

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

1. Канон указывает людям *путь в жизни*;

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

IV. КНИГА ВТОРОЗАКОНИЯ

Георг Браулик

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

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

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

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

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

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

1. Композиция

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Возникновение

2.1 Критерии и модели диахронического анализа Втор

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Язык книги и ее авторы

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

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

2.3 Внутриветхийские предпосылки Втор

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

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

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

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

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

2.4 Очерк литературной истории Втор

2.4.1 «Прототекст» Второзакония времен Езекии

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

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

2.4.2 Документ о завете (времен Иосии)

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

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

2.4.3 Рассказ о завоевании земли (времен Иосии)

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

2.4.4 Переработка эпохи плена

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4.5 Книга Второзакония в редакции Пятикнижия

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

2.5 О юридической герменевтике Второзакония в Пятикнижии

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

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

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

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

2.6 К вопросу об истории текста и раннем периоде рецепции

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

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

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

2.7 Богословский контекст и его историческое развитие

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

2.7.1 Кризис самосознания государства Иуды и систематизация традиций

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

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

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

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

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

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

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

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

2.7.2 Культура договора и отношение к Богу

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

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

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

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

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

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

3. Богословие

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

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

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

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

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

3.1 От священного культа к святому народу

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Метафоризация богословия войны

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3 Рождение монотеизма

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

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

3.4 Значимость Второзакония

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

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

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

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

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

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

V. СВЯЩЕННИЧЕСКОЕ ПИСАНИЕ (Р)

Эрих Ценгер

Литература: E.Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; G.Braulik, Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22:1-12; 24:10-22 und 25:13-16, in: ders., Bundesdokument und Gesetz. Studien, zum Deuteronomium (HBS 4) Freiburg 1995,1-25; F.M.Cross, The Priestly Work, in: ders., Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge 1973,293-325; F.Crüsemann, Die Tora, München 1992,323-380. Ch.Dohmen/M.Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu? (QD 137) Freiburg 1992; K.Eiliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32) München 1966,174-198; Ch.Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23) Freiburg 2000; W.Groß, Zukunft für Israel (SBS 176) Stuttgart 1998,45-70; K.Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85) Frankfurt 1992; B.Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982; ²2000; ders., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993,214-246; E.A.Knauf, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R.G.Kratz u.a. (Hg). Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H.Steck (BZAW 300) Berlin 2000,73-84; I.Knohl, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995; K.Koch, P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung: VT 37,1987, 446-467; M.Köckert, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: D.Vieweger/E.J.Waschke (Hg.), FS S.Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995,147-162; F.Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14 (BZAW 166) Berlin 1986; Th.M.Krapf, Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion (OBO 119) Freiburg/Göttingen 1992; N.Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte: Congress Volume Göttingen (VTS 29) Leiden 1978,183-225; S.E.McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBib 50) Rom 1971; E.Otto, Forschungen. zur Priesterschrift. ThR 62,1997,1-50; S.Owczarek, Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift, Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS XXI-11 / 625) Frankfurt 1998; L.Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?: ZAW 100 Suppl.,1988,65-88. Th.Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von. Hp^s (WMANT 70) Neukirchen/Vluyn 1995; A.de Pury, Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobs-geschichte, in: R.G.Kratz u.a. (Hg.), Schriftauslegung (s.o.); L.Schmidt, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214) Berlin 1993; O.H.Steck, Aufbauprobleme in der Priesterschrift, in: FS K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,287-308; M.Vervenne, The «P» Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction?, in: C.Brekelmans/J.Lust (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies (BETL 94) Leuven. 1990,67-90; P.Weimar, Sinai und

Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen. Sinaigeschichte: RB 95, 1988, 337-385; E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112) Stuttgart 1987.

1. Памятники священнической литературы

«Те, кто обращается к Священническому писанию после Второзакония (см. выше, С.IV), сразу замечают трезвость и строгость — черты характерные для изложения материала в этом произведении. В Книге Второзакония есть что-то берущее за душу; в то же время она неустанно ищет путь и к рассудку читателя, в ней есть готовность объяснять и объяснять без конца... Коротко говоря, Второзаконие полностью сориентировано на своего слушателя или читателя, на его возможности богословского познания. Что касается Священнического писания, то в нем полностью отсутствует живое стремление к объяснению» (G. Von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1962, 245). «Стремление к объяснению» Священнического писания заложено в его особенном, неповторимом языке и в его мыслительном строе, для которого характерна тенденция к богословскому упорядочению, систематизации. Священнические тексты обладают настолько яркими формальными и содержательными особенностями, что их могут без труда распознать не только специалисты, но и люди, далекие от изучения Библии.

1.1 Любовь к формулам, устойчивым формулировкам и повторам

Изобилующий повторами и формулами, сжатый стиль священнических текстов можно показать на примере рассказа о сотворении мира в Быт 1:1-2:4а. Изображение двух первых дней творения послужит наглядной иллюстрацией:

| | | |
|-------|---|--|
| (1:3) | И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. | Формула, вводящая прямую речь Распоряжение о первом акте творения |
| (1:4) | И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. | Первый акт творения по слову Бога Формула одобрения Разделение |
| (1:5) | И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. | Дарование имени Формула дня |

| | | |
|-------|---|---|
| (1:6) | И сказал Бог: Да будет твердь посреди воды, И да отделяет она воду от воды. | Формула, вводящая прямую речь Распоряжение о постоянной форме существования |
| (1:7) | И создал Бог твердь; И отделил воду, кото- рая под твердью, От воды, которая над твердью. И стало так. | Творение через деяние Бога |
| (1:8) | И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй. | Формула соответствия Дарование имени Формула дня |

1.2 Ослабление пластического элемента в сюжетном повествовании и характеристике героев

В отличие от несвященнического рассказа о сотворении первых мужчины и женщины Быт 2:4b-24 (этот рассказ написан так, что читатель буквально сопереживает с Богом-Творцом все Его мысли и действия), священнический текст лишь констатирует событие, ни слова не говоря о том, каким образом и при каких обстоятельствах это событие произошло: «И сотворил Бог (Элохим) человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27).

Священнический текст сознательно отказывается от изображения места действия, а также персонажей — участников события; в этом его отличие от несвященнических текстов. Например, в Быт 18 перед нашими глазами разворачивается совершенно живая картина: в знойный полдень Авраам сидит перед своим шатром, прикрыв для вида глаза, что не мешает ему заметить три загадочные фигуры, появившиеся вдали. Священнический же текст снабжает свою версию истории о событиях, предшествующих рождению Исаака, лишь характерным для Р указанием на возраст Авраама (см. ниже, 1.3); о месте и обстоятельствах события не сказано ни слова: «Авраам был девяноста девяти лет, и Яхве явился Аврааму и сказал ему...» (Быт 17:1). Похожие результаты дает сравнение двух традиций рассказа об откровении Бога Моисею и возведении Исхода. Если Исх 3:1-6 повествует, как Моисей пас овец в пустыне около Синая и внезапно увидел горящий терновый куст, то соответствующий священнический текст начинается так: «И говорил Бог Моисею, и сказал ему: Я Яхве» (Исх 6:2).

1.3 Любовь к элементам, упорядочивающим мир, историю и жизнь

Обозначая место описываемых событий в непрерывной хронологической цепи (часто это указание года, месяца и числа; исходный пункт летосчисления — творение), Священническое писание включает каждое из них в стройную систему миропорядка, созданного Богом-Творцом («наперекор всем проявлениям хаоса»). При этом каждое из чисел имеет глубокое богословское значение: напр., Быт 7:6, 11; 8:13: воды потопа высыхают в первый день первого месяца шестьсот первого года, ровно через год после начала потопа; таким образом, с окончанием потопа начинается новый год или новое мировое время; другой пример — скиния, которую израильтяне поставили на Синае, согласно Исх 40:17, в первый день первого месяца второго года Исхода, то есть ровно через год после начала Исхода (ср. Исх 12:41); таким образом, с этого события также начинается новое время Израиля, и творение достигает своей «цели». С помощью числовых соответствий между всеми событиями образуется тесная связь; пример такого феномена — Ноев ковчег и скиния, установленная на Синае (ср. Быт 6:15 сл.; Исх 26:15 сл.: ковчег в десять раз длиннее, чем брусья скинии — длина брусьев 30 локтей, а длина ковчега 300 локтей; ковчег делится на три уровня по высоте, и высота каждого из уровней десять локтей; получается, что высота каждого из «этажей» ковчега соответствует высоте деревянной скинии). В соответствии со своей богословской программой, согласно которой жизнь на Земле находится под благословением Бога-Творца, Р любит родословия (напр., Быт 5; 11:10-26), перечни народов (напр., Быт 10:*1-32) и списки животных (напр., Лев 11).

1.4 Интерес к феноменам культа и ритуала

Для текстов Р типичен не только интерес к традиционно «священническим» темам — таким, как ритуалы жертвоприношения, предписания для священников, правила культовой чистоты/нечистоты — сама богословская база этих текстов неразрывно связана с культом: обещание сына, данное Богом Аврааму, заключается дарованием обрезания как символа завета (Быт 17). На Синае Яхве не дает Моисею скрижали с десятью заповедями, но показывает ему модель святилища, которое израильтяне должны соорудить и использовать как «передвижной Синай». То, что в священническом тексте, в отличие от несвященнической традиции, Ной после окончания потопа не приносит жертву, соответствует представлению Р о том, что культ Бога был установлен лишь на Синае.

1.5 Схема «поручение — выполнение» или «возвещение — исполнение»

Священнические тексты разрабатывают богословие, в котором понятие Слова придает сакраментальное значение: Бог или Моисей

говорят — и их слова незамедлительно сбываются (ср. Быт 1:3: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»; Исх 14:15-16, 21: «И сказал Господь Моисею: ...А ты подними жезл твой и простири руку твою на море, и раздели его... И простер Моисей руку свою на море... и расступились воды»), либо констатируется: «И Яхве сделал... как Он сказал». Аналогичным образом комментируются действия других персонажей повествования: «И имярек сделал так, как сказал Яхве».

1.6 Любовь к специальным богословским понятиям

Характерным признаком текстов Р является обилие длинных, богословски аргументированных речей, которые произносит чаще всего Бог (вообще для Р типично количественное преобладание прямой речи над повествованием о событиях); мало того, сами по себе сюжеты повествования представляют собой в большинстве случаев нарративную экспликацию специальных богословских понятий (так, например, рассказ об Аврааме раскрывает понятие *b'rit* — «завет»; история об Иакове разрабатывает тему «благословения»; через сюжет о казнях египетских и о расступившихся водах моря, историю о манне небесной и рассказ о событиях на Синае красной нитью проходит идея «славы» (*kābōd*); ср. таблицу на стр. 209).

2. Основной священнический текст (Р^с)

2.1 Современная дискуссия о литературном характере текстов Р

2.1.1 Проблема литературного единства: Р^с и Р^п

После того, как Юлиус Вельгаузен назвал самым новым «источником Пятикнижия» тот текст, который был выделен и обозначен Т. Нельдеке (Nöldeke) в 1869 г. в работе «Так называемое основное соединение Пятикнижия» как «основное сочинение» (*grundschrift*, то есть самый древний источник), исследователи быстро пришли к широкому согласию по поводу того, какие тексты в Пятикнижии относятся к Р. Однако практически сразу стало ясно, что эти тексты трудно свести к одному, единому с литературной и богословской точек зрения. По этой причине возникла следующая важная гипотеза: тексты Р можно разделить по меньшей мере на две группы. Согласно этой гипотезе, сначала возникло т.н. основное Священническое писание (Р^с), которое впоследствии было расширено и обработано с помощью более позднего текста (Р^п). Наличие двух различных по времени групп внутри текстов Р признается и сегодня. Однако существуют значительные разногласия по вопросу о том, какие из текстов Р относятся к той или иной группе. Авторы, которые предполагают, что основной текст Р^с обладал четкой композицией и, кроме того, представлял собой последовательное повествование (соответственно они относят все культовые и ритуальные предписания к более позднему тексту Р^п), видят в тексте Р^с некий сборник речей, соединенных краткими повествовательными ремарками. Авторы, которые отвергают такую «каркасную»

реконструкцию и считают, что текст P^g был более объемным, объясняют наличие весьма заметных противоречий и несоответствий в этом тексте либо с позиций истории традиции (текст P^g был продуктом многовекового процесса формирования традиции), либо с позиций истории литературы (текст P^g был компиляцией нескольких письменных текстов); еще один вариант объяснения противоречий — с позиций социологии знания (текст P^g был компиляцией разного рода сведений и стереотипов). Есть причины сомневаться в том, что попытка восстановить тексты P^g и P^s в деталях когда-нибудь удастся. Прежде всего в рассказе о Синае, а также в истории о странствии по пустыне вплоть до пределов Земли Обетованной (то есть во второй половине Книги Исхода, в книгах Левит и Числа) практически невозможно произвести разделение между текстами P^g и P^s; это очень затрудняет решение вопроса о точном объеме текста P^g. и особенно о том, где он завершался. Именно в вопросе о первоначальном финале текста P^g среди исследователей царят серьезные разногласия и методический скепсис (см. ниже).

2.1.2 Самостоятельное произведение или (только) редакционный слой?

В связи с новейшей критикой модели четырех источников (см. выше, С.П.4 и 5) возникли сомнения и в том, что P изначально было самостоятельным произведением («источником»). Предлагается альтернативная теория — те из текстов P, в которых наблюдается ярко выраженный языковой и богословский колорит, объединяющий их между собой, можно рассматривать как определенный слой редакторской правки Пятикнижия, возникший в среде священства. В ходе редакции священством были написаны собственные тексты и/или внедрены «эксцерпты» из предшествующей священнической традиции в текст досвященнического варианта Пятикнижия. Еще одна группа исследователей придерживается мнения, что P было первой редакцией в собственном смысле этого слова, объединившей повествовательные круги, прежде не связанные друг с другом. В результате получилось единое повествование, которое начиналось с сотворения мира и заканчивалось смертью Моисея.

Против изначальной литературной самостоятельности P^g приводятся три основных аргумента:

(1) По сравнению с развитием сюжета в несвященнических текстах, в текстах P^g отсутствуют важные повествовательные материалы и богословские темы (напр., тема первородного греха, которая представлена в несвященнической традиции Быт 3-4, соперничество Исава и Иакова, история Иосифа). Таким образом, если рассматривать P^g как изначально единый текст, приходится говорить о его лакунарности. В особенности показательно в этой связи отсутствие рассказа о заключении завета в священнической версии Синайской истории, т.к. P^g цитирует «формулу завета», относящуюся к богословию завета, в рассказе об установлении скинии (Исх 29:45: «И буду им Богом»). Против этого аргумента можно сказать следующее: P^g — это не просто вариативное повторение досвященнического повествования, но произведение, расставляющее собственные акценты; в нем присутствует и собственное

обобщающее богословие первородного греха (в прологе истории о потопе — ср. Быт 6:11-13), и «новое» богословие завета, имеющее несколько иной профиль, чем в досвященнических текстах.

(2) Существует целый ряд коротких предложений и ремарок, вполне типичных для священнических текстов, которые при этом явно представляют собой структурирующие заглавия, «надписи» к текстам несвященническим. Кроме того, священнические тексты часто семантически связаны с предшествующими несвященническими текстами (например, Исх 6:7 Р возобновляет тему египетского ига из Исх 5:4). Обе эти особенности однозначно свидетельствуют о том, что Р — это ступень редакции.

Против этого аргумента можно сказать следующее: «редакционные» тексты Р восходят в подавляющем большинстве к редакции, в ходе которой Р был соединен с несвященническим повествованием; таким образом, они вообще не относились к Р^с. Воспроизведение формулировок несвященнических текстов связано с тем, что Р^с возник не в безвоздушном пространстве, а также с тем, что иногда встречаются случаи сознательного изменения досвященнического исторического произведения и спора с ним (см. ниже, С.VI.3) причем заимствование соседствует с отвержением.

(3) Текст Р^с имеет весьма неоднородную плотность повествования. В нем присутствуют рассказы, охватывающие огромные, масштабные события, и крупные речи (ср. Быт 1 и Быт 17). Наряду с ними в тексте присутствуют и мелкие, даже фрагментарные замечания. Этот признак указывает скорее на редакционный слой, чем на самостоятельное произведение, в особенности при сравнении с несвященническими текстами.

Против этого аргумента можно сказать следующее: не следует рассматривать несвященническое повествование как образец жанра. Текст Р^с мог в литературном отношении идти своим путем, отличным от предшествующей традиции; кроме того, отсутствие драматургичности и пластичности само по себе является признаком священнического стиля (см. выше, 1.2).

Однако гораздо более важным делом, чем критическое рассмотрение этих трех аргументов и поиск возражений к ним, представляется приведение аргументов *в пользу* первоначальной литературной самостоятельности Р^с. Эти аргументы таковы:

(1) Существует ряд текстов Р, в которых можно обнаружить богословскую и литературную композицию *только* в том случае, если читать их не в их *теперешнем* контексте, но в их *собственном контексте, который и есть они сами*. Примеры таких групп текстов — Исх 2:23-25; 6:2-8 и пятичастный рассказ о египетских казнях; если воспринимать эту историю как последовательное повествование, то есть если читать каждую следующую часть непосредственно за предыдущей, то в ней можно заметить планомерное нарастание драматизма событий, которое трудно заметить в нынешнем контексте, где эти пять сцен отделены друг от друга. Вышеописанная особенность некоторых групп текстов Р исключает возможность того, что они были созданы в процессе редакции для того контекста, в котором они дошли до нас.

(2) Смещение священнических и несвященнических текстов в рассказе о потопе Быт 6-9, а также в истории о чуде с разделением морских вод в Исх 14 невозможно объяснить тем, что тексты Р писались

при обработке текста. Тексты Р легко отделить от несвященнических текстов; все тексты, представляющие Р-слой, настолько тесно связаны друг с другом композиционно, что их с легкостью можно читать как весьма искусное и совершенно самостоятельное произведение. Кроме того, даже в деталях текстов Р можно обнаружить столь явные несовпадения с последовательностью повествования в несвященническом тексте, что представляется маловероятным, чтобы редактор самостоятельно придумал и внес в текст эти несоответствия, которые не требовались с точки зрения богословия. Гораздо более вероятным будет предположение, что они уже были в том *тексте*, который затем был включен в другой. Таким образом, напрашивается следующий вывод: Р — это, самостоятельный *текст*, который уже существовал ко времени редакции и был соединен редактором с несвященническими текстами.

(3) Важные богословские особенности текста Р различимы с трудом или даже полностью нивелируются, ввиду того что его композиция нарушена. Они проявляются во всей своей значимости только тогда, когда тексты Р^s читаются как самостоятельное произведение со своей определенной структурой. Это соображение применимо, например, к специфическому богословию завета, характерному для Р^s. Для этого богословия характерны две особенности. В отличие от несвященнических текстов, Р^s сознательно избегает выражения «*заключат* завет с...» (аспект обоюдности, завет-договор) и использует исключительно выражение «*давать* завет» или «*устанавливать* завет» (аспект одностороннего действия, завет благодати). Кроме того, в области «синайского богословия» Р^s избегает слова «завет», которое часто встречается в соответствующих несвященнических текстах. Эти особенности, чрезвычайно важные с богословской точки зрения, можно увидеть только в том случае, если изъять тексты Р из их сегодняшнего контекста.

(4) Тексты Р и несвященнические тексты, посвященные одной и той же теме, содержат в себе настолько серьезные противоречия, что их никак невозможно объяснить с помощью тезиса о том, что тексты Р возникли в результате редакции. Эти противоречия — результат именно того, что подверглись соединению *готовые, самостоятельные* тексты. Это соображение можно применить, например, к соотношению текстов Быт 1 (Р) и Быт 2:5-7. Те, кто узнал из Быт 1, что земля изобилует растениями и деревьями и что люди уже созданы, испытывают большое удивление, увидев, что согласно Быт 2:5 ничего этого еще нет: «И всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ...и не было человека для возделания земли». К. Кох (Koch) справедливо комментирует эту ситуацию следующим образом: «Если 1:1-2:3 (4а) были написаны только для того, чтобы дать корректирующую аннотацию к JE-повествованию о сотворении мира, почему священник не удалил из текста “завязку” — 2:4b-7, которая сбивает читателя с толку, и не начал со стиха 2:8?

Такое “урезание” материала JE происходило ведь впоследствии весьма часто! Если бы священник поступил так, повествование стало бы более гладким; читатель бы никак не проиграл от отсутствия “интерлюдии”... Пока не будет доказано противоположное, нам следует признавать, что священнический текст 1:1 слл. был задуман как самостоятельное произведение» (K. Koch, P – Kein Redaktor 460f).

2.2 Дискуссия о первоначальной концовке P^s

Не вызывает сомнений и споров тот факт, что начало P^s находится в первой главе Книги Бытия, однако вопрос, где же заканчивался P^s, до сих пор не решен. Для того, чтобы так или иначе интерпретировать текст, необходимо иметь четкое представление о его границах (а не только о начале); поэтому споры по данной проблеме имеют важное значение (естественно, это не относится к тем исследователям, которые воспринимают P как процесс редакции). В зависимости от того, где «находят» это завершение P^s, меняется представление о композиции и программе этого текста. Можно выделить три основных точки зрения, существующих по этому вопросу в настоящее время:

(1) P^s рассказывал в заключительной части о завоевании Земли Обетованной под предводительством Иисуса Навина, то есть финал следует искать в Исх Нав.

(2) P^s завершался на пороге Земли Обетованной; в последней сцене этого произведения выражалась надежда на то, что Моисею было позволено перед смертью издалека «вступить взглядом» (увидеть) Землю Обетованную, то есть финал следует искать в конце Втор.

(3) P^s завершался на Синае исполнением обещания Бога о Его присутствии среди народа Израиля, которым подкреплялось обетование о земле, данное Аврааму для Израиля, то есть первоначальный финал следует искать в Исх – Лев.

За различными мнениями стоит дискуссия, посвященная вопросу, какова же была настоящая «тема» или «цель» священнического сочинения; эта дискуссия была начата в середине XX в. и продолжается по сей день. Повод к ней дали исследования М. Нота и К. Эллигера (Elliger).

В своем классическом труде «История традиции Пятикнижия», вышедшем в 1948 г., М. Нот установил, что P^s «вовсе не ориентируется на предстоящее завоевание земли, но достигает своей главной цели, описывая события на Синае – события установления законов, обретающих силу не в будущей жизни в Земле Обетованной, а немедленно» (8). Поэтому «существенные черты богословия P следует искать в синайском рассказе. То, что следует в P за этим рассказом, представляет собой лишь продолжение сохранившегося в традиции Пятикнижия повествования вплоть до смерти Моисея и не имеет большого значения для богословия P» (262 и прим. 634). Итак, Нот

считал, что *фактический* финал P^s находился во Втор 34, а *содержательное* завершение этого текста видел в синайском рассказе. Современные Ноту представители научного направления, резюмированного здесь в пункте (3), видят фактический финал в этом «содержательном финале», то есть делают из *богословских* наблюдений Нота *литературные* выводы.

В своем исследовании «Смысл и происхождение священнического исторического повествования», появившемся в 1952 г. и не потерявшем актуальности по сей день, К. Эллигер пришел к диаметрально противоположному выводу. Он описал характерное для P^s несоответствие между темами «земля» и «близость Бога / присутствие Бога» следующим образом: «В P^s *кульминация* (курсив Э.Ц.) находится в середине (у Синая — Э.Ц.); затем происходит перипетия, и линия идет вниз (от Синая в направлении Земли Обетованной — Э.Ц.). Кажется очень странным то, что с самого начала... описывается цель, которую путник все время видит вдаль, но никогда не достигает. Это приводит к необычной открытой концовке. Полагали, правда, что целью священнического исторического повествования следует считать пребывание Бога среди Его народа, так что цель достигается уже на Синае... P^s говорит не об этом. *Истинная цель* (курсив Э.Ц.) этого произведения, высшее проявление Божественного участия в историческом процессе — это овладение Ханааном, то есть материальным и идеальным базисом, на котором жизнь народа и, разумеется, культ как ее главная функция только и могут быть построены надлежащим образом» (129). Научное направление, представленное в пункте (2), присоединяется к этому тезису Эллигера. Последователи теории, резюмированной в пункте (1), с одной стороны, присоединяются к той точке зрения Эллигера, что P^s, основной темой которого является перспектива жизни в Земле Обетованной, не может заканчиваться синайским рассказом. С другой стороны, они идут дальше Эллигера и устраняют так называемый «парадокс странствия», когда странник не может достичь цели, к которой непрестанно стремится, полагая, что текст P^s включал в себя и часть Книги Иисуса Навина. Актуальное состояние научной дискуссии на эту тему мы представим ниже, вкратце суммируя основные точки зрения.

2.2.1 Тезис о финале P^s во Втор 34:1аа, 7-9

(Ю. Велльгаузен, К. Эллигер)

К. Эллигер обосновал теорию, согласно которой P^s первоначально начиналось текстом Быт 1:1-2:4 и заканчивалось текстом Втор 34:7-9. Большинство работ, написанных в последние годы, ориентируются на следующую реконструкцию текста P^s, предложенную Эллигером в 1952 г.: «Быт 1:1-2:4а; 5:1-28, 30-32; 6:9-22; 7:6, 11, 13-16а, 17а, 18-21, 24; 8:1, 2а, 3б-5, 13а, 14-19; 9:1-17, 28 слл.; 10:1-4а, 5аβ-7, 20, 22 слл., 31слл.; 11:10-27, 31слл.; 12:4б, 5; 13:6, 11б, 12аαβ; 16:1, 3, 15слл.; 17:1-27; 19:29; 21, 1б-5; 23, 1-20; 25:7-11а, 12-17, 19-26б;

26:34 слл.; 27:46-28:9; 31:18 $\alpha\gamma\delta\beta$; 33:18a; 35:6a, 9-13, 15, 22b-29; 36:1-14; 37:1 слл. ... 41:46a... 46:6 слл.; 47:27b, 28; 48:3-6; 49:1a, 28b; 50:12слл.; Исх 1:1-5, 7, 13 слл.; 2:23 $\alpha\gamma\beta$, 24сл; 6:2-12; 7:1-13, 19, 20aa, 21b, 22; 8:1-3, 11a $\delta\beta$, 12-15; 9:8-12; 12:1, 3-14, 28, 40 слл.; 14:1-4, 8a, 10a γ , 15-18, 21a $\alpha\beta$, 22 слл., 26, 27aa, 28 слл.; 15:27; 16:1-3, 6 слл., 9-13a, 14ba, 16a γ -20, 22-26, 31a, 35b; 17:1aba; 19:1, 2a; 24:15b-18a; 25:1-27:19; 28:1-41; 29:1-37, 42b-46; 31:18; 35:1a, 4b-10, 20-29. || [30-33]; 36:2, [8-38; 37:1-24; 38:1-7, 9-20; 39:1-31] 32, 43; 40:17, 33b, 34 [35]; Лев [8:1-10aa, 12-36]; 9:1-24; Числ [1:1-47; 2:1-34; 3:14-51; 8:5-10, 12-15 слл., 20; 9:15-18]; 10:11 слл.; 13:1-3a, 17a β , 21, 25, 26a, 32; 14:1a, 2, 5-7, 10, 26-29aa, 35-38; 20:1aa, 2, 3b, 4, 6 слл., 8a $\gamma\beta\beta$, 10, 11b, 12, 22, 23aa, 25-29; 21:4aa; 22:1b; 27:12-14a, 15-23; Втор 34:1a, 7-9».

В пользу этой позиции говорят следующие наблюдения:

- (1) В сюжетном построении Р^с можно заметить несколько моментов «подготовки» к смерти Моисея, о которой сообщается во Втор 34:7 слл.: в особенности назначение Иисуса Навина преемником Моисея «требует» смерти Моисея (Числ 27:12-23). Сцена из двух частей — «назначение преемника и смерть героя» (Моисей и Иисус Навин) соотносится с предшествующей сценой, также присутствующей в Р^с — «назначение Елеазара преемником Аарона и смерть Аарона» (Числ 20:22-29).
- (2) Втор 34:9: «И повиновались ему (Иисусу Навину) сыны Израилевы, и делали так, как повелел Господь Моисею» — это заключительное замечание, которое сюжетно соотносится с Исх 6:9, а структурно обыгрывает тексты Р Быт 6:22; 50:12; Исх 7:6; 12:28; 39:32, 43.

2.22 Критика гипотезы о священническом происхождении Втор 34:7-9 (Л. Перлитт, К. Домен)

Гипотеза о том, что Втор 34:7-9 принадлежит к числу текстов Р, долгое время считалась вполне убедительной. Однако Л. Перлитт (L. Perlitt, Priesterschrift in Deuteronomium?) и К. Домен (Ch. Dohmen, Kanon) подвергли ее критике и поставили под сомнение, основываясь на следующих трех наблюдениях:

1. В тексте Втор 34 (ст. 7-9) нет признаков, однозначно указывающих на то, что он написан на т.н. языке Р;
2. нет имманентных критериев для выделения ст. 7-9 из ближайшего контекста главы;
3. остается нерешенной та проблема, что, согласно классической теории, непосредственное сообщение о смерти Моисея (ст. 5) не принадлежит к Священническому писанию, и на его долю приходится, по выражению Л. Перлитта, «лишь слезы израильтян» (Ch. Dohmen, Kanon 60).

Если считать эту аргументацию убедительной, то Втор 34:1-9 следует рассматривать как текст, написанный в ходе поздней редакции (вместе с Втор 34:10-12) после Р, специально в качестве финала Пятикнижия, то есть для своего нынешнего контекста. В таком случае вновь возникает закономерный вопрос, где же находился финал Р^с. В случае, если Р^с завершался рассказом о смерти Моисея (см. выше), становится возможным такое предположение: изначальный текст финала Р^с был заменен в ходе редакции текстом Втор 34:1-9. Сам Перлитт склоняется к несколько иному направлению, хотя и воздерживается от окончательного решения. Вот его мнение по «вопросу о финале Священнического писания»: «Мне симпатична и та откровенность, с которой говорит о своих мучительных сомнениях Р. Сменд. С одной стороны,

он видит в Р (на основании обетования земли, данного патриархам) «отражение негативного опыта и позитивных надежд плена»; с другой стороны, он делает вывод, который лично мне кажется убедительным: «Если рассматривать Р как единое целое, то можно увидеть, что тема земли — не главная, а второстепенная; уже в Р^s синайская перикопа — истинная цель повествования» [цит. по R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament* (ThW 1) Stuttgart 1978, 58]. Если после этого у нас усиливаются сомнения в интересе священства к теме завоевания земли, нас не удивит тот факт, что этой теме, которая была глубоко разработана девтеронимической школой, влияние Священнического писания могло лишь придать дополнительные оттенки» (Priesterschrift 86f).

2.2.3 Финал Р^s в Исх 40:16, 17a, 33b (Т. Пола 1995)

В своем исследовании «Первоначальный текст Священнического писания» (*Die ursprüngliche Priesterschrift*), появившемся в 1995 г., Т. Пола (Pola) анализирует с литературоведческих позиций синайскую перикопу; в результате этого анализа для Р^s восстанавливается минимальный состав и одновременно первоначальный финал: «В результате литературоведческих наблюдений следующие фрагменты можно считать перикопой о постройке скинии и одновременно финалом Р^s: Исх 19:1; 24, 15b-18aa; 25:1, 8a, 9; 29:45 сл.; 40:16, 17a, 33b» (там же 343). Таким образом, Р^s здесь повествует лишь о том, как Моисей, поднявшись на гору и войдя в середину облака, получает от Яхве краткое указание построить святилище; при этом Яхве говорит, что это святилище будет местом Его постоянного пребывания. Р^s завершается столь же кратким сообщением о том, что распоряжение Яхве было исполнено. Гору Синай и святилище, установленное на ней, Пола воспринимает как некий код, шифр для Сиона и святилища в Сионе. Сион — это главная цель обетования Земли, данного патриархам, и главная цель Исхода. По этой причине Р^s не может рассказывать о том, как израильтяне покинули Синай (= Сион).

Для подкрепления своей позиции, которая, заметим, очень уязвима уже в текстуальном отношении (вопрос: это текст или только некий каркас текста?), Пола приводит следующие соображения:

1. принадлежность к Р^s текстов из книг Левит и Числа, традиционно относимых к Р^s, отнюдь не бесспорна (см. выше);
2. между рассказом о сотворении мира, принадлежащим к Р^s, и реконструированным (см. выше) рассказом о событиях на Синае есть заметные соответствия; они соотносятся в известной степени как начало и конец Р^s.
3. Сион изображен как конечный пункт истории об откровении и спасении прежде всего в Иез 20; в основе Р^s лежит эта историческая концепция Иезекиеля.

2.2.4 Финал Р^s в Лев 9:23-24 (Э. Ценгер 1995)

Э. Ценгер в своем исследовании «Божья радуга» («*Gottes Bogen*», 1983; ²1987) присоединялся к традиционному тезису о том, что финал текста Р^s находится во Втор 34:1aa, 7, 9; следуя за П. Веймаром (Weimar), он видел в Р^s двухчастную структуру (Быт 1:1 — Исх 1,7; Исх 1:13 — Втор 34:9). Однако в первом издании этого учебного пособия (1995) он выдвинул гипотезу, что

первоначально текст Р^с завершался в девятой главе Книги Левит, стихами 23-24. Согласно этому мнению, в синайской прикопе Священническое писание подробно рассказывает о распоряжении Яхве о постройке святилища, данном Моисею на горе (с этим распоряжением связано великое обещание Бога обитать в святилище среди Израиля). В этой прикопе также повествуется о том, как народ воздвиг скинию, как Бог сошел в скинию в облаке, и, наконец, о первом жертвоприношении у скинии, которое совершают Моисей и Аарон и в ответ на которые Бог является народу, что вызывает поклонение и литургическое ликование народа.

Вот некоторые аргументы, которые можно привести в пользу этой гипотезы:

(1) Синай – это кульминация и цель «истории об основании Израиля», рассказанной в Р^с. В Исх 19 – Лев 9 исполняется обещание Бога о присутствии среди своего народа, данное в Быт 17:7 слл.; Исх 6:7; 29:45-46. Исполнение *этого* обещания усиливает повествовательную линию, развивающую тему обещания о земле, данного патриархам (не поколению Исхода); это обещание – «вечный завет» (Быт 17:7) и потому навсегда остается открытым.

(2) В Лев 9 есть множество отсылок к центральным текстам Р^с; это косвенно свидетельствует о том, что глава 9 Книги Левит была финалом этого произведения (ср. в особенности мотив богоявления: Быт 17:3, 17; Лев 9:24; контраст между ропотом народа в Исх 16:2, 7, 8 [начало синайской перекопы Р^с] и ликованием народа в Лев 9:24 [конец перекопы]; ср. об этом также 2.4).

(3) В текстах из книг Числа и Второзаконие, традиционно признававшихся частью Р^с, есть черты священнического богословия, однако вероятнее, что они относятся к Р^с; также возможно, что они, подобно 34 главе Втор, представляют собой некую смесь девтерономического и священнического языка.

2.2.5 Финал Р^с в Исх 29:46 (Э. Отто 1997)

Э. Отто (Otto) в 1997 г. предложил «сократить» предполагаемый объем текста Р^с; это на данный момент самое радикальное сокращение. Впоследствии Отто подробно обосновал свое предложение. Так же, как Пола и Ценгер, Отто сомневается в правильности тезиса о принадлежности к Р^с текстов из книг Числа и Второзакония; подобно им, Отто придерживается такого мнения: «Понимание того, что финал Р^с следует искать в синайской прикопе, должно стать исходным пунктом для дальнейших исследований» (Forschungen 96). Заключительную часть Р^с Отто видит в обещании Бога присутствовать в святилище и в культовых мероприятиях перед дверями святилища в Исх 29:42-46; по мнению Отто, это обещание связывает воедино многочисленные предшествующие повествовательные линии Р^с. Исходя из того, что Исх 29:42-46 является финальным пассажем Р^с, Отто, в отличие от большинства исследователей, видит в Исх 25-29 значительную часть текста Р^с, что позволяет ему (в отличие от Пола) говорить о «действительном», «настоящем» связанном тексте. Ограничив текст Р^с таким образом (главная проблема такого ограничения состоит в том, что распоряжения Яхве, данные в Исх 25-29, не выполняются, как и обещание, данное в Исх 29:42-46), Отто определяет функцию этого короткого произведения, написанного *в эпоху плена*, как «легитимацию священников-потомков Аарона через этиологию святилища, спроецированную на Синай» (Forschungen 35).

2.2.6 Финал P^g в Ис Нав 18:1; 19:51 (Н. Лофинк 1978)

Н. Лофинк (Lohfink) придерживается мнения, что P^g заканчивается лишь в пределах Книги Иисуса Навина. Лофинк считает, что по этой книге рассеяны стихи, написанные в стиле P; они могут относиться к финальной части P^g; такими стихами он считает Ис Нав 4:19; 5:10-12; 14:1 слл.; 18:1; 19:51. Для подкрепления своей гипотезы он приводит два аргумента, связанных между собой:

- (1) благословение сотворенного мира в Быт 1:28 задает определенную программу тексту P^g; цель этой программы достигается в Ис Нав 18:1; 19:51.
- (2) богословие святилища P^g достигает намеченной цели в Ис Нав 18:1; 19:51.

Согласно Лофинку, две центральные темы P^g — тема святилища (скиния откровения / скиния собрания) и тема земли — находят свое логическое завершение вообще только в Ис Нав 18:1. «Во-первых, именно в Земле Обетованной, в определенном месте — в Силоме — воздвигается священная скиния; во-вторых, в этом стихе говорится, что земля покорена израильянами. В этом случае используется не корень *jrš*, но более редкий корень *kbš*. Этот корень появляется как “программное” слово непосредственно после рассказа о сотворении человека в Быт 1:28: “... плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (*w^ekibšuha*)! В Ис Нав 18:1 мы вновь встречаем этот корень (при этом заметим, что он не использовался на протяжении всего текста P^g): *w^eha'aræš nīkb^ešah līpnēhoem* — “земля была покорена ими”. Все остальные слова Яхве, которые Он произносит в Быт 1:28, получали продолжение и/или исполнялись в ходе повествования. Каждый случай исполнения фиксируется особой фразой — констатацией этого факта. Лишь завоевание земли было исключением из этого правила. В Ис Нав 18:1 констатируется исполнение и этого слова Яхве; хотя оно исполнилось только по отношению к народу Израиля, а не ко всему человечеству, но ведь во второй половине текста в центре повествования находится именно народ Израиля. Истинность слова, произнесенного Богом при сотворении мира, также доказывается на примере Израиля. В этом пункте завершается последняя повествовательная линия, “заданная” в начале текста. Этих наблюдений вполне достаточно, чтобы считать Ис Нав 18:1 сюжетным финалом текста P^g» (N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, в книге под его же редакцией: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament [QD 96]*, Freiburg 1983, 51-110, особ. 81f); Ис Нав 19:51 представляет собой вполне удачную заключительную фразу.

В обоих аргументах можно, однако, найти слабые места:

- (1) Быт 1:28 едва ли можно считать «квинтэссенцией» текста P^g, так как в этом стихе отсутствуют очень важные для P^g теологемы (тема близости Бога: «Я буду Богом вашим» Быт 17:7; Исх 6:7; 29:45; ключевые слова *b^ertt* — «завет» и *kābōd* — «слава»). Функция стиха Быт 1:28 в «программе» текста P^g определяется в зависимости от того, как исследователь видит композицию P^g. Если исходить из того, что P^g состоит из двух частей, первую из которых можно условно назвать «мир-человечество» (Быт *1:1-11:26), а вторую — «Израиль» (Быт 11:27 — Лев 9:24 или Втор 34:9[?]), то Быт 1:28 может быть пока еще только «программой» для Быт *1-11 (происхождение народов — увеличение числа людей — расселение народов по всей земле — обретение земли). В Быт 17 «программа» Быт 1:28 получает новый смысл и новое развитие —

она включается в «израильский» круг тем (*b'rit* – «завет»; тема близости Бога: «Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя», «Я дам тебе и потомкам твоим после тебя землю»). Исполнение этого пророчества, произнесенного в Быт 17, констатируется в дальнейшем с помощью повторения элементов Быт 17; единственная тема, не получившая завершения – это тема «дарования земли» (см. ниже).

Следующая таблица позволяет ясно увидеть вышеописанную структуру и одновременно демонстрирует проблемы аргументации Н. Лофинка:

| | Пло- дить- ся | Раз- мно- жать- ся | Быть мно- гочис- лен- ными | Весь- ма и весьма | Напол- нять землю | Овла- девать землей | Господ- ство- вать | Завет | Бли- зость Бога | Зем- ля |
|---------------|---------------------|-----------------------------|--|-------------------------|-------------------------|---------------------------|--------------------------|-------|-----------------------|------------|
| Быт 1:28 | П | | П | | П | П | П | | | |
| Быт 9:1-7 | П | П | П | | П | | | | | |
| Быт 9:8-15 | | | | | | | | П/И | | |
| Быт 17 | П | | П | П | | | П | П | П | П |
| Быт 28:3 | П | | П | | | | | | | |
| Быт 35:11 | П | | П | | | | П | | | П |
| Быт 47:27 | И | | И | И | | | | | | |
| Быт 48:4 | П | | П | | | | | | | П |
| Исх 1:7 | И | И | И | И | (И) | | | | | |
| Исх 6:2-8 | | | | | | | | И | П | П |
| Исх 29:43-45 | | | | | | | | | П | |
| Исх 40:17, 34 | | | | | | | | | И | |
| Лев 9:23 слл. | | | | | | | | | И | |

Условные обозначения: П – обетование, повеление, И – исполнение.

(2) Ис Нав 18:1 не содержит в себе специфического для текста Р⁸ богословия святилища. В этом стихе есть определение «скиния откровения / скиния собрания», характерное для текстов Р, однако в нем отсутствует важнейший элемент явления славы Яхве; именно этого элемента следовало бы ожидать, если бы Ис Нав 18:1 был «завершением программы» Р⁸ (ср. противоположную картину в Лев 9:23 слл.).

2.2.7 Финал текста Р⁸ во Втор 32:48-50, 52; 34:1*, 5*, 7а, 8 (К. Фревель 1998)

В своей профессорской диссертации «Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern» («Глядя на Землю, вспомнить о Творении»), представленной на рассмотрение в Бонне в 1998 г., К. Фревель (Frevell) критически рассматривает приведенные выше мнения Л. Перлитта, Т. Пола, Э. Ценгера, Э. Отто, Н. Лофинка и полемизирует с ними. Фревель защищает следующий тезис: в композиционной структуре Р⁸ тема Земли Обетованной имеет настолько важное значение, что текст Р⁸ ни в коем случае не может заканчиваться описанием событий на Синае. Фревель считает, что в Числ 13* Р⁸ имплицитно (неявно) присутствует тема смерти Моисея и Аарона за пределами Земли Обетованной; из этого следует, что эта тема обязательно должна была полностью раскрыться в тексте Р⁸. По Фревелю, «реализация» этой темы

для Аарона можно увидеть в Числ 20:23а*, 24аа, 25-29, а для Моисея — во Втор 1:3а; 32:48-50, 52; 34:1*, 5, 7а, 8. В противовес традиционному мнению, Фревель выносит Втор 34:9 за пределы текста Р⁸, так как, во-первых, образ Иисуса Навина как преемника Моисея в языковом и концептуальном отношении базируется на Числ 27 (Р⁸) и проявляется в полной мере в Книге Иисуса Навина («Шестикнижие», по этой теме см. выше С.1.1); во-вторых, Моисей в Р — это основатель и посредник, получивший откровение от Бога, а потому уникален и не может иметь преемника. Сравнение со сценами смерти Авраама (Быт 25:7) и Аарона (Числ 20:29) убеждает Фревеля в том, что исполненный надежд открытый финал во Втор 34: 8 (окончание траура по Моисею) соответствует языковой и повествовательной технике Священного писания.

2.3 Богословский и исторический контекст

2.3.1 Проблема допленного происхождения

Представления и ритуалы, из которых исходит Р⁸, а также ритуалы, зафиксированные и прокомментированные в тексте Р⁸, несомненно восходят к традиции и культовой практике допленной эпохи. Такая точка зрения нашла свое подтверждение в серьезных и убедительных исследованиях, принадлежащих, в основном, иудейским библеистам (М. Haran, А. Hurvitz, Y. Kaufmann, I. Knohl, J. Milgrom; ср. резюме исследований в книге Th.M. Krapf, Priesterschrift). Менее вероятным представляется тезис о том, что «основное Священническое писание» (проблематика которого обсуждается в данной книге) *может датироваться* эпохой до изгнания.

2.3.2 Тезис о происхождении Р⁸ в первые годы после плена — около 520 г. до н.э. в Вавилоне

Исходя из того, что тексты Р возникли позже программы централизации культа при Иосии — этот факт был доказан еще Велльгаузенем, — а также принимая во внимание однозначно монотеистический характер образа Бога в Р⁸, самой ранней датой его возникновения можно считать годы плена. Языковая близость к девтерономическому богословию (богословию завета), к Иезекилю (концепция «славы Яхве» в связи со святилищем) и к Второисаие (связь богословия творения и истории спасения, глагол *bārā* в значении «творить») говорит о том, что текст возник, скорее всего, *в конце эпохи плена или вскоре после плена*. Если воспринимать отчетливый интерес Р⁸ к теме святилища не как этиологию возникновения послепленной культовой общины вокруг Храма, восстановленного в 515 г. до н.э., но как критически-утопическую точку зрения в дискуссии вокруг еще не завершеного восстановления Храма, можно предположить, что примерной датой возникновения текста был 520 г. до н.э. (ср. родственную природу Р⁸ и Агг; см. ниже F.VIII.10). Можно также предположить, что текст возник в изгнании в священнических кругах. В тексте Р⁸ отразился религиозный и исторический кризис эпохи плена; при этом авторы текста, опираясь на богословие творения в Быт *1-11, полемизировали с вавилонскими мифами о сотворении мира и о потопе (заимствование и переосмысление одновременно). Кроме того, они предлагали альтернативную концепцию богословия Храма, которое обрело в эпоху

царей государственный характер; для этого они использовали концепцию скинии, которая была воздвигнута народом, вдохновленным духом Божиим, как святилище *для всех* – ответ на «государственническое» богословие Храма, характерное для царской эпохи.

2.3.3 Тезис о возникновении Р^с в Vв. до н.э. в Иерусалиме

Авторы, которые не видят в Р^с утопических и эсхатологических перспектив, но рассматривают этот текст как антиэсхатологическую попытку вызвать к жизни «уставы» спасения, данные Богом-Творцом на все времена, но нарушенные в ходе истории Израиля, датируют Р^с более поздним временем. Например, Л. Шмидт (Schmidt) приводит следующие аргументы в пользу тезиса о возникновении Р^с «лишь в первые годы после изгнания»: «В своей синайской перекопе Р создает этиологию Израиля как культовой общины. Центр этой общины находится в скинии собрания. Такой общиной Израиль стал еще на Синае. Этот факт говорит в пользу предположения, что Р не представляет собой программу, которую предстоит реализовать в будущем, но обосновывает то, что уже существует. В своей истории сотворения мира Быт 1:1-2:4а), а также в рассказе о заключении завета (*b'erit*) Бога с Ноем Быт 9:1-17) Священническое писание рассказывает историю возникновения порядка, существующего в современную для авторов эпоху. Таким образом, характерной чертой Священнического писания можно назвать постоянный интерес к тому, как возникли правила, актуальные на момент написания произведения. Далее, синайская перекопа Р предполагает существование второго храма. Как в древности Израиль стал на Синае культовой общиной, центром которой была скиния собрания, так и сейчас Израиль является культовой общиной, центр которой – во втором храме. Кроме того, можно заметить, что в текстах Р придается большое значение субботе. Это также свидетельствует против того, что Священническое писание возникло еще в эпоху плена. Следует признать, что в эпоху изгнания суббота стала для израильтян знаком их вероисповедания; однако в Р это понятие обретает уникальную важность, ибо здесь оно основывается на истории сотворения мира (Быт 2:1-3). Такое представление предполагает наличие достаточно долгой предыстории; едва ли этот процесс мог завершиться еще в эпоху плена» (L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* 259). Предписания о разделении властей, находящиеся в конце Священнического писания – двойная власть: Иисус Навин (преемник Моисея) и Елеазар (преемник Аарона), по мнению Шмидта, объясняются убедительнее всего зависимостью Р^с от пророчества Захарии, в котором говорится о двойном правлении в эпоху спасения мессианского царя и первосвященника (ср. Зах 4). Впрочем, невозможно датировать Р^с позже, чем 1-й пол. V в. до н.э., так как перед тем, как войти в текст Пятикнижия в остальном уже готовый), Р^с был расширен и переработан в Р^с.

2.4 Богословие

2.4.1 Общая структура как богословская программа

Из многочисленных вариантов структуры Р^с, выработанных различными исследователями (например, Н. Лофинк: членение на 10 неравных по объему частей с помощью «формул происхождения»

(тольдот); В. Г. Шмидт: разделение на четыре периода — «творение», «потоп», «эпоха Авраама», «эпоха Моисея»; П. Веймар: членение на две части Быт 1:1 — Исх 1:7; Исх 1:13 — Втор 34:9), вариант, предложенный среди прочих и прежде всего О. Г. Штеком, кажется наиболее убедительным. Штек разделяет Р² на две части: «мир-люди» (история возникновения народов) и «Израиль» (история возникновения Израиля). В соответствии с этим тезисом, композицию Р² можно изобразить в виде следующей схемы:

| Композиция | Эпитет Бога | Богословские ключевые слова |
|--------------------------------|------------------------------------|--|
| Сотворение мира (1 акт) | Элохим (Бог) | Элохим благословляет людей и передает им землю |
| Потоп (сотворение мира, 2 акт) | Элохим (Бог) | Элохим благословляет людей, устанавливает/дает свой завет (<i>b'rit</i>) и передает им землю |
| Авраам | Элохим как Эль-Шаддай (Всемогущий) | Эль-Шаддай дает/устанавливает завет (<i>b'rit</i>) и благословляет Авраама и его потомков (Быт 17:7-8: содержание завета — обещание присутствия Бога и дарования Земли) |
| Иаков | Элохим как Эль-Шаддай (Всемогущий) | Эль-Шаддай благословляет Иакова и его потомков (Быт 35:12: возобновление обещания даровать землю) |
| Исход | Яхве | Яхве помнит о своем завете и являет свою славу (<i>kābōd</i>) перед египетскими богами (Исх 6:2-8: повторение обещания завета Быт 17:7-8) |
| Синай | Яхве | Слава (<i>kābōd</i>) Яхве — Бога-Творца является всему Его народу и поселяется среди него (Исх 29:43-46; 40:34 сл.; Лев 9:23 сл.: исполнение обещания о присутствии Бога и — тем самым — подтверждение обещания, данного патриархам) |

Если считать финалом Р² смерть Моисея (Втор 34*, см. выше), то эта композиционная структура должна быть продолжена следующим образом (ср. Э. Ценгер, *Gottes Bogen* 141):

| | | |
|--------------------------|------|---|
| Путь в Землю Обетованную | Яхве | Направляющая народ и возобновляющая обещание земли слава (<i>kābōd</i>) Яхве приводит народ к пределам Земли Обетованной (Числ 13:2: подтверждение обещания Яхве о земле) (Втор 32:49: подтверждение обещания о земле, полученное умирающим Моисеем, который получает право «вступить очами на землю») |
|--------------------------|------|---|

Не следует думать, что обе части просто находятся рядом, не будучи связаны друг с другом; напротив, «история возникновения Израиля» основывается на «истории возникновения мира». Это явствует из того, что обе части многократно переплетаются друг с другом (ср., прежде всего возобновление темы «благословения сотворенному миру» Быт 1:28; 9:1-7 в словах завета, заключенного с Авраамом. С одной стороны, эти слова — некая экспликация завета с Ноем Быт 9:8-15 [см. выше, таблица на стр. 219; ср. также тему шестого/седьмого дня Быт 2:1-3 в истории о событиях на Синае, см. ниже схему на стр. 227]; с другой стороны, эти слова соединяют в себе обе перспективы, намеченные в Быт 17:7-8 — особая близость Бога и дарование земли, тем самым придавая истории Израиля постоянный драматизм обещания, обетования).

2.42. Композиция древнейшей истории мира Быт 1:1-11:26

| | |
|---------------------------|--|
| Творение (*1:1-2:4) | Создание земли как жизненного пространства и передача ее сотворенным существам <i>«Бог сотворил человека по...»</i> |
| Генеалогия (*5:1-31) | От Адама до рождения Сима (жил — родил — жил — родил — умер) <i>«И Ной родил Сима, Хама и Иафета»</i> |
| Потоп (*6:9-9:29) | Повторное создание земли как жизненного пространства и передача ее спасенным существам <i>«...после потоп»</i> |
| Список народов (*10:1-32) | Народы заселяют землю <i>«...после потоп»</i> |
| Генеалогия (*11:10-26) | От Сима до рождения Авраама <i>(жил — родил — жил — родил)</i> |

Рассказ о сотворении мира и рассказ о потопе — это богословские «контрапункты» Р: Быт 1 показывает мир так, как он был задуман Богом; Быт 6-9 описывает фактическое состояние мира, находящегося одновременно под угрозой хаоса и под защитой Бога-Творца, верного своему завету, который Он даровал сотворенным существам (радуга как символ завета между Богом и всем одушевленным миром). Быт 1:1-2:4а — это утопия Бога, которой противопоставлена реальность, описанная в Быт 6-9. Быт 1:1-2:4а повествует о происхождении/возникновении мира как о цели утопии Бога. Инструментом для достижения этой цели Бог выбирает Израиль; с Авраамом — пат-

риархом Израиля — Бог возобновляет в Быт 17 свой завет, заключенный с Ноем, а также обещает ему особую близость. Такая близость возникает при постройке святилища на Синае; оно знаменует не конец истории, но начало присутствия Бога в мире — присутствия, которое охватывает *весь* мир, изменяет его и ведет к цели, намеченной в Быт 1:1-2:4а.

Генеалогии, представленные в Быт *5:1-32 и Быт *11:10-26, иллюстрируют призыв Бога-Творца «плодиться и размножаться», с которым Он обращается к сотворенным существам в Быт 1:28; 9:1. Список народов в Быт *10:1-32 служит иллюстрацией призыва «наполнять землю», который Бог обращает в Быт 9:1 к Ною и его потомкам. Уже здесь Р^с ориентирует читателя на Израиль, на котором сосредоточен интерес этого текста. Это видно из построения десятой главы Книги Бытия: генеалогическое древо Сима описывается в последнюю очередь, хотя Сим — старший из трех сыновей. История происхождения народов концентрируется в генеалогическом древе Сима; это видно из перечня его потомков, приведенного в Быт *11:10-26. Этот перечень заканчивается рождением Авраама. Таким образом, Авраам оказывается прямым потомком Ноя, рожденного еще в «первые времена» до потопа. Хронологические сведения Быт *11:10-26 также помещают Авраама в пределы первой эпохи истории человечества, ибо «родоначальники» — 10 (!) поколений потомков Ноя, то есть все 10 поколений его прямых потомков — были живы, когда Авраам появился на свет. Благодаря этому ранняя история человечества, нашедшая свое завершение в фигуре Авраама (Быт 1:1-11:26), по праву может восприниматься и как ранняя история Израиля.

2.4.3 Древнейшая история как предпосылка для истории Израиля

В условиях болезненной ломки установлений, на протяжении веков организовывавших жизнь Израиля (еще девтеромическое богословие завета говорило об обоюдном соблюдении этих правил Яхве и Израилем), Р^с ищет некий фундамент, который бы сохранился после катастрофы 586 г. до н.э. Р^с находит этот фундамент в истории возникновения народа Яхве, то есть в том времени, когда определенно еще не существовало государства. На этом фундаменте Р^с стремится выстроить будущее народа Яхве — общества, уже утратившего государственность и находящегося под чужеземным внешнеполитическим и военным владычеством. Р^с производит радикальную редукцию истории для того, чтобы на основании ранней истории Израиля «узаконить» существование народа Яхве, выработав (квази-мистическое) правовое обоснование для существования народа, потерявшего в то время всякое реальное политическое значение. В литературном плане это ведет к появлению вышеописанной макроструктуры, состоящей из двух частей: «мир-люди» и «Израиль». В богословском же плане это

ведет к тому, что *вся* история Израиля выводится из обещания Земли, которое Бог дает Аврааму («завет благодати») – обещанию Бога-Творца быть Богом Авраама и его потомков и дать им «всю землю Ханаанскую во владение вечное» (Быт 17:7 слл.). Первую часть этого обещания Бог выполняет на *Синае*: его «слава» являет себя среди народа, который в результате Исхода становится его народом. Это «исполнение» подкрепляет надежду на исполнение обещания о даровании земли. Обещание присутствия Бога среди его народа, а также обещание земли, означающие для Израиля спасение от смерти (Исх *1-14), дарование жизни (Исх 16*), социальное общество (Исх *19-40) и связь с Богом (Лев 9*), остаются в силе несмотря на грех Израиля; таков открытый финал Р^с – текста, призывавшего своих читателей, впадших в отчаяние и потерявших надежду, отправиться в землю жизни (ср. Быт 17:8; Исх 6:4, 8). Чтобы изобразить историю Израиля как исполненный трудностей и опасностей, но спасительный и всегда остающийся открытым путь к жизни, Р^с отказывается от выразительного и пластического изображения персонажей – отрицательных и положительных – в драматических сценах. Сухость и негибкость языка и повествования, которые часто ставились в вину создателям Р^с, объясняются сознательным решением авторов описать начало истории Израиля как некий фундамент, на котором потерявший ориентацию народ будет строить теперь (в VI в.) новое здание.

Если девтерономическое богословие изображает Моисея главным действующим лицом и основной смысловой фигурой в истории основания Израиля, то Р^с «возвращает» Авраама в позицию, которая была ему дана досвященническим богословием истории (см. ниже С.VI.3). Однако Р^с дает образу Авраама – праотцу Израиля, прародителю народов и царей (Быт 17:6) несколько иной фундамент по сравнению с досвященническим богословием. Если в рамках досвященнического богословия образ Авраама как «мужа благословения» противопоставлен многократно возникающим ситуациям проклятия, то Р^с воспринимает благословение, данное Аврааму, как «экспликацию» благословения, данного всем людям при сотворении мира (Быт 1:28), а Ною – после спасения из смертоносного хаоса (Быт *9:1-7). Образ «основателя» Авраама основан, в свою очередь, на образе Ноя (и Адама). Фигура Авраама не противопоставлена ранней истории, но является ее продолжением.

Итак, история неуничтожимой жизни народа Израиля находит свое основание в истории сотворения мира. Бог-Творец, будучи добрым правителем своего мира, не желает предоставить сотворенную Им землю самой себе и дать ей погибнуть; поэтому Израиль может полагаться на обетования, данные Аврааму и сбывшиеся на Синае. История Израиля – это конституирующая, основная часть «истории жизни неба и земли», а поэтому ее смысл и цель – не смерть, но жизнь.

Разумеется эта «история жизни неба и земли» (ср. Быт 1:1)²⁷ — драматический процесс; жизнь часто находится под угрозой хаоса — это подчеркивает история о потопе, обретающая в повествовании космический масштаб. Но в тот драматический процесс, в самую середину того бурного водоворота, в который был ввергнут Израиль в VI в., Бог-Творец направил «свою радугу». Радуга «славы» Яхве встает над историей Израиля, озаряя ее светом Его царства. Перед лицом угрозы жизни, исходящей от самих сотворенных существ, Божья радуга, появляясь среди грозowych облаков, возвещает решительное «да», которое Бог-Творец говорит жизни. Так Божья радуга становится метафорой богословской истины — Бог желает спасти спасает сотворенный Им мир, пусть даже спасение совершается через суд.

Первая фраза Р^s (Быт 1:1) — «девиз», которым начинается это сочинение, убедительно формулирует тот фундамент, на котором Израиль, переживший потерю государственности, может с надеждой приступить к стройке нового здания: тот, кто возник по воле живого Бога-Творца, не должен бояться кажущегося превосходства сотворенных существ и уступать ему; Тот, Кто создал жизнь, не выпустит ее из своей руки.

2.4.4 Утопическая перспектива синайской истории

**Исх 16:1 – Лев 9:24*

Синайская история повествует в три этапа об исполнении обещания, данного Яхве в Быт 17:7 Аврааму. Яхве говорит в этом месте о том, что будет Богом Израиля; форму Его присутствия описывает уже знакомый нам термин «слава Яхве» (*kābōd* יְהוָה). Слава Яхве нисходит на Его народ — народ, «сотворенный» Им во время Исхода. В центре истории о событиях на Синае находится именно «слава Яхве» как исполнение обещания, торжественно данного Яхве Моисею: «Там (т.е. в святилище) буду открываться сынам Израилевым, и освятится место сие славою Моею. И освящу скинию собрания и жертвенник; и Аарона и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне. И буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом. И узнают, что Я Яхве, Бог их, который вывел их из земли Египетской, чтобы Мне обитать среди них. Я Яхве, Бог их» (Исх *29:43-46). Эту речь Яхве обращает к Моисею на седьмой день пребывания Израиля у горы Синай; вот какое пояснение дает Исх *24:15b-18: «...И покрыло облако гору. И слава Яхве осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в середину облака и взошел на гору». После этого Яхве обратился к Моисею с речью, в которой призвал

²⁷ Буквальный перевод Быт 2:4а (прим. ред.).

| | |
|---|--|
| Исх *16:1-12: ропот Израиля Ропот сынов Израилевых → Явление славы | |
| Исх *19:1-40:35: откровение на Синае → Явление славы Господней в святилище → Постройка святилища: приказ и выполнение → Явление славы Господней на Синае | Шесть дней — седьмой день Речь Яхве на седьмой день Первый день месяца |
| Лев *9:1-24: Ликование Израиля → Первое жертвоприношение → Явление славы Господней и ликование Израиля | Восьмой день месяца |

его воздвигнуть скинию собрания. С помощью схемы 6/7 дней Р^с соединяет сюжетную линию синайской истории с утопической историей сотворения мира Быт 1:1-2:4а, кульминация которой пришлась также на седьмой день. Именно седьмой день был освящен как день завершения сотворения мира. Значение седьмого дня творения, а тем самым, смысл и цель сотворения мира раскрываются только на Синае, так как «только здесь заявленное в истории о сотворении мира *обращение Бога к миру* обретает раскрытие — в форме *обращения Яхве к Израилю* или, говоря словами Священнического писания, в пребывании (*šākan*) Яхве среди Израиля. Только после синайской истории становится понятной «начальная интенция» сотворения мира, иными словами, зачем Бог сотворил мир: именно затем, чтобы *пребывать в общности с человеком / с Израилем...* Таким образом, на Синае Израилю открывается богословская тайна седьмого дня творения, так как в феномене присутствия Бога в «скинии собрания» (Исх 24:15b-18aa / 40:34 сл.) и в торжественности первого жертвоприношения (Лев *9:1-24) намерение Бога-Творца пребывать в общении с людьми становится реальностью... «Седьмой день» Исх 24:16b-18aa знаменует начало процесса, цель которого — *преображение всего мира в пространство конкретно ощущаемого присутствия Бога*. Для Израиля становится реальностью то, чего еще нет в мире в целом — такова надежда, которую дает Священническое писание общине Яхве в после пленную эпоху» (В. Janowski, Gottes Gegenwart 238f. 244).

3. Дополнения в тексте Р^с за счет Р^с и закон святости (Лев 17-26: Р^h)

Р^с, задуманное как повествовательное произведение, *постепенно* дополнялось предписаниями, которые прежде всего касались вопросов законодательства и культа; некоторые из них были посвящены и этическим вопросам. В результате этого процесса утопический характер Р^с отходил на второй план. Р со временем все больше служило легитимации после пленной храмовой общины. Редакторы Р^с придали образу Аарона черты первосвященника их собственной эпохи, а утопическая скиния собрания — место непосредственного

присутствия Бога — приобретала под их пером черты освященного в 515 г. до н.э. Иерусалимского Храма с его сложными (и становящимися все сложнее и разнообразнее) ритуалами жертвоприношения и очищения. *Теократическая утопия* текста P^s превратилась в корпус *iuris divini*²⁸, имеющий отчетливый *цефрократический* характер. Базовое по сути демократическое представление о священнослужении *всей общины* ради других народов ушло в тень, уступив место новой идее — идее разделения общины на священников и мирян (ср. конфликт в Числ 16). С другой стороны, нужно не забывать и о том, что P^s постоянно делает попытки конкретизировать программу *близости Бога*; при этом в нем находит отражение (можно сказать, в «галахической» манере) диалектика греха и милости. Так как многочисленные и значительные по объему фрагменты книг Исход, Левит и Числа восходят к P^s, важной задачей будущих исследований является более глубокий анализ P^s с литературных, историко-социологических и богословских позиций (на сегодняшний день этот материал практически не обработан).

Этическая концепция святости, наиболее подробно разработанная в т.н. «законе святости» Лев 17-26, также восходит к P^s. Нет сомнений в том, что Лев 17-26 — это произведение священнического богословия, как и в том, что в рамках священнической литературы оно являет собой относительно самостоятельную величину. Мнения расходятся по вопросу, как возник этот текст. Появился ли он как изначально независимый корпус права, который впоследствии был включен в P (этот тезис впервые выдвинул в 1877 г. А. Клостерманн [Klostermann] — автор термина «закон святости», применяемого к Лев 17-26 в связи с тем, что в Лев 19-22 много раз встречается формула «будьте передо Мною святы, ибо Я свят, Яхве, Бог ваш»)? Или же этот текст был собран из разных материалов специально в единый корпус для включения в его нынешний контекст (такого мнения придерживается К. Эллигер)? Или же он никогда не существовал в качестве независимого текста, а с самого начала возник в своем священническом контексте? (Таково мнение, в частности, Ф. Крюземанна — F. Crüsemann, Die Tora 324: «Попытки обосновать особый статус Лев 17-26 среди многочисленных священнических законов с помощью выявления противоречий с другими составными частями должны быть признаны ошибочными... С точки зрения содержания и формы закон святости теснейшим образом связан с синайским законодательством, принадлежащим к священническому слою».)

Тезис о том, что текст Лев 17-26 существовал когда-то как самостоятельное произведение, подтверждает его макроструктура — она аналогична (см. выше, II.1.5.1) книге завета Исх 20:22-23:33 и девтеронимическому корпусу законов Втор 12-28 — а также многочисленные языковые и богословские отличия от P^s (например, отличия предписаний для

²⁸ Религиозные законы, сакральное право (лат.; прим. перев.).

празднования Песаха в Исх 12 и Лев 23, трактовки Земли Обетованной как собственности Израиля в одном случае и Яхве в другом случае, трактовки Исхода как освобождения от рабства в одном случае и как самопредание в «рабство» Яхве в другом случае).

Как правило, отношение закона святости к девтеронимическому закону определяется следующим образом: редакция Лев 17-26 разработала закон святости как критическую экзегезу к (более древнему) Второзаконию (такого мнения придерживается Э. Отто, *Theologische Ethik* 233-245). Взаимозависимость между двумя корпусами права в действительности гораздо сложнее; ее следует определить как многократное и обоюдное влияние — при условии, что предполагается многоступенчатый процесс возникновения текста как в случае Втор 1-26 (см. выше, С.IV), так и в Лев 17-26. Существуют весомые аргументы в пользу предположения, что последняя редакция Втор 12-26 осуществлялась под влиянием Лев 17-26 (G. Braulik).

В паренетических текстах закона святости отчетливо видны специфические черты священнического богословия близости Божией: святость Яхве имеет целью явить себя Его народу (а через него — всему миру). В том, что свят Израиль, видно, что свят Яхве (и как Он свят). Яхве вывел Израиль из Египта для того, чтобы Его святость отразилась в святой жизни Израиля. Согласно священнической идеологии закона святости (но также и Священнического писания), целью Исхода было освящение Израиля: Израиль может быть святым лишь потому и в той мере, в какой Яхве делает его таким. Глагол «освящать» обозначает сложный процесс, состоящий из двух взаимодополняющих частей. С одной стороны, он подразумевает *изъятие, исключение* некоего объекта — это может быть место, время, животное или человек — из его обычных, повседневных обстоятельств и связей (отделение) для того, чтобы, с другой стороны, *приблизить этот объект к Богу*, чтобы освободить для присутствия Бога.

Двойная динамика освящения Израиля Богом Яхве находит отражение в законе о святости и на языковом уровне: в законе чередуются запреты (аспект отделения от всего богопротивного) и заповеди, приказы (аспект близости к Богу). Нельзя назвать этику закона святости полностью негативной (ты не должен, тебе нельзя); это четко позитивная этика; это этика, призывающая к действию.

Основной принцип священнической «этики святости» — это принцип подражания: Яхве свят, поэтому Израиль как *народ Яхве* также должен быть свят. Однако не следует упускать из виду, что священническое богословие нигде не отступает от представления о трансцендентной сущности святого Бога; из этого следует, что святость Бога *не может полностью отразиться в человеке*. Поэтому основная идея этой богословской системы звучит не «будьте святы, как Я свят», но «будьте святы, ибо Я свят». Израиль *может быть* свят потому, что Яхве — святой Бог — дарует ему часть своей святости:

«И соблюдайте заповеди Мои и исполняйте их.

Я Яхве.

Не бесчестите святого имени Моего,

Чтобы Я был святым среди сынов Израилевых.

Я Яхве,

Освящающий вас (освятивший вас),

Который выводит (вывел) вас из земли Египетской,

Чтобы быть вашим Богом.

Я Яхве» (Лев 22:31-33).

Ф. Крюземанн, следуя за В. Циммерли (Zimmerli), следующим образом характеризует сущность священнической идеологии, нашедшей свое выражение в законе святости (и в Священническом писании): «Святость — это качество, которое не могут просто заслужить; ни народ, ни священство. Святость даруется народу и священству Израиля в тот момент, когда Яхве выводит народ из Египта и сам совершает отделение, обособление Израиля и его священства. Принадлежность Израиля Богу, проявившаяся в этом событии, и есть основание для требования святости от Израиля». На этой принадлежности базируются все этические и правовые высказывания священнического корпуса законов. Это основание носит универсальный характер... Тексты закона святости сопровождаются постоянным рефреном «Я Господь». Эта фраза, как некое *ceterum censeo*²⁹, напоминает читателю об основной связи между Богом и народом.

Итак, в рамках этого священнического богословия Исход воспринимается иначе, чем в литературе допленной эпохи. Главный смысл и цель этого события — не формирование социального, правового или политического статуса Израиля, но только лишь близость Израиля к Богу. Понятие святости использовалось и в более ранних правовых произведениях; однако в них оно относилось исключительно к темам культа, например, к пищевым запретам или к траурным ритуалам. В законе святости оно приобретает более широкое значение, становясь ключом ко всем правовым вопросам. Исход не фиксирует возникновение определенных социальных кругов — свободных людей или землевладельцев, он отмечает отделение Израиля от всех остальных народов с их нравами и обычаями и тем самым принадлежность Израиля самому Богу, его близость к Богу. Эта близость — форма свободы, залогом которой становится понятие Исхода» (F. Crüsemann, Die Tora 352f).

4. Значение священнического богословия (богословия Р)

Если раньше было принято скептически отзываться о текстах Р — им «вменялись в вину» сухость, эпигонство и ритуализм, то нынешние исследователи высоко оценивают значение текстов Р и прежде всего основного Священнического писания. Для этого есть четыре основные причины:

(1) Р^с рассматривает историю Израиля в неразрывной связи с представлением о всем мире как творении Бога (ср. двухчастную

²⁹ Впрочем, я утверждаю (лат.). Катон Старший, о чем бы ему ни приходилось высказывать свое мнение в римском сенате, заканчивал свое выступление фразой: «Впрочем, я утверждаю, что Карфаген должен быть разрушен» (прим. перев.).

структуру Р^в: Быт *1:1-11:26; Быт 11:27 — Лев 9:24). В отношении Израиля это означает следующее: даже пережив катастрофу VI в., Израиль может надеяться, что, пока существует сотворенный мир, Яхве не откажется от обещаний, данных своему народу и, в первую очередь, от обещания даровать своему народу землю Израиля как «дом жизни». Творение — действие, которое Бог предпринял наперекор всем угрожающим элементам хаоса (ср. рассказ о потопе) для того, чтобы даровать миру счастливую жизнь, — подразумевает ответственность, которую Бог принимает за свой народ как часть сотворенного мира. А это означает: библейский Бог не захочет допустить, чтобы спасение обошло стороной сотворенный мир; не может быть спасения, если мир, сотворенный Богом, гибнет. Не существует истории спасения, развивающейся *параллельно* или *противовес* истории о сотворении мира. Р^в содержит программу, которая может внести значительный богословский вклад в дискуссию об экологии: земля предназначена Богом для того, чтобы быть домом для всех. Нанесение ей разрушительного вреда — это противодействие Богу-Творцу; это препятствие для спасения, для счастья, которого возжелал Бог для всего сотворенного мира. Не только каждый человек включен в общий биотоп земли, но вся история спасения неразрывно связана с историей жизни на земле.

(2) В рамках концепции, согласно которой в ходе постройки святилища, предпринимаемой израильянами, освобожденными и ставшими народом Божиим во время событий Исхода, одновременно обнаруживает себя «цель» сотворения мира, Р создает утопию о мире, который должен стать полностью освобожденным и преобразиться в пространство близости и присутствия Бога. Важным средством для создания этой близости становится общее торжество: праздник и литургия. Именно такое празднество, устраиваемое Израилем — священническим народом свободы, должно быть, согласно Р, празднеством воспоминания об Исходе.

(3) Этика святости или освящения, получившая конкретизацию в законе святости и других текстах Р, связанная узами взаимозависимости с ритуальными и этическими установлениями, стала чрезвычайно важной для истории самого Израиля: основная идея этой этики до сегодняшнего дня определяет иудейскую галаху. Важно основное положение этики святости, выработанное в ходе редакции Р: весь сотворенный мир «освящен» в той степени, в которой Израиль «освящает» себя. Поверхностная критика, раздающаяся порой со стороны христиан и направленная против «чрезмерной», на их взгляд, «регламентации» повседневной жизни верующих иудеев, не сознает этого аспекта. Тот факт, что в структурно значимой части закона святости находится заповедь любви к врагам и чужестранцам (Лев 19:17-18, 34), не должен рассматриваться как некое исключение, но должен стать для христиан стимулом серьезнее отнестись к богословскому

содержанию этического концепта святости, которая *охватывает всю жизнь* и стремится соответствовать «святому Богу».

(4) Богословие прощения и искупления, данного Богом, очерченное в повествовательно-ритуальной форме в Лев 16, стоит в центре иудейско-христианской вестн. Размышляя над этим богословием, следует обращать главное внимание не на ритуал с «козлом отпущения», но на теоцентричность, характеризующую этот ритуал в современном контексте. Эта теоцентричность проливает яркий свет на богословие искупительной смерти Иисуса.

VI. ДОСВЯЩЕННИЧЕСКИЕ (предшествующие Р) ТЕКСТЫ ПЯТИКНИЖИЯ

Эрих Ценгер

Литература: N.C.Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen von Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 6-9 (HBS 21) Freiburg 1999; K.Bieberstein, Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6 (OBO 143) Freiburg/Göttingen 1995; E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57) Neukirchen-Vluyn 1984; ders., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; ders., Das sog. «Privilegrecht» in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches, in: M.Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BETHL 126) Leuven 1996,347-366; F.Crüseemann. Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den «Jahwisten», in: FS H.W.Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981,11-29; W.Dietrich, Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThSt 14) Neukirchen-Vluyn 1989; Ch.Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: E.Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146) Freiburg 1993,51-83; H.Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (SHAW.PH 1976,2) Heidelberg 1976; I.Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; J.Ch.Getz/K.Schmid/M.Witte (Hg.) Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW) Berlin 2002; M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen (FRLANT 142) Göttingen 1988; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; Ch.Levin, Der Jahwist (FRLANT 157) Göttingen 1992; N.Lohfink, Die Väter Israels im Deuteronomium (OBO 111) Freiburg/Göttingen 1991,100-110; ders., Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung, in: ders. Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995,13-38; R.Lux, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Leipzig 2001; W.Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998; E.Otto, Wandel

der Rechtsbegündungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches» Ex XX 22- XXIII 12, Leiden 1988; ders., Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient: ZAR 4, 1998, 1-84; ders., Art. Bundesbuch: RGG⁴ 1, 1998, 1896-1897; ders. Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch (FAT 30) Tübingen 2000; H.H.Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zu Pentateuchforschung, Zürich 1976; K.Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT) Neukirchen-Vluyn 1999; L.Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte (BZAW 167) Berlin 1986, 121-297; ders., Väterverheißungen und Pentateuchfrage: ZAW 104, 1992, 1-27; H.Ch.Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154) Berlin 1980; ders., Die Hintergründe der «neuesten Pentateuchkritik» und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50: ZAW 97, 1985, 161-179; H.Schweizer, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes (THLI 4) Tübingen 1991; L.Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20, 22-23, 33) (BZAW 188) Berlin 1990; J.L.Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco, Rom 1998, 209-243; M.Sprinkle, The Book of Covenant. A Literary Approach (JSOT.S 174) Sheffield 1995; P.Weimar, Art. Jehowist: NBL II, 1995, 280-284; E.Zenger, Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Überlegungen zu Exodus 19-34, in: M.Vervenne (Hg.), Studies, 265-288 (s.o. Blum).

1. Литературные слои в текстах, предшествующих Священническому писанию

То, что повествовательный «каркас» Пятикнижия («прото-Пятикнижие») возник до появления Священнического писания и что оно возникло на его основе, являлось общепринятой точкой зрения — со времен Велльгаузена вплоть до последних лет. Однако новейшие модели возникновения Пятикнижия (см. выше, С.П.5.2-4) показывают, что на сегодняшний день ситуация изменилась. Тезис о том, что именно Священническое писание соединило в одну повествовательную линию традиции историй о патриархах и об Исходе, приобретает все больше и больше сторонников. «Мюнстерская модель» возникновения Пятикнижия, на которой основывается настоящее пособие, по-прежнему исходит из того, что Священническое писание представляет собой некую богословскую рефлексию над уже имеющимся первоисточником — повествовательной линией, включающей в себя истории о сотворении / древнейшей истории мира — патриархах — Исходе / Моисее. По нашему мнению, эта линия известна уже Второзаконию времен Иосии, в особенности это относится к т.н. малому историческому «символу веры» Втор 26:5-9; непосредственный источник ее возникновения — «Иерусалимское историческое произведение» *Быт 2:4b — Ис Нав 24 (см. выше очерк «Мюнстерской модели возникновения Пятикнижия», С.П.5.1), составленное в сер. VII в. до н.э.

Исследователи Пятикнижия согласны между собой в том, что досвященнические тексты Пятикнижия имеют сложную историю

возникновения. Обычно выделяются две стадии работы над текстом: первая относится к эпохе плена, вторая — к допленному периоду. В частности имеется, однако, множество расхождений. Обработку текста, датируемую эпохой плена, следует воспринимать в контексте девтерономического богословия, тогда как первая стадия обработки рассматривается (в зависимости от модели возникновения Пятикнижия, которой придерживается исследователь) в связи с книгами Быт и Исх — Числ или же Исх — Ис Нав.

В дальнейшем мы будем исходить из того, что следует различать две ступени, две фазы роста текста. Они отличаются друг от друга в первую очередь литературным объемом. Иерусалимское историческое произведение, возникшее до плена, ведет свою повествовательную линию от сотворения человека до завоевания земли (*Быт 2:4b — Ис Нав 24); в историческом произведении, возникшем в эпоху плена, повествовательная линия начинается сотворением человека и заканчивается гибелью государства Иуда в VI в. до н.э. (*Быт 2:4b — 4 Цар 25). В текстах, вошедших позже в Пятикнижие, разница между этими фазами проявляется прежде всего в синайском богословии.

2. Историческое произведение эпохи плена

(*Быт 2:4b — 4 Цар 25): девтерономическая ориентация

2.1 *Общая концепция: богословская этиология катастрофы*

Беды 586 г. до н.э.: разрушение Иерусалима и Храма вавилонянами, депортация высших слоев общества означали фактический конец существования независимого государства Иуда. Они стали поводом для глубокого осмысления причин, сделавших возможной происшедшую катастрофу, и для раздумий о возможных перспективах. Рефлексия над причинами привела к углубленному анализу исторических событий с помощью категорий вины и несчастья как наказания за вину, а также к осознанию того, насколько важны предписания Яхве, данные Его народу при заключении завета с патриархами и на Синае/Хориве и призванные привести народ к спасению. Литературным результатом этой рефлексии над основами стало «историческое произведение эпохи плена» (*Быт 2:4b — 4 Цар 25). Оно объединило существовавшие тогда исторические, богословские и правовые традиции (Иерусалимское историческое произведение, книга завета, Второзаконие Иосии, девтерономические версии Суд и Сам/Цар). Это произведение, с одной стороны, выстраивало этиологию происшедшей катастрофы, возлагая вину за нее на грех Израиля и, в особенности, его царей. Как «первогрех» интерпретировалось отступничество Израиля от Яхве и его поклонение другим богам, то есть нарушение клятвы в лояльности, которую Израиль дал Яхве. В соответствии с этим история о поклонении золотому тельцу (Исх 32*) приобретает характер истории о нарушении завета *par excellence*. В то же время Исх 34*

становится рассказом о возобновлении завета и о верности о Яхве своему народу; этот рассказ дает народу надежду. Диалектика спасения и гибели образует ведущую идею, в свете которой это историческое произведение интерпретировало историю Израиля, начиная с завоевания земли вплоть до конца государства Иуда.

2.2 Синайское богословие в историческом произведении эпохи плена

Три события, образующие ядро досвященнического повествования о синайских событиях: богоявление и заключение завета (Исх 19-24) – нарушение завета вследствие нарушения запрета на создание изображений (Исх 32) – возобновление завета милостивым, всепрощающим Богом (Исх 33-34), восходят к девтеронимической обработке текста, осуществленной только в эпоху плена. Следы этой обработки видны в Исх 24:3-8, где «основное повествование» о постройке алтаря и жертвоприношении – ответе людей на богоявление, о котором рассказано в Исх 19, дополнено девтеронимическим по языку слоем, сообщающим о записи в «книге завета» (*sefer habb'rit* – «документ завета» Исх 24:7) «слов и предписаний» Яхве, данных Моисею Яхве в Исх 20:22-23:33, и о завете, заключенном при определенных ритуалах после чтения вслух этой книги (Исх 24:6-8). С помощью этой девтеронимической редакции издревле почитаемая книга завета (см. ниже, С.VI.5) «переносится» на Синай. Так как книга завета в своей девтеронимической версии начинается с (девтеронимического) запрета на изображения, то изготовление золотого тельца и поклонение ему становятся нарушением этой главной заповеди книги завета и, таким образом, нарушением завета, на которое милостивый Бог отвечает, однако, возобновлением завета. В Исх 34:1, 4 эта тема раскрывается с помощью мотива изготовления новых скрижалей, на которых, согласно логике повествования, записывается текст, приведенный в Исх 34:11-26 как повторение и некое резюме книги завета (ср. эпилог книги завета Исх 23:20-33, который, как явствует из текста, был специально написан для Исх 34:11-26 в ходе девтеронимической редакции).

2.3 Присоединение Второзакония времен Иосии

Историческое произведение, возникшее в плену, рассматривает историю Израиля «в земле» в перспективе его послушания/непослушания закону Яхве, который был дан Израилю через Моисея в том его виде, в каком он существовал тогда, т.е. в образе Второзакония времен царя Иосии (*Втор 5-28). Поэтому редакторы исторического произведения сделали этот свод законов центром своей исторической концепции. Согласно «Мюнстерской модели возникновения Пятикнижия», к редакции времени изгнания восходит и подчеркивание исторических моментов, присутствующих в этом своде законов (ср. точку

зрения Г. Браулика / Н. Лофинка, отличающуюся от данной, в С.IV.2.4.3). Эта «историзация» проявляется в следующем: девтеронимический свод законов рассматривается как изменение и дополнение к законам «книги завета», данным Моисею на Синае, потому, что оба собрания законов теперь присутствуют в одном и том же сочинении; при этом книга завета представляет собой документ синайского завета, а девтеронимический свод законов — документ моавского завета. В литературном отношении такое «историческое» восприятие девтеронимического собрания законов Втор *5-28 приводит к тому, что Втор *5-28 обретает во Втор *1-3 и *29-34 повествовательное обрамление, намеренно встраивающее Втор *5-28 в ту последовательность событий, которую дает Пятикнижие.

3. Иерусалимское историческое произведение (JG³⁰)

3.1 Вопрос об историческом произведении допленной эпохи

Вследствие того, что в последние годы модель четырех источников была поставлена под сомнение, тезис о существовании в каком-либо виде основы для объемного *допленного* историко-богословского произведения, который соединял бы *одной* повествовательной линией традиции рассказов о патриархах с традициями рассказов об Исходе, событиях на Синае и завоевании земли, также оспаривается. Тем не менее, существуют два важных аргумента, свидетельствующих о *возможности существования (или о действительном существовании)* такой основы:

(1) Тот аргумент, что богословие *истории*, осмысляющее широкий круг событий (как показывает, например, сравнение с историей о наследовании престола, которая содержит в себе «только» противоречивую последовательность событий, но не размышляет над «историей» как над богословским феноменом), могло появиться лишь *после* этих событий, представляется в принципе верным. Действительно, «проекты» обширного историко-богословского произведения — рефлексии над происшедшими событиями, облеченной в повествовательную форму, появляются после великого потрясения в 586 г. до н.э.; одна из причин их появления — попытка вновь обрести в памяти об исторических событиях частично или полностью потерянное самосознание. Однако гибель Северного Царства в 722 г. до н.э. и угроза Южному Царству со стороны ассирийцев также были сильными потрясениями, требовавшими глубокого и интенсивного богословского осмысления. Тем не менее, композиция Книги Амоса и глав 4-11 и 12-14 Книги Осии была разработана в это же время в Южном Царстве с двойной целью: во-первых, выяснить причины

³⁰ Аббревиатура, образованная от немецкого обозначения этого произведения Das Jerusalemer -Geschichtswerk. (прим. перев.).

гибели Северного Царства и, во-вторых, найти для Южного Царства путь избежать надвигающейся катастрофы (см. ниже, F.VIII.1 и 3). То, что Ос 4-11 и Ос 12-14 используют как предания об Исходе, так и предания об Иакове, может считаться аргументом в пользу того, что обе традиции рассматривались в то время в связи друг с другом. Если датировать Иерусалимское историческое произведение сер. VII в. (такая датировка обусловлена не в последнюю очередь присутствующей в нем трансформацией новоассирийской концепции вассальных отношений в богословии завета между Яхве и Израилем), его можно воспринимать как историко-богословский программный текст сторонников реформ, происходивших из пророческих, священнических и «юридических» кругов; другим большим программным текстом этой группы реформаторов было Второзаконие Иосии (см. выше, С.IV).

(2) В пользу фактического существования обширного исторического произведения в допленную эпоху, точнее, в VII в. до н.э., конечно, не может свидетельствовать тот факт, что *отдельные* повествовательные блоки (например, «основной слой» рассказа об Исходе Исх *1-14) в силу своей исторической прозрачности и историко-богословской направленности датируются допленной эпохой. Этого недостаточно; следует доказать существование или, как минимум, возможность существования связи между рассказами о патриархах («традиция праотцев») и традицией об Израиле (Исход — Синай и т.д.). Второзаконие Иосии могло бы стать достаточным аргументом, так как оно соединяет в т.н. малом историческом «символе веры» Втор 26:5-9 эпоху патриархов, Исход и завоевание земли. Так как этот «символ веры» следует трактовать с точки зрения истории форм как соединение готовых историй, весьма возможно, что предпосылкой для его создания была соответствующая повествовательная линия; проще всего предположить, что эта линия содержалась в Иерусалимском историческом произведении.

3.2 Объем

Повествовательная линия Иерусалимского исторического произведения начиналась рассказом о патриархах, включала в себя события Исхода и заканчивалась завоеванием земли под водительством Иисуса Навина. Об этом говорит то, что мотив земли как дара Яхве сильно подчеркнут как в рассказах о патриархах, так и в истории призвания Моисея Исх 3. Финал JG мог первоначально находиться в Ис Нав 24:28.

Трудно разрешить вопрос о том, с чего начиналось JG. Возникнув в Южном Царстве / в Иерусалиме, оно обязательно должно было включать в себя рассказы об Аврааме, в нем должна была идти речь и о пути Авраама в Землю Обетованную. В таком случае Быт 12:1-4а входило в текст этого произведения — вопреки всем сомнениям, касающимся датировки этого отрывка уже VII в. до н.э. Если Быт 12:1-4а

было частью JG, то Быт *11:1-9 и Быт *2-3 также присутствовали в этом тексте, так как Быт 12:1-4а задумано как контраст к Быт *11:9 и Быт 3. Из этого можно было бы сделать вывод, что в начале JG находилась история, о которой повествует Быт *2:4b-8:22, включенная в текст произведения целиком, как единый повествовательный круг. С помощью Быт *10-11 осуществлялся переход к Быт 12 слл. Если воспринимать историю Вавилонской башни Быт *11:1-9 в качестве критики претензий ассирийцев на мировое господство («заметка о Вавилоне» в 11:9 — это позднейшая вставка!), то датировка этого отрывка, а также его повествовательного контекста, присутствующего в JG, VII в. до н.э. представляется вполне вероятной.

Кроме того, для VII в. до н.э. представляется исторически достоверным то, что JG начинает историю Израиля именно с Авраама и с Южного Царства. Южное Царство — в отличие от Северного — смогло противостоять угрозам ассирийцев; вероятно, это было истолковано как доказательство верности Яхве своим обещаниям. Тот факт, что первое (!) обетование земли дается Аврааму в *Сихеме* (Быт 12:7), обретает дополнительную значимость: Сихем принадлежал тогда к Северному Царству, захваченному ассирийцами, однако выбор именно этого места был призван подчеркнуть то, что весь этот регион *был и остается* землей, обещанной Яхве своему народу. Неслучайно заключительная сцена JG разворачивается именно в Сихеме (Ис Нав 24*) — в месте, где завершается завоевание земли под водительством Иисуса Навина. Эта «сихемская перспектива» JG прекрасно соответствует геополитическим амбициям царя Иосии, при котором и возникло Иерусалимское историческое произведение.

3.3 Богословие

JG достигает богословской кульминации в Быт *15:1-18, где обетование земли, данное до этого Аврааму в Быт 12:7: «...потомству твоему *отдам Я землю сию*», получает юридическое истолкование с точки зрения богословия завета, трактующего преимущественное право: «В этот день *заключил Яхве завет с Авраамом*, сказав: *потомству твоему даю Я землю сию*, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата...» Юридический аспект передачи земли в собственность Аврааму становится парадигмой для всей истории Израиля; в тексте он подчеркнут двояким образом: 1. Глагольная форма *perfectum coincidens* имеет перформативный характер («сим даю тебе...»). 2. Описание границ земли выдержано в стиле документа о собственности. Передача земли в Быт 15* происходит в контексте ритуала, сопутствующего заключению завета и имеющего промежуточную форму: в нем есть черты ритуала клятвы и жертвоприношения. В ходе этого ритуала Яхве (подходя вплотную к границам возможного с точки зрения богословских представлений) исполняет обряд призвания на себя

самого проклятий, чтобы подтвердить свое обязательство отдать землю потомкам Авраама.

Таким образом, JG выстраивает сложную линию, соединяющую Быт 15 с историей о событиях на Синае Исх *19, 24, 32, 34, где явление Яхве на горе / у горы Синай, как и в Быт 15, знаменуют пламя огня и дым «как бы из печи» и где Моисей и народ Израиля после явления Бога приносят Ему жертвы и воздвигают алтарь. На Синае Яхве вторично — после греха Израиля, поклонявшегося золотому тельцу — обосновывает богословие завета с позиций преимущественного права: «ибо в сих словах Я заключил завет с тобой и с Израилем» (Исх 34:27; заметим, что Быт 15:18 и Исх 34:27 содержат одинаковую формулировку: Яхве заключает завет с Авраамом, с Моисеем и с Израилем). «Сии слова» — это непосредственно предшествующий текст так называемого преимущественного права Исх *34:6-7, 12-14, 18-26, который состоит здесь из трех частей (ст. 6-7 — Яхве говорит о себе самом, ст. *12-14 — Яхве запрещает вступать в союз с жителями земли, в которую войдет Израиль, и поклоняться их богам, ст. *18-26 — Яхве дает предписания культа, выполнение которых выражает верность Ему как единственному Богу). Два «договора», основанные на преимущественном праве, связаны друг с другом с помощью аналогичного словесного оформления; это как бы две стороны медали: в Быт 15 Яхве передает в собственность Аврааму и его потомству Землю как привилегию (в смысле «ленного владения»); в Исх 34 Яхве формулирует эту «привилегию» почитания Его в качестве единого Бога (Израиль должен почитать Яхве в знак своей «вассальной» верности) и определяет круг характерных признаков уникального общества Яхве.

Иерусалимское историческое произведение заканчивается повествовательным циклом о завоевании земли. В центре повествования находится фигура Иисуса Навина (см. ниже, D.III). Большая *заключительная сцена* JG Ис Нав 24* разыгрывается в Сихеме, где, согласно Быт 12:6 слл., было произнесено первое обетование земли Израилю. Иисус Навин увещевает народ служить Яхве; народ должен решить, будет он поклоняться Яхве или другим богам (Ис Нав 24:2, 14, 24, ср. стихи Быт *35:1-7, также входящие в JG — Иаков отрекается от чужих богов в Сихеме). Решение народа служить Яхве как «единому» (то есть единственному для Израиля) «Богу-Царю» Иисус Навин скрепляет торжественной церемонией заключения завета (*b^erit*) и придает ему конкретную форму «постановлений и закона».

3.4 Проблемы датировки

В датировке JG важнейшую роль играет синайский рассказ; именно с его помощью можно сделать некоторые выводы о времени создания этого произведения. Есть два наблюдения, которые указывают на вероятность появления JG во второй половине VII в.

(1) В ответ на огромные потрясения — гибель Северного Царства в 722 г. до н.э., причину которой JG видит в отступничестве Израиля (эта мысль получает выразительное повествовательное воплощение в истории о золотом тельце), и завоевание земель ассирийцами, а также их дальнейшие территориальные претензии (ассирийская пропаганда обосновывала свои притязания с помощью указаний на бога Ассура) — JG вырабатывает противоположную концепцию: Яхве, заключив завет с Израилем, *передал* Израилю в собственность землю, *чтобы* Его почитали там в качестве единственного и истинного Бога Израиля. Таким образом, JG становится программным текстом для «воинственного» почитания единого Бога Яхве («нетерпимая монолатрия»; ср. обоснование запрета на почитание чужих богов в Исх 34:14: «Ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме Яхве; потому что имя Его — “Ревнитель”»; это определение Яхве дополняет богословие имени Бога Исх 3:13-14, также пришедшие из JG!). В культовой и сакрально-правовой направленности преимущественного права Исх *34:6-26 Иерусалимского исторического произведения можно увидеть два момента, на основе которых можно делать предположения о датировке: 1. чудесное спасение Иерусалима, места дома Яхве, от ассирийцев в 701 г. до н.э. и 2. религиозная политика, которая со времени вступления на престол Манассии (699 г. до н.э.) стала приобретать все более синкретический характер (4 Цар 21:7: «И поставил Манассия *истукан* Астарты, *который сделал*, в доме, о котором говорил Господь Давиду и Соломону, сыну его: “в доме сем и в Иерусалиме, который Я избрал из всех колен Израилевых, Я *полагаю* Имя Мое навек”»; ср. Исх 32:4, об Аароне: «Он сотворил из них *истукан*, и *сделал* из них литого тельца...»³¹). Мы видим, что JG — продолжение и подтверждение истории завета Яхве с Его народом — направлено как против реальной и/или идеологической угрозы, исходящей от ассирийской империи (ср. также определение границ земли в Быт 15:18), так и против смертельной (ср. гибель Северного Царства) опасности отступничества самого Израиля (ср. Манассия), а *потому* есть основания датировать JG временем правления Манассии (699-643 гг. до н.э.) или, лучше, первыми годами царства Иосии (641-609).

(2) Э. Отто выработал теорию, согласно которой концепция синайского завета, относимая нами к JG, может (или должна) восприниматься как религиозно-полемическая трансформация новоассирийской концепции договора: «Нет сомнений в том, что комбинация мотивов спасения от врага с помощью божества, заключения завета и ритуального принятия на себя обязательств в Исх 14*, 19*, 34* представляет собой переработку распространенных новоассирийских мотивов. Однако... [эта комбинация мотивов] была заимствована с тем, чтобы переосмыслить ее в ключевом пункте: не от царя как представителя

³¹ Синод. перевод: «Он взял их из рук их...» (прим. ред.).

бога Ассура исходит спасение, не с ним заключается завет и не на царя (а через него — на бога Ассура) распространяется лояльность народа, но спасающий Бог Яхве непосредственно взаимодействует со своим народом. Итак, не царь как посредник, как “проводник божественной милости” должен исполнять ритуальные обязанности, но народ... Новоассирийские традиции заимствуются для того, чтобы переосмыслить их противоположно их цели; их идеи переносятся на Яхве, и таким образом притязания ассирийского владыки, а с ним и бога Ассура, на мировое господство лишаются основания... Богословский мотив завета божества с группой его почитателей... не является исконно иудейским. Специфически иудейская черта религии Яхве этого времени — не богословие завета как таковое, но мятеж против ассирийской царской идеологии, а богословие завета представляет собой средство. Таким образом, новшеством было то, что мотив завета с богом был использован для того, чтобы нанести сокрушительный удар новоассирийской идеологии власти, ибо Яхве, Бог Израиля, сам помогает своему народу, когда враг ополчается на него, заключает со своим народом *bʿrīt* и возлагает ритуальное обязательство на весь народ, а не на царя» (E. Otto, Ursprünge 60f). Исходя из этой теории, JG следует датировать временем ок. 622 г. до н.э. — года провозглашения Второзакония Иосии, так как в нем наблюдается аналогичная трансформация; итак, согласно этой теории, JG возникло во второй половине VII в.

3.5 Значение

Иерусалимское историческое произведение в час огромного потрясения для Израиля сделало саму историю и воспоминание об исторических событиях фундаментом религии Израиля. JG впервые объединило в себе в рамках объемного историко-богословского сочинения повествовательные круги, содержащие в себе рассказы о началах истории Израиля; в этом сочинении существование Израиля «в земле» представало историческим процессом, подверженным историческим потрясениям; с другой стороны, это историческое существование интерпретировалось как история взаимоотношений Бога Яхве со своим народом. Не только *отдельные* события воспринимались как исторические деяния Яхве — такая концепция присутствовала уже в «историографических» текстах (анналах, царских надписях, строительных сооружениях, хрониках и т.д.) окружения Израиля, но *сама история Израиля* среди народов стала теперь местом и средством возникновения и сохранения сущности Израиля — и в то же время местом и средством самоистолкования («откровения») Яхве. JG создало парадигму исторической культуры Израиля, и именно исторический характер стал основой идентичности Израиля. Центральная категория JG, объединяющая в «историю» цепь отдельных событий, — это категория договора или завета (*bʿrīt*), понятие в духе идеи преимущественного права. Эта категория была в политическом и богословском

отношении неотъемлемой и важной частью дипломатической практики, затрагивавшей и Израиль. Начиная уже со второй половины II тыс. до н.э., понятие межгосударственного договора стало важной организующей структурой сосуществования больших и маленьких государств на Ближнем Востоке. Ассирийская политика, экспансии использовала понятие договора как основное политическое средство в отношениях с небольшими государствами-соседями. Израиль также не мог оставаться в стороне от этой политики силы, облеченной в юридическую форму. Богословско-политический смысл понятия договора состоял в том, что «общие» божества стран, заключающих договор, становились высшей инстанцией, регулирующей правовые вопросы: что при заключении договора стороны приносили клятвы перед лицом богов, выступающих в роли покровителей. Нарушение условий договора с новоассирийским правителем со стороны вассалов рассматривалось как «прегрешение» против богов; ответом на это прегрешение становилось направление ассирийцами карательной экспедиции, действующей во имя божественной справедливости.

В противовес этой ассирийской идеологии договора, которой, по-видимому, подчинился, пойдя на компромисс, Манассия, круги сторонников реформ, стоявшие за JG, выработали специфически яхвистскую концепцию договора. Согласно этой концепции, Яхве был не просто одним из богов, которого наряду с другими призывали при заключении договора; возникла совершенно другая идея договора, который сам этот Бог заключал с Израилем, «как если бы Он был правитель Египта или Ассирии. Так появились совершенно новые величины: Бог как *Господь* и *народ* как субъект истории. Такой договор нельзя заключить на время; очевидно, что временной горизонт этого договора должен охватывать начало и конец времен. В рамках этой новой теократической идейной структуры развивается концепция истории спасения» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 256f). В этой концепции история становится местом воплощения в жизнь завета с Богом. В JG реализуется фундаментальное для религии Израила «скрещение» понятий «история» и «закон», ставшее затем основой структуры Пятикнижия. В этом смысле JG, безусловно, можно назвать первым «израильским национальным эпосом» (R. Smend) и первой крупной этиологией Израила. Поэтому JG не является обоснованием законности политического *status quo*. Его общая тенденция — критика государства и власти (ср. в особенности историю об Исходе как воспоминание о важнейшем событии прошлого). Тот факт, что повествовательная линия JG обрывается непосредственно *перед* возникновением государства, также говорит о том, что это произведение было создано отнюдь не в целях упрочнения государственной власти. JG делает свой программный текст Исх 34* («право преимущества») кульминацией рассказа об Исходе, заявляя тем самым, что главное качество Яхве, которого Израиль должен чтить как единственного Бога, именно в его

помощи угнетенным и находящимся в опасности. Воспоминание об истории *и сама история* имеет место в Израиле после возникновения JG только там и тогда, где и когда Израиль осознает себя народом спасенных и спасающих и ищет свою сущность именно в этом.

4. Повествовательные круги и правовые традиции, существовавшие до JG и включенные в его состав

В ранний и средний период царской эпохи в Израиле существовали различные повествовательные круги, имевшие уже определенный объем; именно в тексте JG они были впервые объединены в связное историческое повествование о печалях Израиля (и отношений Яхве — Израиль «в ремле»); это явствует из литературной неоднородности JG. Несмотря на то, что повествование выстроено в единую длинную линию, нельзя не заметить различий между отдельными блоками.

Это особенно видно на примере того как изображается Бог: Бог повествовательных кругов, в центре которых стоят Авраам и Иаков — это мирный Бог — защитник и покровитель семьи; Бог рассказа об Иосифе — это Бог справедливости, незаметно руководящий миром и жизнью людей; Бог истории об Исходе и событиях на Синае — это воинственный, непримиримый Бог, который настаивает на своей божественности не только перед врагами Израиля, но и перед самим Израилем. В языковом отношении эти блоки, с одной стороны, заметно различаются между собой; с другой стороны, перекрестные ссылки образуют тесную структурную связь между этими текстами.

Эти наблюдения устанавливают исходный пункт для реконструкции повествовательных кругов, *положенных в основу* JG. Отчетливо различимы: 1. повествовательный круг Авраам — Сарра и Авраам — Лот (Быт *12:10-19:1 слл., ср. *I. Fischer, Die Erzeltern* 333-343), возникший на территории Южного Царства; 2. цикл рассказов об Иакове, возникший на территории Северного Царства и затем «перекочевавший» на Юг (ср. *E. Blum, Komposition der Vätergeschichte*); 3. история об Иосифе, возникшая как самостоятельное повествование на Севере или (более вероятно) на Юге (ср. *W. Dietrich, Josephserzählung; H. Donner, Josephsgeschichte; R. Lux, Josef; H.-Ch. Schmidt, Josephsgeschichte; H. Schweizer, Josefsgeschichte*); 4. древняя история об Исходе Исх *1-14, возникшая на территории Северного Царства (ср. *P. Weimar / E. Zenger, Exodus*); 5. собрание рассказов о завоевании земли, «кристаллизовавшееся» вокруг образа Иисуса Навина (Ис Нав *2-12, 24).

Возможно, история о событиях на Синае Исх *19, 24, 32, 34 была написана составителями JG; при этом т.н. *право преимущества* Исх 34* восходит к более раннему тексту, частично вошедшему в JG, так как этот текст, основанный на преимущественном праве, в свою очередь, снова дал стимул для редакции книги завета, предшествующей по времени JG (см. ниже, 5).

Отдельные рассказы, предшествовавшие повествовательным кругам и правовым собраниям, вошедшим в ЈГ, невозможно реконструировать дословно. Бесспорно то, что существовали ранние традиции, возникшие до царской эпохи. Их можно увидеть там, где за повествованиями и в них сохранились черты, отличающиеся от «официального» богословия Яхве, как, например, в традиции об Аврааме и Лоте (Быт 18: Яхве является Аврааму в образе трех мужей; Быт 19: Яхве в качестве бога солнца Шемеша – как «солнце справедливости» – истребляет Содом). Ядро предания о Яхве Исх 1-15 также относится к очень раннему периоду; вопрос о том, является ли торжественная песнь Исх 15:21 самой ранней языковой формой этого предания, как часто предполагают, не имеет однозначного ответа.

5. Книга завета Исх 20:22-23:33

В корпусе права, называемом в науке «книгой завета», согласно определению в Исх 24:7, исходя из его окончательной формы, можно, вслед за Л. Швинхорст-Шенбергером (*L. Schwienhorst-Schönberger*), выделить следующие составные части (несколько иную структуру видит в книге завета *E. Otto*, *Theologische Ethik* 24):

20:22a Вступление к речи

20:22aβ Яхве поручает Моисею передать слова его речи Израилю

20:22b Ссылка на произнесенную ранее речь (Декалог Исх 20)
Множественное число

20:23 Запрет на идолопоклонство (двойной запрет)
Множественное число

20:24-4 Закон о жертвеннике: место почитания Бога
Единственное число

21:1 Заглавие

21:2-11 Освобождение рабов (6 лет – 7-й год)

22:17-19 Преступления, карающиеся смертью

22:20-26 Социальные заповеди

22:27-30 Религиозные заповеди

23:1-9 Социальные заповеди

23:10-12 Заповедь о 7-м годе и 7-м дне (6 лет – 7-й год)

23:13a Указание на произнесенную ранее речь
Множественное число

23:13b Запрет на почитание чужих богов (двойной запрет)
Множеств. → единств. число

23:14-19 Календарь праздников: время исполнения обрядов
Единственное число

23:20-33 Эпилог

Уже это членение позволяет увидеть позднейшее «обрамление» основного текста с помощью Исх 20:22-23 и Исх 23:20-33, о котором говорилось выше. Исследователи согласны в том, что оставшийся текст Исх 20:24-26; 23:1-19 имеет многоступенчатую историю роста и что этот рост происходил *вне повествовательного контекста* Исх 19-24. Споры вызывает следующий вопрос: когда и с какого исходного объема началась история этой «книги законов»? *Л. Швинхорст-Шенбергер* привел убедительные аргументы в пользу следующей гипотезы (ср. *E. Otto, Bundesbuch*):

«С литературно-исторической точки зрения, *казуистическая часть книги завета Исх 21:12-22:16** представляет собой самую древнюю часть этого свода законов. С точки зрения жанровых характеристик речь здесь идет о *казуистическом собрании права*, которое возникло и бытовало в контексте судопроизводства и юридической учености.

Оба элемента казуистической правовой нормы — «определение состава преступления» и «определение правовых последствий» — восходят, если представлять это в виде некоей идеальной схемы, к элементам, связанным с практическим судопроизводством: «рассказ о судебном случае» и «формулировка судебного решения». Превращение рассказа о судебном случае и формулировки судебного решения в казуистическую правовую норму, а также систематическое объединение и дополнение таких правовых норм, в результате которого возникло собрание права, произошло не только на основе практического судопроизводства, но и на основе специфической юридической учености. Местом зарождения такой учености могли быть своего рода школы писцов. Такие школы возникали в Ханаане и Израиле подобно тому, как это было в Сирии и Месопотамии. Древнеизраильские школы писцов наследовали через посредство своих ханаанских предшественниц общую древневосточную традицию. Такие школы были местом, где Израилю передавалась древневосточная правовая культура в ее литературной форме. Так можно объяснить порой совершенно явные точки соприкосновения книг завета и древневосточных сборников законов.

Эти казуистические правовые нормы не носят, как правило, абстрактного характера; они ориентированы на определенный случай. Чтобы воспрепятствовать процессу бесконечного разрастания книги законов (такая опасность грозила бы при попытке описать все мыслимые случаи), древневосточные, а вслед за ними и древнеизраильские юристы выработали различные техники включения и привлечения. В результате казуистическая норма, выработанная в отношении конкретного случая, как правило, считается действительной не только для этого случая, но и для аналогичных ему. Таким образом, объединение казуистических правовых норм, каждая из которых была выработана для отдельного случая, но практически действует во многих случаях, в книгу завета свидетельствует о тенденции слияния различных областей права. Отсюда следует, что нет никакой необходимости (или потребности, которая

была бы связана с длинной текста) предполагать наличие нескольких изначально самостоятельных сборников права, объединенных в книгу завета в ходе редакции. Если воспользоваться терминологией теории о возникновении Пятикнижия, то можно сказать, что возникновение книги завета лучше объясняется с помощью модели дополнения (основной объем текста + дополнения), чем с помощью модели фрагментов.

Законы этого сборника... регулируют случаи, которые могут происходить в рамках оседлой (возможно, лишь недавно ставшей оседлой), существующей в открытых деревнях, эгалитарно структурированной на родовой основе крестьянской и скотоводческой культуры. Однако действие этих законов нельзя отождествлять с актом их оглашения. Их нормативный характер, скорее всего, был немногим более сильным, чем нормативный характер обычного права. С момента записи права возрастают его притязания на нормативную функцию; этот процесс можно сравнить с процессом записи мудрых изречений. В результате этого процесса судопроизводство получает ориентацию и возникает тенденция к унификации права. Таким образом, нет никакой необходимости (и данные текста этого не требуют) искать в истории древнего Израиля стоящий этим за казуистическим собранием права "законодательный" авторитет, будь то авторитет какого-либо божества или царя, святилища или центрального судебного собрания.

Точно датировать этот сборник трудно. Принимая в расчет хронологические рамки существования древнеизраильских школ писцов, продолжавших традицию ханаанских школ, можно с высокой вероятностью утверждать, что древнейшая форма этого текста появилась еще в догосударственную эпоху. Возможно, унификация и кодификация этого свода законов произошла одновременно с формированием до- и раннегосударственного Израиля. В качестве совершенно светского казуистического собрания правовых норм он бытовал и дополнялся вплоть до IX/VIII вв. до н.э.

Этот казуистический сборник правовых норм, возникший и бытовавший в контексте судопроизводства и юридической учености, в рамках обширной редакции обрел *богословский* характер. Главный формальный признак этой богословской редакции — стилизация сборника, увеличенного за счет социальных и сакральных предписаний: теперь он становится речью Бога. На этом этапе светское казуистическое право становится правом, *установленным Богом*; таким образом, собрание правовых норм становится книгой *установления*³² — книгой закона в прямом смысле слова. С точки зрения истории традиции эта редакция является *протодеветономической*» (*L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch 415f*).

На этой стадии развития (обусловленного среди прочего и деятельно-

³² В оригинале игра слов, построенная на том, что слово «закон» (Gesetz) буквально и означает «установление» (прим. перев.).

стью пророков VIII в. до н.э.) книга завета связана с JG, ведь JG в свою очередь помещает в кульминационный момент синайской истории Исх 34 древнее право преимущества, которое можно воспринимать как сокращенную версию той части книги завета, которая посвящена сакральному праву. В своей протодеветерономической версии книга завета, со своей стороны, дала стимул к появлению Второзакония Езекии – Втор *12-26 (см. выше, С.IV.2).

D. ИСТОРИЧЕСКИЕ КНИГИ

I. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ ИЗРАИЛЯ

Эрих Ценгер

Литература: В.Албректсон, History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (СВ.ОТ 1) Lund 1967; Н.Санцик, Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, Wiesbaden ²1991; J.N.Carreira, Formen des Geschichtsdenkens in altorientalischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung: BZ 31,1987,36-57; H.Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: ZThK 55,1958,127-145; G.Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten (SHVL) Lund 1952; N.Lohfink, Heilsgeschichte. Die Geschichtstheologie eines heilsgeschichtlichen Paradebeispiels der letzten Jahrzehnte, in: ders., Unsere großen Wörter, Freiburg 1977, 76-91; H.D.Preuß, Theologie des Alten Testaments. Band 1, Stuttgart 1991,228-258; G.von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München ³1965,148-188; H.H.Schmid, Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken: WuD 13,1975,9-21; R.Schmitt, Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von Geschichte im Alten Testament (EHS.T 195) Frankfurt/Bern 1982; H.Schulte, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im alten Israel (BZAW 128) Berlin 1972; J.van Seters, Der Jahwist als Historiker (ThSt 134) Zürich 1987; R.Smend, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (ThSt 95) Zürich 1968.

Следуя за «Единым переводом», мы называем вторую часть Первого Завета «историческими книгами»; этот термин призван выявить разницу между этими книгами с одной стороны и Пятикнижием с другой. Пятикнижие рассказывает о «началах» истории Израиля, причем эти рассказы имеют этиологическую и парадигматическую цель. Стремясь к этой цели, Пятикнижие даже в литературном отношении изображает Яхве — Бога Израиля — главным действующим персонажем истории или историй, происходящих преимущественно *вне пределов Земли* (там, где они происходят в земле — Книга Бытия, истории рассказаны в модусе предсказания, обетования, диссонирующем с обычным модусом повествования). Начиная же с Книги Иисуса Навина история Израиля совершается в земле Обетованной. Исторические события происходят на сцене политической истории Ближнего Востока; израильские и неизраильские действующие лица носят исторические имена; события выстраиваются самими авторами в историческую хронологию. В отличие от Пятикнижия, которое не простирает свои

истории вплоть до времени, в которое живет рассказчик, большинство исторических книг рассказывают о событиях прошлого таким образом, что их взаимосвязь с настоящим составляет главный интерес повествования. В большинстве рассказов повествование одновременно движется по двум путям: рассказанные события рассматриваются, с одной стороны, как звено в цепи исторических и политических событий с точки зрения их причинно-следственных связей; с другой стороны, эти события рассматриваются (с различной интенсивностью) в связи с действиями и историческим планом Яхве.

Ответ на вопрос, можно ли и следует ли называть эти книги «историографией», не будет однозначно положительным. Причина сомнений не столько в том, что большинство этих книг уже в литературном отношении не соответствует меркам историографии Нового времени, ибо мы видим в них пестрое и непоследовательное собрание различных «исторических» жанров (сказания, храмовые и придворные анналы, военные сводки, победные песни, политическое завещание, молитвы, тексты договоров, короткие биографии и т.п.). В текст исторических книг интегрированы даже повествовательные циклы, которые настолько близки к «историографическому» жанру, что именно их считали первыми образцами историографии (например, история о наследовании престола Давидова). Тот факт, что эти книги не являются «историческими произведениями», идет ли речь о каждой книге в отдельности или о группе книг, объединенной повествовательной связью (часть исторических книг составляет такие группы; об этом см. ниже, D. II), связан с настоящей целью их создания. Их целью не является максимально детальное и точное изложение исторических событий; они стремятся дать читателю возможность увидеть излагаемые события в свете созданной ими богословской теории истории. По крайней мере, в стадии последней редакции имелось в виду не писать историю, но толковать историю и создавать богословие истории. Наиболее ясно это видно там, где исторические традиции становятся гибким, как воск, «материалом» богословия истории, как это происходит, например, в книгах Иудифь и Есфирь (см. ниже, C. XI и XII).

Из исторических книг явствует, что Израиль имеет особое, специфическое отношение к «истории». Тезис, многократно приводимый в особенности в работах Г. фон Рада (*von Rad*), согласно которому «история» есть предпочтительное место богопознания и (как *history* — событие и *story* — рассказ о событии) в сущности *единственно уместная* категория откровения, применяемая к Богу Израиля, вероятно, приемлем в таком радикальном виде; тем не менее, в нем присутствует понимание важнейшей черты Израиля и его отличия от окружающих народов:

(1) Мнения, которые весьма часто высказывались раньше — мнения о том, что Яхве и боги народов, соседних с Израилем, прояв-

ляют себя только в ходе истории; о том, что восприятие времени у Израиля линейно, а у народов, окружающих Израиль, — циклично; о том, что вера Израиля основывается на самопроявлении Бога в истории, — представляли собой позиции, происходящие из полемики/апологетики и систематического богословия. Во многих исследованиях, появившихся в последние двадцать лет, была в значительной степени доказана ложность этих позиций; прежде всего, в монографиях *B. Albrektson* (*History and the Gods* 1967), *H. Cancik* (*Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* 1976) и *J. van Seters* (*Der Jahwist als Historiker* 1987). *Cancik* показывает, что формальные элементы, о которых традиционно утверждалось, что они по «праву первородства» принадлежат исторической традиции Израиля, присутствовали уже в хеттской историографии (прежде всего: изображение комплексных действий с единой точки зрения и согласно причинно-следственным связям). Со своей стороны, *Albrektson* приводит убедительные доказательства того, что боги народов, соседних с Израилем, также являли себя в исторических событиях и прежде всего в войнах; что боги проявляли свое господство преимущественно в фигуре царя как их представителя; что могущественное слово богов воплощалось в жизнь как событие в частной и в общественной жизни людей; что боги действовали планомерно и целенаправленно; что в своих действиях они руководствовались такими свойствами как гнев, милосердие и справедливость. *Van Seters* в своем исследовании показывает, сколько в «исторических книгах» Израиля общих черт с греческой и позднеавиловской историографией (этот результат остается верным, даже если литературно-исторические теории этого автора вызывают несогласие). Тем не менее, именно в этих трех работах ясно видно различие между Израилем и его соседями в трех аспектах: 1. «Богословие истории... было совершенно чуждо Древнему Востоку» (*W. von Soden*). 2. На Древнем Востоке и в Египте цепь исторических событий никогда так крепко и последовательно не связывалась с одним и тем же Богом, как мы это видим в Ветхом Завете. 3. Главным действующим лицом истории в исторических повествованиях Израиля предстает в большинстве случаев «народ» (также и в тех случаях, когда на поверхности находится только история царей).

(2) Израильское богословие истории обрело свои неповторимые контуры во времена исторических потрясений. Неудивительно поэтому, что большинство «исторических книг» окончательно сформировалось в литературном отношении в условиях исторических кризисов (гибель Северного Царства в 722 г. до н.э.; опыт плена в VI в. до н.э.; потрясения эпохи эллинизма в III в. до н.э.; эпоха Маккавеев II в. до н.э.). На основе этого опыта сформировалась метатеория об условиях, смысле и цели истории как таковой. При этом не просто излагались и составлялись в рассказ события, за которыми видели исторические

факты, обусловленные действиями Бога, и которые поэтому должны были восприниматься с позиций поступательной «истории спасения». Речь идет в действительности о следующих двух важнейших моментах: во-первых, богословие истории Израиля исходит из того, что общий ход истории следует воспринимать как единственное великое деяние Бога, соответствующее его глубинной сущности; эта сущность была явлена в Исходе, ставшем нормативным событием для исторической памяти Израиля; во-вторых, Исход как нормативное воспоминание есть одновременно историко-богословский критерий, согласно которому выбираются и оцениваются излагаемые «материалы».

(3) Если взять за основу предложенное *К. Леви-Строссом (Lévi-Strauss)* различие «холодных» и «горячих» обществ, согласно которому «холодные» общества — это общества, «замерзшие» до такой степени, что они сознательно стремятся воспрепятствовать проникновению к ним исторических изменений, в то время как «горячие» общества используют исторические события в качестве мотора для своего развития, то в исторических книгах Израиль являет себя прототипом «горячего» общества. Израиль концентрируется именно на воспоминаниях об исторических событиях, обусловивших перемены и обновления в обществе; такие события Израиль противопоставляет в утопически-критическом духе общественным и политическим событиям и состояниям, противоречащим «смыслу» истории. Таким образом, богословие истории Израиля — форма протеста против всего, что противоречит истории как освободительной деятельности Яхве. Историческое богословие Израиля стремится во времена потрясений и угрозы безбожия найти нерушимую «родину» в «истории» самого Яхве, которая может казаться «воздухом с другой планеты» (*H. Marcuse*), ибо она ставит под вопрос так называемую реальность и политический *status quo*, пробуждая жажду «цели» истории. Именно этому посвящены «исторические книги Израиля», поскольку они содержат в себе культурную память Израиля.

(4) Там, где Первый Завет являет себя исторической книгой, он в сущности является *книгой историй*, книгой, которая толкует и формирует историю. В форме вымысла читателям передается исторический опыт, который будет служить им жизненным ориентиром и вехой. «Правда» этих историй заключается не в исторической точности, с которой рассказывается о событиях, но в специфической форме текста, в которой «конструируется» здесь история.

II. ТЕОРИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ДЕВТЕРОНОМИЧЕСКОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ (DTRG)³³

Георг Браулик

Обзоры исследований: H.Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung: ThR 50,1985,213-249; H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,229-264.341-395; G.N.Knoppers, Two Nations under God 1993,1-54 (s.u.); Th.Römer/A.de Pury, L' historiographie deutéonomiste (HD), in: A.de Pury/Th.Römer/J.-D.Macchi (Hg.), Israël construit son histoire (s.u.) 9-120; T.Vejola, Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation: ThR 67,2002,273-327.391-424; 68,2003,1-44.

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

Основанная литература: F.M.Cross, The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History, in: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/MA 1980,274-289; W.Dietrich, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108) Göttingen 1972; H.-D.Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATANT 66) Zürich 1980; A.Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, Halle/Saale 1953 / 21956; N.Lohfink, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12) Stuttgart 1991,125-142; R.D.Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History (JSOTS 18) Sheffield 1981; M.Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKGG 18,2) Tübingen 31967 (=Halle/S. 1943,43-266); G.von Rad, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern, in: Deuteronomium-Studien (FRLANT 58) Göttingen 1947,52-64; R.Smend, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien 1 (BhEvTh 99) München 1986,124-137.494-509; T.Vejola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF B 193) Helsinki 1975; ders., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (AASF B 198) Helsinki 1977; H.Weippert, Die «deuteronomistischen» Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bib. 53,1972,301-339; H.-W.Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22) München 21973,308-324.

³³ Аббревиатура образована от немецкого обозначения деутерономического исторического произведения: «das Deuteronomische Geschichtswerk» (прим. пер.).

Сборники статей: St.L.McKenzie/M.P.Graham (Hg.), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182) Sheffield 1994; A.de Pury/Th.Römer/J.-D.Macchi (Hg.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deuteronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34) Genève 1996; dies. (Hg.), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOT.S 306) Sheffield 2000; L.S.Schearing/St.L.McKenzie (Hg.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268) Sheffield 1999; G.N.Knoppers/J.G.McConville (Hg.), *Reconsidering Israel and Juda. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (SBThSt 8) Winona Lake/IN 2000; Th.Römer (Hg.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147) Leuven 2000.

Новейшие исследования: R.Albertz, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v.Chr.* (BE 7) Stuttgart 2001; A.G.Auld, *Joshua Retold. Synoptic Perspectives* (OTS) Edinburgh 1998; E.Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (BZAW 319) Berlin/New York 2003; H.Ausloos, *Les extrêmes se touchent ... Proto-Deuteronomic and Simili-Deuteronomistic Elements in Genesis-Numbers*, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS C.H.W.Brekelmans* (BETHL 133) Leuven 1997,341-366; B.Becking, *Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25,27-30*, in: C.Brekelmans/J.Lust (Hg.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94) Leuven 1990, 283-293; G.Braulik, *Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2) Stuttgart 1988,219-230; A.F.Campbell, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document* (1Samuel - 2Kings 10) (CBQ.MS 17) Washington/DC 1986; A.F.Campbell/M.O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History: origins, upgrades, present text*, Minneapolis/MN 2000; W.Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr.* (BE 3) Stuttgart 1997; ders., *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments* (BWANT 156) Stuttgart 2002; P.Dutcher-Walls, *The Social Location of the Deuteronomists. A sociological Study of Factional Politics in Late Pre-Exilic Judah: JSOT 52,1991,77-94*; E.Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OTS 33) Leiden 1996; C.Frevel, *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch*, in: U.Rüterswörden (Hg.), *Martin Noth - aus der Sicht der heutigen Forschung. Mit Beiträgen von C.Frevel, W.H.Schmidt, H.Seebass und R.Smend* (BThSt 58) Neukirchen-Vluyn 2004,60-95; R.E.Friedman, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomic and Priestly Works* (HSM 22) Chico/CA 1981; M.Gerhards, *Die Begnadigung Jojachins - Überlegungen zu 2.Kön.25,27-30 (mit einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babylon)*: BN 94,1998,52-67; B.Halpern, *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco 1988; B.Halpern/D.S.Vanderhooff, *The Edition of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.*: HUCA 62,1991,179-244; C.Hardmeier, *Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkiazeit. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse*: VT 40,1990,165-184; G.N.Knoppers, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Salomon and the Dual Monarchies* (HMS 52 und 53) Atlanta/GA 1993 und 1994; R.G.Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157) Göttingen 2000; K.Latvus, *God, Anger and Ideology. The Anger of God in Joshua and Judges in Relation*

to Deuteronomy and the Priestly Writings (JSOTS 279) Sheffield 1998; A.Lemaire, *Vers l'histoire de la redaction des livres Rois*: ZAW 98, 1986, 221-235; N.Lohfink, *Gab es eine deuteronomistische Bewegung?*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20) Stuttgart 1995, 65-142; ders., *Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31) Stuttgart 2000, 11-34; ders., *Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua*, in: *Studien IV*, 75-103; ders., *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: R.G.Kratz/H.Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (FRLANT 190) Göttingen 2000, 137-155; A.D.H.Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London 1983; St.L.McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42) Leiden 1991; A.Moenikes, *Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige*, in: G.Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23) Frankfurt/M. 2003, 69-85; E.T.Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity* (SBL.Semeia Studies) Atlanta/GA 1993; J.Nentel, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8* (BZAW 297) Berlin/New York 2000; E.A.J.Nielsen, *The Tragedy in History. Herodotus and the Deuteronomistic History* (JSOTS 251) Sheffield 1997; M.A.O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: a Reassessment* (OBO 92) Fribourg/Göttingen 1989; J.Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76) Göttingen 1999; B.Peckham, *The Composition of the Deuteronomistic History* (HSM 35) Atlanta/GA 1985; R.F.Person, *The Deuteronomic School. History, Social Setting and Literature* (SBL 2) Atlanta/GA 2002; I.W.Provan, *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution on the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172) Berlin 1988; H.N.Rösel, *Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VTS 75) Leiden 1999; W.Roth, *Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule*, in: TRE 8, 1981, 543-552; C.Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VTS 58) Leiden 1995; H.-C.Schmitt, *Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis I-2 Regum XXV und seine theologische Intention*, in: *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310) Berlin/New York 2001, 277-294; St.Seiler, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). *Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz* (BZAW 267) Berlin/New York 1998; J.van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical Historiography*, New Haven 1983; K.Stone, *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History* (JSOTS 234) Sheffield 1996; G.Vanoni, *Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30*, in: N.Lohfink (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68) Leuven 1985, 357-362; M.Vervenne, *The Question of «Deuteronomic» Elements in Genesis to Numbers*, in: F.Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*. FS C.Labuschagne (VTS 53) Leiden 1994, 243-268; H.Weippert, *Geschichten und Geschichte: Verheißung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43) 1991, 116-131; C.Westermann,

Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (ThB 87) Gütersloh 1994; E. Würthwein, Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (BZAW 227) Berlin/New York 1994.

1. Историческая и каноническая последовательность книг

«Девтерономическое историческое произведение» когда-то включало в себя книги Втор, Ис Нав, Суд и 1-4 Цар. Книга Руфь, которая заняла место между книгами Суд и 1 Цар только в каноне греческой Библии — Септуагинты (ввиду хронологии описываемых в ней событий), не входила в состав этого сочинения. Несмотря на соблюдение хронологического принципа, эта книга нарушает изначальную последовательность книг, которую мы находим в древнееврейском каноне. Последовательность книг в Септуагинте стала менее ясной также за счет присоединения других «исторических» книг. Ввиду того, что эти книги относились к жанру «исторических книг», их поместили сразу после 4 Цар, но в более раннем еврейском каноне они относились лишь к третьей части канона, «писаниям».

Этот учебник следует композиции нашего Ветхого Завета, поэтому мы обратимся теперь к более раннему расположению книг; таким образом мы сможем проанализировать то, что первоначально было в литературном отношении единым целым. Даже в еврейском каноне Танаха черты этого единства невозможно различить без подготовки. Поэтому сначала мы рассмотрим эту совокупность текстов, представляющую большую важность с точки зрения истории возникновения ее отдельных частей, и расскажем об ее восприятии в истории библейских исследований; в следующих главах мы представим каждую из книг в порядке более поздней канонической последовательности.

2. К вопросу об отделении «девтерономического исторического произведения» от «ранних Пророков»

(1) В еврейской Библии существует четкая линия, проходящая между Втор и Ис Нав. Она отделяет «пять книг Моисея» — Тору — от «ранних Пророков». Книги от Ис Нав до 4 Цар (за исключением Руф) воспринимаются как *первое* толкование Торы, так как, согласно «закону о пророке» Втор 18, Израиль обретет пророка, подобно Моисею, который будет толковать данную ему раз навсегда Тору, то есть осуществлять божественное руководство народом в истории. Поэтому эти книги называются «ранние *Пророки*». Они показывают, как Израиль пытался применять и воплощать в жизнь Тору как порядок своего общественного устройства в Земле Обетованной, в том числе — в итоге — в форме «национального государства». Самый яркий образ в этой группе книг — это образ «помазанника», царя Давида, и его царства. Этот эксперимент по воплощению Торы в жизнь потерпел неудачу; поэтому эти книги называются «*ранние Пророки*».

В еврейском каноне «ранние Пророки» противопоставлены еще одной группе книг, носящих имя «*поздние Пророки*». Эти книги свидетельствуют о пророчествах, возвещающих крах эксперимента с «государством», раскаяние в изгнании и обещающих совершенно новое, иное участие Яхве в судьбе Израиля и иное воплощение в жизнь Торы — в определенном смысле *второе* толкование Торы. Тексты из обоих толкований включены в синагогальное богослужение, где они следуют за чтением Торы в качестве второго чтения, «гафтарот».

В еврейском каноне присутствуют и другие *толкования Торы*, однако они уже не имеют ранга гафтарот. Это значит, что такие тексты могут использоваться в синагогальной службе лишь в особых случаях, как, например, пять праздничных «свитков» — «мегиллот». Самый важный из этих текстов — Псалтирь, ибо здесь яснее всего выражена надежда на пришествие «помазанника» — «Христа» на исходе времен. Особый интерес вызывает и совершенно новая, сильно ориентированная на культ интерпретация истории в книгах Паралипоменон, которая в хронологии излагаемых ею событий во многом пересекается с книгами ранних Пророков.

Изложение исторических событий в книгах еврейского канона не стремится предоставить читателю по возможности полную информацию о событиях мировой истории и истории Израиля, но дает целый ряд комментариев к Торе, заключающих в себе различные возможности ее интерпретации. Поэтому в нашей Библии после начала вавилонского плена нет последовательных исторических описаний, касающихся нововавилонской, персидской, эллинистической и римской эпох. Эксперименты по воплощению Торы в жизнь, ставившиеся в тем времена, очевидно, требовали не просто изложения исторических событий, а иного литературного способа осмысления — для того, чтобы быть полезными последующим поколениям народа Божия. Тем интереснее, конечно, тот способ *интерпретации Торы, который обрел форму исторического произведения*. А таковы, в первую очередь, книги, которые рассматриваются здесь.

(2) Чтобы «добраться» до изначального способа этого изображения исторических событий, мы должны обратиться ко времени, предшествующему появлению ранних Пророков как особой величины. Тогда перед нами предстанет «*двуетерономическое историческое произведение*». По мнению многих исследователей, это произведение существовало в качестве единого литературного произведения до того, как сложилось Пятикнижие в той форме, в какой оно нам известно. Это мнение подтверждают многочисленные повествовательные структуры, которые начинаются в обрамлении Второзакония; часть из них непосредственно переходит в композицию Книги Иисуса Навина — например, изображение того, как Иисус Навин принимает от Моисея полномочия предводителя Израиля; часть этих структур имеет продолжение в более поздних книгах. Так как все эти книги несут на себе отпечаток

Втор, говорят о «*девятерономическом*» историческом произведении. Общие черты наблюдаются как на языковом и содержательном (как, например, поклонение единому Богу Яхве и соблюдение Торы) уровне, так и на уровне комплексных представлений (например, законы истории, ведущие к благословию или проклятию) и композиционных схем (например, обетование — исполнение). Когда было сформировано Пятикнижие, призванное стать «правовой базой» храмовой общины Иерусалима — Иудеи, существующей внутри Персидской империи, Книга Второзакония была принята в него в качестве такой традиции закона, которая, будучи программой изображения исторических событий, до сих пор составляла ее начало.

(3) Тора завершается Книгой Второзакония, в конце которой Израиль стоит непосредственно перед входом в Землю Обетованную. Все открыто. История уже два раза начиналась с этой точки — один раз при Иисусе Навине, затем после возвращения из вавилонского плена. Основы, заложенные в Торе, могли реализовываться — каждый раз совершенно по-новому — и в будущем. То, что изображало DtrG, следуя за Втор, теперь стало в сравнении с этими новыми возможностями реализации неким исторически устаревшим изображением одной из альтернатив. Поэтому Тора имеет совершенно иной вес, чем книги, следующие за ней, и синагогальное чтение завершает свой круг и начинается заново перед вступлением в Землю Обетованную. Христианское толкование и литургический порядок чтения Ветхого Завета могли бы еще многое почерпнуть из этого *преимущественного положения Торы* по отношению к другим книгам, которые, в сущности, представляют собой лишь ее толкование.

Впрочем, отделение Втор на каноническом уровне и связанная с этим редакция настолько мало изменили тексты, что и сегодня мы можем воспринимать книги DtrG — *от Втор до 4 Цар* — как *литературное единство*. Расположение отдельных книжных свитков важно для канонической формы этого корпуса текстов; тем не менее, возможно, что вначале *Втор и *Ис Нав составили одну книгу. Разделение между 1 и 2 Цар, как и между 3 и 4 Цар, обусловлены только техническими моментами и не идут в счет. Таким образом, в конечном итоге остаются пять «величин»: Втор, Ис Нав, Суд, Сам (1-2 Цар), Цар (3-4 Цар); они ориентируются на отдельных персонажей и определенные эпохи — итак, получается, что можно сказать еще одно «пятикнижие». Его главная *проблема* звучит так: «*Может ли государство стать формой существования народа Божия?*» Чтобы ответить на этот вопрос, книги повествуют о времени начиная с кануна завоевания земли вплоть до потери земли: с последних слов Моисея перед смертью и принятия на себя полномочий предводителя его преемником Иисусом Навином, который должен завоевать землю для Израиля, вплоть до судьбы последнего, жившего в вавилонском плену царя из рода Давидова, примерно в 560 г. до н.э.

3. Главные направления в истории исследований

3.1 Три важные попытки объяснения до М. Нота

(1) Слои, которые мы находим в Пятикнижии, продолжают свое существование в исторических книгах (начиная с Книги Иисуса Навина). Так, например, Ю. Велльгаузен предполагает наличие взаимосвязи различных нитей повествования в Цар с J и E. Однако, по мнению А. Алты (Alt) и других исследователей, данные о присутствии древнейших, возможно, еще устных повествовательных традиций прежде всего в Ис Нав и Суд противоречат тезису о продолжении источников Пятикнижия.

(2) «теронимическая» (т.е. связанная с Втор и/или обусловленная влиянием Втор) обработка книг Ис Нав — Цар. Сами книги датируются более ранним временем. А. Кюнел (Kuenen, 1861; к его мнению присоединяется Ю. Велльгаузен), находившийся под влиянием Г. Эвальда (Ewald), показывает, что в некоторых текстах редакционного обрамляющего произведения Цар есть указания на вавилонский плен (3 Цар 9:1-9; 4 Цар 17:19 слл.; 20:17 слл.; 21:11-15; 22:15-20; 23:26 слл.; 24:2-4; 24:18-25:30); в других текстах они отсутствуют. Поэтому он разделяет две девтерономические редакции: композицию, выработанную до плена, около 600 г. до н.э., и дополненную, снабженную новыми толкованиями версию произведения, появившуюся в эпоху плена.

(3) атирует редакцию и большинство источников Цар, а также предпосылку для их возникновения — книг Втор, после пленным временем.

3.2 Мартин Нот (Noth, 1943)

Нот видит (а) в девтерономических редакторах, которым до него давались невразумительные характеристики составителей и компиляторов, «одного-единственного, настоящего писателя, «которому принадлежит заслуга сбора, упорядочивания и толкования существовавшей в его время, уже письменно зафиксированной традиции и создания из нее истории своего народа на почве палестинской культуры». Этот «автор», который является в той же степени собирателем, в какой составителем и редактором, придал своему «объемному обрамляющему произведению» характер самостоятельной «крупной литературной единицы», так что представление о продолжении жизни источников Пятикнижия или о Шестикнижии, существование которого до того времени практически не подвергалось сомнению, лишаются оснований. «Девтерономическое историческое произведение» (Втор 1 — 4 Цар 25), созданное им, «новое явление для всей древневосточной литературы», было написано (б) только после разрушения Иерусалима, в Массифе Мицпе), расположенной к северу от Иерусалима, вскоре после помилования царя Иехонии вавилонским царем Евилмеродахом в 561 г. до н.э., о каковом событии повествуется в конце произведения. Это произведение рассматривает «ход истории в свете его результата» и стремится объяснить гибель государства и Храма постоянным непослушанием Яхве и отступничеством от Него. Это произведение —

своего рода историко-богословское оправдание Бога, которое останавливается на Божьем гнев, а потому не питает надежд на будущее.

Нот подкрепляет свою теорию о существовании *одного* «девторономиста» главным образом с помощью *четырёх серий наблюдений*:

- (1) стереотипный девтеронимический язык, пронизывающий всю ткань произведения;
- (2) последовательная периодизация, а также толкование исторических событий, как прошлых, так и будущих, с помощью включения речей важных персонажей (Моисей в начале и в одной из последних глав Второзакония – Втор 1-3 и 31; Иисус Навин перед выходом из Ситтима и в конце войны в Ис Нав 1 и 23; прощальная речь Самуила при переходе от времени судей ко времени царей в 1 Цар 12; молитва Соломона при освящении Иерусалимского Храма после его постройки в 3 Цар 8) и размышлений «автора» (перечисление побежденных царей в Ис Нав 12; возведение истории судей в Суд 2:11 слл.; падение Северного Царства в 4 Цар 17:7 слл.);
- (3) последовательная хронологическая система (ключ к ней находится в 1 Цар 6:1: 480 лет между Исходом и началом строительства Храма при Соломоне);
- (4) постоянство главных богословских идей.

Нот мог защищать свою теорию единственного девтерономиста только потому, что объяснял достаточно многочисленные внутренние противоречия в тексте произведения либо несоответствиями в использованных и обработанных источниках, либо множеством позднейших добавлений. В дальнейших исследованиях было обращено пристальное внимание на эти противоречия.

3.3 Развитие теории после М. Нота

Теория Нота – несмотря на скепсис больших комментариев и введений в Ветхий Завет, находившихся под влиянием более ранних исследований – очень быстро и повсеместно стала естественным основанием и «системой координат» для интерпретации книг Ис Нав – Цар. Роль этой теории в истории науки, ее влияние вплоть до сегодняшнего дня трудно переоценить, несмотря на отдельные попытки ее оспорить.

А. Йенсен (*Jepsen, 1939/1953*), который анализировал книги Царей (3-4 Цар) параллельно с Нотом и независимо от него, сначала оказался в тени тезиса Нота о девтерономисте; однако нужно отметить, что его работы имели значение для возникновения критической рецензии тезиса Нота.

3.3.1 Уточнение представления о «керигме» девтерономиста

Г. фон Рад (*von Rad, 1947*) поправляет Нота, находившего у девтерономиста «керигму безнадежности»: в DtrG слово Яхве имеет не только судящую и уничтожающую силу, но и – в постоянно сбывающемся предсказании Давиду (пророчество Нафана 2 Цар 7 – Нот не включает этот отрывок в девтеронимический корпус речей) – спасительную и всепрощающую. Скрытое

мессианство этой доксологии суда проявляется и после падения Иерусалима, в заключительном замечании о помиловании Иехонии (4 Цар 25:27-30). Такой взгляд на функционирование пророчества, данного Давиду, основывается, однако, на масоретской версии текста 4 Цар 8:19, которая, как показал *Н. Лофинк (Lohfink)*, не является первоначальной, а представляет собой лишь более поздний взгляд автора Пар (Хрониста). В действительности теория книг Царей сложнее. Тем не менее позитивная оценка эпохи царей пребывает без изменений вплоть до Иосии, правда, на другой богословской базе. *Г. В. Вольф (Wolff, 1961)* не считает помилование Иехонии поводом для надежды на восстановление династии Давида. Однако, по его мнению, истинная «керигма» DtrG — не суд Божий, как считал *Нот*, но призыв к «обращению» в изгнании; этот призыв исходит от «второй руки девтеронимического круга» (Втор 4:29-31; 30:1-10). Тезис Вольфа послужил началом процесса дальнейшего различения слоев во Второзаконии и размышлений о связанности Второзакония с DtrG. *Б. Бекинг (Becking)*, принимая идею «керигмы», увиденную в этом произведении Вольфом, подчеркивает, что помилование Иехонии не являет собой модели для надежд на освобождение Израиля. Однако оно показывает, что завершающая редакция DtrG была осуществлена еще до конца вавилонского плена. Если возвешение суда в 4 Цар 20:18 содержит указание на помилование Иехонии — так считает *М. Герхардс (Gerhards)*, — тогда заключительное замечание следует воспринимать как свершение божественного суда по отношению к династии Давида. В нем говорится не о конце Израиля; но единственный шанс Израиля на спасение — это обращение (ср. 3 Цар 8: 46-51).

3.3.2 Историческое произведение времени Иосии

Начиная с шестидесятых годов теорию Нота развивают прежде всего *Ф. М. Кросс* и *Р. Сменд*, а также их «школы». Важнейшее различие между ними заключается в датировке основной девтеронимической рукописи. В настоящее время в среде исследователей, в особенности немецкоязычных, царит «научная полифония».

Ф. М. Кросс (Cross, 1968) присоединяется к критике фон Рада. Очевидно, что в DtrG заключено некое противоречие между двумя «керигмами»: о гневе и суде Божиим и о надежде, не исчезнувшей и после гибели государства. Кросс связывает это с двумя девтеронимическими редакциями. «Триумфальное» произведение девтеронимиста, творившего до плена, служило царской пропаганде: оно написано под влиянием предсказания, данного Давиду, и достигает высшей точки в образе Иосии и описании его деяний (4 Цар 23:25а). Блок текстов, следующий за ним, был добавлен только в вавилонском плену (поэтому эту теорию позже неоднократно называли «моделью блоков»). Эта «новая версия», возникшая в изгнании, интерпретирует изложение исторических событий после разрушения Иерусалима в 586 г. до н.э. в свете случившейся катастрофы. Именно ее «керигмой» было то, что увидел *Нот*. Тезис Кросса не просто возвращается к старому мнению о двух девтеронимических редакциях, так как для Кросса, следующего в этом за *Нотом*, и для всех, кто разделяет мнение Кросса, девтеронимист

времен Иосии (Dtr I) является писателем в полном смысле слова, и здесь отличие от авторов, работавших до Нота. Девтерономист эпохи плена (Dtr II) создал лишь новую, измененную версию. Как доказал Дж. Ванони (*Vanoni*), граница между редакциями после 4 Цар 23:25 видна и в том, что в 4 Цар 23:26-25:30 почти полностью отсутствует девтерономическая фразеология. Существование этой границы, разделяющей описание царствования Иосии и последующую историю, не могут оспорить и наблюдения Э. Ауфелиуса (*Aurelius*).

3.3.3 Историческое произведение эпохи плена, относящееся к эпохе плена и после пленного времени и содержащее слои обработки, осуществленной в период изгнания и после него

Р. Сменд (*Smend, 1971*), а вслед за ним В. Дитрих (*Dietrich*) и Т. Вейола (*Veijola*), поддерживают тезис Нота о едином произведении, возникшем в изгнании. Однако они предполагают, что объем этого произведения был меньшим, чем его определял Нот; они объясняют противоречия в тексте (отчасти зафиксированные уже Нотом) несколькими, разными по охвату обработками. Именно им, по мнению этих исследователей, и соответствуют различные «керигмы», которые содержит в себе текст. Девтерономический историк (DtrH³⁴) создал это произведение как единое целое. Некий пророческий девтерономист (DtrP³⁵) значительно дополнил его; несколько номистических (законнических) девтерономистов (DtrN³⁶) дали этому произведению настоящее девтерономическое богословское наполнение. В новейших работах этого направления число таких аббревиатур непрерывно увеличивается. Несмотря на то, что многие отдельные замечания представителей этого исследовательского направления представляют ценность, в их работах недостает критического анализа тезиса Нота (*Noth*) о датировке самой ранней версии всего произведения в целом эпохой плена.

Т. Вейола отрицает существование допленного «девтерономиста». В противовес Кроссу, который приводит в качестве аргумента тезис о том, что о династии Давида можно говорить только до падения Иерусалима, Вейола указывает места, где эта идея высказывается в послепленный период, такие как Пар, Пс 89 и 132, поздние пророческие тексты, а также позднейшие дополнения к ранним текстам Пророков. Насколько сильно теоретические установки определяют анализ конкретных текстов, показывает, например, интерпретация девтерономических частей рассказа о возвышении Саула в 1 Цар 7-12: если Вейола относит «благожелательный слой» к DtrH, а «критический слой» — к DtrP, также работавшему в эпоху плена, то по мнению

³⁴ Аббревиатура образована от немецкого *deuteronomistischer Historiker* (прим. перев.).

³⁵ Аббревиатура образована от немецкого *prophetischer Deuteronomist* (прим. перев.).

³⁶ Аббревиатура образована от немецкого *nomistische Deuteronomisten* (прим. перев.).

А. Майеса (*Mayer*), благожелательный к царю (без сомнения, более древний) пласт относится к допленному Dtr I, а пласт, содержащий критику царя (без сомнения, более поздний) – к Dtr II, переработке, осуществленной в эпоху плена (ср. *W. Dietrich* [1997]).

Идеям Нота придается более радикальная (в духе Хельшера [Hölscher]) направленность. В первую очередь *Г.-Д. Гофман* (*Hoffmann*, 1980) практически отказывается от решения вопроса о письменных источниках и возможности их реконструкции (за исключением, в какой-то мере – лишь 4 Цар 16:10-18; 17:34-41). При всех языковых и предметных различиях он констатирует наличие единого произведения, возникшего после плена, черпавшего из источника устных традиций и выработавшего самостоятельные формулировки. Это произведение изображает планомерно выстроенную историю реформ культа, согласно которой реформа Иосии должна служить моделью для послепленного времени. Однако это предполагает величайшую широту замысла и неравномерности в объеме и в распределении рассказов. Кроме того, подразумеваемые факты и процессы должны относиться к послепленной эпохе (так как проблемы именно этого времени, а не времени описываемых фактов, должны отражаться в тексте), а для этой эпохи у нас так или иначе отсутствуют источники.

К этому тезису, предполагающему наличие единственного Втор, возникшего в эпоху плена, склоняются и *С. Маккензи* (*McKenzie*), *Э. Т. Муллен* (*Mullen*) и *И. ван Сетерс* (*Seters*); однако они предполагают более значительные по объему пост-деветерономические добавления. Вызывает сомнения идея, что греческая историография Геродота может быть сопоставлена с деветерономической, возникшей при совершенно иных условиях (например, *ван Сетерс*), и тем более, что греческая традиция могла повлиять на DtrG (*Ф. Нильсен* [Nielsen]).

Й. Нентель (*Nentel*) исходит из DtrG, определяемого в духе Нота, но модифицированного с помощью «геттингенской» модели школы Сменда, заменяя, однако, DtrN этой модели поздне-деветерономической редакцией (DtrS³⁷). Весьма разнородные тексты, относящиеся к этой редакции, возникли в группе иерусалимских книжников, которые, начиная с V в., вносили в основную пласт DtrN значительные дополнения в рамках исторического произведения, простирающегося от Быт до 4 Цар (ср. *Г.-К. Шмидт* [Schmitt]). Редакция, осуществленная этой группой, углубляет историю о грехе, но одновременно возвещает прощение и надежду на будущее, основанное на требовании покаяния, связанном с Торой.

3.3.4 Модели, объединяющие две глобальные теории

Дискуссия между так называемой «моделью блоков» (*Кросс*; это название некорректно и может вводить в заблуждение) и моделью слоев (*Сменд*) привела к тому, что сегодня многие исследователи предполагают существование «допленного деветерономиста», чье «триумфальное» произведение, возникшее в последние годы правления Иосии в Иуде, достигало своей кульминации в изображении этого царя. *Кросс* применял свой тезис только к книгам Царей (3-4 Цар). *Г. Вейпперт* (*Weippert*), *Р. Нельсон* (*Nelson*), *Н. Лоффинк* (*Lohfink*) и др. распространили

³⁷ Аббревиатура образована от немецкого spätn-dtr Redaktion (прим. перев.).

этот тезис — каждый по-своему — на все DtrG. Лофинк полагает, что в «триумфальном» Dtr I продолжение истории основывается на пророчестве Ахии: престол Израиля достается Северному Царству, а династия Давида удерживает Иерусалим, ибо Бог оставляет там «святильник». Названные авторы находят в текстах, повествующих о событиях до Иосии, вставки, добавленные во время изгнания, и предполагают, вслед за школой Сменда, наличие нескольких редакций. Такую установку разделяют среди прочих Р. Фридман (*Friedman*), А. Майес, Б. Пекхэм (*Peckham*), Б. Гальперн (*Halpern*), М. О'Брайен (*O'Brien*) и Г. Кнопперс (*Knoppers*). Идут дискуссии и о том, какой материал был переработан уже историком времени Иосии.

С. Зейлер (*Seiler*) пытается доказать существование единой «истории престолонаследия» (2 Цар 9-20 и 3 Цар 1-2), написанной уже при жизни Соломона для того, чтобы узаконить его царскую власть. Возможно, существовала некая «пророческая история»; согласно А. Ф. Кэмпбеллу (*Campbell*), она возникла в пророческих кругах Северного Царства уже в конце XI в. до н.э. и имела объем 1 Цар 1:1 — 4 Цар 10:28. В. Дитрих (*Dietrich*, 1997) исходит из того, что вскоре после гибели Северного Царства в Иерусалиме было создано повествование о ранней царской эпохе, возможно, имевшее объем от 1 Цар 1 до 3 Цар 2 или, что более вероятно, до 3 Цар 12. Быть может, существовало историческое произведение, кульминацией которого было изображение Езекии — так полагают, с различными оговорками, например, И. Прован (*Provan*), Г. Вейнперт, Б. Гальперн / Д. Вандерхофт (*Vanderhoof*), А. Меникес (*Moenikes*), Э. Эйникель (*Eynikel*). Эйникель считает, что автором этого произведения был современник Езекии; по мнению Прована, оно было написано лишь в годы правления Иосии. А. Лемэр (*Lemair*) видит в книгах Царей результат четырехсотлетнего творчества разных писателей.

3.3.5 Второзаконие и «керигмы» DtrG

В то время как книги Царей, а также книги Самуила часто становятся объектом исследования, Второзаконие как часть DtrG привлекало существенно меньше внимания. Н. Лофинк (1981) настойчиво включает Втор в историю создания DtrG. Он разрабатывает концепцию различных «керигм DtrG» и предполагает существование «девторономического повествования о завоевании земли», написанного еще во время правления Иосии (DtrL³⁸) и охватывающего основную часть текста от Втор 1 до Ис Нав 21. (Э. Отто [Otto] позднее присвоил это обозначение и применял его для определения девтерономического слоя, возникшего в эпоху плена.) DtrL должно было узаконить стремление царя Иосии расширить территорию государства и введение им закона Втор в качестве возвращения к истокам.

Связь между книгами Втор и Ис Нав осуществляется за счет *структур, охватывающих обе книги*, например, назначения Иисуса Навина (Втор 1-3:31

³⁸ Аббревиатура образована от немецкого *deuteronomistische Landeroberungserzählung* (прим.перев.).

и Ис Нав 1:13), и единой схемы историко-типологических структур текста (например, во Втор 1-3 и Ис Нав 8:10). Кроме того, в книгах наблюдается большое число *характерных терминологических общих черт* и интертекстуальных связей и перекличек, очевидно, созданных намеренно. К ним относится, например, «формула распространения» (*ntn lipnē*) или *jrš* для «обретения земли» после ее покорения всем Израилем и «уничтожения» прежнего населения. Оба выражения связаны с важнейшими для книг Втор и Ис Нав дарами: землей и (косвенно) законом. Израиль должен принять землю, которую Бог дал ему на Хориве (Втор 1:8) с верой в могущество Бога, с которой Израиль обретает землю. Израиль также должен принять закон, данный Моисеем (вместе с санкциями благословения/проклятия, связанными с этим законом) и определяющий жизнь в земле, с покорностью всем его предписаниям. При этом различное употребление *jrš* во Втор — Ис Нав выявляет противоречия поздних литературных слоев и их «керигм». В них отражаются проблемы их адресатов в последние десятилетия царской эпохи и в эпоху плена.

Параллельно DtrL могли создаваться и другие произведения примерно в таком же стиле и с такой же направленностью (см. выше). *Лофинк* считает возможным существование исторического повествования эпохи Иосии, написанного вслед за DtrL и имеющего объем Втор 1 — 4 Цар ср. впоследствии А. Moenikes). Об этом, возможно, свидетельствует система высказываний, в которую входит выражение «создать место покоя» или «покой», то есть Храм (Втор 12:9 — 3 Цар 8:56) (G. Braulik), или высказывания, выражающие гнев, в которых *šmd* используется для «истребления» Израиля, а затем царских домов. В более позднем слое гнев и суд Божий, угрожающий народу, за счет употребления того же самого слова, но в ином значении, означает лишь «изгнание» (см. ниже, 5). Как раз этот пример показывает, каким образом версия DtrG эпохи плена дополняет изображение событий между царствованием Иосии и вавилонским пленом. И в других местах в ткань как Второзакония, так и других стратегически важных мест всего произведения, вплетаются тексты, объясняющие гибель государства грехом Израиля. За ними, возможно, последовало еще несколько редакций. Так, DtrN *Сменда*, возможно, добавило свой комментарий к завоеванию земли и уничтожению народов, а также к исполнению заповедей как предпосылке этих событий, только в часть текста от Втор до Суд. Реакцией на это были небольшие переработки, развивающие богословие чистой благодати (DtrU³⁹; например, Втор 9:1-7) или богословие покаяния, включающего как идею благодати, так и идею заслуги (DtrU⁴⁰; например, Втор 30:1-10).

Различное употребление аббревиатур dtn и dtg можно систематизировать следующим образом: аббревиатура «dtn» (если ею не просто обозначается

³⁹ Аббревиатура образована от немецкого «девторономические переработки» — *deuteronomistische Überarbeitungen* (прим. перев.).

⁴⁰ Аббревиатура образована от немецкого «девторономическое богословие покаяния» — *deuteronomistische Umkehrstheologie* (прим. перев.).

что-либо, относящееся к тексту Книги Второзакония) должна употребляться только для текстов первоначального Второзакония, «найденного» в 622 г. до н.э.; аббревиатура «dtg» будет в таком случае обозначать все тексты Втор — 4 Цар, которые возникли в процессе редактирования, начатом при Иосии. Дальнейшие терминологические различия разрабатывал Г. Ауслос (*Ausloos*). Девтеронимический язык и богословие находились во всеобщем распоряжении, начиная с относительно раннего времени. Поэтому почти во всех книгах Пророков, во многих псалмах и Хрониках находили девтеронимические черты. Иногда это приводит к «экстенсивному определению девтеронимизма». Существование девтеронимического «движения» или «школы» в какое-либо определенное время доказать невозможно (*N. Lohfink*). По этой причине понятие «девтеронимический» лучше относить лишь к описанию текстов.

3.3.6 Новейшие возражения против существования DtrG

К. Вестерман (*Westermann*) развивает теорию в консервативном духе. Он ориентируется на границы между книгами и стремится сохранить и подтвердить как можно большее количество исторических сведений, заключенных в книгах. Устные традиции, выросшие из осмысления исторических событий, обрели письменную форму прообраза известных нам книг в конце той эпохи, которая описывается в каждой из данных книг. В эпоху плена и позднее эти отдельные письменные тексты были переработаны и соединены различными редакторами; тогда же были написаны и «интерпретирующие тексты» (отчасти девтеронимические), которые нивелировали различия между основными текстами. В своей последней работе *Вестерман* использует метод истории форм и хотел бы вернуться в то время, когда не было всей дискуссии о DtrG, которого, по его мнению, никогда и не существовало. Однако он упускает из виду, прежде всего лингвистически и богословски разнородный характер материала объемного произведения, соединившего в себе эти книги, а также различную интенсивность девтеронимической редакторской работы.

Г. Резель (*Rösel*) также отдает приоритет отдельным книгам; причина этому — особый характер каждой из них и единая концепция, заключенная в каждой книге. Позднее они были объединены и снабжены интерпретирующими текстами в процессе девтеронимического редактирования. Согласно этому варианту модели блоков, девтеронимист теории Нота не был автором, его деятельность следует признать чисто редакторской. Однако Резель не смог доказать, что различные богословские представления и терминологические связи где-либо соответствуют границам книг DtrG. Многочисленные интертекстуальные связи между книгами остаются необъясненными.

Против тезиса Нота о том, что Втор 1-3 было началом DtrG, Р. Краutz утверждает, что автором этого текста был поздний редактор, добавивший их как текст, отделяющий книги друг от друга. Первоначальный текст Второзакония (5:1a*; 6:4-6; *12:13-26:16) был после гибели государства Иуды вплетен в повествовательную нить пред-девтеронимического «Шестикнижия» между Числ 25:1a и Втор 34:1a-5слл. для того, чтобы противодействовать грозящей децентрализации. Послепленная девтеронимическая редакция соединила ранее существовавшие порознь «повествовательные произведения, историю народа в (Быт) Исх — Ис Нав и историю царств в Сам — Цар в Девятикнижие, описывающее историю спасения». О методических проблемах, с которыми сталкивается эта сложнейшая гипотеза уже во Втор, а также о слабой

вероятности того, что требования централизации культа во Втор могли возникнуть в это время, см. выше, С.IV. В любом случае, эта теория не доказывает, что DtrG представляет собой «неверный путь исследования».

«Мюнстерская модель Пятикнижия» фактически также оспаривает существование DtrG. Она предполагает, что первоначально независимо друг от друга возникали девтерономическая Книга Судей и девтерономическая композиция Сам/Цар, причем у обоих текстов была специфическая программа. Эти композиции были затем объединены с Иерусалимским историческим произведением *Быт 2:4b – Ис Нав 24 в объемное произведение *Быт 2:4b – 4 Цар 25, проникнутое девтерономическими идеями (см. выше – стр.132-139).

4. Материал источников и тенденции изображения в книгах ранних Пророков

Как полагает М. Нот, нет сомнений в том, что DtrG «стремится дать читателю и «исторически» обоснованное изложение событий». Все признают то, что авторы текстов ранних Пророков не «сочиняли» и не свободно излагали историю от времени Иисуса Навина до падения Иерусалима, но ориентировались на «источники», делали из них выписки и во многих случаях помещали тексты источников в свое произведение. При этом источники почти всегда датируются эпохой существования государства. DtrG было бы немислимо без государственных общественных установлений, которые, так сказать, поставляли этому типу исторических сочинений сырье для обработки. Поэтому «историческое» изображение Израиля, еще не обретшего собственную государственность, является для нас не вполне «историчным». После плена последовательное изображение исторических событий прерывается.

Книга Иисуса Навина перерабатывает среди прочего материал списков, содержащих в себе названия мест и границ, а также отдельные этиологические повествования, Книга Судей – сказания о героях. Среди источников Сам и Цар, которые касаются государства, но еще не имели целью создание объемного и сложного исторического произведения, можно выделить три группы.

(1) Документы, относящиеся к существованию государства, его самостоятельности и находившиеся в архивах администрации. Это были, например, списки высокопоставленных чиновников (3 Цар 4:1-6) или список двенадцати «приставников», назначенных Соломоном для территорий, принадлежавших двенадцати коленам (3 Цар 4:7-19); этот список был, вероятно, предназначен и для торжественного объявления. Далее, это анналы и/или изложения событий, имеющие аналитический характер, которые служили для обучения нового поколения чиновников, а также для различных государственных или административных актов: это «хроника [буквально “записи о событиях дней”, т.е. лет царствования] Соломона» (3 Цар 11:41), «хроника царей Израиля» (3 Цар 14:19) и «хроника царей Иуды» (3 Цар 14:29). Большая часть информации, переработанной в книгах Царей, могла происходить отсюда. По этой причине книги Царей являются для нас важным историческим источником. Для существования государства были важны и тексты, запечатлевшие события, связанные с возникновением государства и его институтов. В Египте для этого был предназначен жанр «царских новелл». Возможно, именно такая «царская новелла» была образцом для «пророчества Нафана» в 2 Цар 7. Другой, функционально родственный текст, возможно, лег в основу

глав 4 Цар 22-23, повествующих о нахождении книги закона и о присяге царя и народа в восемнадцатый год правления (622/21 до н.э.) Иосии, царя Иуды. Однако рассказ о заключении завета, переработанный в этих главах, возможно, относится уже к следующей категории.

(2) *Тексты, связанные с государственной пропагандой.* Они написаны на высочайшем литературном уровне; возможно, именно их можно назвать вершиной повествовательного искусства Библии. Однако и сегодня ведутся дискуссии об их границах и литературном единстве. К ним относится «рассказ о ковчеге» (1 Цар 4:1-7:1; 2 Цар 6:2-23), с помощью которого обретало законные основания перенесение Давидом центра Израиля с центральнопалестинских территорий в Иерусалим. Далее, должен быть назван рассказ об «истории восхождения Давида на престол» (1 Цар 16:14 – 2 Цар 5-10), повествующий о грехе и поражении Саула, невиновности Давида и его успехе вследствие покровительства Бога и помещающий «помазанника» Яхве в сакральную сферу близости к Богу; неуязвимость Давида распространяется и на государство, которое он возглавлял. Интересам государства служило и повествование, возможно, самое великолепное в литературном отношении: «история о наследовании трона» (2 Цар 9-20; 3 Цар 1-2); в этом «придворном» и лояльном царю произведении критику Соломона осуществляет, тем не менее, сама история.

(3) *Тексты из негосударственных областей жизни, которые, несмотря на их критику государства, рассматривают его как само собой разумеющееся обрамление всей жизни общества.* Сюда относится достаточно большой блок историй, скорее всего являющихся по происхождению народными, часто сказаний и легенд, в центре которых обычно находится пророк (Самуил в 1 Цар 1-3, Илия и Елисей в 3 Цар 17 – 4 Цар 8, Исаия в 4 Цар 19-20).

Контекстом источников, из которых было составлено DtrG, было государство как способ решения социальных проблем. Перспектива, в которой DtrG в своей окончательной версии смотрит на государство, изменилась после крушения государства. Девтерономическая редакция, по крайней мере, редакция эпохи плена, подчинила по этому свой материал тенденции, которую можно назвать критической по отношению к государству.

5. Девтерономическое историческое произведение как богословская весть

Составители окончательного варианта девтерономической истории, возникшего в годы изгнания, окидывали ретроспективным взором времена, когда Израиль обрел государственность, существовал как государство и погиб как государство, с бессильным гневом обманутых людей. Их произведение было «*гневной ретроспективной государства*» (N. Lohfink). Тем не менее, в конечном итоге их интересует вовсе не человеческий, но *Божий гнев*, который вызвал Израиль. Такой гнев существовал уже в доизраильской, в т.ч. в египетской культуре как вполне позитивно окрашенное понятие политического богословия: гнев правителя был политической страстью, политическим пылом, в котором осуществлялась справедливость и спасение угнетенных (Я. Ассман (Assman)). Поэтому девтерономические историки пытаются исследовать тайну этого божественного гнева, распространившегося на них.

Их гневный вопрос звучит так: «За что Яхве так поступил с этой землей? Почему столь велик гнев Его?» (Втор 29:24). Ответ — в отступничестве Израиля, в его поклонении другим богам и в грехах царей, соблазвивших Израиль своими культами. Эта линия объединяет редакцию всего комплекса книг. Наиболее ясное выражение она находит в устойчивых словосочетаниях, которые использует DtrG, повествуя о гневe Яхве: в «формуле гнева» («И возгорелся гнев Яхве на...» или «Яхве прогневался») и в «формуле оскорбления» (какой-либо человек или Израиль «прогневил Яхве»). О гневe Яхве рассказывают все книги исторического произведения, однако чаще всего о нем говорится во Втор и книгах Царей; угроза наступления этого гнева возникает в начале, а разражается Он в конце. Формула гнева типична для кульминаций изобилующих формулами описаний отступничества Израиля от Яхве (напр., Суд 10:6-7). Практически она означает, что завет нарушен (напр., Втор 29:22-27; Ис Нав 23:16; Суд 2:20; 4 Цар 17:15-18); эту формулу постоянно сопровождает замечание о том, что Бог осудит нарушителей и подвергнет их наказанию. Формула оскорбления не всегда связана с наказанием, которое Бог готовит обидчикам. Типичный для нее контекст — это оценка деятельности царя (напр., 3 Цар 16:26; 22:53-54; 4 Цар 21:16). Тематикой гнева подтверждается интерпретация исторического произведения, предложенная М. Нотом: оправдание Бога в условиях гибели Израиля. Но в темноте виден тонкий луч света. В 4 Цар 17, главе подводящей итог существованию Северного Царства, а фактически, обоих царств, а также (прежде всего) в оценках деятельности царей в 4 Цар 21-24, то есть начиная с Манассии, древнее и столь однозначное прежде понятие Божьего гнева ослабляется и смягчается: уничтожение заменяется депортацией. Божий гнев древних формул окончательно и бесповоротно прекратил бы существование Израиля. Теперь гнев Божий приводит лишь к тому, что Яхве «удалил (или даже: отбросил) Израиль от лица своего» — т.е. прежде всего лишил Израиль своего присутствия в культе (4 Цар 17:18, 23; 23:27; 24:3). Эта «формула изгнания» подразумевает изгнание в Ассирию (4 Цар 17:23) или в Вавилон (4 Цар 24:20). Она появляется уже во Втор 29:21-27 как предсказание будущего изгнания, предвосхищая конец 4 Цар: после того как Божий гнев ураганом пронесся над землей Израиля и опустошил ее, как Содом и Гоморру, Израиль «всего лишь» изгоняется из своей страны в чужую землю.

Все предсказания Божьего гнева сбылись — пусть и в мягкой, «милосердной» форме. Однако «гневная ретроспектива» истории, пошедшей по ложному пути, оценивающая общую картину ранних Пророков исходя из ее финала, не стала последним, решающим словом. И в плену, после того как Божий гнев в полной мере отбушевал, продолжает существовать некое понятие об «Израиле» — пусть даже у этого Израиля отнято все, что ему было прежде обещано. DtrG построено так, что *истинными толкователями истории в этом произведении оказываются Моисей и Самуил*. Самуил (1 Цар 8 и 12, ср. «закон о царе» Втор 17:14-20) с самого начала интерпретирует образование государства как путь к катастрофе, хотя и такая общественная форма была бы возможна, если бы Израиль соблюдал законы Торы. Таким образом, единственным несбывшимся в пределах 4 Цар предсказанием будущего остается толкование истории Моисеем в начале произведения —

во Втор 4 и 30. Эти тексты относятся к позднейшим обработкам и цитируют буквально слова Моисея, в которых он от имени Бога развивает перспективы будущего Израиля. Поэтому его слова обладают высоким авторитетом. Перспектива, нарисованная здесь, охватывает не только отступничество и плен, но и покаяние Израиля (Втор 4:23-31), его возвращение в свою землю и обрезание сердца Богом, сделанное для того, чтобы Израиль мог исполнять заповедь любви и все социальные установления Втор (Втор 30:1-10). Благодаря этой несравненно мудрой и справедливой Торе (Книги Второзакония) Израиль сможет стать обществом Бога без царей и без государства. Ему больше не нужен даже Храм, ибо через Тору Яхве находится рядом с ним и помогает ему везде и всегда, если он призывает Его. Все DtrG с его вестью о гнев Божьем следует читать исходя из этих текстов. Ныне существующий канон сделал это совершенно очевидным, тем более что Втор стало теперь частью Пятикнижия, а потому получило еще более высокое каноническое положение.

В связи с критическим отношением DtrG к смешению понятий народа Божия и государства и с развиваемыми в финале утопиями о народе Божиим как обществе без государства, контрастным по отношению к обществам, организованным в государство, возникает следующий вопрос: как следует оценивать в свете опыта Израиля, о котором повествует DtrG, с одной стороны, развитие общественных структур в христианской и иудейской истории — от теократического государства в Византии — через христианское средневековье — вплоть до современного государства Израиль как квазитеологической величины, и, с другой стороны, идеи всякого рода «христианских социальных учений» и «богословий освобождения»?

III. КНИГА ИИСУСА НАВИНА

Георг Хенцель

Комментарии: M.Noth (HAT) ³1953; J.A.Soggin (OTL) 1972; J.M.Miller/G.M.Tucker (CNEB) 1974; R.G.Boling (AncB) 1982; T.C.Butler (WBC) 1983; J.Gray (NCeB) 1986; M.Görg (NEB) 1991; M.Ottosson 1991; V.Fritz (HAT) 1993; R.D.Nelson (OTL) 1997; E.Zenger (SAT) 2004.

Отчеты об исследованиях: E.Noort, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (EdF 292) Darmstadt 1998.

Отдельные исследования: A.Alt, Josua (1936), in: ders., Kleine Schriften I, München 1953, 176-192; ders., Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua (1927), in: ders., Kleine Schriften I, München 1953, 193-202; ders., Judas Gaue unter Josia (1925), in: ders., Kleine Schriften II, München 1953, 276-288; A.G.Auld, Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938, Edinburgh ²1983; K.Bieberstein, Lukian und Theodotion im

Josuabuch (BN.B 7), München 1994; ders., Josua-Jordan-Jericho (OBO 143) Freiburg/Göttingen 1995; G.Braulik, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomistic literature. FS C.H.W.Brekelmans (BETHL 133) Leuven 1997, 3-38; R.G.Boling, Joshua, Book of: ABD 3,1992,1002-1015; E.Cortese, Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk (OBO 94) Freiburg/Göttingen 1990; H.-J.Fabry, Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff, in: N.Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium (BETHL 68) Leuven 1985,351-356; J.P.Floss, Kunden oder Kundschafter (ATS 16/26) St. Ottilien 1982/86; V.Fritz, Die sogenannte Liste der besiegten Könige in Josua 12: ZDPV 85,1969,136-161; M.Görg, Josua (Person): NBL 2,1992,391f; ders., Josuabuch: NBL 2,1992,392-394; W.T.Koopmans, Joshua 24 as Poetic Narrative (JSOT.S 98) Sheffield 1990; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; N.Lohfink, Landeroberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: JBTh 12,1998,3-24; N.Na'aman, The Kingdom of Judah under Josiah: TA 18,1991,3-71; H.M.Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat (FAT 6) Tübingen 1993; M.Noth, Studien zu historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches (1935), in: ders., ABLAK 1, Neukirchen-Vluyn 1971,229-280; M.A.O'Brien, The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment (OBO 92) Freiburg/Göttingen 1989; M.Ottosson, Tradition and History, with Emphasis on the Composition of the Book of Joshua, in: K.Jeppesen/B.Otzen (Hg.), Production of Time, Sheffield 1984, 81-106.141-143; H.Rösel, Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter: ZDPV 91,1975,159-190; Ch.Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58) Leiden 1995; L.Schwiendhorst, Die Eroberung Jerichos (SBS 122) Stuttgart 1986; P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Ex 14, Jos 10, Ri 4 und 1 Sam 7: Bib. 57,1976,38-73; M.Wüst, Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des AT I. Ostjordanland (BTAVO.B 9) Wiesbaden 1975; K.L.Younger, Ancient Conquest Accounts (JSOT.S 93) Sheffield 1990; H.-J.Zobel, Josua/Josuabuch: TRE 17,1988,269-278.

0. Текст

Между масоретским текстом и древнейшей версией Септуагинты «существуют значительные расхождения» (*К. Бибелштейн (Bieberstein)*). Древняя Септуагинта, засвидетельствованная Ватиканским кодексом (Codex Vaticanus), в среднем на 4 или 5% короче, чем еврейский текст, но в некоторых местах дает более развернутые варианты. Более краткий текст может восходить к раннему варианту книги (*G. Auld*). Два еврейских текста Книги Иисуса Навина, найденные в Кумране, ближе к МТ, чем к Септуагинте.

1. Композиция

Книга называется по имени Иисуса Навина — преемника Моисея (Втор 31:1, 2, 7, 8), ведущего народ в Землю Обетованную. Книга описывает вступление на западный берег Иордана (Ис Нав 1:1-12:4),

разделение земли между коленами (Ис Нав 13:1-22:34) и приводит две прощальные речи Иисуса, а также сообщение о его смерти и погребении (Ис Нав 23:1-24:33).

| 1 часть | 2 часть | 3 часть |
|--|---|--|
| Завоевание земли 1:1-12:24 | Разделение земли 13:1-22:34 | Прощальные речи и смерть Иисуса 23:1-24:33 |
| Ключевые слова и мотивы: «дать землю» (1:2, 6, 11, 15; 2:9, 14, 24; 9:24); «и до сего дня» (4:9; 5:9; 6:25; 7:26; 8:28, 29; 9:27; 10:27) | Ключевые слова и мотивы: «разделить землю» (13:7;18:10; 19:51); «удел» (13:6, 7, 14, 23, 28, 33; 14:2, 9, 13, 14; 15:20; 16:8, 9 и др.) | Ключевые слова и мотивы: «служить другим богам» (23:7, 16; 24:2, 14, 15, 16, 20); «служить Яхве» (24:14, 15, 18, 19, 21) |

Первая часть (1:1-12:24) начинается вступительной речью Яхве, обращенной к Иисусу (1:2-9), и заканчивается перечислением побежденных царей и захваченных областей (12:1-24). В географическом аспекте обращает на себя внимание тот факт, что большинство рассказов касается событий, которые разворачиваются на территории колена Вениаминова. Только к концу части Иисус Навин отправляется на юг (10:28-43) и на север (11:1-14). Кроме того, рассказы имеют во многом «этиологический» характер, т.е. стремятся объяснить, почему то или иное явление имеет продолжение «и до сего дня»: двенадцать камней на переправе посреди Иордана (4:9), название места Галгал (5:9), семья Раав в Иерихоне (6:24), груда камней в Ахоре (7:26), груда камней в городе Гай (8:28, 29), унижительные обязанности жителей Гаваона (9:27) и камень перед пещерой в Македе (10:27).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|-----------|---|---|
| 1:1-18 | Речи Яхве (1:2-9) Иисуса Навина (1:11-15) Ответ надзирателей народа (1:16-18) | Поручение завоевать землю Приказ перейти Иордан |
| 2:1-11:23 | Рассказы <i>Основные слова:</i> «перейти» (29 раз) «поразить» (26 раз) | Лазутчики в Иерихоне (2:1-24), переход через Иордан (3:1-5,1), обрезание и Песах (5:2-12), завоевание Иерихона (6:1-27), битва за Гай (7:1-8:29), хитрость жителей Гаваона (9:1-27), битва с жителями Ханаана (10:1-43), победа на Севере (11:1-23). |

| | | |
|---------|---------|--|
| 12:1-24 | Перечни | Список завоеванных местностей (12:1-8) и перечисление победенных царей (12:9-24) |
|---------|---------|--|

Во *второй части* (13:1-22:34) Иисус Навин делит землю между коленами Израилевыми, за исключением колен Рувима, Гада и половины колена Манассии, которые уже получили свои области (13:8-33; ср. Числ 32:1-42). Разделение земли осуществляется в два этапа. Сначала получают свои уделы Халев, колена Иуды и сыновей Иосифа (15:1-63 и 16:1-17:18). Затем на собрании в Силоме (18:1-10) оставшаяся земля описывается, разделяется на семь частей, и Иисус бросает о ней жребий для остальных колен (18:11-19:51). При описании местностей, полученных коленами Иуды (15:5b-11), Ефрема (16:6-8), Манассии (17:7-10), Вениамина (18:12-20), Завулону (19:10-14), Асира (19:24-31) и Неффалима (19:32-39), даются точные сведения о границах территорий на севере и юге, востоке и западе. К *описаниям границ* примыкают *перечни городов*, находящихся на территории, принадлежащей данному колену. Так, относительно территории колена Иуды сообщаются точные сведения о том, какие города находятся на юге (15:21-32), на низких холмах (15:33-47), на горах (15:48-60) и в степи – пустыне (15:61-62). Области, принадлежащие коленам Симеона (19:1-9), Иссахара (19:17-23), Асира (19:24-31) и Дана (19:40-48), определяются ближе в основном лишь с помощью таких перечней городов. По указанию Яхве избираются шесть *городов убежища*, в которых может укрыться каждый, совершивший неумышленное убийство (20:1-9; ср. Втор 19:1-10). Левиты, не получившие определенной области для поселения (13:14; 18:7), получают 48 городов с пастбищами (21:1-42). Колена, получившие во владение области на восточном берегу Иордана (22:1-8), отпускаются Иисусом в свои владения. Когда между этими коленами и остальными возникает конфликт о жертвеннике, сооруженном у Иордана, устанавливается, что этот жертвенник должен лишь свидетельствовать о принадлежности заиорданских колен к Израилю (22:9-34).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------|---|---|
| 13:1-19:51 | Речь Яхве (13:1-7) Перечни (13:8-19:51) <i>Ключевые слова:</i> «удел» (13:3, 4, 10, 11, 23, 26, 27; 15:1, 4, 11, 12, 21, 47; 15:2, 3, 8, 10; 17:8, 10; | Задание разделить землю по жребию (13:1-7) Указание на разделение земли между двумя с половиной коленами на восточном берегу Иордана (13:8-33) «Общий предварительный обзор» (14:1-5) Специальные постановления о Халеве (14:6-15) |

| | | |
|---------|--|---|
| | 18:5, 19; 19:12, 22, 46) «жребий» (14:2; 15:1; 16:1; 17:1; 18:11; 19:1, 10, 17, 24, 32, 40, 51; 21:4, 5, 6, 8, 10, 20, 40) | Разделение земли на западном берегу Иордана между коленами Иуды (15:1-63), сыновей Иосифа (16:1-17:18) и остальными семью коленами (18:1-19:51) |
| 20:1-9 | Речь Яхве (20:1-6) Перечисление (20:7-9) | Предписание о городах убежища Выбор шести городов |
| 21:1-45 | Перечисление (21:1-42) Подведение итогов (21:43-45) | Перечень городов левитов Покой от врагов; исполнение обетований |
| 22:1-34 | Речь Иисуса (22:1-6) Рассказ (22:7-34) <i>Лейтмотив:</i> «восстать против Яхве» (22:16, 18, 19, 22, 29) | Спор о жертвеннике на восточном берегу Иордана (22:9-34) Заиорданские племена отпускаются в свои земли (22:1-6, 7-8) |

Третья часть включает две прощальные речи Иисуса Навина. В первой из них (23:1-16) Иисус призывает свой народ к верности Яхве и настойчиво предостерегает Израиль от смешения с народами, оставшимися в земле, а также от поклонения другим богам. В конце речи Иисус говорит об угрозе изгнания из земли (23:15, 16). Во второй речи в Сихеме (24,2-24) Иисус разворачивает перед собравшимися израильтянами историю спасения народа и призывает их следовать его примеру и служить Яхве (24:1-15). Народ изъявляет готовность к этому (ст. 16-24); затем Иисус торжественно приводит народ к присяге на верность закону Яхве. В память об этом событии Иисус устанавливает большой камень в качестве свидетеля (ст. 25-27). Книга завершается рассказом о смерти и погребении Иисуса Навина, Иосифа и Елеазара (ст. 29-33; ср. Суд 2:8, 9).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|----------|---|---|
| 23:1-16 | Речь Иисуса <i>Ключевое слово:</i> «народы» (23:3, 4, 7, 9, 12, 13) | Предостережение от народов, оставшихся в земле, и от их богов |
| 24:1-24 | Речь Иисуса <i>Ключевые слова:</i> «служить Яхве» (24:14, 15, 18, 19, 21) | История спасения Призыв служить Яхве Заявление народа о готовности служить Яхве |
| 24:25-28 | Рассказ | Запись закона и постановлений |
| 24:29-33 | Рассказ | Погребение Иисуса, Иосифа и Елеазара |

2. Возникновение

2.1 Преддеветерономические традиции

В начале существовали отдельные рассказы о штурме города Иерихона (Ис Нав 6*) и о покорении города Гая (Ис Нав 8*). Исследователи спорят о том, произошло ли объединение этих рассказов в единое повествование уже в преддеветерономическое время (M. Noth) или нет (V. Fritz). По мнению К. Биберштейна (Bieberstein), более ранние версии перехода через Иордан (3:1, 5, 13b-14a, 16) и завоевания Иерихона (6:1-3, 4b, 5, 11, 14-15, 20c-21) имеют общие черты в структуре и цели и указывают на одну и ту же допленную редакцию. Р. Г. Крац (Kratz) предполагает наличие преддеветерономической истории завоевания земли (2:1-9, 12-16, 22-24), в которую могли входить среди прочего рассказы о лазутчиках (2:1-9, 12-16, 22-24), завоевание города Гая (8:1-2a, 10a, 11a, 14, 19) и битва в долине Аналонской (10:12, 13). Этот рассказ не был изолированным произведением, но продолжал более объемное повествование, описывавшее события «от Исхода вплоть до врат Земли Обетованной» (R. G. Kratz). Таким образом демонстрировалось, что «Яхве завершил освобождение Израиля тогда, когда Израиль вступил в землю» (E. Zenger). Если перечень побежденных царей (12:7*, 9-24) относился к тексту этого повествования, то его сходство с новоассирийскими царскими надписями и сообщениями о военных походах может указывать на идею создания этого сборника: не ассирийцы, но Яхве распоряжается этой землей. Если рассказ о собрании в Сихеме (Ис Нав 24*) также хотя бы частично относился к тексту этого повествования о завоевании земли (M. A. O'Brien), тогда обязательство народа служить Яхве было прекрасным финалом текста. Э. Ценгер предполагает, что рассказ Ис Нав *2-12, 24*, возникший до плена, завершал «Иерусалимское историческое произведение» (см. выше, С.II.5.1 и С.VI.3).

Возможно, некоторые географические описания и перечни, которые содержатся в Ис Нав 15-19, также возникли в допленную эпоху, но не были включены в текст повествования о завоевании земли. Для некоторых колен дается описание границ, их территорий; для некоторых характерно использование понятия «предел»: такие описания даются для территорий колена Иуды (15:1-12; 18:15-19), Манассии (16:1-3/18:12, 13; 17:7-10) и Ефрема (16:4-9). С другой стороны, перечень городов, расположенных на территории колена Иуды (15:20-63; 18:21-28), наводит на мысль, что в нем отражено обычное для допленной эпохи разделение на административные округа. При этом сообщаются особенности географического расположения городов — например, в горах или на холмах (15:20-63; 18:21-28). Эти перечисления, «возможно, ...связаны с административными мероприятиями царского времени» (V. Fritz).

2.2 Девтерономические редакции

Девтерономическую редакцию в Книге Иисуса Навина в языковом отношении «достаточно легко отличить от традиции» (R. G. Kratz); она видна на протяжении всей книги. Эта редакция состоит из речей (1:1-9, 10-18; 13:1-7; 22:1-6; 23:1-16), «подведений итогов» (11:16-23; 21:43-45) и перечней (12:1-8). Исходный пункт редакции — момент призыва Иисуса Навина стать преемником Моисея (Втор 31:1, 2, 7, 8). Задача Иисуса Навина — перевести Израиль через Иордан в Землю Обетованную, которую желает им дать Яхве (1:1, 2, 5, 6). В финале рассказа о том, что Яхве даровал Израилю землю, констатируется, что Иисус Навин выполнил свою задачу (11:16). После того, как Иисус Навин разделил землю, отдав ее коленам Израилевым в наследственную собственность, война прекращается, и земля обретает покой (11:23).

Существуют различные мнения о датировке девтерономических слоев в Книге Иисуса Навина. Н. Лоффинк предположил существование девтерономического повествования о завоевании земли еще в допленную эпоху; это произведение начиналось во Втор 1 и заканчивалось в Книге Иисуса Навина (DtrL: Втор 1 — Ис Нав 21). Для этого произведения типично то, что Яхве дает израильтянам землю и они сами ее завоевывают (Втор 1:39; 3:20; 4:1; 9:23; 10:11; 16:20; Ис Нав 1:11, 15; 18:3). Целью этого произведения было узаконить притязания Иосии на североизраильские территории (см. выше, G. Braulik в C.IV.2.4 и D.II.3.3).

Даже если девтерономическая редакция повести о завоевании земли возникла во время, близко или непосредственно предшествовавшее эпохе плена, невозможно видеть в ней лишь один пласт. После того, как Иисус Навин поделил землю и воцарился покой (11:23), у читателя складывается впечатление, что великая задача Иисуса Навина все еще стоит перед ним (13:1-7). Поэтому только после завершения разделения земли говорится о том, что все обетования Яхве исполнились, и Он дал Израилю покой (21:43-45). Судя по древним редакциям, Иисус Навин завоевал всю землю (11:23); в более поздней — по мнению Крайца — редакции Иисус предостерегает израильтян от народов, живущих среди них: «не сообщайтесь с сими народами, которые остались между вами» (23:7). Они могут стать «петлей и сетью» для Израиля (23:13). Поэтому необходимо «хранить и исполнять все написанное в книге закона Моисеева, не уклоняясь от него ни направо, ни налево» (23:6). В начале Книги Иисус Навин получает подобное предписание — в точности исполнять закон, завещанный ему Моисеем (1:7, 8). В этих стихах успех Иисуса в борьбе с обитателями земли напрямую зависит от того, чтобы он «снял плащ полководца и предстал учителем Торы» (E. Noort). Подчеркивание значения закона дало повод Р. Сменду (Smend) говорить о «номистическом» редакторе и обозначить его аббревиатурой DtrN. Сегодня ведется спор о том, сколько девтерономических

слоев обработки имеет Книга Иисуса Навина — один или несколько. Этот вопрос тесно связан с различными позициями исследователей в отношении повествовательного комплекса DtrG (см. выше, D.П).

2.3 Жреческие добавления

Поскольку к рассказу о разделении земли между коленами были добавлены поздне-девторономические пассажи (это начало рассказа — 13:1-7 и его конец — 21:43-45), возможно, что описания границ и перечни городов в Ис Нав 15-19 были включены в книгу уже в ходе этой редакции (ср. 17:14; 18:3-10). В пользу этого предположения свидетельствует то, что колена Рувима, Гада и половина колена Манассии получают свои уделы на восточном берегу Иордана в ходе позднедевторономической редакции (1:12-15). Но так как в делении территорий важную роль играет священник Елеазар (он даже назван раньше Иисуса Навина) (14:1; 19:51), очевидно, что у священства был свой интерес в таком изображении разделения земли. С большой долей вероятности можно утверждать, что идея раздачи городов левитам (21:1-42) — результат священнической редакции, ибо она противоречит девтерономическим представлениям (18:7).

Роль Елеазара и упоминание о скинии собрания (18:1) ставит перед нами вопрос, не была ли Книга Иисуса Навина продолжением Священнического произведения, как считали раньше, до анализа, проведенного М. Нотом. Однако уже рассказ о лазутчиках (*2:9-11) и конец рассказа о переходе через Иордан (4:19-5:8, 10-12) дает серьезные основания полагать, что речь идет «не о частях некогда единого и самостоятельного источника, но о слоях обработки» (К. Bieberstein). В пользу наличия священнического слоя говорят следующие наблюдения: перед переходом через Иордан Иисус Навин призывает израильтян освятиться, ибо «завтра сотворит Господь среди вас чудеса» (3:5; ср. 7:13; Исх 19:22 и Числ 11:18). Лучшие параллели к «ковчегу откровения» (4:16) обнаруживаются в Священническом произведении (Исх 25:22; 26:33, 34; 30:26). Когда Иисус Навин повелевает «вооруженным» мужам перейти Иордан перед священниками, несущими ковчег, это напоминает, по мнению Л. Швиенхорста (Schwienhorst), выражение, встречающееся в Священническом произведении (Числ 32:21, 27, 29, 32). Более ранний рассказ о хитрости жителей Гаваона заканчивается тем, что они получают от Иисуса Навина разрешение жить дальше среди израильтян (*9:3-15). Послесвященнический редактор связывает помилование гаваонитов с клятвой, которую им принесли «начальники общества» (ст. 15b). Затем в рассказе появляется, впрочем, и сообщение (ст. 18b) о противостоянии всего «общества Израилева» и его начальников. Здесь ясно виден священнический язык. Иудея образует общину, «общество» внутри Персидского государства; текст избегает определения «народ». По той же причине можно было бы

отнести к «послесвященническому» слою текст о культовых предписаниях для жителей восточного берега Иордана (22:9-34), так как слово «общество» встречается там регулярно (22:12, 16, 17, 18, 29, 30; ср., кроме того, 18:1; 20, 6, 9 и 24:27). По мнению Ф. Фритца (*Fritz*), перечисление городов левитов также относится к «послесвященнической редакции». Л. Швинхорст (*Schwiehorst*) считает, что в тексте присутствуют добавления, которые можно определить как «позднехронистические». Выражение «сокровищница дома Господня» (6:24; ср.ст. 18) имеет параллель только в летописи (1 Пар 29:8). Отдельные выражения могли появиться в тексте еще позже.

3. Богословие

3.1 Земля как дар Яхве

«Главная тема книги — это не завоевание земли в сражениях и не уничтожение жителей этой земли, как это постоянно утверждается, но земля как дар Яхве» (*E. Zenger*). В центре Книги Иисуса Навина находится не захват земли, но дарование земли (1:2, 3, 6, 11, 13, 15; 2:9, 14; 5:6; 9:24; 18:3; 24:13). Яхве дал Израилю землю «в удел» (Втор 12:10; 19:10, 14; 20:16; 21:23; 24:4; 25:19). По мнению Ф. Фритца, Книга Иисуса Навина — это «попытка богословского обоснования захвата земли Израилем». «С помощью Бога Израиль вступил во владение землей». «Земля — это спасительный дар Бога своему народу». При этом нужно помнить, что земля — это экономическая основа существования народа. Только тот, у кого была своя земля, мог обзавестись семьей и участвовать в разрешении правовых вопросов. Дарование земли, осуществленное Яхве, открывает перед Иисусом Навином возможность разделить землю между коленами Израилевыми — постольку, поскольку это было сделано уже Моисеем. При этом играет роль сама процедура разделения, т.е. деление по жребию (Числ 33:34; Ис Нав 14:2; 18:11; 19:51); поэтому земельный надел может обозначаться словом «жребий» (15:1; 16:1; 17:1, 14, 17). Этим вновь подчеркивается, что израильяне не сами завоевали землю, но она была им дана. Колено Левия сначала не принимается в расчет при дележе земли, ибо его удел — сам Яхве (13:14, 33; 18:7). Но впоследствии левиты получают 48 городов, находящихся на территориях других колен (21:1-42).

3.2 Осуществление передачи земли в собственность

3.2.1 Изображение в Библии и свидетельства археологии

Книга Иисуса Навина не является историческим источником о событиях так называемого завоевания земли, и не следует воспринимать ее так. «Захвата земли в ходе военных действий, то есть военного

похода двенадцати колен Израилевых с уничтожением прежних обитателей земли никогда не было. К этому выводу приводят имеющиеся данные о возникновении Израиля, согласно которым Израиль сформировался в XII в. до н.э. как «смешанное общество»; большинство членов этого общества не пришли извне, но жили на этой земле и раньше: часть этого «коренного населения» вела полукочевой образ жизни на свободных территориях между городами-государствами; другой частью были «хананеи», включившиеся в новую общественную систему. Исторические науки и археология показывают, что в эту эпоху действительно наблюдался упадок культуры ханаанских городов-государств и даже разрушение отдельных городов, однако это не было делом рук Израиля. Скорее наоборот: Израиль возник тогда именно вследствие этого упадка, наступление которого было тесно связано с концом эпохи египетского господства над данным регионом. Возникновение Израиля можно считать в каком-то смысле результатом ослабления власти Египта над данным регионом, а также гибели ханаанских городов-государств» (E. Zenger). Некоторые данные могут проиллюстрировать процесс «возникновения» Израиля в Ханаане. На территории колен Ефрема и Манассии, согласно сведениям археологии, в т.н. эпоху поздней бронзы существовало всего лишь около 30 сельских поселений. В продолжение первого периода железного века (1200-1000 гг. до н.э.) количество этих поселений увеличилось до 200 и более. Поселения не были укреплены; из этого следует, что у их жителей не было врагов, от которых могла бы исходить угроза. На горных территориях Ефрема было достаточно места для новых поселений. Скудная земля не привлекала хананеян — ее прежних жителей. Они осели на плодородных равнинах и были в состоянии в любое время защитить свою землю от натиска новых переселенцев (ср. Суд 1:19, 21, 29-33).

Однако процесс *постепенного* заселения горных территорий Иуды и Ефрема, а также галилейских и восточноиорданских регионов никак не отражен в библейских повествованиях. Изображая приход Израиля в землю «извне», они стремятся подчеркнуть, что связь Израиля с «землей» возникла благодаря особому покровительству Бога.

3.2.2 *Исполнение обетований, данных патриархам*

Рассказчики/редакторы указывают на то, что Бог обещал и даже поклялся патриархам дать землю им во владение (1:6; 5:6; 21:43, 44; 23:14). Таким образом, здесь устанавливается связь с рассказами о патриархах (Быт 12:7; 13:14-17; 15:7; 17:8; 24:7; 28:13, 14; 35:12; 48:4). Эти обещания исполнились, когда Израиль стал оседлым народом — таков взгляд Книги Иисуса Навина; ни одно из слов, данных Яхве Израилю, не осталось неисполненным (21:43-45; 23:15). Перед лицом грозящей опасности или реального факта потери земли это «богословие земли» противостоит исторической реальности.

3.2.3 Захват земли как завоевательная война Яхве

Многочисленные рассказы этой книги следуют древневосточной схеме, согласно которой божество дает задание захватить землю и уничтожить ее обитателей, если они оказывают сопротивление. Изображение «священной войны» на стеле моавитского царя Меша, датированной IX в. до н.э., показывает, что такое представление о «священной войне» могло быть знакомо и соседнему Израилю. Знакомство с ассирийской идеологией войны также привело к тому, что Израиль стал мыслить категориями священной войны (ср. Втор 7:16-26; 9:1-6; 20:1-20; 23:10-15; 25:17-19) и познакомился с идеей «священного уничтожения» (т.е. заклатья: Втор 20:16-18). Истории из Книги Иисуса Навина, отмеченные девтеронимическим влиянием, говорят о том, что в действительности война ведется самим Яхве (10:14); Он отдает врагов в руки Израиля (Ис Нав 6:2; 10:8; 11:6) и наделяет Израиль правом заклатья прежних жителей земли (Ис Нав 6:21; 8:24, 25; 10:10, 28, 30, 37, 40; 11:11, 14). Такое описание вызывает вопрос: «Почему имя Бога вплетается в повествование о насилии?» (*G. Braulik*). На это возможны такие ответы:

(1) Следует иметь в виду литературный жанр этих рассказов. Рассказы в Ис Нав 6 и 8 носят этиологический характер. Они объясняют, каково происхождение развалин, находившихся в данной местности. Город Гай, процветавший в начале бронзового века, уже очень давно соответствовал своему названию «груда развалин».

(2) Не следует упускать из виду возраст рассказов в Книге Иисуса Навина. Если иметь в виду раннюю историю расселения израильтян, то ясно, что этиологические традиции возникли самое раннее в царскую эпоху.

(3) Рассказчики стремились подчеркнуть своими масштабными изображениями войны, что могущество Яхве в состоянии обеспечить обретение земли израильтянами несмотря на все препятствия. «Врагам нет защиты от Яхве — настоящего предводителя войска; после их уничтожения Израиль может получить землю. После завоевания земля становится неотторжимой собственностью Израиля, данной народу самим Богом» (*V. Fritz*). Фактически Израиль в VIII и VII вв. — в то время, когда создавались эти повествования — терял землю, и целью авторов было придать Израилю мужества и надежды.

(4) Именно исключения показывают, что было главным для рассказчиков: блуднице Раав, которая признает Бога Израиля истинным Богом (Ис Нав 2:9-11), прячет у себя израильских лазутчиков и помогает им скрыться (2:3-7, 15, 16), сохраняется жизнь после взятия Иерихона. То же самое происходит с жителями Гаваона, которые слышали о славе Яхве и поверили рассказам о Нем (Ис Нав 9:9-10). Представители древнего населения, которые не призывают Израиль поклоняться их богам, не представляют опасности; им сохраняют жизнь.

3.2.4 Изображение захвата земли как культового события

В рассказе о взятии Иерихона (Ис Нав 6) обращает на себя внимание то, что центр тяжести повествования лежит не на изображении военного завоевания. Иисус Навин и его воины должны в течение шести дней раз в день обходить город. Решающую роль играют не воины, но священники, которые, трубя в трубы, идут вокруг города перед ковчегом завета – символом присутствия Яхве. В седьмой день вокруг города обходят семь раз. При этом священники должны трубить в трубы, а народ – издавать воинственный клич. Тогда стены города падут (6:3-5). Это больше напоминает изображение литургической процессии, а не военной осады. Переход через Иордан также изображается как культовое событие. Чудо, возведенное Иисусом Навином (3:5), совершается в тот момент, когда ноги священников, несущих ковчег, прикасаются к водам Иордана: «вода, текущая сверху» переправы, останавливается (3:15, 16), и народ – так же, как при переходе через Тростниковое море – посуху переходит на западный берег Иордана – в Землю Обетованную (3:17).

Так с помощью этого культового переосмысления событий захват Израилем земли в Ис Нав 2-6 трансформируется в торжественный и властный *вход самого Яхве* в землю.

3.3 Свобода и ответственность

Участие Яхве ни в коем случае не обрекает израильтян на бездействие. Иисус Навин напоминает им об их ответственности и ставит их перед выбором: они должны решить, кому будут служить. Сам он уже принял решение (24:15): «...а я и дом мой будем служить Яхве». В Ветхом Завете израильтянам достаточно редко предлагается совершить самостоятельный выбор между истинным Богом и ложными богами. Иисус Навин стремится собственным примером привести израильтян к монолатрии, к поклонению одному Яхве.

Книга Иисуса Навина напрямую говорит о том, что случится, если израильтяне отступят от Яхве, смешаются с жителями земли и будут поклоняться их богам. Тогда они «скоро сгинут с этой доброй земли», которую им дал Яхве (23:12-16). Здесь мы видим, что редактор уже знает о плене. Для него это наказание за легкомыслие, с которым израильтяне решились рискнуть Божьим даром – землей. Книга Иисуса Навина становится таким образом предупреждением и программой «новой» жизни в земле. Ориентиром же становится Тора. Тот, кто в точности исполняет написанное в книге закона Моисеева, «не уклоняясь от него ни направо, ни налево», будет успешен в своем жизненном пути (1:7, 8; 23:6).

3.4 Образ Иисуса Навина

Дарование земли и требование принять решение в пользу поклонения Яхве неотделимы от образа человека, чье имя дало название книге — от Иисуса Навина. Его имя значит «Яхве есть спасение/помощь» и в то же время является программой его действий.

В более древних рассказах Иисус предстает военачальником, который умеет выманить противника из-за укрепленных стен города и хитростью сокрушить его (8:4-23). Иисус может вместе со своими соратниками идти всю ночь, чтобы утром оказаться в нужном месте (10:7, 9). Изображение Иисуса в более древних рассказах соответствует его изображению в битве против амаликитян (Исх 17:9, 10, 13), где он является в типичной роли предводителя войска.

На стадии девтерономического богословия этот образ отходит на задний план. Задача Иисуса Навина состоит не столько в ведении войны, сколько в том, чтобы ввести израильтян в землю (Втор 31:7, 23), ибо Яхве идет впереди них (Втор 31:8) и сражается за них (Втор 3:22). Вторая задача Иисуса — разделить землю между израильтянами для владения и передачи по наследству собственность (13:7; 18:10; ср. Втор 1:38; 3:28; 31:7).

Иисус не должен бояться этих задач; он должен быть твердым и мужественным (1:6, 7, 9; ср. Втор 31:7, 23), ибо Яхве будет с ним, как он был с Моисеем (1:5; ср. Втор 31:8). Параллелизм образов Иисуса Навина и Моисея особенно отчетливо проявляется в рассказе о переходе через Иордан, где присутствуют два прямых указания на эту черту (3:7; 4:14). Отождествление Иисус Навин = Моисей заметно прежде всего в коротком рассказе о явлении «вождя воинства Яхве» (Ис Нав 5:13-15); этот рассказ вплоть до частных подробностей подражает рассказу о явлении Моисею Яхве или Его вестника в горящем терновом кусте (Ис 3:1-6).

Образ Иисуса Навина имеет в Пятикнижии, особенно в его поздних пластах, и другие нюансы. Так, Иисус Навин находится вместе с Моисеем на горе Синай в тот момент, когда внизу начинается пляска вокруг золотого тельца (Исх 24:13; 32:17, 18). По этой причине он совершенно непричастен заблуждению народа. Согласно Исх 33:7-11, Иисус Навин — слуга Моисея — «не отлучался от скинии» откровения, находящейся за пределами лагеря израильтян. Подводя итоги, можно сказать, что для образа Иисуса характерно подчеркивание «религиозной чистоты» (С. Schäfer-Lichtenberger). Только один раз Моисей выражает ему: это происходит после требования Иисуса запретить Елдаду и Модаду пророчествовать в лагере (Числ 11:28, 29). В рассказе о лазутчиках Иисус, как и Халев, выступает за то, чтобы вступить в пределы земли (Числ 14:6-9). Поэтому только они остаются в живых «из тех мужей, которые ходили осматривать землю» (Числ 14:38; ср. 26:65). Иисус назначается преемником Моисея в ходе вполне

определенного ритуала (Числ 27:15-23): на это место его выбирает сам Яхве, и Моисей возлагает на него руки. Это происходит не тайно, но перед всем обществом и в присутствии священника Елеазара, преемника Аарона. Иисус Навин должен вступать в битву только после того, как он спросит священника о решении «посредством урима». Этот образ, отмеченный влиянием жреческого произведения, указывает читателю на то, что Книгу Иисуса Навина следует рассматривать не изолированно от других книг, но в качестве продолжения Пятикнижия.

IV. КНИГА СУДЕЙ

Георг Хенчель

Комментарии: R.G.Boling (AncB) 1975; J.D.Martin (CNEB) 1975; J.A.Soggin (OTL) 1981; J.Gray (NCeB) 1986; B.G.Webb (JSOT.S 46) 1987; M.Görg (NEB) 1993; E.Zenger (SAT) 2004.

История исследования: R.Bartelmus, Forschung am Richterbuch seit Martin Noth: ThR 56,1991,221-259; H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,260-264.

Частные исследования: Y.Amit, The Book of Judges: The Art of Editing (Biblical Interpretation Series 38) Leiden 1999; M.Bal, Death and dissymetrie. The politics of coherence in the Book of Judges, Chicago 1988; R.Bartelmus, Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung: ThZ 41,1985, 97-120; U.Bechmann, Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion, St.Otilien 1989; U.Becker, Richterzeit und Königtum (BZAW 192) Berlin 1990; S.Becker-Spörl, «Und sang Debora an jenem Tag». Untersuchungen zu Sprache und Intention des Deboraliedes (Ri 5) (EHS.T 620) Frankfurt 1998; W.R.Bodine, The Greek Text of Judges. Recensional Developments (HSM 23) Chico 1980; R.G. Boling, Judges, Book of: in: ABD 3,1992,1107-1117; A.Brenner (Hg), A feminist companion to Judges (The feminist companion to the Bible 4) Sheffield 1993; Ch.Dohmen, Das Heiligtum von Dan: BN 17,1982,17-22; 1982,17-22; Ch.J.Exum, Was sagt das Richterbuch den Frauen? (SBS 169) Stuttgart 1997; V.Fritz, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie 2) Stuttgart 1996; U.Hübner, Jiftach, in: NBL 11,1995,343; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; T.F.McDaniel, Deborah Never Sang, Jerusalem 1983; Th.Meurer, Die Simson-Erzählungen (BBB 130) Berlin/Wien 2001; A.Moenikes, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der hebräischen Bibel (BBB 99) Weinheim 1995; E.T.Mullen, The «Minor Judges». Some Literary and Historical Considerations: CBQ 44,1982,185-201; H.-D.Neef, Der Sieg Deboras und Baraks über Sisera: ZAW 101,1989,28-49; ders., Jephta und seine Tochter (Jdc xi 29-40): VT 49,1999,206-217; ders., Deboraerzählung und Deboralied: Studien zu Jdc 4,1-5,31 (BThSt 49) Neukirchen-Vluyn 2002; H.Niehr, Rechtsprechung in Israel (SBS 130) Stuttgart 1987; H.M.Niemann,

Die Daniten (FRLANT 135) Göttingen 1985; R.H.O'Connell, The rhetoric of the book of Judges (VT.S 63) Leiden 1996; W.Richter, Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche (BBB 21) Bonn 1964; ders., Zu den «Richtern Israels»: ZAW 77,1965,40-72; ders., Die Überlieferungen um Jephthah. Ri 10,17-12,6: Bib. 47,1966,485-556; ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18) Bonn 21966; H.N.Rösel, Zur Ehad-Erzählung: ZAW 89,1977,270-272; ders., Jephthah und das Problem der Richter: Bib. 61,1980,251-255; ders., Die «Richter Israels», Rückblick und neuer Ansatz: BZ.NF 25,1981,180-203; H.-W.Jüngling, Richter 19 - ein Plädoyer für das Königtum (AnBib 84) Rom 1981; P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4, 1 Sam 7: Bib. 57,1976,38-73; R.Wenning/E.Zenger, Der siebenlokige Held Simson: BN 17,1982,43-55; M.Witte, Wie Simson in den Kanon kam: ZAW 112,2000,526-549; G.A.Yee (Hg.), Judges and method. New approaches in biblical studies, Philadelphia 1995.

0. Текст

Еврейский текст сохранился в целом хорошо. Если мы обращаемся к Септуагинте, то оказываемся перед выбором между Александрийским и Ватиканским кодексами и двумя соответствующими семействами рукописей. Они расходятся настолько сильно, что создается впечатление, словно это два независимых друг от друга перевода. В случае с Книгой Судей Александрийский кодекс дает лучший текст по сравнению с Ватиканским (в других случаях дело обстоит наоборот). Он может быть даже свидетелем древнего текста Септуагинты, когда совпадает с *Vetus Latina* (W. R. Bodine). Интересные открытия позволил сделать Кумранский текст (4Q^{Ri}^a). В нем отсутствует, к примеру, позднедеутерономистское упоминание об анонимном пророке (6:7-10). Согласно *Э.Тову* (Тов), здесь могла иметь место «передача более ранней стадии текста книги».

1. Композиция

Книга Судей повествует о библейской истории эпохи между завоеванием земли и началом правления царей. Книга состоит из трех частей. Во введении содержится некоторая дополнительная информация о расселении израильтян и вновь сообщается о смерти и погребении Иисуса Навина (1:1-2:10). В обширной центральной части сообщается о деяниях судей (2:11-16:31). В заключение рассказывается о судьбе колена Данова, а также о позорном деянии потомков Вениамина в Гиве и его последствиях (17:1-21:25).

| 1-я часть | 2-я часть | 3-я часть |
|----------------------|-------------------------------------|---------------------------|
| Введение 1:1-2:10 | Большие и малые судьи 2:11-16:31 | Бесцарствие 17:1-21:25 |

| | | |
|--|--|---|
| <p><i>Обрамление:</i> Смерть Иисуса Навина (1:1 и 2:6-10)</p> <p><i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «Не могли прогнать» (1:19, 21, 27-33)</p> <p>«Оставались Хананеи среди них» (1:29, 30, 32, 33)</p> | <p><i>Обрамление:</i> Яхве воздвигает судей (2:16); Самсон был судьей в Израиле (16:31)</p> <p><i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «делали неудобное пред очами Яхве» (2:11; 3:7, 12; 4:1; 6:1; 10:6)</p> <p>«Воспылал гнев Яхве» (2:14, 20; 3:8; 10:7)</p> | <p><i>Обрамление:</i> «Не было царя у Израиля; каждый делал то, что казалось ему справедливым» (17:6 и 21:25)</p> <p><i>Ключевые слова и лейт-мотивы:</i> «Мужи сильные» (18:2; 20:44, 46; 21:10)</p> <p>«Собрание» (20:2; 21:5, 8, 16)</p> |
|--|--|---|

Введение

Введение (1:1-2:10) вновь обращается к теме завоевания земли. Сыны Иуды вместе с потомками Симеона и кенейцами овладевают югом Палестины (1:1-16). Следующий за этим рассказом «негативный перечень владений» (А. Alt) указывает на то обстоятельство, что ни сыны Иуды, ни другие колена не овладели еще всей страной (1:19-36). Это позволяло прежним жителям Палестины соблазнять Израиль своими богами (2:1-5). Вновь повествуется о смерти Иисуса Навина (2:6-10; ср. Ис Нав 24:29, 30).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|--------|--|--|
| 1:1-36 | Рассказ и негативный перечень владений | Завоевание земли Иуды, Симеона и Иосифа. Перечень незавоеванных территорий |
| 2:1-5 | Речь ангела | Обвинение и провозвестие |
| 2:6-10 | Сообщение о смерти Иисуса Навина | Последние годы Иисуса Навина; его смерть и погребение |

Деятельность больших и малых судей (2:11-16:31)

Вторая часть начинается с характеристики времени т.н. «судей» (2:11-19) и демонстрации сохранившихся в это время опасностей (2:20-3:6). «Судьи» изображаются весьма различно. Наиболее ярко нарисована группа харизматических лидеров, освобождающих Израиль от чужой власти — таковы Гофониил, Аод, Девора и Варак, Геден, Иеффай. Самсон ведет самостоятельную борьбу против филистимлян. Авимелех уже стремится к единоличной власти. Относительно мало говорится о т.н. «малых судьях» (10:1-5; 12:8-15).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------|--|---|
| 2:11-3:6 | Обобщение 2:11-19 Характеристика времени судей 2:20-3:6 Возвещение об опасностях | Отпадение, гнев, спасение и новое уклонение Израиль подвергается испытанию со стороны оставшихся в Палестине |
| 3:7-9:57 | Рассказ 5:1-31 Песнь 9:7-15 Басня | Спасительные деяние Гофониила (3:7-11), Аода (3:12-30), Самегара (3:31), Деворы и Варака (4:1-24; 5:1-31), призвание Гедсона, борьба против мадианитян и отказ от царской власти (6:1-8:35); Авимелех: его кровавый путь к власти и смерть (9:1-57) |
| 10:1-12:15 | Рассказ 10:1-5 Перечень 10:6-12:7 Спасительное деяние Иеффая 12:8-15 Перечень | Иеффай и малые судьи: Фола из колена Иссахарова и Иаир из Галаада Борьба Иеффая против аммонитян Есевон из Вифлеема, Елон из колена Завулонова, Авдон из Пирафона |
| 13-16 | Рассказ | Возвещение о рождении Самсона, свадьба Самсона, уничтожение урожая, неудачные попытки пленения в Лехе и Газе, Самсон и Далида, смерть Самсона |

1.2.1 Крупные фигуры спасителей

В «своего рода вступительной статье» (*J. Wellhausen*) изображается постоянная смена отпадений, наказаний и спасений (2:11-19): когда израильтяне оставляют Яхве и служат другим богам, Яхве предаёт их в руки разбойников. Когда израильтяне оказываются в великой беде, Яхве спасает их через судей, воздвигаемых Им. Но после смерти «судьи» все начинается сызнова. Новое отпадение израильтян имеет следствием то, что возгорается гнев Яхве и Он больше не изгоняет народы, которые «оставил Иисус, сын Навин, когда умирал» (2:20-3:6).

Первое спасительное деяние (3:7-11) еще достаточно близко к «введению», но «из этого примера еще нельзя заключить, что путь от согрешения 3:7 к успокоению 3:11 станет постоянным круговоротом» (*W. Richter*). Однако убийство Аодом моавитского царя (3:15-29) изображено в виде «чрезвычайно красочного и живого героического сказания» (*H. Donner*). Это предание служит «одним из наиболее ярких примеров израильского повествовательного мастерства» (*N. H. Rösel*).

Рассказ (Суд 4) и песнь (Суд 5) о победе Варака над хананеями в целом близки друг к другу по содержанию. В обоих текстах инициатором столкновения выступает женщина, Девора, и в обоих случаях вражеского полководца убивает кенеянка, Иаиль. Существенное различие состоит в том, что, согласно рассказу, в борьбу вовлечены лишь два колена — Неффалимово и Завулоново, а в песни в нем участвуют также Ефрем, Вениамин, Махир и Иссахар.

Рассказ о спасителе Гедеоне начинается с набегов мадианитян во время сбора урожая (6:1-10). Призвание Гедеона в спасители (6:11b-17) происходит по сценарию: призывание — возражение — оказание помощи (*W. Richter*). Оно включено в рассказ, где Гедеон предлагает своему гостю кушание, а в конце воздвигает алтарь в Офре (6:11a, 18-24). Ободрением Гедеону служит двойное знамение (6:33-40). О последующей борьбе с мадианитянами сообщают два рассказа. Первый из них (7:1-8:3) начинается с того, что Гедеон вынужден ограничить свой отряд тремя сотнями воинов, «чтобы не возгордился Израиль... и не сказал: „моя рука спасла меня“». В действительности панику среди мадианитян сеет сам Яхве (7:13, 14, 22). Второе повествование (8:4-21) предполагает, что о первом сражении уже известно (8:4, 10-13). Но предводителей мадианитян зовут здесь не Орив («ворон») и Зив («волк»), но Зевей и Салман. Одержав победу, Гедеон отказывается от предложения править Израилем (в качестве «царя»; 8:23).

С преданием о Гедеоне связано и повествование об Авимелехе. Здесь сообщается, что Гедеон, разрушив жертвенник хананейского бога Ваала и срубив культовый столб рядом с ним, заслужил себе имя Иероваала (6:25-32). Авимелех считается сыном этого Иероваала и женщины из города Сихем. Авимелех убивает в Офре всех своих братьев, чтобы стать единственным повелителем в Сихеме (9:1-6). Его младшему брату Иофаму удается избежать гибели, и он произносит на горе Гаризим свою знаменитую басню, в которой критикуется существующая власть (9:7-15). Убийство, совершенное Авимелехом, становится причиной вражды между ним и Сихемом (9:22-25). Критическая позиция рассказчика по отношению к царю отходит на задний план, когда выступает Гаал, произносящий громкие речи, но ничего не добивающийся (9:26-41). Авимелех силой отвоевывает Сихем, но гибнет во время осады соседнего города (9:42-54). В заключение подчеркивается виновность как Авимелеха, так и жителей Сихема (9:55-57).

Когда жителей расположенной к востоку от Иордана местности Галаад начинают притеснять аммонитяне (10:6-18), они просят Иеффая стать их предводителем (11:1-11). Иеффай ведет переговоры с аммонитским царем (11:12-28) и клянется перед битвой, что в случае благополучного возвращения он принесет в жертву то, что первое выйдет ему навстречу из его дома. Навстречу выходит его дочь (11:29-40). Это «единственное свидетельство о человеческом жертвоприношении в Ветхом Завете, которое не носит полемического характера» (*U. Hübner*). Перед смертью дочь Иеффая вместе с подругами оплакивает свою юность в горах, что, очевидно, служит объяснением сложившегося в Израиле обычая.

1.2.2 Малые судьбы (10:1-5; 12:8-15)

Наряду с крупными фигурами спасителей перечисляются и т.н. «малые судьбы» (10:1-5; 12:8-15). Они получили такое имя в связи с тем, что о каждом из них говорится очень коротко. В основном, дается лишь

какая-то информация об их происхождении, потомках, времени их деятельности, об их смерти и погребении. Каждый из них «судит» весь Израиль. Соответствующий глагол (*šft*) относится не только к обычной судебной деятельности (ср. 2 Цар 15:1-5), но и к государственной, означая «властвовать» или «руководить» (*H. Niehr*).

1.2.3 Самсон (Суд 13-16)

Рассказом о Самсоне предшествует возвешение ангелом Яхве о его рождении, причем этот ангел восходит после жертвоприношения к небесам в пламени алтаря (13:1-23). За этим следует связное повествование о том, как Самсон трижды вступает в связь с филистимскими женщинами. Каждый раз это влечет за собой конфликт с правителями филистимлян (14:1-15:19; 16:1-3; 16:4-31a). В свой смертный час Самсон убивает больше филистимлян, чем за всю свою прежнюю жизнь (16:30). Говорится о том, что Самсон судил Израиль в течение двадцати лет (15:30 и 16:31b). Эта формулировка связывает его с т.н. «малыми судьями», перечень которых непосредственно предшествует рассказу о нем (12:8-15).

1.3 Бесцарствие (Суд 17-21)

Третья часть повествует о судьбе колен Дана (17-18) и Вениамина (19-21).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------|---|--|
| 17:1-18:31 | Рассказ <i>Обрамление:</i> «Не было царя» (17:6; 18:1) | Изготовление кумира и назначение священника Посылка разведчиков; похищение кумира и священника; покорение Лаиса |
| 19:1-21:25 | Рассказ <i>Обрамление:</i> «Не было царя» (19:1-21:25) | Позорное деяние в Гиве (19:1-30) Борьба с коленом Вениамина (20:1-48) Похищение женщин в Иависе и Силоме |

1.3.1 Святилище Михи и колено Даново

В большом рассказе 17:1-18:31 сообщается о том, что колено Даново покинуло первоначальное место своего обитания вблизи долины Аиалона, что они разведали о лежащем севернее городе Лаисе, завоевали его и дали ему имя Дан (18:1, 2, 7-11, 27b-29). Но рассказ не ограничивается этим сообщением профанного характера, но в первую очередь

сосредоточивается на том, как колено Даново обрело изображение Бога и священника из левитов: один ефремлянин по имени Миха сделал изображение Бога и приставил к нему священника, которого мужи из колена Данова похитили и доставили вместе с изображением в Лаис (17:1-13; 18:3-6, 12-27а, 30, 31). Изготовление изображения Бога из краденого серебра и приставление к нему собственного сына в качестве священника представляют собой в глазах рассказчика святотатство, напоминающее о произволе, распространяющемся в эпоху бесцарствия (17:6 – ср. 18:1).

1.3.2 Позорное деяние в Гиве и его последствия

В первом рассказе этого комплекса (Суд 19-21) противопоставлены друг другу чрезвычайно великодушное гостеприимство, которое встречает один ефремлянин в Вифлееме – на родине Давида, – и тот позор, который ему приходится пережить в Гиве, городе, принадлежащем колону Вениаминову, то есть резиденции Саула (19:1-30). По дороге из Вифлеема на свою родину в Ефреме он со своей наложницей останавливается на ночлег в Гиве. Но ему удается найти пристанище лишь у человека родом не из Гивы. Вдобавок ему начинает угрожать городская чернь, и ему приходится выдать им свою наложницу. Когда она умирает от последствий изнасилования, ефремлянин расчленил ее тело и посылает его части во все колена Израилевы. «Рассказ Суд 19:1-30а – пример, подтверждающий в повествовательной форме положение: каждый делал, что ему угодно» (*H. W. Jungling*). Рассказчик явно выступает сторонником правления рода Давидова и противником царства Саула и его североизраильских преемников.

Призыв ефремлянина (19:29-30): «общество» всех израильтян собирается в Массифе и обязывает каждого десятого выступить против Гивы. Когда колено Вениаминово отказывается выдать виновных, начинается война. После двух поражений израильтяне одерживают полную победу, которая ставит под вопрос само существование колена Вениаминова (20:1-48). Израильтяне препятствуют этому таким образом, что нападают на город Иавис в Галааде, оставляют в живых только молодых девушек и отдают их колону Вениаминову (21:1-14). Затем они разрешают мужчинам из этого колена похитить для себя во время праздника Куц в Силоме девушек, танцующих там в виноградниках (21:15-24). Рамку повествования составляют фразы (19:1 и 21:25): «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым».

2. Возникновение

2.1 Диахронические наблюдения

Ряд признаков указывает на то, что Книга Судей создавалась постепенно в течение длительного времени:

(1) Повторение сообщений о смерти и погребении Иисуса Навина (Ис Нав 24: 29-31 и Суд 2:6-10) вызывает вопрос, зачем понадобился такой повтор.

(2) Колено Иудино играет в книге почти маргинальную роль (1:1-19; 10:9; 15:9, 11; 18:12; 20:18). В рассказах о спасителях (Суд *3-8) оно не упоминается, во время битвы Деворы даже не высказывается сожаление по поводу его неучастия (5:15-18).

(3) Перечисление т.н. «малых судей» (10:1-5 и 12:8-15) прерывается рассказом об Иеффе (11:6-12:7).

(4) К Самсону прилагается та же формула, которая встречается и в перечне «малых судей» (15:20; 16:31), однако своей деятельностью он не сходен ни с ними, ни с крупными фигурами спасителей — Вараком, Гедеоном или Иеффеом.

(5) Отношение к царской власти чрезвычайно различается в разных случаях. В последней части книги все неурядицы объясняются тем, что тогда еще не было царя и каждый делал, что хотел (17:6; 18:1; 19:1; 21:25), тогда как во второй части есть явные выпады против монархии. Согласно басне Иофама (9:7-15), лишь бесполезный и опасный терновник желает быть царем. Гедеон прямо отказывается от царской власти (8:22, 23).

2.2 Собрание более ранних преданий

В основе книги лежат «различные, обладающие внутренней законченностью, хотя и родственные друг другу предания» (*R. G. Kratz*). Они повествуют об отважных персонажах, руководивших каким-либо коленом Израиля или жителями какой-либо области в их борьбе с враждебными им соседями. Последовательный характер изложения может быть следствием позднейшей редакции, но она была бы «сама по себе нежизнеспособной, если бы не было включенных в нее рассказов» (*R. G. Kratz*). Спорным вопросом остается в первую очередь то, существовало ли пред-девторономическое собрание преданий, собранных в Суд *3-9.

(1) Согласно *M. Homy (Noth)*, во время создания Второзакония уже существовал «список малых судей», а также «ряд рассказов о различных героях отдельных колен». Второзаконие эпохи плена соединило эти две традиции потому, что Иеффай причислялся как к «малым судьям» (12:7), так и к крупным фигурам спасителей.

(2) *B. Puxter (Richter)* возводит рассказы, содержащиеся в *3:12-9:55 к североизраильской книге о спасителях, которая могла быть создана в IX в. до Р.Х. В эпоху Иосии первый редактор создал обрамление (3:12, 14, 15, 30; 4:1a, 2, 3, 23, 24; 5:31b; 6:1, 2b, 6), второй редактор поместил впереди перикопу о Гофонииле (*3:7-11). После 586 г. Книга Судей была включена в девтерономическую историю. При этом были добавлены список малых судей

(10:1-5; 12:8-15), рассказы об Иеффае и Самсоне, а также хронологическая система, формулы, касающиеся судей (3:10; 4:4b, 5), и краткие сообщения о смерти (3:11; 4:1b).

(3) По мнению У. Бекера (*Becker*), собрания рассказов о спасителях, которое предшествовало бы Второзаконию, не существовало. Однако и он полагает, что к этому времени были в наличии основы повествований об Аоде (*3:16-26), ранний вариант песни Деворы (Суд 5*), фрагменты повести о Гедеоне (6:11a, *18-24a; 7:11b, 13, 14a, 15*, *16-22; *8:5-21), серия рассказов об узурпаторе Авимелехе (9:25-41, 50-54), краткий вариант истории об Иеффае (*11:1-11a), некоторые части предания о Самсоне и фрагмент перечня «малых судей» (10:1-5; 12:8-15). Лишь историк-девторономист объединил эти предания в Книгу Судей (*2:11-16:31).

(4) Р. Г. Кратц (*Kratz*) в основном соглашается с выводами У. Бекера. При этом он признает наличие раннего материала в рассказе о «битве Деворы» (4:4a, 5a, 6a, 7, 10a, 12, 13, 14b, 15b, 17*, 18-22). В отличие от большинства исследователей от Ю. Велльгаузена до Х.-Д. Нефа (*Neef*) он не считает доказанным приоритет песни Деворы. Рассказы о Гедеоне (Суд 6-8) и Самсоне (Суд 13-16) еще в эпоху до Второзакония «разрослись до размера малых повествовательных циклов». Список т.н. «малых судей» (10:1-5; 12:8-15) уже не возводится к древнему преданию, но относится за счет девтерономической редакции.

2.3 Девтерономическая обработка

Девтерономическая редакция Книги Судей особенно ясно видна в схеме, которая помещается перед началом рассказов о спасителях (2:6-3:6), конкретизируется на примере (3:7-11) и обрамляет ранние предания об Аоде (3:12-15, 30), Самегаре (3:31), Деворе и Вараке (4:1-3, 23, 24; 5:31b), Гедеоне (6:1-6 и 8:28), Иеффае (10:6-18 и 12:7) и Самсоне (13:1; ср. 15:20 и 16:31). Схема эта состоит из следующих элементов: грех израильтян (3:12; 4:1; 6:1a; 10:6), предание их в руки врагов (3:12-14; 4:2; 6:1b; 10:7-9), воззвание к Яхве (3:15; 4:3; 6:7; 10:10), воздвижение спасителя (3:9, 15), смирение врагов (3:30a; 4:23; 8:28) и успокоение земли (3:30; 5:31b; 8:28). Эта схема придает Книге Судей ее главные характеристики. Наказание и спасение повторяются подобно ритуалу жалоб и прошений. История не устремлена (как мы видим это в книгах Царей) к окончательной катастрофе. Девтерономический редактор видит «тщету постоянных предложений спасения» (*U. Becker*). В отличие от книг Царей, не придается значения централизации культа. Кроме того, вина лежит не на царях, а на народе. Так как в книгах Царей подобного рода упреки относятся к позднему девтерономическому слою (напр., 3 Цар 9:6-9; 14:22-24; 4 Цар 17:7-23), поэтому можно вслед за Р. Г. Кратцем задаться вопросом, не была ли эта редакция Книги Судей достаточно поздней.

Лингвистические и богословские признаки позволяют распознать девтерономическую редакцию также и вне вышеизложенной схемы (напр., в 6:25-32 и 11:12-28). Однако она не является единой. С обрисованной концепцией судей плохо вяжется то, что служение израильтян кумирам начинается по

инициативе Гедеона (8:24-27). Младшая девтеронимическая редакция видна, по Р. Г. Кратцу, прежде всего там, где другие народы вводят израильтян в соблазн своими кумирами (2:1-5; 2:20-3:6; 23:4-16).

2.4 Пост-девтеронимическая редакция

Последние главы книги (Суд 17-21) серьезно отступают от заметной в особенности в Суд 6-9 антицарской тенденции. Неоднократно подчеркивается: «В те дни не было еще царя у Израиля; каждый делал то, что хотел» (17:6; ср. 19:1; 21:25). Этим рефреном соединяются друг с другом два разных рассказа. Предание культового характера повествует о том, как колено Даново завоевало себе город и как оно получило изображение Бога и священника из левитов (17:7-18:31). Критическое отношение к этому святилищу видно невооруженным глазом (17:2-4). В последних главах пост-девтеронимическая редкция использует пред-девтеронимический рассказ о позорном деянии в Гиве (Суд 19) для «поддержки старого требования царской власти» (*H.W. Jüngling*): рассказчик ясно высказывается против царства Саула, в резиденции которого могли происходить подобные вещи, но однозначно поддерживает дом Давидов, происходящий из гостеприимного Вифлеема. Мера, к которой прибегает левит (19:29, 30), вызвала в послевоенную эпоху вопрос, как реагировал на нее Израиль. Согласно позднему добавлению, колена Израилевы начали войну и предали каре виновное колено Вениаминово (20:1-48). Когда составлялся этот рассказ, Иудея была уже «обществом» (20:1, 2; 21:5, 8, 10, 13, 16) в составе великой Персидской державы. После удара, нанесенного колону Вениаминову, становятся возможны новые браки благодаря «похищению девушек силемских» (21:2-4, 6, 7, 15-24). Кроме того, вставлено сообщение о походе против города Иавис в Галааде (21:10-14), которому дается специальное обоснование (21:6, 8, 9); этот город был тесно связан с Саулом (ср. 1 Цар 11:1-11; 31:11-13).

3. Богословие

Книга Судей — не историческое сочинение, которое можно было бы расценивать как источник для доцарской или догосударственной эпохи Израиля, заканчивающейся ок. 1000 г. до н.э. царствованием Давида. В повествованиях отражается вековой опыт Израиля, контекстом политической истории которого была жизнь во враждебном окружении. Эта история изображена как существование, связанное с различными угрозами, существование между свободой и властью чужеземцев, но изображение носит не фаталистический, а боевой, наступательный характер. Так описание «начального времени» Израиля в Земле Обетованной дается под девизом «свобода». С одной стороны, свободу должен отстаивать в борьбе с врагами сам Израиль. С другой стороны, она преподносится и как дар Яхве.

3.1 Свобода и солидарность

В рассказах Книги Судей выдвигается идея, что защита свободы — общая задача всех колен Израилевых и что именно солидарность

между всеми коленами служит гарантией и основанием свободы. Программные заявления об этом содержатся в т.н. песни Деворы (Суд 5) и истории о Гедеоне (Суд 6-8). В Суд 5:16 слл. колена Рувима, Галаада, Дана и Асира осуждаются за то, что они не проявили необходимой солидарности, когда другие колена вышли на борьбу против хананеян для защиты свободы Израиля. И Гедеон, когда узнает, что жители городов Сокхоф и Пенуэл не готовы помочь ему в преследовании мадианитян, постоянно угрожающих Израилю (8:4-9), наказывает старейшин Сокхофа и срывает крепость Пенуэла (8:16). «Информация», которую желает донести до читателей этот рассказ, такова: свобода в опасности, если израильтяне не помогают друг другу.

3.2 Отважные мужчины и мужественные женщины

Книга Судей рисует портреты отважных мужчин, которые отражают нападения с риском для собственной жизни (Гедеон, Иеффай), уничтожают существовавшее доселе господство чужеземцев (Аод) или, во всяком случае, наносят им ущерб (Самсон, Самегар). Но Израиль обязан своей свободой не только мужчинам, но и женщинам, и даже им в особенности. Израиль был угнетаем до той поры, пока не восстала Девора, называемая в песне Деворы «матерью в Израиле» (5:7). В прозаическом рассказе ее образ нарисован еще ярче. Она названа, во-первых, пророчицей, а во-вторых, изображена как судья, от которой израильтяне ждут «суда» («права»; 4:4, 5). Именем Яхве она дает важнейшее повеление Вараку (4:6, 7). Она предсказывает, что исход борьбы решит женщина, как это и происходит: кенейка Иаиль усыпляет вражеского полководца Сисару теплым молоком, а затем убивает его колом от шатра (4:17-22). Соответствующим образом прославляется Иаиль и в песни Деворы (5:24-30). Авимелех также гибнет от руки женщины, бросающей в него жернов с башни; в рассказе подчеркнуто при этом, насколько это позорно для «героя» (9:54; ср. 2 Цар 11:20 слл.). После победы Иеффая над аммонитянами первой навстречу ему выходит его единственная дочь, которую он, согласно обету, данному им до начала сражения, должен принести в жертву (11:30-37). Когда она слышит об этом, то ободряет отца, призывая его исполнить обет (11:38). В рассказах о Самсоне филистимские женщины играют, на первый взгляд, отрицательную роль. Однако измена первой филистимлянки (14:15-18) имеет своим следствием большие потери для филистимлян (15:1-8). Когда же Самсон становится жертвой лести Далиды (16:4-21), это в конечном итоге приводит к тому, что он в час своей смерти убивает больше филистимлян, чем за всю предшествующую жизнь (16:30), пусть это и плохо вяжется с нашей системой ценностей. Не следует забывать и о том, что рождение Самсона было вначале возведено его матери (13:3-5), которая благодаря этому играет важную роль в его жизни и деяниях.

3.3 Свобода как дар Яхве

Хотя свобода завоевывается мужеством и отвагой, она все равно остается даром Яхве. Это отчетливо проявляется там, где к кому-либо — например, Гедену (6:11-24; ср. 13:1-25) — обращен непосредственный призыв. Яхве может с помощью знамений преодолевать сомнения людей (6:15-21, 33-40). Его дух может нисходить на призванного и придавать ему силы (3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6,19; 15:14).

Когда дело доходит до битвы, Яхве вступает в действие. Он придает мужества Гедену тем, что тот узнает о сне, приснившемся одному из его врагов (7:13, 14). Геден и его мужи способствуют панике в среде мадианитян огнем факелов и звуками рогов, но саму панику сеет Яхве (т.н. страх Господень; 7:21, 22).

Девтерономическая редакция обращает внимание на оборотную сторону медали: Израиль лишается своей свободы всякий раз, когда противодействует воле Яхве (Суд 3:12-14; 4:1, 2; 6:1-6), в особенности же тогда, когда он покоряется кумирам окружающих его народов, вызывая тем гнев Яхве (Суд 2:11-15; 3:7, 8; 10:6-9). Одновременно подчеркивается, что Яхве готов вынудить мольбам угнетенных израильтян, воздвигнуть им судей, избавить народ от власти его врагов и дать ему покой (Суд 2:16,18; 3:9-11, 15; 10:10-16).

3.4 Свобода и власть

В основном тексте Книги Судей проявляется критическое отношение к царской власти. Гофониил избавляет израильтян от власти месопотамского (арамейского) царя (3:8, 10). Аод убивает царя моавитского (3:14, 15, 17, 19, 20). Девора и Варак способствуют тому, что Яхве лишает власти Иавина, царя Ханаана (4:2,7, 23, 24). Геден отказывается быть царем над израильтянами (8:23). Еще острее формулировки в басне Иофама (9:8-14). *М. Бубер* назвал эту басню «самым сильным антимонархическим произведением в мировой литературе». Впрочем, не вполне ясно, отвергается ли здесь только негодный и опасный монарх или монархия вообще. Контекст басни таков, что Авимелех достигает власти над Сихемом лишь при помощи убийства своих братьев (9:1-6, 16-20). За это ему уготована кара (9:22-24), которая затем его и настигает (9:56-57). Рассказ об Авимелехе демонстрирует как раз то, что отношение к монархии неоднозначно, так как Гаал — противник Авимелеха — хотя и произносит громкие слова, но терпит позорное поражение (9:26-41). Авимелех по нынешним понятиям поступает жестоко (9:46-49), но в свой смертный час поступает как мужчина, не желающий умереть, подобно Сисаре, от руки женщины, что считалось в ту патриархальную эпоху позором (9:50-54). В 19:1-30, тексте, содержащем как бы «заявление в поддержку царской власти», отвергается североизраильское царство и одновременно одобряется

власть потомков Давида, ведущих свой род из гостеприимного Вифлеема.

Девтеронимическое богословие Книге Судей, сформулированное в эпоху плена, видит в фигурах спасителей лучшую альтернативу царской власти, потерпевшей крах. В последевтеронимическое время вновь воскресает надежда на возрождение монархии. Время, когда не было царей, считается теперь эпохой эгоистического произвола (17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Кажущееся противоречие между этими двумя точками зрения указывает на амбивалентный опыт: царская власть, которой соответствует совершенно определенное устройство государства, может подавлять свободу, а может и способствовать ее процветанию.

V. КНИГА РУФИ

Эрих Ценгер

Комментарии: P.Jouin 1953 (= ²1986); W.Rudolph (KAT) 1962; G.Gerleman (BK) 1965 (= ²1981); E.Würthwein (HAT) 1969; E.F.Campbell (AncB) 1975; J.M.Sasson 1979 (= ²1989); R.E.Murphy (FOTL) 1981; E.Zenger (ZBK) 1986 (= ²1992); R.L.Jr.Hubbard (NICOT) 1988; Ch.Frevel (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament) 1992; A.Brenner 1993; J.Scharbert (NEB) 1994; F.Bush (WBC) 1996; K.Nielsen (OTL) 1997; K.D.Sakenfeld (Interp) 1999; I.Fischer (HThKAT) 2001; E.Zenger (SAT) 2004.

Отдельные исследования: D.R.G.Beattie, Jewish Exegesis of the Book of Ruth (JSOT.S 2) Sheffield 1977; R.Bohlen, Die Rutrolle. Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testaments: TrThZ 101,1992,1-19; ders., Feministische Exegesen der Rutrolle. Versuch eines kritischen Dialogs mit ihren Autorinnen, in: FS H.Feilzer, Trier 1992,13-30; K.Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1993,21-48; J.Ebach, Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders./R.Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995,277-304; I.Fischer, Rut - Das Frauenbuch der Hebräischen Bibel: rhs 39,1996,1-6; dies., Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18-22), in: R.Kessler u.a. (Hg.), FS E.S.Gerstenberger, Münster 1997,195-213; dies., Gottesstreiterinnen, Stuttgart ²2000; M.D.Gow, The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose, Leicester 1992; R.Jost, Freundin in der Fremde: Rut und Noomi, Stuttgart 1992; M.Korpel, The Structure of the Book of Ruth, Assen 2001; A.Meinhold, Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung: ThZ 32,1976,129-137; C.Mesters, Der Fall Rut. Brot - Familie - Land. Biblische Gespräche aus Brasilien, Erlangen 1988; I.J.Petermann, Travestie in der Exegese? Über die patriarchalische Funktionalisierung eines gynozentrischen Bibeltextes - das Buch Ruth und seine Kommentare: DBAT 22,1985,74-117; Ph.Trible, Eine menschliche Komödie, in: dies., Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993,190-226; R.Vuilleumier, Stellung

und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon: ThZ 44, 1988, 193-210; H.H. Witzernath, Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (STANT 40) München 1975; E. van Wolde, Aan de hand van Ruth, Kampen 1993; Y. Zakovitch, Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar (SBS 177) Stuttgart 1999.

1. Композиция

Книга Руфи признается шедевром древнееврейского повествовательного искусства. Это главная «женская книга» Первого Завета. В отличие от двух других библейских книг, в заголовок которых также вынесено женское имя – Эсфирь (см. ниже, D.XII) и Иудифь (см. ниже, D.XI) – Книга Руфи делает своей темой непосредственно социальную реальность женщин в патриархальном обществе. «Речь идет о борьбе за выживание двух (или трех) женщин в патриархальном мире, смертельно опасном в первую очередь для бедных женщины; речь идет... о жертве своим телом в этой борьбе за выживание. Речь идет о женщинах как жертвах, предмете торга и как о людях, умеющих быть мужественными и хитрыми; речь идет о женской солидарности и женском соперничестве» (*J. Ebach, Fremde in Moab 278*). То, что Руфь – молодая женщина из другого народа и что она при этом спасает жизнь старой еврейке Ноемини и даже становится прабабкой столь важного для еврейского народа царя Давида, делает это произведение воинствующей женской книгой, в которой ведется борьба в том числе и против односторонне андроцентричного взгляда на древнюю историю Израиля, когда только деятельность «патриархов» признается важной для исторического существования народа. Столь сильная «женская перспектива» дает основания предполагать, что книга могла возникнуть в кругу авторов, где совместно работали женщины и мужчины.

Повествование начинается с ситуации, «типологичной» для исторической памяти Израиля. Подобно Аврааму и Сарре (ср. Быт 12:10-20) и всем потомкам Иакова (ср. Быт 46-47) некая семья во время голода покидает свою родину, Вифлеем, надеясь выжить в чужой стране, в Моаве. Но чужбина оказывается местом смерти: сначала умирает Елимелех, потому также и оба его сына – Махлон и Хилеон, женившиеся после смерти отца на моавитянках Орфе и Руфи. В книге рассказывается, как оставшейся одной вдове Ноемини удастся вернуться к счастливой жизни благодаря возвращению в Вифлеем (в Землю Обетованную) и прежде всего благодаря помощи ее невестки-моавитянки Руфи. Руфь отправляется вместе с Ноеминью в Вифлеем (гл. 1) и собирает во время жатвы ячменя колосья на поле Вооза, на что бедняки имели право (гл. 2). После окончания жатвы она приходит ночью на гумно к Воозу, нарядившись как невеста, и просит его взять ее в жены (гл. 3). Вооз женится на Руфи после того, как некий более близкий, нежели он сам, родственник соглашается выкупить поле у Ноемини, но отказывается от связанного с этим левиратного брака с Руфью («брак с деверем» от лат. *levir* – деверь). Сын (первенец), рождающийся от левиратного брака Вооза с Руфью, по имени Овид считается сыном Ноемини и становится впоследствии дедом Давида, о чем торжественно сообщает завершающее книгу родословие (гл. 4).

Однолинейный сюжет делится на четыре части или действия (что показывает и традиционное членение на главы), которые связаны друг с другом разнообразными способами. В центре помещена встреча

Руфи и Вооза (второе и третье действие). Эта встреча влияет на Вооза, побуждая его сделать, наконец, в четвертом действии то, что он мог бы сделать еще в конце первого: придать «умершей» при жизни Ноемини «вифлеемское измерение» (имя «Вифлеем» – Бет-леhem – имеет программное значение: дом хлеба = дом жизни), т.е. помочь выжить ей и ее семье, оказавшейся под угрозой голодной смерти. Это видно из связи между началом и финалом книги: 1:1-5 как экспозиция (нарушение равновесия: голод и бездетность как форма смерти) и 4:13-17 как развязка (устранение неравновесия: рождение сына, который становится «наследником» и, тем самым, кормильцем Ноемини); эта связь подчеркивается ключевым словом «дети/ребенок» в 1:5 и 4:16.

Композиция книги симметрично-концентрическая:

| Гл. 1 Возвращение Ноемини в Вифлеем | Гл. 2 Руфь на поле Вооза | Гл. 3 Руфь на гумне Вооза | Гл. 4 «Выкуп/ унаследование» для Ноемини в Вифлееме |
|--|--|---|---|
| 1-5 Вступление (действие) 6-19а Решение Руфи о помощи Ное- мини (разго- вор в три круга по дороге в Вифлеем) 19б-22 Прибытие в Вифлеем (Ноеминь и женщины) | 1-2 Вступление (разговор) 3-18 Встреча Руфи с Воозом на ячменном поле (Руфь броса- ется перед Воозом) 19-23 Разговор с истолковани- ем: Ноеминь – Руфь | 1-5 Вступление (разговор) 6-15 Встреча Вооза и Руфи на ячменном гумне (Руфь ложится к Воозу) 16-18 Разговор с истолковани- ем: Ноеминь – Руфь | 1-2 Вступление (действие) 3-12 Решение Вооза в пользу Ное- мини и Руфи (разговор в три круга у ворот в Вифлееме) 13-17 Рождение сына в Вифлееме (Ноеминь и женщины) |
| Ноеминь | Руфь | Руфь | Ноеминь |

+

| |
|-------------------------------|
| 18-22 Родословие Давида |
|-------------------------------|

Главы 2 и 3 имеют параллельную композицию. Они начинаются и заканчиваются разговором между Ноеминью и Руфью. Между этими разговорами происходят встречи Руфи и Вооза, кульминации

которых приходится во 2-й главе на полдень, а в 3-й — на полночь. В обоих случаях Руфь приносит Ноемини после этой встречи «хлеб» в качестве дара от Вооза. Аналогична и последовательность мест действия: город — поле — город (2-е действие) и город — гумно — город (3-е действие). Параллелизм гл. 1 и 4 ярче всего проявляется в заключительной сцене, где оба раза вифлеемские женщины дают истолкование происшедшего. Центральные сцены этих двух действий, которые в обоих случаях представляют собой разговор в три круга, завершаются исключением фигуры, необходимой для контраста (в 1-м действии исключается Орфа, контрастирующая с Руфью; в 4-м действии безымянный «наследник», контрастирующий с Воозом). Обещание быть верной Ноемини, которое дает Руфь в 1:16 слл., соответствует заявлению Вооза, обращенному к Руфи и Ноемини в 4:9 слл.

Каждой из четырех частей придают характерный облик соответствующие ключевые слова (гл. 1: «возвращаться»; гл. 2: «собирать, подбирать колосья»; гл. 3: «ложиться/лежать»; гл. 4: «выкупать/наследовать»). Они семантически объединяются леймотивами хлеба, ребенка, доброты/любви (*hasad*) и смерти/жизни.

На хронологическом уровне действие развивается непрерывно, причем время, занимаемое отдельными действиями, все сокращается вплоть до кульминационного момента в 4-м акте. В 1-м действии говорится о десяти годах в Моаве, затем, во 2-м действии — о нескольких неделях сбора урожая, причем решающий момент действия сосредоточен в рамках одного дня жатвы (с утра 2:7 до полудня 2:14-16 и затем до вечера 2:17). В 3-м акте происходит еще большая концентрация событий — все происходит в течение одной ночи на гумне (с вечера 3:2 до полуночи 3:8 и затем до рассвета 3:14). Наконец, в 4-м акте действие достигает своей кульминации после собрания, происходящего у городских ворот утром следующего за «ночью на гумне» дня. После этого происходит раскрытие будущего: сначала сообщается о рождении у Руфи сына, о последующей жизни Ноемини и, наконец, о времени Давида, который, ввиду мессианского колорита повести (см. ниже) делает историю Руфи в целом утопической повестью о прошедших временах (см. выше, D.I).

В прошлом было распространено представление о Книге Руфи как об «идиллии», что было связано с высказыванием Гёте: «прекраснейшая маленькая повесть... в эпических и идиллических тонах». При этом пренебрегали содержащейся в этой книге социальной и исторической критикой (ср. суждение Х. Гункеля, ставшее, увы, классическим: «Это история, какие любит слушать народ: вслед за дождем — яркое солнце!») и обращали недостаточно внимания на структуру повести. Гораздо вернее будет назвать Книгу Руфи новеллой. По А. Жоллю (Jolles), это жанр, «который стремится рассказать о случае или событии, имеющем важное значение, таким образом, чтобы произвести впечатление реального события, причем само событие должно казаться нам важнее, чем лица, с которыми оно происходит» (*Einfache Formen*, Tübingen 1968, 192). Цепь событий, пересказываемая здесь, следует типичной для новеллы схеме: низшая точка — поворотный/е пункт(ы) —

высшая точка, причем поворотный пункт происходит по воле случая (ср. 2:3), что также часто случается в новелле. Событие, о котором идет речь, в самом деле неслыханное: у «мертвой» Ноемини благодаря моавитянке Руфи рождается ребенок, которого Яхве определяет быть ее «выкупщиком/спасителем» (ср. 4:14 сл.). Поскольку повесть изображает в лице Руфи, а также и Вооза образцы солидарности, которые должны вдохновлять читателей уподобиться им, Книгу Руфи можно назвать «новеллой премудрости» (ср. по этому поводу E. Zenger, ZBK 22-25). Если обратить более серьезное внимание на то, что (и как) эта книга обращается к рассказам Книги Бытия (ср. особ. Быт 12; 19:30-38; 24; 38) и составляет новую, собственную «историю Генезиса», чтобы заново урегулировать в ней и с ее помощью те правовые вопросы, которые были спорными в начале слепого периода (обращение с чужеземцами, смешанные браки, наследственное право для вдов, права бедных, обязательность левиратного брака), на почве Торы (в книге есть ссылки, в частности, на Лев 25; Втор 23:3-5; Втор 25), — в таком случае повесть можно понять как галахический мидраш, т.е. такой мидраш, в котором заново толкуется, актуализируется Тора (I. Fischer, Y. Zakovitch).

2. Возникновение

2.1 Проблема литературного единства

Новелла характеризуется большой структурной связностью. Впрочем, сомнительно, чтобы вступительное хронологическое замечание (1:1аα) и родословие 4:18-22, связующее содержание книги с царем Давидом, могли относиться к книге в ее первоначальной форме.

Хронологическое замечание, с которого начинается книга, вряд ли можно считать исконным по следующим причинам: 1. Хотя двойное указание на время в начале книги в принципе возможно, но уточнение «когда судили судьи» представляется странным в связи с тем, как в Руфь 4 преподносится вынесение юридического решения: нет никакого «судьи», и глагол «судить» не употребляется. 2. Если убрать эти вводные слова, мы получим такое начало, которое хорошо соответствует началам интертекстуально связанных с Книгой Руфи историй Быт 12:10-20; 26:11 сл. 3. Обобщенное указание на «время судей» корреспондирует с родословием 4:18-22, помещающим Вооза в до-царскую эпоху, т.е. как раз время судей.

В пользу того, что родословие и упоминание Давида являются позднейшим добавлением, приводятся следующие доводы: 1. Положение родословия в конце повести необычно. Как правило, родословия помещаются в начале рассказа или части рассказа; действующие лица вводятся ими. В нашем случае из всего рассказа в родословии упомянут лишь Вооз, однако оно не начинается с Вооза и им не заканчивается. 2. В рассказе главными фигурами являются Руфь и Ноеминь. К тому же родившийся сын подчеркнуто именуется в 4:17 «сыном Ноемини»; бросается в глаза и то, что в 4:13 нет

соответствующего привычной схеме заявления «и родила она (Руфь) сына Воозу». В родословии отсутствует подчеркнутая «женская» ориентация всей повести; в ней нет упоминаний не только о Ноемини и Руфи, но и вообще ни о каких женщинах (ср. родословие Иисуса в Мф 1, где это совершенно иначе). 3. На всем протяжении своего искусно построенного повествования рассказчик нигде не дает даже намека на то, что в этой истории речь изначально идет о предках Давида. «Если имелось в виду рассказать предысторию семьи Давида, то удивительно хотя бы то, что несмотря на рассказ о Руфи, ничего не говорится о матери Давида. Не упоминается и о его бабке. В конечном итоге и о тех членах семьи Давида, которые играют роль в Книге Руфи (согласно родословию, это Вооз и Овид; нужно добавить саму Руфь — мать Овида), сказано чрезвычайно мало. Никакой характеристики Овида не дается. Какова была бы роль Ноемини, Елимелеха, Махлона и Хилеона, если бы Книга Руфи имела целью рассказать предысторию Давида? Таким образом, эту повесть по существу дела невозможно понимать как семейную историю предков Давида, многие черты новеллы выходят за эти несложные рамки. Повесть желает большего!» (*Ch. Frevel, Kommentar 28 f.*).

Спорно и то, когда и с какой целью было добавлено родословие. Не вызывает сомнений то, что существует связь между ним и родословием Иуды в 1 Пар 2:3-15. Ввиду того, что родословие Руфь 4:18-22 короче родословия 1 Пар 2, его трактуют обычно как извлечение из 1 Пар 2; соответственно, Книгу Руфи приходится датировать II в. до н.э. Если рассматривать отношение зависимости как обратное, то родословие 4:18-22 должно было возникнуть раньше времени написания Хроники. «Давидизация» новеллы о Руфи с помощью добавления к ней стихов 4:17b, 18-22 связана с оживлением в после пленном богословии фигуры Давида, приобретающей мессианский характер и служащей отныне предметом упований. В самой Книге Руфи было по меньшей мере четыре элемента, способствовавших такой давидизации: 1. Действие разыгрывается в Вифлееме, месте рождения Давида. 2. С Вифлеемом в после пленную эпоху связывалась надежда на рождение нового Давида (ср. Мф 5:1). 3. В после пленном «богословии Давида» играет важную роль существенная для Книги Руфи теологема «хеседа» (любовь, добро, верность; ср. Пс 89:2 слл., 5, 29слл., 50; Ис 55:3). 4. Будучи рассказом о сотворенном людьми и Богом рождении «Выкупщика/Искупителя Овида» (= слуги, т.е. слуги Царства Божия), история о Руфи легко связывалась с мессианскими представлениями о «Выкупщике/Избавителе» (Пс 72:13 слл.).

Спорно, кроме того, и то, где первоначально заканчивалась новелла о Руфи: были ли это слова 4:17a («и нарекли ему имя Овид»), или же уже в 4:16 (так полагал E. Zenger, ZBK 11-13). «Женская» ориентация 4:17a, противостоящая андроцентризму родословия, возможно, позволяет признать, что 4:17a присутствовали в тексте изначально.

В последнее время выдвинуты и серьезные аргументы в пользу того, что родословие 4:18-22 составляет исконную часть книги (в т.ч. I. Fischer, K. Nielsen, Y. Zakovitch): 1. 4:18-22 открывается формулой родословия («тольдот»: «и вот род...»); эта форма родословия обычно маркирует в Книге Бытия завершение данной части повествования. 2. Переход от «женской» перспективы к чисто мужскому родословию должен служить признание сына Руфи звеном в исторической цепи колен Израилевых. 3. Книга Руфи понимает себя как продолжение «истории Генезиса», т.е. и в ней в форме истории семьи рассказывается история народа; для этого политического измерения необходимо

родословие «от Фареса до Давида». 4. Если Книга Руфи выступает против строгого запрета на смешанные браки, который обосновывается в Неем 13:1-3 с помощью направленного против моавитян закона об общине Втор 23:4-7, то в этом отношении родословие Давида 4:18-22 может служить решающим контраргументом.

2.2 *Время возникновения*

В пользу возникновения Книги Руфи в послевоенную эпоху (очевидно, в V в.) говорят следующие соображения:

(1) Книга Руфи вводит наполненное богословским содержанием понятия «выкупа/искупления», в котором творчески соединяются левиратный брак и право первой покупки / обязанность обратной продажи общинного имущества, что в обоих случаях приносит пользу Ноемине и Руфи, так что можно говорить о «галахе» к Лев 25 (институт выкупа) и Втор 25 (левират). Такой метод обращения с Торой немыслим в довоенное время.

(2) Вполне возможно, что сильное подчеркивание роли семьи и клана, а также разработка их основополагающей для сообщества роли отражают реакцию на крушение государства.

(3) Связь между мотивами «возвращения» с чужбины и «рождением» ребенка в образе лишившейся детей Ноемини напоминает богословскую метафорику Плача и Ис 40-66.

(4) Типична для послевоенной литературы продуманная игра именами собственными (Елимелех = «мой Бог являет себя Царем»; Ноеминь = «достойная любви», или «Яхве полон любви»; Руфь = «подруга, ближняя, спутница»; Орфа = «отвращающаяся»; Махлон и Хилеон = «болезненный и слабый»; Вооз = «в нем сила»; Вифлеем — «дом хлеба»).

(5) Центральная, важнейшая женская перспектива непредставима в таком виде в довоенную эпоху. Это относится не только к той концепции, что в солидарности чужеземки Руфи раскрывается солидарность Яхве, но также и к подчеркиванию роли женщин в истории Израиля (Руфь 4:11 слл.: Рахиль, Лия, Фамарь).

(6) О послевоенном происхождении ясно говорит и множество интертекстуальных взаимосвязей: Руфь, не желающая оставить Ноеминь, контрастирует с Авраамом, предающим свою жену Сару (Быт 12:10-20). Образ моавитянки Руфи с его спасительным смыслом служит корректировке текстов Быт 19:30-38; Числ 25:1-18, где проявляется враждебность к моавитянам, причем одновременно в них содержатся негативные высказывания о женщинах (в сексуальных контекстах).

(7) Если Книга Руфи содержит полемику против требований ригористов отказаться от жен-чужеземок, то приходится датировать ее V в., т.к. именно тогда звучали такие требования (ср. Езд 13; Неем 10).

Прежде преобладало мнение, что книга возникла в довоенную эпоху, а исконно главной в ней считалась связь с фигурой Давида, поэтому повесть датировалась временем, когда еще существовала династия потомков Давида.

2.3 *Среда возникновения*

Среда возникновения книги характеризуется следующими признаками:

(1) В ней не проявляется интереса к культуре, храму и связанным с этим предметам.

(2) Пластично нарисованная картина сельской жизни, придание большого значения «наследственному уделу» и родственной солидарности объясняются наилучшим образом, если повесть возникла в этой среде; теоретически, впрочем, можно представить себе и то, что она была создана в городе, даже в Иерусалиме, но в таком случае следовало бы ожидать скорее целенаправленной анти-городской тенденции.

(3) В целом в книге хорошо заметна архаизация. Обращение к началам израильской истории и в том числе к преданиям о женщинах (Лия, Рахиль, Фамарь) представляет собой реакцию на тот шок, который вызвало крушение государства в VI в.

(4) Выводя в качестве образцового персонажа моавитянку Руфь, повесть протестует против огульной дискриминации чужеземок и «смешанных браков» с ними, практиковавшейся ортодоксальными кругами, и тем самым выступает в поддержку этических, а не этнических, критериев приема в сообщество.

3. Богословие

3.1 Многообразие способов прочтения книги в исследованиях

Если считать целью повести рассказ о предках Давида и датировать ее допленной эпохой, из этого следует, что она служила легитимации или апологии моавитских предков Давида, пропаганде давидовой династии или ее притязаний на Северное царство, либо интерпретации царской власти вообще. Если такая ориентация на Давида понимается как специфический акцент масоретского богословия, она приобретает «мессианские» импликации. В этом случае книга становится рассуждением о том, как должно произойти рождение «нового Давида»: этому должны способствовать повседневная солидарность и взаимопомощь, по примеру Руфи. Если и там, где это происходит, Израиль может уповать на рождение «Выкупщика/Искупителя», который дарует права бесправным и обогатит бедных.

Если новелла толкуется вне связи с Давидом или такая связь не выдвигается на первый план, в исследовании возникают различные способы прочтения: 1. «красивая история, прославляющая вдовью верность» (Х. Гункель); 2. рекомендация «хеседа» (верности, солидарности) как основополагающей добродетели; 3. агитационное произведение в поддержку соблюдения левирата и обязательного выкупа утраченного общинного имущества; 4. протест против слепого политикой изоляционизма, ксенофобии и нетерпимости, проводившейся прежде всего иерусалимской иерократией; 5. произведение, оппозиционное запрету смешанных браков при Неемии и Ездre с рядом полемических заострений (а. без смешанного брака Вооза с Руфью не возникла бы династия Давида; б. смешанный брак Вооза изображен в истории Руфи как «соответствующий Торе» с помощью интертекстуальных отсылок к Лев 25 и Втор 25; в. те, кто требует полного отказа от смешанных браков, забывают, что были образцовые чужеземки, такие как Руфь);

б. «женская история», не только демонстрирующая слабость мужского общества, но прежде всего напоминающая о великом значении женщин для истории Израиля.

Если основываться на том понимании, что Ноеминь, оставшаяся без детей и оказавшаяся под угрозой «умереть при жизни», изображает живущий в плену или только что вернувшийся из плена Израиль, и вот этой Ноемини помогает вернуться к благополучной жизни солидарность Руфи, то новелла становится историей надежды для Израиля. Событие, рассказанное в новелле, превращается ввиду ее концовки в историю доказательства могущества Божия, как об этом говорит в самом начале «программное» имя Елимелех = «мой Бог являет себя Царем». Богословским центром повести становится то, что — и как — Яхве являет себя спасающим от смерти Царем. Податель жизни Бог желает открыть себя в дающих жизнь людях. Примером этой Божией истины служит тонко чувствующая и отважно действующая чужеземка Руфь.

3.2 Книга Руфь в контексте канона

В Танахе Книга Руфи может восприниматься как каноническое истолкование или актуализация непосредственно предшествующей ей «хвалебной песни», прославляющей «сильную женщину», в Притч 31:10-31, на что прямо указывает, например, мидраш Леках Тов. В 3:11 «сильной женщиной» названа Руфь, и ее история служит конкретизации прославлений, собранных воедино в Притч 31. Если исходить из того, что «сильная женщина» из Притч 31 должна пониматься (в связи с Притч 1-9) одновременно и как олицетворение «женщины-богини Премудрости» (женское измерение образа Божия), то в этом каноническом контексте следует понимать и образ Руфи.

В Первом Завете Книга Руфи помещена между Суд и 1 Цар. Она маркирует переход от эпохи анархии (Суд 19-21), когда царей еще не было (ср. рамочные замечания Суд 19:1; 21:25; «когда не было царя у Израиля») и когда жестокость, согласно изображению Суд, проявляется в особенности в обращении с женщинами, к новой эпохе царств, начинающейся с Давида. Действие Книги Руфи происходит в Вифлееме, что делает ее противовесом к рассказу об изнасиловании и гибели жены левита Суд 19-20, который также связан с Вифлеемом (ср. I. Fischer, *Gottesstreiterinnen* 201: «По контрасту с судьбой вифлеемлянки показано, как чужеземка Руфь, которая, оказавшись в Вифлееме, получает защиту от Вооза, избегает таким образом общества необузданных мужчин и может чувствовать себя в безопасности в доме своей свекрови»); в то же время в этой книге намечаются важные вехи для новой эпохи: подобно тому как Израиль обязан своим выживанием самопожертвованию и деятельности мужественных женщин (ср. Исх 1-2), так же, согласно Книге Руфи, царство возникает из решительных действий двух вдов, занимавших маргинальное положение в обществе.

3.3 Книга Руфи в иудейской литургии

В иудейской литургии Книга Руфь читается на праздник седмиц, который отмечается спустя 50 дней после Песаха (Пятидесятница).

Первоначально это был праздник благодарения, связанный с окончанием жатвы, но уже в раннеиудейскую эпоху он отмечался одновременно и как праздник дарования откровения (Торы) на Синае и день Завета. Иудейская традиция приводит целый ряд причин, по которым Книга Руфи читалась на этом празднике: 1. Действие Книги Руфи происходит во время урожая (от начала до окончания жатвы ячменя и пшеницы). 2. Давид, правнук Руфи, умер в день Пятидесятницы (мидраш Рут Рабба), но о Давиде, в конечном счете, и говорится в этой книге. 3. Обращение Руфи в иудаизм соответствует празднику дарования Торы. 4. Верность Руфи символизирует верность Израиля Торе. 5. Истинное исполнение Торы – в практике любви к ближнему; именно об этом и повествует Книга Руфи. 6. Согласно Лев 23:19-22, праздник седмиц и забота о социально слабых теснейшим образом взаимосвязаны. «Посчитавшись с этим, иудейская традиция уделила место чтению Книги Руфи в синагогальном богослужении Пятидесятницы: Руфь была бедной чужеземкой, которая пошла ради своей свекрови Ноемини за жнецами собирать колосья» (W. Zuidema, Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum, Neukirchen-Vluyn 1983, 95).

3.4 Книга Руфи в Новом Завете

Новый Завет использует Книгу Руфи дважды. Родословие Иисуса в Лк 3:23-38, возводящем происхождение Иисуса от Иосифа до Адама, а от Адама – к Богу, предположительно взяло за образец заключительное родословие Руфь 4:18-22 для той части, которая относится к части от Давида до Фареса. В Иисусовом родословии Мф 1:1-17, изображающем Иисуса сыном Авраам и сыном Давида, нарушается характерная для таких родословий андроцентричность. Наряду с 43-мя мужчинами, названы имена также и пяти женщин: Фамари, Рахавы (Раав), Руфи, жены Урии (= Батшебы = Вирсавии) и Марии. Руфь становится здесь, таким образом, родоначальницей ветви Иисуса. Распространенное прежде мнение, что четыре женщины могли быть включены в родословие как «грешницы», чтобы подчеркнуть милость Божию, которая теперь становится осязаемой в личности родившегося от Марии Христа, не может быть доказано и непредставимо в контексте раннеиудейской традиции; оно должно быть отвергнуто, кроме того, как антииудейская конструкция. Очевидно, соединяются воедино два мотива: «Самое главное, видимо, в том, что без Фамари не было бы Фареса как носителя обетования, без Руфи не было бы Давида, без Вирсавии не было бы Соломона, без Раав не было бы истории завоевания земли. Иудейская история обетования рухнула бы, если бы не было этих женщин. То, что эта история обетования совершается, так сказать, “окольными путями”, очевидно, также имеет в виду Матфею, если учесть, каких женщин он выбрал. Все они вносят в жанр “родословия” некоторую “нерегулярность”, тогда как

обычно родословиям присущи “нормальность”, точность и легитимность. Но такое нарушение норм, очевидно, и было наиболее важным для Матфея пунктом ввиду того, что его родословие приводит в 1:16 к Марии (в 1:18-25 дается поясняющий комментарий). Часто указывалось (и обосновывалось универсализмом Евангелия), что для Матфея эти четыре женщины были важны именно тем, что они все были нееврейками, и поскольку Иисус исповедуется как “Сын Авраамов” (1:1), это может быть верно, но в связи с Марией и историей рождения Иисуса эта роль женщин все же представляется вторичной» (H. Frankemölle, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994, 142). Таким образом, именно в Мф 1:5 личность Руфи, совершающей прорыв в патриархальной системе, обретает дополнительное богословское содержание: без нее и без открывшейся в ней практики солидарности и любви не было бы и нет прихода Царства Божия.

3.5 Значение для христианства

(1) Книга Руфи может быть прочитана как женская история, прямо указывающая на конститутивную роль женщин в истории отношений Бога с Его народом и церковью – причем именно перед лицом грозящих смертью структур патриархального общества, которые изображены в повести.

(2) Она может быть прочитана как история о чужеземцах, и вызов, «провокационность» состоит в том, что «чужеземка» представлена здесь спасительницей; обращение с чужеземцами, согласно Книге Руфи, становится важнейшим моментом для наступления мессианского времени.

(3) Она может быть прочитана и как история надежды, помогающая прояснить смысл истории вообще. Люди, о которых повествует книга, это простые люди. То, что они делают, не особенно заметно по меркам тех, кто толкует мировую историю. Здесь нет никаких впечатляющих событий, нет необычных сочетаний опасностей и шансов. Здесь рассказывается бытовая, повседневная история. Именно повседневность ставит этих людей перед лицом страданий как одного из измерений человеческого бытия. То, что это страдание не сокрушает их, то, что они через это страдание становятся субъектами истории своей собственной жизни, сводящей их друг с другом в конкретной солидарности, потому что с ними Яхве, – это такое событие, которое вполне достойно рассказа и сохранения в памяти людей с точки зрения библейской религии.

VI. КНИГИ САМУИЛА

Георг Хенцель

Комментарии: K.Budde (KHC) 1902; W.Caspari (KAT) 1926; P.R.Ackroyd (CBC) 1971; J.Mauchline (NCB) 1971; H.J.Stoebe (KAT) 1973/1994; P.K.McCarter (AncB) 1980/1984; E.Stolz (ZBK.AT) 1981; R.W.Klein (WBC) 1983; W.Brueggemann (Interpretation) 1990; S.Schroer (NSK-AT) 1992; A.Caquot/ Ph.deRobert (CAT) 1994; G.Hentschel (NEB) 1994; I.Müllner (SAT) 2004.

Обзоры исследований: W.Dietrich/Th. Naumann, Die Samuelbücher (EdF 287) Darmstadt 1995; T.Veijsola, Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovation (II): ThR 67,2002,403-424.

Отдельные исследования: D.Barthélemy/D.W.Gooding/J.Lust/E.Tov, The Story of David and Goliath (OBO 73) Freiburg/Göttingen 1986; U.Berges, Die Verwerfung Sauls (fzb 61) Würzburg 1989; S.K.Bietenhard, Des Königs General (OBO 163), Freiburg /Göttingen 1998; C.Conroy, Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20 (AnBib 81) Rom 1978; F.Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum (WMANT 49) Neukirchen-Vluyn 1978; W.Dietrich, David, Saul und die Propheten (BWANT 122) Stuttgart 1992; ders. Die frühe Königszeit in Israels (Biblische Enzyklopädie 3) Stuttgart 1997; A.A.Fischer, Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1-5 (BZAW 335) Berlin 2004; J.P.Fokkelman, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I-IV, Assen/Maastricht 1981-1993; D.M.Gunn, The Fate of King Saul (JSOT.S 14) Sheffield 1980; ders., The Story of King David (JSOT. S 6) Sheffield 1978; G.Hentschel, Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-7 (EThSchr 22) Leipzig 1992; ders., Saul. Schuld, Reue und Tragik eines «Gesalbten» (Biblische Gestalten 7) Leipzig 2003; T.Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel (BZAW 142) Berlin/New York 1977; G.H.Jones, The Nathan Narratives (JSOT.S 80) Sheffield 1990; J.Kegler, Politisches Geschehen und historisches Verstehen (CThM 8) Stuttgart 1977; F.Langlamet, Les recits de l'institution de la royauté (I Sam, VII-XII): RB 77,1970,162-200; ders., Pour ou contre Salomon?: RB 83,1976,321-379.481-528; T.N.D.Mettinger, King and Messiah (CB.OT 8) Lund 1976; A.Moenikes, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel (BBB 99) Weinheim 1995; P.Mommer, Samuel (WMANT 65) Neukirchen-Vluyn 1991; I.Müllner, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13) Freiburg 1997; St.Pisano, Additions or Omissions in the Books of Samuel (OBO 57) Freiburg/Göttingen 1984; A.de Pury/ Th.Römer (Hg.), Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids (OBO 176) Freiburg/Göttingen 2000; G.von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München, 1965,148-188; L.Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT III/6) Stuttgart 1926; F.Schickberger, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches (fzb 7) Würzburg 1973; H.Seebaß, David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1980; St.Seiler, Die Geschichte von der Thronfolge Davids (BZAW 267) Berlin 1998; K.A.D. Smelik, Hidden Messages in the Ark Narrative, in: ders., Converting the Past (OTS 28) Leiden 1992,35-58;

E.Ch.Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19) Chico 1978; T.Vejola, *David* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52) Helsinki/Göttingen 1990; J.Vermeijen, *La loi du plus fort. Histoire de la redaction des recits davidiques des Samuel 8 ä 1 Rois 2* (BETHL CLIV) Leuven 2000; E.Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThSt 115) Zürich 1974 (siehe auch D.II, III und IV).

0. Текст

Септуагинта часто дает более пространный текст, нежели еврейская Библия (напр., 1 Цар 14:41). Но может быть и так, что ее текст короче (крайний случай — на целую треть: 1 Цар 17). Раннюю версию Септуагинты для 1 Цар 1:1 — 2 Цар 9:13 мы находим в Ватиканском кодексе, а для 2 Цар 10:1-24:25 — в лукиановских минускульных рукописях (*D. Barthelemy*). Важнейшая из трех рукописей, найденных в Кумране, (4QSam^a) указывает на самостоятельный еврейский оригинал Септуагинты и дает примечательные совпадения с вариантами чтения, которые встречаются у Иосифа Флавия (*E. Ch. Ulrich*).

1. Композиция

Книги носят имя центрального персонажа, помазавшего на царство как Саула (1 Цар 9:1-10:16), так и Давида (1 Цар 16:1-13; ср. 1 Пар 29:29). Эти две книги считались долгое время за одну; так представляет себе дело и масора, помещенная вслед за 2 Цар 24:25. Однако Септуагинта, в которой эти тексты входили в состав четырех «Книг Царств» ввело разделение их на Первую и Вторую Книги Царств. С 1448 г. такое разделение стало проникать и в еврейские рукописи, и первая печатная Библия раввинов присоединилась к такому порядку. В тексте выделяются четыре части:

| 1 часть | 2 часть | 3 часть | 4 часть |
|--|---|--|--|
| Самуил и Саул 1 Цар 1-15 | Восхождение Давида 1 Цар 16 — 2 Цар 5 | Наследование престола 2 Цар 6-20 (3 Цар 1-2) | Герои и искуп- ление 2 Цар 21-24 |
| <i>Обрамление:</i> Рождение Самуила (1 Цар 1) Печаль Самуила о Сауле (1 Цар 15:35) | <i>Обрамление:</i> «Доколе будешь ты печалиться?» (1 Цар 16:1) Давид — царь над всем Израилем (2 Цар 5) | <i>Обрамление:</i> «Я упрочу царство его» (2 Цар 7:12; ср. 3 Цар 2:45) | <i>Обрамление:</i> «Был голод на земле три года» (21:1) «Прекратилось поражение израильтян» (25:21) |

| | | | |
|---|---|--|---|
| Лейтмотивы и ключевые слова: «избрать» (10:24) «отвергнуть» (15:23, 26) | Лейтмотивы и ключевые слова: «помазать» (1 Цар 16:13; 2 Цар 2:4; 5:3) | Лейтмотивы и ключевые слова: «Дом» = династия (6:21; 7:11, 16, *18-29; 12:10, 11; 3 Цар 2:33) | Лейтмотивы и ключевые слова: «примирить» (21:3) «чтобы прекратилось поражение народа» (25:21) |
|---|---|--|---|

Первая часть (1 Цар 1-15) сначала полностью посвящается фигуре Самуила (прерывается она лишь рассказом о ковчеге). Затем говорится о восхождении Саула к власти, а вскоре затем и о его отвержении.

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------------|--|--|
| 1 Цар 1:1-3:21 | Рассказ с культовой лексикой (*1:1-3:21); благодарственная песнь (2:1-11) | История молодости Самуила: провозвестие и рождение; благодарность Анны; обучение Самуила в Силоме |
| 1 Цар 4:1-7:1 | Рассказ <i>Ключевое слово:</i> ковчег (4:4-6, 11, 13, 17-19, 21 ссл.; 5:1-4, 7 ссл., 10 ссл.; 6:1-3, 8, 10 ссл., 13, 15, 18, 21; 7:1) | Утрата ковчега; печаль в доме Илия Несчастье в храме Дагона и у филистимлян Возвращение ковчега |
| 1 Цар 7:2-8:22 | Рассказ <i>Контраст:</i> судьи-царь | Победа Самуила над филистимлянами Народ требует царя |
| 1 Цар 9:1-11:15 | Рассказ <i>Лексическое поле:</i> «князь», «царь» | Поиски ослиц и первое помазание; метание жребия в Массифе; освобождение Иависа и помазание в Галгале |
| 1 Цар 12:1-25 | Речь | Прощание Самуила |
| 1 Цар 13:1-15:35 | Рассказ | Первое отвержение в Галгале; нападение Ионафана; успехи Ионафана и Саула; второе отвержение после победы над амаликитянами |

Вторая часть (1 Цар 16 – 2 Цар 5) повествует о непрерывном восхождении Давида к царской власти, о том, как он после помазания является ко двору Саула, вскоре должен бежать от Саула, но несмотря на это желает сохранить ему жизнь, а в конце горько его оплакивает.

Будучи царем Иудейским, Давид не несет вины за убийство Авенира и Иевосфея (Ишбаала). Своим царем израильтяне избирают его также добровольно.

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------------|---|--|
| 1 Цар 16:1-18:5 | Рассказ | Путь Давида ко двору Саула: помазание, лечение с помощью музыки; победа над Голиафом |
| 1 Цар 18:6-23:28 | Рассказ <i>Лексическое поле:</i> «искать», «преследовать» | Преследование Давида: женитьба Давида на Мелхоле, посредничество Ионафана, бегство Давида, прощение с Ионафаном, резня в Номве |
| 1 Цар 24:1-26:25 | Рассказ <i>Лексическое поле:</i> Помазанник | Давид в первый раз сохраняет жизнь Саулу; Давид и Авигей; Давид во второй раз шадит Саула |
| 1 Цар 27:1-31:13 | Рассказ | Бегство Давида к филистимлянам; Саул задает вопросы женщине в Аэндоре; Анхус отпускает Давида, Давид выступает против амаликитян; смерть Саула |
| 2 Цар 1:1-5:16 | Рассказ Плач об усопшем (1:12-27) | Плач Давида о смерти Саула; помазание на царство в Иуде; спор между Израилем и Иудой; убийство Авенира и Иевосфея; помазание Давида на царство в Израиле |

Третья часть (2 Цар 6-20) доводит историю Давида до того времени, когда ему наследует Соломон, что, впрочем, описывается уже в начале Первой Книги Царей (3 Цар 1-2). После того как Давид доставляет в Иерусалим ковчег и решает построить для него дом, он слышит предсказания Нафана. Прелюбодеянием и убийством он навлекает на себя тяжкий грех, за который терпит наказание дом Давида: наследник гибнет от руки Авессалом после изнасилования Амномом своей единокровной сестры Фамари, а спустя несколько лет Авессалом восстает против Давида. Когда восстание подавлено, восстает Савей из колена Вениаминова, и это показывает, что царство Давида остается под угрозой.

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------------|--|---|
| 2 Цар 5:17-8:18 | Рассказ Пророчество (7:4-16) Молитва (7:18-29) Список (8:16-18) | Победа над филистимлянами; перенесение ковчега; молитва Давида; победа над филистимлянами и другими соседними народами; список «членов правительства» |
| 2 Цар 9:1-10:19 | Рассказ | Беспокойство о сыне Ионафана; защита от аммонитян и сирийцев |
| 2 Цар 11:1-12:31 | Рассказ с притчей и приговором | Прелюбодеяние с Вирсавией и убийство Урии; выступление Нафана и смерть ребенка; победа над аммонитянами |
| 2 Цар 13:1-14:33 | Рассказ Притча (14:1-12) | Изнасилование Фамари; месть Авессалома и его возвращение |
| 2 Цар 15:1-19:44 | Рассказ | Восстание, бегство Давида; советы Авессалому; борьба и смерть Авессалома; траур и возвращение |
| 2 Цар 20:1-26 | Рассказ Список (20:23-26) | Восстание Савея; убийство Амессая; победа Иоава; список «членов правительства» |

Четвертая часть (2 Цар 21-24) прерывает рассказ о наследовании престола. Ее строение симметрично. В центре находится поэтический фрагмент (22:1-51 и 23:1-7). Центр обрамлен списками героев Давида (21:15-22; 23:8-39). Внешнее кольцо состоит из двух рассказов, связанных друг с другом (21:1-14 и 24:1-25).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|------------------|----------------------|--|
| A 2 Цар 21:1-14 | Рассказ | Выдача потомков Саула; поступок Рицпы |
| B 2 Цар 21:15-22 | Перечисление | Герои Давида |
| C 2 Цар 22:1-51 | Псалом | Псалом Давида (= Пс 18) |
| C' 2 Цар 23:1-7 | Псалом | Последние слова Давида |
| B' 2 Цар 23:8-39 | Перечисление | Герои Давида |
| A' 2 Цар 24:1-25 | Рассказ | Исчисление народа, моровая язва и сооружение жертвенника |

2. Возникновение

2.1 Наблюдения

Различные признаки указывают на то, что Книги Самуила складывались в течение длительного времени:

(1) В то время как в истории юности Самуила (1 Цар 1-3) Илий и его сыновья изображены достаточно критически (2:12-17, 22-25, 27-36; 3:11-14), то рассказ о ковчеге повествует о трагических событиях в доме Илия, не возвращаясь к обвинениям в его адрес (4:12-22).

(2) Самуил выполняет весьма различные функции. В Силоме он получает образование священника, но приобретает и черты пророка (3:1-11, 21; 4:1a). Ему даются имена «человека Божия» (9:6) и прозорливца (9:11, 18, 19); в позднейшей терминологии он становится поэтом пророком (9:9). Он предводительствует Израилем в борьбе с филистимлянами, становясь одной из крупных фигур спасителей (7:2-14), но является и гражданским авторитетом (7:15-17), возвещающим израильтянам «права царя» (8:11-17). Действительно ли Самуил был исполнителем всех этих функций? Или разные роли указывают на различные предания, восходящие к различным кругам?

(3) Согласно имеющемуся преданию, Саул в течение недели (10:8) был помазан по велению Яхве (10:1), был публично избран жребием и представлен народу (*10:19-27), а после освобождения города Иависа возведен народом в цари в Галгале (11:15), а потом несмотря на все это Яхве отверг его (13:7b-15a). Соответствует ли первоначальному преданию столь быстрая перемена решения Яхве?

(4) Почему после победы над амаликитянами отвергается Саул, хотя животных пощадил не он, а народ (1 Цар 15)? Почему приговор, вынесенный ему, не связывается с резней, устроенной им в Номве (1 Цар 22:18, 19)?

(5) С одной стороны, народ отвергает Яхве как своего Царя, желая иметь царя подобно прочим народам (1 Цар 8:7; 10:18, 19a). С другой стороны, Яхве гарантирует вечное существование дома Давидова (2 Цар 7:11b, 16) и царского престола Соломона (*7:12-14). Как соотносятся высказывания, направленные против царской власти и в ее поддержку?

2.2 Пред-девторономические предания

Книги Самуила, дошедшие в девтерономической редакции, содержат, по общему мнению исследователей, пред-девторономические комплексы рассказов, каждый из которых носит собственные характерные черты. При внимательном рассмотрении можно увидеть, что эти комплексы состоят из более древних рассказов, первоначально бытовавших вне связи друг с другом:

2.2.1 Самостоятельный рассказ о Сауле

Рассказы о Сауле повествуют о том, что юноша избирается Богом, и народ провозглашает его царем (1 Цар 9:1-11:15). Они изображают Саула человеком, который способен добиваться своего (1 Цар 14:16-23) и стремится к точному соблюдению израильских традиций (14:31-35). Он даже готов умерщвить собственного сына, если тот согрешил (14:24-30, 36-46). Эти характерные черты ясно отличают древнее предание о Сауле от позднейшей критической версии, близкой Второзаконию (1 Цар 13:7b-15a; 15:1-35).

До сих пор названные рассказы о Сауле отличаются также и от рассказа о восхождении к власти Давида. Это особенно бросается в глаза, если сравнить друг с другом два рассказа о смерти Саула (1 Цар 31:1-13 и 2 Цар 1:1-16). В первом рассказе Саул сам бросается на меч (1 Цар 31:4), а по другому преданию он просит нанести ему смертельный удар амаликитянина (2 Цар 1:9, 10). Поскольку второй рассказчик внимательно следит за тем, чтобы Давид был полностью невиновен в смерти Саула, то эта история, очевидно, относится к повествованию о восхождении Давида. В первом предании (1 Цар 31:1-13) фигурируют жители Иависа, которые торжественно хоронят на своей земле тело Саула в знак благодарности за освобождение их города (1 Цар 11:1-11). Поэтому возможно, что данный рассказ относился еще к независимому преданию о Сауле. К нему же относится, вероятно, и посещение Саулом мудрой женщины из Аэндора (1 Цар *28:3-25); Давид упоминается здесь только в тексте, внесенном при редактировании (28:18). Можно предполагать, что независимое предание о Сауле возникло на Севере и было принесено в Иуду в 722 г. до н.э.

2.2.2 Предание о ковчеге

Древнее предание о ковчеге (1 Цар *4-6) относится по жанру к тем сообщениям, в которых господин-победитель забирает с собой изображение бога побежденного им народа (ср. 2 Цар 5:21), но божество затем возвращает его назад, и народ с великой радостью и торжественными жертвоприношениями приветствует его (*P. D. Miller / J. J. M. Roberts*). Спорно то, относилось ли первоначально к этому преданию сообщение о перенесении ковчега в Иерусалим (2 Цар 6:1-15, 17-19). Дело в том, что здесь ковчег не находит себе пути сам, а доставляется в город Давидом (ср. Пс 132). Кроме того, не совпадают топографические наименования (1 Цар 7:1, 2; 2 Цар 6:2) и имена священников (*F. Schicklberger*). С другой стороны, Иерусалим — «единственно возможный и необходимый пункт назначения» (*W. Dietrich*).

2.2.3 Рассказ о восхождении к власти

В т.н. рассказе о восхождении (1 Цар 16:14 — 2 Цар 5:12) описывается то, как Давид является ко двору Саула, вскоре подвергается настойчивым преследованиям со стороны Саула, но выражает уважение к своему гонителю и даже спасает его от смерти. Давид полностью невиновен в смерти Саула и только после нее воцаряется над Иудой. Он не несет никакой ответственности за убийство Авенира и Иевосфея. Израильтяне сами приглашают его на царство. Типично для этой композиции то, что параллельные друг другу варианты сливаются воедино (18:10, 11 и 19:9, 10; 18:17-19 и 18:20-29; 19:1-7 и 20:1-42; 21:11-16 и 27:1-28:2; 24:1-23 и 26:1-25). Самый известный пример — то, как Давид, с одной стороны, попадает ко двору Саула благодаря своим музыкальным способностям (16:14-23), а с другой стороны, Саул обращает на него внимание только тогда, когда он побеждает Голиафа (17:1-58). Вызывает сомнения, возможно ли определить, какова была «исконная нить повествования» (*R. G. Kratz*). Постоянно повторяется связующий элемент: Яхве был с Давидом (1 Цар 16:18; 17:26; 18:12, 14; 2 Цар 5:10), тогда как Саула он оставил. Так престолом овладел не один из потомков Саула, а сын Иессея из Вифлеема. Решающим моментом оказалось не династическое право, а дар Божий. История восхождения Давида часто относится еще к концу X в., но такая ранняя датировка «находится под некоторым сомнением» (*W. Dietrich*).

2.2.4 Придворная история

Хотя Л.Рост (*Rost*) исходил еще из представления о единой повести о наследовании престола, есть серьезные основания предполагать существование «придворной истории», в которой еще не было речи о Соломоне (*P. K. McCarter*). Она начинается с законченного рассказа о позорном деянии Амнона и мести Авессалом (2 Цар 13:1-14:33). Здесь Авессалом изображен еще вполне положительно (14:25-27). Кроме того, здесь у него трое сыновей и дочь необычайной красоты (14:27), а впоследствии о нем говорится как о не имеющем детей (18:18). Судьба Авессалом играет в рассказе о поступке наследника престола Амнона столь значительную роль, что при переходе к рассказу о восстании Авессалом почти не заметно швов. В первоначальной форме говорилось, очевидно, о быстром успехе восстания (15:7-12). Израиль и Иуда — на стороне Авессалом, который быстро берет Иерусалим (16:15). Весьма уважаемый Ахитофел советует быстро начинать преследование Давида (16:20, 23; 17:1-4). Но план становится известен Давиду (17:15-22), и тот успевает подготовиться (18:1, 2а, 4б, 5). В лесу Ефремовом Авессалом не только проигрывает битву, но и теряет жизнь (18:9, 15). Рассказчик стоит на стороне Давида, который больше, чем кто бы то ни было, скорбит о своем сыне (19:1-9а). В богословском

плане обращает на себя внимание то, что Бог здесь выступает «тайным Владыком и Руководителем истории» (*Th. Naumann*). Цикл заключается восстанием Савея (20:1-22).

2.2.5 Новелла о Вирсавии и Соломоне

Придворная история (2 Цар 13-20), как принято считать в настоящее время, обрамлена главами, где критикуется наследование престола Соломоном (2 Цар 11 слл. и 3 Цар 1 слл.). Соломон рождается от связи Давида с Батшебой (Вирсавией), с которой царь совершил прелюбодеяние и супруга которой Урию послал на смерть (2 Цар 11:2-27). Тот же самый Соломон приходит к власти в результате интриги, которую Нафан искусно связывает с Вирсавией (3 Цар *11-31). После смерти Давида Соломон безжалостно расправляется со своими противниками Адонией (2:13-23, 25) и Иоавом (2:28-31а, 34, 35а). Рамку образует краткое «сообщение о войне с аммонитянами», в ходе которой евреи нападают на своих восточных соседей и, победив их, жестоко с ними расправляются (2 Цар 11:1; 12:26-31). Здесь еще не видно никаких сомнений в том, что агрессивные военные действия допустимы (иначе в 2 Цар 10).

По В. Дитриху (*Dietrich*), ядро 2 Цар 11 слл. и 3 Цар 1 слл. представляет собой самостоятельную новеллу, в которой выступают Вирсавия, Нафан и Соломон, не названные в придворной истории. Эта новелла могла быть написана еще во времена Соломона в Иерусалиме.

2.3 Пред-деветономические объединения текстов

Древнейшие композиции были впервые объединены, очевидно, не в девтерономической редакции, но «в значительной степени до Второзакония» (*P. Mommer*). Разумеется, этот процесс может быть охарактеризован лишь приблизительно.

Ранняя придворная история сама по себе уже составляет небольшое собрание. Ее центр – ситуация с Амном (2 Цар *13-14) была расширена за счет описания восстания Авессалома (2 Цар *15-19) и мятежа Савея (2 Цар *20). Эта традиция требовала логического продолжения темой прихода к власти Соломона. Но соответствующая этой теме новелла о Вирсавии и Соломоне прямо говорила о прелюбодеянии Давида с матерью Соломона (2 Цар *11,12) и указывала на бесцеремонное поведение нового царя после восшествия на престол (3 Цар *1,2). Таким образом, первоначально придворная история, настроенная доброжелательно по отношению к Давиду, и новелла, содержащая критику Соломона, плохо сочетались друг с другом (*W. Dietrich*). Два этих предания можно было объединить лишь после того, как новелла о Вирсавии и Соломоне была подвергнута переработке в продинастическом духе (2 Цар 12:24, 25; 3 Цар 1:30, 46-48; 2:24, 31b-33).

В дошедшем до нас тексте *расширенная придворная история* (2 Цар 11 – 3 Цар 2) тесно связана с *историей восхождения Давида к власти* (1 Цар 16:14 – 2 Цар 5:12). Так, например, в обоих комплексах рассказов (1 Цар 26:8, 9; 2 Цар 3:30, 38, 39; 16:9, 10; 18:11-14; 19:22, 23; 20:8-13) критикуются сыновья

Саруи (A. A. Fischer). Обработка и объединение и в этом случае преследует продинастические цели: на фоне насилия, к которому склоняются Иоав и его братья, тем ярче выделяется невинность Давида. Его династии принадлежит будущее, как показывает включение в текст пред-девторономического предсказания Нафана (2 Цар 7:1а, 2, 3, 4, 5, 8, 9а, 12-14а). План Давида построить дом для ковчега заставляет предположить, что старый рассказ о ковчеге (1 Цар *4-6) был расширен за счет сообщения о перенесении ковчега в Иерусалим (2 Цар 6) и вынесен вперед.

Когда независимое, североизраильское *предание о Сауле* пришло после 722 г. в Южное Царство Иуды, появилась возможность объединить его с рассказом о восхождении к власти. Это комбинация позволяла продемонстрировать, что Давид стал законным преемником Саула и Иевосфея (Ишбаала). Возможно, предание о Сауле было, в свою очередь, связано с историей юности Самуила (R. G. Kratz), так как трудно представить себе, чтобы Самуил отсутствовал в независимом предании о Сауле, хотя не исключено, что на наиболее ранней стадии это так и было (P. Mommer).

Итак, существенный вклад в комбинирование и оформление пред-девторономических преданий внесла продинастическая редакция, выступившая после 722 г. до н.э. за единый Израиль под руководством дома Давидова. По этому поводу существует определенный консенсус, хотя имеются расхождения в деталях (F. Langlamet, W. Dietrich, O. Kaiser).

2.4 Девтерономическая книга

В обеих Книгах Самуила четко различимы пассажи, стилистически близкие к Второзаконию. Повествование о начале царствования Саула начинается сходным образом с тем, как мы видим это в случаях с последующими царями Израиля (1 Цар 13:1). Но соответствующей концовки тут нет. Ввиду сообщения о смерти и погребении Саула (1 Цар 31) в ней и нет необходимости: здесь проявляется то, что в Книгах Самуила «повествовательный материал первичен, а девтерономическое обрамление вторично» (R. G. Kratz). Начало правления Иевосфея опять-таки описывается в стиле девтерономического обрамления (2 Цар 2:10). О его конце повествует предание, также уже бывшее известным (2 Цар 4). Началу этой схемы в приложениях к Давиду (2 Цар 5:4, 5) соответствует концовка, которая, однако, находится уже за пределами Книг Самуила (3 Цар 2:10-12). Некоторые другие указания сходны с фрагментами летописей царей Израиля и Иуды (1 Цар 14:47-51; 27:7).

Девтерономическая редакция не только создала экономную систему рамочных схем, но и вторглась в текст других преданий: так, человек Божий обвиняет священника Илия и предсказывает ему конец его дома (1 Цар 2:27-36; ср. 3 Цар 2:27). При судьбе Самуиле израильтяне при поддержке Яхве одерживают важную победу над филистимлянами (1 Цар 7:2-14). Когда израильтяне требуют себе царя, подобно прочим народам, Самуил обращается к Яхве и получает ясный ответ (1 Цар 8:6-8). В том же духе выдержана вступительная речь Самуила перед народным собранием в Массифе (1 Цар 10:18, 19а). Еще гораздо более длинную речь держит Самуил, когда народ ставит царем Саула (1 Цар 12:1-25). Слова, в которых Самуил высказывается в Гилгале против власти Саула, также близки девтерономическому стилю (1 Цар 13:13,14). Резкая критика Самуила после победы Саула над амаликитянами настолько выделяется в соответствующем рассказе, что можно предположить

девтеронимическую редакцию (1 Цар 15:1-35). В том же стиле написаны и некоторые слова, произносимые Самуилом, вызванным из царства мертвых (1 Цар 28:15-18). После предсказаний Нафана Давиду тот молится об исполнении обетований все в том же девтеронимическом стиле (2 Цар 7:18-29). Внутри *новеллы о Вирсавии и Соломоне* девтеронимическая редакция существенно расширила (12:7b-12) краткий диалог Нафана и Давида (2 Цар 12:1-7a), а смертный приговор был превращен в возвешение о восстании Авессалома.

3. Богословие

3.1 Критика царской власти

В Книгах Самуила по различным поводам высказывается критика в адрес царской власти. Самый древний и самый жесткий из этих текстов – критика Давида за прелюбодеяние и убийство (2 Цар 11), за интригу, ведущую к помазанию Соломона (3 Цар *1-31), и беспощадное уничтожение своих противников (3 Цар 2:13-23, 25; 2:28-31a, 34, 35a). Очевидно, в Израиле уже очень рано были противники монархии (ср. 1 Цар 10:27), которые утверждались в своей правоте при виде преступлений, совершаемых при иерусалимском дворе. С течением времени критические высказывания приобретают все более обобщенный характер. К началу или середине царской эпохи относится т.н. царское право, о котором оповещает израильтян Самуил, желая отвести их от желания иметь царя (1 Цар 8:11-17). По представлениям, изложенным в этом тексте, царь может лишь уменьшить доходы зажиточных крестьян. Самуил, совершающий, согласно древнему преданию, помазание Саула на царство по желанию Яхве (1 Цар 10:1) и открыто провозглашающий его избранником Яхве (10:24), к концу царской эпохи начинает изображаться самым ярким противником Саула. Саул отверг слово Яхве, и за это сам Яхве отвергает его (1 Цар 15:23, 26; ср. 13:13, 14). В конце концов оказывается, что Самуил не только слышал от Яхве, что царство, подобное существующему у других народов, противоречит владычеству Царя Яхве (1 Цар 8:6-8; 10:18, 19a), но и доказал, будучи судьей Израиля, что филистимлян можно разгромить и без царя (1 Цар 7:2-14).

3.2 Успех как средство легитимации

Критический взгляд на монархию не мешал другим жителям Израиля и Иуды видеть в Давиде образцового правителя. При этом, очевидно, играло роль то соображение, что чем дольше династию Давида находилась у власти, тем больше в ней видели дело самого Яхве. Поэтому с течением времени образ Давида становился более светлым.

В придворной истории отношение к Давиду было благосклонным с самого начала. Более поздний повествователь выразил, по мнению

Э. Вюртвайна (*Würthwein*), свою симпатию к царю еще более определенно. Теперь Давид полностью предает свою судьбу в руки Бога (2 Цар 15:25, 26), он терпимо относится даже к проклинающим его, ибо им повелел поступать так сам Яхве (16:9-12). Высоко оценивается ум Хусия, друга царя (17:5-14). Наоборот, в уста Ахитофела вкладывается совет, противоречащий обычаям древнего Израиля (16:21, 22).

Таким образом, на долгое время должна была утихнуть и критика в адрес Соломона. В новелле о Вирсавии и Соломоне в ее теперешнем виде Соломон изображен законным наследником Давида, которого поставил Яхве (ср. 3 Цар 1:46-48; 2:15b, 24). Для того чтобы Соломон не считался рожденным от незаконной связи, было удачно использовано раннее предание (2 Цар 12:15b*, 16-23), и это позволило снято с него обвинение в том, что он родился от прелюбодеяния (Т. Veijola). Теперь рассказывали так: после смерти первого сына Вирсавия стала законной женой Давида и, будучи таковой, она родила Соломона (2 Цар 12:24). Так просоломоновская редакция (F. Langlamet) пролагала путь благожелательному взгляду на воцарение Соломона (3 Цар 1:35-37, 46-48) и уничтожение его противников (3 Цар 2:24, 31b-33, 37b, 42-45).

По той же причине освобождение города Иавис было превращено в повод говорить о помазании Саула по велению Яхве (1 Цар 9:15-17; 10:1) и показать, что он был избран жребием (1 Цар 10, 17, 19b-21, 24). «Вычитывать» волю Божию из реальной истории было вполне в духе библейского реализма.

3.3 Царская власть и предсказание будущего

Легитимации царской власти в Иерусалиме могла служить также тесная связь с Храмом. Раннее предание о ковчеге и перенесении его в Иерусалим (2 Цар *6:1-15, 17-19) находит свое продолжение в планах Давида построить для ковчега дом (2 Цар 7:1a, 2, 3). Нафан не только поддерживает это намерение, но и предвещает Давиду нерушимую власть: Сам Яхве воздвигнет для него дом (7:11b, 16). Это соответствовало традициям древневосточных благоприятных предсказаний, зафиксированных в месопотамских надписях на архитектурных сооружениях и новоассирийскими изречениями пророков: если некто, будучи царем, строит нечто для божества, божество обеспечивает ему надежность его власти. Ввиду того, что Храм строит на самом деле не Давид, а Соломон, учитывается и это обстоятельство (2 Цар 7:4, 5, 8aβ-9a, 12, 13a) и предсказание переносится на Соломона (7:13b, 14a, 15a). Но предсказание не дает абсолютной гарантии и уже после смерти Соломона требует корректировки (3 Цар 11:31). Потомкам Давида оставляется лишь «светильник», так как Яхве призрел на Давида и избрал Иерусалим (3 Цар 11:36; 15:4; 4 Цар 8:19). В эпоху плена исполнение предсказания ставится в зависимость от того, ходят ли сыны Давидовы своими путями перед Яхве (3 Цар 2:4; 8:25; 9:5). Но

это не значит, что предсказание утратило силу. В молитве (деветономической по своему характеру) Давид молит Яхве, чтобы Он исполнил предсказание о вечности династии (2 Цар 7:22-25). Упование на то, что дом Давидов пребудет вовеки, не исчезает (2 Цар 7:26, 27; ср. 1 Цар 25:28). При этом речь идет об идеальной монархии, более предпочтительным является слово «вождь», а не «царь», так как с титулом «вождь» ассоциировалась идея лояльности по отношению к Яхве (1 Цар 13:14; 25:30; ср. 3 Цар 14:7; 16:2; 4 Цар 20:5). Таким образом в эпоху плена существовали не только ярые критики монархии, но и другие круги, сохранявшие надежду на исполнение пророчества Нафана и подготавливавшие тем самым почву для мессианских чаяний.

VII. КНИГИ ЦАРЕЙ

Георг Хенцель

Комментарии: J.A.Montgomery/H.S.Gehman (ICC) 1951; M.Noth (BK) 1968; J.Robinson (CBC) 1972; J. Gray (OTL) ³1977; E.Würthwein (ATD) 1977/1984; M.Rehm 1979/1982; G.Hentschel (NEB) 1984/1985; S.J.DeVries/T.R.Hobbs (WBC) 1985; M.Cogan/H.Tadmor (AncB) 1988; V.Fritz (ATD) 1996/1998; M.Mulder (HCOT) 1998.

Обзоры исследований: H.D.Preuß, Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,368-395; T.Vejjola, Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (III): ThR 68,2003,1-44.

Отдельные исследования: R.Albertz, Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: FS C.Westermann, Stuttgart 1989,37-53; W.H.Bames, Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel (HSM 48) Atlanta 1991; N.C.Baumgart, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5) (EThSt 68) Leipzig 1994; M.Beck, Elia und die Monolatrie (BZAW 281) Berlin/New York 1999; L.Camp, Hiskija und Hiskijabild (MThA 9) Altenberge 1990; F.M.Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass. 1973,274-289; C.Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; ders., König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,1-15*), in: R. Lux, Erzählte Geschichte (BThSt 40), Neukirchen 2000, 81-145; G.N.Knoppers, Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual of Monarchies I & II (HSM 52-53), Atlanta 1993-1994; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157) Göttingen 2000; C.Levin, Der Sturz der Königin Atalja (SBS 105) Stuttgart 1982; N.Lohfink, Welches Orakel gab den Davididen Dauer?, in: SBAB 31, Stuttgart 2000, 11-34; M.Mulzer, Jehu schlägt Joram (ATS 37), St. Ottilien 1992; S. Otto, Jehu, Elia und Elisa (BWANT 152) Stuttgart 2001; I.W.Provan, Hezekiah and the Book of

Kings (BZAW 172) Berlin/New York 1988; P.Särkiö, Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie (SESJ 60), Helsinki/Göttingen 1994; H.-Ch.Schmitt, Elisa, Gütersloh 1972; H.Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129) Göttingen 1982; O.H.Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (WMANT 26) Neukirchen-Vluyn 1968; H.-J.Stipp, Elischa-Propheten - Gottesmänner (ATS 24) St. Ottilien 1987; S.Timm, Die Dynastie Omri (FRLANT 124) Göttingen 1982; G.Vanoni, Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30, in: N.Lohfink, Das Deuteronomium (BETHL 68) Leuven 1985, 357-362; St.Wälchli, Der weise König Salomo (BWANT 141) Stuttgart 1999; H.Weippert, Die «dt» Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Bib. 53,1972,301-339; dies., Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshaus (I Reg 11,29-40): ZAW 95,1983,344-375; E.Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins: BZ.NF 12,1968,16-30. 5. См. также литературу к D.IV и VI.

0. Текст

Масоретский текст дошел в целом хорошо, но в некоторых местах сохранность оставляет желать лучшего (напр., 3 Цар 7:19, 20, 30, 31, 36). Ватиканский кодекс достаточно близок древней Септуагинте лишь в одной части (3 Цар 2:12-21:19). В остальных частях (3 Цар 1:1-2:11 и 3 Цар 22:1 — 4 Цар 25:30) он содержит раннюю рецензию I в. н.э., которая уподобляет греческий текст еврейскому. Поэтому для указанных двух частей особого внимания требуют лугиановские минускулы, особенно в тех случаях, когда они совпадают с цитатами из Иосифа Флавия или с *Vetus Latina*.

1. Композиция

Книги Царей представляют собой, согласно заключительной масоре (4 Цар 25:30), одну книгу. В Септуагинте разделение существовало уже во II в. н.э. В XV-XVI вв. оно проникло и в еврейскую Библию. В результате такого разделения оказалась разорванной история Охозии (3 Цар 22:52-54 и 4 Цар 1:1-18).

1.1 Три части

Книги Царей состоят из трех частей. Первая часть посвящена царю Соломону (3 Цар 1:1-11:43), вторая — переменчивой участи двух еврейских государств (Израиля и Иуды) вплоть до конца Северного Царства (3 Цар 12:1 — 4 Цар 17:41), в третьей речь идет о последних царях Иуды, и повествование завершается помилованием Иехонии (4 Цар 18:1-25:30).

| 1 часть | 2 часть | 3 часть |
|--|--|--|
| История Соломона (3 Цар 1:1-11:43) | История Израиля и Иуды (3 Цар 12:1 – 4 Цар 17:41) | История Иуды (4 Цар 18:1-25:30) |
| <i>Обрамление:</i> «Царь Давид состарился» (3 Цар 1:1) «И почил Соломон с отцами своими» (3 Цар 11:43) | <i>Обрамление:</i> Ровоам должен стать царем над Израилем (3 Цар 12:1) Израиль отправляется в плен (4 Цар 17:23) | <i>Обрамление:</i> Езекия становится царем над Иудой (4 Цар 18:1) Иехония помилован (4 Цар 25:30) |
| <i>Ключевые слова/мотивы:</i> Царство (3 Цар 2:46; 11:11) Мудрость (3 Цар 2:6; 5:10; 7:14; 10:6, 23, 41) Богатство (3 Цар 3:11, 13; 10:23) | <i>Ключевые слова/мотивы:</i> «Грех Иеровоама» (3 Цар 13:34; 14:16; 16:31 и др.) Служение народа на высотах (3 Цар 12:31; 14:23; 4 Цар 12:4; 14:4) | <i>Ключевые слова/мотивы:</i> «Не было подобного ему» (4 Цар 18:5; 22:25) «Как отцы его» (4 Цар 23:32, 37; ср. 24:19) |

1.1.1 Соломон

Первая часть (3 Цар 1:1-11:43) начинается с неожиданного взлета Соломона, которому удается стать царем, хотя старше его был другой сын Давида, Адония (1:1-2:46), а затем говорится о разумном правлении Соломона (3:1-5:14), о строительстве и освящении Храма (5:15-9:9), о ряде других мероприятий (9:10-10:29) и, наконец, о его слабостях и трудностях (11:1-43).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|----------|---|---|
| 1:1-2:46 | Рассказ о наследовании престола Завещание Давида (3 Цар 2:2-9) | Спор о наследстве Давида; поставление и помазание Соломона; смерть Давида; наказание противной партии: смерть Адонии и Иоава, изгнание Авиафара |
| 3:1-5:14 | Просьба о мудрости (3:2-15) Перечни (4:1-6, 7-19) | Мудрое правление Соломона: дар разумного сердца; суд Соломонов; государственные дела |
| 5:15-9:9 | Сообщение о строительстве (6:1-7:51) Речь (8:14-21) Молитва освящения (8:22-53) Благословение (8:54-61) | Строительство Храма; договор с Хирамом; строительство Храма и дворца; внутренняя отделка Храма; перенос ковчега; речь; молитва освящения; благословение; заключение; предсказание для Храма |

| | | |
|------------|--|---|
| 9:10-10:29 | Заметки (9:10-28) Рассказ (10:1-13) Заметки (10:14-29) | Строительство и оброчные работы Визит царицы Савской Богатство Соломона |
| 11:1-43 | Приговор Яхве (11:1-13) Рассказ (11:14-40) Заключение (11:41-43) | Идолослужение Соломона Противники Соломона: Адер, Разон и Иеровам |

1.1.2 Израиль и Иуда

Вторая часть (3 Цар 12 – 4 Цар 17) описывает время от образования двух «государств» Израиля и Иуды (931 г. до н.э.) до гибели Израиля (722 г. до н.э.). Отдельные цари Израиля и Иуды называются в хронологическом порядке занятия ими престола. Большое место занимают предания о пророках.

| Текст | Структурные признаки | Содержательные признаки |
|--------------------|----------------------|---|
| 3 Цар 12:1-16:34 | Царская хроника | В Сихеме отказываются признать Ровоама; история царств Израиля и Иуды |
| 3 Цар 17 – 4 Цар 1 | Рассказы о пророках | Илия, Михей и другие пророки |
| 4 Цар 2:1-8:29 | Рассказы о пророках | Елисей |
| 4 Цар 9:1-17:41 | Царская хроника | История царств Иуды и Израиля вплоть до гибели Израиля |

Здесь на сцене появляется множество пророков: не названный по имени «человек Божий» из Иуды и пророк-старец из Вефиля (3 Цар 12:33-13:34), Ахия из Силома (3 Цар 14:1-18; ср. 11:29-39), Илия из Фесвы (3 Цар 17:1-19:18; 21:1-29; 4 Цар 1:2-17а); анонимные пророки (3 Цар 20:1-43), Михей, сын Иемвляя (3 Цар 22:5-38), Елисей из Авель-мехолы (3 Цар 19:19-21; 4 Цар 2:1-25; 3:4-8:15; 9:1-13; 13:14-21). Понятно, почему иудейская традиция причисляет Книги Царей (наряду с Ис Нав, Суд и Сам) к «ранним пророкам».

1.1.3 Конец Иуды

Третья часть (4 Цар 18:1-25:30) содержит продолжение истории Иуды вплоть до завоевания Иерусалима вавилонянами и помилования Иехонии (4 Цар 18-25). В повествование вплетены рассказы о пророке Исаии (4 Цар 18:17-20:19), которые содержатся также и в Книге Исаии (Ис 36:1-39:8).

| Текст | Структурные признаки | Содержание |
|----------------------|--|---|
| 4 Цар 18:1-20:21 | Царская хроника (18:1-8) Молитва (19:1-7, 14-19) Предсказание (19:20-34) Слово суда Яхве (20:12-19) | Правление Езекии; конец Самарии; ассирийцы у стен Иерусалима; двойная молитва Езекии и ответы Исаии; спасение города; исцеление Езекии; возвешение наказания Исаией |
| 4 Цар 21:1-18, 19-26 | Царская хроника | Манассия и Аммон |
| 4 Цар 22:1-23:30 | Царская хроника Сообщение о реформе (22:3-23:27) | Правление Иосии; обретение книги закона; реформа культа в Иерусалиме; упразднение жертвенника в Вефиле; праздник пасхи в Иерусалиме; смерть Иосии в Мегиддоне |
| 4 Цар 23:31-25:30 | Царская хроника Перечисление награбленного и уведенных в плен (25:13-21) | Правление Иоахаза, Иоакима и Иехонии; первая сдача города; правление Седекии; завоевание Иерусалима; убийство наместника; помилование Иехонии |

1.2 Редакционные обрамления

Для обеих Книг Царей характерны т.н. обрамления, добавляемые к рассказам о каждом из царей. Как правило, такая схема создается отдельно для каждого царя. Для Соломона приведены, впрочем, только заключительные замечания (11:41-43). Введение отсутствует в случае с Иеровоамом I (3 Цар 12:1-14:20) и с Ииуем (4 Цар 9:1-10:36), так как о начале их царствований рассказывается обстоятельно. Заключение отсутствует у рассказов о тех царях, которые были пленены (4 Цар 17:4; 23:24; 25:30). К Гофолии (4 Цар 11:1-20) эта схема не применяется, потому что она не признается царицей. Для царей Иуды обрамления несколько более развернуты, как показывает ниже следующий обзор:

| Обрамления сообщений о царях | |
|---|---|
| Цари Иуды | Цари Израиля |
| <i>Введение:</i> Синхронистическая датировка Возраст при восхождении на престол Длительность правления Имя матери Религиозная оценка | <i>Введение:</i> Синхронистическая датировка Длительность правления Религиозная оценка |