхождение и безумие идолопоклонства. Заключительный проповеднический мидраш в связи с египетскими казнями и чудесами Исхода менее значителен.

Книга Товита совершенно отлична от прежде упомянутых. Это романтическая история о злоключениях, выпавших на долю Товита, благочестивого еврея, живущего в изгнании ассирийском, и его сына Товии, рассказанная с тем, чтоб показать, как Божественное Провидение послало избавление этим страдальцам. Повесть включает в себя элементы языческого фольклора, а прославленного мудреца из Ассирии Ахиахара⁷ называет племянником Товита. Признаки принадлежности этой книги к традиции мудрости налицо: с одной стороны, это обновление темы страданий праведника (Товит лишается своего имущества, подвергается ослеплению за благочестивое погребение умерших, что было запрещено), с другой стороны, в книге даны и два собрания предписаний и афоризмов, изрекаемых Товитом и архангелом Рафаилом (4:3-19, 12:6-10). Книга, возможно, была сочинена на арамейском в поздний период сирийского владычества. Фрагменты как на арамейском, так и на иврите были обнаружены в Кумране.

Первая книга Ездры является не столько самостоятельной работой, сколько вариантом критического пересмотра на греческом языке заключительных глав Второй книги Паралипоменон и одного короткого отрывка из Неемии, как они даны на иврите. Греческая версия включает в себя (3:1-4:62) романтическое повествование об одном из трех юных телохранителей царя Дария, стяжавшего благоволение владыки своей триумфальной

победой в споре, в котором сравнивалось могущество вина, царя, женщин и (кульминационно) истины. Возможно, что этот рассказ сирийского происхождения. С собственно еврейской историей он связан посредством отождествления победителя в споре с Зоровавелем, который стал правителем Иудеи, чья награда якобы заключалась в позволении восстановить Иерусалим. Связь этой книги с мудростью иудаизма довольно слабая. В сущности, она целиком сводится к иллюстрации известного мотива (наличествующего также в книге Даниила) превосходства благочестивых евреев в мудрости при дворах восточных монархов.

Книга Варуха дается как бы от имени сотоварища и писца пророка Иеремии (Иер 36:4). Она, тем не менее, не является целостным текстом и признаки этого заключаются в том, что она была написана на иврите (хоть дошла до нас на греческом) во втором и первом веке до Р.Х., и, таким образом, не имеет подлинной связи с историей Варуха. Эта книга включает в себя исповедальную молитву, два стихотворения, первое из которых (3:9-4:4) нас здесь и интересует. По своей форме это - требование, обращенное к Израилю, утверждать себя в законе, пренебрежение которым привело к Вавилонскому пленению. Это, по сути, эхо более ранних писаний мудрости, таких, как Иов (28) и Екклесиастикус (Сир 24), а по стилю напоминает Второзаконие (30:12-13).

История Еврейской Мудрости эпохи Ветхого Завета

Трудность датировки текстов школы мудрости, относящихся ко времени перед Вавилонским пленением, а также и к периоду средоточия разбросанного племени иудейского вокруг Иерусалима после плена, усугубляется еще и неясностью реконструкции самих исторических событий, с которыми можно было бы связать тексты⁸. Существуют огромные пробелы в хронике после правления

иудейских царей, так что продолжительный период Вавилонского, персидского и эллинистического владычества почти совсем не отражен в собственно еврейских фактах истории. Даже источники доавилонского периода довольно скупы, исключая годы до разделения страны на Израиль и Иудею, т.е. от Саула до Соломона, и некоторые другие промежутки, когда происходили события, которые, по мнению религиозных историков, были особенно важны. Свод "исторических" текстов со времени Иисуса Навина до 4 книги Царств содержит очень насыщенный и надежный материал, но в высшей степени избирательный и проникнутый богословскими тенденциями своих авторов. Их цель заключается в том, чтобы поведать историю избранного Богом народа в земле обетования и показать, как превратности судьбы этого народа были предопределяемы верностью или изменой Израиля и его вождей Закону Моисея, сформулированному в книге Второзакония. Второй корпус исторических текстов, Хроники (Паралипоменон) - Ездра - Неемия, повторяет, подытоживает и дополняет те же самые факты. Исключительная сосредоточенность летописцев на проблеме Храма, на персоналиях священников при нем и связи царя Давида с учреждением культа, ведет к еще большей тенденциозности понимания событий и даже к их искажению. Это не означает, что эти два корпуса хроник следует отбросить как ненадежные, но это требует от объективного историка понимания специфики тогдашнего историзма и тех особых интересов, какими руководствовались хроникеры и их издатели. К счастью, оказывается возможным проверить и дополнить материалы библейских хроник во многих отношениях по другим книгам Ветхого Завета, прежде всего по Пророкам, а также по свидетельствам археологических данных или летописям современных народов, таких как Египтяне, там, где они вмешивались во внутренние дела Израиля. Самый

большой недостаток библейских хроник и пророческих текстов для достижения нашей цели состоит в том, что из-за своей особой историко-теологической ориентации они оставляют практически без всякого внимания развитие школы мудрости с ее межнациональными связями и заинтересованностью проблемами личности и практической философии. Главным исключением из этого является прославление легендарной мудрости царя Соломона, введенное в 3 книгу Царств, а также враждебное в целом отношение к мудрецам со стороны пророков. И все-таки можно набрать достаточное количество фактов из тех или других источников, а также из текстов самих мудрецов, чтобы в общих чертах реконструировать историю израильской школы мудрости.

Народная мудрость является неиссякаемым источником в обществах со сложившейся национальной традицией. Возникая рано⁹, она не истощается и впоследствии с появлением литературной изощренности. Более того, она помогает становлению и развитию литературы. Имеется более чем достаточно свидетельств наличия народной мудрости в Израиле, отраженной в случайных цитированиях поговорок, в тех или иных повествованиях и пророческих текстах, не говоря уже о текстах самих мудрецов. Эти народные поговорки кратко и метко выражают существо человеческого бытия и его основные ситуации. В них часто используются метафоры и сравнения. Иногда они принимают форму риторических вопросов, чтобы явить абсурдность или невозможность какого-нибудь явления. Огромная часть приводимых в Ветхом Завете поговорок имеют отчетливый презрительный или насмешливый тон, указывающий на то, что они осуждают отклонение от общественных норм:

“Неужели и Саул во пророках? А у тех кто отец?”

(т.е. пророки в противоположность Саулу безродные ничтожества) (1 Цар 10:11-12).

“Пусть не хвалится подпоясывающийся (для

битвы), как распоясывающийся” (3 Цар 20:11).

“Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою и барс - пятна свои?” (Иер 13:23).

“От незаконных исходит беззаконие” (1 Цар 24:13 по Вульгате).

Относительно последнего примера в самой Библии сказано: “Как говорит древняя притча”. В книге Бытия оборот “Сильный зверолов, как Нимрод, пред Господом Богом,” вводится словами: “как говорится” (букв. “потому и говорится”) (Быт 10:9) Относительно насмешливого изречения в связи с Саулом (выше) сказано, что эта фраза стала затем присловием. Это примеры изречений об исторических или легендарных личностях или событиях, чем-то знаменитых, подобно супруге Цезаря, которая выше подозрений или пирровой победе¹⁰. Также и некоторые местности увековечили свои имена через сравнения и метафоры в поговорках. Город Авель издревле был славен мудростью своих жителей, и умная женщина говорит Иоаву: “Прежде говаривали: “Кто хочет спросить, спроси в Авеле”” (2 Цар 20:18), что напоминает нам город Готэм в Англии, который стяжал свою славу тем, что населен якобы дураками. То, что скорее могло бы показаться лишь отдаленной ассоциацией с названием города Иерусалим, приведено, однако, как общеизвестная поговорка (Быт 22:14). В 3 книге Царств (9:7) Бог угрожает Израилю тем, что он станет “притчею и посмешищем”, а храм будет обращен в руины, если народ впадет в идолопоклонство.

В пророческих текстах также дан ряд пословиц, восходящих к почтенной древности, которые должны быть во всяком случае знакомы слушателям, что прибавляет убедительности словам пророка. Иеремия (31:29), Иезекииль (18:2), оба пользуются пословицами с выводом: “Отцы ели виноград, а у детей на зубах оскомина” (букв. “зубы стерты, и они не могут есть вовсе”, иными словами: жадность или неосмотрительность человека не столько причиняет вред ему самому, сколько другим, потому дети

и расплачиваются за грехи родителей). В книге Амоса (3:3-6, 8) встречаем серию риторических вопросов, что очень не похоже на другие изречения этого пророка, и они также близки по своей форме поговоркам с выводом. Например: “Пойдут ли двое вместе, не сговорившись между собою?” (стих 3). Это похоже на израильский эквивалент нашему “Каковы твои друзья, таков и ты сам”. Поэтому пророк вполне овладевает вниманием своей аудитории до заключительного своего ударного изречения: “Лев начал рыкать - кто не содрогнется? Господь Бог сказал - кто не будет пророчествовать?” (стих 8)¹¹.

Поговорка-аналогия, использованная Иезекиилем: “Какова мать, такова дочь”, должна быть знакома всем привычным к присловиям (Иез 16:44). Она вновь появляется у Осии (4:9): “И что будет с народом, то и со священником”. А в насмешку над царем Маданитским сказано: “По человеку и сила его”, т.е. “только посмей!” (Суд 8:21). В сущности, Иезекииль даже жалуется на то, что им пренебрегают как сочинителем “поговорок” (Иез 20:49 по Вульгате), что вполне понятно, принимая во внимание чрезвычайную фигуральность его языка и символичность поступков¹². Иеремия отсылает к самым общеупотребительным оборотам, говоря:

“Что общего у мякины с чистым зерном?” (23:28);

“Куропатка садится на яйца, которых не несла:
таков приобретающий богатство неправдою”
(17:11);

“Может ли железо сокрушить железо северное и медь?” (15:12).

Гневное восклицание Исаии против инструментов (фигурально олицетворенных), которые почитают себя более важными, чем их хозяин (10:15), возможно, и не основывается на народной поговорке, но показательно, что тот же самый мотив появляется и в ассиро-арамейской пословице об Ахиахаре (7 ANET с. 429a) “Как может роща сопротивляться огню, плоть - ножу, человек -

(царю)?”

Дополнительными источниками распространенных поговорок Древнего Израиля являются сами тексты школы мудрости и особенно, как и следует того ожидать, книга Притчей Соломона.

В этом тексте поговорки вкраплены в среду литературных изречений. Они могут быть узнаны с некоторой долей вероятности по конкретным формальным характеристикам, а также по их отличию от общего контекста, построенного по доминирующей катехизической схеме (вопрос-ответ). Традиционные поговорки компактны, остры, ярки и самодостаточны, кроме того, часто отмечены аллитерацией и ассонансом. Например:

- *ba zaton, ba qalon* (буквально) “Придет гордость, придет и посрамление” (11:2)

- *šomer miswah, somer napsa* “Хранящий заповедь хранит душу свою.” (19:16)

- *ro'eh kesilim yeroa* “Кто дружит с глупыми - развратится” (13:20)

- *nepes'amel'amlah lo* “Трудящийся трудится потому, что понуждает его рот его” (16:26)

Вторым жанром народной мудрости является загадка. Соревнование в смекалке было излюбленной формой развлечения. Наиболее известные примеры тому - успешное разрешение Соломоном загадок царицы Савской (3 Цар 10:1-3) и состязание трех телохранителей при дворе Дария (1 Езд 3:1-4:47). Рассказ о пари Самсона с гостями на своей свадьбе (Суд 14:10-18) описывает этот вид игры в мудрость в более скромной обстановке в домонархические времена. Кажется совершенно несуразным, что “Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое.” Хоть это должно было привести слушателей к заключению, что мед был найден в туше льва, нет ничего удивительного в том, что никто не сумел этого понять. Любопытно и то, что и сам ответ, добытый у Самсона не без коварства, должен был собой

представлять уже в свой черед нечто вроде загадки: “что слаще меда, и что сильнее льва?”. Ответом могло бы стать: “Любовь между полами” (Ср. Песн 8:6-7), что делает эту загадку весьма уместной на брачном пиру.

Что до басни, то она соединяет в себе черты и загадки, и параболы. Басня в строгом смысле является вымышленным рассказом, в котором действующими лицами оказываются животные или одушевленные предметы, такие, как деревья (которые могут казаться живыми при порыве ветра), наделенные к тому же человеческой речью. Довольно часто, как, например, у Эзопа, басня содержит смысловой посыл или моральный вывод относительно человеческого поведения. Вдобавок к таким рассказам с басенными чертами, как говорящая Валаамова ослица (Чис 22:21-35) и притча-загадка об Орле, Виноградной лозе и Кедре (Иез 17:1-10), в Ветхом Завете мы найдем еще две полновесные басни. Первая рассказана Иофамом об избрании царя деревьев (Суд 9:7-15), вторая - Иоасом о дерзости терновника, который хотел жениться на дочери ливанского кедра (4 Цар 14:9). Древность этих басен наряду с тем фактом, что первая из них отнесена к периоду Судей Израилевых, является подтверждением мнения о раннем возникновении этого жанра среди племени израильтян в Ханаане.

С установлением монархии и постоянным усложнением придворной жизни при Давиде и Соломоне началась новая эра, повлиявшая на глубинные процессы в становлении традиции мудрости. Последовательный ряд харизматических племенных вождей, боровшихся с постоянным кризисом, был в конце концов пресечен после того, как Саул не сумел дать отпор организованным попыткам филистимлян завладеть всей Палестиной. В лице Давида черты наиболее властного вождя со времен Моисея соединились с персональной неумемной воинственностью и способностью к политической инициативе. Результатом стало создание национального

государства с исполнительной властью, сосредоточенной у монарха, чего прежде в Израиле не бывало. Следствием этого в свой черед стала необходимость учреждения административной системы для проведения политики государя на просторах территории, какой он в итоге овладел. Собственная крепость Давида в Иерусалиме обратилась в политическую столицу и стала общим религиозным центром после перенесения в нее Ковчега Откровения из Шилоха.

Так совершенно неожиданно Израиль оказался царством, чьи подданные со своими национальными и религиозными различиями¹³ прежде входили в некую федерацию племен родственного этноса и давали взаимные обеты перед общей для всех святыней. Хоть это и не может быть доказано, все же весьма вероятно, что в результате переноса Ковчега в Иерусалим был дан некий импульс к тому, чтобы принятый теперь в Израиле культ отнести к более древней традиции. Большинство ученых согласны в том, что хроники царствования самого Давида и его преемника Соломона (2 Цар 9-20, 3 Цар 1-2) являются чуть ли не современными своим событиям. Писцы зарегистрированы среди чиновников обоих царей (2 Цар 8:17, 20:25, 3 Цар 4:3). Общенародный энтузиазм на протяжении восьми славных десятилетий этих двух царствований является наиболее естественным объяснением возникновения связанного литературного повествования о прошлом Израиля. Документ Е из Пятикнижия со всей очевидностью происходит из Северного (Израильского) Царства после раздела государства со смертью Соломона. Однако он составлен по тому же плану, что и документ J из Иудейского Царства, который позже использовался для его дополнения. Этот факт указывает на единый для этих документов источник, относящийся к периоду до разделения Царства¹⁴.

Значение этих исторических событий для темы

настоящего очерка в следующем. Оба упомянутых документа из книги Бытия содержат повесть об Иосифе в Египте, которая отличается от прочих рассказов о патриархах своей протяженностью и своей формой, выступая в качестве исторической новеллы, чье действие происходит при египетском дворе. Другое отличие было указано фон Радом¹⁵. Иосиф изображен как добрый муж не только по своим способностям государственного советника и правителя, но и по своим личным качествам скромности, благопристойности, разумности, доброты и самообладания. Этот портрет мог быть нарисован только тем, кто проникся идеями школы мудрости, такими, какие мы находим в Притчах Соломона (10-29) и более древних египетских "Наставлениях"¹⁶. Таким образом, уже до смерти царя Соломона трудились эти люди предположительно при царском дворе, как позднее "мужи Езекии", которые подготовили и издали собрание Притчей Соломона (Притч 25:1).

Эти документы и в самом деле позволяют нам чуть больше узнать мудрецов при царском дворе. Хотя ничего не сказано об их занятиях литературой, можно не без оснований считать, что они принадлежали к тому же кругу, что и автор повести об Иосифе, и это допущение лишь подчеркивает обе версии этого рассказа. Звание царского писца или секретаря (*soper*) дано среди прочего окружения царя Давида в числе высших чиновников (2 Цар 8:17, 20:25). Один из двух, исполнявших эту должность, имеет египетское имя, как и его сын, который в том же качестве служит при Соломоне (3 Цар 4:3). Это должностное лицо вело записи, читало документы царю (4 Цар 22:8-10), курировало царскую переписку с другими монархами. Такой чиновник должен был иметь штат писцов, работающих под его управлением, и административную организацию, достаточную по размерам для такого царства-империи, какими владели Давид и Соломон. Важность писцов как должностных лиц очевидна по

документам Египта, Шумера, Вавилона и Ассирии.

Второй группой тех, кто являлся по-настоящему мудрыми людьми даже в “профессиональном” смысле, были царские и прочие советники, чьими услугами пользовались люди меньшего ранга¹⁷. Главный среди царских писцов носил титул “друга царя” (2 Цар 15:37; 3 Цар 4:5; ср. Быт 26:26), звание, которое было в употреблении и при дворе фараонов.

Наличие писцов и мудрецов, таким образом, в их весьма высокопоставленном статусе доказано. Этот факт особенно важен, если мы примем во внимание более позднее мнение о царе Соломоне как самом мудром из людей, авторе Притчей, поэзии Мудрости и даже источнике Мудрости. Рассказы о Соломоне в 3 книге Царств (2-11) не являются, впрочем, целостным повествованием, и его части должны быть рассмотрены отдельно. Знаменитое сновидение юного царя, в котором он просит Бога о мудрости, что ему и обещано, указывает на мудрость, состоящую в способности различать добро и зло, а потому править справедливо (3:9-12). Этот дар затем иллюстрируется в прилагаемом рассказе о соломоновом суде над двумя женщинами, объявившими себя матерями одного и того же ребенка (3:16-28), - сюжете, имеющем много параллелей. В другом контексте мудрость этого царя проявляется в его компетентности как правителя (ср. 2:9; 5:1-12 по Вульгате). Совершенно другая картина дана в 6:29-34 (по Вульгате); 10:1-10, 13, 23-24. Здесь мудрость Соломона - одна из составляющих общего описания его все превосходящего великолепия - обширность его владений, мощь его многочисленных колесниц, несравненный блеск его двора, несметное серебро и золото, чужеземные товары и его преимущество в мудрости перед всеми людьми Египта и Аравии, его слава повсеместная, которой воздают должное все люди и цари. Не только язык, каким написана эта картина, является чем-то экстравагантным, но и вокабулярный ее

родствен некоторым самым поздним книгам Ветхого Завета, как покажет детальное исследование. И все же именно это в сущности легендарное описание является единственным для нас специальным подтверждением того, что Соломон изрек “три тысячи притчей, и песней (стихотворений Премудрости) тысяча и пять” (3 Цар 4:32 по Вульгате).

Как бы там ни было, это не исключает возможности процветания школы мудрости при дворе Соломона и под его личной опекой. Как мы видели, писцы и советники были среди его высших чиновников. Его ориентация на Египет, откуда родом была его главная жена и, возможно, его государственный секретарь, кажется очевидной, а при египетском дворе школа мудрости имеет древнюю традицию. Предание об Иосифе в египетском окружении и воплощенный дух Мудрости вполне согласуется с этим. Больше того, Альт¹⁸ привлек внимание к очень любопытному обстоятельству: предметом Притчей Соломоновых, которые приписаны ему 3 книгой Царств (4:32-33 по Вульгате), является внечеловеческий природный мир, в то время как в собственно “Соломоновых” Притчах сюжетом служит характер человека и его поступки (10:1-22:16, 25-29). Упоминание о деревьях, птицах, животных, рептилиях и рыбах более сродни египетской ономастике или классификационной таблице мудреца-натуралиста. Хоть предание о могуществе, богатстве и мудрости Соломона является безусловным преувеличением в легендарном духе, после этого царя остались его храм, дворцы и укрепленные города как свидетельство его подлинного могущества и богатства, и, несомненно, есть самые серьезные основания в той традиции, которая связывает процветание школы мудрости раннего периода с его именем. Насколько черты мудреца были в действительности присущи самому царю и насколько они приданы ему писцами и мудрецами, находившимися под его покровительством, сказать

невозможно. Похожее притязание со стороны ассирийского царя на то, что таблицы его библиотеки написаны им самим, не кажется убедительным. Вероятно, что истина сводится к тому, что Соломону принадлежит заслуга по прививке Израилю того побега мудрости, которая произрастала в Египте, а также по введению в обиход особой двустрочной формы стихотворения для притчей, данных в двух собраниях, крепко связанных с его именем¹⁹.

Когда мы сталкиваемся уже с последующими свидетельствами развития школы мудрости и относящимися уже к восьмому-седьмому веку до Р.Х.²⁰, они снова оказываются связанными с царским двором, правда, не только с ним. Вступление ко второму собранию Притчей (Притч 25:1) утверждает, что они были собраны и изданы “мужами Езекии, царя Иудейского”. Езекия (ок. 715-687 до Р.Х.) был первым иудейским царем со времени Соломона, который правил без царя-соперника в Северном Израиле, и, видимо, он предпринял попытку по сведению воедино исторических и религиозных текстов двух народов, включая и писания мудрости. В действительности, согласно 2 книге Паралипоменон (29-32), он способствовал национальному возрождению, взяв себе образцом царя Соломона. Его современник, пророк Исаия, поддерживает это мнение. Правящие круги в Иерусалиме были тогда в тесном контакте с Египтом и вообще находились под сильным египетским политическим и культурным влиянием²¹. Они рассчитывали на помощь фараона во всеобщем восстании против ассирийского владычества. Исаия горько упрекает самочинных “мудрецов” при дворе за их расчетливую проегипетскую политику, из которой, по его мнению, следует слишком слабое упование на силу Бога Израиля.”Но премудр (также и) Он,” - иронически предупреждает пророк²². Опять-таки, Исаия изливает свое презрение и на египетских мудрецов, которым подражали люди в Иудее

(19:11-15). Кажется несомненным, что имеются в виду царские советники, чиновники и политически активное крыло школы мудрости того времени. С другой стороны, и сам Исаия усваивает стилистику и мысль учителя мудрости в своей параболе о фермере, чье особое дарование “исходит от Господа Саваофа: дивны судьбы Его, велика премудрость Его!” (28:23-29). Другие пророки восьмого века являют примеры влияния литературы мудрости в некоторых очень характерных для нее стилистических приемах, например, в прогрессивной нумерической формуле у Амоса: “за три... за четыре...” (Ам 1-2) (ср. Ос 6:2, Притч 30:15, 18, 29); используется и форма “вопрос-ответ” (Ам 7:1-6; 8:2; Ос 2:21-23 по Вульгате); широко употребляются притчи, поговорки и риторические вопросы.

Еще более ярким свидетельством хорошо организованной деятельности учителей мудрости представляет собой само составление собрания притчей “мужами Езекии”, помянутое выше. Педагогические цели большей части материала очевидны - ритмический параллелизм строк, построенных по схеме “намек-ответ”, предполагающей учителя и учеников, подчеркнутое выделение духа упражнения в мудрости, что должно привести к здравому пониманию жизни и достижению удовлетворения в ней. Больше того, эти “Соломоновы Притчи” в теперешней редакции предварены двумя подборками “изречений мудрых мужей” (22:17, 24:22 и 24:23-34), первая из которых смоделирована по образцу египетской книги мудрости “Наставления Амен-эм-опа”²³. Эта книга могла быть написана еще в тринадцатом веке до Р.Х., но и спустя столетия ее продолжали переписывать, и очень возможно, что она была проштудирована во времена пророков каким-нибудь писцом израильтянином.

Большая часть “Соломоновых Притчей” (10:1-22:16), должно быть, также была составлена царскими писцами,

подобными “мужам Езекии”, но, возможно, столетием позднее. Монархия еще существовала (ср. 16:10-15), и отчетливые религиозные элементы здесь куда ощутимей, чем в главах 25-29. Как и в более ранние времена, царствование Иосии стало поводом для реформ в храмовом богослужении и возобновления деятельности священства, пророков и мудрецов (ср. Иер 9:23 по Вульгате, 18:18). Подобно Исаие, пророк Иеремия был против политической зависимости от Египта в расчете на его помощь (2:18, 36; 27:7) и отвергал претензии мудрецов на основательность их суждений (9:12, 23, 24 по Вульгате). Только Яхве является носителем премудрости (32:18-19), говорит Иеремия, как до него говорил Исаия. В его пророчествах отразились и терминология, и манера мыслить школы мудрости (4:22, 15:12, 17:11), особенно в уподоблении Яхве учителю, наставляющему своего ученика, Израиль (2:30, 7:28, 17:23). Не может быть сомнений в том, что школа мудрости процветала во времена Иеремии.

Время Вавилонского пленения в шестом веке до Р.Х., особенно позднейший отрезок этого периода, когда иудеи стали надеяться на восстановление своего царства, было чрезвычайно важным для развития религиозной мысли и соответствующей литературы. Но в главном, тем не менее, это становление не включало в себя дидактической и притчевой линии школы мудрости. Положение депортированных иудеев было сперва слишком мучительным, а позднее, с возвращением надежд, слишком беспокойным для дальнейшего разворачивания учения, трактующего дидактические ценности в духе стабильной национальной традиции. Совсем по-другому складывалась ситуация в радикальном крыле школы мудрости. Возможно, глубочайший критицизм относительно традиционных верований книги Иова укоренен в последних годах царства иудейского или в первых годах изгнания в Палестине или Вавилоне. В начале шестого

столетия пророк Иеремия говорил во многих отношениях то же, что говорит Иов (ср. Иер 20:14-18 и Иов 3; Иер 12:1-2 и Иов 21:7 и далее Иер 20:7-8; Иов 19:1-12 и т.д.), хоть он и не разделял испепеляющего сомнения Иова в справедливости Божьего промысла и не считал, что небеса отзываются на наш отчаянный крик лишь пустым эхом. Более того, фигура Страждущего Слуги Бога, данная во второй книге вавилонских пророчеств Исаии, отчасти заимствована у Иова (ср. Ис 52:14; 53:3,4). В составе Второй книги Исаии также множество мыслительных параллелей и речевого сходства с книгой Иова, что может служить указанием на то, что Исаия был знаком с этой книгой и в каком-то отношении ей оппонировал своим совершенно отличным по целям пророчеством²⁴. Всемогущество Творца, его неисповедимость наряду с бессилием и хрупкостью человека являются базисом доктрины Иова, с которой Вторая книга Исаии соединяет весьма расширенное учение о спасительном водительстве Яхве в истории Израиля, которое вот-вот проявится снова.

Персидский период в иудейской истории начинается завоеванием Вавилона царем Киrom в 538 г. до Р.Х. и изданием знаменитого декрета, разрешающего плененным народам вернуться на свои родные земли и восстановить храмы своих богов. На протяжении следующих двух веков, пока Персия в свой черед не пала перед Александром, иудейская община вела борьбу за восстановление собственного национального духа вопреки многим трудностям: бедности, внешнему давлению и внутреннему разделению. Миновало больше двадцати лет, прежде чем Храм был восстановлен и заново освящен. Первоначально Иудея была своего рода храмовым государством, возглавляемым первосвященником внутри политической юрисдикции персидского правителя провинции Самария. Позднее она сама стала отдельной провинцией “Заречной” сатрапии с правителями из самой

Иудеи. Первый из них, Неемия, отстроил заново городские стены и реорганизовал административный аппарат. Священник и писец Ездра приехал из Вавилона, принес с собой “Закон Моисея” и дарованные ему царем полномочия провозгласить этот закон основой религиозной жизни иудейской общины. С именами этих двух мужей связано полное восстановление во второй половине пятого века иудеями национального и религиозного статуса своей общины, хоть государственной независимости им более вернуть не удалось.

При этих условиях впервые со времени разорения Навуходоносором иудейского царства в 586 году стало возможным возобновление интеллектуальной и литературной деятельности в Палестине. То, что Ездра носил официальное звание “Писца” или “Секретаря”, - очень значимый факт. Он был царским чиновником, занимавшим такое положение, которое предполагало высокую степень учености. В то же время он являлся иудейским священником, воспитанным в Законе Моисея, который он был призван восстановить в Иудее. Во время официального зачитывания перед всенародным собранием Торы Ездre помогали некие левиты, которые “поясняли народу закон” и “присоединяли толкование” (Неем 8:7-9). Ездра, следовательно, стоял во главе группы писцов, профессиональных и авторитетных знатоков Закона Моисея. Отсюда ясно, что эти писцы должны были играть доминирующую роль в религиозной жизни Иудеев. В действительности они представляли собой ответвление школы мудрости в ее религиозном аспекте. Они усвоили всю специфичность израильской мудрости, как она утверждена во Второзаконии: “Вот я научил вас постановлениям и законам... храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов” (Втор 4:5-6).

Возобновление культурной жизни в Иудее проявило себя после времен Ездры в более характерных для школы

мудрости трудах, уже не зависимых от культовых элементов Закона Моисея. Трудно сколько-нибудь точно датировать работы этого направления, которые донесла до нас Библия, отчасти потому, что наше историческое знание этой поры весьма неполно, а отчасти и потому, что хронологические указания, данные в самих этих текстах, очень небрежны. Следовательно, нам приходится удовлетвориться помещением этих трудов где-нибудь в позднеперсидский период, включая время возрождения национального религиозного культа на палестинской почве, вплоть до самого начала эллинистического периода, взяв в качестве предела дату публикации Екклезиастикуса Сираха в начале второго века до Р.Х.

Только что помянутая работа заодно с Екклезиастом - Qoheleth и педагогическими пассажами в Притчах Соломона (1-9) указывают на то, что частные академические школы, где профессиональные мудрецы обучали сыновей состоятельных людей, были возрождены, и им стали придавать большое значение. Что нечто подобное существовало и до пленения, кажется очень вероятным, хотя бы потому, что именно из сохранившегося материала теперь стали делать собрания (включены в книгу Притчей 10:1-22:16; 22:17-24:34 и 25-29), и по крайней мере, часть уцелевшего можно найти в главах 30-31. Институт практической ответственности за наставление юношества был на деле свойствен школе мудрости со времен Шумера. И вот в персидский период древние материалы были собраны и изданы очевидно теми самыми наставниками, которые написали пространное предисловие в главах 1-9 как ключ к возможно более тщательному уяснению этого наследия. Но появляется и новый акцент. Если в старых текстах (особенно 10:1-22:16) этические нормы усилены религиозными санкциями, а мудрость учит тому, как стяжать благоволение и Бога и человека, то во вновь составленном предисловии религиозный постулат занимает не только главное, но решающее место. "Начало

мудрости - страх Господень.” “Глупцы” определяются как те, кто “презирает” религиозную “мудрость и наставление.” (Притч 1:7). В то же самое время богословская космология и антропология изложена в двух стихотворениях (1:20-33 и 8:1-36), в которых поэтически персонифицированная мудрость изъясняет свою природу в качестве творческой силы, исходящей от Бога и создающей живую связь между Творцом и человеком. Конечно, невозможно с полной уверенностью сказать, когда именно имело место это последнее издание Притчей Соломона, в конце персидского периода или в начале эллинистического. Тем не менее, важно отметить, что смысловая веха (хоть необязательно хронологическая) этой книги находится как раз между книгой Иова с ее неприступной и неизъяснимой премудростью Божией²⁵ и книгой Сираха (глава 24)²⁶, где мудрость объявляется открытой через Закон Моисея.

Впрочем, “откровенная мудрость” является лейтмотивом “псалмов Торы” (1, 19:7-14, 119), о чем говорилось выше. А они не могли быть написаны позднее третьего столетия. Следовательно, наряду с другими псалмами мудрости, как 34, 37 и 49, они скорее относятся к персидской эпохе.

Ниже²⁷ в предисловии к Екклесиасту - Qoheleth даны основания для отнесения этой работы к концу персидского периода или чуть позже. Из самого псевдонима автора (Qoheleth - Академик, Наставник), из философской природы этой работы и ее дидактических элементов, а также из специального указания (12:9) совершенно очевидно, что она написана учителем мудрости. Хоть он, без сомнения, являлся иудеем, его философия отличается столь радикально от традиционного богословия и даже от прочих текстов, принадлежащих еврейской школе мудрости, что он со своим направлением является антитезой тем, кто представлен Притчами Соломона (1- 9) и книгой Сираха. Старое различие в секулярной и

религиозной ориентации на природу мудрости, которая продемонстрировала себя в конфликте между пророками и политиками в лице Исаии и царских советников, обратилось в этой книге в битву между религией откровения и рационализмом уже внутри самой школы мудрости. То, что радикализм Qoheleth имел-таки своих последователей в то время, очевидно из указания в самой книге (12:9-12), а также и самого факта, что такая работа, пусть и с предостерегающими замечками (12:13-14), в конце концов была принята в канонический состав Еврейского писания.

Можно сказать, что эллинистический период начался в 332 году, когда Александр овладел Палестиной на своем пути к покорению Египта. И все-таки введение политического контроля эллинистическими правителями над этой территорией не знаменует собой начала культурного влияния Греции, ибо оно уже было весьма значительным в течение двух веков, отчасти благодаря прибрежным городам Финикии и Египта. Но это влияние чрезвычайно усилилось в результате последовательного правления Палестиной двух династий, основанных сподвижниками Александра Великого: Птолемеями Египта в течение третьего века до Р.Х. и сирийскими царями Селевкидами с 198 до Р.Х. до разразившегося в 166 году Маккавейского восстания. Кругом возникали греческие города и храмы, а древние города эллинизировались. Повсюду можно было видеть греческих чиновников, солдат, купцов и путешественников. Многие иудеи переселились в соседние земли, особенно в Египет, где новый портовый город Александрия был вскоре настолько плотно заселен говорящими по-гречески иудеями, что для них был сделан перевод сначала Торы, а потом и всего Писания (Септуагинта).

К этому писанию были добавлены некоторые тексты, которые не были признаны авторитетными палестинскими иудеями, несмотря на то, что некоторые из этих книг,

такие, как книга Сираха, были написаны в самой же Палестине на иврите или арамейском прежде, чем они были переведены на греческий. Впрочем, и в других случаях были сделаны некоторые добавления, как в первой книге Ездры, Есфири и Даниила. Все это оказалось возможным благодаря тому, что разнообразные редакции многих текстов на иврите (но не Торы) были тогда в обращении. Конечно, представители школы мудрости приложили руку к включению дополнительных материалов и сочинению некоторых из них²⁹. В книге, которая дошла до нас из рук Иисуса бен Сира, (по-гречески Сираха), подобного рода учитель описывает свою выучку в религиозной мудрости, которую он обрел через постоянную молитву и усердное изучение “Закона Всевышнего” и предания “о мужах именитых”, а также через жизненный опыт, полученный в странствиях в чужих землях, и размышление о том, что есть “доброе и злое между людьми” (34:9-12, 39:1-5, 51:13-21). И познанное им он передает теперь своим ученикам, которых он призывает в “дом научения”³⁰, дабы “подклонили они выю свою под иго мудрости” (51:23-34)³¹. Некоторые наставники публиковали собрания своих размышлений, подобно Сираху, следуя примеру автора Притчей Соломона (1-9) и Qoheleth (ср. 12:9-10). Другие, как автор Премудрости Соломона, публиковали свои литературные труды в форме публичных обращений. И все же другие работы, такие, как романтические измышления о Товите и Юдифи, дополнения к Писаниям Варуха, Послания Иеремии, Моление Манассеа и добавления к Есфири и Даниилу, были обращены к еще более широким кругам читателей. Они также были видом религиозного наставничества, хоть и не были адресованы специально ученикам школы мудрости.

Межнациональная школа мудрости и ее литература

В начале этого очерка было отмечено, что школа Еврейской мудрости имела своих предшественников в более древних культурах и своих коллег в современных соседствующих народах. Эта взаимосвязь признается и в самом Ветхом Завете. О мудрости Соломона сказано, что она превосходила “мудрость всех сынов Востока и всю мудрость египтян” (3 Цар 4:30 по Вульгате). Из контекста ясно, что под “сынами Востока” имеются в виду народы пустыни и ее окраины к востоку и северо-востоку от Палестины. Об Иове сказано, что он один из их великих шейхов³². Эдомиты на юго-восточной границе пустыни были известны своей мудростью:

“О Едоме так говорит Господь Саваоф:

Разве нет более мудрости в Фемане?

Разве не стало совета у разумных?

Разве оскудела мудрость их?” (Иер 49:7).

К несчастью, финикийские и ханаанские тексты мудрости, которые должны были быть влиятельны, не сохранились³³, если не считать фрагментов и отголосков в библейской книге Притчей Соломона. Две ханаанские поговорки помянуты в переписке Тель-эль-Амарна, относящейся к четырнадцатому веку. Мудрость в смысле исключительного мастерства в своем ремесле приписывается Хираму из Тира, который приехал в Иерусалим, чтобы возглавить работы по изготовлению бронзового убранства для храма. Утверждение, что правители Тира обладали мудростью, превосходящей мудрость Даниила, а также упоминание о финикийском мифе о первочеловеке, “исполненном мудрости... в Эдеме, саду Божиим”, дано у Иезекииля (глава 28). Санхуниатон из Тира и Мохос из Сидона цитируются позднейшими греческими авторами в качестве знаменитых финикийских мудрецов³⁴.

Наиболее обширная литература мудрости, кроме израильской, дошла до нас из Месопотамии и Египта. Любопытно, что мудрость Месопотамии не дана в качестве достойного образца для сравнения с мудростью Соломона, возможно потому, что позднее ее связывали с нечестивой астрологической практикой и занятиями ворожбой³⁵. Мудрецы же Египта появляются в повести об Иосифе (Быт 41:8), в повествовании об Исходе (Исх 7:11, 22; Деян 7:22) и в обвинениях Исаии (Ис 19:11-12). Но более важным является отмеченный выше факт смоделированности одного раздела Притчей Соломона по образцу египетского текста Амен-ем-опе. Но межнациональный контекст Еврейской мудрости виден также и по книге Есфири (1:13), где царь Артаксеркс наставляет мудрецов своего двора, и по книге Товита (1:21-22), где ассирийского мудреца Ахиахара называют племянником рассказчика-иудея.

Можно выделить три основных направления в межнациональной традиции мудрости: (а) повсеместная практика наставления юношества родителями или учителями в знаниях и навыках, а также и в моральных нормах, которые доказали свою пользу в достижении успеха в жизни; (б) практика совета со стороны тех, кто стяжал репутацию исключительного ума, осведомленности и рассудительности; (в) исключительность навыка и интеллектуального превосходства, связываемые с образованностью в обществе практически безграмотном. Таким образом, ключевыми фигурами являлись родители, учителя, советники и писцы. Первая группа так же стара, как сама семья, вторая связана с появлением уже больших человеческих сообществ. Обе эти группы и логически, и хронологически предшествуют третьей и продолжают сохранять свою важность и после того, как письменность породила профессию писца, а в итоге произвела мыслителя и художника слова.

Ясно, что только через работу писца мы получим

доступ к мудрости древнего мира. Связь Еврейской школы мудрости с эдомитами или другими “сынами Востока” поневоле остается гипотетической, коль скоро от них к нам не дошло никаких текстов³⁶. Отсюда, нашим основным источником является литература Египта и Месопотамии.

Одна из поразительных черт в их писаниях этого рода, как и в родственных библейских текстах, состоит в разработке темы мудрости на двух уровнях: первый - охранительный, практический и дидактический; второй - критический и спекулятивный. Первый является выразителем какого-то мировоззрения и моральных стандартов, основанных на опыте и принятом веровании. Второй настроен скептически относительно традиционных ценностей и поднимает более абстрактные вопросы в связи с нравственностью и религией.

В египетской школе мудрости консервативная и дидактическая линия является преобладающей. И самая характерная форма ее выражения - “наставление” царя или вельможи своему сыну или возможному наследнику. Эта форма появилась еще в Эпоху Пирамид (ок. 2600-2175 до Р.Х.) и сохранялась на протяжении более двух тысячелетий. Обнаружено около дюжины таких текстов. Один из самых ранних - “Поучение Птах-хотепа” - главного министра фараона Пятой династии. В этой книге он наставляет своего сына в том, “как стать примером для сыновей чиновников”³⁷, как обрести навыки и самообладание, присущие высокому положению в согласии с традицией предков. Сыну надлежит “изучить правила хорошей речи”, под которыми имеются в виду не красноречие или речевая правильность, но способ обращения с людьми, с которыми приходится общаться по долгу службы. Ему следует развивать способности к восприятию слов наставника, быть скромным и сдержанным, верным и честным, почтительным к старшим и вести нравственную жизнь. Сверх прочего и прежде всего, его жизнь должна быть в согласии со

справедливостью и истиной: “Сила справедливости никогда не иссякает.” Вот мудрость, которая обеспечит преуспевание. “Добродетель сына состоит в том, чтоб внимать...” “Если сын принимает то, что ему говорит отец, ни одно начинание его не пропадет.” “Когда он состарится... он также обратится с наставлением к своим детям, возобновив поучение своего отца.”

Вторым примером этого жанра являются “Поучение для фараона Мери-ка-ре”, дошедшее до нас из XXI века до Р.Х., когда политическая нестабильность поколебала доверие к старым устоям. Фараон дает советы своему сыну, исходя из тех трудностей, какие пережил сам, и главная его забота в том, чтобы найти практическое решение вопроса по защите государства и выявить те черты характера, в которых нуждается управляющий “хорошим учреждением - царством”. И вновь подчеркивается важность “искусства речи” как признак ума, умения вникать в суть и прирожденной мудрости. “Язык - это меч... и речь требует большей отваги, нежели битва.” Могущество царя зиждется на процветании и любви его народа, а также на достоинстве его вельмож, а еще более на его собственной приверженности справедливости и целомудрию. “Да не будешь зол: терпение есть благо... Поступай справедливо, пока живешь на земле... Не угнетай вдовы, не сгоняй человека с надела отца его... Не убивай... наказывай лишь побоями и тюрьмой.” Даже поступки царя имеют последствия, уходящие в вечность, ибо боги будут судить его “по смерти... и дела его будут положены перед ним грудой”³⁸. “Существование после смерти вечное... Тот, кто вступает в вечность, не сотворив зла, будет жить, как бог.” Царь должен быть благочестив и тверд в вере: “и так поступай по отношению к богу, чтобы тот с тобой поступал так же, памятуя, что более угодно богу сердце праведное, нежели буйвол, принесенный в жертву злодеем”³⁹. И царское место, “некрополь”, должно быть всегда готовым и украшенным

как символ его постоянной памяти о грядущем суде. Таким образом, ожидание посмертного существования является основным мотивом у Мери-ка-ре в отличие от Птах-хотепа.

Три других “Поучения” этого рода могут быть помянуты. Одно, относящееся к концу Египетской империи, носит имя храмового писца Ани. Оно предписывает исполнение религиозных и сыновних обязанностей, пристойное поведение, великодушие, сдержанность в речах, предупреждает о пагубности прелюбодеяния, буйства и самонадеянности, прежде чем “твой бог явит силу свою неисчислимо.” Второй текст, “Наставление Амен-ем-опе”, примерно того же времени и является особенно важным по своей близости к Притчам Соломона (22:17-23: 11)⁴⁰. Он содержит тридцать “палат” или отделов и адресован неким чиновником своему младшему сыну. Автор объявляет, что его моральные предписания указывают путь жизни и процветания. Многие из них напоминают как стиль, так и дух Еврейского Закона и притчей, независимо от факта их возможной литературной связи с Притчами (22:17 и далее).

“Не сноси межевого столба... не вторгайся на землю вдовы;”

“Лучше нищета в руке бога, нежели богатства в хранилищах;”

“Лучше один хлеб с веселым сердцем, чем богатство с унынием”;

“Удержи язык свой от ответа превосходящему тебя”;

“Не свидетельствуй лживо”;

“Не надавливай на весы и не обвешивай”;

“Не смейся над слепцом, не дразни карлика, не причиняй вреда хрому. Не насмехайся над безумным”;

“Не замечай вдовы, если ты застанешь ее на поле своем подбирающей колосья.”⁴¹

Еще более поразительно то обстоятельство, что нравственность определяется как то, что угодно “богу” и религиозные санкции в связи с нею осуществляются в настоящей жизни, а не после нее. Лживость называется “мерзостью перед богом” (ср. Притч 6:16-19). Идея Бога во всех своих практических проявлениях, кажется, монотеистична. Совет воздерживаться от озабоченности будущим вызывает в памяти Нагорную Проповедь (Матф 6:25-34): “Не проводи ночь в страхе о завтрашнем дне. На рассвете поймешь, что нужно делать днем. Ни один человек не ведает, каково будет утро. Бог пребывает в силе, а человек в немощи.”

Еще ближе к библейской книге Притчей Соломоновых труд примерно пятого века до Р.Х. “Наставление Онхшешонки”⁴². Сходство заключается в сведении воедино обширного числа (около 550) кратких поговорок, предписаний и поучений, подобных тем, что даны в Притчах. Это далекое от систематичности собрание практических, моральных и до некоторой степени религиозных изречений. Формы отдельных высказываний, как бы там ни было, не выявляют синонимического или антитезного параллелизма библейским Притчам. Другое отличие от них заключается в том, что эта работа предваряется рассказом о том, как жрец “Онхшешонки” составил эти поучения для своего сына накануне длительного тюремного заключения. Вот примеры изречений, которые напоминают библейские, если не по форме, то по содержанию:

“Если жена живет в согласии со своим мужем, это приятно Богу.” (ср. Притч 19:14);

“Лучше иметь статую вместо сына, чем сына-глупца.” (ср. Притч 17:21);

“В беде не иди к брату, иди к другу.”

(ср. Притч 27: 10);

“Мудрец недоступен печали; глупец не получит награды.” (ср. Притч 12:21);

“Тот, кто ворочает камни, придавит ногу.”
(ср. Притч 26:27).

Кажется несомненным, что это собрание поздних египетских предписаний и изречений воплощает практическую и моральную мудрость, предназначенную для более широкого общественного круга, и не имеет в виду одно лишь наставление для того, кто должен занять высокий пост. Только название книги и предисловие к ней связаны с древней элитарной средой.

Связано, но отлично от формы “поучения” одно сочинение, относящееся ко времени Среднего Царства, так называемая “Сатира на профессии”, в котором некий моряк, Хети, ободряет своего сына в его решении пойти в школу для писцов. Множество других занятий продемонстрировано в невыгодном свете в сравнении с должностью писца. А поэма эпохи Двенадцатой Династии “О божественных атрибутах фараона”⁴⁴, адресована сыновьям одного человека, чтобы наставить их в “достойном образе жизни”, дабы они пребывали “безупречными”. “Песня Арфиста”, как и приличествует праздничной песне, проповедует философию *carpediem*: “Следуй желанию своему, покуда жив ты на земле. Умасти голову свою миром, одлекись в тонкие одежды... Веселись и не утомляйся отнюдь. Се, не дано никому взять достояние свое в загробный мир. Се, нет ни одного из ушедших, кто бы вернулся назад.”

Повесть о “Красноречивом земледельце”⁴⁶, который взывает к защите правосудия от человека, причинившего ему зло, интересна и сама по себе, а также в качестве текста школы мудрости. Язвительные и обличительные речи земледельца записаны для развлечения фараона; она является примером того, что в Египте высоко ценилась разумная речь как главный показатель мудрости. Речи земледельца включают в себя не только множество фигуральных оборотов, но также ряд предписаний и поговорок, которые, похоже, взяты из народного слоя

или как-то его отражают.

“Се, подобен ты граду без начальствующего, подобен собранию без старейшины, как судно без кормщика.” “Взвешивающий зерно обвешивает в свою пользу.” “Не заботься о завтрашнем дне, пока он не наступил: кто ведает, что стряется утром?” “Мерилом человека является язык его.” “Тот, кто велик, но алчен, не является подлинно великим мужем.” В конечном счете, нравственные требования основываются на религии: “Твори справедливость ради Господа Справедливости... Справедливость пребудет вовеки.” Этот текст является наибольшим приближением в Египте к теме страдающего праведника.

Работа, имеющая некоторые сходства с книгой Иова, как по сомнениям в традиционных верованиях, так и по диалогической форме - “Спор о самоубийстве”⁴⁷, написана во время Среднего Царства или несколько ранее. В этом тексте человек, которому жизнь представляется невыносимой, обсуждает со своей душой желанность смерти. “С кем я могу собеседовать ныне? - восклицает он: Ближние человека исполнены зла... нет более благородных людей... благо изгнано отовсюду”. “Но там находится закат... Запад (т.е. посмертное бытие) является домом.” “Смерть-отрада моего взора сегодня, подобная аромату мирры, подобная успокоению под сенью, овеваемой ласковым ветром... подобная просвету небес... подобная желанию человека увидеть наконец свой родной дом после долгих лет плена.” Эти пессимистические сомнения в ценности жизни и томление о смерти живо напоминают болезненный возглас, с которого начинается диалог в книге Иова (глава 3): “Для чего не умер я, выходя из утробы... теперь бы лежал я и почивал... (там, где) незаконные перестают наводить страх, и там отдыхают истощившиеся в силах... Малый и великий там равны, и раб свободен от господина своего... На что дан страдальцу свет, и жизнь огорченным душою?” Но в

египетском тексте нет вопля против божественной несправедливости.

Таким образом, дошедшая до нас литература мудрости обладает известным сходством и точками соприкосновения с текстами мудрости, как они представлены в Ветхом Завете евреев: форма отцовского наставления, высокая оценка профессии писца в качестве ученого мужа, представление о мудрости как следствии божественно устроенного космического порядка, этика, укорененная в религии, и - на более радикальном уровне - исследование проблем ценностей бытия и смысла справедливости, - все это является общими моментами. Более очевидные контакты просматриваются в вербальных отголосках⁴⁸ и в литературной близости Притчей Соломона (22:17 и далее) с "Наставлением Амен-ем-опе". Множество сходных добродетелей и пороков обсуждаются в обеих литературах с использованием очень схожих моральных стандартов. Различия главным образом теологические, и особенно заметны в еврейских представлениях о награде и наказании еще в этой жизни в противоположность египетскому воззрению о посмертном судилище. И уж конечно, нет никакого подлинного соответствия в египетской литературе тому глубинному испытанию проблем справедливости и веры, какие мы имеем в книге Иова или рационализму и агностицизму Екклезиаста - Qoheleth.

Традиция мудрости в Месопотамии⁴⁹ берет свое начало в древнейшем культурном народе региона, в шумерах, которые многое из нее завещали своим преемникам в Вавилоне и Ассирии. Несмотря на то, что письменность была изобретена в начале третьего тысячелетия до Р.Х., древнейшие значительные по объему литературные памятники дошли лишь от шумерского возрождения, т.е. тысячу лет спустя, и известны большей частью по копиям и переводам, сделанным в древнем Вавилоне и в касситский период (ок. 1700-1200).

Большое число шумерских изречений и поговорок, многие из которых собраны в упорядоченные коллекции, найдено к настоящему времени. Собрания составлялись, а частично и сочинялись в академиях для писцов, и использовались как в качестве пособий в искусстве письменности, так и в качестве общекультурных руководств. Они включают изречения, максимы и, вдобавок, короткие басни и поясняющие рассказы. Некоторым из них свойствен тон сожаления или сарказма, сродни популярным поговоркам; другие выражают более зрелые взгляды на жизнь. Например: “Богатство далеко, бедность же всегда под рукой” (Гордон, стр. 49). “Женившись на неподобающей женщине и породив неподобающее дитя, я удовлетворял прихоть моего сердца, чтоб тут же опустошить его” (Джекобсен, в изд. Гордона, стр. 468; ср. “Женившись в спешке, пожалеешь на досуге”). “Солжешь, а потом скажешь правду - ее сочтут ложью” (Гордон, стр. 229). “Прибавь руку к руке и построишь дом человеку” (Гордон, стр. 271; ср.: “Когда много людей, работа легка”).

Басня является распространенной формой мудрости, и самые древние образцы этого жанра дошли от шумеров. Это занимательный способ осмысления человеческой природы и житейских ситуаций заодно с демонстрацией характернейших черт природных феноменов - животных и растений, которые наделяются речью. Один вид басни явлен в форме соревнования, когда перечисляются соотносимые достоинства и преимущества и устанавливается превосходство одного над прочими⁵⁰. Другой тип включает какое-нибудь существо как говорящего участника эпизода, в котором действуют боги и люди, например, орел в мифе об Этане⁵¹, Валамова ослица (Чис 22:21-35) или змей в книге Бытия (глава 3). И, наконец, в третьем типе басни (также данном в Библии в книге Судей 9:8-15 и 4 Цар 14:9) речи и поступки представителей дикой природы являются фигуральным

выражением таковых у людей. Этот тип басни был популярен в Ассирии и в позднем Вавилоне и отражен в рассказах о мышке, искавшей убежище в змеиной норе, о лисице, желавшей стать волком или львом, и о комаре, совершившем прогулку верхом на слоне⁵².

Шумерская литература также занималась и более глубинными проблемами. Эпический миф “Гильгамеш и страна живых” рассказывает о том, как его герой стремился достичь бессмертия с помощью выдающихся деяний, но вскоре понял, что “когда боги сотворили людей, они им предназначили смерть”, и человек должен с этим смириться, стараясь быть по возможности счастливым⁵³. Это напоминает Екклезиаств - Qoheleth. В одной из шумерских историй о Потопе шумерский Ной, Зиусудра, после того, как он спасся, наставляем богами в должном образе жизни, который предотвратит будущие катаклизмы. К несчастью, только фрагменты текста “Наставления Шуруппака” были опубликованы⁵⁴, но его основная идея ясна. Это проблема страдающего праведника, которая затрагивалась уже шумерами, а затем так блистательно разработана в книге Иова. Ламберт (BWL, стр. 11) ссылается на один неопубликованный двуязычный шумеро-вавилонский текст, где рассказчик говорит: “Со мной обошлись так, будто я согрешил против бога.” Крамер перевел шумерскую поэму с мотивами, близкими Иову под названием “Человек и его Бог”⁵⁵. В ней мудрецы, похожие на друзей Иова, стремятся объяснить страдания протагониста, говоря: “Никогда ни у одной матери не родилось безгрешное дитя.” Безымянная жертва в этой повести заявляет, что бог “наделил его страданием”, и “день для него стал черен.” Он не бросает богу вызова и не оспаривает его правоты, он просто спрашивает: “За что?” В конце концов его мольбы услышаны, и бог избавляет его от мук, из чего можно вывести, что это единственное решение проблемы невинного страдальца.

Два более пространных и лучше сохранившихся текста, трактующих ту же тему, дошли до нас от Касситского периода в Вавилоне (1500-1200). Первый, названный “Воздам я хвалу Господу Премудрости”, именуется по своей первой строке “вавилонским Иовом”, хотя Ламберт полагает, что “Восхождение вавилонского пилигрима” было бы более уместным⁵⁶. Добродетельный человек чувствует себя оставленным богами, когда все люди обратились против него и он раздавлен несчастьем. Как и Иов, он чувствует, что с ним обращаются как с грешником вопреки его благочестию. Он задается вопросом, не различны ли воззрения на справедливость у людей и богов: “Может быть, то, что угодно человеку... является оскорблением для его бога? Кто ведает волю богов, обитающих на небе?” Он не может понять значение жизни. “Тот, кто был вчера жив, сегодня мертв... Сегодня люди поют, а завтра стонут.” И все же он верит, что день его избавления придет. И вот, в то время, когда тяжелая рука бога Мардука все еще угнетает его, к страдальцу во сне являются посланники бога, обещая ему очищение, избавление и прощение греха, смысл которого он так и не может постичь.

Другая разработка этой темы получила альтернативное название “Диалог о человеческих несчастьях” или “Вавилонская Теодицея”⁵⁷. В ней два мудреца обсуждают дилемму, которая переживается одним из них, который остался сиротой, а теперь страдает от слабого здоровья и бедности вопреки его благочестивому почитанию богов. Он говорит, что только злонравные процветают под солнцем. На это его друг, подобно утешителям Иова, отвечает с догматической твердостью, что добродетель всегда вознаграждается благосостоянием, а зло в конце концов ведет к разорению. Отрицание страдальцем такого довода является богохульством: “Мысли богов далеки от нас.” Но когда первый спорящий продолжает приводить примеры угнетения невинных

могущественными злодеями, его оппонент выдвигает утверждение, что ложь и несправедливость соприсродны человеку по замыслу богов, а потому нечего и ждать от такой жизни.

Забавной и полуюмористичной трактовкой двусмысленности жизни является диалог между хозяином и рабом, названный (не вполне точно) “Диалогом Пессимизма”⁵⁸. Хозяин планирует ряд действий, а затем, передумав, выдвигает совершенно противоположные намерения. С каждым желанием раб соглашается, выдвигая добротные, но противоположные доводы. Например:

“Раб, слушай.”

“Вот я, господин, вот я.”

“Я собираюсь возлечь с женщиной.”

“Очень хорошо, господин. Человек, любя женщину, забывает страх и страдания.”

“Нет, раб, я ни в коем случае не лягу с женщиной.”

“И правильно, господин. Женщина - это западня, яма и ров. Женщина - острый железный кинжал, который перерезает горло человеку.”

Когда же, наконец, хозяин спрашивает раба, что же в таком случае лучше сделать, раб отвечает:

“Свернуть мне шею, свернуть тебе шею и бросить нас в реку.”

Хозяин возмущается и говорит, что сначала убьет раба, но тот парирует, заявив, что хозяин не переживет его и тремя днями. Этот любопытный образчик философии утверждает двусмысленность морали и только в смерти видит единственную ценность.

Свободная от сомнений вера в божественную справедливость утверждается, с другой стороны, в таком документе как “Гимн Шамашу”⁵⁹. Благодетельное

божество-солнце наполняет мир светом и выказывает свою заботу о народах всех земель. Оно карает злодеев, защищает путешественников и беглецов, наказывает нерадивых судей и благоволит честным купцам и тем, кто делает добро. Нравственность, таким образом, укрепляется через вероучение.

Ряд предписаний, напоминающих египетские Поучения и библейские законы и притчи, содержится в “Советах Мудрости” - тексте, относящемся к ранней Вавилонской эпохе⁶⁰. “Управляй языком своим и храни речь свою ... Не говори неподобающего и не произноси лжи... Проклят да будет сплетник... Каждый день возноси молитвы богу твоему... по мудрости своей изучай таблицы... Почтительность порождает благоволение, щедрость в жертвоприношении продлевает жизнь, а молитва искупает грех... Не желай присвоить то, что доверено тебе. Обещанное дай... Не отвечай злом тому, кто против тебя, но отплати добром своему злодею и будь справедлив с врагом своим.” Такие советы напоминают заповедь, которую мы найдем и в Ветхом, и в Новом Завете.

Остается еще один документ, относящийся к школе месопотамской мудрости, который следует упомянуть, - “Слова Ахиахара”⁶¹, ассирийского мудреца, о котором также говорится в книге Товита (1:22-14:10 и т.д.). Древнейший из дошедших до нас списков этой работы написан на арамейском и датируется пятым веком до Р.Х., хоть время действия повести и дух, оформляющий собрание мудрых речений Ахиахара, относятся к ассирийской эпохе. Многие в этой книге напоминают библейские притчи:

- “Не пожалей розги для сына твоего.” (ср. Притч 13:24);
- “Если я побую тебя, сын мой, ты не умрешь.” (ср. Притч 23:13);
- “Не считай легковесным царское слово.” (ср.

Еккл 8:2-3);

- “Я поднимал песок, я грузил соль, но нет ничего, что было бы тяжелей гнева.” (ср. Притч 27:3);
- “Ты пускаешь стрелу, но попадет ли она, решит бог.” (ср. Притч 16:1);
- “Голод обращает и горькое в сладость.” (ср. Притч 27:7).

Из вышесказанного, а также из приведенных цитат ясно, что школа мудрости в Израиле была воистину частью более древней и широкой традиции окружающих культур. Сходство наличествует и в форме и в содержании. В то же самое время представляется несомненным и то, что мудрость древнего Израиля, как она представлена в Притчах Соломона, в книгах Иова и Екклезиаста, выгодно отличается от литератур мудрости других древних народов. Более того, она поражает своей исключительностью. По интеллектуальному проникновению, нравственной ответственности и религиозному духу она лишь в немногих пунктах соприкасается с соседними культурами. Взятая в целом, она не сравнима ни с одним текстом мудрости прочих древних народов.

Примечания

¹ “Яхве” является, возможно, подлинным звучанием собственного имени Бога Израиля, представленное в английском как “Иегова” или “Господь”.

² Ср. Втор 26:1-11; 33:10; 2 Пар 15:3; Мал 2:4-7 и т.д.

³ Предположительно, потому, что мудрость Соломона привела его к сочинению песен и притчей (ср. 1 Цар 4:32 по Вульгате).

⁴ См. далее Предисловие к Притчам Соломона.

⁵ См. далее Предисловие к Екклезиасту (Qoheleth).

⁶ Полное название работы на греческом “Мудрость Иисуса сына Сирахова”. По не совсем понятным причинам эта книга стала известна в латино-говорящей Церкви под названием *liber ecclesiasticus*, “церковная книга”. Использование этого термина по-английски очень неудачно, поскольку это ведет к смешению

названия этой книги с Екклезиастом (Qoheleth).

⁷ Об Ахиахаре см. ниже.

⁸ Позднейшей и наиболее удачной попыткой интеграции библейских материалов, результатов археологии в Палестине и того, что известно об истории и культуре Ближнего Востока в древности по предшествующему и современному периоду, является работа Джона Брайта "A History of Israel" Philadelphia, 1959.

⁹ Ср. финикийские и ханаанские поговорки четырнадцатого века до Р.Х., процитированные в Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET) ed. James B. Pritchard, 2d ed., Princeton University Press, 1955, p. 426a.

¹⁰ В 2 книге Царств (5:8) известное присловие: "Слепой и хромой не войдет в дом" связана в Библии с самоуверенностью защитников Иерусалима перед взятием этого города Давидом. Было бы большой натяжкой утверждать, что поговорка эта возникла благодаря этому историческому эпизоду (поскольку Иерусалим не был "домом"). Еще меньше подходит интерпретация через культовое регулирование. Возможно, пословица возникла гораздо раньше и была заимствована из какой-нибудь детской игры: (ср. Я - царь горы, а вы - жалкий сброд).

¹¹ Та же риторическая техника использована в книге пророка Амоса (гл. 1-2) в ряде осуждающих врагов Израиля пассажей, кульминацией которых является схожее осуждение уже самого Израиля.

¹² Ср. Иез 4:1-5:4, 16:1-17:10, 23:1-35 и пр. В 33:32 люди придают ему значение не большее, чем бродячему певцу-менестрелю.

¹³ Евреи отличались от Израильтян (1 Цар 14:21), Евусеев (2 Цар 5:6-7), прочих Хананеев (Суд 1:27-33), Аморреев (Суд 1:34-36), (2 Цар 21:2), Хеттеян (1 Цар 26:6; 2 Цар 11:3), вдобавок, от Гефян, Хелефеев и Фелефеев, из которых состояло личное войско Давида (2 Цар 15:18).

¹⁴ О документальных источниках Пятикнижия см. E. A. Spesier, Genesis, 1964, Introduction.

¹⁵ G. von Rad, "Josephgeschichte und altere Chokma", Supplements to Vetus Testamentum 1 (1953), 120-127.

¹⁶ См. ниже.

¹⁷ О царских советниках ср. 2 Цар 15:12; 31; 16:20,23; 17:14;

3 Цар 12:6; о прочих ср. 2 Цар 14:2, 20:16-22; 3 Цар 1:12.

¹⁸ Albrecht Alt, "Die Weisheit Salomos", Theologische Literaturzeitung 76 (1951), 139-144.

¹⁹ Притчи Соломона 10:1-22:16 и 25-29. См. далее Предисловие к Притчам.

²⁰ Возможно, существовала связь между возобновлением творческой активности в иудейской школе мудрости и финикийским литературным возрождением, отнесенным Альбрайтом примерно к тому же времени; ср. W. F. Albright "From the Stone Age to Christianity", 2d ed., 1957, p. 318.

²¹ Ис 19:1-15, 20:1-6, 30:1-7, 31:1-3, 36:4-10.

²² Ис 31:1-3; ср. 5:21, 29:13-16, 30:1-7.

²³ См. Предисловие к Притчам.

²⁴ Об этом см. S. Terrien "The Interpreter's Bible", III, 1954, p. 889.

²⁵ Ср. Иов 11:5-9, 12:13, 28:12, 20, 23, 38:36. Безусловно, вставной стих 28:28 является издательским примечанием, данным после публикации Притч 1:7. Ср. Пс 111:10.

²⁶ Ср. Сир 24:1-12, 23-27 и зависимое от него место в Вар 4:1. См. также Пс 1, 19:7 и далее 119.

²⁷ См. ниже.

²⁸ Исключая скептицизм Агура сына Иакеева в Притч 30:1-4, который является частью диалога, где возражает представитель благочестия.

²⁹ См. что говорится выше о Сирахе, Премудрости Соломона, Товите, 1 книге Ездры и Варухе.

³⁰ Иврит: *bet midrasi*, греч. *oikos paideias* "(мой) дом наставничества"; позднее в более специальном значении: школа для обучения Торе.

³¹ Явно, что получать вознаграждение было среди учителей в обычае. Стих 28; ср. Притч 17:16.

³² Иов 1:3; ср. Быт 29:1; Суд 6:3, Ис 11:14.

³³ Есть надежда, что некоторые из них будут обнаружены среди таблиц позднего бронзового века Угарита (Рас Шамры), которые еще не опубликованы.

³⁴ Ср. ANET стр. 426а, 486а; 3 Цар 7:13, 14; Иез 28:2-5, 12-17; Philo Byblus in Eusebius "Praeparatio evangelica"; Damascius "De primis principiis".

³⁵ Ср. Ис 44:25, 47:9-10; Иер 50:35; Дан 1:20; 5:11-12. У. Г. Ламберт *Babylonian Wisdom Literature (BWL)* Oxford 1960

р. 1 указывает, что термин “*мудрость*” в Вавилоне обыкновенно прилагается к навыкам в культе и магическому ведовству, а мудрым человеком является посвященный. Следовательно, были известные основания у евреев относиться подобным образом к мудрости Вавилона.

³⁶ Исключая то, что могло быть вкраплено в Еврейскую Библию в виде очень кратких реплик неизвестного происхождения, как Притч 30:1-4, 31:1-8, и в предании об Иове.

³⁷ Цитаты из “Поучений” (исключая Onchsheshonqu) даны по переводам J. M. Wilson in ANET, pp. 412-424. Относительно Onchsheshonqu см. примечание 42.

³⁸ Ср. Откр 14:13: “они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними.”

³⁹ Ср. эту пророческую реплику Ис 1:12-17, Мих 6:6-8, Притч 21:3.

⁴⁰ Эта часть Притчей, вероятно, была написана еврейским писцом в подражание египетской работе; см. Предисловие к Притчам, разделы 24 и 25, а также примечания, данные за ними.

⁴¹ Втор 19:14; Притч 15:16, 17; 22:28; Исх 20:16, 22:28 по Вульгате; Лев 19:9-10, 14, 36.

⁴² Издано S. R. K. Glanville “Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum” vol. II, 1955.

⁴³ ANET, pp. 432-434.

⁴⁴ ANET, p. 431.

⁴⁵ ANET, p. 467. Ср. Еккл 5:18-20 по Вульгате; 9:7-10.

⁴⁶ ANET, pp. 407-410.

⁴⁷ ANET, pp. 405-407.

⁴⁸ Очень выразительно говорится о Господе как о “взвешивающем сердце” (Притч 16:2; ср. 1 Цар 2:3), что, в сущности, является заимствованием из египетского вероучения о том, что после смерти человеческое сердце будет взвешено божеством на весах правды. Евреи, конечно, не разделяли воззрений египтян на посмертную жизнь, поэтому и эта фраза для них была только фигуральной. Ср. Пс 115:17.

⁴⁹ За этот отдел автор в большом долгу: BWL and E. I. Gordon “Sumerian Proverbs” (Abbr. Gordon), Philadelphia, 1959.

⁵⁰ Ср. Скот и Зерно, Птица и Рыба, Серебро и Бронза в “The Fable in the Ancient Near East” by R. J. Williams, in “A Stubborn Faith”, ed. E. C. Hobbs, Dallas, 1956, pp. 3-26.

⁵¹ Ibid. p. 1-3; ANET, pp. 114-118.

- ⁵² Ср. Lambert, *BWL*, pp. 217, 219. Ламберт (стр. 213) указывает, что последний сюжет появился после у Эзопа. Другие примеры можно найти в *Words of Ahiqar*, ANET, pp. 429-430.
- ⁵³ Шумерский миф фрагментарен и был дополнен древнеавилонской версией. Ср. *BWL*, pp. 11-12; ANET, p. 90.
- ⁵⁴ Ср. *BWL*, pp. 92-95.
- ⁵⁵ S. N. Kremer "Wisdom in Israel and the Ancient Near East (abbr. WIANE), eds. M. North & D. W. Thomas, Leiden, 1955, pp. 170-182.
- ⁵⁶ Ср. *BWL*, pp. 21-62; ANET, pp. 434-437.
- ⁵⁷ Ср. *BWL*, pp. 63-91; ANET, pp. 438-440.
- ⁵⁸ *BWL*, pp. 139-149; ANET, pp. 437-438.
- ⁵⁹ Ср. *BWL*, pp. 121-138; ANET, pp. 387-389.
- ⁶⁰ Ср. *BWL*, pp. 96-107; ANET, pp. 426-427.
- ⁶¹ Ср. ANET, pp. 427-430.

Список сокращений

- AASOR Annual of the American Schools of Oriental Research
Adam Cassuto, U., MeAdam ad Noah
AI de Vaux, R., Ancient Israel
AMBL Bodenheimer, F. S., Animal and Man in Biblical Lands
ANEP Pritchard, J., ed., Ancient Near East in Pictures
ANET Pritchard, J., ed., Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament
AO Archiv Orientalni
AOAT Alter Orient und Altes Testament
AP Albright, W. F., The Archaeology of Palestine
AR Archiv für Religionswissenschaft
ARI Albright, W. F., The Archaeology and the Religion of Israel
ASAE Annales du Service des Antiquités de l'Égypt (Cairo)
ASTI Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem
ATO L'Ancien Testament and L'Orient
BA Biblical Archaeologist
BANE Wright, G. E., ed., The Bible and the Ancient Near East
BAR Campbell, E. F., ed., The Biblical Archaeologist Reader
BARev Biblical Archaeology Review
BASOR Bulletin of the American Schools of the Oriental Research
Before Philosophy Frankfort, H., et al., Before Philosophy
BETS Bulletin of the Evangelical Theology Society
BG Heidel, A., The Babylonian Genesis
BH Kittel, R., Biblia Hebraica
Bib. Ar. Wright, G. E., Biblical Archaeology
BIFAO Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Cairo)
BIJS Bulletin of the Institute of Jewish Studies
BJRL Bulletin of the John Rylands Library
BOS Altmann, A., ed., Biblical and Other Studies
BS Bibliotheca Sacra
Building Inscriptions Langdon, S., Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire
BWL Lambert, M., Babylonian Wisdom Literature
BZ Biblische Zeitschrift
CAD Chicago Assyrian Dictionary
CAE Wilson, J. A., The Culture of Ancient Egypt
CAH Cambridge Ancient History (3rd ed.)
CBQ Catholic Biblical Quarterly

DBS Pirot, L., et al., Dictionnaire de la Bible, Supplément
 EBH Encyclopaedia Biblica, [Hebrew]
 EYBH Aharoni, Y., Eretz Yisrael Bitqifat HaMiqrā
 FAO Moscati, S., The Face of Ancient Orient
 FSAC Albright, W. F., From the Stone Age to Christianity
 GSL Garelli, P., ed., Gilgamesh et sa Légende
 GuG Gunkel, H., Genesis
 HBS Kramer, S. N., History Begins at Sumer
 HDB Hastings Dictionary of the Bible (5 vols.)
 HEH Braslavsky, J., HaYada'ta et Ha'Aretz?
 HTR Harvard Theological Review
 HUCA Hebrew Union College Annual
 IDB Interpreter's Dictionary of the Bible
 IEJ Israel Exploration Journal
 ISBE International Standard Bible Encyclopaedia
 JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society
 JAOS Journal of American Oriental Society
 JBL Journal of Biblical Literature
 JBR Journal of Bible and Religion
 JCS Journal of Cuneiform Studies
 JEA Journal of Egyptian Archaeology
 JEIMN Chiera, E., Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi
 JEOL Jaarbericht...Ex Orient Lux
 JIAS Journal of the Institute of Asiatic Studies
 JNES Journal of Near Eastern Studies
 JPOS Journal of the Palestine Oriental Society
 JQR Jewish Quarterly Review
 JSOT Journal of the Study of the Old Testament
 JSS Journal of Semitic Studies
 JTS Journal of the Theological Studies
 KAI Kanaanäische und Aramäische Inschriften
 LGJV Louis Ginzberg Jubilee Volume
 LS Tur-Sinai, HaLashon veHaSefer
 MIE Mémoires de l'Institut d'Égypte
 MLJV Alexander Marx Jubilee Volume
 MTYA Yeivin, S., Mehqarim BeToldot Yisrael VeArso
 NBD New Bible Dictionary
 NJPS New Jewish Publication Society Version
 Noah Cassuto, U., MeNoah ad Avraham
 NWDB New Westminster Dictionary of the Bible

OLD Oz LeDavid
 OMRO Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
 OS Oudtestamentische Studien
 OTAE Wright, G. E., The Old Testament Against its Environment
 OTS Oudtestamentische Studiën
 OYS Osar Yehudei Sepharad
 PAH Perspectives in American History
 PEQ Palestine Exploration Quarterly
 PRU Nougayrol, J., Le Palais Royal D'Ugarit III
 RB Revue Biblique
 RBBA Jastrow, M., Religion Belief in Babylonia and Assyria
 RI Kaufmann, Y., The Religion of Israel
 RISA Barton, G. A., Royal Inscriptions of Sumer and Akkad
 SAT Forbes, R. J., Studies in Ancient Technology
 SBO Studia Biblica et Orientia
 Schorr Ginzberg, L., ed., Studies in Memory of Moses Schorr
 SJA Southwestern Journal of Anthropology
 SKG Skinner, J., Critical and Exegetical Commentary on Genesis
 SLR Stanford Law Review
 SM Kramer, S. N., Sumerian Mythology
 SOL Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida
 SOTS Society for Old Testament Study
 SpG Speiser, E. A., Genesis
 SRH Baron, S., Social and Religious History of the Jews
 SVT Supplement to Vetus Testament
 TDOT Theological Dictionary of the Old Testament
 Thesaurus Ben Yehuda, E., Thesaurus Totius Hebraicitatis
 TLQ Temple Law Quarterly
 Toldot Kaufmann, Y., Toldot Ha'Emunah HaYisre'elit
 TUSR Trinity University Studies in Religion
 UT Ugaritic Textbook
 VRG Von Rad, G., Genesis
 VT Vetus Testamentum
 WHJP Speiser, E. A., ed., World History of the Jewish People
 YKJV Haran, M., ed., Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume
 ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
 ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
 ZS Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Сведения об авторах

(предоставлены проф. Б. Шварцем)

Иехезкель Кауфман (1889-1963) родился на Украине. Один из наиболее авторитетных представителей еврейской школы библеистики 20 века. Его главный труд "История религии Израиля" совершил революцию в изучении библейского монотеизма и положил начало новым направлениям библейской критики.

Дж. Альберто Соджин родился в городе Лукка, Италия. Является профессором иврита и древнееврейской литературы Римского Университета и профессором Ветхого Завета Waldensian Theological Seminary в Риме. Хорошо известен своими работами в области библейской истории, а его труд "Введение в Ветхий Завет" получил признание во всем мире.

Умберто (Моше-Давид) Кассуто (1883-1951) родился в Италии. Был профессором библеистики в Еврейском Университете в Иерусалиме. Оказал большое влияние на формирование библейских исследований в Израиле; особенно известен своими фундаментальными работами, посвященными взаимоотношениям между Библией и текстами древнего Угарита.

Наум М. Сарна родился в Англии. Профессор библеистики Brandeis University, США. Является автором монографий и комментариев к Псалмам, книгам Бытие и Исход.

Сэмюэль Э. Ловенстамм (1907-1987) родился в Германии. Был профессором библеистики Еврейского Университета в Иерусалиме. Внес большой вклад в изучение истории библейской традиции, библейского закона, а также языковых и культурных связей между древним Израилем, Месопотамией и цивилизациями Ханаана.

Моше Гринберг родился в Филадельфии, США. В

прошлом профессор иудаики Еврейского Университета в Иерусалиме. Наиболее известен своими комментариями к книгам Исход и Иезекииля. Плодотворно работает над проблемами библейского права.

Менахем Харан родился в Москве. Являлся профессором библеистики Еврейского Университета в Иерусалиме. Ему принадлежат многие работы по изучению древних храмов, культов и жреческой литературы, а также по истории библейских текстов и формированию канона.

Джекоб Мильгром родился в США. В прошлом профессор иврита и библеистики в Калифорнийском Университете в Беркли. Один из ведущих специалистов в изучении еврейского жертвоприношения и искупления, предложил совершенно новое толкование этих теологических понятий. Он автор современных комментариев к книгам Левит и Числа.

Моше Вайнфельд родился в Польше. Профессор библеистики Еврейского Университета в Иерусалиме. Широкою известность ему принес оригинальный метод анализа Библии и цивилизаций древнего Ближнего Востока, а также фундаментальные исследования книги Второзаконие.

Герхард фон Рад (1901-1971) родился в Нюрнберге, Германия. Один из крупнейших нееврейских ученых-библеистов, выдающийся исследователь библейских текстов и библейской теологии в ее историческом аспекте. Был профессором кафедры Ветхого Завета в университетах Иены, Геттингена и Гейдельберга.

Яир Закович родился в Израиле. Профессор библеистики Еврейского Университета в Иерусалиме. Внес значительный вклад в изучение библейской поэтики, а также всего богатства различных литературных традиций, повлиявших на формирование библейских сюжетов. Является ведущим авторитетом в области ранних комментариев к Библии, особенно содержащихся в самом

тексте Писания (так называемой внутрибиблейской экзегетики).

Меир Вайс родился в Венгрии, профессор, преподавал библеистику в Еврейском Университете в Иерусалиме. Признанный авторитет в еврейской теологии. В своем основополагающем труде “Писание изнутри” создал и проиллюстрировал метод “тотальной интерпретации” прозаических и поэтических элементов библейского текста. Является ведущим специалистом в области литературного изучения Псалмов, а его комментарий к книге Амоса может считаться одним из наиболее важных комментариев к Библии, написанных на иврите.

Роберт Б. Й. Скотт (1899-1987) родился в Торонто, Канада. Был пастором протестантской организации United Church of Canada и профессором кафедры Мировых религий Принстонского Университета в США. Является автором комментариев к книге Исаии и ряда работ по библейской “литературе мудрости”.

Барух Дж. Шварц, составитель настоящего сборника, родился в США. Ныне преподает иудаику в Тель-Авивском Университете и Еврейском Университете в Иерусалиме. Является автором *Studies in the Holiness Code*, опубликовал ряд работ по библейскому закону, пророчествам и экзегетике. Дважды посещал Москву: в 1979 году - в качестве “подпольного” лектора, а в 1993 году - официально приглашенного преподавателя библеистики в РГГУ.

(Составитель и редакция сочли нецелесообразным указывать годы рождения ныне здравствующих ученых.- Прим. ред.).

Оглавление

От составителя	5
Вместо предисловия	9
От редакции	25
Названия книг Еврейской Библии	26
Иехезкель Кауфман. Религия Древнего Израиля. <i>Перевод с английского А. К. Лявданского</i>	29
Дж. Альберто Соджин. Долитературная стадия библейской традиции. Жанры. <i>Перевод с английского</i> <i>С. В. Тищенко</i>	76
Умберто (Моше-Давид) Кассуто. Эпическая поэзия в Древнем Израиле. <i>Перевод с иврита</i> <i>Ю. М. Шляйфман</i>	113
Наум М. Сарна. Завет (Бытие 15-17) <i>Перевод с</i> <i>английского К. Н. Гуровской</i>	151
Наум М. Сарна. Содом и Гоморра (Бытие 18-19). <i>Перевод с английского К. Н. Гуровской</i>	170
Сэмюэль Э. Ловенстамм. Исход как дидактический мотив в Библии. <i>Перевод с иврита Ю. М. Шляйфман</i>	188
Моше Гринберг. Некоторые постулаты библейского уголовного права. <i>Перевод с английского</i> <i>Т. И. Подолской</i>	205
Менахем Харан. Комплекс ритуалов, совершавшихся в храме. <i>Перевод с английского Е. С. Сафроновой</i>	233
Джекоб Мильгром. Книга Числа. Экскурсы 7, 33, 38, 49, 50. <i>Перевод с английского А. К. Лявданского</i>	267
Моше Вайнфельд. Теологические течения в Пятикнижии. <i>Перевод с иврита Ю. М. Шляйфман</i>	316
Моше Вайнфельд. Уникальность Декалога и его место в Еврейской традиции. <i>Перевод с иврита</i> <i>Ю. М. Шляйфман</i>	341
Моше Гринберг. Религия: стабильность и брожение. <i>Перевод с английского Т. И. Подолской</i>	396
Герхард фон Рад. Начало историописания в древнем Израиле. <i>Перевод с английского К. Н. Гуровской</i>	485
Герхард фон Рад. Девтерономическая теология истории в третьей и четвертой книгах царств. <i>Перевод с</i> <i>английского С. В. Тищенко</i>	531

Яир Закович. Виноградник Навота (Навуфея). <i>Перевод с иврита Ю. М. Шляйфман</i>	550
Меир Вайс. Писание изнутри. Псалом 114. <i>Перевод с иврита Ю. М. Шляйфман</i>	585
Роберт Б. Й. Скотт. Традиция и литература мудрости. <i>Перевод с английского Е. С. Сафроновой</i>	614
Список сокращений	666
Сведения об авторах	669

ЛР № 065043 от 6.03.97.

ISBN 5—7200—0076—3

Подписано в печать 28.08.97 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага офс. № 1.
Объем 21 п. л. Печать офсетная. Тираж 5000 экз. Заказ № 2028.

Отпечатано с готового оригинал-макета в Смоленской областной ордена
«Знак Почета» типографии им. Смирнова, 214000, г. Смоленск,
пр-т им. Ю. Гагарина, 2.
Тел.: 3-01-60, 3-14-17, 3-46-20.

Библейские беседы

исследования