

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

<i>Заключение:</i> Указание на источник Замечание о смерти Погребение (его место) Наследник	<i>Заключение:</i> Указание на источник Замечание о смерти Наследник
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------

2. Возникновение

Книги Царей не могли приобрести своего окончательного вида раньше помилования Иехонии, о котором говорится в 4 Цар 25:27-30 (561 г. до н.э.). В эпоху плена велик интерес к моменту гибели иудейского государства, ставятся вопросы о причинах, приведших к разрушению города и Храма и потери царством Иуды своей независимости. С этим связан и другой вопрос: как могут жить иудеи в будущем — среди вавилонян и персов. Однако основа книг была заложена в ходе процесса редакции, начавшегося, вероятно, еще до плена.

2.1 Редакция (редакции)

2.1.1 Редакция обрамлений

Позиция редактора легко определима. Он судит царей Иуды и Израиля, исходя из того, выступали ли они за единство и чистоту иерусалимского культа. Это означает, что реформа царя Иосии (622 г. до н.э.) уже была к этому времени произведена. На положительную оценку могут рассчитывать только те цари, которые удовлетворяют этому критерию. Так обстоит дело, в первую очередь, с Езекией (4 Цар 18:3, 4) и Иосией (4 Цар 22:2). Но позитивно оцениваются и другие цари Иуды, даже если народ при них продолжает совершать жертвоприношения на высотах (3 Цар 15:11; 22:43; 4 Цар 12:3; 14:3; 15:3, 34). Цари Израиля при таком критерии не имеют шансов, потому что они остаются «во грехе Иеровоама», оказывавшего поддержку святилищам в Вефиле и Дане (3 Цар 12:26-29, 30b). Еще более сурово осуждаются те цари (как на Севере, так и на Юге), которые поддерживают культы иных богов (3 Цар 16:31, 32; 22:54; 4 Цар 16:3; 21:2-5, 20-22). Поскольку оценка царей Иуды, как правило, выше, из этого следует, что редактор «явно на стороне Иуды» (*R. G. Kratz*). Этот редактор принадлежит к тем придворным или священническим кругам Иерусалима, которые выступают в поддержку требований Второзакония. Поэтому язык его близок языку этой книги.

В обрамлениях бросается в глаза то, что, с одной стороны, они содержат очень точные датировки, но с другой стороны, оценки в них даются весьма общие. Как это согласовать? *А. Йенсен (Jepsen)* предположил на этом основании, что в распоряжении редактора находилась особая «синхронизирующая хроника». В настоящее время

считается, что редактор сам создал синхронизацию, которая простирается от царя Иуды Авии (3 Цар 15:1) до царя Израиля Осии (4 Цар 17:1). Если основываться на вариативности схем, можно выделить две или три ступени в процессе постепенного складывания хроники. Например, обращает на себя внимание то, что формула «погребен с отцами своими в городе Давидовом» в последний раз появляется при сообщении об Ахазе (4 Цар 16:20). Поэтому возможно, что раннее обрамление могло быть тематически завершено при Езекии (I. W. Prowan). Идеальным завершением могла бы быть и похвала Иосии в 4 Цар 23:25, ведь во всей девтеронимической истории ни о ком больше не говорится, что он «обратился к Яхве» (G. Vanoni). Начиная с 4 Цар 23:26 девтеронимической фразеологии становится заметно меньше. Во всяком случае, приходится предполагать существование также и редактора, жившего в эпоху плена, так как книга заканчивается лишь помилованием Иехонии в 561 г. до н.э. (4 Цар 25:27-30).

Какие выводы можно сделать из этих и иных наблюдений? X. *Beünnefert* (Weippert) развил идею трехступенчатого издания рамочного текста: при Езекии, при Иосии и в эпоху плена. Большой интерес — прежде всего в англоязычном мире — вызвала мысль Ф. М. Кросса (Cross) о том, что в основном Книги Царей были созданы во времена Иосии (639-609 гг. до н.э.), то есть до плена, а дополнения относятся к эпохе плена. Поскольку девтеронимическая редакция, согласно этой гипотезе, расширялась блоками, появился термин «*модель блоков*». С этим не согласна т.н. Гёттингенская школа: ее представители (R. Smend, W. Dietrich, T. Veijola) полагают, что обрамление было создано первым редактором эпохи плена (DtrH = «историк-девтеронимист»; см. выше, D.П.3).

2.1.2 Расширение рамочных схем

Иногда конец отделяет от начала столь обширный материал, что рамочная схема теряется из виду. За первыми сообщениями об Ахаве, царя Израильском (3 Цар 16:29-34) следует большой комплекс рассказов об Илии и других пророков, и лишь после них схема завершается (3 Цар 22:39, 40). Обрамление, относящееся к Охозии, царю Израильскому (3 Цар 22:52-54 и 4 Цар 1:17-18) разрывается новым рассказом об Илии. Повествования о пророке Исаии (4 Цар 18:17-20:19) взрывают рамочную схему, относящуюся к Езекии, царю Иуды (4 Цар 18:1-16 и 20:20, 21). Можно предположить, что эти обрамления создавались и до бесконечности расширялись не одним и тем же девтеронимическим редактором. Поэтому т.н. Гёттингенская школа (см. выше, D.П.3) предполагает существование не только «историка-девтеронимиста» (DtrH), но и «профетически-девтеронимического редактора» (DtrP). Считается, что DtrP преследовал, в частности, цель возвестить о грядущих переворотах (каковые постоянно происходили в Северном Царстве)

через выступающих один за другим пророков (напр., 3 Цар 21:21-24). Но в последнее время высказываются сомнения, может ли быть соответствующая девтеронимическая обработка «отнесена к особому слою, который может быть выделен в тексте» (H.-D. Preuß). Носит ли она действительно особый профетический характер или отличается от других девтеронимических обработок лишь тематически?

2.1.3 Позднедевтеронимическая обработка

Признаки девтеронимической обработки мы находим не только внутри обрамляющих фрагментов и не только в тесной связи с преданиями о пророках, но и в речах Яхве (3 Цар 9:1-9) и в комментариях к особому рода событиям (4 Цар 17:7-41). При этом обращает на себя внимание то, что ответственность ложится уже не только на царей, но и на весь народ. Звучат обвинения в том, что Израиль оставил Яхве (3 Цар 9:9), следует обычаям других народов (3 Цар 14:24; 4 Цар 17:8, 11, 15) и служит другим богам (3 Цар 9:9; 4 Цар 17:7, 12, 15, 16). Культовые высоты находятся в противоречии уже не с единством, но с чистотой культа. Они стали местами идолослужения (3 Цар 11:7; 14:23; 4 Цар 17:11). Таким образом, народ вступает в сознательное противоречие с Торой (4 Цар 17:13, 34), которая теперь чаще определяется как основополагающая норма (3 Цар 2:3; 4 Цар 10:31; 14:6; 21:8; 22:11; 23:24, 25). Ввиду этого интереса к закону т.н. Гёттингенская школа (см. выше, D.П.3) говорит о законническом Втор (DtrN⁴¹). Но неизвестно, отвечает ли за окончательный вид Книг Царей какой-то один девтеронимический богослов. Законническая терминология не применяется как раз к последним царям Иуды (G. Vanoni). По-видимому, приходится предполагать более длительный процесс обработки девтеронимической истории.

2.1.4 Модель блоков или модель слоев?

Т.н. Гёттингенская школа относит все три девтеронимических слоя (DtrH, DtrP, DtrN) к эпохе плена. Такой подход называют обычно моделью слоев; он конкурирует с также описанной выше моделью блоков (F. M. Cross и др.). В настоящее время увеличивается число желающих примирить две эти гипотезы. Все больше приверженцев появляется у того тезиса, что первая девтеронимическая редакция относится еще к допленной эпохе. Второзаконнический «каркас» Книг Царей с его заинтересованностью в единстве культового места может считаться теперь наиболее ранней девтеронимической редакцией (R. G. Kratz). После отказа от идеи единой девтеронимической редакции (M. Noth) становится возможным поместить во всяком случае

⁴¹ N — от греч. νόμος — закон (прим. перев.).

первую такую редакцию в допленную эпоху ($DtrH = Dtr^1$). С другой стороны, редакция эпохи плена создала не только блок 4 Цар 23:26-25:30, но вносила в текст более ранние вставки (напр., 4 Цар 21:10-15). Имея в виду современный скепсис в отношении чрезмерно подробной литературной критики, можно удовлетвориться различием одного основного девтерономического произведения (Dtr^G) и ряда вторичных дополнений (Dtr^S) к нему (R. G. Kratz).

2.1.5 Пост-девтерономическая обработка

В послепленную эпоху привлекали к себе внимание прежде всего те тексты, где говорилось о Храме. В частности, говорится об большом количестве золота, использованного для его украшения (3 Цар 6:20-22). Живой интерес вызвала новая организация храмовых доходов при царе Иуды Иоасе (4 Цар *5-17). Был дополнен также рассказ о свержении Гофолии (4 Цар 11). Древняя дворцовая стража стала невооруженной храмовой стражей (4 Цар 11:5а, 7, 9, 10; C. Levin). Это лишь некоторые примеры различного в Книгах Царей позднего интереса к культуре и священству.

2.2 Источники Книг Царей

Книги Царей сами прямо указывают на свои источники: «книгу дел (летопись) Соломона» (3 Цар 11:41), «летопись царей Израильских» (3 Цар 14:19) и «летопись царей Иуды» (3 Цар 15:7). Помимо этого, в Книги Царей были включены и другие предания, хотя они и не цитируются в качестве источников.

2.2.1 Летописи

Первый девтерономический редактор указывает, говоря о северных царях, на «летопись царей Израильских». Он нашел в них, в частности, те «сообщения о путчах», которые часто привлекаются им (3 Цар 15:27, 28; 16:9-10, 15b-18; 4 Цар 9:14а; 15:10, 25, 30). Так он рисует наглядную картину нестабильности израильского Северного Царства.

Выдержки из «летописи царей Иуды» показывают, что этот источник весьма интересовался Иерусалимским Храмом. Таким образом мы узнаем, когда ремонтировался Храм (4 Цар 12:7-13), когда был установлен новый жертвенник (4 Цар 16:10-13), когда была разграблена храмовая сокровищница (3 Цар 14:26; 4 Цар 14:14) и когда приходилось платить из нее дань чужеземным царям (4 Цар 12:18; 18:14-16). Это наводит на мысль, что летопись царей Иуды основывалась не только на дворцовом, но и на храмовом архиве (T. R. Hobbs).

Что нашел редактор в «летописи Соломона»? По аналогии с летописью царей Иуды, можно предполагать, что речь шла там о строитель-

стве Храма. Более конкретно, там могла содержаться информация о начале и завершении строительных работ (3 Цар 6:1*, 37-38), а также о продолжительности строительства Храма и дворца (7:1). О том, что говорилось в этой летописи о «мудрости» Соломона (11:41), возможны лишь предположения.

2.2.2 Прочие источники и использованные предания

Часть, посвященная Соломону (3 Цар 1-11), содержит много такого, что могло быть сформулировано лишь в девтеронимической редакции (напр., 8:22-53) или еще позднее. Но есть и древние, допленные свидетельства, могущие восходить к придворным кругам Иуды. К ним относятся заключение рассказа о наследовании престола с неожиданным превращением юного Соломона в наследника Давида (1:1-2:46), но также и списки «правительства» Соломона (4:1-6) и представителей на Севере (4:7-19). Договор с Хирамом Тирским (5:15-26) был гораздо короче в своей пред-девтеронимической версии (5:15, 16, 20, 22-25, 26b). Историческая подлинность сведений о женитбге на дочери фараона (3:1; 7:8; 9:16) оспаривается, но скорее всего, такие сведения имелись и были использованы. То же относится и к сообщению об уступке двадцати населенных пунктов Хираму Тирскому (9:11b) – придумать такое было невозможно. Рассказ о визите царицы Савской, быть может, восходит в своем пред-девтеронимическом виде (10:1-8, 10, 13) к устному преданию.

Во фрагменте 4 Цар 22-23 можно выделить стихи 23:4-15 как использованное сообщение о «малой реформе» культа, произведенной Иосией (*N. Lohfink*; сходно также *Ch. Hardmeier*). Перечисление мероприятий отличается от повествовательного контекста более узким географическим горизонтом и «синтаксической стереотипичностью». Это сохраняет силу даже несмотря на отсутствие археологических признаков реформы.

С Севера было принесено описание мятежа Ииуя (4 Цар 9:1-10:27). По *М. Мильцеру (Mulzer)*, относительно обширный основной слой этого рассказа восходит к окружению рехавита Ионадава. Рассказ настолько тесно связан с основным «каркасом» девтеронимического обрамления, что следует предполагать его использование уже первым девтеронимистом. Спорно то, можно ли отнести основу рассказа о переговорах в Сихеме (3 Цар *12:1-18) к ранней царской эпохе.

С израильского Севера пришел и ряд повествований о пророках. О пророке Ахии из Силома впервые сообщается перед рассказом о приходе к власти Иеровоама I (3 Цар 11:29-31). Когда к нему обращаются впоследствии, он предвещает смерть наследника престола (14:*1-4a, 12, 13a, 17, 18a).

Связь с царским домом видна и в рассказах о пророке Илии. Этот пророк IX в. до н.э. явно находится в оппозиции к царям Ахаву

(871-852 гг. до н.э.) и Охозии (852-851 гг. до н.э.). Он обещает суровые кары за обращения к богу Ваалу (4 Цар 1:2-17аα) и за убийство согражданина (3 Цар *21:1-20аα, 27-29). Этот конфликт с царским домом был характерен уже для первой композиции рассказов об Илии (3 Цар 17:1-19:18), хотя нужно согласиться с *C. Ommo (Otto)* и *M. Беком (Beck)* в том, что Илия и Ахав не всегда были противниками (18:41-46).

Некоторые из рассказов о Елисее указывают на его хорошие отношения с династией Ииуя. Сообщается, что Ииуй был помазан на царство по его инициативе (2 Цар *9:1-13). В этих рассказах Елисей — советник и наставник царя и «незаменимый помощник царя, от которого зависит добрый или дурной исход внешнеполитических дел Израиля» (*S. Otto*). Однако в других преданиях политическое пространство становится незаметным (4 Цар 2:1-18, 19-25; 4:1-7, 8-37, 38-41, 42-44; 8:1-6). Эти «неполитические» истории о чудесах явно возникли во внутренней среде учеников пророка. Политические и неполитические рассказы о Елисее были соединены в биографию Елисея (3 Цар 19:19-21; 4 Цар *2:1-25; 4:1-6, 23; 13:14-21) еще в Северном Царстве — до 722 г. до н.э.

С рассказами о Елисее сравнимы рассказы об анонимных пророках, поддерживающих израильского царя в борьбе против сирийцев (3 Цар 20:1-34). От них отличается рассказ о Михее, сыне Иемвлая, который предсказывает, что пастух падет и овцы разбегутся (3 Цар 22:5-38). В этом последнем рассказе обращает внимание то, что он был обработан в Иуде (3 Цар 22:4, 7, 8, 18) точно так же, как и один из рассказов о Елисее (4 Цар 3:7, 11а, 13, 14). Это показывает, что североизраильские рассказы о пророках не сохранились бы, если бы они не попали на Юг после 722 г. до н.э.

Повествования о пророке Исаии (4 Цар 18:17-37; 19:1-37; 20:1-11, 12-19) возникли изначально на его родине, в Иуде. Они стали частью не только Второй книги Царей, но и Книги Исаии (Ис 36:1-39:8). Действие их происходит во времена Езекии (728-700 гг. до н.э.). Однако повесть об ассирийской угрозе и об избавлении Иерусалима (18:9, 10, 13-19, 37) написана в поддержку национальной и религиозной позиции мятежного царя Седекии (*C. Hardmeier*). В отличие от собраний речений Книги Исаии здесь изображается, в частности, Исаия-чудотворец (20:1-11), сходный скорее с Илией и Елисеем, нежели с тем трезвомыслящим пророком, слова которого мы читаем в Книге Исаии. За доклассическими рассказами о пророках стоят круги, которые еще не фиксируют в письменной форме отдельные изречения, но хотят продемонстрировать общее впечатление от деятельности пророка. Ответ пророчицы Олдамы на вопрос Иосии носит, конечно, ярко выраженный девтерономический характер (4 Цар 22:15-20). Но заслуживающие доверия данные о супруге и месте, где жила пророчица, показывают, что божественное вдохновение не было уделом одних только мужчин.

3. Богословие

Книги Царей содержат не светское изложение истории, но оценку событий в свете культа и пророческой деятельности (см. выше, D.I).

3.1 Реалистический взгляд

Книги Царей беспощадно рисуют картину гибели — распада единого царства после Соломона, падение Израиля и конец Иуды, сопровождавшийся разрушением города и Храма. Редакторы эпохи плена смотрят в глаза страшной правде и задаются вопросом о причинах такой череды катастроф.

3.2 Неверность царей культу

Характерная черта Книг Царей та, что вина возлагается в первую очередь на царей. Но критерием является не социальная справедливость и не политическая мудрость, а их поведение в отношении культа. Ясную меру для царей Израиля и Иуды содержат требования вновь найденной книги (4 Цар *22-23 → Втор *12:13-19). Падение Северного царства Израиля за сто лет до того (722 г. до н.э.) хорошо объясняется тем, что Израиль нарушил единство культового места. В то же самое время сторонники реформы питают надежду на то, что Иуда будет пощажена. Однако история принимает другой оборот. Рвение Иосии, проводящего реформу культа, не может спасти Иуду. Воспылавший гнев Яхве не удастся уже остудить (4 Цар 23:26). Будучи оскорблен еще до Иосии, он отвергает и Иуду (23:27). Варьирующаяся «формулировка плена» (4 Цар 17:18, 20, 23; 23:27; 24:3, 20) в скрытой форме указывает на то, что Яхве «все же не полностью утрачивает свою любовь к Израилю» (N. Lohfink).

3.3 Конец обетования

Влияет ли еще как-либо на происходящее пророчество Нафана? В отличие от Книг Паралипоменон, в Книгах Царей оно не считается нерушимым. Хотя Соломон наследует Давиду и строит Храм (2 Цар 7:12, 13а), уже в истории Соломона (3 Цар 2:4; 8:25; 9:4, 5) «продолжительность династии Давида ставится в зависимость от соблюдения Закона» (N. Lohfink). Разделение царства со всей определенностью ставит пророчество Нафана под сомнение. Согласно пророчеству Ахии, не Ровоам, сын Соломона, становится его наследником, но его противник Иеровоам (3 Цар 11:31). Потомкам Давидовым остается ради самого Давида и ради избранного града Иерусалима только лишь «светильник», т.е. «господство» над коленом Иудиным (3 Цар 11:36;

15:4; 4 Цар 8:19). Но и это обетование предается молчаливому забвению. Помилование Иехонии (4 Цар 25:27-30) не более чем свет дальней зари.

3.4 Требование единства культа (монолатрии)

Поскольку в эпоху плена не существовало ни культового центра, ни правящего царя, то темы единства культа и поведения царей отошли на задний план. Младшая девтеронимическая редакция обращала внимание преимущественно на то, как ведет себя народ, в котором усиленно распространялись иные культы — например, почитание царицы небесной («богине неба»; Иер 44:15-19). В этой ситуации стали использоваться те предания о пророках, в которых уже прежде содержалось требование монолатрии. «Разве нет Бога в Израиле, что ты посылаешь вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское?» (4 Цар 1:6). Когда царь Охозия обращается к чужому богу Ваалу, пророк Илия расценивает это как смертный грех. Тот, кто чтит иных богов, утрачивает право жить в Израиле и должен умереть (3 Цар 18:40; 4 Цар 10:18-27). Илия ставит народ перед выбором, какому богу он желает служить (3 Цар 18:21). Речь идет о понимании того, что есть лишь один «Бог в Израиле» (3 Цар 18:36; 4 Цар 5:15). Яхве напоминает пришедшему в отчаяние пророку, что все же есть семь тысяч мужей, не склоняющих колен пред Ваалом (3 Цар 19:18). Почитание единого Бога призвано не допустить противоречивых позиций, оно должно вести к ясному, однозначному поведению.

3.5 Пути к спасению

Рассказчики историй о пророках не ограничиваются проклятиями в адрес культа Ваала и требованиями монолатрии. Они указывают на важность обратиться и покаяться, ибо это по меньшей мере отсрочить беду (3 Цар 21:27-29; 4 Цар 20:1-11; 22:15-20). Они указывают на то, что Бог Израиля может исполнить все те надежды, которые возлагались многими израильтянами на божеств плодородия. Через пророка, служащего Яхве, беднейшие из бедняков получают пищу (3 Цар 17:8-16; 4 Цар 4:38-41, 42-44; 6:24-7:20). Такую помощь получает и сам пророк (3 Цар 17:2-7; 19:4-8). Поскольку в Израиле есть пророк и есть Бог, там может получить помощь даже предводитель враждебных сирийцев (4 Цар 5:1-19а). Даже мертвые могут быть воскрешены для новой жизни (3 Цар 17:17-24; 4 Цар 4:8-37). Если понимать Книги Царей как пророческие свидетельства (что мы видим в послебиблейском иудаизме), то они не только предсказывают политические катастрофы, но и указывают пути к спасению — и прежде всего через покорность Торе.

VIII. КНИГИ ПАРАЛИПОМЕНОН (ЛЕТОПИСИ)

Георг Штейнс

Комментарии: E.Bertheau (KEH) 1854; O.Zöckler (Theologisch-homiletisches Bibelwerk) 1874; W.E. Barnes (Cambridge Bible) 1899; C.F.Keil 1870 (ND 1990); I.Benzinger (KHC) 1901; R.Kittel (HK) 1902; I.L.Curtis/A.A.Madson (ICC) 1910; W.A.L.Elmslie (Cambridge Bible) 1916; J.W.Rothstein/ J.Hänel (KAT) 1927; J.Goettsberger (HS) 1939; M.Rehm (EB) 1949; H.Bückers (HB) 1952; H.Cazelles (SB) 1954; K.Galling (ATD) 1954; W.Rudolph (HAT) 1955; A.van den Born (BOT) 1960; J.M.Myers (AncB) 1965; P.L.Randellini (La Sacra Bibbia) 1966; F.Michaeli (CAT) 1967; K.Roubos (POT) 1969/1972; ²1983; P.R.Ackroyd (TBC) 1973; R.J.Coggins (CBC) 1976; C.Mangan (Old Testament Message) 1982; H.G.M.Williamson (NCB) 1982; J.H.Sailhammer, First and Second Chronicles, 1983; J.M.McConville (DSB) 1984; R.L.Braun/R.B.Dillard (WBC) 1986/1987; J.Becker (NEB) 1986/1988; L.C.Allen (The Communicator's Commentary) 1987; M.Eiseman, (Art Scroll Tanach Series) 1987/1992; S.J.de Vries (FOTL) 1989; A.J.Rosenberg, I Chronicles/II Chronicles, 1992; Th.Willi (BK) 1992ff; S.Japhet (OTL) 1993; G.H.Jones (OTGu) 1993; M.J.Selman 1994; J.A.Thompson (NAC) 1994; W.Johnstone (JSOT.S) 1997; L.E.Keck (NIB) 1999; P.K.Hooker (Westminster Bible Companion) 2001; S.Japhet, (HThKAT) 2001/2003; H.-P.Mathys (The Oxford Bible Commentary) 2001; St.S.Tuell (Interpretation) 2001; P.C.Beentjes (Verklaring van de Hebreewuwse Bijbel) 2002; J. Jarik (Readings) 2002.

Синописисы: P.Vanutelli, Libri Synoptici Veteris Testamenti, Rom 1931; W.D.Crockett, A Harmony Of Samuel, Kings and Chronicles, Grand Rapids 1951; A.Bendavid, Parallels in the Bible, Jerusalem 1972; J.Kegler/M.Augustin, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 1) Frankfurt 1984; dies., Deutsche Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEATAJ 33) Frankfurt 1993; J.D.Newome, A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles, Grand Rapids 1986; J.C.Endres u.a., Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Books, Collegeville 1998.

Библиография и обзоры исследований: P.B.Dirksen, Kronieken in de recente literatuur: NedThT 43,1993,6-20; I.Kalimi, The Book of Chronicles. A Classified Bibliography, Jerusalem 1990; ders., The Book of Chronicles in Jewish Tradition: RB 105,1998,5-41; J.W.Kleinig, Recent Research in Chronicles: CR.BS 2,1994, 43-76 (*Lit.!*); D.Mathias, Die Geschichte der Chronikforschung im 19. Jahrhundert, Leipzig 1977; Th.Willi, Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia: ThR 67,2002,61-104 (*Lit.!*).

Отдельные исследования: P.R.Ackroyd, The Chronicler in his Age (JSOT.S 101) Sheffield 1991; M.Z.Brettler, The Creation of History in Ancient Israel, London 1995; R.J.Coggins, Theology and Hermeneutics in the Books of Chronicles, in: E.Ball (Hg.), In Search of True Wisdom (JSOT.S 300) Sheffield 1999,263-278; N.Dennerlein, Die Bedeutung Jerusalems in den Chronikbüchern (BATAJ 46) Frankfurt 1999; P.B.Dirksen, The Future in the Book of Chronicles, in: P.J.Haraland/C.T.R.Hayward (Hg.), New Heaven and New Earth (VTS 77) Leiden 1999,37-51; E.M.Dörrfuß, Mose in den Chronikbüchern (BZAW 219) Berlin 1994; R.K.Duke, The Persuasive

Appeal of the Chronicler (JSOT.S 88) Sheffield 1990; J.E.Dyck, The Theocratic Ideology of the Chronicler (BIS 33) Leiden 1998; J.Fries, «Im Dienst am Hause des Herrn» (ATSAT 60) St. Ottilien 1998; M.P.Graham, The Utilization of 1 and 2 Chronicles in the Reconstruction of the Israelite History of the 19th Century (SBL.DS 16) Atlanta 1990; ders. u.a. (Hg.), The Chronicler as Historian (JSOT.S 238) Sheffield 1997; ders./St.L.McKenzie (Hg.), The Chronicler as Author (JSOT.S 263) Sheffield 1999; A.Hanspach, Inspirierte Interpreten (ATSAT 64) St. Ottilien 2000; S.Japhet, The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew: VT 18,1968,330-371; dies., The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought (BEATAJ 9) Frankfurt 1989; dies., The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991,298-313; W. Johnstone, The Use of Leviticus in Chronicles, in: J.F.A.Sawyer (Hg.), Reading Leviticus (JSOT.S 227) Sheffield 1996,243-262; L.C.Jonker, Reflections of King Josia in Chronicles, Gütersloh 2003; I.Kalimi, Die Abfassungszeit der Chronik: ZAW 105,1993,223-233; ders., Zur Geschichtsschreibung des Chronisten (BZAW 226) Berlin 1995; U.Kellermann, Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften: BN 42,1988,49-92; B.E.Keily, Retribution and Eschatology in Chronicles (JSOT.S 211) Sheffield 1996; R.W.Klein, Art. 1-2 Chronicles, Book of: ABD 1,1992,991-1002; J.W.Kleinig, The Lord's Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles (JSOT.S 156) Sheffield 1993; R.G.Kratz, Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte, in J.Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995,279-303; ders., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; R.A.Mason, Preaching the Tradition. Homily and Hermeneutics after the Exile, Cambridge 1990; H.-P.Mathys, Vom Anfang und vom Ende (BEATAJ 47) Frankfurt 2000; ders., Prophetie, Psalmengesang und Kultmusik in der Chronik, in B.Huwyler u.a. (Hg.), Prophetie und Psalmen (AOAT 280) Münster 2001,281-296; M.H.McEntire, The Function of Sacrifice in Chronicles, Ezra and Nehemiah, Lewiston 1993; R.Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FThSt 92) Freiburg 1973; M.Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt 1963; M.Oeming, Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle» 1 Chronik 1-9 (BWANT 128) Stuttgart 1990; K.Peltonen, History Debated. The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research 2 Bde., Helsinki 1996; K.F.Pohlmann, Zur Frage vor. Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch, in J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991,314-330; W.Riley, King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History (JSOT.S 160) Sheffield 1993; A.Ruffing, Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes (SBB 24) Stuttgart 1992; M.Saebø, Art. Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk: TRE 8,1981,74-87; W.M. Schniedewind, The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period (JSOT.S 197) Sheffield 1995; J.R.Shaver, Torah and the Chronicler's Histor. Work (BJSt 196) Atlanta 1989; G.Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93) Bodenheim 1995 (*Lit.!*); ders., Torabindung und Kanonabschluß, in: E.Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10) Freiburg 1996,213-256; ders., Zur Datierung der Chronik. Ein neuer methodischer Ansatz: ZAW 109,1997,84-92. ders., 1 Chr 1-10 als Set up der Chronikbücher, in: K.Kiesow/Th.Meurer (Hg.), Textarbeit (AOAT

294 Münster 2003,483-504; ders., Chronistisches Geschichtsbild und «levitische Predigt», in: E.Blum u.a. (Hg.), Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch? (AT und Moderne 10) Münster (im Druck) K.Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie (BZAW 201) Berlin 1992; D.A.Talshir, A Reinvestigation of the Linguistic Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah: VT 38,1988,165-193; Z.Talshir, Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles: ZAW 113,2001,386-403; J.Trebolle Barrera, Edition preli-minaire de Chroniques: RdQ 15,1992,523-529; A.G.Vaughn, Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah, Atlanta 1999; J.P.Weinberg, The Citizen-Temple Community (JSOT.S 151) Sheffield 1992; ders., Der Chronist in seiner Mitwelt (BZAW 239) Berlin 1996; P.Welten Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42) Neukirchen-Vluyn 1973; ders., Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher, in: FS E.Würthwein, Göttinger 1979,169-183; Th.Willi, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106) Göttingen 1972; ders., Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit, in: B. Ego u.a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118) Tübingen 1999,75-98; ders., Der Weltreichsgedanke im Frühjudentum, in: Ch.Meier (Hg.), Exegese vor Ort, Leipzig 2001,389-409; H.G.M.Williamson, Israel in the Books of Chronicles, Cambridge 1977.

1. Композиция

Еврейское название *dibrē hajjāmīm* («дела дней», «события времен») характеризует произведение как историческое повествование. Укоренившееся со времен Лютера наименование «Хроника» («Книги Хроник») восходит к Иерониму, описывающему еврейское название как «*chronikon totius divinae historiae*»⁴². Другое понимание отражено в том имени, которое дается этим книгам в LXX: *paraleipomena*, т.е. «обойденное», «добавочное»⁴³; понимание произведения как якобы дополнительного, менее важного долгое время влекло за собой его недооценку, особенно в христианской традиции. Разделение на две книги возникло в LXX, а впоследствии проникло и в издания еврейской Библии (относительно положения в каноне см. ниже, 2.6).

Время, о котором повествуют 1/2 Пар, простирается «от начала до (нового) начала» (*S. Japhet*), т.е. от начала истории человечества до появления возможности нового начала жизни в Палестине после плена благодаря эдикту Кира. Композиция связана с последовательностью царей Иуды от Давида до вавилонского плена, что соответствует основному образцу – книгам Самуила и Царей.

Этой «истории царей» предпослано достаточно длинное предисловие, которое часто называют вслед за *Ротштейном* (*Rothstein*) «генеалогическим преддверием» (*genealogische Vorhalle*). Где заканчивается эта первая крупная единица текста, начинающаяся с 1:1, остается

⁴² Хроника всей божественной истории (лат.).

⁴³ «Паралипоменон» – родительный падеж этого греческого слова (прим. ред.).

спорным вопросом. Обычно считается, что граница проходит между 9-й и 10-й главами, и само историческое повествование начинается с рассказа о гибели Саула. Но есть некоторые основания проводить рубеж после 10-й главы. Во-первых, рассказ о Сауле 1 Пар 10 связан повтором родословия предков и потомков Саула в 8:29-40 и 9:35-44 с «преддверием»; к тому же, начало 10-й главы (10:1) соответствует тому, как включаются исторические заметки и в те родословия, что содержатся в «преддверии». Во-вторых, история Давида, следующая большая часть, четко ограничена обрамлением первой части (гл. 11 слл.) в 1 Пар 11:1-3 и 12:39-41 и возвращением к теме 11:1-3 (возведение Давида на царство над всем Израилем) в подведении итога ко всему рассказу о Давиде в 1 Пар 29:26-28.

«Преддверие» соединяет начало истории человечества («Адам» 1 Пар 1:1) с божественным избранием Давида (1 Пар 10:14), и в этом соединении Израиль описывается с точки зрения *генеалогии*, но также и *географии* (ср. данные о местах обитания) и *истории* (ср. рассеянные по тексту исторические вставки). «Израиль» подчеркивается как особая величина также в начальной и конечной точке последующей истории (1 Пар 1:1: «*Весь Израиль собрался...*»; 2 Пар 36:23: «*Кто из вас принадлежит ко всему Его народу...*»).

Если граница проходит после 1 Пар 10, то эту первую часть книги можно разделить по-новому. Как правило, 1 Пар 2:3-9:1a считается связным куском, так как в нем идет речь о разделении Израиля на 12 колен; главы 9 и 10 в таком случае считаются дополнениями. Но обращает на себя внимание то, что колена изображаются с различной степенью подробности. В 1 Пар 1-10 автор («хронист») расставляет определенные акценты: гл. 2-4 посвящены Иуде; в гл. 5-7 наибольшее место занимает Левий; в гл. 8-10 речь идет преимущественно о Вениамине, о жителях Иерусалима и о царе Сауле, самом известном из потомков Вениаминовых. Таким образом, 1 Пар 1-10 можно разделить на введение 1:1-2:2 (от Адама до 12 сыновей Израиля/Иакова; в фокусе Израиль, а не человечество вообще!) и три основных раздела: 2:3-4:43: Иуда и Симеон – и Давид; 5:1-7:40: Левий и другие колена; 8:1-10:14: Вениамин, Саул и Иерусалим. Каждый из этих трех разделов имеет концентрическую композицию: в центре стоят соответственно Давид (3:1-24), Левий (5:27-6:66) и Иерусалим (9:1-34).

«Генеалогическое преддверие» 1 Пар 1-10	
1:1-2:2	От Адама до 12 сыновей Израиля/Иакова (с выделением Авраама) Израиль как народ 12 колен
2:3-4:43	2:3-55 сыновья Иуды центр: 3:1-24 Давид
	4:1-33 сыновья Иуды 4:24-43 Симеон (ср. 4:27, 31)

5:1-7:40	5:1-26 Рувим; Гад; восточная часть колена Манассии центр: 5:27-6:66 Левий 5:27-41 Аарониды 6:1-34 Левиты (в особ. певцы) 6:35-38 Аарониды
8:1-10:14	7:1-40 Иссахар; Вениамин; Неффалим; Манассия; Ефрем; Асир 8:1-40 Вениамин (Саул) центр: 9:1-34 Иерусалимляне во времена Давида (в особ. привратники) 9:35-44 Вениамин (Саул) 10:1-14 Смерть Саула и переход царства к Давиду

Главы 1-10 можно сравнить с историческим полотном, которое желает не изобразить прошедшую историю, но охватить настоящее в его историческом глубинном измерении. Основные иерусалимские институты после пленной эпохи — Храм, служители культа, богослужение — глубоко укоренены в истории Израиля. Хронист пишет свой труд, когда царства уже не существует, но сохраняется важнейшее наследие Давида и его преемников — Храм: здесь испытывается власть Царства Божия над Израилем (ср. 1 Пар 16; 29:23; 2 Пар 13:8). После пленной Иудея становится с богословской точки зрения прямой продолжательницей народа 12 колен — Израиля, но этнически и географически она базируется на коленах Иуды и Вениамина и их территориях. Давид — ключевая фигура уже первой основной части 1 Пар (не Рувим, а Иуда возглавляет списки колен начиная с 2:3, ср. 5:1 сл.; в 4:31 упоминается уже о возвышении Давида до положения царя, ср. 7:2; по 6:31 и 9:22, Давид организует службу левитов; в 10:14 Давид — антипод «неверного» Саула).

Начиная с 1 Пар 11 до конца 2 Пар 36 следуют *отдельные истории царей*, которые в повествовании разграничены заключительными заметками или же соединены друг с другом при помощи указаний на вступление на престол преемника.

1 Пар 11-29	<i>Давид</i>
2 Пар 1-9	Соломон
2 Пар 10-12	Ровоам (разделение царств)
2 Пар 13	Авия
2 Пар 14-16	Аса
2 Пар 17-20	Иосафат
2 Пар 21	Иорам
2 Пар 22-23	Охозия и Гофолия
2 Пар 24	Иоас
2 Пар 25	Амасия
2 Пар 26	Озия
2 Пар 27	<i>Иоафам</i>

2 Пар 28	Ахаз
2 Пар 29-32	<i>Езекия</i>
2 Пар 33:1-20	Манассия
2 Пар 33:21-25	Амон
2 Пар 34-35	<i>Иосия</i>
2 Пар 36:1-21	Последние цари Иуды (Иоахаз, Иоаким, Иехония, Седекия и конец государства)
2 Пар 36:22 слл.	Эдикт Кира (новое начало)

Особая обстоятельность рассказов о Давиде и Соломоне — им посвящена почти половина всей хроники — показывает, что этим фигурам основателей придается большое значение; значительное место занимает также изображение царей, изображаемых (в основном) позитивно: Асы, Иосафата, Езекии и Иосии.

Связь между историями Давида и Соломона (1 Пар 11-29 и 2 Пар 1-9) специально подчеркивается включением 1 Пар 29:(23-)25 в 2 Пар 1:1: история *основателя* Храма Давида (ср. ключевое слово «основывать» в 1 Пар 22:3, 5, 14 и др. [в Едином переводе неточно «заготавливать»⁴⁴]) находит свое продолжение и исполнение в *строителе* Храма Соломоне (ср. 1 Пар 22:28 слл.). Структурные взаимосвязи между историями о двух царях создаются прежде всего с помощью параллелизмов и контрастов: добрые цари «повторяют» дела Давида и Соломона, прежде всего подражают их рвению в части строительства Храма и в делах культа (ср. 2 Пар 24; 29; 35), поведение дурных царей диаметрально противоположно (ср. 2 Пар 26; 28; 33).

Внутреннее членение историй о царях в 1 Пар 11 — 2 Пар 36 следует единой концепции: *покорность* Богу ведет к успеху и признанию, непокорность — к неудачам и гибели. Эта элементарная схема «благословения и проклятия» или «действия и результата» основывается на значении Торы как исторического принципа; квинтэссенция Торы — заповедь исключительного почитания Яхве, толкуемая преимущественно в культовом смысле. Это больше, нежели индивидуализированная вера в возмездие, которая часто неправильно понимается и критикуется как «застывший догмат о возмездии». Это выражение исторического мышления, направленного на аналогии и типологии и желающего продемонстрировать и объяснить основные структуры деятельности Бога. Такая схема дает хронисту средство для нового осмысления исторических преданий из книг Самуила и Царей и их использования в качестве примеров и в целях увещевания. В отдельных «портретах царей» описания естественным образом сильно зависят от определенных постоянно повторяющихся мотивов, которые при всей индивидуальности исторических картин, рисуемых хронистом, придают повествованию схематизм. Такими постоянно встречающимися моти-

⁴⁴ Так же и в Синодальном переводе (прим. ред.).

вами, отражающими успех царя, являются спокойствие перед врагами, военные успехи, благосостояние и строительная деятельность. Если дело обстоит противоположным образом или соответствующие упоминания отсутствуют, то это говорит о неудачном царствовании (ср. обзоры у *R. K. Duke, Appeal* 78 sq.; *B. E. Kelly, Retribution* 242 sq.). Часть перестановок, совершаемых хронистом в используемых текстах, объясняются тем, что он распознает в предании схему «благословение — проклятие» и желает яснее очертить ее в своем рассказе. Поэтому изображение отдельных царей сориентировано в первую очередь не на хронологию их деятельности, а на принцип воздаяния, в котором проявляется богословское основание истории (ср. помещение 2 Цар 5 в 1 Пар 14, то есть после 2 Цар 6 / 1 Пар 13). Контраст между благочестием и отворачиванием от Бога, а соответственно, между успехом и неудачей может служить основой для структуры конкретного фрагмента (напр., в случаях с Манассией, Ровоамом и Асой), однако схема выражается в последовательности двух противоположных друг другу правителей (напр., Саул и Давид; Ахаз и Езекия). Взгляд на историю, определяемый принципом воздаяния, ведет и к тому, что устраняются все негативные черты из портретов Давида и Соломона — эти черты не соответствуют неутомимой, образцовой деятельности обоих царей на благо культа Яхве. Таким образом, истории о царях, созданные хронистом, разыгрываются на двух уровнях: на уровне рассказа (постоянно меняющейся, индивидуальной «поверхности») и на уровне богословского истолкования («глубинном слое», для которого важнее всего соблюдение главной заповеди и принцип воздаяния).

2. Возникновение

2.1 Проблема «хронистической истории»

Долгое время в современной науке господствовало представление, что 1/2 Пар и Езд/Неем составляли первоначально *единое*, связанное произведение *одного* автора — т.н. «хронистическую историю», и что лишь в процессе канонизации они были разделены. В последние десятилетия эта точка зрения оспаривается, и у ее «радикального» варианта осталось немного сторонников. Проблема состоит в том, чтобы объяснить многочисленные совпадения и сходства между двумя произведениями, имея в виду неоспоримый факт их раздельного существования в традиции. Для решения этой проблемы применялись различные методы:

(1) *Лингвистические* исследования (изучение словаря, формообразования и синтаксиса) показали, что оба произведения относятся к одной и той же эпохе в развитии древнееврейского языка; вопрос об одном или разных авторах решить на этой базе невозможно (*S. Japhet; D. A. Talshir*).

(2) Сходства в *богословии и концепциях* (интерес к левитам; описание культа) и различия (роль давидовой династии; понимание Израиля; схема воздаяния) между 1/2 Пар и Езд/Неем не могут быть логично объяснены с помощью тезиса о едином связном произведении.

(3) *Литературно-структурные* связи и сходства между двумя произведениями недостаточны для доказательства сильного утверждения о первоначальном их единстве: «совпадение» 2 Пар 36:22 и Езд 1:1-3а (эдикт Кира) легко объясняется заимствованием 2 Книги Паралипоменон из 1-й главы Книги Ездры. У. Джонстон (*Johnstone*) видит здесь не простой повтор, но некую новую интерпретацию эдикта хронистом. Если Езд/Неем предшествуют Пар, то эдикты в Езд 1 и 2 Пар 36 представляют собой вставку, «в которой реализованный сионизм Езд/Неем противопоставляется эсхатологическому сионизму Пар». То, что в обоих произведениях кульминации и поворотные моменты истории связываются с праздниками (2 Пар 7:30, 35; Езд 3:6; Неем 8), может объясняться важным для идентичности значением этих праздников. Однако в Езд/Неем нет соответствия последовательному (новому) конструированию истории по схеме воздаяния! Точно так же отличаются от речей в Езд/Неем и типичные для хрониста речи (1 Пар 13:2 слл.; 22:6-16, 17-19, 28:2-10 и др.) с их характерными обращениями, игрой слов и пророческой квалификацией говорящих. Особому значению речей в 1/2 Пар соответствует в Езд/Неем роль документов, приводимых в поворотных моментах повествования.

(4) Вторая Книга Ездры (второканоническая) в значительной своей части параллельна 2 Пар 35 слл.; Езд 1-10 и Неем 8. Если бы было доказано, что этот текст представляет собой фрагмент большего по объему произведения, то это свидетельствовало бы о первоначальной связи Пар с рассказом о Ездре (*K. F. Pohlmann*). Однако литературные особенности и интенция 2 Езд прояснены настолько слабо, что для дискуссии о «хронистической истории» из 2 Езд не проистекает никаких аргументов. Скорее всего, речь идет о компиляции из 1/2 Пар и Езд/Неем, в которой рассказывалась история от конца государства Иуды и Храма, ставшего следствием непокорности народа (ср. 2 Езд 1:22) до восстановления Храма и признания Торы (см. ниже, D.IX).

Новейшие исследования склоняются к тому, чтобы взять за основу неоспоримое свидетельство раздельного существования в традиции Пар и Езд/Неем и объяснять сходства с помощью более открытых моделей, нежели модель первоначально единого произведения (ср. *W. Johnstone; Th. Willi*). Либо предполагается, что это были два произведения одного автора или одного круга авторов, либо предпочитают говорить о литературной зависимости (Езд/Неем как источник Пар) и вторичных редакционных уподоблениях (см. ниже, 2.4).

2.2 Вид текста-оригинала (книг Самуила и Царей)

Основным текстом, легшим в основу 1/2 Пар, были книги Самуила и Царей в версии, отличной от масоретского предания и близкой к текстовой традиции, засвидетельствованной кумранскими находками (4QSam); к той же версии восходит и версия Пар в LXX. При этом текст Книг Царей, легший в основу сочинения хрониста, отличался от масоретского, по-видимому, не так сильно, как это было с текстом Книг Самуила. Поэтому при синоптическом сопоставлении необходимо обращать внимание на то, что не всякое отклонение Пар от 1-4 Цар можно считать сознательным изменением, восходящим к хронисту и содержащим в себе определенную, подлежащую оценке тенденцию.

2.3 Использование внебиблейских источников?

Постоянно утверждалось, что в основе самостоятельного творчества хрониста лежали какие-то внебиблейские источники. В связи с этим нужно проводить тщательное различие между двумя проблемами: с одной стороны, это вопрос о *переработке внебиблейских текстов*, а с другой стороны, вопрос о значении многочисленных прямых *ссылок на источники*, имеющих в Книгах Паралипоменон.

Признание того, что и те исторические сообщения (например, о строительной деятельности, войне и походах), которые часто рассматриваются как аутентичные особые предания, могут восходить в значительной своей части к самому хронисту (*P. Welten*), побуждает быть осторожными в предположениях о внебиблейских источниках. Если же писательская оригинальность хрониста изначально оценивается как низкая, то соответственно усиливается тенденция признавать существенное значение источников, переработанных им. Много по необходимости должно оставаться на гипотетическом уровне до тех пор, пока отсутствует материал для сопоставления (*E. B. Kelly*). Так, например, в том, что касается рассказа о сооружении Храма (2 Пар 3), с некоторой уверенностью можно говорить, сравнивая это место с текстом Храмового свитка (11QT 5-7), что хронист использовал, помимо 3 Цар 6-8, какой-то текст, родственной Храмовому свитку (*G. Steins*).

В ряде мест Хроника прямо называет источники по истории царской эпохи Израила и Иуды (напр., 2 Пар 16:11; 25:26 и др.), а также источники, авторами которых были пророки (напр., 2 Пар 26:22 и др.); некоторые пророческие писания изображаются в виде собраний историй о царях (ср. 2 Пар 24:27). Важнейшим моментом для оценки указаний на источники является понимание того, что они параллельны соответствующим указаниям в 3/4 Цар; лишь в 1 Пар 29:29 добавляется для полноты еще одно подобное указание. Следовательно, ссылки на источники нужно рассматривать в рамках

интерпретационного подхода хрониста к его библейским источникам, и об указании на какие-либо неизвестные внебиблейские источники речь не идет (*M. Noth; Th. Willi*). Упоминания пророческих писаний связаны с тем представлением, согласно которому пророки были профессиональными «хронистами» своего времени (ср. позднейшее каноническое определение «исторических книг» Ис Нав — 4 Цар как «передних/ранних *Пророков*»).

2.4 История возникновения

Позиции, занимаемые современными исследователями, либо ориентированы на историю редакций, либо носят литературно-социологический характер.

2.4.1 Гипотезы, основанные на истории редакций

В «модели блоков», предложенной Ф. Кроссом, различаются три ступени. Пар¹, включает в себя 1 Пар 10 — 2 Пар 34 + оригинал 2 Езд 1:1-5:65 (= 2 Пар 34:1 — Езд 3:13); этот текст, созданный в целях легитимации династии Давида, датируется временем до 520 г. до н.э. Пар² добавляет к этому рассказ о Ездры в его старшей версии (включая Неем 8), а кроме того, арамейский текстовый блок Езд 5:1-6:19 и рассказ о Зоровавеле (2 Езд 3:1-5:6); эта обработка относится ко времени после миссии Ездры (после 458 г. до н.э.) и также носит мессиански-монархический характер. Пар³ добавляет к этому 1 Пар 1-9 и мемуары Неемии, а монархические тексты (такие как 2 Езд 3:1-5:6) устраняются из канонического произведения; эта обработка, датируемая временем ок. 400 г. до н.э., преследует интересы клерикальных кругов.

У «модели слоев» есть различные варианты. К. Галлинг (*Galling*) различает первое издание хронистического труда (ок. 300 г. до н.э.) и расширенное переиздание (ок. 200 г. до н.э.), которые, однако, тесно соприкасаются в своем богословии и концепциях. Редактор добавляет в первую очередь данные об организации культа, об отдельных мероприятиях царей и многочисленные речи, а также включает в текст мемуары Неемии. Х. Уильямсон (*Williamson*), со своей стороны, предполагает наличие основного слоя, возникшего ок. 350 г. до н.э., и небольших добавлений, носящих просвященнический характер (1 Пар 15:4, 11, 14, 24; 23-27 *passim*; 29:29) и сделанных в конце IV в. до н.э.

М. Нот и В. Рудольф (*Rudolph*) — сторонники «модели дополнения»; путем устранения ряда частных добавлений, но прежде всего таких крупных вставок как 1 Пар 1-9 и всего комплекса 1 Пар 23-27 они реконструируют исходный текст, относящийся к позднеперсидской и раннеэллинистической эпохам. Дополнения, доходящие до времен Маккавеев, не могут быть признаны единым слоем. Т. Вилли, развивая эту гипотезу, предполагает множество частных дополнений, которые

все носят культовый характер и отличаются от направленности, присущей основному слою — история династии Давида (ср. *M. Sæbø*). Недавно *P. Кратц* предложил новый вариант модели Нота: основной текст, базирующийся на отрывках из истории царей Иуды 2-4 Пар (со списком 12 сыновей Израиля и родословием Давида, служащими введением), постепенно дополняется путем обращения к этому базовому тексту и другим источникам. «Возникновение Хроники оказывается длительным процессом, содержащим истолкование библейского образца и одновременно самоистолкование Хроники». В дополнениях, согласно Кратцу, критерии базового текста — царство потомков Давида и Тора — становятся как бы все более самостоятельными величинами и приобретают все большее значение. «Таким образом, с литературной и богословской точек зрения Хроника подводит нас к двум Книгам Маккавейским».

2.4.2 Литературно-социологическая гипотеза

Литературные и редакционные проблемы, с которыми сталкиваются попытки реконструировать историю возникновения Хроники, могут быть преодолены с помощью возведения этих книг к некоему кругу авторов, работавших в продолжение длительного времени («школа»). В рамках «школьной гипотезы» (*M. Oeming*) становится легче объяснить как тесные тематические связи между основным слоем и дополнениями (уже основной слой, ориентированный на династию потомков Давида, всецело сориентирован на культ как средство исполнения главной заповеди), так и большие объемы переработки.

M. Нот обнаружил в ряде мест крупные фрагменты, дополняющие текст, и отделил их как литературные добавления. Такой способ увеличения текста в результате дополнения его экскурсами, Нот называет «диким разрастанием». Если отвлечься от негативной оценки данного явления, с этим наблюдением можно согласиться и попытаться его развить. Собственно говоря, эта идея Нота, объясняющая процесс роста, выводит его за рамки имеющихся моделей слоев и модели дополнения, сторонником которой является он сам. Основные моменты, на которых сосредоточивается обработка текста, это, во-первых, приготовления Давида к строительству Храма, а во-вторых, «большие литургии» (перенесение ковчега 1 Пар 15 слл.; освящение Храма 2 Пар 5-7; празднества при Езекии 2 Пар 29-32 и при Иосии 2 Пар 34 слл.). Хотя здесь, как и в основном слое, центральной остается тема культа, однако в процессе развития текста происходит смещение акцентов: если поначалу речь на примере царей развивается богословие воздаяния, то в дальнейшем все больше выходит на первый план иерархия культового персонала, подчеркивается роль общины и обсуждаются частные вопросы, касающиеся техники культа. Расширение текста за счет его тематического развития и обогащения лучше всего может быть

понято как *литературный процесс*, т.е. связанный процесс, занимающий не слишком долгое время (по-иному судит *Кратц*) развития текста в среде сведущих в Писании.

По *Г. Штейнсу* (*G. Steins, Abschlussphänomen*), между расширениями текста существуют перекрестные взаимосвязи, позволяющие выделить в процессе обработки ряд уровней. Первый уровень обработки демонстрирует особый интерес к левитскому культовому персоналу; если вначале на переднем плане находятся обычные левиты (1 Пар *23-26* слл.; 2 Пар 8:14 слл.; 35:2 слл., 6, 8-10, 14b), то в ходе развития центр тяжести смещается на музыкантов (певцов) и их подразделение на классы (1 Пар 6:16-32; 15 слл.; 25; 2 Пар 5:12), затем — на особые группы музыкантов и привратников, выполняющих роль проводников (1 Пар 9:17b-33; 15:18*, 19-23, 27a, 28*; 16:38, 42; 23-26; 2 Пар 7:6; 20:19; 23:18*, 19; 29:12-15, 25-28, 30; 31:13-19; 34:12*, 13; 35:15). На *втором* уровне обработки доминирует тема задач и успехов «общества» (ключевое слово *qāhāl*) и его руководителей, прежде всего речь идет о сотрудничестве с царем в деле строительства и содержания Храма (1 Пар 28:12-19, 21a; 29:1-20, *21 слл.; 2 Пар 29:21a, 23 слл., 31-34a, 35b; 30:1b-5a, 13b, 15-17, 23-25; 35:17). На этом уровне происходит приспособление друг другу историй о Езекии и Иосии (ср. 2 Пар 30 и 35). Позднейшие частные дополнения уточняют отдельные вопросы культового права в духе Торы (1 Пар 28:17a; 29:21*; 2 Пар 2-5; 13:10*; 26:16*, 19*; 29:7*, 11*, 18*, 21*, 35a; 30:13*; 31:2 слл.); к наиболее поздним добавлениям относится также 1 Пар 27. Необходимо помнить о гипотетическом характере этим разграничений — для их проверки недостает хронологических и иных «привязок». Ввиду тематической связанности уровней между собой следует говорить скорее о едином комплексном процессе, нежели о ступенчатом расширении.

Идея о том, что 1/2 Пар создавались постепенно, позволяет точнее определить отношение их к Езд/Неем: древнейшая стадия текста 1/2 Пар уже предполагает существование Книги Ездры/Неемии и использует ее в качестве образца (напр., 1 Пар 9 и Неем 11; 2 Пар 36:22 слл. и Езд 1:1-4). Таким образом, Езд/Неем является для хрониста одним из источников, к которому он время от времени обращается так же, как и, например, к Быт и Ис Нав. Множество других параллелей между двумя произведениями следует отнести за счет того, что в Езд/Неем (прежде всего в Езд 3:6, 8 и Неем 10-13) были сделаны очень поздние дополнения, связанные с возникновением 1/2 Пар. Эти дополнения касаются исключительно моментов культа: служителей, практики жертвоприношений и праздников (см. ниже, D.IX).

2.5 Литературное своеобразие

Хроника — не просто толкование на книги Самуила и Царей, но и оригинальное произведение. Наряду с внебиблейскими текстами

ее источниками служат более древние книги Библии. Одновременно у читателей и слушателей предполагается хорошее знакомство с этими библейскими книгами. Без такого знакомства оставалось бы неясным многое, например, родословия 1 Пар 1-9. 1 Пар 1:27, например, содержит аллюзию на перемену имени Авраама, а тем самым и на всю историю Авраама, изложенную в Быт. В этом смысле хроника — это «rewritten bible»⁴⁵, «дополнение» к более ранним книгам.

2.6 Исторический контекст

Авторы Хроники принадлежали к среде клерикальных книжников, связанных с Иерусалимским Храмом (большой интерес к нуждам левитов был характерен, скорее всего, именно для этой среды). Книги Паралипоменон — это «литература книжников для книжников» (*M. Oeming*).

В связи с отсутствием эксплицитных хронологических указаний точно определить время возникновения затруднительно — вопрос остается открытым. Предлагаются датировки от конца VI в. до первой половины II в. до н.э. (ср. *I. Kalimi*; *R. W. Klein*). Под влиянием тезиса о «хронистической истории» Хроника датировалась концом персидской эпохи. Хотя в настоящее время связь между Пар и Езд/Неем оценивают более дифференцированно, многие предпочитают относить Пар именно к этому времени (IV в.; ср. *Th. Willi u S. Japhet*, хотя последняя указывает на отсутствие типично персидской лексики и соответствующих представлений). Сторонников имеет и датировка Хроники раннеэллинистической эпохой (*H.-P. Mathys*), особенно время начала борьбы между Птолеями и Селевкидами (*P. Welten*). В Сир 47:8-10 и у греко-иудейского историка Евполема (оба — 1-ая пол. II в. до н.э.) нет определенных указаний на существование Хроники (как часто утверждается), поэтому нельзя исключить и ее возникновения во II в. Фрагмент 4Q118 (= 4 QChr) ввиду очень плохого состояния не может быть использован в дискуссии о датировке.

Уже *M. Нот* считал возможным позднее возникновение Книг Паралипоменон («до того момента, когда возникновение канона еврейской Библии не допускает уже более поздней датировки»); вопрос о развитии библейского канона действительно дает некоторые важные опоры для датировки (*G. Steins*). Книги Хроники играют особую роль в третьей части канона, «писаниях»: во-первых, древнейшая традиция помещает их недвусмысленно в конец третьей части канона (ср. bVB 14b: похоже, что раввины видели в Пар сумму всего писания, ср. *I. Kalimi*; возможно, Евангелия уже знают о таком положении Пар, т.к. в Мф 23:35 / Лк 11:51 с убийством Авеля — первым убийством, о котором сообщается в Библии, сопоставляется последнее — убийство Захарии,

⁴⁵ Переписанная Библия (англ.; прим. перев.).

о котором говорит 2 Пар 24:21 сл.); *во-вторых*, в качестве дополнения или заключения ко всей священной истории народа Божия от начала человечества («Адам») до конца вавилонского плена («эдикт Кира») они объединяют две предшествующих части канона — «Тору» и «Пророков». Если принять во внимание, кроме того, еще и связи с Езд/Неем и Псалтирью (ср. вставленный позже псалом в 1 Пар 16 и истолкование надписей к псалмам в классификации музыкантов у хрониста; ср. об этом G. Steins), реорганизацию взятого из традиции материала с помощью элементарных богословских концепций (см. выше, 1) и выраженный профетизм этого произведения (ссылки на писания пророков, см. выше, 2.6; значение профетически инспирированных речей) становится очевидным высокий уровень «интегративного» мастерства авторов. В Хронике мы видим, как сознание канона, ориентация на более раннюю библейскую литературу ложатся в основу и становятся значимым обрамлением «оригинальной» богословской программы. Возможно, мы имеем право пойти еще дальше и предположить, что Хроника и была написана для того, чтобы служить завершению канона еврейской Библии в процессе раннемаккавейской реставрации, чтобы этот канон мог послужить основой обновления иудейской веры после того, как иудаизм подвергся опасности со стороны агрессивных эллинизаторов. Рассказы о войнах отражают силу потрясения, а сообщения о реформах демонстрируют необходимость принципиального обновления и развивают ту мысль, что лишь устранение всяких проявлений чуждых культов и неперемненное следование главной заповеди почитать Яхве может гарантировать идентичность Израиля. Постоянное обращение к более древним библейским книгам и отсутствие каких бы то ни было эллинистических влияний носят программный характер: будущее Израиля — лишь в бескомпромиссном следовании собственной традиции. Канон, формирующийся в ходе маккавейской реставрации в рамках некоей иудейской группировки (течения), не был воспринят всеми одновременно; лишь после разрушения Храма в 70 г. н.э. в иудаизме одерживает верх трехчастная торацентричная форма канона, возникшая, очевидно, еще в сер. II в. до н.э. (ср. Предисловие к первому изданию, стр. 9).

По отношению к Северу Пар занимает открытую позицию, сохраняя верность идеалу двенадцати колен, хотя центром Израиля признается Иерусалим. Историческим фоном была, очевидно, не конфронтация с Самарией, а принципиальная опасность того, что влияние эллинизма станет слишком сильным.

Часто трудно понять, насколько точно описывает хронист события царских времен и не проецирует ли он в прошлое современные ему обстоятельства. Как раз в особенно обстоятельном изображении культового порядка отражены в основном (хотя и не исключительно) реалии времени самого хрониста. Многие детали следует признать историческим вымыслом; они включались в повествование для

изображения картины времен Давида и могли возникнуть на основе обработки книжниками данных более ранних книг. Так, например, объединение музыкантов-левитов («певцов») и разделение их на «классы» по «начальникам» Асафу, Еману и Идифуну могли быть получены из прежних классификаций левитов (Числ 3 слл. и др.), а также из надписей к псалмам в результате их творческой интерпретации (G. Steins).

3. Богословие

3.1 Основные аспекты

Богословие Книг Паралипоменон — это *богословие книжников* в ситуации, когда процесса канонизации зашел уже достаточно далеко. Оно развивается через интенсивную связь с корпусом уже имеющихся библейских и иных текстов, которые известны также и реципиентам, причем известны дословно. Ясно, что предания Пятикнижия составляют для хрониста некую неизменную данность, если они и не пересказываются вновь (ср., однако, собственный материал хрониста в 2 Пар 20:10); в противном случае были бы непонятны постоянные эксплицитные и имплицитные ссылки на Тору (данную на Синае!). Нарративная форма изложения заложена уже в каноническом «проекте» Быт — 4 Цар. Как и в Пятикнижии, в ход повествования введены богатые родословия, культовые распорядки, речи и молитвы.

Тенденция к систематизации, подчеркивающая авторский интерес к увещанию читателей, проявляется в том, что основные богословские идеи повторяются в виде кратких формул. Все изложение характеризуется соблюдением принципа истории и веры, который вновь и вновь выражается в речах. Согласно этому принципу, соблюдение Торы и в особенности главной ее заповеди решает вопрос об удаче или неудаче отдельного человека и всего общества (1 Пар 28:9; 2 Пар 7:13-16; 15:2; ср. Иер 29:12-14 и 2 Пар 20:20; ср. Ис 7:9 и т.д.). Через все повествование проходят выражения «искать Бога», «смирять себя», «делать добро, правду и истину перед Богом» и противоположные им по смыслу «быть неверным», «оставить Яхве», «не слушать слова Яхве». Истории царей служат примерами, подтверждающими эти основные принципы, которыми определяется и специфическое понимание хронистом идеи завета (2 Пар 15:11-15; 23:16; 29:10; 34:29-33). Й. Клейниг (Kleinig) выявил, следуя У. Джонстону (Johnstone), что специфическое обрамление этого учения о возмездии, развиваемого в Книгах Паралипоменон, связано с областью сакрального права: «То, что обычно определяется как воздаяние или возмездие, будет правильнее понимать с позиций сакрального права в рамках хронистического *богословия святости*. Уважение к священным предметам в культе и к священному слову Божию, переданному Моисеем и пророками, несет с собой благословение

и благополучие, а святотатственное пренебрежение влечет гнев и гибель. Это так потому, что святость Божия никогда не бывает нейтральной, но всегда приводит к положительным или отрицательным последствиям для всех, кто с нею соприкасается. Таким образом, «возмездие» связано не с нарушением морального порядка, но с преступлением против установленного Богом *сакрального порядка*. Оно имеет отношение скорее к святости Бога в Израиле, нежели к Его универсальной справедливости». Поэтому Хроника представляет собой не столько историографическое сочинение, сколько богословскую рефлексию над основными аспектами веры в Бога в Израиле.

3.2 Царство и Храм

Потомки Давида избраны править Израилем на престоле Яхве (ср. 1 Пар 17:14; 28:5; 29:23; 2 Пар 9:8; 13:8). Это новое, строго богословское истолкование пророчества Нафана (2 Цар 7) позволяет по-новому понять, что означает в этом пророчестве «вечность»: царям, в том числе, в конце концов, даже персу Киру, дается *царство Яхве*. Исход нацелен на сооружение Храма, который подготавливается двойным избранием — избранием рода Давидова и града Иерусалима (2 Пар 6:5-11). Вся история царств преподносится в «храмовой перспективе». В то же время самостоятельный интерес к царской власти, в особенности значимый для времени написания вопрос о восстановлении давидовой монархии и самостоятельной государственности, отходит на второй план.

Храм представляет собой центр притяжения для хронистического повествования и богословия. «То, что... представляет собой Храм, не может быть выражено никак иначе, кроме повторения старых рассказов, известных хронисту...» (*P. Welten*). Шаг за шагом происходит подготовка к его сооружению при Давиде — через завоевание Иерусалима, перенесение ковчега, «обнаружение» места для Храма как священного места, назначение Соломона строителем Храма, установление культового порядка и возложение ответственности за строительство на весь Израиль. Храм составляет непрерывное продолжение учрежденной Богом «древней святыни», сооруженной Моисеем скинии собрания (Исх 25 слл.; ср. 1 Пар 16:37-42; 21:28 слл.; 2 Пар 1:3-6; 5:2-14) и является посредником благодатного присутствия Бога в образе «славы» (*kabōd* 2 Пар 7:1-3; далее 2 Пар 6; 20:8 слл.). Сооружение Храма становится началом новой стадии в отношении Бога к Израилю. Культ дает народу постоянную возможность получать прощение (2 Пар 7:13-16 [особый материал хрониста]). «Божественное воздаяние нельзя назвать поэтому неотвратимым или абсолютным; оно смягчается действием божественной благодати в культе храмовых жертвоприношений для тех, кто демонстрирует раскаяние и ищет прощения» (*J. W. Kleinig*).

3.3 Начальная стадия теории истолкования Торы

Культовый устав Торы, имеющий неограниченное значение для Храма (ср. частые ссылки на Тору, например, 1 Пар 15:13; 22:12 сл.; 2 Пар 20:16; 33:8; 35:13 и др.) дописывается Давидом, «человеком Божиим» и «новым Моисеем» в части, относящейся к новому виду служения — служению музыкантов (1 Пар 15; 23-26; 2 Пар 35:3). Это истолкование Торы опосредовано через пророков, а потому обладает божественной легитимацией (2 Пар 29:25-30; 35:15; ср. *W. M. Schniedewind*). Здесь мы видим уже начальную стадию теории истолкования Торы, которые послужили прологом к деятельности раввинов, направленной на постоянное расширение и адаптацию Синайского законодательства. Особое внимание привлекают храмовая литургия (1 Пар 16) и большие праздники-паломничества, в которых участвовали и жители бывшего Северного Царства (Песах / праздник опресноков 2 Пар 30, 35; праздник кущей 2 Пар 7:8-10); праздник седмиц совершался уже в эпоху хрониста как праздник воспоминания о Синайском законодательстве (ср. аллюзии на Исх 19 в 2 Пар 14:4; 15:10, 12, 14 сл.).

3.4 Значение

Хронист последовательно придерживается ориентации на «весь Израиль» как идельный народ двенадцати колен и тем самым подчеркивает принципиальное притязание своего труда: его «сумма канона» (ср. *W. Johnstone*) закладывает основы идентичности Израиля. Пользуясь примерами удачного и неудачного благочестия, а также речами и молитвами, особым образом приобщающими адресатов к тому, о чем говорится в книге, Хроника одновременно приглашает идти тем путем веры, который предначертан канонам. На переднем плане находится соблюдение закона в настоящем, а не проект будущего (мессианизм, апокалиптика).

Критическое исследование сосредоточивалось прежде всего на вопросе исторической достоверности Книг Паралипоменон и ценности их источников (ср. *K. Peltonen*). Вопрос богословской значимости долгое время не поднимался или же книгам давалась негативная оценка, объясняющаяся влиянием антииудейских клише (чрезмерное внимание к культу, законническое благочестие, лишенная гибкости вера в воздаяние). Лишь в последнее время исследователи обратились к непредвзятой оценке особенностей Хроники (ср. *J. W. Kleinig*). Понимание решающей роли Хроники в формировании канона представляет в новом свете эти книги, часто недооценивавшиеся ранее. Толкование Писания, берущее начало уже внутри Библии и проявляющееся в создании дополнений и формировании канона как широкого экзегетического контекста, демонстрирует жизненную силу и смысловую наполненность слова Божия, которое освещает любую ситуацию

и все снова и снова призывает к осуществлению Торы. Таким образом занятия Хроника как продуктом богословия книжников, относящегося к заключительной стадии создания канона, могут указать нам возможность канонического прочтения всей Библии Израиля и послужить введением к такому прочтению.

Книги Паралипоменон показывают, каковы были условия, в которых под сильным культурным нажимом вырабатывалась религиозная идентичность: актуализация традиции, концентрация на самом существенном и готовность к различению. Культовая перспектива, представляющаяся на первый взгляд не такой актуальной, на самом деле уже в самой Хронике дополняется тем, что Тора, а конкретно: отчетливая ориентация на главную заповедь, в полной мере проявляет себя силой, образующей историю.

IX. КНИГИ ЕЗДРЫ И НЕЕМИИ

Георг Штейнс

Комментарии: i.D. Michaelis 1783; E.Bertheau (KeHAT) 1862; C.F.Keil 1870 (ND 1990); D.C.Siegfried (HAT) 1901; A.Bertholet (KHC) 1902; G.Jahn 1909; L.W.Batten (ICC) 1913; G.Hölscher (HSAT) 1923; W.Rudolph (HAT) 1949; K.Galling (ATD) 1954; H.Schneider (HSAT) 1959; J.M.Myers (AncB) 1965; F.Michaeli (CAT) 1967; P.R.Ackroyd (TBC) 1973; R.J.Coggins (CNEB) 1976; D.Kinder (Tyndale OT Commentaries) 1979; F.C.Fensham (NICOT) 1982; D.J.A.Clines (NCB) 1984; Y.Rabinovitz (Art Scroll Tanach Series) 1984/1990; J.G.McConville/J.C.L.Gibson (Daily Study Bible) 1985; H.G.M.Williamson (WBC) 1985; A.H.J.Gunneweg (KAT) 1985/87; F.C.Holmgren (ITC) 1987; H.F. Vos (Bible Study Commentary) 1987; F.E. Gaebelein (Expositor's Bible Commentary) 1988; M.D. Roberts/L.J.Ogilvie (The Communicator's Commentary) 1988; J.Blenkinsopp (OTL) 1989; J.Becker (NEB) 1990; R.Cavedo 1991; M.A.Throntveit (Interpretation) 1992; M.Brenemann (New American Commentary) 1993; F.C.Fensham (NICOT) 1994; Ph.Abadie (CEv) 1996; A.Jobsen (Tekst en Toelich-ting) 1997; J.W.H. van Wijk-Bos (Westminster Bible Companion) 1998; L.L.Grabbe (OTR) 1998; K.-D.Schunck (BK) 1998ff; G.F.Davies (Berit Olam) 1999; C.-L. Seow (NIB) 1999; D.L.Smith-Christopher (The Oxford Bible Commentary) 2001; V.P.Hamilton (Handbook on the Historical Books) 2001; K.N.Schoville (College Press NIV Commentary) 2001; R.K.Johnston (NIBC) 2003.

2 Ездры – текст и комментарии: B.Walde, Die Esrabücher der Septuaginta, Freiburg 1913; R.Hanhart, Esdrae über I, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Göttingen 1974; ders., Text und Textgeschichte des I Esrabuches, Göttingen 1974; J.M.Myers (AncB) 1974; K.-F.Pohlmann, 3. Esra-Buch (JSRZ 1/5) Gütersloh 1980; T.Muraoka, A Greek-Hebrew/Aramaic Index to I Esdras (SBLSCS) 1984; Z. Talshir, I Esdras. A Text-Critical Commentary (SBLSCS) 2001.

Отчеты об исследованиях и библиографии: T.C.Eskenazi, Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period: CR.BS 1,1993,59-86; A.Lehardt/H.Lichtenberger, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ VI/2) Gütersloh 1998; B. Becking, Ezra on the Move ... Trends and Perspectives on the Character and his Book, in: F.G. Martinez/E. Noort (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism (VT.S 73) Leiden 1998,154-179; K.De Troyer, Zerubbabel and Ezra. A Revived and Revised Solomon and Josiah? A Survey of Current 1 Esdras Research: CBR 1,2002,30-60; Th.Willi, Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia: ThR 67,2002,61-104.

Отдельные исследования: R.Bach, Esra 1. Der Verfasser, seine «Quellen» und sein Thema, in: FS H.J.Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993,40-60; J.Becker, Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung (FzB 87) Würzburg 1998; B.Becking, The Idea of Thorah in Ezra 7-10: ZAR 7,2001,273-286; P.R.Bedford, Temple Restoration in Early Achaemenid Judah (JSJ Suppl. 65) Leiden 2001; ders., Diaspora. Homeland Relations in Ezra-Nehemiah: VT 52,2002,147-165; F.Bianchi, Le rôle de Zorobabel et la dynastie davidique en Judée du VI^e siècle au II^e siècle av. J.-C: Trans 7,1994,153-165; G.M.Bilkes, A Civic Vision. Nehemias's Administrative Policies in Context, Dissertation Princeton 2002; J.Blenkinsopp, A theological Reading of Ezra-Nehemiah: PIBA 12,1989, 26-36; ders., Temple and Society in Achaemenid Judah, in: P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies, 22-53 (s.u.); E Blum, Esra, die Mosestora und die persische Politik: Trumah 9,2000,9-34; D.Böhler, Die heilige Stadt in Esdras *a* und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158) Freiburg 1997 (*Lit.!*); ders., Das Gottesvolk als Altargemeinschaft. Die Bedeutung des Temples für die Konstituierung kollektiver Identität nach Esra-Nehemia, in: O.Keel/E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten (QD 191) Freiburg 2002,207-230; J.Briend, L'édit des Cyrus et sa valeur historique: Trans 11,1996,33-44; C.E.Carter, The Emrgence of Yehud in the Persian Period (JSOTS 294) Sheffield 1999; F.M.Cross, Reconstruction of the Judean Restoration: JBL 94,1975,4-18; D.R.Daniels, The Composition of the Ezra-Nehemiah Narrative, in: FS K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,311-328; P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies. I. Persian Period (JSOTS 117) Sheffield 1991; A.Demsky, Who Came First, Ezra or Nehemiah: HUCA 65,1994,1-21; M.W.Duggan, The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (SBL.DS 164) Atlanta 2001; T.C.Eskenazi, In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL.MS 36), Atlanta 1988; dies./K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period (JSOT. S 175) Sheffield 1994; K.Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964; A.H.J.Gunneweg, Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VT.S 32) Leiden 1981,146-161; ders., Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration – ein Vergleich: ZAW 94,1982,299-302; K.G.Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah (SBL.DS 125) Atlanta 1992 (*Lit.!*); S.H.Horn/L.H.Wood, Die Chronologie von Esra 7, Wien 1995; D.Janzen, The «Mission» of Ezra and the Persian-Period Temple community: JBL 119,2000,619-643; S.Japhet, The Temple in the Restoration Period. Reality and Ideology: USQR 44,1991,195-251; Ch.Karrer, Die Bücher Esra und Nehemia, in: L.Schottroff/M.-Th.Wacker, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 156-168; dies., Ringen um die

Verfassung Judas (BZAW 308) Berlin 2001; U.Kellermann, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102) Berlin 1967; ders., Erwägungen zum Problem der Esradatierung: ZAW 80,1968,55-87; ders., Erwägungen zum Esra-gesetz: ZAW 80,1968,373-385; R.W.Klein, Art. Ezra-Nehemiah, Books of: AncBD 2,1992,731-742; E.A.Knauf, Zum Verhältnis von Esra 1,1 zu 2 Chronik 36,20-23: BN 78,1995,16f; K.Koch, Ezra and the Origins of Judaism: JSSt 19,1974,173-97; ders., Der Artaxerxes-Erlaß im Esrabuch, in: FS H.Donner, Wiesbaden 1995, 87-98; D.Kraemer, On the Relationship of the Books of Ezra and Nehemiah: JSOT 59,1993,73-92; R.G.Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000; J.Lust, The Identification of Zerubbabel with Sheshbasar: ETHL 63,1987,90-95; A.Meinhold, Serubbabel, der Tempel und die Provinz Jehud, in: Ch.Hardmeier (Hg.), Steine - Bilder - Texte (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5) Leipzig 2001,193-211; E.Nodet, A Search for the Origins of Judaism (JSOT.S 248) Sheffield 1997; K.-F.Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970; R.Rendtorff, Esra und das »Gesetz«: ZAW 96,1984,165-184; T.Reinmuth, Reform und Tora bei Nehemia: ZAR 7,2001287-317; ders., Der Bericht Nehemias (OBO 183) Fribourg 2002; U.Rütersworden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact oder fiction?: ZAR 1,1995,47-61; M.Ssbo, Art. Esra/Esraschriften: TRE 10,1982,374-386; J.Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda (FAT 31) Tübingen 2000; D.Schwiderski, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (BZAW 295) Berlin 2000; J.M.Scott (Hg.), Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions (JSJ Suppl. 56) Leiden 1997; W.Th.in der Smitten, Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte (StSN 15) Assen 1973; G.Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93) Bodenheim 1995; S.Stiegler, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem (BEAT 34) Frankfurt 1994; Z.Talshir, I Esdras. From Origin to Translation (SBLSCS 47) Atlanta 1999; A.Tängberg, Art. Nehemia/Nehmiabuch: TRE 24,1994,242-246; C.C.Torrey, Ezra Studies, New York 1910 (ND 1970); J.C.VanderKam, Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?, in: ders., From Revelation to Canon (JSJ Suppl. 62) Leiden 2000,60-80; J.-W. Wesselius, Discontinuity, Congruence, and the Making of the Hebrew Bible: SJOT 13,1999,24-77; Th.Willi, Juda -Jehud - Israel (FAT 12) Tübingen 1995; H.G.M.Williamson, Ezra and Nehemiah (OTGu) Sheffield 1987; ders., Studies in Persian Period History and Historiography (FAT) Tübingen 2004; J.L.Wright, Nehemiah's Account of the Restoration and its Reception in Ezra/Neh, Dissertation Göttingen 2003. W.C.van Wyk/A.P.B.Breytenbach, The Nature of the Conflict in Ezra-Nehemiah: HTS 57,2001,1254-1263.

0. Текст и названия

Книги Езд и Неем дошли в еврейской Библии как одна связная книга (относительно сомнений в этом, возникших в недавнее время, см. ниже, 2.3). Отделение Неем от Езд восходит к греческой традиции (*Ориген*) и было вызвано надписью Неем 1:1, гласящей: «Слова Неемии, сына Ахалиина». В еврейской Библии Езд и Неем относятся к «Писаниям» и стоят, как правило, *перед* 1/2 Пар, но никогда не бывают после 1/2 Пар.

Названия и число произведений, приписываемых «Ездре» различаются в еврейской Библии, в древних переводах и в современных изданиях:

Еврейская Библия	Септуагинта	Вульгата	Современные издания (западные)	Русский Синодальный перевод ¹
Ездра ² (Эзра) ² Неемия	Ездра β ³ Ездра γ ³ Ездра α	I Ездры II Ездры III Ездры IV Ездры	Ездра Неемия 3 Ездры ⁴ 4 Ездры ⁴	1 Книга Ездры Книга Неемии 2 Книга Ездры 3 Книга Ездры

¹ Дополнено переводчиком. Первая Книга Ездры именуется, как и раньше, сокращенно *Езд* (прим. ред.).

² Первоначально одна книга: Ездры.

³ Первоначально одна книга: Ездры β.

⁴ Иначе в немецких изданиях Библии: 3 Ездры = 2 Пар 35- Езд 10; Неем 7:72-8:13а + «состязание трех отроков» 3:1-5:6; 4 Ездры = апокалиптическое сочинение.

1. Композиция

Если разделить Книгу Ездры-Неемии *по историческим эпохам*, то мы получим *две основных части*: Езд 1-6, эпоха возвращения из плена и строительства Храма при персидских царях Кире и Дарии (2-я пол. VI в. до н.э.) и Езд 7 — Неем 13, эпоха внутренней и внешней консолидации при царе Артаксерксе I (сер. V в.; ср. Езд 7:1 и Неем 1:1). В обе эпохи еврейскую сторону возглавляет пара лидеров — сначала это Иисус и Зоровавель, затем Ездра (Эзра) и Неемия, действующие сперва порознь, а впоследствии совместно (ср. *Ch. Karrer*).

Если рассматривать Езд/Неем в большей степени с *содержательной точки зрения*, обращает на себя внимание то, что в *шести главных фрагментах* чередуются (А-В, А'-В', А''-В'') и переплетаются друг с другом две темы (ср. таблицу на с. 352): с одной стороны, восстановление Иерусалимского Храма и городской стены, с другой стороны, обязательность следования закону и выполнение принятых обязательств. В этой истории основания, находящейся в связи с катастрофой 586 г. до н.э. (ср. Езд 1:7; 3:12 и др.) и обсуждающей в форме нарратива условия нового начала и непрерывной связи с истоками, тем самым демонстрируется тесная связь между «внешними» аспектами восстановления и тем, что «служит внутреннему единству» Израиля. Каждая из основных частей представляет собой важнейший шаг в направлении (нового) конституирования Израиля. На уровне окончательного текста общая структура определяется обстоятельным изображением церемонии заключения завета Неем 7-10. Сооружение Храма и укрепление города, а также миссия Ездры создают предпосылки для принятия на себя новых обязательств в отношении Торы. Главы Неем 12 и 13 повествуют о реализации намеченного. С одной стороны,

деятельность персидских царей и пророков, служащая осуществлению Божией воли, ускоряет развитие действия, с другой стороны, сообщения о противодействии, на которое регулярно наталкиваются отдельные шаги по реорганизации, служат ретардации повествования.

Между основными частями присутствуют соответствия, которые не ограничиваются лишь тематическим уровнем, но касаются также и главных персонажей. Паре протагонистов Зоровавелю и Иисусу (Иешуа), действовавших на первом этапе (Езд 3-6) соответствуют в кульминации повествования (Неем 7-10 и 11 слл.) Ездра и Неемия, ведущие свое дело сообща (Неем 8:9; 10:2; 12:26, 36). Во второй части (Езд 7-10) выступает один Ездра, а только Неемия изображен в третьей и в заключительной части (Неем 1:1-7:4 и Неем 13). «Эмиссар по репатриации» Шешбацар (Езд 1:8, 11; 5:14-16) оказывается в общей композиции маргинальной фигурой.

Композиция книг Ездры/Неемии	
A Езд 1:1-6:22	Восстановление Храма несмотря на попытки сопротивления
1:1-2:70 1:1-11 2:1-70 3:1-6:22 3:1-4:22 5:1-6:22	Возвращение Эдикт Кира и возвращение храмовой утвари Список репатриантов Строительство Храма Начало строительства и попытки сопротивления Преодоление сопротивления и освящение Храма
B Езд 7:1-10:44	Принятие обязательств в отношении закона (завета)
7:1-8:36 7:1-28 8:1-36 9:1-10:44 9:1-15 10:1-44	Миссия Ездры Путешествие Ездры из Вавилона в Иерусалим Сопровождение Ездры Ликвидация смешанных браков Проблема смешанных браков Собрание / заключение завета / выполнение
A' Неем 1:1-7:4	Строительство городских стен несмотря на попытки сопротивления
1:1-2:11 2:12-7:4 2:12-4:17 5:1-19 6:1-7:4	Миссия Неемии Строительство стен Начало строительства Социальные противоречия Продолжение строительства
B' Неем 7:5-10:40	Принятие обязательств в отношении закона (завета)
7:5-72a 7:72b-10:40 1:72b-9:37 10:1-40	Документация: первые переселенцы (= Езд 2) Возобновление завета Собрание / прочтение закона / богослужение покаяния Документ завета

А' Неем 11:1-12:47	Завершение реорганизации
11:1-36 12:1-47	Заселение города и провинции Культурный персонал и обеспечение его всем необходимым
12:1-26	Культурный персонал во времена Зоровавеля и Неемии
12:27-43	Освящение стен
12:44-47	Обеспечение культового персонала
В' Неем 13:1-13:31	Проведение завета в жизнь
13:1-3 13:4-29	Принципиальное исключение неизраильтян Частные мероприятия в целях соблюдения обязательств
13:4-14	Очищение культа от чуждых влияний
13:15-22	Соблюдение субботы путем закрытия городских ворот
13:23-29	Ликвидация смешанных браков
13:30 слл.	Общий итог

Важнейшие элементы, служащие *скреплению* основных частей друг с другом, следующие:

- Храм, о восстановлении которого сообщается в Езд 1-6, вновь оказывается в поле зрения в Езд 7 – Неем 13 (ср. Езд 7; Неем 10; 13); в Езд 4:8-23 в центре находится не Храм (как можно было ожидать), а город; эта тема начинает разворачиваться только в Неем 1 слл.
- Праздник кущей празднуется «согласно Торе» после возобновления служения в Храме (Езд 3:4), а также после оглашения закона (Неем 8:13-18).
- Покаянная молитва Ездры Езд 9:5-15 имеет параллель в покаянной молитве Неем 9:6-37 (ср. молитву Неем 1:5-11).
- Переписка с Артаксерксом в Езд 4:6-23 хронологически относится к эпохе Ездры и Неемии (см. ниже, 2,5); сообщение о недозволенной попытке возведения укреплений контрастирует с официально одобренной акцией Неемии.
- В Езд 6:14 наряду с царями Киром и Дарием назван сразу же и Артаксеркс I, что является анахронизмом, заранее указывая тем самым на эпоху Ездры и Неемии (см. ниже, 3); Неем 12:47 проводит параллель между временем Зоровавеля и временем Неемии (ср. Неем 12:26).
- Неоднократно подчеркивается, что персидские цари служат Божьему плану помочь Иудее (Езд 1:1-4; 6:14, 22; 7:6; 7:11-28; Неем 1:11; 2:4, 8).
- Заново учреждаемый Израиль, «семья святое» (Езд 9:2) живет в «святом городе» Иерусалиме (Неем 11:1, 18); кроме того, происходит постоянное возвращение к теме «внешнего ограничения новоучреждаемой жизни общины» (Езд 4:1-3; 6:21; 9 слл.; Неем 2:20; 9:2; 10:29; 13).
- Постоянные враждебные происки (Езд 3:3; 4 слл.; Неем 2:10, 19 слл.; 3:33-37; 4:1 и др.) преодолеваются с Божией помощью.
- Мероприятия Неемии в Неем 13 относятся к проблемам, уже обсуждавшимся в Езд 9 слл. и Неем 10.

Несмотря на смену действующих лиц, тем, времени и места действия произведение обладает высокой цельностью благодаря столь густой сети параллелей и повторов. Для общей композиции это, очевидно, важнее, нежели строго хронологическое и тематически

однолинейное построение рассказа. События, взятые из разных моментов более чем вековой истории включаются при помощи хронологических переходов в ту и другую сторону в *общую картину реорганизации Израиля после плена*.

В Езд 4:8-6:18 и 7:12-26 использован арамейский язык, что связано (как замечает сама Книга Ездры в 4:7, 11 и 7:11) с цитированием арамеоязычных источников (подробнее см. 2.2). Переход с одного языка на другой не уникален для подних ветхозаветных текстов (ср. Дан; см. ниже, F.VII); мы имеем здесь дело с литературным приемом, призванным создать атмосферу аутентичности, но о подлинности приводимых документов это ничего не говорит.

2. Возникновение

2.1 Проблема ключа

Реконструируя историю возникновения книги, мы сталкиваемся с четырьмя центральными проблемами:

(1) *Отношение книг Ездры и Неемии к 1/2 Пар*: тезис о «хронистической истории» не может больше, как показывает новейшее обсуждение данного вопроса, служить основой для анализа Езд/Неем (см. выше, D.VIII). Эти два произведения — разные, однако возникли не вполне независимо друг от друга (см. ниже, 2.4).

(2) *Отношение Неем 8-10 (особ. Неем 8) к рассказу о Ездре (Езд 7-10)*: исследования последнего времени (D. R. Daniels; D. Kraemer; R. Rendtorff и др.) выявило различия (понимание «закона», роль левитов; тон двух покаянных молитв и др.) между Неем 8-10 и Езд 7-10, свидетельствующие против первоначального единства этих текстов, особенно Неем 8, с одной стороны, и Езд 7-10, с другой. Неем (7:5-72+) 8-10 лучше всего понимать как расширение, делающее акцент на покорности Торе, развертываемой содержательно в «документе завета» Неем 10:30-40. Во второканонической 2 Книге Ездры Неем 8 следует непосредственно за Езд 10. Вопрос, идет ли речь о ступени, предшествующей Езд/Неем (D. Böhler), или же о вторичном соединении фрагментов из 2 Пар и Езд/Неем, обогащенном за счет рассказа о трех отроках (H. G. M. Williamson), не выяснено окончательно, но многое говорит за то, что 2 Езд была выстроена вокруг истории о состязании отроков (Z. Talshir; K. De Troyer). Л. Граббе (Grabbe) объясняет общие черты 2 Езд и Езд/Неем обращением обоих сочинений к утраченному общему еврейскому тексту.

(3) *Повторение «списка репатриантов» Езд 2 в Неем 7*: эти два «списка репатриантов» в значительной части совпадают. Из трех возможных вариантов зависимости (либо Езд 2 было основой для Неем 7, либо Неем 7 — для Езд 2, либо оба текста происходят из одного общего источника) наиболее вероятной представляется первая возможность,

т.к. Езд 2 лучше вписывается в контекст, нежели Неем 7:5-72. Неем 7:5-72 не является непосредственным продолжением Неем 7:4 (такое продолжение мы находим лишь в 11:1), но описывает с помощью обращения к документу первых времен (ср. 7:5b) народное собрание, сходящееся для прочтения Торы (Неем 7:66; 8:1 сл.). «Список репатриантов» Неем 7:5-72 был заимствован в процессе работы над Неем 8-10 из Езд 2. Перечни репатриантов Неем 7 и подписавших документ о завете Неем 10 были взаимосогласованы (*J. Becker; G. Steins*) и таким образом создали обрамление содержательно важного фрагмента Неем 7:5-10:40.

(4) *Включение мемуаров Неемии*: отсутствие упоминаний о Неемии в 2 Езд может иметь различные объяснения и не является однозначным свидетельством того, что мемуары Неемии составляют позднейшую вставку в Езд/Неем. Столь же неоднозначно и свидетельство Иосифа Флавия (Иудейские древности XI 120-183), который вначале ориентируется на 2 Езд, а затем дает краткий отчет о Неемии. Даже если Иосиф ориентировался на самостоятельный рассказ о Неемии, роль мемуаров Неемии в редакционной истории Езд-Неем остается непроясненной. Аргументом против вторичного характера мемуаров может быть его тесная композиционная взаимосвязь с повествованием о Ездре (*M. Noth; A. H. J. Gunneweg; J. L. Wright; Ch. Karrer*).

2.2 Источники

Источниками признается множество текстов (в том числе целый ряд перечней). О характере источников, их происхождении и первоначальном значении существуют весьма различные мнения. Важнейшие источники — арамейские документы Езд 4-6 и 7, а также материалы о Ездре и Неемии:

(1) *Арамейские документы в Езд 1-6*: в арамейском фрагменте 4:8-6:18, согласно классической интерпретации, в качестве документов были использованы письма (*H. G. M. Williamson* и др.), либо автор Езд 1-6 воспользовался арамейским рассказом о после пленном восстановлении, написанным с еврейской точки зрения и задеиствовавшим документы как средства литературной стилизации (*A. H. J. Gunneweg; O. Kaiser; J. Lust* и др.). В новейших исследованиях ценность арамейских «документов» как источников оценивается преимущественно негативно. С точки зрения *Д. Швидерского (Schwidorski)* арамейские письма в Езд 4:11-16, 17-22; 5:7-17; 6:6-12 не являются аутентичными документами из персидской придворной канцелярии, т.к. они в существенных моментах не соответствуют стилю официальных арамейских документов Персидской державы; речь идет о «фиктивных текстах послеахеменидовской эпохи» (III в. до н.э.). Для арамейского рассказа важна легальность реорганизации, в то время как в более позднем еврейском (Езд 1-6) подчеркивается конфликт с враждебным миром окружающих народов (ср. Неем 3-6).

(2) *Источник Неемии*: большинство исследователей сходятся в том, что в Неем *1-7; *11-13 использован «источник Неемии», который называют ввиду стилизации под сообщение от первого лица также «мемуарами Неемии», а ввиду повторяющегося обращения к Богу («помяни меня, Боже мой») также «меморандумом (Denkschrift) Неемии». Где проходят границы материала, взятого из этого документа, и какова была цель его составления, неизвестно. Т. Рейнмут (*Reinmuth*) выделяет в «сообщении Неемии», с одной стороны, «рассказ о строительстве стен», возникший еще во времена наместничества Неемии (Неем *1:1-4:17; *6:1-7:5; 12:27-43), и, с другой стороны, «меморандум Неемии», в котором автор рассуждает на тему трудностей при проведении реформ (Неем 5:1-19; 13:4-31) — этот документ относится к последней четверти V в. до н.э. Для того чтобы прояснить, какова цель этого текста, делаются ссылки на различные образцы «меморандума», но все эти параллели неоднозначны (напр., древневосточные царские надписи; строительные надписи; votивные надписи и надписи о закладке; биографические эпитафии египетских чиновников; судебные апологетические сочинения; молитвы безвинно обвиненных). Неоднократно делались предположения, что текст, написанный от первого лица, является подлинным документом, созданным самим Неемией во 2-й пол. V в. (*K.-D. Schunck*), но это чрезвычайно сомнительно (*J. Becker*); против этого свидетельствуют, например, легендарные черты, законнический характер и близость к библейским «историям о вождях» (*O. Kaiser*). Но если это произведение и следует признать псевдоэпиграфом, тем не менее этот текст может быть интегрирован как источник в более широкий контекст (см. ниже, 2.4). Однако это ограничивает его ценность для исторической оценки ситуации в Иудее V в. Новейшие исследования имеют тенденцию к выделению различных частей внутри мемуаров Неемии (*J. L. Wright*).

(3) *Источник Ездры*: согласно минималистской концепции, у редактора рассказа Ездры имелось только арамейское «официальное письмо» Езд 7:12-26; при менее критическом подходе рассказ от первого лица считается оригинальной версией, а от третьего — ее переработкой. Однако чередование первого и третьего лица можно понимать и как литературное, стилевое средство (ср. Тов) или связать с сообщением Неемии и композицией книги: начало рассказа о Ездре от третьего лица (Езд 7:1-10) примыкает к Езд 1-6. Точно также сообщение от третьего лица в Езд 10 облегчает переход к новой основной части Неем 1 слл., которая специально вводится как рассказ от первого лица в Неем 1:1 («слова Неемии»). Хотя существует согласие в том, что рассказы о Ездре и Неемии оказали друг на друга обоюдное влияние, конкретные представления о том, как складывался текст, сильно расходятся (ср. *Ch. Karrer* и *J. L. Wright*). Какую историческую ценность имеет письмо, подтверждающее полномочия Ездры (Езд 7:12-26), решить затруднительно (ср. *K. Koch*); в настоящее время этот текст предпо-

читают рассматривать как литературную композицию, составленную для рассказа о Ездре (ср. *D. Janzen*; *L. L. Grabbe*; иначе *E. Blum*).

(4) *Перечни*: особого внимания заслуживают многочисленные перечни, которые невозможно рассматривать просто как исторические первичные источники, но вышли из под пера книжников. «Основной перечень Езд 2» включается как в Езд 8:1-20 и 10:25-43, так и в Неем 3:1-32; 7:5-72 и 10:15-28 и приспособливается к различным контекстам (*J. Becker*). Перечень жителей Иерусалима в Неем 11, однако, не связан с Неем 7 (//Езд 2), поэтому Неем 7 не связывается с заселением Иерусалима.

(5) *Библейские тексты*: вопрос о «подлинных» документах не должен заслонять того факта, что важнейший источник для Езд/Неем представляют собой более ранние библейские книги, прежде всего рассказ об Исходе, книги Лев, Втор и Ис Нав, а также пророческие писания (Агг; Зах 1-8) (*R. Bach*; *A. H. J. Gunneweg*; *J. Blenkinsopp*).

2.3 Модели возникновения

В некоторых случаях ясно видно, что комплексное устройство Езд/Неем представляет собой результат истории роста:

«Список репатриантов» Езд 2 повторяется в Неем 7; бросается в глаза, что перечень Неем 7:72, цитируемый как архивный документ (ср. Неем 7:5), «плавно перетекает» в 8:1 в последовательное повествование: «Перечень превращается из процитированного прошлого в реальное настоящее» (*J. Becker*). Между двумя покаянными молитвами в Езд 9 и Неем 9 существуют противоречия, касающиеся ситуации в Иудее; так, в Неем 9:36 слл. содержится более пессимистическая оценка политического положения, чем в молитве Ездры. Особенно хорошо виден «шов» в Неем 7:1-5: к вопросу о заселении Иерусалима повествование возвращается лишь в Неем 11:1; фрагмент Неем 7:5-10:40 с этой темой не связан. Можно было бы ожидать рассказа о строительстве стен после Неем 7:1-3, но об этом сообщается лишь в конце 12-ой главы. Не вполне ясно, как относится к остальному тексту Неем 13. С одной стороны, Неем 13 можно понимать, основываясь на Неем 10, как торжество обязательств завета. С другой стороны, к действиям побуждает, по-видимому, чтение Торы (Неем 13:1 слл.). Общая композиция ставит вопрос, как родилась идея связать деятельность Ездры с деятельностью Неемии, так как, несмотря на то, что два главных персонажа выступают в Неем 8 и 12 вместе, их деятельность изображена без всякой взаимосвязи, параллельно.

В науке предлагались *различные модели возникновения*. Они принципиально отличаются друг от друга определением объема и характера (происхождение, датировка, аутентичность) источников, а также обработок (напр., хронистом), в результате которых из материала источников были созданы дошедшие до нас книги (относительно последующего см. также D.VIII):

(1) Согласно *радикальной концепции* (J. Becker), сами введенные в текст источники, (и прежде всего рассказы о Ездре и Неемии), представляют собой литературную фикцию, вышедшую из под пера хрониста. При этом, однако, слишком мало внимания обращается на внутренние противоречия; кроме того, хронист не может считаться автором Езд/Неем (ср. D.VIII.2.1). По мнению большинства исследователей, в Езд/Неем все же использовался уже имеющийся материал, в том числе некий «источник Неемии».

(2) *Модель блоков:* Езд/Неем, согласно Ф. Кроссу (Cross), росли, подобно 1/2 Пар, блоками, в три этапа; согласно Х. Уильямсону (Williamson) весь рассказ о строительстве Храма Езд 1-6 был помещен впереди более раннего (возникшего независимо от 1/2 Пар) рассказа о Ездре и Неемии (Езд 7 – Неем 13) тем же редактором, которым созданы и «просвященнические» дополнения к 1/2 Пар.

(3) Модель слоев представлена различными вариантами. Согласно одному из них (W. Th. in der Smitten, U. Kellermann, M. Noth u W. Rudolph), хронист создал большую композицию Езд 1 – Неем 13 из многочисленных источников. Основной текст, написанный хронистом, был затем существенно расширен «редактором, любящим перечни». По другой версии (K. Galling), «меморандум Неемии» был принят лишь во второе, дополненное издание хронистического произведения.

(4) Дж. Райт (Wright) недавно обстоятельно разработал (по следам Р. Крайца [Kratz]) гипотезу дополнения или дописывания. Он основывается на Книге Неемии, а затем распространяет свою теорию на Книгу Ездры. Первоначальный «меморандум» был лишь краткой строительной надписью (Неем 1:2a, 11b; 2:1-6, 11, 15*, 16a, 17, 18b; 3:18*; 6:15). На следующих ступенях развития Неемии приписывается более широкий круг задач и в конце концов он занимает положение идеального правителя (Неем 1:1b-4; 5; 13:4 сл.). Наиболее серьезный содержательный сдвиг происходит в тот момент, когда в повествование включается фрагмент Неем 7:1-13:3 (сам по себе состоящий из нескольких слоев), в котором принесение присяги Торе становится кульминацией и целью деятельности Ездры и Неемии. Древнейшая часть рассказа о Ездре (Езд 7-8) представляет собой чисто литературную композицию и возникла отчасти на базе Неем 1-6; то же относится к Езд 1-6. Езд 9 и 10 зависят от Неем 13:23-31. Неем 7 и Неем 12:27-43 основаны при этом на Езд 2 и 6:15-22. Слабость этой модели – в базовом предположении, что можно выделить с точностью буквально до одного слова большое число обработок и полностью реконструировать процесс возникновения.

(5) Существует предположение, что «меморандум Неемии» является вторичным добавлением, сделанным в процесс левитской редакции всего произведения (K. F. Pohlmann u O. Kaiser). Эта редакция, согласно данной версии, отвечает и за перестановку первоначальной концовки истории Ездры, торжественного чтения закона Ездрой – помещение этой сцены после Неем 8. Д. Бёлер (Böhler) принял эту точку зрения и развил (вслед за А. Шенкером [Schenker]) аргументацию в ее пользу. Сохраненная Септуагинтой 2 Книга Ездры (без рассказа о состязании отроков) содержит более раннюю версию рассказа о слепоглухом восстановлении. В результате многочисленных изменений, сделавших Неемию главным действующим лицом в восстановлении города Иерусалима, этот рассказ был подготовлен для включения в него мемуаров Неемии. К этой обработке восходят также Неем 7 и 9-12. Еврейская Книга Ездры-Неемии, таким образом, не образец 2 Езд, но более поздняя версия

рассказа о восстановлении (иначе у *З. Талшира [Talshir]*, по мнению которого 2 Езд — поздняя композиция, созданная на базе Езд, Неем и 2 Пар). Предположение, согласно которому глава Неем 8 была лишь на позднем этапе отделена от Езд 7-10 и помещена в конец рассказа о строительных мероприятиях (что имело важные последствия), выдвигается и в рамках других моделей возникновения (это было сделано редактором, жившим позднее хрониста — *W. Rudolph*; это сделал автор истории о Ездре и Неемии — *H. G. M. Williamson*).

(6) Есть версия (*A. H. J. Gunneweg*), что Езд/Неем может быть продолжением девтеронормической истории. 1/2 Пар возникли и были поставлены впереди позднее. Оба произведения представляют собой продукт длительного процесса создания, протекавшего в *хронистической школе*.

(7) Группа исследователей (*D. Kraemer, J. C. VanderKam и B. Becking*) ставят под сомнение первоначальное единство Езд и Неем. Этот тезис опирается в первую очередь на различия между Езд 7-10 и Неем 8-10 и на повтор «списка первых репатриантов» (Езд 2 и Неем 7). Но эти наблюдения могут быть легче объяснены с помощью другой модели — истории редакций, что позволяет отказаться от данного тезиса.

2.4 Модель истории редакций

В последнее время большинство исследователей предпочитают объяснять возникновение Езд/Неем постепенным ростом текста, но содержательного консенсуса нет, прежде всего ввиду больших расхождений во взглядах на подлинность и проблематику взаимозависимости отдельных тем и тематических блоков. Нижеследующий очерк представляет собой попытку свести максимальное число наблюдений к одной гипотезе возникновения, которая бы не была чрезмерно дифференцированной и в силу этого проблематичной.

(1) Исходным пунктом становится то наблюдение, что между арамейской частью Езд 4:4-6:15 и ядром рассказа о Неемии, с одной стороны, и древнееврейским обрамлением, с другой, существуют концептуальные различия: в первых тема конституции Израиля как общины репатриантов, как представляется, не играет роли; в последних «Израиль» воспринимается не столько этнически, сколько богословски (*Ch. Karrer*). Это ведет к предположению, что редакторами, очевидно, был создан некий обширный план, которому были подчинены более ранние материалы (арамейский рассказ о строительстве Храма; рассказ о Ездре [?]; рассказ о Неемии; перечни). Эта большая композиция о Ездре и Неемии (от *Езд 1:1 до Неем 12:43?) повествует о послевоенной реорганизации («святое семя» в «святом городе», ср. Езд 9:2 и Неем 11:1, 18), дополняя историю основания Израиля (ср. Исх — Ис Нав) в три этапа (*G. Steins*):

Езд *1-6	Восстановление Храма
Езд *7-10	«Определение» общины
Неем *1-12	Восстановление города (и стен)

(2) Возможно, однако, что части рассказа о Ездре (Езд 7 и 8) следует понимать как реакцию на рассказ о Неемии и сознательную полемику с ним; в таком случае они должны были возникнуть на более поздней стадии (*Ch. Karrer*). Если предположить, что Езд и Неем возникли первоначально как две разных книги, хотя вышеназванные параллели и пересечения свидетельствуют против этого, то «портреты» главных героев и книги в целом должны были обретать черты сходства друг с другом лишь в процессе позднейшей обработки.

(3) Неем 7:5-10:40 — *самое крупное по объему дополнение* — объединяет в себе рассказ о Ездре и Неемии, в результате чего оба главных героя действуют вместе. Единая книга о Ездре и Неемии образуется самое позднее здесь; эта вставка темы покорности Торе становится центральной вестью книги (ср. Неем 1:5-11a), будучи сценически представлена в виде великой литургии обновления союза, нового вступления в завет Авраамов, который конкретизируется в соблюдении Синайских законов. Дополнения в Езд 7:6aβ, 10, 11b подготавливают оглашение Торы Моисеевой Ездрой в Неем 8. Таким образом на базе закона, а также культовой и политической реорганизации обретает новое истолкование официальный статус Ездры как персидского уполномоченного, который должен «обозреть» (Езд 7:14) Иудею и Иерусалим (а по Езд 7:25 всю «заречную» сатрапию, т.е. всю территорию к западу от Евфрата?): закон не есть более инструмент для проверки ситуации в провинции; передача Торы Моисеевой Ездрой, книжником *par excellence*, общине, собравшейся вокруг Иерусалимского Храма, становится теперь целью его миссии.

(4) Ряд позднейших обработок в Езд 3*, 6*, 8*; Неем 8*, 9*, 10*, 11*, 12* демонстрирует интерес исключительно к *вопросам культа* и прежде всего к потребностям культового персонала. Здесь подчеркивается участие левитов, особенно музыкантов и привратников, в крупных празднествах (см. выше, D.VIII.2.4). Однако включение мемуаров Неемии не связано с этой «пролевитской редакцией». Поздние редакционные тексты, в которых подчеркивается роль левитов, встречаются как во фрагментах, общих для второканонической 2 Книги Ездры и Езд/Неем (МТ), а также для второй части Книги Неемии; поэтому можно предположить, что 2 Езд зависит от уже неоднократно обработанной Езд/Неем (МТ).

(5) Также и отношение Езд/Неем к 1/2 Пар может быть объяснено с помощью модели истории редакций. Это два разных произведения, но они возникли не совсем независимо друг от друга: совпадения в них связаны, с одной стороны, с тем, что хронист обращается к Езд/Неем как к источнику (ср. *E. A. Knauf*), а с другой стороны, с тем, что оба

произведения на поздней стадии развития обрабатывались одними и теми же редакторами (ср. *G. Steins*).

2.5 Исторический контекст

Политическое и общественное устройство Иудеи V в. до н.э. трудно определить с помощью какого-либо одного понятия. Такие термины как «теократия» или «культовая община» недостаточно учитывают конкретные политические аспекты. Предложенное *Й. П. Вейнбергом* (*Weinberg*) определение «гражданско-храмовая община» учитывает как центральное положение Храма, так и значение светского элемента и органов самоуправления. «Особенностью послевоенной общественной жизни Иудеи было то, что она имела не только этническую, политическую и территориальную сторону, но важное значение имела также и религиозная сторона... Таким образом теперь стало возможной ситуация, когда одна группа могла вообще отказать другой в принадлежности к общине, а сама заявить претензию на то, что она и есть «истинный» Израиль» (*R. Albertz*). Невозможно точно сказать, когда Иудея стала самостоятельной провинцией в пределах персидской «заречной» сатрапии (Трансевфратены); вероятно, Неемия, «эmissар по восстановлению», был уже «губернатором провинции Йехуд», может быть, и не первым (*H. Donner; A. Meinhold*).

Если миссия Неемии датируется достаточно определенно благодаря внебиблейским свидетельствам (имена людей, принадлежавших к окружению Неемии, встречаются в элефантинских папирусах — это конец V в.; *K.-D. Schunck*), то датировка деятельности Ездры и определение связи двух главных героев друг с другом остаются спорными. Исходным пунктом здесь является то наблюдение, что, согласно композиции книги, Ездра и Неемия, с одной стороны, должны быть современниками (ср. Неем 8:9 и 12:36), а с другой стороны, не связаны друг с другом в своей деятельности (ср. Неем 13 и 10). Кроме того, трудно понять, почему Ездра оглашает закон лишь на тринадцатый год своей деятельности (Неем 8). Предлагалось три возможности решения этой проблемы (*U. Kellermann*):

(1) *Ездра — «изобретение» хрониста*: эта гипотеза делает попытки исторического поиска бессмысленными. Независимо от того, что есть серьезные основания сомневаться в историчности Ездры, от этой гипотезы приходится отказаться, если мы отказываемся от признания существования «хронистической истории». Если эта точка зрения и представляется необоснованной в своем теперешнем виде, то она тем не менее обращает внимание на то, что между описываемыми событиями и созданием книг прошло значительное время (см. ниже) и, кроме того, в этих книгах имеет место «свободное» обращение с материалом и преследуются собственные (богословские) цели. Поэтому детали изложения не должны оцениваться как непосредственно

историчные. То, что дискуссии об историчности Ездры не прекращаются, характерно для исследований библейского материала, обладающего низкой исторической ценностью.

(2) *Новая датировка миссии Ездры*: наряду с классической датировкой 458 годом до н.э. (седьмой год правления Артаксеркса I) предлагается поздняя датировка 398 годом (седьмой год Артаксеркса II, т.е. после Неемии); в таком случае синхронизация деятельности двух главных героев неисторична. Согласно другому варианту, миссия Ездры датируется приблизительно 428 г. до н.э. (конъектура в Езд 7:7: *тридцать* седьмой год Артаксеркса I) и в таком случае совпадает со вторым пребыванием Неемии в Иерусалиме (ср. Неем 5:14; 13:6 сл.).

(3) *Решение, основанное на истории редакции*: размышления над историей редакции книг ослабляют проблему историзма. Если сообщения о сотрудничестве Ездры и Неемии (Неем 7-10; 12) и о втором пребывании Неемии в Иерусалиме (Неем 13) относятся к поздним обработкам текста, интерес которых в первую очередь богословский, то *историческая* достоверность синхронной деятельности Ездры и Неемии перестает быть столь важной. Можно не отказываться от традиционной датировки временем Артаксеркса I и сохранить «богословский приоритет» Ездры. Именно это и сделало Ездру в глазах иудеев вторым основателем иудаизма после Моисея.

Впрочем, большие неясности в датировке двух главных героев сохраняются, т.к. свидетельство элефантинских папирусов не является прямым. Сложной проблемой исследования остается последовательность персидских царей в Езд 4: такое впечатление, что Артаксеркс I (465-424) оказывается здесь *предшественником* Дария I (522-486). Поэтому, по мнению большинства, цитируемое в 4:11-22 письмо врагов Иудеи Артаксерксу приводится как принципиальное доказательство враждебности, и автор при этом не думает о правильной хронологии царей. Возможно и то, что к путанице привело наличие нескольких царей, носивших имена Дария и Артаксеркса. Нельзя сбрасывать со счетов и возможность, что автор Езд (как и Дан) предпологал иную (исторически некорректную) последовательность персидских царей: Кир, Ксеркс, Артаксеркс I, Дарий II, Артаксеркс II (С. С. Torrey; D. Böhler). Согласно такому представлению, получалось, что строительство Храма было завершено при царе Дарии, преемнике Артаксеркса, то есть Дарии II (423-404). Возможно, орфографические особенности в написании имени «Артаксеркс» в еврейском тексте Езд/Неем были связаны с желанием отделить царя, настроенного по отношению к иудеям враждебно (Езд 4) от настроенного к ним дружелюбно (Езд 7 сл.; Неем 2). Если это так, то деятельность Ездры и Неемии приходится на время Артаксеркса II (404-359).

В историческом очерке Езд/Неем учреждение нового порядка в Иерусалиме и Иудее происходит «извне», в результате совместной деятельности центрального правительства Персидской державы и евреев, переселенных в Вавилон, причем эту деятельность уже невозможно реконструировать в деталях в силу сильной стилизации свидетельств и иудейской точки зрения авторов. По мнению

Дж. Бленкинсоппа (*Blenkinsopp*), персидское правительство стремилось к тому, чтобы создать лояльную себе элиту в Иудее — провинции, «геополитически чувствительной». Эта новая элита рекрутировалась из евреев, живших в Вавилонии, имевших определенное влияние и не подвергшихся ассимиляции. Восстановление Храма было для персидского руководства важным аспектом функционирования общественной жизни, поэтому оно оказывало этому мероприятию финансовую поддержку из средств государства в целом и «заречной» сатрапии (Езд 1:7 сл.). Так уже в первые десятилетия персидского владычества возникла «полуавтономная храмовая община», во главе которой стояли репатрианты. Можно предположить, что репатриантами были введены в Иудее и новые структуры, сформировавшиеся в вавилонской диаспоре. «Они вновь создали собственное общественное устройство (*puhru, qāhāl*) с разделением на “отцовские дома”, со свободными, наделенными землей гражданами и храмовым персоналом под руководством старейшин и верховным надзором представителя центрального правительства. Это было социальное образование с большой внутренней сплоченностью, которое хотя и было открыто для доступа извне, но настойчиво защищало свой статус и свои привилегии... Для того, чтобы эта новая форма организации общества могла функционировать, она должна была ориентироваться на достижение двух целей. Иммигранты должны были вернуть себе землю, разделенную после депортации между сельским населением (*dallat hā'āres*) и вновь обрести и упрочить контроль над Храмом как социально-политическим и религиозным центром своего существования. Достижение двух этих целей, о котором сообщают библейские источники, составило основу особой общественной формы иудаизма, сформировавшегося в персидскую эпоху» (*J. Blenkinsopp*).

В этом контексте следует рассматривать и миссию Ездры, который был уполномочен эдиктом Артаксеркса «обозреть Иудею и Иерусалим». В первую очередь, он должен был, очевидно, заниматься вопросами регулирования культа и пригодности Храма для функционирования; важным моментом была и контролируемая доставка и использование пожертвований, собранных вавилонскими евреями (Езд 7:12-27; ст. 25 сл., по Галлингу и Коху, добавлены впоследствии). «Похоже, что круги вавилонских евреев, стоящие за миссией Ездры, и чувствующие себя связанными с жилищем Божиим в Иерусалиме, имели серьезные сомнения насчет того, как обстоит дело с чистотой и святостью в современном им Иерусалиме, и доходят ли по назначению их богатые пожертвования! Если из Вавилонии должен специально приезжать священник с полномочиями от персидских властей, то это свидетельствует о глубоком недоверии к иерусалимской храмовой общине» (*K. Koch*). Ликвидация смешанных браков (Езд 9 сл.; ср. Неем 13) ведет к реорганизации провинции Йехуд в духе традиций и национально-религиозного сознания «изгнанников». Эти черты образа Ездры были

выявлены лишь в исследованиях последнего времени (о дальнейшей дифференциации в концепции основного закона ср. *Ch. Karrer*). От этого следует отличать долгое время доминировавший образ Ездры, представленный дополнениями Езд 7 (см. выше, 2.4) и Неем 8, где роль Ездры изображается совершенно по-новому: Ездра должен ввести в действие в Иудее Тору Моисееву; о том, что закон *вводится вновь*, ничего не говорится. Вопрос о законе, провозглашенном историческим Ездрой, следует отделять от вопроса о том, какой закон имел перед глазами автор Книги Ездры/Неемии. Этот автор имеет в виду «Тору Моисееву» (Езд 7:6, 10; Неем 8; 10 и др.), т.е. уже Пятикнижие. О «книге закона» исторического Ездры никаких определенных данных у нас нет (см. выше, С.Ш.3).

По *К. Хогланду (Hoglund)*, миссия Ездры и Неемии находится в контексте попыток центрального персидского правительства сильнее интегрировать западные области империи в политическую, военную и экономическую систему государства Ахеменидов при помощи обширной реорганизации; эти попытки были связаны с египетским восстанием 460 г. до н.э. и усиливающимся давлением со стороны греков. Таким образом, эти мероприятия касались не только еврейского населения. Когда Неемия укрепляет Иерусалим (городские стены и храмовую крепость), он выполняет военное поручение и одновременно посредством экономических реформ ослабляет бремя налогов, ставшее более тяжелым в результате новой персидской политики. Реорганизация при Неемии была подготовлена мероприятиями Ездры (если деятельность Ездры *предшествует* деятельности Неемии) или продолжена ими (если Ездра выступил *после* Неемии). Выступая против смешанных браков, и Ездра, и Неемия способствуют прояснению вопроса о том, кто принадлежит к иудейской общине. Отношение «эmissара по ликвидации негативных последствий» Шешбацара (Езд 1) к «эmissару по репатриации» Зоровавелю (*H. Donner*) остается неясным. В Езд 5:14-16 Шешбацару приписывается заложение камня в основание Храма; это противоречит сообщением о Зоровавеле (Езд 3). Возможно, автор Езд 1-6 пытается примирить различные предания о начале строительства Храма, найденные им, с одной стороны, в арамейском источнике Езд 5, а с другой, в Агг 1 слл. и Зах 4 (ср. Езд 5:1 слл.).

2.6 Датировка

Прямые указания на датировку отсутствуют. Можно предполагать, что книга возникла в раннеэллинистическую эпоху (ср. Езд 6:22: «царь Ассура», т.е. Сирии, и упоминание греческой драхмы в Езд 2:69). Определение времени возникновения источников зависит от того, в какой степени мы готовы признать их подлинными документами. Долгое время такие признававшиеся древними фрагменты как письма в Езд 3-6, относятся, вероятно, самое раннее к III в. до н.э. (*D. Schwiderski*). Под сомнением находится также историческая ценность сопроводительного письма царя Артаксеркса Ездре (ср. *D. Janzen*: «род мидраша к рассказу о Ездре»). Таким образом, есть данные, указывающие

на то, что Езд/Неем относится не к персидской, а к последующей, эллинистической эпохе. Поздние обработки книги связаны с Книгами Паралипоменон, возникшими также лишь в эллинистическую эпоху. Авторы, очевидно, происходили из среды книжников (близких к Храму?).

3. Богословие

3.1 Богословская программа

«Книга Ездры/Неемии должна читаться нами не как исторический источник, но как богословское толкование восстановления средоточия после пленного иудейства — Иерусалима и его Храма» (*O. Kaiser*). Книга не излагает историю первых десятилетий после пленной эпохи как *таковую*, но представляет собой один из возможных очерков «historical story»⁴⁶, написанный заинтересованными людьми. Езд/Неем выбирает из различных течений в после пленном Израиле те, которые стремились к усилению самосознания Израиля *внутри* имевшегося в ту (раннеэллинистическую) эпоху политического пространства, и документирует точку зрения этого течения. Обретению такого самосознания способствует демонстрация тесной связи с прошлым («Мы есть / мы хотим быть теми, кем мы были всегда!»). Поэтому в «диахронии» взгляд обращается на время нормативного учреждения Израиля, а в «синхронии» бросается в глаза ориентация на вавилонскую диаспору (гола): импульс к новому началу дается извне, и это новое начало становится продолжением великой эпохи Первого Храма, хотя при этом его нельзя назвать просто реставрацией. В рассказе о восстановлении Храма подчеркивается идентичность его с Первым Храмом (ср. 3 Цар 5:15-8:66) и соответствие культа Торе. Храм — зримый знак непрерывности в истории спасения. Вторым подобным знаком непрерывности становится «восстановление» Иерусалима. Город и Храм возвращают обществу его религиозный и политический центр.

3.2 Различные определения Израиля

В том же контексте подчеркивания непрерывной связи с допленной эпохой находится и генеалогическое определение Израиля, которое, однако, выражается в Езд/Неем различными способами. В части Неемии под именем «иудей» «понимается этнос, отличающийся общим языком, законом, религией и историей. Все иудей, живущие в Иерусалиме и Иуде, образуют общество, руководимое Неемией. В качестве этноса они тесно связаны с теми иудеями, которые живут в других частях Персидской державы. Граница с другими этническими образованиями проведена четко. Эти иные этносы обвиняются во враждебном отношении и в том, что они заинтересованы в слабости иудеев. Особую роль здесь играет Самария и подконтрольная ей область. Как бывшая

⁴⁶ Исторического рассказа (англ.; прим. перев.).

столица Северного Царства она имела близкие религиозные и культурные традиции и во времена плена приобрела большое влияние в Иуде. Поэтому отграничение от нее было особенно важным» (*Ch. Karer*).

В других частях книги «Израилю» даются в большей степени богословские определения. Вернувшиеся из вавилонского плена и все примкнувшие к этой группе (Езд 6:21) считаются истинным Израилем, которому противопоставляются «народ/народы земли/земель». Тексты, посвященные проблеме смешанных браков (Езд 9 и 10, Неем 13) еще сужают подход: для «святого семени» невозможен брак с чужеземками; сакрально-правовые представления, почерпнутые из Книги Левит (ср. Лев 20:26), превращают концепцию «святого народа Божия» (ср. Исх 19; Втор 7), носившую в основном религиозный характер (соблюдение главной заповеди — исключительного почитания Яхве), этнически бескомпромиссным самообособлением от всех неевреев. «Согласно Ездre и Неемии, решающим фактором стабильности общественной жизни становятся семейные узы: они должны связывать только людей, принадлежащих к собственному сообществу. В Езд 9-10 это становится вопросом принципиальной важности для отношений с Богом» (*Ch. Karer*). Ближайшая библейская параллель к этим представлениям обнаруживается в семейных историях Книги Бытия, где идентичность Израиля также определяется без обращения к идее государственности, характеризуется отношением «родина — чужие» и основана в значительной степени на политике заключения браков (ср. Быт 24; 27-28 и др.).

3.3 Толкование Писания на службе прояснения идентичности

Эпоха нового основания расшифровывается типологически как повторение событий, в ходе которых Израиль был основан первоначально: в Исходе из плена, в (новом) возвращении в землю, в праздновании Песаха, в сооружении святилища, в возвещении закона, в разделении земли мы видим отсылки к древним нормативным традициям (*J. Blenkinsopp; K. Koch*). Под другим углом зрения эпоха нового основания одновременно становится и исполнением пророческих обетований (ср., в особенности, Ис и Иер; *R. Bach; J. Blenkinsopp*; ср. программное заявление в начале Книги Ездры — 1:1 сл., т.н. «эдикт Кира»). Толкование Писания становится, таким образом, инструментом исторической герменевтики. Наряду с Храмом и городом как зримым центром «нового» Израиля, постоянно приобретают все большее значение канонические писания, прежде всего Тора: они становятся средством утверждения идентичности, социальной интеграции и социального отграничения. Появление практики синагогального торацентричного богослужения (ср. Неем 8) служит постоянной демонстрацией и актуализацией этого средства. В верности Торе (прежде всего в отвержении смешанных браков, соблюдении

субботы, заботе о Храме и культуре; поддержке культового персонала; праздниках) утверждает свое бытие народ Божий.

3.4 Актуальность

В христианстве непредвзятому восприятию книг Ездры и Неемии часто препятствовало неверное понимание и осуждение благочестия Торы как «законничества» (номизм), а также упрек в самодовольной фиксации внимания на одной лишь своей группе (партикуляризм) и одном лишь настоящем (теократия; недостаток эсхатологизма). Не следует, однако, забывать о том, что этнические представления об «Израиле», отчасти действительно жесткие, уже внутри Библии уравниваются противостоящими им концепциями (ср. Пар; Руфь, Иона). Торацентричность выражает не какое-то чисто «юридическое» отношение к Богу, но израильский путь верности завету с Яхве.

Книги Езд и Неем, несмотря на очень отрывочное изображение истории, оказала на представление о после пленной эпохе большее влияние, чем другие книги, ибо именно в них отражаются ориентиры Израиля на его историческом пути в эпоху второго храма — и до сего дня: борьба политически зависимого сообщества за религиозную и социальную жизнь, которая соответствовала бы Торе (ср. Езд 10; Неем 5), сознание исторического и богословского глубинного измерения настоящего (ср. Неем 9), творческое обращение с традицией (внутрибиблейские свидетельства очень продуктивного толкования Писания). Новообретение этих «светских» и отнесенных к настоящему измерений веры, прежде всего большее внимание к центральной библейской теме «Торы», становится насущной потребностью для христианства в связи с его нередко чрезмерной склонностью к спиритуализации понятия спасения.

Х. КНИГА ТОВИТА

Гельмут Энгель

Текст: R.Hanhart (Hg.), Tobit (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII,5) Göttingen 1983; R.Hanhart, Text und Textgeschichte des Buches Tobit (MSU 17) Göttingen 1984; J.A.Fitzmyer, Tobit, in: Qumran Cave 4, XIV Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX) Oxford 1995, 1-76; ders., The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4: CBQ 57, 1995, 655-675; C.J.Wagner, Polyglotte Tobit-Synopse Griech-Lat-Syr-Hebr-Aram (MSU 28) Göttingen 2003; T.Nicklas/C.Wagner, Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch: JSJ 34, 2003, 141-159.

Комментарии: M.Schumpp (ExHb) 1933; A.Miller (HSAT) 1940; F.Zimmermann (JAL) 1958; J.C.Dancy (CBC) 1972; L.Alonso Schökel (Los libros sagrados) 1973; H.Gross (NEB) 1987; P.Deselaers (GSL.AT 11) 1990; C.A.Moore (AncB) 1996;

B.Ego (JShrZ) 1999; H.Schüngel-Straumann (HThKAT) 2000; B.Otzen (Guides to the Apocrypha and Pseudoepigrapha) 2002; J.A.Fitzmyer (CEJL) 2003.

История интерпретации: J.Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600 (StANT 21) München 1969.

Отдельные исследования: E.M.Cook, Our Translated Tobit, in: FS M.McNamara, Sheffield 1996,153-162; P.Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43) Freiburg/ Göttingen 1982; E.Drewermann, Voller Erbarmen rettet er uns, Freiburg 1985; H.Engel, Auf zuverlässigen Wegen und in Gerechtigkeit. Religiöses Ethos in der Diaspora nach dem Buch Tobit, in: FS N.Lohfink, Freiburg 1993,83-100; J.C.Greenfield, Ahikar in the Book of Tobit, in: FS H.Cazelles, Paris 1981,329-336; E.Haag, Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26) TTZ 111,2002,23-41; D.McCracken, Narration and Comedy in the Book of Tobit: JBL 114,1995,401-418; J.T.Milik, La patrie de Tobie: RB 73,1966,522-530; I.Nowell, The Narrator in the Book of Tobit. (SBL.SP 27) Atlanta 1988; A.Portier-Young, Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy, Community, and Happy Endings: CBQ 63,2001,35-54; M.Rabenau, Studien zum Buch Tobit (BZAW 220) Berlin 1994; L.Ruppert, Zur Funktion der Achikar-Notizen im Buch Tobias: BZ NF 20,1976,232-237; A.Schmitt, Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21-22 in aramäischer (pap4QTob*ar - 4Q196) und griechischer Fassung: BZ 40,1996,18-38; V.T.M.Skemp, The Vulgate of Tobit Compared with Other Ancient Witnesses (SBL.DS 180) Atlanta 2000; St.Weitzman, Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit, JBL 115,1996,49-61.

Изображения в живописи: H.Weskott, Tobias: LCI IV, 1972,320-326.

Тексты об Ахикаре: I.Kottsieper, Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achikar, in: Weisheitstexte. Mythen, Epen (TUAT HI/2) Gütersloh 1991,320-347; F.Nau, Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine, Paris 1909.

0. Текст

Повесть о Товите сохранилась в нескольких, отличающихся друг от друга редакциях, которые не могут быть сведены к какой-либо из них.

Старейшая редакция засвидетельствована фрагментами, найденными в Кумране: четырьмя арамейскими — одним на папирусе (4Q196) и тремя на пергамене (4Q197-199) — и одним древнееврейским на пергамене (4Q200). По мнению издателей, в настоящее время налицо около 42% стихов арамейской книги (и около 13% — древнееврейской), однако ввиду своей отрывочной сохранности эти фрагменты составляют фактически менее одной пятой всего текста. Дж. Фитцмайер (J. A. Fitzmyer) датирует рукописи временем от примерно 100 г. до н.э. (4Q199) до эпохи Иродов (4Q197.200). Арамейский язык этих рукописей находится на стадии между языком Книги Даниила и Апокрифа Книги Бытия (1Q20 с 1QGenAp), то есть примерно конца

II в. до н.э. Во всяком случае это (по *Фитцмайеру*) не более древний «имперский арамейский», как часто утверждалось. Еврейский текст, очевидно, представляет собой перевод с арамейского (обоснование см. *Fitzmyer; Cook*).

Издание *Хангарта* (*R. Hanhart*) сводит сохранившиеся греческие рукописи и рукописи древних переводов к трем основным редакциям текста. При этом наиболее краткая редакция текста G^I представлена в рукописях наиболее широко: она содержится в маюскульных рукописях В (Ватиканской), А (Александрийской) и V (Венецианской), большинстве минускульных и во многих древних переводах (сирийском, саидском, эфиопском, армянском), этой редакции следует и единый перевод. Эта обработка содержит прояснение и почти всегда сокращение более развернутой и древней редакции текста G^{II}. Еще предстоит изучить вопрос, не содержит ли редакция G^I, кроме того, еще и признаков самостоятельного обращения к арамейскому или еврейскому оригиналу (в некоторых местах G^I совпадает с текстами 4 пещеры Кумрана против G^{II}). Редакция G^{II} содержится в маюскульной рукописи S (Синайской), где отсутствуют ст. 4:7-18 и 13:6-10, в минускульной рукописи 319 (для части текста 3:6 — 6:16) и в древних латинских переводах (La). Третий вариант текста G^{III}, содержащийся в одном маюскульном фрагменте (P.910, для 2:2*-8*), в минускульных рукописях 106.107 (44.125.610) только для части текста 6:9 — 12:22, а также в сирийских переводах для 7:11-12:22, может быть признан вторичной версией, которая в основном может быть возведена (по *Хангарту*) к G^{II}, в особенности к тексту, содержащемуся в La, но позаимствовала некоторые элементы также из G^I, то есть представляет собой свидетельство внутригреческого развития текста. G^{II} и La ближе всего к арамейской и еврейской редакциям.

Вульгата содержит форму текста, не соответствующую ни одной из вышеназванных. Из пролога Иеронима к его переводу Книги Товита ясно, что он «улучшал» имевшийся в его распоряжении текст, причем просил переводить некий (несохранившийся) арамейский текст Товита на еврейский, а затем переводил то, что получалось, на латынь. Особой близости к версиям кумранских фрагментов в тексте Иеронима не видно.

Арамейская рукопись XV в., изданная в 1878 г. А. *Нейбауэром* (*A. Neubauer*), представляет собой, вероятно, средневековый перевод с греческого на позднеарамейский; точно так же четыре сохранившихся средневековых перевода на иврит уже имеют в своей основе греческую текстовую традицию (*Hanhart, Fitzmyer*).

Последующие рассуждения основываются на старейшей полностью сохранившейся редакции текста G^{II} (S. 319*; La). Немецкий параллельный перевод двух редакций (G^{II} и G^I) дан у Б. *Эго* (*B. Ego*) 915-1005.

1. Композиция

Книга Товита построена умело, и ее композиция вполне прозрачна. После *заголовка* (1:1-2) начинается рассказ от первого лица (такой рассказ как средство литературного оформления ср. в древних «биографических» надгробных надписях, романе об Ахикаре, 1 Езд 7:27-9:15, Книге Неемии, Дан 7:2-12), причем в 1:3 дается «сумма» жизни (жизненного идеала) главного героя.

1:1-2	Заголовок	Книга сказаний/история Товита из колена Неффалимова в ассирийском плену
1:3-3:17	Экспозиция	Тяжелое положение Товита и Сары, их молитвы и спасительный план Бога
4:1-14:1a	Основная часть	Путешествие Товии в сопровождении Азарии (<i>помощь Яхве</i>)
14:1b-15	Эпилог	Завершение жизни Товита, Анны и Товии

Повествование от первого лица продолжается вплоть до *молитвы* 3:1-6, которой автор завершает экскурс в предшествующую жизнь Товита (1:4-2:14), а в 3:7 незаметно прекращается при помощи «перевода камеры» из Ниневии в Экбатаны. Постоянно повторяющееся (1:4 [дважды], 9, 10b, 12, 15, 19b; 2:7b, 13), одно (1:22) и три указания на время (2:1, 9, 11) делают экскурс в прошлое (1:3-3:6) на его основные этапы:

1:3	<i>Краткая характеристика образа жизни Товита, его местожителство и социальное окружение</i>
1:4-2:14	<i>Изложение «биографии» (хронологически-географическое)</i>
1:4-8	<i>Юность в земле Израиля</i>
1:9-10a	<i>Вступление там в брак и рождение Товии (в ассирийском плену)</i>
1:10b-11	<i>Неучастие в языческих трапезах в плену в Ниневии</i>
1:12-14	<i>Выдвижение в поставщики при Энемессаре, отдание денег на сохранение Гаваилу в Мидии</i>
1:15-19a	<i>Незаконная деятельность (погребение мертвых) во времена Сеннахирима</i>
1:19b-21	<i>Бегство, дящееся до прихода к власти Сахердана и назначения им на высокие посты Ахиахара (Ахикара)</i>
1:22	<i>Возвращение в Ниневию по ходатайству Ахикара</i>
2:1-7a	<i>Прерванный обед в праздник Пятидесятницы</i>
2:7b-8	<i>Погребение мертвеца после захода солнца</i>
2:9-10	<i>Ночное происшествие и потеря зрения</i>
2:11-12	<i>Супруга Анна зарабатывает на жизнь надомной работой</i>
2:13-14	<i>Спор между Товитом и Анной</i>
3:1-6	<i>Молитва</i>

Повторяя указания на *одновременность* (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ/ἐκεῖνῃ 3:7, 10 и ἐν αὐτῷ/ἐκεῖνῳ τῷ καιρῷ 3:11, 16, 17) указывая на сходство страданий (необходимость выслушивать упреки 3:6, 10), и выхода, о котором просят герои (скорая смерть 3:6, 10, 13) и завершая также и вторую сюжетную линию 3:7-15 о Сарре в Экбатанах *молитвенной просьбой* главной героини (3:11-15), автор соединяет вместе два места, находящихся друг от друга на большом расстоянии (Ниневия и Экбатаны) и два совершенно разных удара судьбы (потерю зрения и непреодолимое препятствие к вступлению в брак), не имеющих друг к другу никакого отношения. Литературному параллелизму этих сообщений соответствует реальность, которую автор преподносит чередуя сюжетные линии: Товит в Ниневии и Сарра в Экбатанах одновременно *услышаны*. Бог соединяет двух этих людей и сводит вместе их семьи, посылая Рафаила «исцелить обоих» (3:16-17). Затем в поручении, которое дается Рафаилу, уже заранее сообщается в кратком виде, что будет происходить в следующей за ним основной части Книги Товита. В последней фразе 3:17 вновь указывается на одновременность событий и вновь называются имена двух главных героев, чем подводится итог *экспозиции* рассказа, которая, таким образом, имеет следующую структуру:

- | | |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| A. 1:3-3:6 | Сообщение о Товите в его собственном изложении (повествование от первого лица) и его молитва |
| B. 3:7-15 | Сообщение о Сарре в Экбатанах: ее ситуация и ее молитва |
| C. 3:16-17 | Молитвы обоих услышаны: отправление Рафаила (Бог исцеляет) |

Основная часть, обрамленная экспозицией (1:3-3:17) и эпилогом (14:1b-15), повествующая о путешествии молодого Товии, оформлена определенно как *концентрическая композиция*:

- | | |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| A. 4:1-21 | Замысел путешествия и наставление в жизни / Заповеди Товита для Товии |
| 1-2 | Воспоминание Товита о деньгах, отданных Гаваилу в Рагах Мидийских |
| 3-19 | <i>Заповеди</i> Товита для своего сына: наставление в жизни |
| 3d-4 | в связи с родителями |
| 5-6a | *в связи с Яхве: творить не «беззаконие», но «правду»: |
| 6b-16 | милосердие / милостыня / любовь к ближнему как осуществление «правды»: 6b-11, 12-13, 14a-c, d, 15a, b, 16 |
| 17-18 | дальнейшие наставления (солидарность со слабыми; нужно принимать добрый совет, исходящий в конечном счете от Яхве) |
| 19 | *в связи с Яхве: во всякое время славить Господа! |
| 20-21 | Сообщение о деньгах, отданных Гаваилу; заключительное ободрение |

В. 5:1-6:1	Поиски спутника, договоренности и прощание 5:1-3 Диалоги: Товит — Товия 5:4-8 Товия — Рафаил (инкогнито) 5:9-17 Товит — Товия — «Азария» 5:18-6:1 Мать (Анна) — Товит
С. 6:2-7:9a	Путешествие из Ниневии в Экбатаны 6:2-9 Ночь на Тигре, борьба с рыбой и выяснение ее ценности 6:10-18 Разговор о предстоящей встрече с Саррой (близ Экбатан) 7:1-9a Прием у Рагуила, Эдны и Сарры и приветствия
Д. 7:9b-10:13	Празднование свадьбы в Экбатанах 7:9b-17 Предложение и переговоры о заключении брака, заключение брака, брачный договор, продолжение приветственной трапезы уже в качестве свадебного пира, устройство брачного покоя 8:1-9a Брачная ночь 8:9b-18 Удивление и прославление Бога за Его милость 8:19-21 Начало четырнадцатидневного празднования свадьбы 9:1-6 Рафаил со слугами забирает деньги у Гавайла в Рагах; тот принимает приглашение на празднование и приходит в Экбатаны 10:1-7k Товит и Анна с тревогой ожидают Товию в Ниневии 10:7l-13 Прощание Товии и Сарры со своими родителями в Экбатанах
С'. 11:1-19	Возвращение из Экбатан в Ниневию 11:1-15 Встреча Товии с его родителями, исцеление слепоты Товита и его молитва прославления 11:16-19 Прием Товитом его невестки Сарры; радость всех иудеев в Ниневии
В'. 12:1-22	Предложение о вознаграждении попутчику и его саморазоблачение 1-5 Оценка многисленных достоинств и успехов попутчика 6-22 Саморазоблачение Рафаила; наставление. Исчезновение
А'. 13:1-18	<i>Песнь прославления</i> Товита 13:1-6h, (6i-7, 8-9) 10, 11-12, 13-14, 13:1-18; 14:1a
Эпilog: 14:1b-15	Завершение жизни Товита, Анны и Товии 1b-2 <i>Краткое описание</i> жизни Товита до ее конца 3-11 <i>Последние слова</i> Товита к его сыну Товии. Смерть и погребение Товита 12-15 Продолжение жизни Товии до его смерти

В начале и в конце помещены длинные речи Товита (А. 4:3-21 и А'. 13:1-18); точно так же соответствуют друг другу поиски попутчика, заключение с ним договора и прощание в начале (В. 5:1-6:1) и пред-

ложение о вознаграждении попутчика и его объявление о том, кто он такой (В'. 12:1-22). Изображение путешествия из Ниневии в Экбатаны и приема там Рагуилом, Эдной и Саррой (С. 6:2-7:9а) и возвращение из Экбатан в Ниневию с исцелением Товита и сердечным приемом Сарры (С'. 11:1-19) обрамляют центр — исцеление Сарры и свадьбу в Экбатанах (D. 7:9b-10:13). Некоторые из сцен, ограниченных указанием на время, переменой места и действующих лиц или другими структурными сигналами, представляют собой *связующие перикопы*, то есть в них содержится концовка одной части и одновременно начало следующей; таковы, например, сцены приветствия и прощания. Другие такие сцены носят характер *вставок*: во время двухнедельного брачного пира в Экбатанах Рафаил доставляет деньги из Раг и привозит с собой на празднование Гаваила (9:1-6), в это же время Товит и Анна озабоченно ждут возвращения их сына (10:1-7).

Пример таких структурных сигналов: шаги, относящиеся к заключению брака, после предложения и согласия с благословением отца невесты (7:9b-11) вводятся каждый раз через *καὶ ἐκάλεσεν* (Ραγουήλ). Это *заключение брака*, состоящее в передаче невесты жениху (7:12), составление *брачного договора* с продолжением приветственной трапезы в качестве *брачного пира* (7:12-14) и прощание невесты с прежней жизнью с родителями, в особенности с матерью, чтобы жених мог *увезти* ее к себе (7:15-17).

Начало основной части в 4:1 отделяется от экспозиции с помощью указания на время (*ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*) и при этом связывается с этой экспозицией временной близостью и воспоминанием о рассказанном в 1:13-14. Обращение Товита к самому себе в 4:2 представляет собой ситуацию «пред лицом смерти» — классическое место для *наставлений в жизни и последних слов*. Поскольку Товит произносит свою назидательную речь в 4:3-19 перед лицом смерти, к которой он, как представляется, близок (указания о похоронах и о заботе об остающейся жить матери, завещание денег, отданных на сохранение Гаваилу), то в книге присутствуют и отзвуки таких жанров как *прощальная речь* и *завещание*. Впрочем, отсутствуют существенные их элементы: они появляются лишь в 14:3-11 в оформлении действительного *последнего наставления* Товита, которое он дает своему сыну. После того как основная часть повести достигает в гимне Товита (13:1-18) заключительного пункта, когда порученное ангелу исполнено им, *эпilog* (14:1b-15) сообщает еще о последних годах жизни Товита и Товии. В 14:1b-2 дается еще ретроспективная «сумма» жизни Товита, за нею следуют его *завещание* Товии и его семье и сообщение о смерти (14:3-11), к которым затем добавляются некоторые сведения о дальнейшей жизни Товии до его смерти.

Некоторые тексты особо подчеркнуты структурой повествования, так как они имеют особую важность для этой структуры:

— суммарные обзоры жизни персонажей в начале и в конце (1:3 и 14:1b-2),

- молитвы Товита и Сарры с просьбами (3:1-6 и 3:11-15),
- поручение Бога Рафаилу (3:16-17),
- речи Товита подобные заветам (4:3-21 и 14:3-11),
- молитвы в центре повествования (8:5-8, 15-17),
- речь ангела (12:6-22) и гимн Товита (13:1-18).

2. Возникновение книги

2.1 Фиктивная повесть, созданная в диаспоре с ориентацией на Иудею и Иерусалим

Начиная с самого заголовка Книги Товита читатель переносится из «земли Израиля» в пресловутую Ниневию в стране Ассирийской, место пленения, дискриминации, безбожия и грубого преследования, в раннюю и далекую диаспору. Чтобы всем была ясна *фиктивность* этого рассказа, автор изображает дело так, будто главный персонаж, отец Товит за 112 лет своей жизни присутствует при важных событиях истории народов, совершавшихся на протяжении *более чем трех веков*. Когда он был еще мал, после смерти Соломона, его колено (Неффалимово) отпало от дома *отца его* Давида и избранного града Иерусалима. Такие выражения делают для читателя достаточно ясным, что перспектива повествования иудейская, а не израильская (колено Неффалимово!) или, скажем, самаритянская. В Тов 11:17 благополучному исходу радуются все *иудеи* Ниневии. В гимне Товита (13:1-18) речь идет об *Иерусалиме* и пророческих чаяниях его будущего, а не будущего Самарии; эта последняя упоминается лишь в 14:4 в связи с землей Израиля как разрушенная, подобно Иерусалиму и Храму. Ставший взрослым Товит депортируется ассирийцами в Ниневию при Энемессаре, чье имя здесь, очевидно, заменяет имена Салманасара V и Саргона II *одновременно*; лишь в плену он женится, и у него рождается сын, которого он называет Товией. Товит представлен как двоюродный брат знаменитого Ахикара (который при помощи такого литературного приема также превращается в *иудея*), свидетелем чьего карьерного взлета, падения и реабилитации становится Товит.

Согласно зафиксированному в эпоху Селевкидов преданию, «во времена царя Ассур-ах-иддина (= Асархаддон) жил Аба-Энлиль-дари, которого ахламу (= арамеяне) называют Ахукар, и был он *умману* (= ученый, придворный советник)». Этому преданию соответствуют данные, приведенные в начале романа об Ахикаре, содержащемся в элефантинских папирусах, о том, что Ахикар, «мудрец и опытный писец, советник всей Ассирии», исполнял обязанности «хранителя печати Синаххериба, царя Асура» (704-681 гг.), а позднее и при его сыне Асархаддоне (680-669 гг.). В рукописи 4Q196 (Тов 1:22) обнаруживается знание этой традиции: «Ахикар был старшим виночерпием, господином государственных печатей, казны и хозяйства уже при

Синаххерибе, царе Ассура. Асархаддон же сделал его при себе вторым (человеком)» (см. А. *Schmitt*).

В своем гимне Товит (Тов 13) смотрит через разрушение Иерусалима (в 587 г.) на то чаемое будущее, в котором уведенные в плен и находящиеся в рассеянии, если они обратятся к Богу всем сердцем, испытают и сами обращение к ним Бога *среди народов*.

Помимо ассирийских царей (Энемессар делает Товита поставщиком товаров и тем обеспечивает его благосостояние, его преемник, безбожный Сеннахирим, преследует и разоряет его, следующий царь, Сахердан, назначает на руководящую должность Ахикара, двоюродного брата Товита), на сцене появляются только иудеи — как в Ниневии, так и в Экбатанах, и в Рагах, и даже во время путешествия. Неиудейский мир составляет лишь фон повествования.

Языческой пищи Товит не вкушает (1:10-11). В его молитве (3:4) «народы» представляют собой субъект наказаний, которым подвергается Израиль согласно Втор 28:37, Иер 24:9, Пс 44:15, в его же гимне они выступают свидетелями благодарной хвалы, возносимой израильтянами к Богу, к которой, впрочем, присоединятся в конце времен люди из всех народов, когда состоящая из них процессия двинется к восстановленному священному граду Иерусалиму (ср. Ис 54; 60-62; 66). Неиудеи не изображаются в повести негативно в качестве таковых: остается неясным, кто бросает трупы за стены Ниневии или на городской площади (1:17; 2:3), кто доносит на Товита (1:19) или насмехается над ним (2:8), кто дает работу Анне (2:12-13). Автор желает рассказывать таким же, как он, иудеям только об иудеях.

2.2 Заимствованные мотивы и литературные образцы

В повесть включены важные события и чаяния из истории Израеля и Иудеи от начала до эпохи плена; они литературно оформлены и подчеркнуты как богословски значимые при помощи сокровищницы мотивов и преданий древних книг Библии.

Наряду с многими прочими текстами в самостоятельной и различной в разных случаях манере даются ссылки или делаются аллюзии на 2 главу Книги Иова (где есть существенное отличие от разговора Иова с его женой: Анна по праву защищается от инсинуаций и поучений ослепшего Товита, изображаемого как типичный социальный случай), 24 главу Книги Бытия (Авраам посылает раба, чтобы просить своих родных о жене для своего сына Исаака и привезти ее), 29 главу той же книги (Иаков отправляется на Восток к арамеянам и получает в жены дочерей Лавана), 23 главу Книги Исхода (23:20-23; об ангелосопроводителе и хранителе), 31-32 главы Второзакония (песнь Моисея с призывом записать ее). Общее для использованных текстов из Быт, Исх, Втор и Иов то, что все они отнесены к образцовому прошлому и действие в них происходит *вне земли Израеля* (см. об этом St. *Weitzman*).

Помимо этого, автор пользуется книгами Ис и Пс, Наум и Иона (пророчества о Ниневии), а также текстами заветаний, песней и молитв в повествовательных книгах Библии, например, Быт 48-49, 1 Цар 2, 3 Цар 8, 1 Пар 16, 17, 29, 1 Езд 9, Неем 9 (ср. также Дан 9), пословицами и поучениями (ср. Притч, Сир).

Для оформления рассказа привлекаются также (с показательными изменениями) сказочные мотивы («невеста чудовища», «большая рыба»).

Одновременно построение Тов связано с определенной формой романа об Ахикаре, принадлежащего ко всемирной литературе (см. об этом в особенности J. C. Greenfield). Автор Тов, который мог предполагать у своих читателей знакомство с арамейскими преданиями об Ахикаре, опирался на них как в общей композиции, так и в частности, то подражая им, то контрастируя с ними: карьера при царском дворе, (приемный) сын, который воспитывается с помощью наставлений в премудрости, содержащих некоторые сходные темы, причем эти наставления делятся на две «порции» — до и после злодеяния Надана и, соответственно, до и после путешествия Товии. При этом важнейшее значение для Книги Товита имеет контраст между сыновьями Наданом и Товией. Противопоставление проявляется особенно ясно в заботе о достойном погребении: Товит, чтобы обеспечить таковое другим, согласился претерпеть дискриминацию и утрату нажитого, с тем же была связана и потеря им зрения; в конце же книги подробно повествуется (14:11-13) о том, как Товия достойно погребает своих родителей, тестя и тещу. Согласно сирийской версии романа об Ахикаре, главный герой желает иметь сына прежде всего для того, чтобы обеспечить себе достойное погребение, почему для него становится особенно тяжелым ударом смертный приговор и лишение возможности быть похороненным с почетом.

2.3 «Позднейшие напластования» в Книге Товита?

В рукописях Книги Товита наблюдается тенденция к позднейшей переработке, в результате которой текст должен был стать «менее противоречивым» и более кратким (как правило, это так в G^{II} по отношению к G^I и 4Q196-200, а впоследствии в Vg по отношению к La). Однако в двух новейших работах (P. Deselaers; M. Rabenau) в качестве следствия «литературной критики» выводится противоположное предположение, состоящее в том, что первоначально существовал некий «основной рассказ», который последовательно обрабатывался, причем в «основной рассказ» каждый раз вносились дополнения, порой существенные. Рабенау при этом уже вносит оправданные корректировки в гипотезы Дезеларса, утверждая, что исходить следует не из младшей версии G^I, которая представляет собой уже сокращенную и «приглаженную» редакцию старшей версии G^{II} или различных в 4Q196-200 арамейских и еврейских версий. Это замечание лишает почвы попытки датировки и локализации, предпринятые Дезеларсом в поисках трех «позднейших напластований», дополняющих будто бы основной текст. Но и Рабенау полагает

все же, что Книга Товита может быть разложена на «основной рассказ» и три «позднейших напластования» (отчасти разделяя текст несколько иначе, нежели Дезеларс), причем каждому из этих «напластований» приписываются собственная расстановка акцентов и точные даты возникновения (первое расширение — между 147 и 141 гг., второе после 140 г. и третье в последней трети II в. до н.э.). Следует заметить, однако, что такие формулировки как «представляется перегруженным», «создается такое впечатление», «без труда можно исключить из текста», «не дает ничего для дальнейшего повествования», «остаются швы», «мешает логическому ходу мысли», «путем устранения... можно получить вполне связный текст», «сообщение излишне, поэтому полустигии может быть изъято», «предварительное уведомление в этом месте кажется избыточным», «переход неорганичен» указывают, пожалуй, на то, каковы нормативные представления литературного критика, но они мало помогают понять принципы восточного повествования и едва ли проливают свет на создание Книги Товита.

Многие из источников, которыми пользовался автор Книги Товита (см. выше, 2.2), нам хорошо известны, а порой мы знаем и другие тексты, в которых те же самые источники разрабатывались (ср., напр., близость Тов 5:18-6:1 и места в Книге Юбилеев 27:13-18, на которое часто обращается внимание; даже в этом случае не обязательно должно было иметь место прямое литературное заимствование; для объяснения сходства вполне достаточно того, что оба текста основывались на соответствующей аггадической традиции толкования Быт 28). Заметные в ряде мест «швы» между элементами и мотивами повествования указывают не на поздние «вставки» в «основной рассказ» (напр., замечания об Ахикаре, спор Товита с Анной, прощальная речь Рафаила и гимн Товита в цельном его виде, различие приоритетов в религиозной практике в «земле Авраама» и в диаспоре и др.). Такие «швы» — следы весьма различного происхождения материала, из которого была составлена повесть о Товите. Так это всегда и принято было считать в вопросе о собаке, упомянутой загадочно кратко и «изолированно» (6:2; 11:4). Никто никогда не думал, будто это «позднейшая вставка», ни одна из редакций не решилась исключить эти слов; лишь G^I переносит это упоминание в «более верное» место (в конец 5:17 из середины 6:2).

Каков был объем и «интерес» реальных переработок, а в некоторых случаях и расширений текста, следует изучать сопоставляя редакции G^I и G^{II}. Исследования повествовательной техники книги к настоящему времени уже существенно улучшили понимание т.н. «противоречий», перемен перспективы, «наверстываний» и т.п. (см., напр., *D. McCracken*).

2.4 Жанр книги

В Книге Товита используется множество литературных форм и формальных элементов (напр., молитва, гимн, поучение, завещание,

описание путешествия). Повествование не вращается вокруг одного главного персонажа, но стремится изобразить протекание и переплетение нескольких судеб с ненавязчиво поучительной целью. В отличие от других, менее подходящих определений жанра, выставляющих на первый план какую-либо из различных важных черт (мидраш, поучительная повесть, семейная история, историческое повествование, роман о воспитании, легенда, сказка, новелла), своеобразие Книги Товита, пожалуй, лучше всего будет описать, обобщив все это, как *богословскую поучительную повесть романного типа*.

2.5 *Время возникновения*

Поскольку отсутствуют надежные опорные точки, можно только предполагать, где и когда возникла дошедшая до нас повесть о Товите, но ясно, во всяком случае, что это произошло в среде арамеоговорящих евреев, в Сирии или в Палестине. Можно с некоторой определенностью предположить только то, что местом перевода на греческий язык был Египет; ввиду неопределенности географических представлений книга едва ли могла возникнуть в Месопотамии. Разрушение Самарии (722 г. до н.э.) и Иерусалима (587 г. до н.э.) находится в далеком прошлом, современной автору представляется широко распространившаяся иудейская диаспора, которая, хотя и прославляет соединение детей Израилевых в Иерусалиме последних времен (13:3-5), однако даже и не думает о реальном возвращении в Иудею (ср. 14:12-15). Возможно, что в царском запрете на погребение казненных иудеев (ср. 1:18-20; 2:8) отражены уже события конфликтов маккавейской эпохи. Повесть о Товите могла поэтому возникнуть в конце персидской эпохи или в начале эллинистической, то есть в IV-II вв. до н.э. Издатель фрагментов кумранской версии Книги Товита *Дж. Фитцмайер* датирует эту версию второй половиной II в. до н.э. Заслуживающей внимания представляется гипотеза, что у «ортодоксальной» переработки повести, в результате которой она приобрела ориентацию на Иерусалим, была самаритянская версия (из окружения семьи Товиадов), как полагает, развивая идею *Ж. Милика (Milik)*, также и *М. Рабенау*.

3. Богословие

3.1 *Религиозно обоснованные идеалы поведения: праведность – верность – милосердие*

Поведение, которое автор считает образцовым и в котором он желает наставить своих читателей, описывает главный герой его поучительной повести в самом начале (1:3), причем это высказывание напоминает заглавие. Эта «сумма» постоянно представляется во все более наглядном виде в помещенном ниже описании жизни, где не обходятся

вниманием в том числе и сомнения, конфликты и неверные шаги, а также в молитвах, поучительных речах, подобных завещаниям, и в большом прославлении в гл. 13.

Идеал религиозного поведения описывается тремя весомыми ключевыми выражениями: $\delta\delta\omicron\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ («пути верности/правды = надежные пути») — $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta/\alpha\iota$ («[проявления] праведности») — $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\varsigma\upsilon\nu\alpha\varsigma \lambda\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ («творить дела милосердия = осуществлять любовь к ближнему»). Каждое из этих понятий, как показывают обращения в молитвах 3:2,11, первоначально относятся к самому Богу и обозначает поведение человека, соответствующее такому дару. Вполне естественным и основополагающим для мышления автора, как и вообще для Библии, является то, что на первом месте стоит всегда дар Бога, $\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon$, и лишь в рамках созданного таким образом пространства могут иметь место предписание/закон и ответное поведение человека.

Частота употребления $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\varsigma\upsilon\eta$ в сравнении с другими книгами (в LXX: Тов — 22 раза [17 раз в ед.ч. и 5 раз во мн.ч.], Сир — 13 раз, Притч — 7 раз, Ис — 4 раза, Пс — 3 [4] раза, Втор — 2 раза, Дан [Феодотион] — 2 раза, Быт — 1 раз) и концентрация случаев употребления в ключевых местах Книги Товита показывают, что речь идет о центральной теме, характерной вообще для всей книги. Автор явно обозначает при помощи выражения $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\varsigma\upsilon\eta/\alpha\varsigma \lambda\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ («осуществлять любовь к ближнему») и $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\nu$ («хвалить Бога») конкретные действия, которые позволяют жить, соблюдая «верные пути» и проявляя «праведность» (1:3). В ретроспективной «сумме» 14:2 вновь повторяется выражение $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\varsigma\upsilon\nu\alpha\varsigma \epsilon\lambda\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ и, кроме того, поясняется то, что было выражено в словах $\kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\nu \delta\iota\kappa\alpha\omicron\varsigma\upsilon\nu\alpha\varsigma$ (1:3): прославлять Бога, исповедовать Его, благодарить Его.

Таким образом, автор называет верной жизнью в диаспоре, соответствующей первичному дару Бога, осуществление $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta$ в прославлении Бога и действенной любви к ближнему перед народами (13:3) в стране плена (13:6). Когда Товит еще находился «в земле Израиля», то жил согласно «заповеданному в законе Моисеевом» для живущих там, но в плену становится важным нечто иное, нежели паломничества в Иерусалим и точная уплата десятины, а именно сохранение и укрепление идентичности «среди моих братьев, моего народа, которые были уведены как пленники в землю Ассирийскую, в Ниневию». Этому служит установление «внешних границ»: отказ от «снедей языческих» (1:10-11) и требование искать себе супруга или супругу только среди своей родни. «Вовнутрь», в общении еврейских братьев и сестер друг с другом пред их Богом все группируется вокруг двух названных измерений «праведности».

Что понимается под верным прославлением Бога, вполне определено разъясняется читателю самой записью повести согласно заповеди ангела в 12:20 и в постоянно сопровождающих рассказ молитвах, поучительных речах и увещаниях.

В Тов 1:17 (ср. 4:16) кратко разъясняется, что имелось в виду под «многими благодеяниями» (ἐλεημοσύνας πολλάς) в 1:3.16: «Алчущим давал я хлеб мой, нагим одежды мои, и если кого из племени моего видел умершим и выброшенным за стену Ниневии, погребал его». Перечисленный здесь ряд *дел милосердия* имел в Месопотамии и в Египте к тому времени уже тысячелетнюю предысторию. Ср. еще в Библии: Ис 58:5-6, Иез 18:5-9, Сир 3-4, 7:32-35, Иов 22:6-9, 31:1-40, Мф 25:31-46.

Напоминающее завещание *наставление в жизни* (Тов 4:3-21) создает новую композицию из того, что названо «с осуществлением справедливости» (ἐν δικαιοσύναις 1:3): попросив сына о достойном погребении его самого, Товит затем в первую очередь велит ему не покидать *матери*. Обоснование долга благодарности перед матерью тяготами и опасностями беременности и родов — не столь частый топос наставлений такого рода. Второй призыв Товита к сыну: «помнить Господа». Среди наставлений особо выделяются далее ст. 6b-16, в которых важнейшим словом выступает повторяющееся восемь раз ἐλεημοσύνη. То, о каких сферах жизни при этом идет речь, показывает, что это слово лишь частично соответствует понятию «милостыни». Верное богопочитание буквально *включает* в Тов 4 любовь к ближнему, социальное измерение справедливости, праведности! В качестве «доказательства из Писания» коренной важности ἐλεημοσύνη (делание любви, милосердия) автор вкладывает в уста Товита-учителя (4:10) цитату из Книги Притчей (Притч 10:2b = 11:4b), причем делается важное изменение: «милостыня избавляет от смерти». К тем же словам Писания обращается в своем поучении Рафаил (12:9), добавляющий к этому встречающуюся в других местах Писания мысль, что такое деяние очищает от всякого греха.

Когда Товит произносит свои уже действительно последние слова, то после пророческого видения об обращении всех народов от своих ложных богов к Единому Богу и о долгой, безопасной жизни всех спасенных израильян в «земле Авраамовой» (уникальное выражение), он вновь «заповедует» своим потомкам (подобно Аврааму в Быт 18:19) «сумму» всех наставлений, содержащихся в книге, то есть служение Богу и ближнему. Он также указывает на судьбу Ахикара как на наглядное доказательство исполнения обетований Писания. Посредством уподобления δικαιοσύνη = ἐλεημοσύνη автор Книги Товита изображает «справедливость, правоту» Ахикара осуществившейся в заботе Ахикара о пропитании для Товита (2:10) и усматривает в этом причину спасения Ахикара, как это было предсказано в Притч 10:2b = 11:4^{MT}: «справедливость избавит от смерти». При помощи своей формулировки (передача *S^cdaqā* не через δικαιοσύνη, как в Притч 10:2^{LXX}, а через ἐλεημοσύνη) — ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται — и добавления καὶ οὐκ ἔα εἰς τὸ σκότος ἀλελθεῖν («и не дает уйти во тьму» — 4:10, ср. 14:10) — автор связывает учение Ахикара со Священным Писанием, признает его укорененным в Писании и делает его лейтмотивом своей повести.

Когда исполнится установленное Богом время, все дети Израилевы, как предсказали пророки, возвратятся и будут жить в «земле Авраамовой» в покое и постоянной любви к Богу, исполненные радости (14:7), однако в настоящем и в будущем, предшествующем этому покою, Товии и его семье (а также адресатам повести) предстоит жить в диаспоре – будь то в Ниневии, или в более безопасной Мидии, и к этому настоящему относятся наставления Товита: «Служите Богу в верности, делайте волю Его, заповедайте детям своим делать справедливость и любовь к ближнему и жить в присутствии Божиим; славьте имя Его во всякое время в верности и со всей силой своей!» (14:8-9).

3.2 Нарративное богословие

Книга Товит представляет собой образец народного нарративного богословия евреев. Естественно и без всякого смущения используются сказочные мотивы, волшебство, общераспространенная литература, и делается это для того, чтобы в форме рассказа, а не с помощью морализации либо теоретических аргументов, выразить то устоявшееся в более древних книгах Священного Писания убеждение, что Бог слышит молитвы, сопутствует человеку в тех опасностях, с которыми он сталкивается в жизни, и не отделился от людей, когда они находятся в рассеянии и несчастны, больше, чем тогда, когда они благополучно жили в Святой земле. Поэтому в книге отсутствует призыв как можно скорее возвращаться в «землю Авраамову»: в последние времена, которые предсказаны и обязательно придут, Господь, наш Бог и Отец, соберет всех людей из всех народов, людей, живших в праведности и любви, в Иерусалиме, возведенном из золота и драгоценных камней и озаренном светом Божией близости, чтобы они слили там свои голоса в нескончаемой песне радостного прославления.

XI. КНИГА ИУДИФИ

Гельмут Энгель

Текст: R.Hanhart (Hg.), *Iudith* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII.4) Göttingen 1979; R. Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (MSU 14) Göttingen 1979.

Комментарии: C.J.Ball (*The Holy Bible. Apocrypha I*) 1888; A.Miller (HSAT) 1940; G.Priero (*La Sacra Bibbia*) 1959; M.S.Enslin/S.Zeitlin (JAL) 1972; L.Alonso Schökel (*Los Libros Sagrados*) 1973; J.C. Dancy (CBC) 1972; E.Zenger (JSRZ) 1981; C.A.Moore (AncB) 1985; H.Groß (NEB) 1987; E.Haag (GSLAT 15) 1995; V.Otzen (*Guides to the Apocrypha and Pseudoepigrapha*) 2002; E.Zenger (SAT) 2004.

Отдельные исследования: L.Alonso Schökel u.a., Narrative Structures in the Book of Judith (Colloquy 11) Berkeley 1975; P.-M.Bogaert, Le calendrier du livre de Judith et la Fete de Hanukka: RTL 15,1984,67-72; T.Craven, Artistry and Faith in the Book of Judith (SBL.DS 70) Chico 1983; L.Day, Faith, Character and Perspective in Judith, JSOT 95,2001,71-93; M.Delcor, Le livre de Judith et l'époque grecque: Klio 49,1967,151-179; A.M.Dubarle, Judith: Formes et senses des diverses traditions (AnBib 24/1-2) Rom 1966; ders., Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre: Bib. 70,1989,255-266; H.Engel, Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judit, in: K.-D.Schunck/M.Augustin (Hg.), Goldene Äpfel in silbernen Schalen (BEATAJ 20) Frankfurt 1992,155-168; A.E.Gardner, The Song of Praise in Judith 16:2-17 (LXX 16:1-17): HeyJ 29,1988,413-422; Y.M.Grintz, Judith, Book of: EJ 10,1971,451-459; E.Haag, Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart (TThSt 16) Trier 1963; P.J.Milne, What Shall We Do With Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical «Heroine»: Semeia 61,1993,38-48; U. Mittmann-Richert, Einführung zum Buch Judith (JShrZ VI/1), Gütersloh 2000,82-96; C.A.Moore, Judith, Book of: AncBD 3,1992,1117-1125; B.Schmitz, Männlichkeit im Mückennetz. Gendering und Crossgendering der Holofernesfigur in der Juditerzählung: Forschungsforum Bamberg 11,2003,21-26; dies., Zwischen Achikar und Demaratos. Die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung: BZ NF 48,2004, 19-38; dies., Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit (HBS 40) Freiburg 2004; P.W.Skehan, The Hand of Judith: CBQ 25,1963,94-110; F.Stummer, Geographie des Buches Judith, Stuttgart 1947; J.C.VanderKam (Hg.), »No One Spoke ILL of Her.« Essays on Judith (SBL. Early Judaism and Its Literature 2) Atlanta 1992; J.W.van Henten, Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7-13, in: A.Brenner (Hg.), A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Sheffield 1995,224-252; E.Zenger, Art. Judith/Judithbuch: TRE 17,1988, 404-408; ders., «Wir erkennen keinen anderen als Gott an ...» (Jdt8,20). Programm und Relevanz des Buches Judit: rhs 39,1996,17-30.

Изображения в искусстве и литературе: E.Purdie, The Story of Judith in German and English Literature (Bibl.RLC 39) Paris 1927; J.Seibert, Judith: LCI 11,1970,454-458; B.Bayer, Judith in the Arts: EJ 10, 1971,459-461; M.Friedman, The Metamorphosis of Judith: Jewish Art 12/13,1986/87,225-246; N.Stone, Judith and Holofernes: Some Observations on the Development of the Scene in Art, in: J.C.VanderKam (Hg.), «No one Spoke ILL of Her» (s.o.),73-93; M.Hellmann, Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung (EHS. T 444) Frankfurt 1992,166-206; M.Stocker, Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture, New Haven/London 1998; H.Efthimiadis-Keith, Text and Interpretation: Gender and violence in the Book of Judith, scholarly commentary and the visual arts from the Renaissance onward: OTE 15,2002,64-84.

0. Текст

Книга Иудифи (Юдифи) дошла до нас в двух существенно отличающихся друг от друга текстовых формах: во-первых, в греческой версии и примыкающих к ней древних переводах (*vetus latina*, сирийском, эфиопском, саидском, армянском), во-вторых, в версии латинской

Вульгаты и в полностью параллельных ей средневековых рукописях на иврите.

Дошедший во множестве хороших рукописей греческий текст издал и проанализировал *Р. Хангарт*. По *Хангарту*, еще мало затронутый редакционными переработками текст содержится в маюскульных рукописях В (Ватиканской, IV в., близки к ней рукопись 55 и эфиопский перевод), А (Александрийской, V в., близка к ней рукопись 542), V (Венецианской, VIII в.) и в меньшей степени S (Синайской, IV в., от листа со ст. 11:13-13:9 сохранился лишь фрагмент). Остальные греческие рукописи *Хангарт* подразделяет на четыре группы. При этом старолатинский и сирийский переводы в значительной степени соответствуют той редакции, которую называют «редакцией Гексаплы» (58.583). Еще одна группа, *codices mixti*⁴⁷, содержит элементы разных редакций в различном объеме.

Сложную проблему представляет собой *Вульгата*, латинский перевод Иеронима (ок. 398 г.), который не только короче греческого варианта приблизительно на одну пятую, но, кроме того, содержит дополнения и достаточно точно совпадает с греческим лишь в общей сложности наполовину. Иероним пишет в своем предисловии, что Книга Иудифи написана по-арамейски и читается у евреев в числе *агиографов* (назидательных писаний). Иероним говорит, что посвятил ее переводу лишь некоторую часть одной ночи (*unam lucubratiunculam*) и переводил скорее в соответствии со смыслом текста, нежели дословно. Он уменьшил «переполненное ошибками различие множества рукописей» (имеются в виду, скорее всего, старолатинские) и отразил на латыни лишь то, что было вполне ясно *in verbis chaldaeis*⁴⁸. Однако арамейский текст, служивший оригиналом Иерониму, не сохранился ни в одной рукописи.

Около 245 г. Ориген писал в ответном письме Юлию Африкану, что Книг Товита и Иудифи нет в употреблении у евреев, и их нет также и среди апокрифов, написанных по-еврейски. Отсюда, однако, нельзя заключить, что арамейский («халдейский») текст, который имел Иероним 150 лет спустя и о котором ему говорили, что этот текст относится к неканоническим агиографам, был «продуктом послеоригеновского времени» (*A. Miller*; так полагает и *M. S. Enslin*). Тем, на кого полагался Ориген, могли быть недоступны сокровища предания, известные раввинам в эпоху Иеронима. *А. М. Дюбарль* (*Dubarle*) в нескольких публикациях изложил мнение, согласно которому средневековые еврейские развернутые версии повести об Иудифи (тексты рукописей XI-XIV вв.) не являются переводами Вульгаты либо свободными пересказами греческого текста, но переводом или обработкой арамейского текста, служившего оригиналом Иерониму. Ввиду

⁴⁷ Смешанные рукописи (лат.; прим. перев.).

⁴⁸ В халдейских словах (лат.; прим. перев.).

большой близости этих текстов Вульгате (отклонений очень немного и они отчасти соответствуют греческой вторичной традиции — *Р. Хангафт*) этот тезис практически не встретил сочувствия. Тем более нельзя получить какой-либо информации об оригинале Иеронима из мидрашей, обзор которых также дает *А. М. Дюбарль*.

1. Композиция

При точном учете вставок, формульных повторов и временных указаний, введения в повествование новых персонажей, перемен места и сцен, речей и молитв со вступлениями и описаниями оказанного ими влияния, можно определить композицию Книги Иудифи как двухчастную: гл. 1-7 и 8-16. В 4:1 выражение καὶ ἤκουσαν («и они услышали») вместе с краткой сводкой рассказанного ранее представляет собой рубеж между двумя разделами первой части книги. Навуходоносор выступает как действующий и говорящий персонаж только в гл. 1-3, а его представитель Олоферн действует во всех частях и разделах книги. В 4:1 впервые называется и вводится в повествование в качестве субъекта к καὶ ἤκουσαν главная группа — οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ («израильтяне»). В начале второй части, в 8:1 впервые появляется Иудифь, которая определяет дальнейшее действие вплоть до его окончания, причем и это появление сопровождается словами καὶ ἤκουσεν. Ее подробному представлению посвящен специальный экскурс (8:1-8), после чего вновь повторяются слова καὶ ἤκουσεν, а затем рассказ продолжается.

I	Гл. 1-3	Власть Навуходоносора и его притязание на владычество и почитание
	Гл. 4-7	Власть как доказательство божественности? Кто Бог: Навуходоносор или Господь?
II	Гл. 8-16	Лишь Господь есть Бог: Он разрушает военные планы и спасает Израиль рукою смелой, богобоязненной женщины

Первый раздел первой части книги широкими мазками рисует притязание на владычество «Навуходоносора, царя ассирийцев в великом городе Ниневии» и его требование ко всему населенному миру (в тех пределах, в каких представлял его себе палестинский рассказчик II в. до н.э. и его читатели) почитать его как Бога. В начале царь предпринимает демонстрацию военной мощи на востоке, нападая на мидийского царя Арфаксада. Поскольку народы на западе видят в нем «лишь одного из людей» (1:11) и отказываются участвовать в его насильственном акте произвола, Навуходоносор замышляет жестокий карательный поход, предводителем которого должен стать его полководец Олоферн, поход в Верхнюю Месопотамию, отсюда — через Малую Азию и Сирию — в Египет и Эфиопию. Цель этого предприятия — признание Навуходоносора единственным владыкой

предприятия – признание Навуходоносора единственным владыкой и «Богом» (3:8). Огромное войско располагается лагерем на горных склонах Иудеи, и в этой ситуации начинаются события, о которых повествуется в дальнейшем.

Гл. 1-3 Власть Навуходоносора и его притязание на владычество и почитание	
1:1-16	Победа Навуходоносора над Мидией. Отказ подчиниться со стороны западных народов 1-6 Навуходоносор начинает войну в Мидии против Арфаксада 7-12 Отказ в подчинении Навуходоносору со стороны западных народов (сер. 9 – Иерусалим) 13-16 Навуходоносор уничтожает Арфаксада
2:1-13	План возмездия Навуходоносора всем, кто не признал его 1-3 План Навуходоносора в совете своих придворных 4-13 Речь Навуходоносора к своему главному полководцу Олоферну
2:14-3:10	Созыв, смотр и поход войска Олоферна до Иудеи 14-20 Олоферн собирает свое войско и устраивает ему смотр 21-28 Поход войска Олоферна, его следствия 1-5 Прибрежные народы покоряются 6-8 Цель опустошительного похода Олоферна: показать, что один Навуходоносор есть Бог! 9-10 Приход к предгорьям Иудеи и строительство лагеря

Второй раздел первой части книги (гл. 4-7) служит развернутой постановке проблемы повести: признают ли также и израильяне, подобно прочим окрестным народам, после первоначального сопротивления правомерность притязания Навуходоносора, будучи побеждены и принуждены им, или же они, несмотря ни на что, сохранят верность своему Богу, Господу, и положатся на то, что Господь имеет силу спасти их? Центр этой части обрамлен красочным изображением ужасающей ситуации, в которой оказались израильяне (гл. 4 и 7), в центре же неиудей, аммонитянин Ахиор отвечает на вопрос Олоферна: «Что это за народ?» (5:3)? излагая в трех частях историю спасительных деяний их Бога: лишь тогда, когда израильяне отвращались от своего Бога, их можно было победить. Олоферн и его войско отвергают такой взгляд как несовместимый с притязанием Навуходоносора: победа покажет, кто был прав.

Гл. 4-7 Власть как доказательство божественности? Кто Бог: Навуходоносор или Господь?	
4:1-15	<p>Страх израильтян, их оборонительные мероприятия и зов о помощи</p> <p>1-5 Реакция на услышанное: страх, сооружение укреплений</p> <p>6-8 Призыв первосвященника Иоакима перекрыть горные проходы</p> <p>9-15 Зов о помощи к Богу и покаяние всего Израиля (13а Господь слышит зов)</p>
5:1-6:21	<p>Речь Ахиора и реакция на нее</p> <p>1-2 Гнев Олоферна на поведение израильтян</p> <p>3-4 Вопрос Олоферна к жителям Ханаана об Израиле</p> <p>5-21 Ответная речь предводителя аммонитян Ахиора</p> <p>22-24 Ропот и несогласие солдат и офицеров</p> <p>1-9 Ответная речь Олоферна</p> <p>10-13 Выдача Ахиора израильтянам</p> <p>14-21 Ахиор у израильтян: его рассказ, молитвы народа</p>
7:1-32	<p>Осада Ветилуи; ухудшение положения и отчаяние в городе</p> <p>1-3 Выступление войска Олоферна и занятие позиций перед Ветилуей</p> <p>4-5 Ужас израильтян, бодрствование</p> <p>6-7 Осадные мероприятия</p> <p>8-16 Речь ханаанских военачальников и их совет: перекрыть источники воды!</p> <p>17-18 Полное окружение Ветилуи</p> <p>19 Зов израильтян о помощи к Господу, Богу их</p> <p>20-32 34-дневная осада и бедственное положение в городе (24-28 Речь народа с жалобой на старейшин) (30-31 Озия дает Богу еще пять дней)</p>

Вторая часть книги (гл. 8-16) в трех больших разделах, из которых она состоит, целиком определяется важнейшей фигурой Иудифи — ее речами и молитвами просьбы и благодарности. В начале *первого раздела* (гл. 8-9) Иудифь представляется «биографически», затем она в пророчески-богословской поучительной речи порицает ответственных лиц и побуждает их одуматься и не предьявлять ультиматумов Богу. Ее большая молитва демонстрирует читателю ее надежду и уверенность в Боге, основанные на преданиях израильского народа, — надежду и уверенность в том, что Бог, спасавший прежде Израиль, дарует ему помощь и сейчас ее рукою. Во *втором разделе* (10:1-13:10) повествуется об удачном исходе того, что замыслила прекрасная, умная и богобоязненная женщина: Олоферн, представитель «бога» Навуходоносора, сеющего насилие и смерть, теряет голову (в обоих смыслах). *Заключительный раздел* (13:11-16:25) рисует радость и благодарность израильтян за их спасение, смятение и бегство врагов, и увенчивается песнью Иудифи и народа, которая поется процессией, идущей в Иерусалим на праздник благодарения. Повесть заканчивается замечаниями о долгой жизни вдовы, совершившей подвиг и снискавшей высшее уважение, и о том, как спокойно жили израильтяне до и после ее смерти.

<p>Гл. 8-16 Лишь Господь есть Бог: Он разрушает военные планы и спасает Израиль рукою богобоязненной, прекрасной и умной женщины.</p>	
8-9	<p>Появление в повествовании Иудифи: ее происхождение, жизнь, богобоязненность</p> <p>8 1-8 Иудифь, дочь Мерарии, вдова Манассии, из колена Симеонова</p> <p>9-36 Ответ Иудифи на поведение жителей Ветилуи</p> <p>9-11а Иудифь «услышала» и зовет старейшин города</p> <p>11b-27 Речь Иудифи перед старейшинами</p> <p>28-31 Ответная речь Озии к Иудифи</p> <p>32-34 Речь Иудифи</p> <p>35-36 Ответ Озии и начальников; конец сцены</p> <p>9 1-14 Большая молитва Иудифи</p>
10:1-13:10	<p>Иудифь и Олоферн</p> <p>10 1-5 Иудифь украшает себя и собирается</p> <p>6-10 Впечатление, произведенное Иудифью на старейшин; благословения, распоряжения</p> <p>11-23 Путь в шатер Олоферна</p> <p>11 1-4 Речь Олоферна к Иудифи</p> <p>5-19 Речь Иудифи к Олоферну</p> <p>20-23 Впечатление от речи Иудифи у слуг и Олоферна</p> <p>12 1-9 Верная Торе жизнь Иудифи в лагере ассирийцев</p> <p>10-12 Пир Олоферна и поручение Вагою ради соблазнения Иудифи</p> <p>13-20 Иудифь соглашается пойти с Вагоем на пир к Олоферну</p> <p>13 1-10 Иудифь в шатре Олоферна; Олоферн обезглавлен; возвращение Иудифи в город</p>
13:11-16:25	<p>Следствия проявления могущества Божия через Иудифь</p> <p>13:11-14:10 Прием Иудифи и реакция на ее деяние в Ветилуе</p> <p>13 11-13 Прибытие в Ветилуу</p> <p>14-16 Иудифь призывает прославить Бога и показывает голову Олоферна</p> <p>17 Реакция народа и прославление</p> <p>18-20 Прославление Иудифи и Бога Озией; народ произносит «аминь»</p> <p>14 1-5 Распоряжения Иудифи о дальнейших действиях</p> <p>6-10 Ахиор узнает Олоферна, прославляет Иудифь и становится прозелитом</p> <p>14:11-15:3а У ассирийцев: обнаружение обезглавленного вождя; хаос и ужас</p> <p>15:3b-14 Победоносный поход и добыча израильтян; прославление Иудифи; благодарственная процессия</p> <p>3b-7 Преследование врагов и разграбление их лагеря</p> <p>8-10 Первосвященник и старейшины Израиля идут посмотреть, что сотворил Господь</p> <p>11-14 Весь народ получает добычу и прославляет Иудифь; благодарственная процессия отправляется в Иерусалим</p> <p>16:1-17 Иудифь и весь народ поют песнь исповедания и хвалы</p> <p>16:18-20 Праздник перед Храмом в Иерусалиме</p> <p>16:21-25 «Покой» в продолжение долгой жизни Иудифи и после ее смерти</p>

Особую функцию в повести выполняют речи и молитвы: *действие* в соответствии с двумя частями книги происходит по двум большим линиям напряжения: первая достигает своей низшей точки в описании тяжелого положения в Ветилуе (гл. 7), вторая — своей высшей точки в убийстве Олоферна (гл. 13). В отличие от этого, концентрически расположенные *речи и молитвы* образуют такую линию напряжения, которая охватывает все повествование и достигает высшей точки в богословском поучении и молитве Иудифи (гл. 8-9). Речь Навуходоносора (гл. 2) предвещает в форме подражания откровению Бога то, что якобы должно произойти, а гимн Иудифи во время торжественной процессии (гл. 16) дает обзор богословского смысла того, что произошло на самом деле (B. Schmitz):

2:5-13	Речь Навуходоносора
5:3-6:9	Диалог между Олоферном и Ахиором
8:9-36	Спор Иудифи со старейшинами
9:1-14	Молитва Иудифи
11:1-23	Диалог между Олоферном и Иудифью
16:1-17	Песнь Иудифи во время процессии

2. Возникновение книги

2.1 Арамейский оригинал и греческая переделка?

С одной стороны, греческий текст содержит (особенно в нарративных разделах) многочисленные элементы синтаксиса и лексики, заставляющие предполагать в нем перевод семитского оригинала. С другой стороны, однако, он дает (особенно в речах и молитвах) такие формулировки, которые взяты из LXX, а не из еврейского текста Ветхого Завета, и применяет стилистические фигуры, естественные для греческого языка оригинала, а не перевода (H. Engel). Поскольку речи, молитвы и гимн решающим образом определяют композицию греческой версии текста, то повесть об Иудифи в версии LXX следует рассматривать и толковать как самостоятельное произведение.

Ввиду того, что Вульгата дает лишь смысловое переложение арамейского оригинала, который сам не сохранился, а также ввиду поспешных сокращений, внесенных Иеронимом в старолатинские рукописи, также имевшиеся в его распоряжении, текст Вульгаты практически не может помочь реконструировать более ранний арамейский вариант повести. Не могут помочь в этом и параллельные Вульгате ивритские тексты, сохранившиеся в средневековых рукописях. Если автор дошедшей до нас греческой Книги Иудифи знал арамейский оригинал, то можно предположить, что он переработал его еще сильнее, чем это случилось с еврейской Книгой Есфири ввиду внесения в нее дополнений в греческом варианте (Есф^{LXX} добавляет несколько разделов к Есф^{MT} [см. ниже, D.XII]).

2.2 Способ ведения повествования, использованные предания и жанр книги

Самая первая фраза книги указывает читателям на то, что в последующем будет вестись не такой рассказ, какие содержатся в книгах Царств, Паралипоменон или же Книгах Маккавейских, но скорее нечто подобное книгам Ионы и Даниила. Исторические и географические предания из разных эпох соединяются в некий новый рассказ, выполняющий парадигматическую функцию.

Небукаднецар, царь Нововавилонского царства (605-562 г. до н.э.) — в LXX он постоянно называется «Навуходоносор» — представляет собой в иудейской традиции квинтэссенцию врага и угнетателя, разрушителя Иерусалима и Храма и ответственного за выселение жителей в Вавилон. Помещение Навуходоносора в *Ниневию* (эта столица Новоассирийского царства была разрушена в 612 г. до н.э., то есть еще до прихода Небукаднецара к власти, при его предшественнике) и именование его «царем ассирийцев» связывают с этим персонажем Книги Иудифи еще и воспоминания о *Новоассирийском* царстве, самом жестоком военном государстве Древнего Востока, которое уничтожило в 722 г. до н.э. государство Израиль и его столицу Самарию, а затем, при Синаххерибе (в 701 г. до н.э.) опустошило Иудею и осадил Иерусалим (4 Цар 18-19; Ис 36-37). Поведение этих великих держав изображено в Книге Иудифи таким образом, что царь Навуходоносор требует безусловного покорства себе (2:5-13), а его представитель Олоферн превращает это притязание в утверждение о божественности царя (6:2).

Кроме того, персидские имена полководца Олоферна и евнуха Вагоя (Багоя), а также именование губернаторов сатрапами и др. связывают с великим врагом Навуходоносором еще и события, происходившие при *персидском* владычестве (например, крупный поход Артаксеркса III Оха в Сирию, Финикию и вплоть до Египта в сер. IV в. до н.э.). Такая перспектива позволяет назвать в большом заключительном гимне (16:10) «персами и мидянами» тех, кто в предшествующем рассказе и ниже, в 16:13, именуется «Ассуром» или «ассирийцами». Но одновременно ситуация, описываемая в Книге Иудифи, явно связывается с походом Александра (ср. упоминание в 1:6 реки Гидаспа) и бедствиями *селевкидской* эпохи, связанными с деятельностью сирийских царей Антиоха IV Эпифана и Деметрия I («Ассирия» должна, вероятно, напоминать *Сирию*).

Поведение и участь Олоферна призваны напомнить не только Сисару, полководца царя *Ханаанского* Иавина из Асора (Суд 4-5), и филистимлянина Голиафа, «единоборца», который «поносил боевые ряды Бога Живого» и которому юный Давид отрубает голову своим мечом (1 Цар 17), но и (в особенности) селевкидского полководца Никанора, голова и правая рука которого были вывешены в качестве победных трофеев в Иерусалиме (1 Макк 7; 2 Макк 15).

Аналогично тому, как рассказчик переносит на Навуходоносора и его представителя Олоферна легенды о завоевателях и угнетателях разных веков, обладавших огромной военной силой, он наделяет и двух своих главных героев — предводителя аммонитян Ахиора и прекрасную, умную и богобоязненную вдову Иудифь — чертами важных персонажей библейского предания и греческой литературы, внося, однако, свои существенные изменения. Ахиор с его речью, выражающей уверенность в спасительной силе Бога Израилева, представляется Олоферну не заслуживающим веры пророком (6:2), как некогда — Валаам Валаку (Числ 23-24). Одновременно в этом неиудее, пришедшем к твердой вере в Бога Израилева, столь замечательно понявшем историю Израиля как отражение верности народа своему Богу, просвечивает идеал прозелита эллинистической эпохи. Совершив обрезание, он «присоединился к дому Израилеву» (14:10). Это выражение имеет особое значение ввиду запрета на прием аммонитян и моавитян (Втор 23:4). Возможно, в речи Ахиора, в разделе, где говорится о предках Израиля (5:6-9), столь подробно говорится об их происхождении от халдеев и изгнании их из Халдеи из-за перемены ими религии для того, чтобы указать «верное» истолкование заповеди Пятикнижия во Втор 23:4 — прозелит, если даже он аммонитянин по происхождению, более не есть «аммонитянин», подобно тому как Авраам перестал быть халдеем.

Само имя «Ахиор» уже напоминает о мудром Ахикаре, советнике и хранителе печатей ассирийских царей Синаххериба и Асархаддона. Роль Ахиора в Книге Иудифи имеет несколько параллелей с фигурой Ахикара как во внебиблейском предании, так и в Книге Товита. Помимо структурного сходства повести об Иудифи с тем, как в целом изображается у *Геродота* (Ист. VII-IX) угроза Греции со стороны персидского царя Ксеркса, следует отметить более частное: функцию, подобную речи Ахиора перед Олоферном в Иудифь 5, выполняет у Геродота беседа, которую ведет Ксеркс (Геродот, Ист. VII, 101-104) сразу после пересечения Геллеспонта с сопровождающим его смещенным спартанским царем Демаратом (относительно ссылок на предание об Ахикаре и на описание Геродотом похода Ксеркса см. *B. Schmitz, Die Bedeutung Achiors*).

Важнейшая фигура книги, Иудифь, наделяется рассказчиком чертами великих женских образов из библейского предания: как некогда *Мартам* (Исх 15) после спасения у моря, так Иудифь предводительствует женщинами в победной и благодарственной процессии, причем к женщинам присоединяются и мужчины (Иудифь 15:13), а она первая начинает песнь. Подобно пророчице и судье Израиля *Деворе* (Суд 4-5), Иудифь дает указания войску, как оно должно действовать, и подобно *Иаили* она убивает полководца в шатре без всякого сражения. Но, помимо сходства с этими библейскими образами, Иудифь изображена как женщина, которая лично, социально и хозяйственно независима

и действует самостоятельно и мудро, как учитель премудрости, приводящий убедительные аргументы, и как подающий ободрение богослов, превосходно ориентирующийся в Писании и Предании Израиля. Она как истинная пророчица указывает на грех и несостоятельность мужей, облеченных политической и религиозной ответственностью (8:11; ср. Мих 3:8). В своих молитвах она проявляет образцовую веру и упование на Бога, ожидание именно от Него всякой помощи для своего народа. Ее удивительная физическая красота изображается в 10:10, 14, 18 сл., 23; 11:21, 23 подобно тому, как изображалась со времен Гомера Елена, а именно через впечатление взирающих на нее мужчин (ср. «смотри со стены» в «Илиаде», III, 146-160). То, что Иудифь перед смертью отпускает на волю свою служанку, принадлежит к идеалу поведения, каким он был в эллинистическую эпоху.

Относительно других многочисленных аллюзий и ссылок на библейские повествования, особенно о древнейших временах (патриархи, Исход, судьи) ср., напр., A. M. Dubarle (AnBib 24/2, 137-156) и E. Zenger (JSRZ 1981, 439-446).

Изобразительная техника, с помощью которой обширный исторический опыт и толкование истории выражается через индивидуальные обстоятельства и многообразие литературных форм, соединение контрастирующих друг с другом фигур и сцен, соответствует технике античного романа (E. Zenger). Но одновременно многочисленные речи и молитвы, имеющие основополагающее значение для общей композиции дошедшей до нас Книги Иудифи, придают повести отчетливый *дидактический* характер. Таким образом, и здесь, как в случае с Книгой Товита, жанр лучше всего определяется как *богословская поучительная повесть романного рода*.

2.3. Время возникновения

Ссылка на Книгу Иудифи, содержащаяся в послании Климента Римского (1 Клим 55:3-5; ок. 96 до н.э.), дает надежный *terminus ad quem*. Однако некоторые внутренние данные «рассказанного мира» книги указывают и на историческое место, занимаемое рассказчиком, и позволяет определить *terminus a quo*, то есть время, когда могла, самое раннее, быть написана Книга Иудифи.

Изложение истории Израиля, которым Ахиор отвечает на вопрос Олоферна о том, что это за народ, живущий в горной стране (5:3), ведет читателей в ту эпоху, о котором повествует рассказ: после множества войн, депортации, разрушения Храма и чужеземного владычества над их городами иудеи вернулись из рассеяния, вновь овладели Иерусалимом и Храмом и поселились в «пустой горной стране» (5:18-19, ср. об этом предзнаменование в Иез 36:33-38 и принципиальное место Исх 15:17). Однако из вводного описания «израильтян»

становится ясно, что имеется в виду не только персидская эпоха: эти люди недавно вернулись из плена, весь народ собрался, и были освящены оскверненные сосуды, алтарь и «дом» (т.е. Храм) (4:3). В Книге Ездры (1-6) говорится о возвращении сосудов из Вавилона, куда их увез Небукаднецар в 587-586 гг., а также о том, что весь народ собрался и были восстановлены алтарь и Храм, но не говорится об освящении, связанном с тем, что они были осквернены. Таким образом, рассказ повествует о событиях 516 г. до н.э., тем самым указывая на происшедшее в 164 г. до н.э., когда Храм и город были взяты Иудой Маккавеем, был очищен Храм и учрежден праздник Ханукка (1 Макк 4:36-59; 2 Макк 10:1-10).

В гл. 4-16 «израильтяне, живущие в Иудее», локализованы в горной стране, простирающейся от Иерусалима до склонов гор у долины Изрееля. Провинция Йехуд, иерусалимское храмовое государство персидских времен таких размеров еще не имело. У берега моря (упомянуты Сидон, Тир, Акко, Ямния, Ашдод/Азот, Ашкелон/Аскалон и земли, прилежащие к ним со стороны суши) живут неиудеи (2:28 — 3:8). Это характеризует скорее положение, сложившееся к концу II в. до н.э., после того как Иоанн Гиркан (135-104) завоевал Сихем с горой Гаризим и присоединил Самарию (ок. 107 г. до н.э.), но до того как Иуда Аристокбул подверг в 104/103 г. иудаизации Галилею, а Александр Яннай добавил к этому прибрежную полосу с Газой (ок. 96 г. до н.э.).

Также и указание на то, что первосвященник обладает административной и военной властью и что в Иерусалиме ему помогает сенат («герусия»; 4:8, 11:14, 15:8), свидетельствует о том, что рассказчик жил в хасмонейское время, после Иуды Маккавея и Ионафана.

Примечательно для истории практики благочестия, но мало что дает для датировки повести то, что автор считает образцовым поведением богобоязненного человека (8:2-7; 9:1; 10:5; 11:11-14; 12:2, 5-8; 16:18, 24): Иудифь выходит замуж за человека из колена Симеонова, к которому принадлежит и сама (ср. высокую оценку такого выбора супруга в Книге Товита 4:12-13; 6:12-13); постится она все время исключая лишь субботы и новомесячия, предшествующие им дни и праздники; никогда, даже в ассирийском лагере, она не вкушает нечистой пищи, а после смерти своего супруга она остается до конца своей жизни вдовой и пользуется общим высоким уважением.

3. Богословие

3.1 Кто Бог и каков Бог?

В начале своей иронически-двусмысленной речи пред Олоферном (11:5-19) Иудифь в сознательно преувеличенном, древневосточном придворном стиле описывает притязание Навуходоносора на господство и поклонение, о чем говорил уже сам царь в речи, обращен-

ной к его главному военачальнику, тому же самому Олоферну (2:4-13; ср. Ис 10:5-14; 14:13 слл.). Его владычество, олицетворяемое Олоферном и его войском, всегда связано с ужасом, насилием, порабощением, опустошением и смертью. Олоферн назвал «Богом» обладателя этой власти, которая до сих пор ломала всякое сопротивление и от которой никто не мог спастись (6:2). В дальнейшем рассказе разоблачается непонимание того, кто и каков на самом деле Бог.

В Книге Иудифи обращает на себя внимание частое употребление слов δύναμις (сила, способность добиться своего; войско, вооруженная сила — 30 раз), δυνατός (способный, сильный, годный к войне — 4 раза), δυναστεία (господство, обладание властью — только в 9:11), ἰσχύς — 9 раз/ ἰσχυρός — 2 раза/ (κατ)ισχύω — 3 раза (мощь, сила, сильный, быть сильным), κράτος — 12 раз/ κραταίω — 2 раза/ κραταίωσις — 1 раз/ κρατέω — 3 раза (сила, власть, владеть).

Молитва, песнь и поведение Иудифи демонстрирует совершенно иное представление о Боге: «Не во множестве сила Твоя и не в могучих могущество Твое; но Ты — Бог смиренных, Ты — помощник умаленных, заступник немощных, покровитель упавших духом, спаситель безнадежных» (9:11). В двух особо подчеркнутых местах — в 9:7, в большой молитве Иудифи, и в 16:2, большом заключительном гимне — она цитирует Исх 15:3 согласно LXX. Высказывание «Яхве — воитель (герой)» (так в еврейском тексте) заменено в LXX словами κύριος συντρίβων πολέμου: «Господь, сокрушающий брани» (подобное «антивоенное» перетолкование ивр. *'iš milhāmā* мы находим и в Ис 42:13^{LXX}).

На таких исповеданиях основана по своему содержанию вторая половина книги: Бог не воюет, он не делает израильтян лучшими солдатами, чем их враги, и не дает им лучшего оружия, Его помощь и спасительная сила вообще не выражается в категориях военного дела, связь между ними скорее «ироническая» — Он спасает «рукою женщины» (9:10; 13:15; 16:5-9 — этот оборот явно отсылает к основному спасительному деянию, когда евреи выводятся из Египта «рукой Моисея» или «рукою Божией», ср. *P. W. Skehan*). С помощью того, что с военной точки зрения является слабейшим и самым непригодным для нападения и обороны, Бог может остановить опустошительный напор мировой державы. Притязание творящего насилие Навуходоносора и его «пророка» Олоферна, таким образом, разоблачается как гордыня, самопревознесение (ὕπερηφανία) (6:19; 9:9).

3.2 Правое и неправое поведение перед Богом

В самом имени Иудифь (= «иудейка») уже содержится указание на то, что она представляет собой образец для «настоящих» иудеев и является их представительницей. Возможно, здесь имеет место и контраст с носителем мужской формы того же имени — Иудой (Маккавеем). Ее слова и поведение делают теоретически и практически наглядным, что

означает жить верой в Бога Израилева. Озия, говорящий в повести от имени городских старейшин и сам проявивший несостоятельность в бедственном положении, своим согласием с богословской аргументацией и действиями Иудифи признает их правоту (8:28 сл., 30; 13:18-20), а первосвященник с его сенатом и весь народ подтверждают, что Иудифь — образец для них (15:8-10).

3.2.1 Ответственная личная инициатива с упованием на Бога

Деяние Иудифи обрамлено подготовительной, сопроводительной и благодарственной *молитвами* и приписывается *Богу* как Его спасительное деяние с хвалой и благодарностью (9:10; 13:14 сл.; 14:10; 15:8; 16:2, 5). Но нигде в книге эта атрибуция не вступает в конфликт с тем фактом, что богатая, умная, прекрасная и богобоязненная женщина действует по собственной инициативе, применяя все доступные ей средства, и предприятие это осуществляется полностью на ее собственный страх и риск (об этом прямо говорится в 13:20; 15:10; ср. 8:24, 32 сл.). Рассказчик отказывается от введения в свое повествование каких-либо «чудес», то есть Бог не называется в качестве *одного из* факторов, который влияет на развитие событий *наряду* с другими факторами. Иудифь олицетворяет то, что значит «жить, боясь Бога», а именно: действовать в безграничном уповании на Бога Израилева, мужественно, самостоятельно отвечая за свои действия и умно взвешивая их. Однако принесение всей своей доли в добыче в качестве жертвы в Иерусалимский Храм (16:19) выражает убеждение в том, что своим состоявшимся спасением иудеи в конечном счете обязаны не высокой личной отдаче, без которой нельзя было обойтись, а все же одному только Богу.

3.2.2 Осуждение неверного поведения: искушение Бога

В момент, когда положение в Ветилуе стало предельно тяжелым, старейшины уступили настойчивым требованиям израильтян, которые отчаялись и не ждали уже более помощи ниоткуда. Старейшины заявили, что, если в течение пяти дней Бог не смируется над ними и не спасет их, они сдадут город врагу и тем самым откроют ему путь на Иерусалим (7:19-31). Иудифь произносит речь, которая представляет собой *богословское поучение* (8:11-27). В этой речи она порицает клятву, данную старейшинами, как «неправую», ибо такое поведение *искушает* Бога (ср. значение этого мотива для библейских рассказов о странствии Израиля в пустыне: ропот, неприятие обетования, неверие, недоверие). Поступая так, говорит Иудифь, они *становятся на место Бога* (если кто-то устанавливает кому-то сроки, то он занимает по отношению к нему более высокое положение либо на это претендует) и желают *проверить* Бога («проверять» означает судить о том, правильно ли и хорошо ли кто-то действует и может действовать,

а в данном случае ставить под вопрос всемогущество Божие). В ответ на попытку старейшин связать признание Господа единственным Богом с тем, выполнит ли Он их пятидневный ультиматум, «весьма богобоязненная» (8:8) Иудифь подчеркивает, то Господь полностью свободен и суверенен в своей власти «защитить нас, когда Ему будет угодно, или погубить нас... а мы (в любом случае) не признаем Богом другого, кроме Него; поэтому мы уповаем на то, что он не оставит нас» (8:15-20; ср. сходную мысль в Дан 3:17-18). Также и ситуация бедствия не освобождает от того, чтобы делать все возможное и брать на себя ответственность за эти свои действия; напротив, следует благодарить Бога за то, что Он *испытывает/проверяет* их, как некогда их отцов (8:24-27). Молитва и гимн Иудифи, а также ее хорошо обдуманное деяние служат наглядным подтверждением этого поучения.

3.3 Богословское толкование настоящего посредством Священного Писания

Вся Книга Иудифи — места действия, появляющиеся на сцене персонажи, упоминаемые события, речи и молитвы — все это становится полностью понятным в своем значении лишь в том случае, если мы обращаем внимание на постоянные, разнообразные отсылки на более древние книги Библии. На особенно бросающиеся в глаза отсылки указывалось уже в пп. 2.2 и 3.1. Библейские фигуры, эпизоды, мотивы и тексты творчески используются в рассказе, отражающем с богословски-критической точки зрения обстоятельства и события современности, маккавейской эпохи и оценивающим их согласно меркам, взятым из Священного Писания.

Не только речь Ахиора (5:5-21), но и вся повесть представляет собой ответ на вопрос Олоферна о «народе, живущем в нагорной стране»: «В каких городах он обитает, велико ли его войско, в чем их крепость и сила, и кто поставлен над ними царем и предводительствует их войском?» (5:3). Если бы критериями решающей значимости были имена и числа, которые могли бы служить ответом на этот вопрос, то на израильтян нечего было бы обращать внимания, как и полагает все войско Олоферна (5:23). Нечто совершенно иное помогает «этому народу» с самого начала, когда его предки в Месопотамии отвернулись от своего окружения и родни ради почитания Единого Бога, и при всех переменах места обитания, при всех изгнаниях и пленениях: и благополучные времена, и катастрофы, пережитые израильтянами в их истории, зависят от соблюдения им тех обязательств, которые налагал на них завет с их Богом. Если отступления от верности Закону принесли народу войны, плен и разрушение Храма, то это значит, что, если они безоговорочно уповают на Него, Бог будет их неодолимым щитом против всякого могущества в мире (5:17-21; 11:10-15). Тогда никто больше не сможет их утратить.

3.4 Перевернутые «гендерные ожидания»

Интересно снижение контрастности между ролями двух полов в том, как изображены главные персонажи — Олоферн и Иудифь. Повесть изменяет заданный библейской традицией, а также литературой и обществом образец, согласно которому первенство принадлежит мужчинам, но при этом за рамки этого образца не выходит. Олоферн, который в первой части книги изображается как исполняющий приказы и побеждающий все народы полководец, возглавляющий войско, которое убивает, грабит и опустошает, становится с момента появления в повествовании Иудифи обычным частным человеком, к тому же изнеженным: он лежит под своим роскошным навесом, его обслуживает евнух, он хочет красивую женщину, желает произвести на нее впечатление и соблазнить ее, он даже сам разговаривает как женщина (11:23, цитируется Руфь 1:16) и, наконец, сам становится добычей.

В противоположность этому Иудифь, хотя и вдова, однако она богата (уникальный случай для Ветхого Завета!) и самостоятельна: она посылает старейшинам приглашение явиться к ней домой, произносит речь, содержащую поучения и упреки, с тактическими целями надевает на себя свои украшения (10:4), сама принимает все ответственные решения, за которые сама же отвечает, возглавляет процессию не только женщин, но и мужчин (15:13), приносит в Храме жертвы, распределяет добычу, отпускает на свободу свою служанку и распоряжается остающимся после нее наследством.

3.5 Книга Иудифи как часть канона Священного Писания

Хотя Книга Иудифи известна по ряду аггадических преданий и рассказов, связанных с праздником Ханукки (M. Friedmann; см. также выше, D.XI.0), но раввины никогда не причисляли ее к писаниям, «пачкающим руки» — возможно, потому, что языком оригинала был греческий. Но церковь с самого начала включала эту книгу в канон Святых Писаний (см. выше о Клименте Римском и Оригене). С тех пор, как Иероним взялся за работу над Вульгатой, он под влиянием своих учителей-раввинов сделал *hebraica veritas* не только основой для корректуры неверных переводов LXX и текстом, с которого он сам делал переводы на латынь, а еще и тем масштабом, которым он измерял, насколько та или иная книга обладает авторитетом Святого Писания. В своем *praefatio in librum Iudith*⁴⁹ он прямо говорит о том, что Никейский собор причислил Книгу Иудифи к Священным Писаниям, однако в *prologus galeatus*⁵⁰, помещенном в начале Вульгаты,

⁴⁹ Предисловие к Книге Иудифи (лат.; прим. перев.).

⁵⁰ «Пролог в шлеме» (лат.), т.е. оправдательное предисловие Иеронима (прим. ред.).

он полагает, что книги Прем, Сир, Иудифь, Тов и Пастырь Ермы *non sunt in canone*⁵¹. В латинской церкви Вульгата стала текстом, который читается на богослужении и толкуется в комментариях, но в отношении каноничности Запад, как и Восток, в подавляющем большинстве следовал церковному употреблению и позиции Оригена, причем мог основываться и на апологии Иеронима в его споре с Руфином. Но другие — говорят чаще всего о Николае из Лиры (1270-1349) и Дионисии из Карлсхуза (1402-1471 — вновь обратились к *hebraica veritas* как к принципу каноничности, в числе их были многие гуманисты, Карлштадт, Лютер и другие реформаторы.

3.6 Очарование Книги Иудифи и его амбивалентность

«Четыре составляющих: Бог, власть, сексуальность и смерть» (С. А. Moore), конечно, объясняют отчасти очарование Книги Иудифи. С другой стороны, у многих читателей всегда возникали смешанные чувства от ее чтения, а порой, быть может, и нравственное возмущение. Как такая повесть может входить в состав Священного Писания? Не прославляются ли в ней обман, прикрытый двусмысленностью высказываний (10:12 слл.; 11:5-8, 16-19), и прямое преднамеренное убийство человека в качестве угодных Богу средств ко спасению народа?

На эти сомнения можно возразить, в первую очередь, исходя из содержания самой Библии: ведь эти упреки следовало бы отнести точно так же и к убийству Сисары Иаилью и другим библейским повествованиям. Но вместо того, чтобы просто сместить вопрос с одного текста на другой, следовало бы обдумать возникающий при чтении Книги Иудифи вопрос: действительно ли военное сопротивление, война морально лучше или «почетнее», чем достигнутое без всякой войны убийство человека, ответственного за несчастья, разорение и гибель множества невинных людей, если лишь с помощью такого средства можно было помешать ему и дальше опустошать, убивать и принуждать к этому других? Неужели вера в Бога-Творца, который любит людей, требует только лечить или хоронить попавших под колесо террора, но не «вцепляться в спицы этого колеса» (D. Bonhoeffer)?

⁵¹ Отсутствуют в каноне (лат.; прим. перев.).

ХII. КНИГА ЭСФИРИ

Эрих Ценгер

Комментарии: H.Bardtke (KAT) 1963; E.Würthwein (HAT) 1969; C.A.Moore (AncB) 1971; G.Gerleman (BK) 1973; W.Dommershausen (NEB) 1980; A.Meinhold (ZBK) 1983; D.J.A.Clines (NCeB) 1984; J.L.Loader (ATD) 1992; F.W.Bush (WBC) 1996; J.D.Levenson (OTL) 1997; I.Kottsieper (ATDA) 1998; A.Berlin (JPS) 2001; M.-Th.Wacker (SAT) 2004.

Обзоры исследований: H.Bardtke, Neuere Arbeiten zum Esterbuch. Eine kritische Würdigung: Ex Oriente Lux 19,1965/66,519-549; G.Bottenveck, Die Gattung des Buches Esther im Spektrum neuerer Publikationen: BiLe 5,1964,274-292; S.W.Crawford/L.G.Green spoon (Hg.), The Book of Esther in Modern Research (JSOTS 380) London/New York 2003; W.Herrmann, Ester im Streit der Meinungen (BEATAJ 4) Frankfurt 1986; H.M.Wahl, Esther-Forschung: ThR 66,2001, 103-130.

Отдельные исследования: H.Bardtke, Zusätze zu Esther (JS HRZ 1/1) Gütersloh 1973; S.B.Berg, The Book of Esther. Motifs, themes and structure, Missoula 1979; A.Berlin, The Book of Esther and Ancient Storytelling: JBL 120,2001,3-14; K.Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1993,49-86; D.J.A.Clines, The Ester Scroll. The Story of the Story (JSOTS 30) Sheffield 1984; H.J.Cook, The A-Text of the Greek Versions of the Book of Esther. ZAW 81,1969,369-371; W.Dommershausen, Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift (SBM 6) Stuttgart 1968; Ch.Dorothy, The Book of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity (JSOTS 187) Sheffield 1997; M.V.Fox, The Redaction of the Books of Esther (SBLMS 40) Atlanta 1991; ders., Character and Ideology in the Book of Esther Studies on Personalities of the Old Testament, Columbia 1991; K.H.Jobes, The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text (SBLDS 153) Atlanta 1996; T.Laniak, Shame and Honor in the Book of Esther (SBLDS 165) Atlanta 1998; J.C.H.Lebram, Purimfest und Estherbuch: VT 22,1972,208-222; J.D.Levenson, The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective: JES 13,1976,440-452 A.Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II: ZAW 87,1975,306-324; 88,1976, 72-93; ders., Theologische Erwägungen zum Buch Esther: ThZ 34,1978,321-333; ders., Zu Aufbau und Mitte des Estherbuches: VT 23,1983,435-445; J.Milik, Les modeles arameens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumran: RQ 15,1991/92,321-406; C.A.Moore (Hg.), Studies in the Book of Esther. Selected with a Prolegomenon, New York 1982; L.A.Rosenthal, Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen: ZAW 15,1895,278-285 (vgl. auch ZAW 17,1897,125-128); S.Talmon, Wisdom in the Book of Esther: VT 13,1963,419-455; E.Tov, The «Lucianic» Text of: the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther. A Rewritten Biblical Book: Textus 10,1982,1-25 K.de Troyer, The End of the Alpha-Text of Esther. Translation and Narrative Techniques in MT 8.1-1-LXX 8.1-17 and AT 7,14-41 (Septuagint and Cognate Studies 48) Atlanta 2000; dies., The End of the Alpha-Text of Esther. An Analysis of MT and LXX 8.9-13 and AT 7.33-38: Textus 21,2002,175-207 H.M.Wahl, Das Buch Esther als methodisches

Problem und hermeneutische Herausforderung: eine Skizze: *BiblInt* 9,2001, 25-40; S.A.White, *Esther: A feminine Model for Jewish Diaspora*, in: P.L.Da. (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989,161-177; R.Zadok, *On the Historici Background of the Book of Esther*: *BN* 24,1984,18-23.

0. Текстовая традиция

Книга дошла до нас в трех типах текста. Еврейский текст (содержащий ок. 160 стихов) представляет собой самую краткую редакцию и отличается от других редакций «молчанием о Боге», то есть Бог в ней прямо не упоминается — Он не принадлежит к числу действующих лиц повести и сами эти лица Его не называют. В противоположность этому два греческих типа текста (пространная редакция LXX и несколько более краткая по сравнению с ней — т.н. «лукиановская», которая восходит, впрочем, не к Лукиану, а древнее и в настоящее время чаще называется «текстом Альфа») содержат обширные вставки (в пространной редакции ок. 100 стихов), которые нумеруются с помощью букв и содержат эксплицитное «бого-словие»:

A	1:1a-g	Сон Мардохея (Мордехая), раскрытие заговора
B	3:13a-g	Эдикт Амана о погроме
C	4:17a-z	Молитвы Мардохея и Эсфири
D	5:1a-f, 2ab	Эсфирь идет на аудиенцию
E	8:12a-x	Эдикт царя о защите иудеев
F	10:3a-l	Истолкование первого сна и доставление книги в Египет

Эти добавления LXX, которые в Вульгате помещены в конце, представляют собой не только повествовательную разработку ветхозаветного рассказа, но и обладают ясно выраженным уровнем «теологизации», причем спасение иудеев изображается с явным использованием мотивов предания об Исходе как вмешательства Бога Израилева, а Эсфирь делается парадигматическим персонажем для жизни иудеев в диаспоре. Обе вставки, повествующие о «снах» (1:1a-g и 10:3a-k), искусно обрамляют текст в версии LXX; «мотив снов» не только отвечает идее изобразить Мардохея сходно с библейским Иосифом (см. п. 3), но и вообще очень распространен в иудео-эллинистическую эпоху (ср. Книгу Даниила). Для той же среды характерны и вставные молитвы Мардохея и Эсфири, о чем свидетельствуют и молитвы в книгах Иудифи, Товита и Маккавейских. Фрагмент D, в котором Эсфирь дважды лишается чувств перед царем, придает действию дополнительный динамизм.

Верны ли предпринятые Ж. Миликом (*Milik*) реконструкции свидетельств «богословской» редакции Книги Эсфири в Кумране, где, как важно отметить, до сих пор не найдено фрагментов этой книги, остается под большим вопросом.

Текстологическая взаимосвязь трех дошедших до нас редакций интерпретируется в науке весьма различным образом. Наиболее вероятной представляется линия: МТ → LXX (I в. до н.э.; ср. колофон 10:31) → текст Альфа (I в. н.э.: *K. de Troyer*). Некоторые авторы предполагают оригинал, лежащий в основе одновременно МТ и LXX; другие постулируют древнееврейский оригинал, лежащий в основе текста Альфа, и считают его древнейшей редакцией. Можно предположить, следуя *K. de Troyer* и *M. Wacker* (*M.-Th. Wacker*), что текст Альфа представляет собой новую версию, основанную как на МТ, так и на LXX. «По объему вставок она близка Септуагинте, но текст порой ближе к еврейскому... Основным отличием является ее более краткая и отличающаяся по содержанию концовка: боевые действия 13 и 14 адара описываются гораздо более сжато, а главное то, что они связываются исключительно с инициативой Эсфири и ее ходатайствами перед царем. Что же касается Мардохея, то его роль состоит в учреждении праздника Пурим — праздника благодарения за спасение иудейского народа содействием Божиим. Эта редакция возникла, очевидно, в римское время, возможно, в I в. н.э., т.к. с ней, видимо, знаком еврейский историк Иосиф Флавий» (*M. Wacker*).

Строго говоря, следовало бы анализировать и интерпретировать каждую из трех форм текста в отдельности. «Единый перевод» (EÜ) отражает «смешанный текст»: МТ с добавленными в нужных местах вставками LXX. Библии реформаторской традиции дают переводы еврейского текста, а «добавления» LXX печатаются затем (вместе с другими второканоническими книгами; см. выше, А.Ш.2) в качестве особого приложения как «Части Книги Эсфири» (так в Библии Лютера).

1. Композиция

Книга повествует о спасении евреев Эсфирью, еврейкой, ставшей царицей вместо прежней царицы Астини (Вашти), и ее дядей Мардохеем (Мордехаем) от погрома, который официально распорядился устроить царь по наущению своего «великого визиря» Амана (Хамана). События, которые происходят «в декорациях» Персидской мировой державы при великом царе Агасфере (Ахашвероше) — так звучит его имя в МТ; LXX последовательно называет его Артаксерксом (465-424), — достигают своей кульминации в праздновании евреями праздника, который впоследствии получит имя «Пурим» (происхождение имени и значение слова неясны: в Эсф 3:7; 9:24, 26 «пурим» производится от нееврейского слова «пур» (= жребий), по тому жребию, который метал Аман, когда назначал срок погрома). Книга читается иудеями во время праздника Пурим, празднуемого весной (14 адара приходится на март), в качестве «праздничного свитка».

Книга Эсфири, которая не описывает частное историческое событие, но как бы обобщает опыт структурной ненависти к евреям, композиционно оформлена чрезвычайно искусно. Предыстория (1-2) описывает *theatrum mundi*⁵², вводит в три приема действующих лиц и, говоря о великом царе, изображает «хаотическую» опасность, в какой находится политический мир, лишенный еврейской памяти об истории (и о Боге). Две *главных части*, построенные (несмотря на разный объем) в высокой степени по принципу параллелизма и контраста — 3-7 и 8:1-9:19 — повествуют, следуя юридической модели связи действия с состоянием, о которой говорит литература премудрости, об уничтожении/поражении Амана как о спасении Мардохея (3-7), а об уничтожении/поражении врагов еврейского народа во всем царстве как о спасении всех евреев (8:1-9:19). В *заключительной части* 9:20-10:3 сообщается об учреждении праздника Пурим, а в конце ее (10:1-3) прославляется Мардохей. В редакции LXX это повествование обрамлено сном Мардохея (1:1a-b) и его истолкованием (10:3a-k). В конце этой редакции стоит колофон («подпись»), сообщающая о пересылке греческой Книги Эсфири евреям Александрии (10:3l).

Композиция еврейской и греческой Книги Эсфири (добавления к редакции МТ выделены *курсивом*) может быть изображена следующим образом:

1:1a-r Сон Мардохея	
1:1 – 2:23	Предыстория
1:1-9	Начало книги и общая экспозиция (равновесие)
1:10-22	Смещение царицы Астини (нарушение равновесия)
2:1-18	Возвышение Эсфири, становящейся царицей
2:19-22	Испытание/лояльность Эсфири
2:23	Мнимое устранение проблемы
	Предуказания на завершение главных частей и всей книги:
	2:23 → 7:10 (мотив: виселицы; для Амана)
	2:23 → 9:13 слл. (мотив: виселицы; для сыновей Амана)
	2:23 → 10:2 («книга дневных записей, хроника»)
3:1-7:10	Первая главная часть Уничтожение врага евреев Амана и спасение Мардохея
8:1-9:19	Вторая главная часть Уничтожение всех врагов евреев и спасение всех евреев

⁵² *Сцена мира (лат.; прим. перев.).*

3:1-11	Возвеличение Амана	8:1-8	Возвеличение Эсфири и Мардохея
3:12-14	Указ (о еврейском погроме)	8:9-13	Указ (против еврейского погрома)
3:13a-g	<i>Эдикт Амана</i>	8:12a-x	<i>Эдикт Эсфири и Мардохея</i>
3:15a	Гонцы	8:14	Гонцы
3:15b	Аман и царь	8:15a	Мардохей и царь
3:15c	Реакция в Сузах	8:15b	Реакция в Сузах
4:1-3	Реакция в провинциях	8:16-17	Реакция в провинциях
4:4-17	Диалог Эсфири с Мардохеем		
5:1-14	Праздничный пир у Эсфири и триумф Амана		
4:17a-i	<i>Молитва Мардохея</i>		
4:17k-z	<i>Молитва Эсфири</i>		
5:1a-f, 2ab	<i>Аудиенция Эсфири у царя</i>		
6:1-13	Возвышение Мардохея		
6:14	Праздничный пир у Эсфири и конец Амана	9:1-15	Конец врагов евреев
7:10		9:16-19	Праздничный пир евреев
9:20-10:3	Заключительная часть: итог		
	9:20-28	Письмо Мардохея о Пуриме	
	9:29-32	Письмо Эсфири о Пуриме	
	10:1-3	Восстановление равновесия	
10:3a-k	<i>Истолкование сна Мардохея</i>		
10:3l	<i>Колофон</i>		

В кратко изложенном только что повествовании рассказчик использовал хиастическую композицию из четырех пар праздничных пиров. Эта композиция дает важный герменевтический ключ для общего понимания книги.

Первая пара	1:3	Праздник у царя для всего царства
	1:5	Праздник у царя для Суз
Вторая пара	1:9	Праздник у Астии
	2:18	Праздник для Эсфири
Третья пара	5:4-8	Праздник Эсфири для царя и Амана
	6:14-7:8	Праздник Эсфири для царя и Амана
Четвертая пара	9:18	Праздник евреев в Сузах
	9:19	Праздник евреев во всем царстве

«Внешние» пары праздничных пиров (I и IV) контрастируют друг с другом. Они представляют различные концепции мира и истории. Царский пир — выставление на показ роскоши и имперской власти (которая впоследствии оказывается в повести бессильной и в то же время деструктивной). Праздники евреев — это праздники освобождения и подлинной общности (ср. мотив подарков друг другу в 9:19).

Присутствует контраст и между двумя «внутренними» парами праздничных пиров (II и III). Общее для них то, что все это «женские праздники». Но если вторая пара праздников демонстрирует царскую власть и делает обеих цариц — Астину и Эсфирь — «объектами» или жертвами политики этой власти, то оба праздника Эсфири (третья пара) представляют собой выражение и осуществление «новой» роли Эсфири в качестве спасительницы, роли, в которую она постепенно вырастает, когда сопротивляется деструктивной власти, обретая свою еврейскую идентичность.

Такая композиция, основанная на изображении праздничных пиров, программно подготавливает и заключительную часть, в которой учреждаются праздничные дни Пурима в качестве праздника освобождения и сообщества.

2. Возникновение книги

2.1 Многоступенчатое возникновение?

Три варианта традиции и множество действующих лиц повести постоянно вызывали к жизни гипотезы о соединении в дошедшей до нас книге рассказов, бывших первоначально самостоятельными (напр., рассказ об Астине: изгнание прекрасной царицы, противящейся своему царю; рассказ о Мардохее: соперничество между двумя придворными — Аманом и Мардохеем; рассказ об Эсфири: прекрасная царица спасает свой народ от нависшей над ним опасности). Однако подобные спекуляции мало что добавили к общему пониманию. Речь идет самое большее о гипотезах относительно материала, который был так искусно скомбинирован автором, что сложность фигур и их ролей стали необходимыми для общего понимания текста. Так, разделение фигуры героя на мужскую (Мардохей) и женскую (Эсфирь), причем последняя составляет еще и контраст к Астине, выполняет столь же конститутивную роль, как и «конstellация» из трех фигур — Амана, Мардохея и Эсфири (об интертекстуальном значении этой «конstellации» см. п. 3). Впрочем, из плотной консистенции повести выпадает та плоскость, в которой говорится о Пуриме. Правда, она наилучшим способом соответствует структуре действия *как его результат*, но в самом повествовании слишком мало подготовлена. Поэтому говорящие о Пуриме пассажи (3:7; 9:20-32) могут восходить

к обработке, в которой рассказ о спасении еврейского народа стал *праздничной легендой праздника Пурим* (типа *hieros logos*⁵³).

2.2 Литературная форма, время и место возникновения

С одной стороны, в повести видно хорошее знание персидской обстановки, в которой разыгрывается основное действие. Персидский колорит подчеркнут также употреблением нескольких персидских слов. Но, с другой стороны, исторические факты обыгрываются и перемежаются вымыслом (подобно тому, как это происходит и в Книге Иудифи — см. выше, D.XI) в такой степени, что невозможно считать эту повесть «исторической». «Нет большой нужды даже перечислять отдельные доказательства того, что книга “неисторична” по своему характеру. Интерпретаторы многократно обращали внимание на то, что невозможно себе представить пир, в котором участвовали бы все сановники Персидской державы (1:1-4), насколько абсурден царский указ о том, “чтобы всякий муж был господином в доме своем” (1:22), насколько невероятно опубликование указа не на официальном арамейском, а на всех языках этой мировой державы (3:12; 8:9). Обычно к этим наблюдениям добавляют, что ни Астинь, ни Эсфирь никогда не были персидскими царицами, что у единственного реально-го исторического лица в повести — Агасфера, или Ксеркса I — царицу звали Аместрис, и что ни Эсфирь, ни Астинь, принадлежа к царскому гарему, не могли называться “царицами”. Кроме того, персидские цари были обязаны выбирать себе цариц из одной из семи знатных семей. Таким образом, Эсфирь никак не могла стать царицей. Крайне маловероятно, чтобы визирем при персидском дворе мог стать еврей (8:2; 10:3), и совершенно невозможно представить себе персидского царя, который бы потерпел в своем государстве гражданскую войну (8:8; 9:11 слл.). Наконец, если бы Мардохей был среди изгнанников, увезенных в плен из Иерусалима в 597 г. до н.э. (ср. 2:6), то в 12-й год царствования Ксеркса (3:7) ему было бы более 120 лет, а его двоюродная сестра Эсфирь не была бы красивой молодой девушкой, которая могла бы побудить царя возвысить ее до положения царицы (2:17)» (J. A. Loader, Ester 208).

Учитывая такую воображаемую «всемирноисторическую» сцену, на которой переплетается несколько линий действия, а также рецепцию множества материала и мотивов специфических исторических легенд Израиля (см. ниже п. 3), можно сказать, что в литературном отношении книга представляет собой не столько новеллу («диаспоральную новеллу») либо «историзированный рассказ из литературы премудрости», сколько эллинистическую «повесть романного типа» (подобную Книге Иудифи), которая могла возникнуть в III в. до н.э. (типичны для

⁵³ «Священное слово» (греч.; прим. перев.).

романа эллинистической эпохи сложный характер сюжета, *theatrum mundi*, эротические коннотации, «общемировая интерпретация»). «Персонажи в Книге Эсфири — это литературные типы: прекрасная и умная женщина, становящаяся царицей; умный и добродетельный мужчина-еврей, лояльный к своему сюзерену и достигающий политического успеха; злой, но при этом суетный и глупый придворный; деспотичный, зависящий от перемен собственного настроения властитель мира» (*M.-Th. Wacker*)

Персидский колорит чаще всего заставлял *датировать* повесть V-IV вв. до н.э., но, хотя автор проявляет хорошие познания в области устройства персидского государства и отношений при персидском дворе, нарисованная им картина соответствует тому, что было известно в те времена всем греческим историкам и писателям; и в особенности против такой датировки говорит то, что центральная тема — официальное преследование евреев — не соответствует государственной политике Персидской державы; упреки, направленные против иудейской Торы и галахи (3:8) противоречат всему, что мы знаем о подкреплении персидским государственным авторитетом частных законов (см. выше, С.Ш.3). Эта тема становится актуальной как раз в эпоху войн диадохов, начавшихся после смерти Александра Македонского, когда ненависть к евреям и их преследование стали политической реальностью.

Наиболее вероятным *местом возникновения* книги представляется восточная диаспора. Книга Эсфири — «историческая книга» (см. выше, D.0.1) диаспоры: она трактует значение иудейства в нееврейском мире, актуализируя исторические предания Израиля в условиях диаспоры, в которых приходится существовать евреям.

3. Богословие

3.1 Актуализация уже имевшихся повествований

(1) Конфликт между Аманом и Мардохеем, о котором повествует Книга Эсфири, изображен при помощи интертекстуальных отсылок в виде актуализации «вражды» Амалика к Израилю, следствием которой, согласно Пятикнижию, стала фундаментальная угроза истории Израиля. «Вечная» вражда, о которой говорится в Исх 17:8-16; Втор 25:17-19, имеет множество импликаций: амаликитяне, родственник Израилю народ, напали на Израиль, когда он двигался к Синаю, месту встречи с «истинным Богом». Таким образом, это нападение в конечном счете есть нападение на самого Яхве, почему амаликитяне в еврейской традиции и становятся врагами Яхве по преимуществу. С другой стороны, уже в Исх 17:8-16 констатируется, что Амалику никогда не удастся уничтожить Израиль как народ Яхве. Связь с этим «первоконфликтом» устанавливается в Книге Эсфири таким образом, что Аман назван «агагеянином» (3:1), а Мардохей — «сыном Иаира, сына

Семья, сына Киса» (2:5). Эти имена вызывают в памяти конфликт между Агагом, царем амаликитян, и царем Саулом, сыном Киса, в 1 Цар 15. Из-за Агага Саул, согласно 1 Цар 15, утратил свое царское достоинство, так как не соблюл Божией заповеди в этом конфликте между Амаликом и Яхве. Саул не принял всерьез «богословского» измерения этого конфликта и сам нажился на этой войне. В результате Самуил по велению Яхве лишил его царского звания и передал это звание маленькому Давиду, дабы он стал спасителем своего народа (1 Цар 16). Тему Книги Эсфири и составляет этот «первоконфликт», в котором вражда против Израиля есть вражда против Яхве, переходящая, согласно Исх 17:16, «из поколения в поколение». Конstellация персонажей «Агаг – Саул – Давид» обретает поразительную актуальность. Агагживает в Амане, Мардохей играет роль Саула (хотя и в более позитивном смысле, чем сам Саул), а Эсфирь, женщина, наделенная «мессиянскими» чертами, занимает место Давида и, становясь *царицей* из рода Давида, выступает в оппозиции амбивалентной и деструктивной модели имперской власти Агасфера-Ахашвероша. «Когда Эсфирь с помощью хитрости тайно овладевает властью во спасение своего народа, она тем самым оформляет иное качество власти, на которое уповают люди, ибо она осуществляет власть в “ином” обличье. Будучи женщиной – и живя при этом в гареме царя Ахашвероша – она находится в ситуации подавления второго порядка, и актуализирует прошлое и настоящее страданий и гибели других женщин. Ее царствование восстает против насилия, разрушающее других в каждом доме. Поэтому для царствования Эсфири характерно распространение царского достоинства на Мардохея и на весь еврейский народ. Она превращает праздники языческого царя в еврейские народные праздники. Таким образом, ее царство предвосхищает грядущее для Израиля царство, которое будет основано не на подавлении других, а на братстве царственных людей – и женщин, и мужчин» (К. Butting, Die Buchstaben 84).

(2) Другое историческое предание, которое актуализируется в Книге Эсфири, – это *история Иосифа*. Помимо множества деталей, в которых совпадают обстановка царского двора в истории Иосифа и повести об Эсфири, и помимо основной идеи, что еврей, возвысившийся при дворе чужеземного царя, не только избавляет свой народ от гибели, но и правит мировой державой, важно разложение или раздвоение фигуры Иосифа на два дополняющих друг друга персонажа: Мардохея и Эсфирь. В то время как Мардохей действует на заднем плане, Эсфирь олицетворяет в противовес «безумцу» Аману «прекрасную, умную женщину», которая, будучи персонификацией премудрости, побеждает смерть и умножает жизнь. Будучи женским персонажем, соответствующим Иосифу, Эсфирь становится утопической фигурой, служащей моделью идентификации, с одной стороны, для всех, кто живет на чужбине (в диаспоре), а с другой стороны, для всех, кто *сам* берет в свои руки борьбу за выживание.

(3) Кроме того, Мардохей выведен в повести как идеальный тип еврея, живущего в диаспоре, видящего сердцевину своей идентичности в основной заповеди, а потому отвергающий поклонение политическим властям. В этом Мардохей сходен с Даниилом легенд, пересказываемых в Дан 2-6.

3.2 Праздник Песах и праздник Пурим

Наконец, нельзя не обратить внимание и на взаимосвязи Книги Эсфири с *пасхальным преданием*. Хотя невозможно согласиться с нередко выдвигаемым тезисом, что Книга Эсфири представляет собой намеренную переработку Исх 1-12 (G. Gerleman), однако сходства между пасхальным преданием и этой повестью очевидны. Во-первых, заговор Амана и последующие (постные) дни приходятся на дни Песаха. Во-вторых, сам праздник Пурим приходится по тогдашнему календарю на 14/15 адара (март), подобно тому как Песах — на 14/15 нисана, то есть Пурим празднуется ровно через 11 месяцев после Песаха (или за месяц до него). А это означает, что начавшееся с Исхода спасение обретает свое завершение в празднике Пурим, когда еврейский народ празднует обретение своего «покоя» среди других народов. Иными словами, празднуемый в диаспоре праздник Пурим *и есть* Песах диаспоры. Евреям диаспоры нужно не спасение *от* чужбины, а спасение *на* чужбине.

3.3 Т.н. «молчание о Боге» в еврейской Книге Эсфири

Против первого впечатления от еврейской Книги Эсфири, которое заставляет думать, будто это не-богословская повесть, которая интересуется иудейством как этнической, а не как религиозной группой, нужно подчеркнуть: Книга Эсфири по своей литературной технике и по тому влиянию, которое она желает произвести на читателей (то есть в плане прагматики текста), есть *высоко-богословская книга*, где нет чересчур определенных речей Бога и о Боге, но где тем не менее в самом «молчании о Боге» выражается древняя библейская *уверенность в Боге*. Ее богословие присутствует не в поверхностной структуре текста, но должно проявляться при чтении/слушании, когда эта книга читается/слушается в интертекстуальной беседе с историческими преданиями. Прежде всего это относится к самим событиям, о которых повествуется в книге. Если поразительное спасение *всех* иудеев от уничтожения, о котором было принято политическое решение, рассказывается так, что две взаимодополняющих фигуры — Эсфирь (героиня) и Мардохей (представитель евреев) — действуют как спасители *и при этом* в самом спасительном событии один «чудесный» акт почти чудесным образом соединяется с другим, — в таком случае читатель должен задаться вопросом, почему в конечном итоге все завершилось так счастливо.

В особенности два места задают читателю этот вопрос и одновременно, если он читает эти тексты исходя из контекста своей традиции, подсказывают ему ответ, который он и желал получить. Когда Мардохей говорит Эсфири: «Если ты промолчишь в это время, то облегчение и спасение придут к иудеям из другого места... Но кто знает, не для такого ли времени, как это, ты и достигла царского достоинства?» (Эсф 4:14), то перед нами очень тонкая система указаний на Бога. Уже в ранней раввинистической литературе слово «место» считалось выражением, под которым подразумевается Бог, подобно тому как в 1 Макк 16:3 вместо «Бог» сказано «Небо». Таким образом, Эсф 4:14 представляет собой актуализацию древней библейской уверенности в том, что Израиль не может быть уничтожен и что ему (так же как и во время Исхода и при нападении амаликитян по пути к Синаю) будет дано — откуда бы то ни было — спасение от смертельной опасности. Этим историческим знанием и должна руководствоваться Эсфирь. Ей, говорится в Эсф 4:14, дается удобное время, «кайрос», для того, чтобы она своим действием способствовала осуществлению *этой* Божией правды спасения Израилева.

Второе место, где читатель сталкивается с вопросом о Боге, это 9:1: «В двенадцатый месяц, то есть в месяц адар, в тринадцатый день его... в тот день, когда враги иудеев надеялись взять власть над ними, вышло наоборот (произошел *поворот*)». Как будто одним движением совершенно внезапно и абсолютно полностью разрывается сеть смерти, в которой уже находились иудеи. Кто совершает это, прямо не говорится. Но тот, кто читает эту историю спасения в контексте исторического знания Израиля, должен и в этом случае представлять, что Бог участвовал в чудесном избавлении Израиля от его врагов. В 9:16 особо подчеркивается то, что в результате спасения иудеи обрели «*покой от врагов своих*». В контексте самого повествования происходит обратное тому, что замыслил Аман, потребовав от царя (3:8), чтобы он не «оставлял в покое» иудеев, а уничтожил их, ибо они подчиняются *своим* законам. В интертекстуальном смысле «покой от врагов» есть великий спасительный дар Яхве своему народу в образе «земли» и «покоя» (ср. Ис Нав 21:44; 23:1) в сообществе Божиим, реальным символом которого был Храм (ср. 3 Цар 8:56). Но спасительное благо «покоя» Книга Эсфири видит не «в земле» и не «в Храме», а на чужбине, среди иных народов. Она не призывает к возвращению в землю или к Сиону, но говорит: Израиль может стать вратами, через которые придет владычество Божие — и возможно, что это должно произойти именно в диаспоре. Поэтому в книге утверждается даже, что «многие из народов сделали иудеями», ибо увидели, что историческое знание Израиля оправдалось (ср. Эсф 8:17).

Еврейская Книга Эсфири не относит спасительного события в целом и отдельных его этапов непосредственно на счет Бога. Это не только соответствует все усиливающейся в поздневетхозаветную

эпоху тенденции подчеркивать трансцендентность Бога, но таково понимание Бога, характерное именно для Книги Эсфири. «Молчание о Боге» — богословская программа этой книги, кратчайшим выражением которой становится само имя «Эсфирь» в качестве говорящего имени (первоначальное значение неясно; возможна связь с «Иштар»), если, следуя талмудической традиции, связывать его со словами Бога из песни Моисеевой во Втор 32:20: «И сказал Бог: сокрою (*'astirah*) лицо Мое от них». 32 глава Второзакония — это «псалом-теодицея», где катастрофа плена толкуется как опыт Бога, скрывающего себя для того, чтобы Израиль отправился на поиски Бога. Это самосокрытие — не отсутствие, но «присутствие в сокрытости» (*L. Perlitt*), о чем наиболее обстоятельно говорит богословие т.н. Второисаии, возникшее также во время плена, в VI в. (ср. в особ. Ис 45:15; 54:8). Это делает Книгу Эсфири богословием теодицеи перед лицом катастрофической опасности, нависшей над евреями «в мире сем». В скорби Израиля отражается тайна самосокрытия Бога, дающая Израилю особую миссию Бога среди народов и состоящая в том, что спасение происходит *ради и через* Израиля, если он руководствуется своим историческим знанием.

3.4 Значение книги для иудаизма и христианства

Книга Эсфири — праздничный свиток Пурима, и в таком своем качестве она поддерживала уверенность Израиля в спасении и упование его на Бога среди любых гонений и невзирая на все попытки истребления народа. Этот «противоречащий фактам» смысл праздника Пурим с переодеванием детей и с радостным торжеством общности, которое составляет самый центр этого праздника, остается непонятен тем христианским критикам Книги Эсфири, которые осуждают ее как националистическую, шовинистическую, прославляющую насилие и даже просто аморальную. И это понятно. «То, о чем здесь *рассказывается*, есть не что иное как “антисемитский погром”. Уничтожаются не евреи, а их гонители... Мы имеем дело с типичным случаем антиистории (“counter-history”). Прошлое изображается с точки зрения побежденных и угнетенных таким образом, что нынешние угнетатели оказываются там в самом скверном положении, а нынешние побежденные предстают прежними и истинными победителями» (*J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis* 83 f.).

«Я настолько враждебен этой книге (Второй Маккавейской) и Эсфири, что хотел бы, чтобы ее вовсе не существовало; в них чересчур много жидовства и языческого безобразия» (*М. Лютеф*). «Христианину Книга Эсфири ничего не говорит» (*К. Кухл, Die Entstehung des Alten Testaments, München 1953, 294*). Такие представления, и по сей день пропагандируемые христианскими экзегетами, выносят ужасающий приговор самому христианству, которое столь часто выступало

в истории в роли Амана. Ввиду этой темной стороны церковной истории Книга Эсфирь – необходимое испытание совести и призыв к покаянию. С другой стороны, христианство может научиться из этой книги и тому, что Бог Израиля, даже будучи сокрыт, сохраняет верность своему народу, *ибо Он есть Бог спасения*. Если и поскольку это так для Израиля, то это обетование верности сохраняет силу и для церкви.

ХIII. КНИГИ МАККАВЕЙСКИЕ

Георг Энгель

Текст: Maccabaeorum libri (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum IX), fasc. 1: Macc, liber I, hg. W.Kappler, Göttingen 1936; fasc. 2: Macc, liber II, hg. R.Hanhart, Göttingen 1959; fasc. 3: Macc, liber III, hg. R.Hanhart, Göttingen 1960; R.Hanhart, Zum Text des 2. und 3. Makkabäerbuches. Probleme der Überlieferung, der Auslegung und der Ausgabe (MSU 7) Göttingen 1961.

Комментарии: F.-M.Abel, Les livres des Maccabees, Paris 1949; S.Tedesche/S.Zeitlin, I Macc (JAL) 1950; II Macc (JAL) 1954; M.Hadas, III+IV Macc (JAL) 1953; A.Penna, I+II Macc (SB[T] 15) 1953; J.C.Dancy, I Macc, Oxford 1954; F.-M.Abel/J.Starcky, I+II Macc (SB[J]) ³1961; J.R.Bartlett, I+II Macc, Cambridge 1973; C.Habicht, 2 Makk (JSRZ 1,3) 1976; K.-D.Schunck, 1 Makk (JSRZ 1,4) 1980; J.A.Goldstein, I+II Macc (AncB 41+A) 1976/83; W.Dommershausen, I+II Makk (NEB) 1985; H.-J.Klauck, 4. Makkabäerbuch (JSRZ HI/6) 1989; St.v.Dobbeler, 1/2 Makk (NSK.AT 11) 1997.

Отдельные исследования: D.Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (WSAMA.T 3) Mainz 1967; B.Bar-Kochva, Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids, Cambridge 1989; E.J.Bickermann, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937; R.Doran, Temple Propaganda. The Purpose and Character of 2 Macc (CBQ 12) Washington D.C. 1981; ders., The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus. III The Book of 2 Maccabees: ANRW II 20, 1,1987,274-297; A.Enermalm-Ogawa, Un langage de priere juif en grec. Le temoignage des deux premiers livres des Maccabées (CB.NT 17) Stockholm 1987; Th.Fischer, Seleukiden und Makkabäer, Bochum 1980; ders., Heliodor im Tempel von Jerusalem Ein hellenistischer Aspekt der «frommen Legende, in: FS S.Herrmann, Stuttgart 1991,121-138; J.Kampen, The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees (Septuagint and Cognate Studies 24) Atlanta 1988; U.Kellermann, Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95) Stuttgart 1979; ders., Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f: BN 13,1980,63-83; N.Martola, Capture and Liberation. A Study in the Composition of the First Book of Maccabees (AABo.A 63/1) Abo 1984; G.O.Neuhaus, Studier zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch (fzb 12) Würzburg 1974; ders., Quellen im 1. Makkabäerbuch? Eine Entgegnung auf die Analyse

von K.-D.Schunck: JSJ 5,1974,162-175; T.Nicklas, Der Historiker als Erzähler. Zur Zeichnung des Seleukidenkönigs Antiochos in 2 Makk IX: VT 51,2002,8C-92; G.Schmuttermayr, Art. Makkabäer, Makkabäerbücher: LThK³ 6,1997,1225-1230; K.-D.Schunck Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches, Halle 1954; ders., Art. Makkabäer/Makkabäerbücher: TRI 21,1991,736-745; J.Sievers, The Hasmoneans and Their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I (Studies in the History of Judaism 6) Atlanta 1990; S.Stein, The Liturgy of Hanukki and the First Two Books of Maccabees: JJS 5,1954,100-106.148-155; R.D.Young, The «Woman with the Soul of Abraham». Traditions about the Mother of the Maccabaeen Martyrs, in: A.-J.Levine (Hg.) Women Like This (SBL Early Judaism and its Literature 1) Atlanta 1991,67-81; R.Zwick, Unterhaltung und Nutzen. Zum literarischen Profil des 2. Buches der Makkabäer, in: Steht nicht geschrieben? FS G.Schmuttermayr, Regensburg 2001,125-149.

О названии «Книги Маккавейские»

Под именем «Книг Маккавейских» в рукописях LXX и древних ее переводах (vetus latina, сирийском, армянском, в коптских рукописях) содержатся четыре достаточно сильно отличающихся друг от друга произведения. Раввинистический иудаизм не принял в число Святых Писаний ни одного из них. Первые две Книги Маккавейские (1/2 Макк) с самых ранних пор читались в христианских церквях Востока и Запада и, наконец, вошли в канонический список Тридентского собора. Третья Маккавейская (3 Макк) читалась лишь в некоторых восточных церквях. Четвертая Маккавейская (4 Макк), кажется, нигде не признавалась канонической, хотя было широко известна, ценилась и сохранена многими библейскими рукописями (в минеях греческой церкви, то есть чтениях из житий святых в соответствующие праздники, содержится чтение из 4 Макк на 1 августа, день памяти мучеников Маккавейских). Различная оценка каноничности отражена и в объеме рукописей греческой Библии: из больших маюскульных рукописей текст всех четырех книг содержат Александрийский кодекс (A; V в.) и Венецианский кодекс (V; IX в.), в Синайском (S; IV в.) есть только 1 и 4 Макк, в Ватиканском (B; IV в.) нет ни одной. Тексты множества минускульных рукописей содержат тексты всех четырех книг, некоторые — только 1-3 Макк, немногие — только 1-2 Макк и одна (поздняя) 1-2 и 4 Макк.

Третья Книга Маккавейская, которая, кажется, долго оставалась неизвестной на Западе (нет старолатинского перевода, хотя есть сирийский и армянский) представляет собой написанное по-гречески сочинение некоего еврейского автора, жившего, вероятно, в Египте в I в. до н.э. — I в. н.э. Название в данном случае скорее условное, оно связано с тем, что эта книга в тех рукописях, где она содержится, всегда следует после 1 и 2 Макк. Никакой содержательной связи с Иудой Маккавеем или его братьями в ней нет. Рассказ в здесь ведется о гонениях евреев в Египте после победы, одержанной Птолемеем IV

Филопатором при Рафии в 217 г. до н.э. над Антиохом III, попытках этого египетского царя войти в Иерусалимский Храм и спасении евреев от этих гонений, причем к этому добавлены красочные подробности из времен Птолемея VII и Фискона Эвергета II (170-164 и 145-117 гг. до н.э.), а весь рассказ представляет собой праздничное предание, связанное с праздником освобождения, отмечавшимся александрийскими евреями в начале июля и известным также Иосифу Флавию (Против Апиона II, 5).

Четвертой Книгой Маккавейской было названо (самое позднее в IV в. н.э.) сочинение, на которое часто ссылаются также под именем «О самодержавии разума» в связи с часто повторяющимся в нем вопросом: «пользуется ли богобоязненный разум верховной властью над страстями» (4 Макк 1:1). Это «весьма философское рассуждение» (1:1) было названо четвертой «Маккавейской» книгой в связи с тем, что ее автор иллюстрирует свой тезис в основном примерами мучеников маккавейской эпохи — старца Элеазара и семерых братьев с их матерью. Этот материал взят автором 4 Макк из Второй Книги Маккавейской (гл. 6-7). О композиции, жанре, богословских темах и позднейшем влиянии этого произведения, созданного риторически и философски образованным, верным закону эллинистическим иудеем, жившим в диаспоре (возможно в Антиохии в I в. н.э.), ср. комментарий с введением *Г. Клаука* (*H.-J. Klauck*).

1. ПЕРВАЯ КНИГА МАККАВЕЙСКАЯ

1.0 Текст

Оригинальный еврейский текст Первой Книги Маккавейской, который еще был в распоряжении Иеронима ок. 400 г. н.э., до нас не дошел. Евсевий сохранил высказывание Оригена, который более чем за полтора века до Иеронима называет эту книгу «Маккавейской (историей)» и приводит (еврейское) имя в греческой транслитерации: «Сарбетсабанайель» (сходное название в одной из сирийских рукописей). Это имя понимается различно: «Книга дома Хасмонеев» (*G. Dalman*), «(Книга о) восстании войска Божиего» (или «сыновей Божиих»; *F.-M. Abel / J. Starcky*), «(Книга) князя дома Божия» (*K.-D. Schunck*), «Книга династии воителей Божьих» (*J. Goldstein*), «(Книга) князей дома Храбрых» (*W. Dommershausen*).

Все греческие рукописи и древние переводы (латинский и сирийские), очевидно, зависят от одного первоначального греческого перевода. *В. Каннлер* (*W. Kappler*) в своем издании сводит греческие варианты текста к трем основным группам: унциальным S, A, V, минускульным

q и *L* (*L+l*), а наряду с ними существует 7 минускульных рукописей, дающих смешанный тип текста. Там, где греческая текстовая традиция не дает единого текста, важнейшую помощь оказывают латинский перевод, созданный ок. 200 г. н.э., и самый поздний из сирийских. Большое значение для реконструкции древнейшего греческого текста имеют также 12 и 13 книги «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, который использует там в качестве основного источника и парафразирует греческий перевод (а не утраченный еврейский оригинал) 1 Макк 1-13. Для изложения событий, о которых повествуется в 1 Макк 14-16, Иосиф пользуется другими источниками.

1.1 Композиция

При первом чтении сохранившейся (греческой) Первой Книги Маккавейской мы получаем следующее приблизительное членение:

1-2	Прелюдия
1	Возникновение кризиса, за которым должно последовать спасение
2	Активное сопротивление <i>Маттафии</i> и его завещание сыновьям продолжить его дело
3-16	История первого поколения Хасмонеев
3:1-9:22	Иуда освобождает Храм, отражает нападения на иудеев, заключает союз с римлянами и гибнет в битве
9:23-16:24	Успехи <i>Ионафана</i> и (особенно) <i>Симона</i>
9:23-12:52	<i>Ионафан</i> отражает дальнейшие нападения и развивает отношения с Римом и Спартой; неустойчивые взаимоотношения с правителями в Антиохии
12:53-16:24	<i>Симон</i> освобождает Иерусалим от угрозы со стороны крепости Акра, а еврейский народ — от ига Селевкидов. Он укрепляет отношения с Римом и Спартой. Время мира и благоденствия. Несмотря на внешние и внутренние столкновения первое поколение беспрепятственно передает власть по наследству сыну Симона Иоанну Гиркану

При тщательном нарратологическом анализе некоторые фрагменты выделяются как некие «островки» в потоке повествования и как дополнения к основному рассказу (по *N. Martola, Capture and Liberation*; по этой книге также и последующее). Речь идет при этом о хорошо продуманных вставках и добавлениях: гл. 8 (Иуда становится союзником и другом римлян); 12:1-23 (Ионафан возобновляет союз с Римом и дружеские отношения со Спартой); 14:16-24, 25-49; 15:15-24 (Симон возобновляет дружеские отношения со Спартой и союз с Римом;

решение иудеев и их священников о признании Симона первосвященником и высшей административной и военной властью); 15:1-14; 15:15-16:24 (преследование Трифона Антиохом VII, ухудшение отношений Симона с Антиохом VII до безуспешного похода Кендевея; неудачная попытка зятя Симона Птоломея, убив Симона, стать его преемником; занятие поста Иоанном Гирканом, сыном Симона).

Эти дополнения усиливают значение членов семьи Маттафии как вождей нации. Смещение центра тяжести по сравнению с основным повествованием и краткость заключения (16:23-24) создают впечатление, что дошедшая до нас Первая Книга Маккавейская имеет целью рассказать о происхождении избранной династии и изложить историю первого ее поколения. Из основного рассказа, «истории взятия Храма и города Иерусалима и о воспрепятствовании соблюдению Торы и об освобождении от всего этого через деяния Иуды и Симона, сыновей Второго Финееса», путем смещения акцентов через упомянутые дополнения получилась история первого поколения Хасмонеев, «семьи мужей, через которых Израилю было даровано спасение» (5:62). Возможно, тем же интересом к достижениям первого поколения вызвано и помещение в книгу текстов, говорящих об отношениях с Римом и Спартой.

Вставки и дополнения значительно ослабили функциональную нагрузку второго прославления (14:4-15), которое было призвано служить структурным сигналом в основном повествовании; зато усиливается значимость мест 9:23 и 12:53 (описания бедственного положения, в котором начинает свою властную деятельность очередной преемник). 9:22 (заключительные слова об Иуде) предстают параллелью к 16:23-24 (подобное им замечание об Иоанне Гиркане). Тем не менее переделка и дополнения затемняют исходную структуру основного рассказа лишь в незначительной степени.

Основной рассказ начинается с *пролога* (1:1-10), обрисовывающего всемирноисторический фон (начиная с Александра Македонского и кончая Антиохом IV Эпифаном), на котором разворачиваются описываемые в книге события. Примыкающее к прологу *вступление* (1:11-64) демонстрирует, как в результате отступления большого числа евреев от Завета и Закона (1:11-15) при Антиохе IV Эпифане происходит катастрофа, состоящая как бы из трех действий. Во 2 гл. наступает важнейший для повествования поворот, становящийся результатом ревности и деяний Маттафии. В *обрамлении прославлений* сыновей Маттафии Иуды (3:1-9) и Симона (14:4-15) излагается ход борьбы за религиозную и политическую свободу. Этот рассказ состоит из двух больших частей: в начале борьба идет под руководством Иуды (3:10-9:22), затем ее возглавляют Ионафан и, главное, Симон (9:23-14:3). В соответствии с этим *композиция основного рассказа* может быть представлена в подробном виде следующим образом:

1:1-10	Пролог: от Александра Македонского до Антиоха IV Эпифана
1:11-64	Введение: истоки бедствия 11-15 Отпадение некоторых иудеев 16-64 Кары как следствие отпадения 16-24 1. Разграбление Антиохом Храма 25-28 <i>Плач о земле и народе Израиля</i> 29-35 2. Антиох строит крепость Акру и помещает туда язычников 36-40 <i>Плач об Иерусалиме и Храме</i> 41-64 3. Преследование Антиохом религиозных отпавших и Храма
2-14	Основная часть: восстановление религиозной и политической свободы
2	Ревность Маттафии 1-14 Сообщение о священнике Маттафии и его семье 7-13 <i>Плач Маттафии</i> 15-70 Правое и неправое поведение во времена гонений 15-28 Ревность Маттафии о Законе 29-38 Гибель верных Закону иудеев вследствие их пассивности 39-48 Уроки, извлеченные из этого опыта; формирование отрядов сопротивления 49-70 Завещание Маттафии и его смерть
3-14	Отражение бедствий как следствие ревности Маттафии 3:1-9 <i>Обрамление: прославление Иуды</i> 3:10-9:22 Освободительная борьба достигает своей первой основной цели под водительством Иуды 3-6 Конфликты во времена правления Антиоха IV и Антиоха V 3:10:461 Достижение первой цели: очищение Храма и восстановление служения в соответствии с Законом 3:10-26 Победа Иуды над Аполлоном и Сираном 3:27-4:35 Приготовления и новые нападения под руководством Лисия 3:27-37 Антиох IV дает указания Лисию и отправляется на Восток 3:38-43 Поход в Иудею и реакция Иуды 3:44-60 Богослужение в Массифе (Мицпе), военные приготовления 4:1-27 Битва при Эммауме (Эммаусе): победа над Горгием 4:28-35 Борьба против Лисия 5:1-68 Освобождение иудеев в прилегающих областях и возвращение их в страну и Иерусалим 1-2, 9-20 Преследование иудеев вне страны; приготовления к их освобождению 21-64 Освобождение и препровождение в Иерусалим, неудачи нехасмонейских военачальников [3-8, 65-68 Дополнения-вставки: военные акции против эдомлян, аммонитян, филистимлян]

- 6:1-17 Жалкий конец осквернителя Храма Антиоха IV
- 6:18-63 Нечестивые иудеи подговаривают Антиоха V идти против Иуды, но его предприятие заканчивается неудачей
- 18-27 Иуда осаждает Акру, и на него жалуются царю
- 28-63 Царь идет против Иуды; мирный договор
- 7-9 Конфликты в царствование Димитрия (Деметрия) I
- 7:1-4 Димитрий одолевает Лисия и Антиоха V
- 7:5-25 Первый поход. Насилия Алкима и Вакхида
- 7:26-50 Второй поход. Поражение Никанора
- 9:1-21 Начало третьего похода. Гибель Иуды
- 9:22 Заключительные слова этой части книги
- 9:23-14:3 Освобождение продолжается и завершается под водительством Ионафана и в особенности Симона
- 9:23-73 Продолжение конфликтов при Димитрии I
- 9:23-57 Завершение третьего похода. Вождем избирается Ионафан. Алким умирает
- 9:58-73 Четвертый поход. Поражение Вакхида. Покой в стране
- 10:1-11:37 Царем становится Александр Валас (Балас), за ним – Димитрий II. Возвышение Ионафана.
- 10:1-66 Александр Балас свергает Димитрия I. Несмотря на множество предлагаемых привилегий Ионафан и народ принимают сторону Александра, который делает Ионафана «царским другом» и первосвященником
- 10:67-11:37 Путь Димитрия II к власти; укрепление позиций Ионафана
- 10:67-89 Притязания на престол Димитрия II; Ионафан разбивает Аполлония, назначенного Димитрием II наместника Келе-Сирии
- 11:1-19 Птоломей (Птоломей VI) изгоняет Александра из Палестины, после чего Александр гибнет в Аравии; Птоломей умирает тремя днями позже; царем становится Димитрий II
- 11:20-37 Димитрий II утверждает Ионафана в сане первосвященника и признает его политический статус
- 11:38-14:3 Димитрий II становится врагом Ионафана; Трифон и Антиох VI приходят к власти в Антиохии, Ионафан – их вассал; Трифон убивает Ионафана; Симон, став преемником Ионафана, завершает освобождение
- 11:38-59 Димитрий II не сдерживает обещания, данного Ионафану; Трифон, полководец Антиоха VI, берет Антиохию; Антиох VI утверждает Ионафана в его сане
- 11:60-74 Ионафан разбивает войско Димитрия II
- 12:24-38 Ионафан вновь разбивает отряды Димитрия II

12:39-13:32	Трифон коварно умерщвляет Ионафана. Преемником Ионафана становится Симон; Трифон убивает Антиоха VI
13:33-42	Димитрий II идет на уступки Симону и заключает с ним договор о мире
13:43-52	Симон завоевывает Газар (Гесер) и окончательно берет Акру
13:53	Сын Симона Иоанн (Гиркан) становится главным военачальником
14:1-3	Димитрий II отправляется на Восток и попадает там в плен
14:4-15 <i>Обрамление: прославление Симона</i>	

1.2 Возникновение

1.2.1 Источники

Автор использовал в своем труде многочисленные документы, бывшие ему доступными, возможно, потому, что он мог пользоваться хасмонейским придворным архивом: 5:10b-13 (письмо иудеев из Галаада с просьбой о помощи); 8:23-32 (текст договора о союзе с римлянами); 10:18-20 (письмо Александра Баласа Ионафану о признании Ионафана первосвященником и царским другом); 10:25b-45 (письмо Димитрия I Ионафану с обещаниями); 11:30-37 (письмо Димитрия II Ионафану); 12:6-18 (письмо Ионафана спартанцам); 12:20-23 (письмо спартанцев Онии II); 13:36-40 (письмо Димитрия II Симону); 14:20b-23 (письмо спартанцев к Симону); 14:27b-45 (декрет священников и народа в честь Симона); 15:2-9 (письмо Антиоха VII Сидета Симону); 15:16-21 (письмо консула Луция Цецилия Метелла Кальва Птолемею VIII Эвергету II). Кроме того, автору, как можно заключить из 16:23-24, были известны летописи хасмонейских первосвященников.

В 1 Макк используются два различных селевкидских *летосчисления*. Для военных и политических событий, касающихся Селевкидов, счет ведется, как это было принято в Антиохии и македонских областях Селевкидского государства, от *осени* 312 г. до н.э. (напр., 1:10; 10:1; 14:1). Что же касается внутрииудейских событий, касающихся Храма и богослужения, счет ведется от *весны* 311 г., а именно от месяца нисана, как это было принято и в Вавилонии (напр., 1:54; 4:52; 10:21). Это различие датировок побудили К. Шунка (K.-D. Schunck), основывавшегося на исследованиях, проведенных ранее Э. Бикерманом (E. J. Bickermann), разделить источники на группы; К.Шунк сделал предположение, что автор 1 Макк положил в основу своего рассказа как сирийские, так и еврейские тексты (с одной стороны, селевкидскую хронику, с другой стороны, некое «Жизнеописание» Иуды, которое, возможно, было написано упомянутым в 8:17 Эвполемом, а кроме того, первосвященнические «книги дней» об Ионафане и Симоне). В противоположность этой версии Г. Нейгауз (G. O. Neuhaus), основываясь на проходящие

через всю книгу центральные понятия и темы, выдвинул утверждение, что 1 Макк может быть понята как единое произведение, созданное *одним* автором. Во всяком случае, все предполагаемые письменные источники, кроме цитируемых дословно документов, подвергаются переформулировке и адаптации к его собственному повествованию, так что книга не может быть разложена на источники. Форму и объем устных традиций, которые мог использовать автор, невозможно установить сколько-нибудь надежно.

1.2.2 Поэтические отрывки в 1 Макк

В композиции главного рассказа особую роль играют поэтические отрывки (1:25-28, 36-40; 2:7-13, 49c-68; 3:3-9a, 45, 50b-53; 4:30d-33, 38; 7:17; 9:21, 41; 14:4-15 — выделены в соответствии с *N. Martola* в продолжении намеченного *Г. Нейгаузом*). Автор сам придал этим частям своей книги вид поэзии или возвышенной прозы для обозначения высших и низших точек в том, как протекает история в его изложении. При этом он опирается на ветхозаветные исторические описания (Суд — 4 Цар; Пар), служащие ему образцом.

Обращает на себя внимание *отсутствие* поэтических отрывков в двух частях текста: в той части, которая признается добавлением к основной, и в описании *Ионафана*. Притом что в уста Маттафии влагаются плач и торжественное завещание, а основная часть обрамлена хвалами Иуде и Симону, ко времени Ионафана относится лишь одно двустишие в 9:41 (аллюзия на Ам 8:10), не имеющее прямого отношения к самому Ионафану. Возможно, в такой сдержанности автора отражаются сомнения других еврейских групп (в особ., ессеев) относительно принятия Ионафаном первосвященнического достоинства из рук сирийского правителя, обладавшего сомнительной легитимностью, хотя никто не оспаривал военных и дипломатических талантов Ионафана? На такое предположение наталкивают неупоминание Ионафана в завещании Маттафии и способ изложения в 10:15-21: к сопровождаемому кратким вступлением письму Александра Баласа, в котором он назначает Ионафана первосвященником народа и другом царя, добавлены умещенная в *одну* фразу (10:21) датировка первого официального действия Ионафана в качестве первосвященника (праздник кушей 152 г. до н.э.) и указание на последовавшие за этим новый набор войска и успешное его вооружение.

1.2.3 Дополнения к основному рассказу

Нет достаточных содержательных либо стилистических причин приписывать дополнения к основному рассказу (см. выше) другому автору, нежели автор самого этого рассказа. Хотя эти добавления не принимают во внимание структуру первоначального замысла (основ-

ного рассказа), а скорее затемняют его и не содержат уже никаких поэтических отрывков, они вполне соответствуют тому интересу, который преследует в своем повествовании его автор. Правда, завешание Маттафии (2:49-68), носящее характер краткого изложения всей программы произведения в целом, как бы исполнено уже тогда, когда рассказано о названных по имени его сыновьях Иуде и Симоне. Однако то, что Симон именуется в 2:65 «вторым отцом», дает еще некоторое место для рассказа о его деятельности в качестве первого царя хасмонеийской династии.

1.2.4 *Время возникновения и политико-богословский контекст*

1 Макк — единственная книга во всем Священном Писании, в которой история начал хасмонеийской династии первосвященников и правителей рассказывается с их собственной точки зрения и с неприкрытой симпатией. Автор видит в этой династии «род мужей, рукою которых было даровано спасение Израилю» (5:62). Подобно тому как Бог некогда спасал и сохранял от врагов свой народ, землю и Храм через судей и царей Израиля и Иуды, так же в недавнем прошлом Он он сделал спасителями от селевкидских войск и противников в собственных рядах Иуду и его братьев. Такая явная поддержка со стороны Бога, признание полномочий несколькими селевкидскими царями и торжественная поддержка народа должны устранить всякие сомнения в легитимности Хасмонеев как высших административных, религиозных и военных руководителей (14:41 сл.).

Автор книги пишет ее *после* вступления в должность сына Симона Иоанна Гиркана (134 г. до н.э.) и, как видно из восторженного описания римлян, еще *до* вторжения Помпея (63 г. до н.э.), но вероятнее всего, в конце правления Иоанна Гиркана или в первые годы правления Александра Янная, то есть около 100 г. до н.э. Из кумранских текстов и из сообщений Иосифа Флавия известно, что в это время действительно существовало недовольство устранением разделения властей и бесцеремонными претензиями на полновластие хасмонеийской династии, которая не вела своего рода от царя Давида, то есть от колена Иудина, а была просто одной из священнических семей несадокидского происхождения.

Быстро ли был сделан *перевод* написанной по-еврейски книги на греческий, или до этого прошло значительное время, установить невозможно. Во всяком случае, такой перевод уже давно существовал ко времени Иосифа Флавия, который ценил этот источник и использовал его при написании «Иудейских древностей» (ок. 94 г. н.э.).

1.3 Богословие

Автор, будучи историком, никогда не говорит в своем повествовании о прямом вмешательстве в события Бога и даже не называет Его: Бог не выступает в качестве одного из персонажей наряду с людьми, предпринимающими политические и военные действия. И в то же время только «Небу» (так благочестиво называется Бог в 3:18, 19, 50, 60; 4:10, 24, 40, 55; 9:46; 12:15; 16:3) должна быть воздана благодарность за спасение, осуществляемое «рукою» Иуды и его братьев (3:6; 4:35; 5:62). В победах и поражениях, политических переговорах и указах видно действие «Спасителя Израиля» (4:30). Молитвы с просьбами о спасении в бедственных ситуациях (3:46-54; 4:30-33; 5:33; 7:40-42; 11:71), хвалы и благодарность (4:24, 55) вождей и народа постоянно напоминают читателю о реальном присутствии Бога.

Автор создает свое историческое повествование по образцу того, как сообщается в Священном Писании о великих событиях в истории народа Божия (напр., Исход и спасение на Черном море — 4:9; битва Давида с Голиафом — 4:30; Синаххериб у стен Иерусалима — 7:41). Завещание Маттафии дает развернутую программу идеалов, олицетворяемых Авраамом, Иосифом, Финеесом, Иисусом Навином, Халевом, Давидом, Илией, тремя отроками в печи огненной и Даниилом (2:49-61), и эти идеалы впоследствии будут воплощены в первом поколении Хасмонеев; главнейший же из этих идеалов — ревность о Торе (2:54, 58, 64, 68; 14:14).

Самая характерная черта изложения исторических событий в 1 Макк — ее явно прохасмонейский взгляд. Иуда и его братья ведут борьбу исключительно ради «Израиля», за честь народа, за то, чтобы он мог свободно отправлять в своей земле религиозные обряды (2:67; 3:1, 3, 43; 14:4-15). Соответственно, хасмоней не рассматриваются как партия, имеющие свои собственные серьезные интересы и властные притязания, конкурирующие с интересами и притязаниями других. Для автора книги их приверженцы — это «народ», а их критики и соперники (как и Селевкиды со своими армиями) — сплошные «беззаконники» и «безбожники» (1:11; 3:5-6, 8; 6:21; 7:5; 9:23, 58, 73; 10:61; 11:21, 25; 14:14). Из своих источников он берет лишь то, что говорит о верности Хасмонеев Закону (в том числе при подготовке к войне, походах за добычей и во внутриполитических конфликтах), о верном толковании Торы (дозволенность самообороны в субботу) и о законной передаче власти в поколении основателей династии, а следовательно и вообще у хасмонейских царей-священников. То, что могло бы вызвать проблемы в оценке автором излагаемых им событий, он просто не упоминает: например, он не говорит о ессейских и фарисейских концепциях Мессии, согласно которым было необходимо разделять функции военного руководителя и первосвященника, или о нарушении преемства первосвященников в связи с тем, что эта

должность стала при Антиохе IV предметом продажи (Ясон, Менелай). Лишь не относящийся к Ониадам Алким называется по имени и осуждается как преступный узурпатор, однако о непосредственном предшественнике Ионафана и конфликте, связанном с его отстранением, ничего не сообщается.

То, что оценка учреждения Хасмонеийской династии в 1 Макк не может считаться суждением об этой династии *самого* Священного Писания, показывает отличная от нее оценка в других, также канонических книгах (Дан 1-12, рассказ о Сусанне, Иудифь, 2 Макк). Если сделать такую поправку на относительность, то этот голос священнической партии обретает должное значение, с одной стороны, как важнейший источник сведений о Маккавейской эпохе, а с другой, как побуждение искать действие Божие в том, что происходило в недавнем прошлом и происходит сегодня, не потому, что бы все происходящее было безупречным и похвальным, а потому, что верующие имеют право надеяться на то, что Бог спасает свой народ также и в настоящем — несмотря на все прегрешения и внешние и внутренние насилия.

2. ВТОРАЯ КНИГА МАККАВЕЙСКАЯ

2.0 Текст

Вторая Книга Маккавейская, очевидно, с самого начала была написана на литературном *греческом* койне, за исключением двух писем в начале книги (1:1-10а и 1:10б-2:18), которые, скорее всего, переведены с еврейского или арамейского. Книга сохранилась в двух унциальных рукописях (Александрийской А, V в. н.э., и Венецианской V, VIII в. н.э.), а также более чем в 30 минускульных, а кроме того, в рукописях, содержащих латинский, сирийский и армянский переводы и цитатах (в особ. из гл. 6 и 7) у греческих и латинских писателей.

В своем критическом издании Р. Хангарт (*R. Hanhart*) подразделяет рукописи на 3 (или 4) группы: унциальные и зависящие от них минускульные, редакция q, лукиановская редакция L' и (четвертая группа) смешанные тексты. Для восстановления искомого текста издатель опирается в основном на рукописи А, 55, 347, 771. К. Хабихт (*C. Habicht*) поместил в конце своего комментария (стр. 284-285) список мест, о которых в науке ведутся споры (прежде всего речь идет о значении лукиановской редакции) и в которых представляются осмысленными текстуально-критические решения, отличные от издания Р. Хангарта, а в некоторых случаях и конъектуры.

2.1 Композиция

Различные заключительные имена (*subscriptio*⁵⁴) в двух унциалах указывают на своеобразный вид книги: она именуется «письмом» (в А) или «кратким изложением» (в V) «деяний (истории) Иуды Маккавея». Дело в том, что в дошедшей до нас книге краткое изложение (эпитому) состоявшего из пяти книг исторического повествования Ясона (Иасона) Киренейского о деяниях Иуды и их предыстории представляет собой как бы подробное «приложение» к двум письмам, помещенным в начале:

1:1-2:18	Два праздничных письма о «празднике кущей в месяце кислее (хаслее)»
1:1-10a	<p>Письмо евреев в Иерусалиме и Иудее к еврейским братьям и сестрам в Египте</p> <p>1 Обращение (адресаты, отправители, приветствие)</p> <p>2-5, 6 Пожелания благоденствия, обещания молитв за тех, к кому обращено письмо</p> <p>7-9 Содержание письма:</p> <p>7-8 Ссылка на письмо 169 года Селевкидской эры (= 143 г. до н.э.)</p> <p>9 Призыв праздновать «праздник куц в месяце кислее»</p> <p>10a Дата: 188 год Селевкидской эры (= 124 г. до н.э.)</p>
1:10b-2:18	<p>Письмо жителей Иерусалима, иудеев, старейшин и Иуды Аристобулу (Аристовулу), учителю царя Птолемея (= Птолемей VI Филометор, 181-145 гг. до н.э.), 164 г. до н.э. (?)</p> <p>1:10b-d Обращение (адресаты, отправители, приветствие)</p> <p>1:11-17 Конец безбожного Антиоха (IV Эпифана)</p> <p>1:18-2:15 Указание на связь Соломонова Храма с тем Храмом, очищение которого надлежит праздновать ныне</p> <p>1:18-36 Сокрытие и сохранение алтарного огня во время пленения и новое обретение его при Неемии (одновременно обнаружение нефти) (24-29 Молитва священников, бывших при Неемии, во время жертвоприношения)</p> <p>2:1-8 Предание о приказе Иеремии взять огонь с собой и о том, как он сокрыл скинию, ковчег и кадильный жертвенник, которые были найдены лишь тогда, когда народ был собран вновь</p>

⁵⁴ Подпись (лат.; прим. перев.).

2:9-12	Воспоминание об освящении Храма Соломоном с нисхождением небесного огня, подобно тому, как было при Моисее, и восьмидневный праздник освящения Храма
2:13-15	Составление библиотеки священных писаний Неемией, а ныне, подобным же образом, Иудой; приглашение присылать за копиями книг, которые могут понадобиться в Египте
2:16-18	Призыв к египетским евреям как членам единого спасенного народа Божию праздновать дни очищения храма — «праздник куш и огня в месяце кислее»

Следующее за этим краткое изложение пяти книг Ясона Киренейского обрaмлено *вступлением* (проэпием; 2:19-32) и *эпилогом* (15:37-39) «эпитоматора» или автора Второй Книги Маккавейской. Рассказ о Гелиодоре (Илиодоре), содержащийся в гл. 3, представляет собой *предысторию* (не имеющую значения для дальнейшего повествования), где уже намечаются темы и идеи, важные для всей книги в целом: значение верности Закону и молитвы; святость Иерусалимского Храма и его действенная защита Богом как знак того, что Он всегда будет спасать свой народ (ср. 5:19 сл.); явления с неба ради борющихся за свое еврейство (ср. 2:21); вина и соучастие некоторых евреев в святотатстве и попытках осквернения Храма.

2:19-32	<i>Вступление проэпий)</i> эпитоматора
I. 3:1-40	Сохранение святости Храма от Гелиодора
1-2	Введение: мирные времена при благочестивом и верном Закону первосвященнике Онии (III)
4-8	Отправление в Иерусалим Гелиодора вследствие подстрекательства попечителя Храма Симеона (Симона)
9-23	Дружелюбный прием Гелиодора; болезненная реакция на его планы ограбить Храм
24-35	Небесное заступничество и отпор Гелиодору; его исцеление благодаря умиловительной жертве первосвященника; возвращение Гелиодора к царю
36-39	Исповедание и свидетельство Гелиодора о Боге, обороняющем Храм
40	<i>Заключительное замечание к рассказу о Гелиодоре</i>

В описании военных успехов Иуды эпитоматор применяет не географический или хронологический метод, а систематизирует материал: за кратким изображением отдельных акций (8:1-7; 10:14-38; 12:1-45; 14:1-15:5) следует каждый раз описание большого военного похода

Селевкидов (8:8-36; 11:1-12; 13:1-22; 15:6-35), а завершается все победой войска Иуды и/или заключением мирного договора. Обе основных части эпитомы (4:1-10:9 и 10:10-15:39) завершаются после смерти врага евреев празднованием и решением праздновать и в будущем воспоминание об этом спасительном деянии Бога ради своего народа (10:8 и 15:36). Таким образом, две основных части имеют следующее членение.

II.	4:1-10:9	Осквернение Храма и его новое освящение
	4:1-7:42	Распространение и торжество беззакония; гонения и мученичества при Антиохе IV
	4	1-6 Продолжительный конфликт попечителя Храма Симона с первосвященником Онией
		7-22 Брат Онии Ясон покупает сан первосвященника и вводит в Иерусалиме греческие обычаи
		23-29 Менелай, брат Симона, дает больше денег, чем Ясон, и становится первосвященником
		30-38 Лишенного сана Онию убивают в Дафне близ Антиохии, где он жил в ссылке по просьбе Менелая
		39-49 Новые преступления Менелая
	5	1-27 Гражданская война в Иерусалиме, одновременно поход Антиоха IV в Египет, затем разграбление Храма, военная оккупация Иерусалима; бегство Иуды с группой его людей в горы
	6	1-11 Осквернение Храма и религиозные гонения
		12-27 Богословские размышления эпитоматора
		18-31 Мученическая смерть престарелого законоучителя Элеазара
	7	1-41 Мученичество семи братьев и их матери пред царем
		42 <i>Заключительное замечание к этому разделу</i>
	8:1-10:9	Победа Иуды над Никанором; смерть Антиоха IV; очищение и новое освящение Храма
	8	1-7 Успешное начало партизанской войны Иуды Маккавея
		8-36 Победа над царским войском, возглавляемым Никанором
	9	1-29 Мучительный конец гонителя и святотатца Антиоха IV на Востоке
	10	1-7 Очищение и праздничное новое освящение отвоеванного Храма
		8 <i>Решение о введении праздника нового освящения (Ханукка) для всех иудеев (ежегодно в течение 8 дней начиная с 25 кислева)</i>
		9 <i>Заключительное замечание к этой части книги</i>

III. 10:10-15:39 Защита Храма

- 10:10-13:26 Отражение различных нападений и предприятий врага
- 10 10-13 Вступление на престол Антиоха V Евпатора
14-38 Победы Иуды и его войска над отрядами Горгия и Тимофея в различных местах
- 11 1-12 Победа над войском «царского наместника» Лисия
13-15 Мир с Лисием
16-38 Четыре письма, свидетельствующих о достижениях Иуды
- 12 1-45 Военные карательные и оборонительные акции Иуды к западу и к востоку от Иордана против разных городов и военачальников
- 13 1-26a Военный поход Антиоха Эвпатора и Лисия против Иудеи; казнь Менелая; заключение мира в Бет-Цуре (Вефсуре)
26b *Заключительное замечание к этому разделу*

- 14:1-15:36 Козни Алкима; ссора Никанора с Иудой и угроза Никанора в адрес Храма; окончательное поражение и смерть Никанора
- 14 1-14 Новое утверждение наследника Менелая Алкима в сане первосвященника новым царем Деметрием I; посылка Никанора против Иуды и хасидеев (асидеев)
15-36 Никанор по наущению Алкима сменяет дружбу и уважение к Иуде на гонения и угрожает Храму
37-46 Уважаемый иерусалимский старейшина Разис кончает с собой, чтобы избежать позора плена
- 15 1-5 Высокомерие Никанора
6-24 Приготовление Иуды к решительной битве: обращение к войску и молитва
25-35 Поражение и смерть Никанора; вывешивание руки богохульника у Храма и головы на Акре
36 *Решение о введении дней Никанора ежегодно 13 адара, за день до «дня Мардохея» (= Пурим)*

15:37-39 *Заключительное замечание к этой части книги. Эпилог эпитоматора*

2.2 Возникновение**2.2.1 Сокращение и обработка сочинения Ясона Киренейского**

Как прямо заявляет автор в своем вступлении, в его распоряжении находилось сочинение неизвестного из других источников *Ясона Киренейского* в пяти книгах, назидательную краткую версию которого он дает, делая временами отступления-рассуждения (напр., 4:17; 5:17-20;

6:12-17) и подчиняя расположение материала своей собственной цели. Ясон имел доступ к документам; это видно из четырех писем, содержащихся в гл. 11. То, что эти письма изъяты из своего исторического контекста, что их хронологическая последовательность нарушена, а значение, таким образом, отчасти изменено по сравнению с первоначальным, можно отнести как за счет Ясона, так и за счет эпитоматора; как обстояло дело в реальности, выяснить уже невозможно.

В том контексте, в котором эти четыре письма находятся сейчас, они призваны проиллюстрировать позитивные следствия победы Иуды над Лисием. Исторически же эти подлинные документы имели, по *К. Хабихту*, такой порядок. Самое старое письмо 11:27-33 было адресовано Антиохом IV совету старейшин (γερουσία) и «остальным иудеям» (подразумеваются, очевидно, круги, поддерживавшие Менелая в качестве первосвященника). Амнистия была обещана, видимо, приверженцам смещенного первосвященника Ясона, в случае если они до 30 ксантика (ксанфика; март) 164 г. до н.э. вернутся в Иерусалим; однако 15 дней — едва ли достаточный срок для того, чтобы сложить оружие. Верна ли дата «15 ксантика»? Царь, со своей стороны, отказывается в письме от преследований и за семь месяцев до своей смерти обещает иудеям религиозную свободу. В теперешнем виде письмо имеет отправителем Антиоха V, а адресатами — Иуду и его приверженцев. Хронологически следующее за этим письмо Лисия «группе» иудеев (11:16-21) написано в 164 г. (до сентября, т.е. до смерти Антиоха IV) и обращено к Иуде и его приверженцам. Вероятно, одновременно с ним (т.е. не в марте, а позднее) было отправлено Иуде и его сторонникам, одержавшим победу, письмо римских посланцев (11:34-38). Самое последнее письмо, не имеющее в 2 Макк датировки (11:22-26) написано Антиохом V Лисию вскоре после вступления Антиоха на престол (нач. 163 г. до н.э.) и еще до похода, о котором рассказано в 2 Макк 13.

Рассказ о мучениках, помещенный в гл. 7, очевидно, был найден не Ясоном, а уже эпитоматором (происходившим, может быть, из антиохийской еврейской диаспоры), который вставил его между гл. 6 и 8.

Трудно представить себе, чтобы произведение Ясона сообщало о более поздних событиях, чем последнее, о котором рассказывается в эпитоме, — победа Иуды Маккавея над Никанором и учреждение Никанорова дня (в 161 г. до н.э.). Так, например, хотя конец 2 Макк подходит к предсказанию победы, данному Иеремией в 15:15 сл., но не подходит к поражению и смерти Иуды в следующем за этим году (ср. 1 Макк 9). Сказанное в первых строках вступления «дела Иуды Маккавея и братьев его... и войны против Антиоха Эпифана и против сына его Эвпатора (Антиоха V)» охватывает не всю книгу — гл. 3 (рассказ о Гелиодоре относится ко времени Селевка IV) и гл. 14-15 (поход Никанора относится ко времени Деметрия I).

Определить общий источник для труда Ясона и 2 Макк (например, какое-либо *жизнеописание* Иуды) не удалось. Содержала ли сохранившаяся лишь в процитированных фрагментах книга Эвполема (4:11) «О царях Иудейских» (этот Эвполем был известен и Ясону как человек, возглавлявший посольство в Рим) какие-либо сообщения об Иуде,

неясно, хотя и Эвполом доводил хронологические расчеты до 5 года Деметрия I (158/7 г. до н.э.). То, что Ясон пользовался современными ему сведениями, объясняет как совпадения, так и большие различия с 1 Макк. Так, например, в 2 Макк 3-5 гораздо подробнее, чем в нескольких фразах 1 Макк 1:11-15, излагается то, каким образом был вовлечен во *внутрииудейские* конфликты селевкидский царь и как он затем стал участвовать в них, дойдя и до религиозных гонений. Надписи и находки новейшей эпохи постоянно подтверждали сведения Ясона о селевкидских государственных учреждениях, именах и функциях чиновников; некоторые из встречающихся у него географических названий показывают, однако, что Палестина ему по собственному опыту известна не была (*B. Bar-Kochva*).

По своему *жанру*, применяемым стиливым средствам и топосам сочинение Ясона, насколько это видно из эпитомы, вполне вписывается в современную ему эллинистическую историографию. Нет достаточных оснований относить этот труд к «патетической» или «трагической» историографии, единственный сохранившийся образец которых представляет собой сама 2 Макк. Приводившиеся в подтверждение этого «особенности» на самом деле встречаются и у таких историков, которые прямо полемизируют с этим методом изложения, например, у Полибия (*R. Doran*).

Эпитоматор указывает в своем предисловии, что он сократил сочинение Ясона прежде всего для того, чтобы читатель мог развлечься и получить пользу от чтения. С этим, вероятно, связано то, как выдвигаются на первый план черты *назидания*, например, привлечение внимания к «зеркальным наказаниям»: первосвященник Ясон, коварно сместивший своего брата, сам становится жертвой подобного же смещения и умирает на чужбине (4:26; 5:8-10); Менелай умирает в горячем пепле, потому что совершил преступления против алтаря, на котором сожигались жертвы (13:8); Антиох IV умирает, как и предсказывал ему младший из семерых братьев-мучеников, в мучениях, какие он причинял многим (7:37; 9:6, 28); Андроник, убивший Онию в том месте, где тот жил в изгнании, умирает на месте своего преступления (4:38); ограбившего Храм Лисимаха убивают возле сокровищницы (4:42); рука Никанора, которую он поднял на Храм, вывешивается поблизости от Храма (15:32-33). Несчастья и наказание народа и невиновных должны рассматриваться при этом как знаки Божьего вразумления (6:12-17; 7:33; 10:4; ср. Прем 3:5; 11:9, 15-12, 27). К назидательному поучению относится и то, что даже неиудеи признают власть Бога, когда претерпевают Его кару (Гелиодор — 3:28; Никанор — 8:36; Антиох IV — 9:11; Лисий — 11:13).

Возможно, что замечания, завершающие каждый из разделов текста эпитомы (3:40; 7:42; 10:9; 13:26 и 15:37а), представляют собой указания на то, где проходили границы между пятью книгами Ясона.

Возможно, что эпитома была создана сама по себе, но не исключено и то, что она была изначально задумана как «приложение»

к праздничному посланию 124 г. до н.э., подобно тому как это описано для праздника Пурим в Эсф 9:20-32 (ср. греч. колофон Эсф^{LXX} 10:31 = F 11, где вся предшествующая Книга Эсфири названа «письмом о Пуриме»). Второе письмо (1:10b-2:18), относимое к 164 г. до н.э., могло быть сочинено одновременно с присоединением эпитомы к праздничному посланию или при помещении «праздничного послания (с приложением)» в архив. С одной стороны, в этом письме устанавливается связь знаменитого Иуды с Аристобулом, влиятельным александрийским иудеем, жившим во времена Птолемея VI Филометора (181-145 гг. до н.э.) и содержатся не засвидетельствованные другими источниками предания, объясняющие праздник *Ханукки* как праздник огня. Описание смерти Антиоха IV (1:11-17), весьма отличное от того, что описывается в 2 Макк 9, а также весьма различные ожидания будущего (собрание народа воедино в 2:18 и воскресение мертвых в 7; 12:42-45; 14:46) показывают, что этот текст не был написан автором эпитомы.

2.2.2 Опорные точки для определения времени возникновения

Письмо, с которого начинается книга (1:1-10a), датировано 188 годом селевкидской эры (начало эры — осень 312 г. до н.э.), т.е. относится к 124 г. до н.э. и цитирует письмо, написанное в 169 г. селевкидской эры (= 143 г. до н.э.). Трудно определить, полностью ли воспроизведен здесь этот документ, или же в него внесены некоторые изменения, связанные с присоединенным текстом эпитомы.

Во втором письме (1:13-17) содержится воспоминание о смерти Антиоха IV (конец 164 г. до н.э.) и приглашение египетских иудеев к празднованию очищения Храма в предстоящий день 25 кислева. Поскольку в качестве отправителя (наряду с жителями Иерусалима и советом старейшин) указан просто «Иуда» без более точного определения, и поскольку о нем в конце письма сказано, что он вновь собрал ставшие редкостью вследствие войны писания (2:14), то иметься в виду может только Иуда Маккавей, который весной 160 г. до н.э. уже пал в сражении с войском Бакхида. Таким образом, это письмо было задумано как написанное, очевидно, в конце 164 г. до н.э. Действительное же время, а также место возникновения этого письма и автор композиции, составленной из народных преданий и помещенных в «письме», не могут быть установлены, т.к. опорных точек для того, чтобы определить это, нет (вероятно, не намного позднее 124 г. до н.э.).

Ясон Киренейский был, видимо, современником Иуды Маккавея (175-160 гг. до н.э.) и написал свое произведение вскоре после тех событий, о которых он сообщает. Невозможно установить точнее, когда создал свою версию сочинения Ясона эпитоматор, прямо называемый в ряде мест книги (помимо вступления и эпилога, также, например, в 4:17; 5:17-20 и 6:12-17): определено это произошло ранее разрушения Храма в 70 г. н.э., но вероятно, еще до римской эпохи (т.е. до 63 г. до н.э.).

Ряд наблюдений над тем, как расставлены акценты в эпитоме, показывает, что в книге имеет место критический подход к политике Иоанна Гиркана (134-104 г. до н.э.) после смерти Антиоха VII, начиная со 129 г. до н.э.: в противовес военным акциям этого правителя, проводимых с использованием наемников и призванных расширить территорию еврейского государства с насильственным обращением в иудаизм идумеян, разрушением храма на горе Гаризим и т.п., — в противовес всему этому автор эпитомы постоянно подчеркивает, что Иуда брался за оружие только тогда, когда на него нападали или когда где-то притеснялись собратья-евреи и что его победы зависели решающим образом от Божией помощи, обретенной благодаря молитве, а не от военной силы. Бросается в глаза и сдержанность эпитомы по отношению к Хасмонеям, особенно по сравнению с 1 Макк: Модеин (Модин) упоминается (в 13:14) лишь как место, где расположилось лагерем войско Иуды (а не как место, откуда пошла Хасмонеийская династия); брат Иуды Симон, отец Иоанна Гиркана и основатель династии, упоминается в весьма критическом контексте (10:19-22; 14:17), подвиг другого брата, Элеазара (1 Макк 6:43-46) приписывается самому Иуде (13:15). При этом имена братьев Иуды автору отлично известны (8:22-23). Причина успехов и побед Иуды в том, что «гнев Божий» обратился в милость, защиту и поддержку, поворот в пользу иудеев происходит благодаря крови невинных мучеников, а не в силу военного таланта или подготовки Иуды (8:2-5, 27; 13:17 и др.).

Таким образом, Вторая Книга Маккавейская в дошедшем до нас виде была написана, очевидно, вскоре после 124 г. до н.э.

2.3 Богословие

Во 2 Макк огромное значение придается Храму — не как зданию, а как символу и залогом милости и верности Божией к своему народу: «Господь избрал не для места народ, а для народа это место. Посему и самое место, сделавшись причастным бывшим народным несчастьям, приобрело потом благоденствий Господа и, будучи оставлено Всемогущим во гневе, опять, с умилованием верховного Владыки, восстало во всей славе» (5:19-20). Для автора неразрывно связаны друг с другом богослужение в Храме согласно Торе, свобода города Иерусалима от чужеземного владычества, возможность без помех исполнять Закон и милостивое обращение Бога к своему народу (2:22; 3:1; 8:17; 15:37).

Но как только вследствие вины некоторых представителей самого еврейского народа наносится ущерб Святыне и как только она «оскверняется» врагами (гл. [3.]4-5), евреи сами вынужены страдать и испытывать «гнев» Божий, который усмиряется только благодаря вопиющей к небу крови невинных. По этой причине мученичество и мученики имеют решающее значение для 2 Макк: вследствие мученичества верных Торе матерей с их младенцами, старца Элеазара и семерых братьев с

их матерью (гл. 6-7) Бог вновь посылает милость своему народу (7:37-38; 8:1-5, 27) в виде следующих за этими событиями успехов Иуды, через смерть врага (Антиоха IV) и через новое освящение Храма. В последней части книги сообщается о прегрешении еврейских солдат, пользовавшихся языческими амулетами, и об интригах первосвященника Алкима; за этим следует самоубийство знатного еврея Разиса, напоминающее мученичество (14:37-46), и лишь после этого становятся возможны поражение и гибель Никанора и освобождение Иерусалима.

В обоих случаях сохранению в народе памяти о помощи и спасении, полученных от Бога, столь ясно *явленных* Им (ср. значение ἑλιφάεια/ἑλιφαίης во 2 Макк 2:21; 3:24-30; 5:4; 12:22; 14:15; 15:13, 27, 34) должно служить учреждение праздника (Хануки и Никанорова дня).

Убежденность в близости Бога, готового оказать людям помощь, выражается и в многочисленных *молитвах* просьбы и благодарности (напр., 12:38; 14:15; 15:34). Действенность молитвы и *заступничества* демонстрируется с идеологической целью в исцелении Гелиодора после принесения жертв Онией (3:31-33) и в победе над Никанором, которая совершается по заступничеству убитого праведника Онии и пророка Иеремии, как видит это в своем сне Иуда (15:12-16).

Вторая Книга Маккавейская важна как одно из ранних свидетельств еврейского упования на телесное воскресение верных Закону праведников (7:9, 11, 14, 23, 29, 36; 14:37-46; ср. Дан 12:1-3). Это упование, кажется, распространяется и на умерших грешников (12:43-45), за которых еще можно просить в молитвах и приносить умиловительные жертвы. Но соответствующего «учения» еще не сформировалось.

В историографической литературе 2 Макк представляет собой пример инкультурации еврейства в окружающий его эллинистический мир. Распространенные эллинистические мотивы, элементы стиля и методы изображения используются в книге для того, чтобы рассказать историю происшедшего в недавнем прошлом в перспективе веры иудаизма (диаспоры). При этом автором движет и апологетический интерес представить евреев добрыми и лояльными гражданами, желающими жить исключительно по законам своих отцов, никогда не начинающими войны первыми и защищающимися только в том случае, если на них нападают. Этой тенденции подчинено расположение писем в гл. 11, с ней связано по содержанию и письмо Антиоха IV (9:19-27). Там же, где «эллинические нравы» (4:10) начинают вытеснять верность Торе и наносят ущерб системе ценностей, пришедшей от отцов (4:7-22), для автора (который сам получил греческое образование) «эллинизм» (Ἑλληνισμός 4:13; τὰ Ἑλληνικά 6:9; 11:24) становится противоположностью «иудаизма» (Ἰουδαϊσμός), которую следует отвергать и преодолевать. Не независимое государство является целью военных мероприятий, поддержанных «бывшими с неба явлениями» (2:21-22) — поэтому рассказ может быть закончен и победой над Никанором, угрожавшим Храму, — а свободное отправление своей религии и храмовая служба в освобожденном Иерусалиме.

Е. КНИГИ ПРЕМУДРОСТИ

І. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ПРЕМУДРОСТИ ИЗРАИЛЯ

Эрих Ценгер

Литература: J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990; J. Blenkinsopp, Wisdom and the Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism, Oxford 1983; M. Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven ²1993; M. Görg, Weisheit in Israel. Wurzeln, Wege, Wirkungen: KatBl 113, 1988, 544-549; B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Gütersloh 1996; O. Kaiser, Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161) Berlin 1985; H.-J. Klauck, «Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament: WiWei 55, 1992, 3-22; M. Küchler, Frühjüdische Weisheitsliteratur. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26) Freiburg/Göttingen 1979; H.D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (ÜB 383) Stuttgart 1987; G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ⁴1992; K.F.D. Römheld, Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte (BN.B 4) München 1989; H.H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101) Berlin 1966; S. Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; G.T. Sheppard, Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151) Berlin 1980; F.-J. Steiert, Die Weisheit Israels - ein Fremdkörper im Alten Testament? (FThSt 143) Freiburg 1990.

1. Премудрость как практическое знание жизни

Понятие «мудрость», или «премудрость», обозначает распространенный в древнем мире от Месопотамии до Египта, но также и в Греции и Риме, межкультурный феномен, который можно было бы назвать практическим знанием жизни или повседневным знанием, добытым с помощью практики или направленным на достижение практических целей. Мудрость – не просто знание. «Человек, который много знает... еще не мудрец. А мудрец не обязательно должен знать много или, тем более, всё» (M. Görg, Weisheit 544). Для того, чтобы стать мудрым, человеку необходимо верное знание и умение правильно применять это знание. Для мудрости важно верное знание о жизни. Для нее важно научение умению жить, искусству жизни, практическое применение этого искусства и передача его другим людям.

Исходным пунктом всякого богословия премудрости, от простых правил поведения до глубоко отрефлексированных нравственных максим, является полученное из опыта убеждение в связи действия и его результата, известное каждому в его повседневной жизни и служащее в ней основным ориентиром: от доброго действия бывает хорошо (для общества и в особенности для самого человека, который делает добро), а злое действие причиняет вред (обществу и в особенности самому злодею). Перспектива взаимосвязи действия и его результата лежит в основе всякой педагогики повседневности, желающей создать побудительные стимулы к добру и удерживать от зла. Эта взаимосвязь предполагает основное знание добра и зла и прежде всего знание об устройстве добра в жизни отдельного человека, семьи, общественных групп, государства и народов, об устройстве добра во всем космосе. Поэтому премудрость тратит много сил на то, чтобы распознать это устройство в его многослойности, чтобы сформулировать его и научить ему.

Всякие частные порядки, согласно учениям месопотамской, египетской и древнеизраильской премудрости, суть элементы всеобъемлющего порядка мира и творения, в соответствии с которым боги устроили мир и снабдили его силой, дающей жизнь. Всеобъемлющий порядок жизни охватывает и владеет даже самим миром богов. Этот исконный порядок, управляющий богами и миром, шумеры называют «Ме», египтяне — «маат», а израильтяне — «цедака» (*S'dāqah*). Искусство жизни согласно учению премудрости состоит в том, чтобы распознать в течении жизни всеобъемлющий порядок и укреплять этот порядок, творя «праведность» (аксиома: праведность создает «шалом» — «счастье, мир»). Основу искусства жизни согласно премудрости составляет не какое бы то ни было Божие откровение, а человеческий разум, направленный на овладение жизнью; в позднем богословии премудрости Израиля сама божественная Премудрость наставляет людей в их поисках мудрости.

Однако премудрость, как в Израиле, так и у народов, его окружающих, ни в коем случае не какое-то профанное или тем более безбожное занятие духа. То, что мир и существующие в нем порядки хороши и направлены к жизни, что доброе делание способствует жизни, а тот, кто желает добра, в конечном счете не проиграет, выводится не из наивного оптимизма, но основано в Израиле в конечном счете на том, что премудрость называет «страхом Божиим».

Поэтому тезис, часто цитируемый в литературе премудрости Израиля, гласит: «начало мудрости — страх Божий» (Притч 1:7; 9:10; 15:32; Иов 28:28), что в латинской традиции очень удачно переведено как «*Timor domini principium sapientiae*»⁵⁵, т.е. страх перед Богом есть принцип, основной принцип премудрости. Страх Божий есть принцип, живущий внутри истинной премудрости и служащий ей фундаментом.

⁵⁵ Страх Господа — начало (принцип) мудрости (лат.; прим. перев.).

Страх Божий в литературе премудрости — это не тот страх Божий, какого требует Бог от Авраама в Быт 22, не покорная вера, но доверие к Богу, причем доверие к нему, как к тому, кто, невзирая на все препятствия и опасности, повелевает всем в целом и ведет к успеху тех людей, кто ищет «уставов» для жизни, поступает соответственно им и передает их новым поколениям. Страх Божий как доверие могуществу доброго Бога, Подателя жизни есть тот принцип, который ведет к мудрости и создает мотивацию для деятельности в соответствии с мудрым знанием о жизни.

Поэтому древняя мудрость Израиля может быть по праву определена (вслед за М. Гёргом [Görg]) как «богословие практического разума»: *источник* знаний в ней — разум, *направлена* она в основном не на теоретическое познание, а на удачную жизненную практику, а ее *основной принцип* — это фундаментальное знание о Боге как о Том, кто, сотворив мир, борется со злом и поддерживает добро.

2. Основные течения в премудрости Израиля

В соответствии с общественными и историческими контекстами, в которых люди библейского Израиля формулировали свое знание о жизни, в традиции мудрости можно выделить три основных течения.

2.1 Родовая мудрость («народная мудрость»)

Израиль был в значительной степени сельским, крестьянским обществом с этосом, основанным на жизненно важной родовой солидарности. С этим связано то, что язык, образы и содержание родовой мудрости носят народный характер и тематикой здесь является в основном повседневная социальная жизнь, совместная жизнь двух полов и разных поколений, защита основных ценностей (жизни и свободы), а также конкретика крестьянских будней, начиная с наблюдений за погодой, растениями и животными и кончая правилами поведения при севе и жатве и правилами обращения с горожанами и чужестранцами. С культурологической точки зрения родовая мудрость есть не только древнейшая традиция израильской мудрости, берущая начало еще в догосударственной эпохе, но и по прошествии веков она оставалась чуткой и критичной хранительницей солидарности и справедливости для всего народа, когда в городах и особенно в столицах — Иерусалиме и Самарии — формировалось классовое общество, в котором постепенно рушились старые идеалы родовой солидарности. Этос родовой мудрости служил основой для критики, с которой выступали пророки Амос и Михей, а также и для социальных заповедей, объединенных в Декалоге.

2.2 Придворная и городская мудрость («школьная мудрость»)

Городская культура, связанная в Израиле с возникновением монархии и появившейся в результате необходимостью в разветвленном аппарате

управления и развитии международных дипломатических, правовых и хозяйственных отношений, тоже создавала и культивировала собственную жизненную мудрость, в которой преобладал интерес к темам и проблемам городского и придворного меню. Здесь мудрость буквально изучалась в школе, т.е. использовалась в процессе воспитания и образования царских детей, а также чиновников. Язык и образность этой мудрости соответственным образом отражают жизнь города, они искусны и сложны. Темы — от правил поведения на случай приглашения ко двору и предостережений от пьянства и лени до профессиональной этики судей, писцов и царей. В своих идеалах она сориентирована на стабилизацию существующего государственного устройства и говорит о лояльности, богатстве, наслаждении жизнью и чести. Городская и придворная мудрость Израиля связана с другими культурами. Она изучает и воспринимает предания мудрости соседних государств, прежде всего Египта.

Так, например, в Книге Притч есть большой фрагмент (22:17-23:11), представляющий собой перевод египетского учения мудрости Аменемопе. Мы можем предполагать, что в иерусалимской «академии», где обучались царские дети и чиновники, переводили, читали и учили писания египетской мудрости и египетскую поэзию, особенно любовную лирику.

2.3 Теологизированная мудрость («премудрость откровения»)

Если в допленную эпоху богословская основа мудрости Израиля в значительной степени остается в рамках общевосточных изобразительных и выразительных средств, то в послепленную эпоху постепенно усиливается теологизация мудрости, имеющая две характерных особенности:

(1) Лежащий в основе всего первопорядок жизни все чаще понимается как способ откровения Бога Яхве. Если древняя мудрость призывает и поощряет людей к тому, чтобы искать и изучать ее, то в более новых сочинениях перспектива переворачивается: речь идет о том, что Премудрость — это присущая творению и истории тайна, которая устремлена к тому, чтобы люди принимали ее и вбирали в себя. Таким образом, в конце концов Премудрость персонифицируется. Под египетским влиянием, а также и в продолжение богословских рассуждений внутри самого Израиля формируется представление о женщине Премудрости, которая, будучи человеколюбивой и доброй стороной Бога Израилева, ищет, любит, питает и утешает людей (ср. особ. Притч 8:22-31; Сир 24; Прем 6:22-11:1). В этом младшем богословии мудрости искусство жизни не есть более достижение практического разума, но божественный дар. Мудрость становится премудростью откровения.

(2) Другое направление богословия мудрости после плена рассматривает как величайший и главный дар премудрости Божией Тору Израилеву. С Премудростью как тайной властвующего надо всем Бога встречается тот, — так гласит тезис этого направления, — кто делает Тору жизненной максимой. Классические формулировки такого богословия мудрости содержатся уже в поздней части Второзакония (Втор 4:6-8) и прежде всего в Книге Иисуса, сына Сирахова (см. Е. VIII), а также в Вар 3:9-4:4 (см. F. III.3). В раввинистическом богословии это приводит к возникновению представления о том, что Яхве в качестве первого «дела творения» создает Тору, которая затем служит плану, по которому Им созидается мир.

3. Литературные формы мудрости

Библейская мудрость выступает в четырех основных литературных формах: изречение, поучительная речь, поучительное стихотворение, поучительный рассказ; эти формы речи встречаются в Библии также и за пределами «книг премудрости» (например, в пророческих книгах).

3.1 Изречение

Изречение — наиболее сжатое изложение опыта, служащее ориентации человека в жизни. Изречение должно способствовать избавлению ситуации от элемента неожиданности и угрозы, превращая эту ситуацию в обычную и постоянно встречающуюся. Изречение кратко, лаконично и часто заключает в себе некую «изюминку», служащую мнемоническим целям. Основная поэтическая фигура здесь — это *параллелизм членов* (*parallelismus membrorum*), т.е. образное или предметное родство двух следующих друг за другом «членов» («рифма» образов или мыслей):

«Кто роет яму, падает туда сам,
и кто катит камень, на того падает он» (Притч 26:27).

В соответствии с языковой формой и целью высказывания выделяются пять форм мудрых изречений, которые часто применяются целыми сериями.

(1) *Пословица (народная)*. В ней формулируется, часто с использованием грубоватой образности, жизненный опыт народа. Она как бы охватывает взором много сходных случаев, с которыми приходится сталкиваться людям, и суммирует их в кратком высказывании. Хотя тенденция здесь дидактическая, но пословица выражает учение не прямо: слушателю предоставляется право сделать практические выводы из пословицы самому. Пословица чаще всего состоит из одной строки, но их может быть и две. Пословица суммирует опыт в сфере обыденной жизни, однако служит и для освещения политических отношений. Примеры: Притч 9:17; 14:4; Иез 16:44; 18:2.

(2) *Сентенция (информативное высказывание)*. В отличие от пословицы, сентенция, не называя прямо тех фактов, которые она имеет в виду, говорит непосредственно о подразумеваемой реальности, причем обычно использует объяснительное или контрастное сравнение. Жизнь фиксируется в том виде, в каком она предстает на самом деле. Сентенция направлена на то, чтобы предостеречь людей от иллюзий и помочь им реалистично подходить к повседневной практике. Примеры: Притч 12:4; 14:15; 16:1; 18:2.

(3) *Высказывание-загадка*. Вопросительная форма выражения, представляющего собой своего рода педагогическую загадку, должна побуждать к размышлению, чтобы *тем самым* создать у людей мотивы для требуемого поведения. Искусный способ выражения, а также те сферы жизни, к которым относятся такие загадки по своему содержанию, показывают, что они возникли в высших слоях общества и, как можно предположить, бытовали главным образом в школьном образовании чиновников. Примеры: Притч 23:29-35; 30:4-5.

(4) *Числовое высказывание.* Здесь дается пронумерованный ряд феноменов или ситуаций, причем счет служит стилистическим средством выделения того феномена, который упоминается последним. Подчеркивание последнего члена ряда обычно дается уже в вводной части такого высказывания (n, n+1 ...). Примеры: Притч 6:16-19; 30:18-19, 21-23.

(5) *Призыв.* Если вышеназванные формы оставляли практические следствия невысказанными, то в призыве эти следствия формулируются прямо. Призывают к какому-то определенному действию, побуждая или предостерегая. Часто к этому добавляется обоснование, каким-то образом подчеркивающее связь действия с его результатом. В призыве, таким образом, в полной мере проявляется педагогическая направленность мудрости. Примеры: Притч 23:12 (имплицитное обоснование); 23:19-21 (эксплицитное обоснование); 31:2-9 (программное собрание призывов).

3.2 *Поучительная речь*

В своей завершенной форме поучительная речь, обращенная к какому-либо адресату («лекция-поучение»), состоит из трех частей. Она начинается со вступительного обращения учителя, желающего непосредственно назвать тех, к кому он обращается («сын мой, дочь моя»), и дать мотивацию того учения, которое он передает адресатам. Само учение, как правило, излагается в виде смешения изложения и обращений в форме призывов и предостережений; излюбленная тема — вопрос о справедливости и смысле жизни перед лицом счастливого существования безбожников. Третьей (заключительной) частью чаще всего является некая «мораль» — указание на последствия мудрого и, соответственно, неразумного поведения, к которым нередко добавляются наблюдения за природой и повседневной жизнью. Поучительная речь обычно оформлена как монолог, но может превращаться и в искусно построенный диалог, в своего рода беседу мудрецов, содержащую учение или спор. Примеры: Притч 1:8-19 (предостережение от общения с дурными людьми); 5:1-23 (предостережение от нарушения супружеской верности); Иов 32-37 (поучения-монологи); Иов 3-27 (поучения-диалоги).

3.3 *Поучительное стихотворение*

В этой форме речи (сосредоточенной на учителе и к ученику не обращенной) мудрец рефлексивует (медитирует) над главными вопросами жизни, мировосприятия и истории в поисках сокрытого, доброго первопорядка. В особенности характерны такие поучительные стихотворения для Экклезиаста (см. ниже, E.V). В Псалтири также присутствует целый ряд поучительных стихотворений, в которых речь идет о четырех «жизненных сферах»: 1. Перед лицом опыта горя и смерти молитвы мудреца медитируют о смысле жизни и о счастье (ср. Пс 37; 49; 73). 2. Из наблюдения за творением и его закономер-

ностями они стремятся вывести доверие к обыденной жизни и создать мотивацию для принципиального «да» этому миру (ср. Пс 104). 3. Медитация об истории народа в той перспективе мудрости, которая говорит о взаимосвязи действия и результата, стремится истолковать смысл этой истории и сделать из нее соответствующие выводы (ср. Пс 78; 105; 106). 4. Поэзия мудрости медитирует также и над Торой как над чудесным путеводителем по жизни, данным Богом Израилевым, который возлюбил свой народ и мир (ср. Пс 1; 19; 119).

3.4 Поучительный рассказ

Поучительный рассказ имеет целью на примере частной истории преподнести универсальную жизненную мудрость или учение наглядно и убедительно, показав их «истину». Это дидактический, прикладной иллюстративный рассказ, направленный на то, чтобы продемонстрировать изображением обстановки и действующих в этой обстановке лиц правдоподобие и одновременно мотивацию. В основном в связи с этим в центре стоит идеальная фигура, которая с помощью контрастирующих с нею отрицательных персонажей делается *persona imitabilis*⁵⁶. Поучительный мудрый рассказ, служащий руководством к верной практической деятельности, может иметь различные формы, а именно:

- (1) легенда (акцент на частном персонаже; напр., Иов в Иов 1-2; 42, см. ниже, Е.П),
- (2) новелла (акцент на частном событии; напр., Руфь, см. выше, D.V),
- (3) роман (акцент на человеческой жизни в сложном мире; напр., Товит, см. выше, D.X).

4. Релевантность

Если в еврейской этике мудрость как практическое знание жизни имеет огромное значение и пользуется высочайшим уважением, то в христианском богословии, в особенности в традиции Реформации, о положительном отношении к мудрости в целом, и к отдельным книгам мудрости в частности, можно говорить лишь с оговорками. Так, утверждается, что 1) мудрость уже в рамках Ветхого Завета носит «маргинальный» характер, так как в ней отсутствует особая связь с Яхве и историей спасения; 2) мудрость есть выражение обывательской религиозности, ориентированной на посястороннее, либо она носит в основном профанный характер; 3) призывы к нравственным поступкам в богословском отношении относятся к области «закона», который Иисус и Павел как раз желали преодолеть (это связывается в особенности с идеей воздаяния за дела, находящейся в контексте

⁵⁶ Лицо, достойное подражания (лат.; прим. перев.).

связанности деяния и результата); утверждается, что оптимистическая этика мудрости противоречит в первую очередь новозаветному богословию Креста и оправданию «одной лишь верой»; 4) особенно проблематичными представляются некоторым христианским богословам книги Экклезиаста и Иова; в их апориях как бы проявляется несостоятельность мышления мудрости.

Против такой недооценки со стороны христиан преданий еврейской традиции следует напомнить о том, что сам *Новый Завет* носит ярко выраженный характер еврейской мудрости (ср. *H.-J. Klauck, Christus, Gottes Kraft* 3-22). Уже древнейшее предание об Иисусе рисует его учителем мудрости, говорящим языком, подобным ветхозаветным книгам мудрости (ср. хотя бы высказывания Иисуса в Мк 2:17b, 19bc; 3:21, 24, 27; 4:22a, 25). Прежде всего Евангелие от Луки (ср. хотя бы Лк 7:31-35) изображает Иисуса посланцем и олицетворением Премудрости, и это совершенно сходно с тем, что делается в текстах вышеописанной «теологизированной мудрости» (ср. выше, 2.3). И даже Павел заимствует нечто из *еврейского* богословия мудрости, чтобы развить свою христологию об Иисусе как мудрости *Бога* в противоположность мудрости мира сего (ср. 1 Кор 1-3).

Предания мудрости Ветхого Завета могут дать важные стимулы для современного христианского бытия и оказать помощь христианину. 1) Мудрость коренится в принципиальной доверии к реальности творения и мира, она желает создать у человека мотивацию к позитивному отношению к жизни и к «наслаждению» жизнью, причем делает это не в слепом желании сделать жизнь иной, а конкретно занимаясь повседневной жизнью. 2) Мудрость стремится к мультиперспективности восприятия мира и жизни, она апеллирует к собственному пониманию, собственному опыту и собственному суждению индивидуума. 3) Мудрость стремится выяснить, что общего имеют между собой все люди, а потому в ней как в занятии для духа присутствует пафос межкультурного. В своем этическом отношении к людям и к жизни она с исторической точки зрения является одним из корней идеи о правах человека, эксплицитно сформулированной только лишь в Новое время. 4) В своей трезвости, порой даже скептицизме мудрость служит хорошей прививкой от любых форм религиозного перевозбуждения.

II. КНИГА ИОВА

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: F.Delitzsch (BC) ²1872; B.Duhm (KHC) 1897; G.Fohrer (KAT) 1963, ²1989; F.Horst, »ob 1-19 (BK16.1) 1968; H.H.Rowley (NCeB) 1970; M.H.Pope (AncB) ³1974; R.Gordis 1978; F.Hesse (ZBK) 1978; A.de Wilde (OTS 22) 1981; A.van Seims 1982; 1983; L.Alonso-Sdiökel/J.L.Sicre-Diaz (NBE) 1983; N.C.Habel (OTL) 1985; H.Groß (NEB) 1986; J.E.Hartley (NICOT) 1988; D.J.A.Clines (WBC 17) 1989; Th.Mende (GSL.AT 14/1) 1993; J.Ebach 1996; C.A.Newsom (The New Interpreters Bible IV, 317-637) 1996; N.Whybray (NBC) 1998; H.Strauss, Hiob 19-42 (BK 16.2) 2000; F.Gradl (NSK-AT) 2001.

Обзор исследований: C.Kuhl, Neuere Literarkritik des Buches Hiob: ThR.NF 21,1953,163-205.267-317; H.-P.Müller, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84) Darmstadt ³1995; J.van Oorschot, Tendenzen der Hiobforschung: ThR 60,1995,351-388

Отдельные исследования: U.Berges, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1-2,10; 42,7-17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens: BZ 39,1995,225-245; W.A.M.Beuken (Hg.), The Book of Job (BETL 114) Leuven 1994; J.E.Course, Speech and Response. A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (Chaps. 4-24) (CBQMS 25) Washington 1994; K.J.Dell, The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197) Berlin 1991; J.Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch: TRE 15,1986,360-380; K.Engljähriger, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198) Stuttgart 2003; G.Fischer, Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch, in: I.Fischer/U.Rapp/J.Schiller (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J.Marböck (BZAW 331) Berlin 2003,157-166; G.Fohrer, Studien zum Buche Hiob (BZAW 159) Berlin ²1983; G.Fuchs, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993; R.Gordis, The Book of God and Man. A Study of Job, Chicago/London 1965; O.Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121) Göttingen 1978; R.Kessler, «Ich weiß, dass mein Erlöser lebet.» Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25: ZThK 89,1992,139-158; M.Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25) Tübingen 1999; V.Kubina, Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1-42,6 (FThS 115) Freiburg 1979; G.Langenhörst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1) Mainz 1984; R.Laurin, The Theological Structure of Job: ZAW 84,1972,86-89; J.Uveque, Job et son Dieu (2 Bde.) (EtB) Paris 1970; P.van der Lugt, Rhetorical criticism and the Poetry of the Book of Job (Oudtestamentische Studien 32) Leiden u.a. 1995; V.Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassung (FRLANT 128) Göttingen 1982; Th.Mende, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37) (TThSt49) Trier 1990; H.-P.Müller, Theodizee? Anschlußerörterungen zum Buch Hiob: ZThK 89,1992,249-279; I.Müllner, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch,

in: I.Fischer/U.Rapp/J.Schiller (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J.Marböck (BZAW 331) Berlin 2003,167-180; CA. Newsom, The Book of Job as Polyphonic Text: JSOT 97,2002,87-108; M.Oeming/K.Schmid, Hiobs Weg: Stationen von Menschen im Leid (BThS 45) Neukirchen-Vluyn 2002; J.van Oorschot, Gott als Grenze. Eine literar-und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170) Berlin 1987; L.G.Perdue/W.C.Gilpin (Hg.), The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job, Nashville 1992; L.Schwienhorst-Schönberger/G.Steins, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob lf; 42): BZ 33,1989,1-24; M.Treves, The Book of Job: ZAW 107,1995,261-272; J.Vermeulen, Job, ses amis et son Dieu (Studia Biblica 2) Leiden 1986; H.-M.Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktionsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37 (BZAW 207) Berlin 1993; C.Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob (CTM6) Stuttgart 1977; M.Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230) Berlin 1994; ders., Philologische Notizen zu Hiob 21-17 (BZAW 234) Berlin 1995; R.Zimmermann, Homo Sapiens Ignorans: Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung: BN 74,1994,80-100.

I. Композиция

Книга Иова делится на три части:

I	Пролог	1-2
II	Диалогическая часть	3:1-42:6
III	Эпилог	42:7-17

Пролог и эпилог носят прозаический характер, обрамляя собой написанный стихами диалог.

1.1 Пролог 1-2

Пролог повествует о двойном подтверждении праведности Иова, которого постигло тяжкое горе, и о последовавшем за этим посещении его тремя друзьями. Эта часть подразделяется на экспозицию и пять сцен:

1:1-5 Экспозиция: набожность и счастье Иова	
1:6-12 Первая сцена на небесах: Сатана, подвергший сомнению отсутствие своекорыстия в праведности Иова, получает от Яхве разрешение «простереть руку» на все, что есть у Иова	2:1-7a Вторая сцена на небесах: Сатана, усомнившийся перед Яхве в том, что Иов сохранит свою праведность, если он будет поражен недугом, получает разрешение «поразить» Иова, при условии, что жизнь его будет пощажена
1:13-22 Первая проверка и подтверждение праведности Иова: четыре удара отнимают у Иова его скот и детей, но он не восстает против Яхве	2:7b-10 Вторая проверка и подтверждение праведности Иова: Иов поражается проказой, но продолжает держаться своей набожности, невзирая на призывы жены предать проклятию Бога
2:11-13 Трое друзей Иова – Элифаз из Темана (Фемана), Билдад (Вилдад) из Шуаха (Савха) и Софар из Наамы – посещают Иова, чтобы утешить его и выразить ему сочувствие	

1.2 Диалогическая часть 3:1-42:6

В диалогической части речи Иова и его друзей подразделяются на три серии речей:

3. Монолог Иова: сетование		
Первая серия речей	Вторая серия речей	Третья серия речей
4-5 Элифаз	15 Элифаз	22 Элифаз
6-7 Иов	16-17 Иов	23-24 Иов
8 Билдад	18 Билдад	25 Билдад
9-10 Иов	19 Иов	26 Иов
11 Софар	20 Софар	- -
12-14 Иов	21 Иов	27-28 Иов
29-31 Монолог Иова		
32:1-6	Представление Элиу (Элиуя)	
32:7-33:33	Первая речь Элиу	
34	Вторая речь Элиу	
35	Третья речь Элиу	
36-37	Четвертая речь Элиу	
38-40:2	Первая речь Яхве	
40:3-5	Первый ответ Иова	
40:6-41:26	Вторая речь Яхве	
42:1-6	Второй ответ Иова	

Спорно, открывает ли первая речь Иова (3) первую серию речей, или же она представляет собой самостоятельный монолог. Поскольку в Иов 3 не видно никакой связи с присутствующими друзьями, следует предположить последнее. Таким образом, Иов 3 и 29-31 образуют рамку вокруг трех серий речей, которыми обмениваются Иов и его друзья. Содержательно заключительная речь Иова (29-31) обращена к более дальней части книги. Иов призывает Бога к ответу (31:35). Но сначала следуют друг за другом четыре речи четвертого, до сих пор не упоминавшегося друга, Элиу (32-37). Лишь в 38-41 Яхве отвечает Иову из бури. Если пока оставить без внимания 40:1, то ответ Яхве делится на две большие речи (38-39; 40:6-41:26), к которым примыкает в обоих случаях краткий ответ Иова (40:3-5; 42:1-6).

1.3 Эпилог 42:7-17

Эпилог делится на две сцены:

42:7-9	Приговор Яхве о троих друзьях
42:10-17	Восстановление Иова

1.4 *Ход мысли в диалогической части*

(1) Вопреки распространенному мнению, будто речи диалогической части вращаются по кругу и, соответственно, в них нельзя проследить

никакого движения мысли, мы считаем верной ту точку зрения, согласно которой «движение мысли» в смене серий речей все же прослеживается, хотя многократно повторяются одни и те же мотивы и хотя образец аргументации остается тем же самым. Общий процесс, который прослеживается здесь, можно описать как усиливающееся отчуждение между Иовом и его друзьями и усиливающееся в жалобах и надежде обращение Иова к Богу, которого он призывает сначала как судью (9:33-35), затем как свидетеля (16:19-21) и как избавителя (*go'el*: 19:25) и которого он, наконец, призывает к ответу.

В трех речах *первой серии* (4-14) Иов движется от упрека, обращенного к Богу (7:20), через обвинение Бога (9:14-35) к требованию признать его невиновность (13:23). В речах друзей тоже наблюдается подобная градация. *Элифаз* объясняет страдания Иова слабостью человека как твари (4:17-21), апеллирует к его богобоязненности (4:6) и советует ему передать свое дело в руки Бога (5:8). Иов опровергает обвинение в дерзости тем аргументом, что Бог, к которому он в 7:14-21 впервые обращается прямо, сам ополчился на него (6:4). Он желает, чтобы Бог полностью уничтожил его (6:9 слл.), и впервые выражает свое разочарование поведением друзей (6:14-30). После этого *Билдад* высказывается в более суровом тоне (8:2). Он становится на позицию веры в двустороннее воздаяние (8:20). Исходя из того принципа, что Бог не извращает правды (8:3), он предполагает, что Иов согрешил и потому должен страдать (8:4-6). Если бы он смиренно обратился к Богу, то мог бы рассчитывать на восстановление (8:5-7). В своем ответе Билдаду Иов заявляет о своей невиновности (9:21; 10:7), обвиняет Бога в нарушении права (9:22 слл.) и утверждает, что Бог правит землей как нечестивец (9:24). После этого на Иова яростно нападает *Софар* (11:1-6). Он поучает Иова, что тот не может понять неизъяснимой власти Божией (11:7-10). Поворота к лучшему можно ожидать только в том случае, если удалить от себя злое и вновь обратиться к Богу (11:13-19). Иов резко отвергает речи друзей (12:2-6; 13:1-12), вызывает Бога на суд (13:3, 13-28) и выражает свое отчаяние в заключительной жалобе на человеческую жизнь, предназначенную для горя и смерти (14; ср. 3).

Речи Иова (16-17; 19; 21) внутри *второй серии речей* (15-21) характеризуются все усиливающимся вызовом по отношению к Богу. Иов отвергает «ветреные слова» друзей (16:2-5; 19:2-5), вновь заявляет о своей невиновности (16:17) и взывает о помощи и милости к Богу, который защищает право тех, кто неправо преследуем (16:19-21; 19:23-27), но выступая в то же время против Бога («Бога-врага», ср. 13:24; 33:10), который сам неправо преследует его (16:6-14; 19:6-11, 21 слл.). В ответных речах *друзья* все определеннее высказывают подозрение в том, что Иов сам нечестивец (15:4-6), и рисуют яркие картины несчастий, постигающих нечестивцев (15:17-35; 18:5-21; 20:4-29). Иов отвечает на это в пародийном стиле (21:7-21), что счастливо живут не

те, кто невинен, а именно нечестивцы. Отсюда-то и видно, что он, Иов, который несчастен, праведен, а не наоборот.

В *третьей серии речей* (22-28) Элифаз впервые прямо обвиняет Иова в том, что тот совершил тяжкие преступления, объясняет его горе наказанием за эту вину (22:2-11) и призывает его к покаянию (22:21-30). Иов в ответ на это вновь заявляет, что невинен (23:10-12; 27:2-6), и жалуется на отсутствие Бога (23:8-9), который, если бы стал судить Иова, оправдал бы его (23:10).

(2) Центральное место в композиции занимает песнь о премудрости (28), вставленная сюда, весьма вероятно, позднее. Заключительный стих ее, который, возможно, вставлен еще позже (28:28: «Страх перед Яхве — это премудрость, и удаление от зла — разум»), представляет собой ссылку на начало книги (1:1b) и указывает через новое богословское определение мудрости как скрытой от человека, доступной лишь Богу величины на то, что будет говориться в речах самого Бога. Одновременно Иов, в уста которого вложена эта песнь, реабилитируется в качестве мудреца, поскольку автор стремится не допустить впечатления, будто бы Иов, отвергая традиционную мудрость друзей, тем самым отвергает и мудрость вообще, в любой форме. Ссылкой в 28:28 на 1:1b сам Иов декларирует в конце спора с друзьями свою первоначальную позицию (1:1b), от которой он так и не отступил, позицию страха Божия (1:22; 2:10; 27:2-6) как самую премудрость (или верную форму премудрости). Тем самым он превосхищает ту позицию, которую он эксплицитно займет, когда закончит свои речи Бог. Так песнь о премудрости примиряет «Иова-страдальца» из пролога с «Иовом-мятежником» из диалога.

(3) В *большой заключительной речи* (29-31) Иов сначала противопоставляет свое счастливое прошлое (29) горестному настоящему (30). Затем он вновь говорит о том, что невинен перед Богом (31:1-34), и требует Бога к ответу (31:35-40). Но прежде чем Яхве успеет ответить, слово берет четвертый друг, Элиу.

(4) В *речах Элиу* (32-37) порицаются как друзья Иова, так и он сам. Упрек в адрес друзей состоит в том, что им не удалось убедить Иова (32:1-22). На позиции Иова Элиу останавливается очень подробно, повторяя его высказывания (33:8-11, 13; 34:5-6, 9; 35:3), и по пунктам ее опровергает.

Упрек Иова к Богу, что Тот молчит, опровергается Элиу в его *первой речи*: Бог часто говорит с людьми, но они не обращают на это внимания (33:14-22). Горе есть форма божественного призыва с целью отвлечь человека от неверной жизни, чтобы спасти его жизнь от смерти (33:19-29 слл.). Во *второй речи* (34) Элиу оспаривает утверждение Иова, будто Бог отнял у него его правоту. Против того упрека, что Бог не заступает за угнетенных, Элиу указывает в *третьей речи* (35) на то, что Бог в своем бесконечном могуществе сам определяет время, когда Он вмешается. В *четвертой речи* (36-37) Элиу вновь объясняет,

что горе есть испытание (36:21) и способ божественного спасительного действия (36:15). Он предостерегает Иова от обращения ко злу (36:21). Он напоминает о неизъяснимой тайне Бога (37:23), перед лицом которой единственной уместной позицией человека может быть страх Божий (37:24).

При сравнении речей Элиу с речами троих друзей обращает на себя внимание то, что Элиу больше интересует цель, чем причина горя, хотя этот аспект известен и трем друзьям (5:17 сл.). Речи Элиу подводят, особенно в заключительной части (36:22-37:24), к речам Бога, особым образом демонстрируя величие и тайну Бога и Его действий. Они представляют собой попытку решить проблему Иова исходя из традиционной мудрости, которая, однако, признает границы, устанавливаемые для нее в речах Бога.

2. Возникновение

2.1 Древневосточные параллели

Из целого ряда древневосточных параллельных текстов становится ясно, что Книга Иова рассматривает не специально израильскую, но общевосточную тему. От времен начиная с III тыс. и до V в. до н.э. до нас дошли тексты, в которых «проблема Иова» рассматривается в различных формах и тематических ракурсах. Нельзя исключить, что авторам Книги Иова были известны эти или подобные им тексты — в частности, через хананейскую традицию. То, что Иов представлен как неизраильтянин (из страны Уц на Востоке — 1:1-3), может быть отражением этого обстоятельства, а может быть и специальным указанием на него. На то же указывает и ученость автора (или авторов), которая проявляется, в частности, в обращении ко внеизраильским традициям (бегемот, крокодил).

Параллелями к Книге Иова считаются, в частности, следующие тексты (другие ссылки см. у *H.-P. Müller*, *Das Hiobproblem*, 49-57, 69-72):

(1) «Человек и Бог», или «Шумерский Иов» (ок. 2000 г. до н.э.) (ANET 589-591; RGT 169 f.). Текст начинается с призыва к прославлению Бога. Человек, не называемый по имени, оплакивает свое тяжкое горе, молит о спасении и, будучи услышан, в конце вновь славит Бога. В качестве причины горя указывается, в частности, на греховность всех людей, связанную с человеческой природой как таковой («от рождения») (Z. 101-103; ср. Иов 4:17-21; 9:2; 15:14-16; 25:4-6).

(2) «Лудлуль бел немеки» («Я буду славить Господина премудрости»), текст, известный также как «Вавилонский Иов» (ок. XII в. до н.э.) (ANET 596-601; RGT 160-163). Текст начинается с прославления Мардука, «Господина премудрости». Поэт повествует о том, как Бог без причины оставил его, как от него отвернулись все его родные и близкие (ср. Иов 19:13-22; 29-31), но в конце концов — причем его заранее известили

об этом сновидения — Мардук дал ему спасение из его бедственного положения.

(3) «Разговор страждущего с его благочестивым другом», известный еще под названиями «Вавилонская теодицея» и «Вавилонский Экклезиаст» (ок. 1000-800 гг. до н.э.) (ANET 601-604; RGT 157-160). Помимо ряда общих мотивов, соответствие Книге Иова наблюдается прежде всего в диалогической форме этого текста. Страждущий праведник оплакивает несправедливость мира, а его друг, которого можно сравнить с друзьями Иова, указывает в ответ на недоступный пониманию людей миропорядок, которого пожелал Бог (Z. 556; ср. Иов 11:7-9), и призывает страдальца смиренно обратиться к Богу.

(4) В *египетской литературе* указывают в качестве параллели на относящийся к литературе мудрости жанр диалога-спора (папирус Анастаси I, кон. XIII в. до н.э.) (ANET 475-479), а кроме того, на т.н. «литературу разбирательств», возникшую после крушения Древнего царства в конце III тыс. до н.э.: «Жалоба крестьянина» (ANET 407-410), «Разговор уставшего от жизни со своей душой» (ANET 405-407), «Наставления Ипу-Вера» (ANET 441-444).

(5) В *греческой литературе* указывают на рассмотрение темы человеческого горя у трагиков, например, на «Прометей» и «Персов» Эсхила (525-456 гг. до н.э.), а кроме того, на драмы Еврипида (ок. 480-406 гг. до н.э.) (ср. M. Hadas, *Hellenistische Kultur*, Wien 1981, 157-165).

(6) М. Тревс (M. Treves) обнаруживает ближайшую структурную и тематическую параллель к Книге Иова в «Утешении философией» Боэция (480-524 гг. н.э.). Литературным образцом обоих произведений, возможно, были диалоги киника Мениппа Гадарского (IV-III вв. до н.э.) (M. Treves, *The Book of Job* 262-266).

2.2 Долитературный образ

Подобно греческим трагикам и поэтам Нового времени (например, Гёте в «Фаусте»), автор древнейшей версии рассказа об Иове мог использовать для обработки своей темы народную легенду. Наиболее раннее указание на такую легенду мы находим в Иез 14:12-23. Иов — это праведник, стоящий в одном ряду с Ноем и Даниилом. Контекст этого места и упоминание Ноя и Даниила (имеется в виду традиция «угаритского» Даниила) позволяют с известной долей вероятности предположить, что древнейшая, уже не доступная нам в виде литературного текста форма рассказа выглядела таким образом, что Иов, который, вероятно, несмотря на скорбь сохранил свое благочестие, смог благодаря этому спасти своих детей от смерти (подобно Ною) или вывести их из преисподней (подобно Даниилу) (так полагает R. Gordis 69 со ссылкой на Быт 22).

2.3 История литературного роста

2.3.1 Базовая литературно-критическая модель

При литературно-критическом анализе Книги Иова в науке — несмотря на многочисленные расхождения в деталях — в целом сложилась следующая точка зрения на процесс роста, в результате которого сформировался дошедший до нас текст:

Древнейшее ядро представлено обрамляющим рассказом (1-2; 42:7-17). Первое серьезное расширение состояло во включении в повествование диалогической части (3-27; 29-31; 38-42:6). Речи Элиу были добавлены еще позже.

В пользу изложенной гипотезы возникновения текста говорят следующие наблюдения:

(1) Противоречия между *обрамляющим рассказом и диалогической частью*:

Стилистические. 1. *Обрамляющий рассказ* — кроме 1:21 — написан прозой, а *диалогическая часть* — помимо 32:2-6 — представляет собой поэтический текст. 2. В *обрамляющем рассказе* имя Бога «Яхве» употребляется 23 раза, а «Элохим» — 11 раз, тогда как в *гораздо более развернутой диалогической части* «Яхве» встречается лишь 6 раз: в 12:9b, содержащем цитату из Ис 41:20aβ, затем как введение к речам Бога (38:1; 40:1-6) и ответам Иова (40:3; 42:1). Кроме того, в *диалогической части* однажды встречается «Адонай» (28:28), при этом 45 раз употребляется «Эл», 41 раз «Элоах», 31 раз «Шаддай» и 6 раз «Элохим».

Социально-исторические. 1. В *обрамляющем рассказе* Иов изображен как «шейх» кочевого племени (1:3; 42:12), а в *диалогической части* это занимающий высокое социальное положение горожанин (29).

Богословские. В *обрамляющем рассказе* Иов принимает свои страдания с покорностью Богу («Иов-страдалец»), в *диалогической части* он возмущается и требует Бога к ответу («Иов-мятежник»).

(2) В пользу того, что речи Элиу представляют собой вторичные литературные добавления к диалогической части, наряду с языковыми и стилистическими наблюдениями, приводятся прежде всего два аргумента: 1. Элиу в отличие от трех других друзей не упоминается в *обрамляющем рассказе*. 2. Речи Элиу разрывают связь между обращением Иова к Богу (31:35) и ответом Бога (38:1). Т. Менде (*Th. Mende*) обнаруживает внутри речей Элиу основной слой, три слоя обработки и несколько глосс, место которых невозможно определить точнее. В этом исследовательница видит ключ к редакционно-исторической реконструкции всей Книги Иова. Вызывает сомнение, можно ли подходить к поэтическому произведению с таким узким пониманием когерентности. Х.-М. Валь (*H.-M. Wahl*) считает речи Элиу целостным произведением. Если речи являются позднейшей вставкой, то встает вопрос, имела ли эта вставка целью исправить общий смысл книги в ортодоксальном духе, или же в них — по аналогии с позицией троих

друзей — пересказано богословие, слабые стороны которого должны быть выявлены в контексте книги.

Существует, однако, и ряд аргументов в пользу того, что речи Элиу представляют собой исконную составляющую диалогической части книги (*N.C. Nabel*) или были добавлены тем же самым автором в более поздний период его творчества (*R. Gordis* 104-116). В таком случае речи Элиу, критикующего в равной мере и друзей, и самого Иова, были бы прологом к богословию речей Бога; это может выражаться в том, что Элиу в первую очередь подчеркивает таинственный характер Бога и Его действий, добавляя к этому идею педагогической функции страдания. В отличие от речей троих друзей речи Элиу в 42:7-10 не оцениваются ни отрицательно, ни положительно. Были ли эти речи исконной составляющей книги, или добавлены позднее, они, во всяком случае, занимают в книге центральное положение и чрезвычайно важны для общего ее понимания. Часто встречающееся суждение, будто бы в них содержится лишь совершенно избыточное повторение того, что уже было сказано другими друзьями, не соответствует положению и функции речей Элиу в Книге Иова.

2.3.2 Дальнейшее литературно-критическое членение книги

На основе описанной здесь базовой модели часто предпринимаются попытки дальнейшего *литературно-критического членения* Книги Иова.

(1) Обычно предполагают, что в *обрамляющем рассказе* можно выделить две или три фазы расширения текста. Консенсус по этому вопросу пока не достигнут, но тенденция исследования состоит в том, чтобы рассматривать обе сцены на небесах как вторичное литературное добавление (*L. Schwienhorst-Schönberger / G. Steins*).

(2) Внутри *диалогической части* в третьей серии речей (22-28), в отличие от двух предыдущих, видны некоторые неравномерности. Речь *Билдада* (25:1-6) в сравнении со всеми предшествующими речами очень коротка. *Софар* в этот раз вообще ничего не говорит. Можно было бы предполагать в этом намеренный прием, показывающий уже на формальном уровне, что в конце спора с Иовом друзьям стало нечего сказать. Такая «компрометация» троих друзей соответствовала бы последующему осуждению их высказываний со стороны Элиу (32:1, 3, 7-19) и Яхве (42:7-10). Есть, однако, некоторые наблюдения, указывающие на то, что это, вероятно, не было первоначальным намерением автора Книги Иова. Дело в том, что в дошедшем до нас тексте три речи Иова следуют непосредственно друг за другом, причем дважды повторяется формулировка, отсутствующая в остальных введениях к речам «затем Иов продолжил свою речь и сказал»:

26:1	«Тогда ответил Иов и сказал:»
27:1	«Затем Иов продолжил свою речь и сказал:»
28	Песнь о премудрости
29:1	«Затем Иов продолжил свою речь и сказал:»

Также и содержательные моменты говорят за то, что в третьей серии речей нечто нарушено. Предпринимались многочисленные попытки реконструировать первоначальную форму третьей серии речей (ср. *M. Witte*). То, что говорит Иов в 27:13-23, не соответствует тому, что он говорит в других местах, зато соответствует богословию друзей Иова. *Песнь о премудрости* (28) формально относится к речи, которую Иов начинает в 27:1, но содержательные и формальные признаки говорят за то, что песнь должна рассматриваться как позднейшее дополнение. Кто-то вставил ее в речь Иова, которая возобновляется затем в 29:1. Одновременно этим подчеркнута связанность заключительной речи Иова (29-31) со следующими за ней речами Бога.

Часто производятся литературно-критические и редакционно-исторические операции, направленные на выделение различных частей внутри серий речей. М. Витте (*M. Witte*) полагает, что здесь можно выделить основной слой, принадлежащий исконному автору, первое расширение его за счет речей Элиу и затем еще три дальнейшие редакции (редакции «смирения», «величия» и «справедливости»), а также несколько глосс, место которых невозможно определить точнее. Некоторые противоречия можно объяснить и таким образом, что мы имеем дело с ироническим цитированием: Иов иронически цитирует (не указывая специально, что речь идет о цитатах) высказанные прежде мнения своих друзей и отвергает их либо таким путем, либо уже эксплицитного после цитирования, например, в 12:7-25; 24; 27:7-13 (*R. Gordis* 81-85.98).

(3) Многократно производившийся анализ речей Бога сводился, согласно Й. ван Оорсхоту (*Oorschot*), к следующим пяти моделям:

- 1) Речи Бога не относятся к первоначальному тексту поэмы об Иове. Изначально книга завершалась вызовом Иова (29-31) или молчаливой теофанией (ср. 38:1), за которой следовала краткая реакция Иова (42:5 слл.) (*F. Hesse*).
- 2) Речи Бога и оба ответа Иова представляют собой единое целое и относятся к первоначальному составу поэмы об Иове (*V. Kubina*).
- 3) Речи Бога и оба ответа Иова — если не считать 40:1 (диттография, т.е. повтор того же самого, в данном случае 40:3) — носят целостный характер (38:1-39:30; 40:2 + 40:3-5 и 40:6-41:28 + 42:1-6) и относятся к первоначальному составу поэмы об Иове (*F. Stier*; *R. Gordis*; *O. Keel*).
- 4) Первоначально самостоятельная поэма завершалась одной речью Бога 38:1*2-39:2, 5, 19, 26 слл.). Вторичная редакция А устранила речь Бога, вторичная редакция В заменила ее стихами 40:6-14, а вторичная редакция С заменила ее речами Элиу, и лишь в окончательном варианте в масоретский текст были включены тексты из всех четырех редакций (*V. Maag*).
- 5) Первоначальная речь Бога состояла из 38:1-39:30; 40:15-41:3; 40:2, 8-14; к ней примыкал затем ответ Иова 40:3-5; 42:2, 3b, 5 слл. (*K. Budde*).

По-настоящему проблематично с точки зрения когерентности только то введение к речи, которое содержится в 40:1. Здесь имеет место либо позднее исправленная диттография со стихом 40:3, либо стилистическая фигура *inclusio*⁵⁷ 38:1/40:3, указывающая на завершение первой речи Бога (иначе у *Й. ван Оорсхота*). Согласно О. Келю (*O. Keel*), две речи Бога относятся к двум разным упрекам. Первая отвечает на упрек Иова (см. особ. гл. 3), что земля представляет собой хаос, ссылкой на Бога-Творца (38:4-38) и изображением «Повелителя зверей» (38:39-39:30), доказывающими, что в мире существует порядок, хотя в нем действуют и силы хаоса. Вторая речь Бога касается упрека, особенно ярко выраженного в 9:24 и состоящего в том, что земля предана в руки преступника; ответ на этот упрек — в доказательстве справедливости Яхве, состоящем из указания на то, что Яхве постоянно ведет борьбу против нечестивцев (40:9-14) и олицетворяющих зло фигур бегемота и левиафана (крокодила) (40:15-41:26).

(4) В том, как следуют один за другим два ответа Иова, можно обнаружить развитие. В первом ответе (40:3-5) он заявляет, что не желает больше продолжать такие речи, какие он вел раньше. «Испытанного, увиденного и услышанного довольно для того, чтобы признать новую ситуацию и временно отказаться от прежней роли обвинителя» (*K. Engljähringer* 181). Во втором ответе (42:1-6) Иов делает еще один шаг, отказываясь и от того, что он говорил прежде. «На фоне нового опыта Иов видит свою правоту по отношению к Богу в ином свете» (*K. Engljähringer* 183).

2.4 Исторический контекст

(1) Возможно, что основной слой *повести об Иове* (*1:1-21; *42:12-17) возник еще в допленную эпоху. Но более вероятно то, что это произошло вскоре после возвращения из плена. «Герой» повести — израильтянин. Такой богословский прием с его имплицитно универсально-монотеистической тенденцией хорошо вписывается в те богословские направления эпохи плена и после плена, какие проявляются, в частности, в книгах Ионы, Руфи и Даниила. На эпоху вскоре после плена указывает и форма рассказа, расширенного за счет небесных сцен, поскольку «Сатана» (Обвинитель) — подобно тому, как в *Зах* 3:1 слл. — представляет собой небесное существо, враждебное человеку, но еще не употребляется в значении имени собственного, как мы видим это в 1 Пар 21:1.

(2) *Поэма об Иове* в очень искусной литературной и языковой форме поднимает и осмысляет проблему традиционного воззрения литературы мудрости, согласно которому действие и результат взаимосвязаны, а потому невозможно относить эту книгу к ранним произведениям

⁵⁷ Включение (лат.; прим. перев.).

еврейской литературы мудрости. Критический разбор традиционного богословия мудрости указывает на хронологическую близость к Экклезиасту. Отождествление мудрости со страхом Божиим в ст. 28:28, добавленное, вероятно, очень поздно (ср. еще 37:24), затрагивает тему, которая появляется в окончательной редакции Книги Притчей и рассматривается бегло в Книге Экклезиаста и подробно в Книге Иисуса, сына Сирахова, но в самой Книге Иова еще не занимает центрального места.

Приводятся и другие аргументы в пользу послевоенной датировки: 1. насыщенность языка арамеизмами; 2. Иов 12:9b, весьма вероятно, представляет собой цитату из Ис 41:20aβ; 3. Иов 14:7-22 отвергает появившееся, возможно, незадолго до того представление о жизни человека после смерти и занимает в этом вопросе ту же самую «протосаддукейскую» позицию, что и Экклезиаст (3:16-22; 9:5-6, 10); 4. автор, вероятно, был знаком с греческой литературой и эллинистической культурой (ср. 9:9, 25) (*M. Treves*).

(3) По-видимому, самую сложную (и едва ли достоверную) попытку исторического распределения отдельных слоев повествования предложила недавно Т. Менде (*Th. Mende*). Она различает (помимо отдельных глосс) в общей сложности шесть литературных слоев, в которых различное изображение фигуры Иова должно указывать на опыт страданий Израиля в разных исторических ситуациях.

Terminus post quem для Книги Иова — II в. до н.э., поскольку в тексте Аристея книга уже содержит речи Элиу (JSHRZ III.2,296 f.). Сир 49:9 не является определенным указанием на существование Книги Иова, поскольку, возможно, связан лишь с Иез 14:14, 20. Таким образом, возникновение Книги Иова может быть отнесено с наибольшей вероятностью к V-II вв. до н.э.

3. Богословие

Едва ли возможно свести богословие Книги Иова к какой-либо одной теме. Для понимания основных богословских проблем, поднимаемых в этой книге, полезны две чаще всего встречающиеся точки зрения: 1. что речь идет о том, как правильно вести себя человеку, когда он страдает, и 2. что речь идет о причине и цели страдания.

3.1 *Правильное поведение в страдании*

(1) *Обрамляющий рассказ* видит осуществление правильного поведения страдающего человека в том, как Иов *принимает страдания в покорности Богу*. Из уст Иова не исходит слов возмущения и жалобы (1:22). Он принимает страдание, не спрашивая Бога «почему» и «зачем» (1:21a). В глубочайшем несчастье он совершает предписываемый традицией обряд траура (1:20) и прославляет Яхве (1:21b). Традиционное иудейское и христианское понимание Книги Иова основывается прежде всего на *обрамляющем рассказе*, в котором Иов представлен

читателю как набожный страдалец и, в таком качестве, как пример для подражания.

(2) В *диалогической части* такое решение представляется как проблематичное. Эта часть начинается большой *жалобой Иова* (3), усиливающейся впоследствии и доходящей до *обвинения самого Бога* (9:14-35). Элифаз, обращаясь к традиции премудрости, требует от Иова прекратить жалобы (5:1-2; ср. Сир 29:11). Элифаз, таким образом, кажется, рекомендует принять то решение проблемы, которое заявлено в обрамляющем рассказе. Иов отказывается занять позицию покорного Богу страдальца (6:1-13; 7:11; 10:1). Поскольку эпилог рассматривает «речь о Боге» Иова как «верную» и отвергает речи друзей (42:7 сл.), то, очевидно, *жалоба в страдании* признается автором Книги Иова легитимным человеческим поведением.

(3) В речах Бога отвергается упрек Иова в том, что земля будто бы представляет собой хаос (3; 21:7-11) и отдана в преступные руки (9:24). Делая такой упрек Богу, Иов выходит за рамки индивидуального человеческого опыта и предъявляет претензии, близкие к претензиям на божественность. В речах Бога Иову задается (риторический) вопрос, действительно ли он когда-либо был Богом-Творцом или может ли он стать таковым (40:9-14). Бог спрашивает Иова, был ли он при первичном акте творения (*creatio prima*) и знает ли он законы незыблемости этого творения (*creatio continua*). Будучи поставлен на место божественной речью, Иов сознается, что говорит, не понимая вещей, о которых говорил, ибо они слишком высоки и чудесны для него (42:3-6). Таким образом, во встрече с Яхве (42:5) он возвращается, пройдя через жалобы, к той позиции молчаливого приятия (40:4 сл.), которая была представлена в качестве образцовой еще в прологе. Это означает, что Иов-«страдалец» и Иов-«мятежник» ближе другу другу, чем может показаться поначалу: «В 42:6 фигура Иова, как она изображена в речах, возвращается туда, где был Иов в обрамляющем рассказе: он примирился с Богом и со своим ужасным положением» (К. Engländer 195).

(4) Однако вопрос о верном поведении в страдании отражен в Книге Иова не только в образе ее протагониста, но и в поведении его *друзей*. Они представляют богословие мудрости, могущее опираться на относительно широкий консенсус ветхозаветных традиций. Но в конкретной ситуации со страдающим Иовом они сдаются, потому что их «учение о Боге» остается речью о Боге, не становясь такой «речью», которая обращалась бы в солидарном со-страдании с Иовом к Богу в жалобах, обвинениях, вопросах и просьбах. Это делает их богословие выражением человеческой безучастности и, более того, циничного презрения к человеку. Так, именно они помрачают лик Того, кого сами так усердно стараются защитить своим богословием от обвинений со стороны Иова. «Иов – единственный из четверых, кто ищет решение в личном обращении к Богу, в речах к Нему

и разговоре с Ним. Этим его мудрость намного превосходит мудрость его друзей» (К. *Engljähringer* 194 f.).

3.2 Причина и цель страдания

(1) По всей видимости в древнейшей форме обрамляющего рассказа (без двух сцен на небесах) вопросы о страдании, «откуда» оно и «почему» оно, не конкретизируются. Впрочем, в том, как изображаются четыре несчастья, как в них используются знакомые метафоры божественного суда и кары (ср. 1:16: «огонь Божий») указывается все же на то, что происходящие с Иовом несчастья происходят от Бога. В 1:21 Иов говорит о своем несчастье как о причиненном Богом и как таковое его и приемлет.

(2) В той форме обрамляющего рассказа, где он расширен двумя сценами на небесах, продолжается осмысление вопроса о причине и цели страдания. Нарративно развернутый ответ вполне соответствует тому, что говорит об этом богословская традиция (ср. *Фома Аквинский, Summa Theologiae* I,2,3 ad 1): Бог допускает страдание. Страдание не исходит непосредственно от Бога и не вызывается Его инициативой. Инициативу проявляет Сатана, и он-то и заставляет человека страдать, причем Бог, допускающий страдание, при этом ясно устанавливает и его границы. У допущения страдания Богом имеется также и цель: отклонить предъявленное Иову обвинение, а именно, утверждение, что благочестие Иова не своекорыстно. Таким образом, — как бы парадоксально это ни звучало — страдание, причиняемое человеку (Иову) Сатаной, допускается Богом «ради человеческого достоинства». Бог не сомневается в несвоекорыстии благочестия Иова, напротив: Он делает на него ставку.

(3) В речах друзей вырисовываются в общей сложности четыре ответа на вопрос о причине и цели страдания:

(а) Страдание есть следствие человеческого греха. Цель страдания следует видеть в том, что человеческий грех должен быть наказан и искуплен, а грешник призван к покаянию (36:10). Это заявление представляет собой составную часть т.н. «веры в двустороннее воздаяние», согласно которой благочестивый может ожидать награды за свое поведение, а нечестивец, напротив, кары (15:20-35; 18:5-21; 27:7-10, 13-23; 36:5-14). Далее это воззрение развивается в учении о воздаянии, где следствие указывало на причину: счастливый счастлив потому, что его дела были нравственно хорошими, а несчастный несчастен потому, что дела его были нравственно дурными.

(б) Страдание есть часть человеческой природы, оно есть следствие его тварности (4:17-21; 5:7; 15:14-16; 25:4-6). Материальное и преходящее устройство человека («храмина из брения», т.е. «глиняный дом» — 4:19) запечатляет человеческую жизнь страданием независимо от всякого рода прегрешений.

(в) Страдание есть форма *божественного воспитания и обуздания*, которым человек предохраняется от гибели (5:17-18). Такое объяснение страдания основывается на опыте воспитания детей. Подобно тому, как отец строго воспитывает своих детей из любви к ним (Притч 3:11-12; 13:24; 23:12-14), так и страдание есть знак божественной любви и заботы о человеке. Эта точка зрения представлена в основном в речах Элиу: человек «вразумляется болезнью на ложе своем» (33:19), «чтобы его душа была отведена от могилы» (33:30).

(г) Страдание есть *испытание для благочестивого человека*. Это, развернутое уже в обрамляющем рассказе, воззрение также высказывается друзьями Иова (36:21). В страдании испытывается благочестие. В страдании познается, подлинны ли вера и праведность человека.

Поскольку Яхве в эпилоге отвергает «речь о Боге» троих друзей (42:7 слл.), можно сделать из этого вывод, что автор Книги Иова отвергает даваемые друзьями объяснения страдания. Поэтому, чтобы узнать, в чем же состоит богословская идея автора, нужно обратиться к речам Бога.

(4) Обращает на себя внимание то, что речи Бога (38-40:2; 40:6-41:26) никак не касаются богословия троих друзей. В частности, обойдено молчанием их подозрение, высказанное поначалу лишь намеками, а потом и открыто, что причиной страданий Иова стали его грехи. В этом можно видеть весьма впечатляющий стилистический прием, который показывает, что богословие друзей оценивается отрицательно. Их воззрения оказались недостойны даже упоминания в речах Яхве. Наконец, в 42:7-10 богословие друзей открыто отвергается.

Но речи Бога не касаются и страданий Иова. Содержание речей состоит в том, что Иову демонстрируются явления природы, животного мира, которые он не в состоянии понять и подчинить себе. Упоминаемые во второй речи Бога живые существа относятся к дикой природе, они неподвластны человеку. Таким образом, в этих речах взгляд Иова в известной степени переводится с него самого на доступную ему в опыте, но не полностью понятную для него (и неподвластную ему) природу. Эта природа изображена как творение Яхве. Она содержит элементы хаоса, но представляет собой не полный хаос, а такой, который все снова укрощается Творцом. Порядок, который все снова отвоевывается у хаоса, не может быть наведен человеком (Иовом), не может он быть и понят им в полной мере; этот порядок чудесен, ужасен и возвышен одновременно.

Так речи Бога некоторым образом избавляют Иова — еще до прямого его «восстановления» — от замкнутого в себе самом антропоцентризма. Этим удовлетворяется его желание получить ответ от Всемогущего, и такой ответ ожидаем и в то же время неожидан. Движение, совершающееся здесь, может быть описано как движение от антропоцентризма через космоцентризм к теоцентризму. Если друзья тщетно пытались прямо заставить отказаться Иова от его позиции,

то речам Бога удастся косвенным образом побудить Иова к согласию, и достигается это тем, что в этих речах тайна творения представляется в качестве метафоры его собственных страданий. На вопросы и жалобы Иова отвечает не кто-то третий, не кто-то безучастный, но их устраняет сам Бог, таинственно присутствующий в творении и дающий Иову свой ответ (42:5).

III. КНИГА ПСАЛМОВ

Эрих Ценгер

Комментарии: F. Delitzsch (BC 4,1) 1859; S.R. Hirsch 1888; F. Baethgen (HK 11/2) 1982 (= ³1904); B. Duhm (KHC 14) 1899 (= ²1922); C.A. Briggs/E.G. Briggs (ICC) 1906.1907; H. Gunkel (HK II/2) 1926 (= ⁶1986); H. Schmidt (HAT 1,15) 1934; A. Weiser (ATD) 1935 (= ⁷1966); H.-J. Kraus (BK) 1960 (= ⁶1989); A. Deissler 1963.1964.1965; G. Castellino (SB) 1965; M. Dahood (AncB) 1966.1968.1970; M. Mannati 1966.1967.1968; J.P.M. van der Ploeg (BOT) 1973.1974; L. Jacquet 1975.1977.1979; J.W. Rogerson/J.W. McKay (CBC) 1977; G. Ravasi 1981.1983.1984; ⁵1991; P. Craigie (WBC) 1983; L.C. AUen (WBC) 1983; M.E. Tate (WBC) 1990; E.S. Gerstenberger (FOTL) 1991; F.-L. Hossfeld/ E.Z enger, Ps 1-50 (NEB) 1993; Ps 51-100 (NEB) 2002; L. Alonso-Schökel/C. Camiti (Nueva Biblia Espanola) 1993; J.L.Mays (Interp.) 1994; M. Girard, Les Psaumes Redecouverts I-III, 1994.1996; K. Seybold (HAT) 1996; T. Lorenzin, (1 Libri Biblici) 2000; F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, Ps 51-100 (HThKAT) ²2001; E. Zenger (SAT) 2004.

Обзоры исследований: J.M. Auwers, La composition litteraire des Psautiers. Un état de la question (CRB 46) Paris 2000; J. Becker, Wege der Psalmenexegese (SBS 78) Stuttgart 1975; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen I (NEB) Würzburg 1993,17-25; M. Oeming, An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen: ThLZ 127,2002,367-384; D.M. Howard, Jr., Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey, in: J.C. McCann, Jr. (Hg.), The Shape and the Shaping of the Psalter (JSOTS 159) Sheffield 1993,52-70; K. Seybold, Psalmenkommentare 1972-1994: ThR 60,1995,113-130; ders., Beiträge zur neueren Psalmenforschung: ThR 61,1996,247-274.

Отдельные исследования по основным вопросам: J.M. Auwers, Les Psaumes 70-72. Essai du lecture canonique: RB 101/102,1994,242-257; G. Bader, Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters (HUTH 33) Tübingen 1996; E. Ballhorn, «Um deines Knechtes David willen» (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter: BN 76,1995,16-31; Ch. Barth, Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: FS E.L. Rapp, Meisenheim 1976,30-40; J. Becker, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18) Stuttgart 1966; G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen - schon im Alten Testament?, in: B. Kranemann/K. Richter (Hg.), Christologie der Liturgie (QD 159) Freiburg 1995,57-86; W. Brueggemann, The Message of the Psalms. A Theological Commentary, Minneapolis 1984; ders., Israel's Praise. Doxology against Idolatry

and Ideology, Philadelphia 1988; G. Brunert, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30) Stuttgart 1996; A. Cordes, Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41) Freiburg 2004; J.F.D. Creach, Yahwe as Refuge and the Editing of the Psalter (JSOT.S 217) Sheffield 1996; F. Crüsemann, Studien zu Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32) Neukirchen-Vluyn 1969; U. Dahmen, Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum (STDJ 49) Leiden 2003; M. Emmendorffer, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21) Tübingen 1998; D. Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens (WMANT 87) Neukirchen-Vluyn 2001; P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17) Leiden 1997; H. Gese, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64) München 1974, 159-164; H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II EB) Göttingen 1933 (Nachdruck 1975); E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß (SBB 13) Stuttgart 1987; M.R. Hauge, Between Sheol and Temple. Motif, Structure and Function in the 1-Psalms (JSOT.S 178) Sheffield 1995; W.L. Holladay, The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses, Minneapolis 1993; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, «Selig, wer auf die Armen achtet» (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters: JBTh 7, 1992, 21-50; dies., «Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?» Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15-24, in: FS N. Lohfink, Freiburg 1993, 166-182; dies., «Von seinem Thron sitzt schaut er nieder auf alle Bewohner der Erde» (Ps 33,14). Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der Psalmengruppe 25-34, in: FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 375-388; D.M. Howard, The Structure of Psalms 93-100 (Biblical and Judaic Studies 5) Winona Lake 1997; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003; J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141) Göttingen 1987; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1984; M. Kleer, «Der liebliche Sänger der Psalmen Israels.» Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108) Bodenheim 1996; K. Koenen, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90-110 als Komposition (BBB 101) Weinheim 1995; ders., Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30) Neukirchen 1996; R.G. Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters: ZThK 93, 1996, 1-34; L. Leijssen (Hg.), Les Psaumes. Prières de l'humanité, d'Israël, de l'Église (TEL 11) Leuven 1990; Ch. Levin, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter: ZThK 90, 1993, 355-381; V. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143) Stuttgart 1990; ders., Psalmengebet und Psalterredaktion: ALW 34, 1992, 1-22; ders./E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154) Stuttgart 1994; H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132) Freiburg/Göttingen 1994; J.C. McCann, Jr., A Theological Introduction to the Book of Psalms. The Psalms as Torah, Nashville 1993; ders., The Shape and Shaping (s.o.); M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9) Tübingen 1994; P.D. Miller,

They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis 1994; D.C. Mitchell, The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms (JSOT.S 252) Sheffield 1997; S. Mowinckel, Psalmenstudien I-VI, Amsterdam 1961; J. van Oorschot, Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung: ZAW 106,1994,69-86; J. Reindl, Weisheitliche Bearbeitung des Psalters (VT.S 32) Leiden 1981,333-356; J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung, Psalm 2 und 22 (fzb 60) Würzburg 1988; K. Seybold, Die Psalmen. Eine Einführung (Urban TB 382) Stuttgart 1986; ders./E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1) Freiburg ²1995; M.S. Smith, The Psalms as a Book of Pilgrims: Int 46,1992,156-166; ders., The Theology of the Redaction of the Psalter: ZAW 104,1992,408-412; H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148) Göttingen 1989; F.Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129) Zürich 1983; B. Weber, Werkbuch Psalmen 1. Die Psalmen 1-72; 2. Die Psalmen 73-150, Stuttgart 2003; C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977; N. Whybray, Reading the Psalms as a Book (JSOT.S 222) Sheffield 1996; G.H. Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76) Chico 1985; E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg ¹1993; ders., Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg ²1996 (beide Bände zusammengefasst: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg 1997); ders., Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg ²1998; ders., Dein Angesicht suche ich. Neue Psalmenauslegungen, Freiburg 1998; ders. (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18) Freiburg 1998; ders. (Hg.), Der Septuaginta-Psalter (HBS 32) Freiburg 2001; ders. (Hg.), Ritual und Poesie (HBS 36) Freiburg 2003; A. Zgoll, Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen, in: E. Zenger (Hg.), Ritual und Poesie 45-46.

1. Названия и композиция

1.1 Число и порядок счета псалмов

Книга Псалмов (Псалтирь) представляет собой собрание, состоящее из 150 поэтических (то есть построенных по принципу параллелизма, или мыслительно-образной рифмы, см. ниже) текстов различных по жанру, происхождению и времени написания. Эти 150 псалмов — не единственные псалмы в Библии. В других книгах псалмы также присутствуют, причем обычно занимают структурно важные места (например, победная песнь у Черного моря: Исх 15:1-18; песнь Моисея: Втор 32; песнь Деворы: Суд 5; «магнификат» Анны: 1 Цар 2:1-11; прощальная песнь Давида: 2 Цар 23:1-7; благодарственная песнь спасенного: Ис 12; псалом Ионы: Иона 2:3-10; песнь Иудифи: Иудифь 16); некоторые книги или части книг насыщены языком псалмов (напр., Ис 40-55; Иер; Иов). Книгу Плача можно было бы даже назвать второй канонической книгой псалмов.

Во всяком случае, на заключительной стадии создания Псалтири имело место стремление создать сборник, состоящий из определенного количества отобранных псалмов. Это доказывает версия LXX, в которой, с одной стороны, несколько псалмов разграничены иначе, нежели в еврейской Книге Псалмов, а с другой стороны, «биографический» псалом о Давиде, помещенный

в конце и отсутствующий в еврейской Псалтири, прямо помечен как стоящий «вне счета». Впрочем, не ясно, какое в точности число псалмов было «внутри счета». Хотя обычно предполагается, что в заключительной редакции было 150 псалмов, это совершенно не очевидно. Число «150» (или разделение книги на 150 псалмов) восходит к христианской традиции, тогда как домасоретская еврейская традиция разделяла Псалтирь на 147 отрывков (псалмов), причем Пс 1 + 2 и Пс 114 + 115 считались за один псалом. Очевидно, в древней текстовой традиции менялись точки зрения на то, как следует членить пары псалмов 9 + 10, 42 + 43, 70 + 71, 117 + 118, 135 + 136, но общее число всегда оставалось 147. Это число «имело значение для еженедельного чтения всей псалтири. В Пс 119:164 говорится о семикратном вознесении хвалы Богу в течение дня. Если эта семикратная хвала воздавалась семь раз в неделю, то получается 49 псалмов. 147 делится на 49, и это дает возможность разделить Псалтирь на три части. Число же 150 фиксируется и интерпретируется в греко-латинской, т.е. христианской традиции... Интерпретация символики числа «150» в христианской традиции различна. Возможное объяснение состоит в том, что «субботняя неделя» (7 x 7) могла дополняться присоединением одного псалма (49+1=50), и таким образом указывается на восьмой день – воскресенье. Евреи, в чьих рукописях псалмы долгое время не нумеровались, постепенно присоединяются то к традиции, в которой псалмов было 147, то к греко-латинской» (H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament* [OBO 181], Freiburg/Göttingen 2001, 120 со ссылкой на неопубликованную рукопись D. Barthélemy).

Ввиду того, что в Вульгате счет псалмов тот же, что и в LXX, некоторые христианские комментаторы до недавнего времени придерживались этого счета. В официальных книгах католической литургии нумерация дается также по этому счету (а в скобках затем обычно приводится счет по еврейской Библии). Во избежание путаницы желательно, чтобы утвердился счет по еврейскому тексту, особенно в тех случаях, когда именно этот текст лежит в основе перевода на соответствующий национальный язык.

Различия в счете псалмов связаны с тем, что в LXX Пс 9 и 10, а также 114 и 115 считаются соответственно за один псалом, а Пс 116 и 147 разделяются каждый на два псалма. В результате получается следующая разница в счете:

MT	LXX	MT	LXX	MT	LXX
1-8	1-8	114/115	113	117-146	116-145
9/10	9	116,1-9	114	147,1-11	146
11-113	10-112	116,10-19	115	147,12-20	147
					151

Может быть полезным следующее мнемоническое правило: если при ссылке на Книгу Псалмов стоит двойное указание, напр., Пс 23 (22) или Пс 22 (23), то большее число относится к принятому в настоящее время счету по еврейской Библии. При озвучивании Псалмов до последнего времени применялся счет по Вульгате/Септуагинте.

1.2 Названия

Принятое в христианской традиции название «Псалмы» («Книга Псалмов») восходит к встречающемуся уже в LXX переводу самого частого (57 раз) названия из тех, какими надписывались псалмы, — *mizmôr*, т.е. напевный речитатив в сопровождении струнного инструмента (греч. *ψαλτήρ* от *ψαλτήριον* = играть

на струнах). Это название, используемое и в Новом Завете (ср. Лк 20:42; 24:44; Деян 1:20), помещено перед 150 псалмами в качестве имени всей книги в рукописи В (Codex Vaticanus, Ватиканский кодекс), относящейся к IV в. Сомнительно, однако, чтобы это можно было оценивать как высказывание о том, как исполнялись эти тексты в библейские времена. Скорее всего, такое название возникло в связи с «давидизацией» (см. ниже) псалмов (*mizmôr* 35 раз имеет продолжение «Давида» («для Давида») и примыкает к библейскому преданию о том, что Давид искусно играл на лире («гуслях»; ср. 1 Цар 16:14-23; 18:10). Название «Псалтирь» восходит к слову *ψαλτηριον*, выбранному в LXX в качестве перевода названия струнного инструмента *nebael* = «стоящая лира» (чаще всего переводится на новые языки как «арфа», что, скорее всего, неточно). Этим словом надписана вся книга в рукописи А (Codex Alexandrinus, Александрийский кодекс), относящейся к V в.

Принятое в иудаизме название (*Sefar*) *tʰhillim*, т.е. (Книга) *прославлений*⁵⁸, зафиксировано уже в одном кумранском фрагменте из 4-й пещеры (I в. до н.э.). Также в одном прозаическом тексте, именуемом условно «David's Composition», помещенном в свитке псалмов 11 QP^a (I в. до н.э.) между собранными там библейскими и небиблейскими псалмами, Давид назван автором 3600 *tʰhillim* и 450 *širim* («песней», от *šir* = хоровая песня). Это еще одно доказательство того, что традиция называть книгу *tʰhillim* весьма древняя. Как показывает редакционная пометка в Пс 72:20 «кончились молитвы (= *tʰfillôt*) Давида, сына Иессея» (пометка была сделана, очевидно, около 300 г. до н.э.), «прославления» — это общее название, в котором делается новый богословский акцент по сравнению с более древним «молитвы(просьбы)». Речь идет о том, чтобы подчеркнуть движение, заметное в последней трети Псалтири, в особенности же в последних пяти псалмах (146-150), а внутри них — в особенности в последнем стихе (150:6): Книга Псалмов как целое есть многоголосое прославление Яхве, которое должно и может вырастать из множества молитв, содержащих жалобы и просьбы. *Tʰhillim*, скорее всего, является тем именем, которое переведено как *ὕμνοι* (= «хвалебные песни») у Филона и Иосифа Флавия. Иероним также прямо говорит, что еврейское название книги — *sephar tallim*.

1.3 Указания на планомерность композиции книги

Хотя Книга Псалмов представляет собой собрание 150 отдельных текстов, которые, в соответствии с предпосланными им заголовками, и должны читаться именно как отдельные тексты, тем не менее нельзя определить их как более или менее случайно подобранный ряд отдельных молитв и песен, не имеющих друг к другу никакого отношения (своего рода «архив псалмов»). Эта идея, противостоящая тому направлению экзегезы псалмов, которое доминировало со времен Х. Гункеля (*H. Gunkel*) (история жанров), все чаще разрабатывается в новейших исследованиях (в частности, *J. F. D. Creach*, *F.-L. Hossfeld*, *K. Koenen*, *N. Lohfink*, *J. C. McCann*, *M. Millard*, *D. C. Mitchell*, *G. H. Wilson*, *E. Zenger*). Таким образом, экзегеза псалмов дополняется

⁵⁸ *Lobpreisungen*, по М. Буберу, «*Preisungen*» (прим. перев.).

экзегезой Псалтири в целом. Методологически Книга Псалмов рассматривается этим направлением так же, как и остальные книги Библии. То, что отдельные псалмы приобретают характер богословского высказывания, выходящего за рамки их «частного смысла», в качестве элементов композиционных структур, отдельных собраний текстов или даже в макроструктуральном контексте, становится ясно из следующих наблюдений над литературной техникой составления последовательности псалмов.

(1) Непосредственно следующие друг за другом псалмы часто создают контексты, релевантные в плане семантики, композиции и истории форм и не могущие быть случайными, но явно намеренно созданные редактором (или редакторами). Речь идет, в первую очередь, о литературных техниках планомерного расположения (*iuxtapositio*⁵⁹) и намеренного сцепления редактором ключевых слов и мотивов (*concatenatio*⁶⁰), с помощью которых отдельные псалмы соединяются в крупные смысловые контексты. Нередко обе техники используются и одновременно, и таким образом намеренно созданная последовательность псалмов создает новые смысловые пространства. Для краткого пояснения приведем три примера (другие примеры см. в *E. Zenger, Der Psalter 1998, 1-57*).

Первый пример. Группа псалмов 3-14 представляет собой в том, что касается истории форм, подчиненную определенному плану и объединенную общими мотивами композицию, состоящую из молитв, содержащих жалобы и просьбы (Пс 3-7), одного гимна (Пс 8) и одного благодарственного псалма (Пс 9), образующих центр этой группы, и вновь — молитв с жалобами и просьбами (Пс 10-14), причем стихи 3:9 и 14:7 образуют обрамление этой композиции (мотив «спасения/помощи» для «народа» Яхве). В молитвах-просьбах 3-7 собраны парадигматические ситуации личного страдания, в которых отдельные молящиеся взывают к судящему, спасающему и исцеляющему Богу. Одновременно псалмы соединены друг с другом такой хронологической схемой, что утро и день как время солнца (восходящее солнце: конец ночи и начало света = жизнь, спасение, справедливость, счастье) и, соответственно этому, вечер и ночь (с коннотациями опасности, несчастья, смерти) образуют вместе такой контекст, который охватывает ряд псалмов:

Бедственные ситуации	Хронологическая схема
Пс 3: угроза со стороны врагов	Пс 3:6: Утро
Пс 4: социальное бедствие	Пс 4:9: Вечер
Пс 5: отсутствие справедливости	Пс 5:4: Утро
Пс 6: болезнь	Пс 6:7: Ночь
Пс 7: угроза со стороны врагов	Пс 7:12: День

Группа молитв Пс 10-14, содержащих просьбы, объединена мотивом *структурной* угрозы «бедным», изображенным как социальная группа, которые внутри окружающего их враждебного мира возлагают свое упование на Бога-Судию, противящегося хаосу и восстанавливающего нарушенный порядок жизни.

⁵⁹ Соположение (лат.) (лат.; прим. перев.).

⁶⁰ Сцепление (лат.) (лат.; прим. перев.).

Центр этой композиции образуют гимнический Пс 8, основывающий человеческое достоинство тех преследуемых и бедных, которые возносят свои жалобы в Пс 3-7 и Пс 10-14, на Бога, который есть Творец и Царь мира и одновременно Бог Израиля (Пс 8:2, 10: «Яхве, наш Властитель...»), и благодарственный псалом 9, прославляющий Яхве как Спасителя бедных. Пс 8 и 9 композиционно взаимосвязаны (ср. 8:10 → 9:2 слл.).

Второй пример. Два следующих друг за другом псалма построены таким образом, что служат взаимному истолкованию. Пс 111 и 112 связаны друг с другом таким множеством способов (алфавитные акrostихи, одинаковая длина и структура, многочисленные лексические совпадения и соответствия мотивов), что их называют «псалмы-близнецы». Они явно должны были восприниматься как композиционное единство. Пс 111 рисует образ справедливого и милосердного Бога Завета. Пс 112 изображает справедливого и милосердного человека (впрочем, псалом употребляет андроцентричное обозначение «муж»). Для интерпретации текстов этих псалмов важна связь между ними — идея *imitatio dei* (подражания человека Богу), лежащая также в основе Быт 1:26-28. Связь между двумя соседними псалмами может быть и критическим диалогом: два царских псалма — Пс 20 и Пс 21 — в плане истории форм соответствуют последовательности «просьба — благодарность»; в богословском плане благодарственная молитва (более старый текст), звучащая сама по себе как жалоба мученика, приобретает в силу помещения впереди нее царской молитвы-просьбы совершенно противоположное значение. Возможно и такое соединение следующих друг за другом псалмов, когда во втором из них берется какой-то элемент первого и разворачивается шире (напр., Пс 105-106).

Третий пример. Псалмы, принадлежащие разным жанрам, намеренно располагаются один за другим в соответствии со схемой, релевантной в плане истории форм или богословия, и *одновременно* «сцепляются» друг с другом при помощи редакторской обработки. Так, например, псалмы 90, 91 и 92 расположены таким образом, что образуют развивающееся описание событий. Пс 90 начинается с жалобы о смертности людей и выражения страха перед непредсказуемым гневом Божиим и достигает своей кульминации в просьбе к Яхве, чтобы Он явил свою милость и этим помог преодолеть страх перед Его гневом. На эту просьбу Пс 91 отвечает двойным согласием и обетованием. В стиле поучения, характерном для литературы мудрости, псалом внушает молящемуся («ты») уверенность в том, что Яхве сохраняет от жизнеразрушающих сил того, кто прибегает к Нему. Но главное то, что в прямом обращении Бога звучит обетование, что Яхве явит себя как Бог-Спаситель и таким образом даст молящемуся часть в полноте Его жизни. То, что это согласие Бога — не пустое слово, но исполняется на том, кто ему доверяет, подтверждает затем благодарственный гимн Пс 92, приобретающий в контексте Пс 90 и 91 дополнительное содержательное измерение, но бросающий, в свою очередь, и новый свет на эти два предшествующих ему псалма. Пс 92 определенным образом уточняет и корректирует жалобу на преходящесть всего, содержащуюся в Пс 90. Протесту против вездусущего Божьего гнева, который в нескольких картинах разворачивает Пс 90, противостоит в Пс 92 дифференцированное рассмотрение этой проблемы: есть те, которые вырастают как трава и так же быстро высыхают, а есть и люди, которые приносят плод до глубокой старости. То, что Пс 90 следует читать как текст, герменевтически значимый для понимания всей композиции

Пс 90-92, становится особенно очевидно в Пс 90:13-17. Многие экзегеты полагают, что этот фрагмент представляет собой вторичное дополнение. Но для нашего контекста важно то, что важнейшие формулировки здесь взяты из Пс 91 и Пс 92, т.е. редактор специально стремился к тому, чтобы создать «сцепление» между этими псалмами.

(2) Отдельные псалмы выполняют определенные функции в макроструктуре всей Псалтири, что указывает на целенаправленную «композицию книги». Это относится к «обрамляющим псалмам» 1-2 и, соответственно, 146-150, а также и к царским псалмам и псалмам о (мировом) царстве Божиим, которые составляют в Псалтири своего рода герменевтическую сеть (см. ниже).

(3) Стоящие над отдельными псалмами (и представляющие собой вторичное дополнение) *заголовки* часто объединяют в *группы* содержательно и формально родственные псалмы, так что в результате образуются осмысленные композиции.

Пять групп псалмов, содержащих заголовки «(для) Давида», которые называют «*давидовыми сборниками*» (Давидова Псалтирь I: Пс 3-41; Давидова Псалтирь II: Пс 51-72; Давидова Псалтирь III: Пс 101-103; Давидова Псалтирь IV: Пс 108-110; Давидова Псалтирь V: Пс 138-145), близки друг другу тем, что в них содержатся в основном молитвы-жалобы и молитвы-просьбы, связанные угрозой со стороны врагов, и при этом к ним добавлены на маркированных позициях (в каждой группе по-разному) несколько хвалебных и благодарственных псалмов, подчеркивающих, что жалоба была услышана или что последовало спасение от беды. Молящееся «я» изображается часто в виде преследуемого и притесняемого царя, который взывает к Богу-Царю Яхве, восседающему в своем земном или же в своем небесном дворце, и молит его о помощи и спасении. С другой стороны, это «я» нередко представлено в виде «бедняка» и «праведника», который именно в таком образе апеллирует к спасительной справедливости Яхве.

Двенадцать *псалмов Асафа* 50, 73-83 (заголовки «(для) Асафа») характеризуются сильной заинтересованностью в богословии истории и этим резко отличаются от «давидовых сборников». Они содержат размышления над историей Израиля, начиная с Исхода, через эпоху плена (жалобы о разрушении Храма и города Иерусалима, об опустошении страны и насмешках соседних народов), и проводят историческую линию к «эсхатологическому» суду, который совершится над всем миропорядком, установленным Яхве как Богом-Творцом.

Псалмы Кораха («сынов Кореевых») Пс 42-49 и 84-85, 87-88 — в отличие от псалмов Асафа — характеризуются богословием не истории, но Сиона. Используя мифологические представления (Сион как гора богов, творения и всего мира), эти псалмы подчеркивают функцию Яхве как борца с хаосом, восседающего на Сионе как в своей царской резиденции и в своем граде Божиим. В отличие от псалмов Асафа, размышляющих над опытом исторических катастроф Израиля (гибель

Северного Царства в 722 г. до н.э., разрушение Иерусалима в 586 г. до н.э.) и использующих при этом богословие Северного Царства, псалмы Кораха прославляют нерушимость Сиона и его «вечную» функцию источника жизни.

Кроме того, хорошо различимы еще некоторые группы псалмов, каждая из которых имеет свой специфический композиционный и богословский профиль: псалмы Царя Яхве (93-100), т.н. псалмы «Песах-Халлель» (113-118) и паломнические псалмы («псалмы восхождения»; 120-134).

То, что здесь содержатся указания на целенаправленное придание книге определенной композиции, становится еще яснее, если обратить внимание на отражение в группах псалмов, объединенных общими заголовками, еще и определенных схем высказывания, относящихся к истории форм. Пс 42-49 и 84-85, 87-88 обозначаются как связанные друг с другом с помощью заголовков «(для) сынов Кореєвых», а Пс 73-83 — с помощью заголовка «(для) Асафа». В своей последовательности они образуют богословски релевантные композиционные линии:

Композиция	Псалмы Кораха (42-49)	Псалмы Кораха (84-85, 87-88)
Жалоба	42/43 (я) — 44 (мы)	84 (я) — 85 (мы)
Ответ (Бога)	45-48	87
Жалоба	49 (я)	88 (я)

Композиция	Псалмы Асафа 73-77	Псалмы Асафа 78-83
«Учение»	73	78
Жалоба	74 (мы)	79-80 (мы)
Ответ (Бога)	75-76	81-82
Жалоба	77 (я)	83 (я)

Но и группы псалмов, отмеченные разными заголовками, искусно расположены в архитектуре Псалтири. Так, например, псалмы с 42 по 88 (89) выстраиваются в следующую концентрическую последовательность:

Псалмы Кораха 42-49	Псалмы Асафа 50	Псалмы Давида 51-72	Псалмы Асафа 73-83	Псалмы Кораха 84-89
А	В	С	В	А

(4) Ясное указание на то, что по меньшей мере некоторые части Псалтири читать следует как взаимосвязанную медитацию, видно в т.н. «давидизации» книги, проявляющейся в четырех моментах:

Во-первых, 73 псалма еврейской Псалтири (в LXX таких даже 83) имеют заголовков *ledâwid* («в отношении Давида» или «Давидов»), которым они связываются с жизнью Давида (на древнейшей ступени, вероятно, в эпоху плена, имелось в виду, что псалом нужно читать, ощущая общность судьбы с Давидом, который был гоним, а затем спасаем; в V в. эта пометка стала пониматься, в связи со смыслом Пс 51, как указание на фиктивное авторство

Давида; с IV в. она означает уже не «исторического» Давида, а Давида грядущей эпохи спасения — так в особенности в Пс 108-110, 138-145). *Во-вторых*, в 13 псалмах пометка *ledâwid* расширяется за счет добавления биографических подробностей из «жития Давида», рассказанного в 1-2 Книгах Царств (Книгах Самуила); эти добавления также первоначально имели смысл ссылок на определенные жизненные ситуации, в каких оказывался Давид, и выполняющих функцию «идентификационных заповедей», они также лишь позднее стали восприниматься как указания на авторство. *В-третьих*, вся Псалтирь приобретает смысл духовного дневника Давида («давидизация» Псалтири ведет, таким образом, к поэтизации образа Давида); Книга Псалмов может в результате читаться как модификация жизнеописания Давида — исторического и мессианского (о «давидизации» ср. М. Kleer, „Der liebliche Sânger“). *В-четвертых*, добавленный в LXX в качестве «послесловия» Пс 151 (который в более развернутом варианте содержится также в кумранской DavComp, 11 QP^s), указывающий на то, что псалмопевец Давид есть одновременно и победитель «идола» Голиафа (ср. 1 Цар 17), приписывает псалмам Давида то качество, что, с одной стороны, они помогают в борьбе против зла, а с другой стороны, что эти псалмы спасают от власти зла (ср. также 1 Цар 16:23; 18:10 сл.; 19:9 слл. — Давид, играющий на инструменте — «лире», в сопровождении которого исполняются псалмы, не только изгоняет злого духа из Саула, но и его самого не может поразить смертоносное копьё Саула).

1.4 Разделение Книги Псалмов на пять частей

150 псалмов разделяются на пять «книг» четырьмя доксологическими заключительными формулами, которые помещаются в Пс 41:14; 72:18-19; 89:53; 106:48 и не относятся к предшествующим им псалмам. Эти пять книг, в свою очередь, искусно построены; но об их архитектуре здесь можно будет сказать лишь кратко (ср. таблицу на стр. 465). Пс 1-2 и Пс 146-150 служат обрамлением пяти книг вместе взятых.

Большинство новых изданий Библии (в т.ч. «единый перевод») содержат это разделение Псалтири на пять частей, выраженное при помощи соответствующих промежуточных заголовков, которых, однако, нет ни в МТ, ни в LXX. Доксологические формулы, ввиду различий между ними (см. таблицу), едва ли могут принадлежать одному и тому же редактору — они скорее маркируют различные фазы постепенного составления частных собраний, но в заключительной редакции это (получившееся в результате) разделение на пять частей было, очевидно, распознано и, в свою очередь, подчеркнуто. В пользу этого говорят, в частности, следующие наблюдения:

(1) Все четыре формулы, составляющие в своей последовательности хиастическую композицию (АВВ'А'), располагаются в таких переходных точках, которые характеризуются и другими признаками: 41:14 замыкает первую Давидову Псалтирь 3-41; 72:18-19 — вторую Давидову Псалтирь 51-72; 89:53 находится в конце псалмов Кораха 84-85, 87-89, обрамляющих дополненную впоследствии вторую Давидову Псалтирь; 106:48 — в конце определенной тематически и литературно обрамленной композиции псалмов 90-106.

(2) В текстовом комплексе Пс 107-150 отсутствует доксологическая формула, которая бы соответствовала перечисленным четырем формулам. Поэтому аналогичным доксологическим завершением пятой книги псалмов Пс 107-150 ряд авторов считает гимнический псалом 150; другие же видят финал *как* пятой книги псалмов, *так и* всей Псалтири в композиции Пс 146-150. Многие говорят, однако, за то, что как композиционное завершение пятой книги нужно понимать Пс 145, который специально и был написан для этой цели. При этом обрамляющие стихи этого псалма (1-2 и 21) настолько явно напоминают завершающие доксологические формулы (ср. таблицу на стр. 465), что Пс 145:1-2,21 также вполне вписываются в эту доксологическую систему.

(3) Следующий за доксологией 106:48 призыв воскликнуть «Аллилуйя!», структурно излишний и добавленный в LXX (в порядке упрощения) к началу Пс 107, может пониматься как вторичный композиционный элемент, которым заключительная редакция указывает на «аллилуйное завершение» всей Книги Псалмов (Пс 146-150: все пять псалмов также обрамлены «аллилуйями», т.е. в общей сложности этот возглас повторяется 10 раз; Пс 150 дополняет корпус псалмов десятикратным повторением императива *hallelû* — «хвалите!»).

(4) Вопреки тому мнению, что первое указание на пятичастное деление встречается лишь в IV в. н.э. (у Евсевия Кесарийского и Епифания Саламинского), есть серьезные основания думать, что такое членение было известно уже Оригену в середине III в.: «Евреи делят псалмы на пять книг». Он говорит об этом как о чем-то естественном, что указывает на наличие соответствующей традиции.

В еврейской традиции разделение произведения на пять частей или пять книг было распространено и одновременно носило программный характер, как это показывают Тора, Книга Плача и эфиопская Книга Еноха. То, что говорит об этом раввинистический комментарий в трудно датированном Мидраш Тегиллим (III-IX вв. н.э.?), вполне может соответствовать намерению заключительной редакции Псалтири: «Моисей дал израильтянам пять книг Торы, а Давид дал израильтянам пять книг псалмов». Псалмы — это ответ Израиля на данную Израилю Тору. Заключительная редакция подчеркивает это, ставя впереди Книги Псалмов «псалом о Торе» (Пс 1), который должен играть роль «герменевтического ключа» и который объявляет Псалтирь как бы «Торой Давидовой» (R. G. Kratz). Одновременно эта доксологическая рамочная структура делает Псалтирь *хвалебным* ответом Израиля, данным «на вечные времена», т.е. псалмы суть действительный до конца времен ответ Израиля (и народов) на действия Яхве (перспектива «увекочения»: E. Jenni).

Архитектура Книги Псалмов	
1-2 Царский псалом 2	Вступление: Тора + Мессия / Сион/ эсхатологическое Царство Божие
3-41 41:14: Царский псалом 41	Первая книга Псалмы Давида : 3-14, 15-24, 25-34, 35-41 Благословен Яхве, Бог Израилев, от века до века! Аминь, аминь!
42-72 72:18 слл. Царский псалом 72	Вторая книга Псалмы Кораха: 42-49 Псалом Асафа: 50 Псалмы Давида: 51-72 Благословен Яхве, Бог Израиля, Израилев, един творящий чудеса! И благословенно имя славы Его вовек, и наполнится славою Его вся земля. Аминь и аминь.
73-89 89:53 Царский псалом 89	Третья книга Псалмы Асафа: 73-83 Псалмы Кораха: 84-89 (86: псалом Давида) Благословен Яхве вовек! Аминь, аминь!
90-106 106:48	Четвертая книга Моисеева композиция: 90-92 Царство Яхве: 93-100 (без заголовка) Давидова композиция: 101- 103(104-106) Благословен Яхве, Бог Израилев, от века и до века. И да скажет весь народ: Аминь (+ LXX: Аминь) Аллилуия!
107-145 145:1 145:2 145:21 Царский псалом Яхве 145	Пятая книга А Хвалебный псалом («Года»): 107 (царство Яхве) В Псалмы Давида: 108-110 Алфавитные псалмы о Торе: 111-112 Песах-Халлель: 113-118 Алфавитный псалом о Торе: 119 Паломнические псалмы: 120-134 В Псалмы Давида: 138-145 А Хвалебный псалом: 145 (царство Яхве) Я буду превозносить Тебя, Боже мой, о Царь, и я буду хвалить имя Твое во веки и всегда. Всякий день я буду славить Тебя, и я буду хвалить имя Твое во веки и всегда. Хвалу Яхве будут говорить уста мои, и всякая плоть должна славить святое имя Его во веки и всегда.
146-150 Царские псалмы Яхве	Заключительный «халлель» (десятикратная аллилуия) как герменевтический ключ к Псалтири: Эсхатологизм заложенного в творении и Торе царства Яхве

1.5 Мессиянский и теократический горизонт Книги Псалмов

Обрамляющие псалмы 1-2 и 146-150 ясно показывают, что Псалтирь есть прославление универсального, заложенного в творении и Торе царства Божия (ср. особ. Пс 2:10-12 и Пс 150, а также Пс 148), которое Яхве должен утвердить *через своего* поставленного на Сионе (*мессиянского*) царя (ср. Пс 2) и *через свой мессиянский народ* (ср. Пс 149) среди народов мира на эсхатологическом суде.

Мессиянская перспектива подчеркивается тем, что важные с точки зрения макроструктуры места в книги Псалмов занимают «царские псалмы» и «псалмы Давида», которые, с одной стороны, могут быть относимы к мессиянскому царю, а с другой стороны, к мессиянскому народу («демократизация» обетований, данных Давиду). Особенно важные с точки зрения макроструктуры «мессиянские» псалмы следующие: Пс 2 (начало 1 книги псалмов), Пс 72 (конец 2 книги псалмов), Пс 89 (конец 3 книги псалмов), Пс 101 (начало «давидовой композиции» 101-106, помещенной *вслед за* композицией о царстве Яхве 93-100), Пс 110 (конец малой «давидовой композиции» 108-110) и Пс 144 (конец малой «давидовой композиции», которая макроструктурно соответствует Пс 108-110). К этим псалмам следует добавить еще «царские псалмы», важнейшая тема в которых — обетования, данные Давиду; они помещаются в центре частных композиций (напр., Пс 122; 127; 132 находятся в центре трех из пяти групп, на которые делятся «паломнические» псалмы 120-134).

Наряду с линией царского богословия в Псалтири прослеживается линия маркированных с точки зрения макроструктуры псалмов, которые изображают царство Яхве («теократическую перспективу»): Пс 8; 19; 29; 45-48; 93-100; 145; 146-150.

С одной стороны, композиционно обе эти линии сливаются воедино. Это видно, например, в последовательности Пс 18-21 (18: царский псалом; 19: Яхве как Царь мира; 20-21: царские псалмы) или 144-145 (144: царский псалом, 145: Яхве как Царь мира), а также в программном вступительном псалме 2, где встречаются обе перспективы одновременно. С другой стороны, две эти перспективы образуют прогрессирующую линию событий. В общей архитектуре пятичастной Книги Псалмов царские псалмы 2; 41 (ввиду родственности мотивов Пс 41 с Пс 72 и 89 следует читать Пс 41 в его отредактированном виде как царский); 72 и 89 обозначают царскую или мессиянскую богословскую перспективу, которая развивается в 4 и 5 книгах псалмов таким образом, что мессиянская концепция подчиняется теократической и одновременно находит свое завершение в общей эсхатологической перспективе, цель которой обрисована в псалме о Царе Яхве 145 и в заключительных псалмах 146-150. «Это видение универсального царства Яхве, который совершает эсхатологический суд как Спаситель бедных (Пс 149:5-9) и тем самым приносит новое небо и новую землю (Пс 150).

Этому Богу-Царю подобает прославление, к которому Пс 150 призывает новый космос — «все, что дышит» (ст. 6) — и, как демонстрирует... Пс 145, имеет свою причину в доброте и милосердии этого Бога-Царя... Такому пониманию милосердного Бога-Царя соответствует новое определение Израиля как народа, которому Яхве желает открыть свою доброту и милосердие. Это Израиль верных Яхве, ищущих и находящих свой жизненный путь в покорности Торе (Пс 147:15, 18) и воспевании псалмов (ср. Пс 149:5 сл.)» (*B. Janowski*, в кн. *E. Zenger* [Hg.], *Der Psalter* 1998, 404 f.). Для самого Израиля эсхатологическая перспектива проявляется в наибольшей степени в двух «псалмах порога» 106 и 107 (конец 4 и начало 5 книги). Сформулированная в Пс 106:47 с аллюзией на эсхатологические обетования пророков (ср. особ. Зах 9-14) просьба собрать Израиль из народов ради прославления Яхве переходит в Пс 107 и композиционно связывается с развернутом в Пс 145, 146-150 видением пришествия универсального Царства Божия.

2. Возникновение

2.1 Связь псалмов и Псалтири с культом

Без сомнений, возникновение Псалтири и собранных в ней отдельных псалмов и частных собраний должно толковаться в свете (*горизонте*) национальных («официальных»), локальных и семейных богослужебных мероприятий. Это подтверждают и вавилонские псалмы, где отчасти уже в самих текстах видно, что их культурная ситуация (*Sitz im Leben*) носит ритуальный характер (ср. *A. Zgoll*, *Für Sinne, Geist und Seele*). Спорно, однако, то, насколько тесна эта связь с ритуалом дошедших до нас псалмов. С одной стороны, есть ряд псалмов, созданных для культа и применявшихся в культе (см. ниже, 2.3). С другой стороны, есть псалмы, в которых нельзя распознать никакой связи с культом. В особенности «заключительная редакция» Псалтири едва ли носит богослужебный характер, то есть окончательную свою форму Псалтирь приобрела не в качестве «сборника гимнов» для участия в храмовом культе и не в качестве «молитвенника» для синагогальной литургии. Остается верным сформулированное еще в 1933 г. в «классическом» для экзегезы псалмов труде Й. Бегриха и Х. Гункеля «Введение в Книгу Псалмов» (*J. Begrich* / *H. Gunkel* *Einleitung in die Psalmen*) понимание (забытое, впрочем, сейчас многими экзегетами): собрание «было составлено с целью создать молитвенную и домашнюю книгу для набожных мирян. Ближе этот процесс можно представить себе так, что ряд гимнов, знакомых по богослужению, был соединен с духовными псалмами, не имевшими первоначально отношения к культу» (Введение 452).

Изучение псалмов в XX веке определялось той основополагающей идеей Х. Гункеля, что дошедшие псалмы — это репрезентанты нескольких

основных жанров, возникшие в качестве обиходных (или вновь вводимых в обиход) текстов. По Гункелю, различные тексты образуют «жанр» в том случае, если они обладают одновременно следующими тремя качествами: 1. «общим языком форм»; 2. «общим достоянием идей и настроений»; 3. относятся к «определенной ситуации в богослужении» (*Sitz im Leben*; там же 22 слл.).

На этой основе Гункель разработал следующий каталог жанров, в которых написаны псалмы: 1. «гимны» (включая «песни о восхождении Яхве на трон»); 2. «жалобные песни народа»; 3. «царские псалмы»; 4. «жалобные песни отдельных лиц»; 5. «благодарственные песни отдельных лиц»; 6. «меньшие жанры»: «благословения и проклятия», «паломническая песня», «благодарственная песнь Израиля», «легенда», «Тора»; 7. «пророческие жанры»; 8. «поэзия премудрости в псалмах»; 9. «смешанные и попеременно исполняемые песни, литургии». Этот список отчасти подвергался после Гункеля дальнейшим дополнениям в целях большей дифференциации; это в особенности относится к «жалобным песням отдельных лиц» (напр., псалмы болезни, псалмы о врагах, молитвы обвиняемых, молитвы с просьбой об убежище) и «гимнам» (гимн, построенный на императивах и на причастиях, гимн с обращением к Яхве, гимны о творении). Предпринимались также попытки сконструировать по возможности точно «культурные ситуации» (*Sitze im Leben*) для отдельных жанров и поджанров (что, впрочем, в целом оказывалось скорее проблематично): напр., праздники и обряды в храмовом культе, отдельные фазы исполнения храмового правосудия и ордалий (суда Божьего), семейные богослужения в случае болезни.

Уже при жизни Гункеля развернулся незавершенный до сего времени спор о том, являются ли все дошедшие в Псалтири отдельные псалмы или хотя бы их большинство текстами, созданными в целях культа функционерами этого культа (так утверждал известный ученик Гункеля С. Мовинкель [*S. Mowinkel*], и той же точки зрения придерживаются до сих пор его последователи — напр., в самое последнее время *E. S. Gerstenberger*), или же большинство псалмов возникло как «духовная поэзия» около храма и в связи с «частным» («духовным») посещением храма, то есть псалмы вдохновлялись «жанрами» (а также формальными элементами и языком), первоначально употреблявшимися в культе, но уже не применявшимися сами по себе в качестве культовых текстов (вслед за самим Х. Гункелем так считают *F.-L. Hossfeld*, *E. Zenger*). Ученые, занимающие промежуточную позицию, предполагают, что «основные редакции» библейских псалмов (которые могут быть литературно реконструированы) создавались для культовых «ситуаций» (*Sitz im Leben*), но что они постепенно все в большей степени отделялись от этих первоначальных «ситуаций» и расширялись и менялись местами, особенно при составлении частных собраний псалмов (так утверждал в недавней работе *K. Seybold*).

То, что псалмы находили применение в раннеиудейском храмовом культе, и то, как это происходило, пластично изображено в 1 Пар 16, 2 Пар 29:20-30 и Сир 50:15-21. Из этих описаний видно, что сами тексты псалмов исполня-

лись во время ежедневного жертвоприношения и по особым праздничным дням хором левитов, который одновременно музицировал и пел; двое священников, стоявших на возвышении на краю священнического двора (где стоял жертвенник), подавали хору сигналы трубами, когда нужно начинать, сделать паузу и закончить. Участвовавшая в богослужении «община» могла хорошо видеть и слышать хор; «община», как правило, исполняла только рефрен или краткий стих (напр., «ибо Его милость (доброта) длится вечно», ср. Пс 136). Число использовавшихся при таких богослужениях псалмов было, однако, небольшим, и на последовательность текстов в канонической Псалтири не ориентировались. Если имеют историческую основу данные Мишны (мТамид 7,4), подтверждаемые отчасти также соответствующими заголовками в Септуагинте, то в качестве «недельных псалмов» использовались следующие: 24 (первый день; так и в LXX); 47 (второй день; так и в LXX); 82 (третий день; в LXX не подтверждено); 94 (четвертый день; так и в LXX); 81 (пятый день; не подтверждено в LXX, но так и в *Vetus Latina*); 93 (шестой день; так и в LXX); 92 (шаббат; так в МТ и LXX). Определенно известно и то, что определенные псалмы исполнялись всеми присутствующими; это происходило во время литургий, где «община» принимала более весомое и непосредственное участие в ритуале жертвоприношения. Таким образом исполнялись, например, «праздничные псалмы» 50; 81; 95 во время «праздника снопов» или «псалмы-халлели» 113-118 вечером в Песах. Не может быть, очевидно, сомнений и в том, что «народные жалобные псалмы» пелись хором во время больших «жалобных» и покаянных литургий в храме (ср. Книгу Плача).

Однако из этих указаний на культовое применение отдельных псалмов *нельзя* сделать вывод, что Книга Псалмов возникла как «сборник гимнов второго храма», предназначенный для использования в храмовом культе. Для этого, вероятно, использовались специальные небольшие «свитки псалмов», которые отбирались и сортировались исходя из потребностей литургии. Эту гипотезу подтверждают, видимо, найденные в Кумране фрагменты свитков с псалмами, где последовательность псалмов различается. Во всяком случае, ряд специалистов по текстам Кумрана полагает, что некоторые из собраний псалмов были предназначены именно для литургии.

Псалтирь возникла также и *не в качестве «сборника гимнов и молитв для синагогальной литургии»*. К сожалению, мы до сих пор имеем мало сведений о возникновении и организации синагогальных общин и об их отношении к «местным общинам». Можно предполагать, что ситуации в Палестине и в диаспоре различались. Но даже в самой Палестине могли быть различные «концепции синагоги», в которых проявлялась специфически подчеркнутая иудейская идентичность различных группировок и движений. Хотя основная структура литургии в отдельных синагогах была, вероятно, твердо закрепленной (чтение Писания, обрамление из благословений/доксологий, «Слушай, Израиль!»), тем не менее отсутствуют указания на то, что к общим структурным элементам принадлежала *Псалтирь*. Прежде всего не обоснована ни с литературной, ни с исторической точки зрения ранее часто повторявшаяся гипотеза, что 150 библейских псалмов будто бы были отобраны для утренней субботней синагогальной литургии в качестве «ответных псалмов» на (ровно) 150 чтений из Торы (согласно трехгодичному палестинскому циклу чтений) и распределены по дням. Впрочем, едва ли можно думать, что синагогальная литургия могла вообще обходиться без псалмов.

2.2 Параллелизм (*parallelismus membrorum*)

как основной принцип поэзии псалмов

Авторы библейских псалмов ориентировались при создании своих текстов на определенные формальные и тематические условности, которые полезно знать для того, чтобы понять, каким путем протекает молитва в отдельных псалмах. К этим заданным условностям относится в первую очередь типичная техника древнееврейского стихосложения, которую библеистика (используя термин, взятый из геометрии) называет «параллелизмом (членов)». В отличие от прозы, где тексты представляют собой продолжающиеся соединения фраз, поэзия работает со «стихотворными строками», располагающимися друг за другом по определенной схеме. В псалмах, как правило, две следующие друг за другом строки воспринимаются как поэтически единая группа из двух членов (строка = колон, две строки = параллелизм, или биколон, двучлен). Наряду с этим встречается (хотя гораздо реже) соединение строк в группу из трех частей (три строки = триколон, трехчлен), а также (крайне редко) изолированная позиция одиночной строки (одна строка = моноколон, одночлен). В тех изданиях, где псалмы печатаются как стихи (напр., комментарии к Библии), эта поэтическая техника хорошо различима визуально. Т.н. «единый перевод» выражает эту базовую поэтическую форму таким образом, что биколон и триколон начинаются каждый раз с новой строки, а параллельные строки биколона (или триколона) отделяются друг от друга косой чертой. Соединенные с помощью параллелизма строки (две или три строки) должны пониматься как смысловое единство. Каждая строка выражает предмет, о котором идет речь, в какой-то своей перспективе. Это придает высказыванию продуктивную нечеткость и одновременно пластичность. Небезосновательно утверждалось, что здесь мы видим отражение семитского (древнееврейского) мышления, которое желает, в отличие от греческого мышления, не отграничить понятия друг от друга, а возможно более пластично передать жизненность предмета или опыта. В псалмах применяются (говоря в первом приближении) три различных техники параллелизма: 1. При *синонимичном параллелизме* (который встречается чаще всего) вторая строка повторяет в слегка измененном виде высказывание первой. Часто сходно также и строение фраз, иногда оно намеренно изменено. Поэтический интерес здесь в том, чтобы заметить и «прочувствовать» тонкие различия (пример: Пс 8:5-6). 2. При *антитетическом параллелизме* две соединенные друг с другом строки формулируют противоположные высказывания, которые при этом должны восприниматься как единое, содержащее противоречие высказывание, которое имеет свои обертоны и унтертоны (пример: 1:6). 3. При *синтетическом параллелизме* две строки лишь образуют то высказывание, которое имеется в виду, при прочтении их вместе (как

«синтез»), то есть здесь первая строка дополняется второй таким образом, что только после этого дополнения высказывание обретает завершенность, или же таким образом, что высказывание, подразумеваемое в первой строке лишь имплицитно, делается во второй строке эксплицитным (пример: Пс 27:1, 10).

2.3 Основные жанры Псалтири

Другой условностью, лежащей в основе отдельных псалмов, является так называемый *жанр*. Им определяется строение (архитектура) псалма, набор используемых в нем мотивов и его богословская интенция. В основе псалмов лежит, как правило, типичная для данного жанра языковая и образная схема, но она чаще всего обработана настолько индивидуально и искусно, что отдельные псалмы представляют собой соединение условности и оригинальности. Важнейшие встречающиеся в Псалтири жанры и их типичные архитектурные формы могут быть описаны следующим образом:

(1) *Псалмы-жалобы (плачи)* следуют такой идеально-типической схеме: жалобный призыв имени Божьего с описанием бедствия, просьба о спасении, исповедание доверия либо выражение благодарности в предвидении чаемого спасения (примеры: Пс 6; 13).

(2) *Псалмы-просьбы* следуют такой идеально-типической схеме: вводная просьба с подчеркиванием невинности, центральная просьба с более развернутым описанием бедственного положения, заключительные просьбы со ссылками на врагов и друзей (примеры: Пс 5; 17).

Заслуживает внимания вопрос, не были ли два этих жанра первоначально разновидностями одного основного жанра «жалобы» или «просьбы», тем более что уже Х. Гункель констатировал: «Важнейшей составляющей жалобных песен является просьба. В ней сердце жанра, что и понятно, ведь в ней выражается стремление просящего получить нечто от Бога» (*J. Begrich / H. Gunkel. Einleitung* 218). То, что «псалмы-жалобы» и «псалмы-просьбы», доминирующие в первой половине Псалтири, создавались уже не для использования в конкретных ситуациях, но скорее как вариации искомого жанра, видно по ситуациям бедствий, описываемым в этих псалмах, и по связанным с этим богословским рассуждениям, которые едва ли могут восходить к древним временам: «Страдания молящего... специфическим образом проявляются одновременно как индивидуальные и как общие. Часто они сформулированы как выражение чисто личных нужд и страданий, но при этом обычно производят почти стереотипное впечатление. При этом большинство псалмов-жалоб характеризуется тем, что нужда, о которой там говорится, предстает как несводимая к какой-то однозначно определенной сфере. Весьма часто молящий преследуем врагами, нередко это и есть единственный аспект страдания, который сформулирован эксплицитно. Однако часто эта ситуация включает изоляцию от прежнего окружения. Наряду с этим появляются болезнь (вплоть до опасности смерти от нее), бедность и сознание вины, что дает молящему новые поводы для жалоб. Зачастую эти разные поводы соединяются вместе и смешиваются... Также и «враги» молящего изображаются

в двух аспектах. С одной стороны, это его личные враги, и то, как они выражают на словах и на деле свою враждебность, порой глубоко затрагивает личную жизнь молящего. С другой стороны, они могут быть репрезентантами иного, враждебного мира, так что конфликт молящего и его врагов выходит далеко за рамки индивидуального и приобретает характер принципиальной антитезы... При этом молящий находится в одиночестве, а ему противопоставит множество других, которые часто называются словом «многие». Однако прежде всего молящий понимает этот конфликт и как спор об отношении к Богу. Он не утверждает, что сам однозначно находится на стороне Бога; напротив, он нередко указывает на то, что он греховен и недостойн. Но он обращается к Богу, рассчитывает на помощь Бога и знает, что для Бога важна «праведность», к которой он изо всех сил стремится. Противники же часто выставляются как насмешники и даже отрицатели Бога, так что конфликт молящего с его врагами приобретает вид принципиального конфликта между праведными и неправедными» (R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1, Neukirchen 1998, 302). Именно эта одновременная конкретность и всеобщность языка псалмов дает возможность вновь и вновь обращаться к ним вплоть до наших дней.

(3) *Гимны/псалмы-прославления (Бога)* следуют такой идеально-типической схеме: призыв прославлять Яхве, обоснование и совершение прославления, чаще всего вводимое при помощи слова *kî* («ибо»), и заключение (примеры: Пс 113; 117; ср. также Пс 104).

(4) *Благодарственные псалмы* следуют такой идеально-типической схеме: возвешение благодарности (обращение к Богу — «Ты»), рассказ об избавлении (обращение к Богу — «Ты») и воззвание к «общине» присоединиться к благодарению Богу (речь о Боге — «Он» = исповедание) (примеры: Пс 30; 116).

Благодарственные псалмы представляют собой реакцию на (индивидуально и конкретно) пережитое спасение от беды, описываемой в псалмах-жалобах и просьбах, и как жанр первоначально были связаны с семейными жертвоприношениями в локальных святилищах или в Иерусалимском Храме (ср. указания на т.н. «жертву Тода (благодарения)» в Пс 22:26 сл.; 66:13; 116:13-19). Что же касается гимнов, то они прославляют величие и несравненность Яхве, ибо Он есть «Царь над всеми богами» и добрый, заботливый Царь своего народа и всего творения, но также и потому, что Он избрал для своего жительствова и как место для своего Храма Сион, откуда Он ведет борьбу с хаосом, творит право и справедливость и учредит свое эсхатологическое Царство универсального мира.

(5) *Псалмы Сиона* — это культовые гимны (предположительно исполнявшиеся хором), которые изображают Бога, находящегося в Храме на Сионе или в Иерусалиме как Граде Божиим и ведущего оттуда борьбу с хаосом. В основном эти псалмы разделены на строфы и содержат храмовое богословие в гимнической форме (примеры: Пс 46; 47; 48; 76).

(6) *Царские псалмы* первоначально были обрядовыми композициями, связанными с различными торжествами Иерусалимского Царства (интронизация, бракосочетание, юбилей), и развешивали царское богословие. Бросается в глаза их тесная связь с царским богословием Египта и Ассирии (примеры: Пс 2; 45; 72; 110).

(7) *Псалмы премудрости* — строго говоря не молитвы, а медитации об удаче в человеческой жизни, о судьбе доброго и злого (псалмы-теодицеи), о творении и о законе (примеры: Пс 1; 49; 73; 112).

Если даже большинство дошедших до нас псалмов возникли в качестве «послекультовых», все же они вдохновляются в своей молитвенной динамике и формульном языке теми жанрами, которые первоначально возникли в культе, но эти жанры подвергаются искусственному видоизменению, поэтому экзегеза псалмов не может, с одной стороны, отказаться от учета результатов, достигнутых в исследовании жанров, а с другой стороны, не должна забывать о том, что каждый псалом имеет свою специфическую форму и свою индивидуальную «биографию», которые и подлежат разработке.

2.4 Возникновение отдельных псалмов

Датировка отдельных псалмов — трудная задача для исследователя, поскольку в псалмах почти не содержится опорных точек для более или менее точного определения времени их создания. Предполагается, что большинство псалмов возникли в послевоенную эпоху или во всяком случае лишь в это время обрели ту форму, в которой они дошли до нас. Выносить какие-либо суждения можно только в каждом отдельном случае (ср. комментарии). Здесь ограничимся лишь некоторыми указаниями.

В довоенную эпоху могли возникнуть первоначальные версии царских псалмов (Пс 2*; 18*; 21*; 45*; 72*; 110*), «ситуацией» которых были тогда официальные культовые мероприятия при царском дворе. К тому же времени могут относиться также связанные с храмом как царской резиденцией Яхве «псалмы о царе Яхве» 24*; 29*; 93* и гимны Сиона Пс 46*; 47*; 48*; 76* с их богословием хаоса — космоса. К концу довоенной эпохи и ко времени самого плена могут восходить отдельные плачи, просьбы и благодарения (напр., Пс *3-7, *11-14, 17*, 22*, *26-28, *30-32, *35-36, 38*, 41*, 52, 54-57, 59, *61-68), хотя как раз такие «индивидуальные» псалмы датировать трудно, ввиду характерного для них языка.

Легче датировать псалмы, упоминающие об исторических событиях или допускающие связь с таковыми. Так, например, первоначальная версия Пс 80, содержащего плач народа, связывается с гибелью Северного Царства (722 г. до н.э.), а в подобном ему Пс 74 оплакивается разрушение Иерусалимского Храма (586 г. до н.э.).

Еще одним основанием для датировки может служить богословие, разрабатываемое в псалме, если оно ярко выражено и может коррелировать с богословскими концепциями других текстовых комплексов. Так, например, два исторических псалма Пс 105 и Пс 106 основаны на священнической концепции Пятикнижия, а возможно, даже на окончательном тексте Пятикнижия, что требует датировать их временем после 400 г. до н.э. Пс 102 не только предполагает, что Иерусалим уже разрушен, но вдохновляется идеями Второ- и Тритоисаии (см. ниже, Е.П). Наконец, относительная хронология

возникновения отдельных псалмов может базироваться на том, что один псалом включает в себя другой и «толкует» его. Так, Пс 96 — это новая версия Пс 29, Пс 144 даже можно понять как новое прочтение Пс 18, при том что в тексте использованы также Пс 8 и 139.

2.5 Формирование групп псалмов и частных собраний

Бросается в глаза то, что близкие по жанру и богословию псалмы нередко располагаются в Псалтири рядом друг с другом и даже выражают самой своей последовательностью специфическую концепцию, как мы видим это в вышеописанной группе псалмов Пс 3-14 или в группе псалмов Асафа и Кораха (см. выше, 1.3). Пс 25-34 также образуют планомерно составленное частное собрание, в начале которого располагаются три псалма-просьбы Пс 26-28, а им зеркально противостоят Пс 30-32; центр композиции образует Пс 29 — гимн, прославляющий царя Яхве, могущественно действующего из своего святилища и спасающего свой народ. Частные собрания мы определенно находим и в псалмах о царе Яхве Пс 93-100; в основе этой композиции могла лежать созданная в начале после пленной эпохи «храмовая кантата» Пс 93*, 95*, 96*, 98*, 100. Был важен для после пленного храмового культа и донныне сохранил свое значение для пасхального седера т.н. египетский (Песах-)Халлель Пс 113-118. Наконец, явно особое частное собрание представляют собой т.н. «паломнические» псалмы («псалмы восхождения») Пс 120-134.

2.6 Композиционная и редакционная история Книги Псалмов

Книга Псалмов возникла как результат того, что частные собрания объединялись в частные псалтири, а эти псалтири связывались друг с другом и подвергались редакционной обработке до тех пор, пока не сформировался окончательный вид Книги Псалмов Пс 1-150. Основное правило при этом таково: последовательность частных собраний в Псалтири в теперешнем ее виде соответствует их возрасту. Подробнее здесь этот процесс описывать невозможно.

Было сделано основополагающее наблюдение, что процесс формирования четвертой и пятой книг псалмов происходил иначе, нежели это было с первыми тремя книгами. Различная редакционная история Пс 90 слл. по сравнению с Пс 2-89 видна прежде всего в изменении системы заголовков: начиная с Пс 90 слл. появляется множество псалмов, у которых заголовков нет; в заголовках отсутствуют указания, касающиеся мелодии; очень часто встречающееся в Пс 2-89 указание «начальнику хора» мы встречаем в Пс 90 слл. только трижды (Пс 109, 139, 140); часто появляющаяся в 90 слл. в качестве заголовка или обрамления «аллилуия» вообще отсутствует в Пс 2-89; также музыкальный термин «села» (настоящее значение неясно), который очень часто

встречается в Пс 2-89, появляется с Пс 90 слл. только в Пс 140:4, 6, 9; 143:6. В Пс 90 слл. псалмы перестают приписываться Асафу и «сынам Кореевым». Наоборот, среди Пс 2-89 нет псалмов, которые бы начинались с формулы «благодарите Яхве» (ср. Пс 105:1; 106:1; 107:1; 118:1 и др.) или с провозглашения «Яхве царствует» (ср. Пс 93:1; 97:1; 99:1). При сравнении двух этих частей Псалтири в целом обращает на себя внимание то, что в Пс 90 слл. псалмы-плачи и просьбы встречаются значительно реже в сравнении с Пс 2-89 и что, напротив, сильно увеличивается число гимнических псалмов.

Для первой ориентировки в сложной истории возникновения Книги Псалмов может быть полезна следующая таблица (ср. *F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 1-50 [NEB]; Psalmen 51-100 [HThKAT]; Psalmen 101-150 [HThKAT, готовится к печати]; E. Zenger, Programm des messianischen Psalters, в E. Otto / E. Zenger (изд.), "Mein Sohn bist du" [Ps 2,7]. Studien zu den Königpsalmen [SBS 192] Stuttgart 2002).*

Композиционная и редакционная история Псалтири	
VI в.	<p>Частные собрания индивидуальных молитв — плачей, просьб и благодарений: Пс 3-14 (без 9/10), 15-24 (без 16, 19, 23), 26-32, 35-41 (без 37, 39, 40).</p> <p>Фоном служат такие представления: аудиенция молящего у Яхве, Бога, присутствующего в своем храме как в резиденции; Яхве как хранитель и спаситель «бедных» (бедственные ситуации: враждебность, бедность как следствие социального расслоения, ложные обвинения и нарушения прав, властолюбие и бесцеремонность власть предержащих и богатых, болезнь, собственные прегрешения).</p>
VI/V в.	<p>Композиция/редакция вышеназванных частных собраний в духе «религии бедных» (слово «бедные» отныне обозначает первично не социальную группу, но религиозную позицию); интеграция новых псалмов (16, 19, 23, 25, 34, 37, 39, 40) и редакционное добавление к частным собраниям других псалмов; усиление аспекта «упования на Яхве». Возможно, что композиция *3-41 восходит к придворным и храмовым певцам Иудейского царства (начало «давидизации»?).</p>
VI в.	<p>Частное собрание Пс 53, 54-57, 59, 61-68</p> <p>Собрание характеризуется важной ролью военной метафоры; в Пс 52-64 драматично изображено наступление против молящего «я», причем соответственно растущей угрозе для молящего усиливается его упование на спасительную силу его Бога; Пс 64 возвещает конец угроз, причем с гимна Пс 65 начинается гимническое прославление, завершающееся в Пс 68 великим победным торжеством; семантические признаки: перспективы богословия Сиона и Храма, Яхве как «Твердыня и Прибежище», позиция т.н. личной религиозности («семантика души»).</p>

V в.	<p>Асафова Псалтирь: Пс 50-83</p> <p>Развертывание собрания эпохи плена Пс *52-68 до размеров Давидовой псалтири Пс *51-72; отчасти «оригиналом» служит композиция Пс *3-41; обрамление Давидовых молитв 51-72 специфическим богословием псалмов Асафа 50 и 73-83 (в частности, сильный интерес к историческому богословию; Бог как Судья Израиля и народов); включение псалмов 58 (Яхве как «Судья») и 60 (народный плач: указание на последующие народные плачи под именем Асафа 74, 79, 80).</p> <p>Авторы псалмов Асафа (в допленную эпоху «профессиональное сословие» придворных и храмовых певцов, ответственных за передачу новым поколениям молитв и гимнов) в своем богословии впервые делают царя Давида в качестве «слуги Божия» парадигматическим псалмопевцем, который в беде и на чужбине молился Богу и бывал им услышан («биографизация» Давидовых псалмов).</p>
V/IV в.	<p>Элохистская псалтирь: Пс 42-83</p> <p>Помещение псалмов Кораха Пс 42-49 перед псалмами Асафа Пс 50-83; самый яркий признак этой группы – частое употребление родового понятия «Элохим» (Бог) наряду с редкой, но применяемой в особых целях тетраграммой (Яхве). Эта особенность (которой уже нет, напр., в поздних псалмах Кораха 84-85, 87-88) является не результатом последующей («элохистской») редакции, но выражением дифференцированной концепции Бога, встречающейся также и в Пятикнижии (напр., в священнических текстах и т.н. элохистских пассажах Быт 20, 22 и др.). Имя «Элохим» подчеркивает дистанцированность, трансцендентность, а также универсальность Бога, имя «Яхве» – близость и связанность Бога с Израилем. Пс 42-83 работают и со специфическим богословием «имени» Божия. Псалмы Кораха прославляют восседающего на Сионе и в Граде Божиим Богом-Царем Яхве, который ведет борьбу против хаоса.</p>
IV в.	<p>Мессианская псалтирь: Пс *2-89</p> <p>Помещение сборника молитв Пс *3-41 (см. выше) перед элохистской псалтирью и добавление псалмов Кораха Пс 84-85, 87-88; обрамление всей композиции царскими псалмами 2 и 89; добавление новых замечаний из области царского богословия; разделение Пс 2-89 при помощи доксологий Пс 41:14; 72:18 слл.; 89:53 на три части: Пс 2, 3-41, 42-72, 73-89.</p> <p>Имя «мессианский» основано на понятии «Машиах» (= «Помазанник»), которое употребляется в важных пунктах в начале и в конце собрания: Пс 2:2 и Пс 89:52; в обоих этих псалмах «Помазанник» («Мессия») обрисован как посланец Яхве, который должен установить справедливый порядок Яхве в мире народов (язычников); он олицетворяет чаемое будущее, где по всему миру становятся реальностью дары Яхве – изобилие и мир. Мессианская псалтирь есть некий проект, противостоящий программе мирового господства империи Александра и государств, ставших ее преемниками.</p>

IV в.	Псалтирь Царя-Яхве: Пс *2-100 Добавление группы псалмов Пс 90-92 и композиции псалмов Царя-Яхве в качестве программного финала; в противовес плачу о бессилии или «неверности» Яхве в Пс 89, вызванному «крахом» царства Давидова, в Пс 93-100 звучит весть о владычестве всемирного Царя Яхве и его надежности, которая проявляется в восстановлении Храма и после пленного возобновлении жизни народа «пред всем миром»; Пс 93-100 придает собранию Пс *2-100 одновременно эсхатологическую и универсалистскую перспективу.
IV/III в.	Историко-богословская псалтирь: Пс *2-106 Добавление триады псалмов Пс 101-103 («третья Давидова псалтирь») и «триады псалмов Пятикнижия» Пс 104-106; завершение всей композиции доксологией Пс 106:48 (результат: четырехчастное собрание)
III в.	Дальнейшее (постепенное?) добавление небольших групп псалмов Пс 108-110 («четвертая Давидова псалтирь»), «Песах-халлель» Пс 113-118 с Пс 111-112 в роли теоцентричного пролога и «паломнических» псалмов Пс 120-134 с Пс 135-136 в роли теоцентричного эпилога (Пс 136 в качестве заключительного псалма: т.н. «великий халлель»)
II в.	Заключительная редакция Книги Псалмов: Пс 1-150 Композиция Пс 138-144 («пятая Давидова псалтирь»: эсхатологизирующая краткая версия «первой Давидовой псалтири» Пс 3-41) в роли внутренней рамки: «первая Давидова псалтирь» ↔ «пятая Давидова псалтирь»; Пс 145 как вступление к финалу Пс 146-150; включение Пс 119 и добавление в начале, в качестве общего пролога, Пс 1. Пятичастное собрание: Тора Давидова (Пс 1), Тора (учение) Яхве (Пс 119) и хвалебный гимн Торе как порядку, на коем основан космос (Пс 146-150)

2.7 Датировка и «культурная ситуация» (*Sitz im Leben*)

Книги Псалмов

Исследователи не пришли к единому мнению о том, когда Псалтирь обрела свой окончательный вид Пс 1-150. Раньше мнения сильно расходились (от V до II в. до н.э., т.е. от персидской эпохи до времен Маккавеев), но в настоящее время ученые склоняются к *датировке Книги первой половины II в. до н.э.* В пользу этой датировки говорят, в частности, следующие основания:

(1) Языковое и богословское родство обрамления Псалтири Пс 1-2 и Пс 146-150 с написанной ок. 175 г. до н.э. Книгой Иисуса, сына Сирахова (см. ниже, E.VIII). Впрочем, неясно, можно ли считать аргументом в пользу такой датировки то обстоятельство, что в Сир 51:12а цитируется стих Пс 148:14, служащий переходом к Пс 149 и разделенным редактором на три части-колона; дело в том, что находится под сомнением аутентичность гимна Сир 51:12а-о (перепечатана в «едином переводе»), засвидетельствованного лишь рукописью В из Каирской генизы (см. выше, B.I.3.10).

(2) Богословское родство (премудрость Торы, эсхатология, этически-космический дуализм, прославление Бога) обрамления Псалтири Пс 1-2 и Пс 146-150 с найденными в Кумране текстами премудрости «*mûsâr lammebin*» и «Книгой Тайн», которые признаются «неесейскими» (!) и датируются между 200 и 150 гг. до н.э. (ср. А. Lange, в книге: E. Zenger [изд.], *Der Psalter* 1998, 101-136).

(3) Возникшие в Кумранской общине в 71-63 гг. до н.э. тематические «пешер» (= комментарии) 4QmidrEschat^a (прежнее обозначение 4Qflor) комбинируют последовательность Пс 1:1 и Пс 2:1 слл. как основную структурно-определяющую цитату с цитатами из других библейских книг и эсхатологически применяют ее к есеейскому сообществу. «То, что протомасоретская Псалтирь могла иметь такой авторитет внутри есеейского сообщества, представимо скорее всего в том случае, если уже при возникновении этой общины в 152 г. до н.э. у нее была эта Псалтирь» (А. Lange, там же 106).

(4) Такая датировка подтверждается и (греческой) Псалтирью Септуагинты. Этот перевод, возникший во 2-й пол. II в. до н.э. в Александрии (ср. А. Cordes, *Die Asafpsalmen*; другая версия: ок. 100 г. до н.э., предположительно в Палестине [Иерусалиме?]), не только соответствует протомасоретской Псалтири в порядке псалмов (несмотря на другой порядок счета, см. выше, 1.1), но и показывает, что число псалмов основывалось тогда на осознанном решении (см. выше, 1.1).

(5) Древнейшая рукопись, определенно показывающая, как выглядела протомасоретская Псалтирь, датируется палеографически 2-й пол. I в. до н.э. (Masada Psalms^b; см. выше, В.1.3.9).

(6) Этой датировке протомасоретской Книги Псалмов 1-150 не противоречит то обстоятельство, что в некоторых кумранских рукописях некоторые псалмы (особенно в конце книги) располагаются в другом порядке (особ. 11QPs^a; см. выше, В.1.3.8). В настоящее время продолжается обсуждение вопроса, подтверждает ли 11QPs^a существование Книги Псалмов в форме, отличной от протомасоретской («иерусалимской Псалтири»), или даже в форме специального собрания «канонических» и «неканонических» текстов, предназначенного для специфических, литургических целей (ср. на эту тему Н.-J. Fabry, в книге: E. Zenger [изд.], *Der Psalter* 1998, 137-163; а также U. Dahmen, *Psalmen- und Psalterrezeption* против концепции, отраженной в книге P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls*). Во всяком случае, явно отличающийся от обычного порядок псалмов 11QPs^a вполне может быть понят как программная концепция со специфическим «кумранским богословием» (ср. M. Kleer, *Der liebliche Sänger*; U. Dahmen, *Psalmen- und Psalterrezeption*). Если 11QPs^a была «кумранской Псалтирью», желавшей стоять в одном ряду с протомасоретской «иерусалимской Псалтирью», то это подтверждает тот тезис, что «иерусалимская Псалтирь» представляет собой композицию, подчиненную определенному плану. Конечно, неудивительно, что (хасидско-фарисейско-

раввинистическая) «иерусалимская Псалтирь» выиграла при установлении канона в I в. н.э. «соревнование» с «кумранской Псалтирью».

Явная близость именно поздних частей Псалтири к поздним текстам мудрости делает весьма вероятным то, что Псалтирь приобрела свой окончательный вид в среде той *школы премудрости*, которая несколько дистанцировалась от храмовой аристократии и ее эллинистических тенденций и, соединяя вместе мудрость Торы, эсхатологию пророков и «религиозность бедных», обогатила и расширила Псалтирь, превратив ее в *народную книгу* для мирян; эту книгу можно было читать, изучать, переживать как «набожную» и «консервативную» *краткую версию* Торы и пророков. Очевидно, таким образом Книга Псалмов стала основным текстом личной религиозности и мессианских чаяний. Это была «книга жизни» прежде всего для тех групп, которые называются в псалмах «бедными», «благочестивыми» и «праведными». В псалмах они находили назидание, утешение, надежду и совет для жизни. В какой мере эти (т.н.) «маленькие люди» сами могли читать псалмы, читались ли и толковались ли они для этих людей сведущими в законе мудрецами, были ли псалмы элементарным «учебным материалом» «домов учения» (ср. Сир 51:23) и синагог, были ли они центральными медитативными текстами в «сообществах» (*habûrôt*) фарисейского движения, — все это вполне представимо, но определенно доказано быть не может.

3. Богословие

3.1 Книга для чтения и книга жизни Израиля

Псалтирь возникла как книга молитв и чтений, желающая дать всеобъемлющее и, дающее надежду толкование человеческого бытия в горе и страхе, «перед лицом врага», и представляющая собой даваемый за весь Израиль и все творение (ср. Пс 146-150) ответ на действие и присутствие Яхве в Израиле и во всем творении, — ответ, который каждый раз воспроизводится как «хвала Богу». Именно эта двойная функция объясняет то обстоятельство, что псалмы в Псалтири расположены не по жанрам, но что жанры, напротив, намеренно «перемешаны» в ней: это зеркало противоречивого многообразия жизни, которое должно каждый раз выражаться по-новому и в иных сочетаниях хвалы, плача, благодарения, просьбы, рефлексии, свидетельства и проч., — и всё это должно быть отражено в расположении молитв в Книге Псалмов.

3.2 Ответ Израиля

Согласно ставшей классической формулировке Герхарда фон Рада (*G. von Rad*) псалмы представляют собой «*ответ Израиля*». Яхве избрал для себя Израиль не как немой объект своей исторической воли, но

для диалога. Псалмы суть выражение этого диалога, в котором Израиль и отдельный израильтянин обрели встречу с Богом и как «мы», и как «я». Этот ответ показывает нам, «как Израиль... утверждал и понимал это бытие в непосредственной близости к Яхве, что он предпринимал, чтобы оправдать или пристыдить себя перед самим собой и перед Яхве в этой близости. Но он показывает нам и то, как Израиль в этом общении с Яхве открылся самому себе и в каком образе он увидел себя, когда предстал себе говорящим с Яхве» (Г. фон Рад). Псалмы ведут эту беседу с Богом и перед Богом часто на основе преданий, собранных в Законе и пророках. Поэтому Псалтирь можно понимать даже как их молитвенное усвоение и актуализацию. Эта перспектива вырисовывается также в обрамлении Псалтири. Поскольку псалмы представляют собой «ответ», то речь в них ведется в основном от первого лица — «я» или «мы». Порой «я» и «мы» сливаются воедино в одном и том же псалме (напр., Пс 40). Экзегеты много спорили о том, какое «я» в псалмах: индивидуальное или коллективное. Сегодня мы знаем, что такое различие является в значительной степени модернизацией. Если и один израильтянин говорил «я», то он знал, что при этом он — именно перед лицом своего Бога, перед которым и к которому он молился, — включен в «мы» народа Божия. И обратно, Израиль сознавал себя перед лицом «Ты» своего Бога общиной, чья жизнь так же нераздельна и одновременно так же уязвима, как жизнь единого «я». Помимо этого, сравнение псалмов Израиля с песнопениями соседних народов показывает, что молитвы от лица «мы» характерны лишь для Израиля.

3.3 Прославление Бога Израиля

Имя «Книга прославлений» (см. выше) и доксологические формулы, составляющие композиционный «каркас» книги (см. выше), подчеркивают тот факт, что псалмы *в своей совокупности* представляют собой *прославление Бога Израиля*. На первый взгляд, такой вывод должен удивлять. Большая часть псалмов содержат все же не прославление, а жалобы, плачи. Но при более внимательном рассмотрении именно такое общее имя раскрывает богословское значение Псалтири. Что бы, как бы и о ком бы ни говорилось в псалме, будь он хвалой или плачем, в любом случае слова и фразы, составляющие псалом, коренятся в той божественной реальности, что ОН здесь и желает быть здесь, среди СВОЕГО народа. Основная позиция, из которой исходят псалмы и которую они предлагают принять и усвоить, состоит в том, что Бог Яхве — не есть кумир пустой (философской или математической) потусторонности, но живое Я, Бог, к которому можно обратиться, который слышит и откликается, которому можно открыть свое сердце, которому можно сказать все (без страха перед непониманием и санкциями), который даже может «раскаиваться»

(ср. Исх 32:14). «То, что Псалтирь... несмотря на многочисленность в ней псалмов-плачей есть высшая степень прославления Бога, опирается на то, что «хваление Бога» — это основная форма богословия и, по ветхозаветному пониманию, даже предназначение человека. Ибо в прославлении Бога релятивируются самовластность и самоабсолютизация человека, и выражается то, что составляет зерно отношений между Богом и человеком: спасительное «призрение» милосердного Бога» (B. Janowski; в книге E. Zenger (изд.), *Der Psalter* 1998, 401). Подобно тому как отдельные псалмы-плачи в своей композиции переходят от жалобы к исповеданию доверия и к прославлению Бога (см. выше), так и Псалтирь в своей целостной архитектуре (в первых трех книгах преобладают жалобы и плачи, последние две в основном содержат гимны-прославления) представляет собой движение от жалобы к прославлению Бога и тем самым «одно из самых сильных свидетельств о спасительном действии Бога в Ветхом Завете» (B. Janowski, там же 402).

3.4 Тора Давидова

Еврейская традиция уже в библейскую эпоху приписывала всю Книгу Псалмов Давиду как реальному автору. Этот процесс «давидизации» (N. Füglistner) Псалтири, начавшийся с того, что в (надписывавшихся позднее) заголовках Давид отождествлялся с молящимся в псалмах, и продолжавшийся в том, что неоднократно к этому добавлялись еще указания на ситуации из жизни Давида, в которых был «укоренен» данный псалом, и что Давид превратился наконец в автора Псалтири, — этот процесс есть богословская оценка книги: Псалтирь есть *царская мессианская книга по преимуществу*. Псалмы — это молитвы мессианского упования. Пока звучат «Давидовы» псалмы, жива надежда на возвращение «Давида». «Давид», псалмопевец и автор псалмов, представляет собой идеальную фигуру Израиля, живущего перед своим Богом и со своим Богом. Мидраш выражает это такими словами: «Каждая строка, произнесенная Давидом в Книге Псалмов, сказана им о нем самом и обо всем Израиле» (MidrPss 24,3). Верно и обратное: если псалмы звучат в устах «Израиля», то это все равно как если бы говорил и пел сам Давид (ср. MidrPss 4,1). При этом важно, что «биографические» указания в заголовках представляют образцом любимого Богом и любящего Бога Израиля не «героя» или «воина» Давида, но Давида гонимого, страдающего, согрешающего и кающегося. Давид «в ночи», тоскующий по «утренней заре», — это мессианская фигура, которая вырастает из псалмов и в псалмах. В эту мистическую биографию Давида молящие должны вслушиваться, и на нее должны они ориентироваться в собственном молитвенном чтении псалмов. Именно *так* читал псалмы Иисус: «следуя» Давиду. Именно *так* читает псалмы Израиль по сей день. И именно *так*, плечо к плечу с Израилем, следуя «Давиду», должны читать псалмы и христиане. *Вместе с Иисусом*. В надежде на пришествие Царства Божия.

3.5 Псалмы как христианская молитва

(1) Приверженность церкви «псалмам Давида» означает верность Иисусу, молившемуся псалмами. Евангелия, особенно история страстей, представляют Его как образец молитвенного чтения псалмов, который прошел свою жизнь и свою смерть как путь с Богом Израиля и к Богу Израиля, читая и используя в медитациях псалмы плача и надежды, происходящие из еврейской традиции (в частности, Пс 22; 31; 42/43; 69), уповая при этом на то нерушимое и спасительное общение с Богом, которое выражено именно в этих псалмах (ср. особ. Пс 16). Новозаветная христология есть в значительной степени «христология псалмов». Хорошая треть всех ветхозаветных цитат в Новом Завете взята из Псалтири. Ни с какой другой частью своего Первого Завета христиане не были знакомы настолько хорошо — это относится и к адресатам новозаветных писаний, и к их авторам.

(2) Ранняя церковь понимала и отстаивала заложенный Иисусом еврейский фундамент христианской молитвы. Ни Новый Завет, ни церковная литература II в. не создали «новых» собраний христианских молитв и гимнов. Конечно, в первохристианском и раннехристианском богослужении было спонтанное харизматическое и вдохновенное исполнение «псалмов и гимнов» (ср. 1 Кор 14:15, 26; Кол 3:16; Еф 5:19), но эти тексты не собирались и не становились частью канонической Библии и церковного чина. И когда — очевидно, под влиянием Маркиона — маркиониты создали новую «контр-псалтирь» и нашли себе в этом немало подражателей, Церковь воспротивилась этому еретически-гностическому гимническому творчеству, не в последнюю очередь потому, что в своем образном языке и стиле эти тексты были глубоко нееврейскими и удалялись от образца молитвы, заданного молившимся (псалмами) Иисусом. Отвергая ложные христологические учения, первый латинский отец церкви Тертуллиан уже около 200 г. ссылается на псалмы Давида, как на библейские свидетельства об истинном человечестве Иисуса, противопоставляя их платонизирующим ересям: «Нам помогают в этом и псалмы, не те, которые сочинены отступником, еретиком и платоником Валентином, но священные и общепризнанные псалмы Давидовы. Давид *поет нам о Христе, и через него Христос поет нам о себе самом*». В начале III в. одна сирийская дидакалия рекомендует тем, кто имеет средства и время, читать книги — Тору, Евангелия и — псалмы Давида: «Если ты желаешь гимнов, то имеешь псалмы Давида».

(3) Псалмы относятся к великим поэтическим произведениям мировой литературы. Они служили источником вдохновения для многих поэтов. Они стали классическим молитвенником церкви, особенно в церковных часах и как ответные псалмы в литургии. Некоторые псалмы остаются и по сей день любимыми молитвами иудеев и христиан. В то же время некоторые псалмы и отдельные стихи из псалмов

порой доставляют молящимся трудности; есть такие, кто выдвигает богословские претензии к употреблению «ветхозаветно-иудейских» псалмов в качестве христианской молитвы, потому что эти молитвы возникли-де в «до-христианское» время, а потому по-настоящему не предназначены для христианской литургии, центр которой составляет ведь все же «событие Христа».

На это нужно ответить так: действующий в Иисусе Христе Бог — не иной Бог, чем Тот, который засвидетельствован Первым Заветом и псалмами. Новозаветное свидетельство о Христе имеет свое основание в Ветхом Завете (см. выше, А.1). И если заявляют, что определенные пассажи в Псалтири ввиду своей враждебности противоречат духу Нового Завета, то приходится признать, что действительно т.н. псалмы мести и проклятий написаны эмоциональным образным языком и со страстной прямоотой, которые могут смущать нас. Но здесь выражаются ведь страдания, причиняемые злом, острое ощущение несправедливости и отчаяние людей, которым не остается ничего другого, кроме как страстно звать к Богу, когда всё кругом говорит как раз против Бога. Такие псалмы лучше было бы назвать «псалмами ревности» или «псалмами справедливости», ибо они с наивысшей интенсивностью зывают к Богу праведности, в них выражается острое желание, чтобы Бог, наконец, стал соответствовать своей божественной роли. Эти псалмы, говоря профессиональным языком богословия, суть теодицея, выраженная в молитве: они признают правоту Бога, предоставляя последнее слово *Ему*. В них к *Нему* не только обращается жалоба на бедствие, но в *Его* руки отдается суд над тем, кто в этом бедствии повинен. В них Богу отдается *всё* — даже чувство ненависти и агрессия. В них всерьез воспринимается библейское убеждение в том, что в молитве можно сказать всё, абсолютно всё, лишь бы это говорилось Богу.

IV. КНИГА ПРИТЧЕЙ

Людгер Швинхорст-Шёнбергер

Комментарии: F. Delitzsch (BC) 1873; G. Wildeboer (KHC) 1899; J. van der Ploeg (BOT) 1952; B. Gemser (HAT) ²1963; R.B.Y. Scott (AB) 1965; H. Ringgren (ATD) 1962,³1980; W. McKane (OTL) 1970,²1977; R.N. Whybray (CNEB) 1972; O. Plöger (BK) 1984; A. Meinhold (ZBK) 1991; R.N. Whybray (NCBC) 1994; A. Lelievre/A. Maillot, Ch. 10-18 (LD 1) 1993; Ch. 19-31 (LD 4) 1996; Ch. 1-9 (LD 8) 2000; R.E. Murphy/E. Huwiler (NIBC) 1999; R.J. Clifford (OTL) 1999; L.G. Perdue (Interpretation) 2000; H.F. Fuhs (NEB) 2001.

Обзоры исследований: J. Kottsieper, Alttestamentliche Weisheit; Proverbia und Kohelet I/II: ThR 67,2002,1-34.201-237; R.N. Whybray, The Book of Proverbs.

A Survey of Modern Study (History of Biblical Interpretation Series 1) Leiden/
New York/Köln 1995.

Отдельные исследования: J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 1990; ²1995; G. Baumann, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16)* Tübingen 1996; G. Bella/A. Passaro (eds.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrat 1999; L. Boström, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs (CB 29)* Stockholm 1990; K. Brockmüller, *Eine Frau der Stärke - wer findet sie? Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (BBB)* Bodenheim 2004; C.V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (BiLiSe 11)* Sheffield 1985; J.A. Emerton, *The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17-XXIV 22: Further reflections on a long-standing problem: VT 51,2001,431-465*; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW62)* Berlin 1933; M.V. Fox, *The Social Location of the Book of Proverbs*, in: M.V. Fox/V.A. Hurowitz/A. Hurvitz/M.L. Klein/B.J. Schwartz/N. Shupak (ed.), *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996,227-239; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958; F.W. Golka, *Die Königs- und Hofsprüche und der Ursprung der israelitischen Weisheit: VT 36,1986,13-36*; J. Hausmann, *Beobachtungen zu Spr 31,10-31*, in: FS H.D. Preuß, Stuttgart/Berlin/Köln 1992,261-266; dies., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (FAT 7)* Tübingen 1995; H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT28)* Neukirchen-Vluyn 1968; B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«: ZThK 91,1994,247-273*; Ch. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motifgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (WMANT 22)* Neukirchen-Vluyn 1966; H.V. Kieweler, *Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit. Die Hiskianische Sammlung, ein hebräischer und ein griechischer Schultext (BEATAJ 49)* Frankfurt 2001; K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?: ZThK 52,1955, 1-42*; ders., *šādaq und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?* in: J. Assmann/ B. Janowski/M. Welker (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998,37-64; J. Krispenz, *Spruchkompositionen im Buch Proverbia (EHS. T349)* Frankfurt /Bern/New York/Paris 1989; B.Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess Redefined*, New York 1986; Ch.Maier, *Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144)* Freiburg/Göttingen 1995; A. Meinhold, *Zur strukturellen Eingebundenheit der JHWH-Sprüche in Prov 18*, in: D. Vieweger/E.-J. Waschke (Hg.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995,233-245; D. Michel, *Proverbia 2 - ein Dokument der Geschichte der Weisheit*, in: FS H.D. Preuß, Stuttgart/Berlin/Köln 1992,233-243; A. Müller, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider (BZAW 291)* Berlin 2000; P.J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs (BZAW 158)* Berlin/New York 1982; H.D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, ³1985; D. Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22 (BZAW 184)* Berlin/New York 1989; R. Schäfer, *Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr-*

und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9 (WMANT 77) Neukirchen-Vluyn 1999; A. Scherer, Wort und Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1 bis 22,16 (WMANT 89) Neukirchen-Vluyn 1999; H.H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101) Berlin 1966; R. Scoralick, Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15 (BZAW 232) Berlin 1995; U.Skladny, Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962; J.M. Thompson, The form and function of proverbs in Ancient Israel, The Hague/Paris 1974; G. Vanoni, Volksspruchwort und YHWH-Ethos. Beobachtungen zu Spr 15,16: BN 35,1986,73-108; C. Westermann, Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990; R.N. Whybray, The Composition of the Book of Proverbs (JSOT.S 168) Sheffield 1994; ders., Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10,1-22,16, in: M. Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven 1979,153-165, Nachtrag ²1990,411f; C.R. Yoder, Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31 (BZAW 304) Berlin 2001.

О Книге Притчей в версии Септуагинты: A.J. Baumgartner, Etude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes, Leipzig 1890; R.J. Clifford, «Observations on the Text and Versions of Proverbs», in: PS R.E. Murphy, Washington 1997, 47-61; J. Cook, The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs (VT.S 69) Leiden 1997; G. Gerleman, Studies in the Septuagint, 3. Proverbs (LUANF 1, 52,3) Lund 1956; M. Küchler, »Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8)«, in: FS K. Kertelge, Freiburg 1992, 118-143; P.de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863; G. Mezzacasa, 11 libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte Greco-Alessandrine (SP1B) Rom 1913; R. Scoralick, Salomos griechische Gewänder. Beobachtungen zur Septuagintafassung des Sprichwörterbuches, in: K. Löning (Hg.), Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum (AOAT 300) Münster 2002,43-75; E. Tov, «Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs», in: FS J. Strugnell Lanham, MD 1990,43-56.

1. Композиция

1.1 Древнееврейская Книга Притчей (масоретский текст)

Композиция древнееврейской Книги Притчей оценивается в науке различно. Книга состоит, по разным мнениям, из семи (*O. Eißfeldt; O. Kaiser; R. Smend; R. Rendtorff*), восьми (*E. Sellin; G. Fohrer*) или девяти (*A. Meinhold; W. H. Schmidt*) частей. Причина расхождений в оценках — в смешении синхронного анализа с диахронным и использование разных критериев в исследовании строения книги. При условии, что мы говорим именно о масоретском тексте, используем диахронный метод рассмотрения и основываемся исключительно на заголовках, сигнализирующих в самой книге о переходе от одной части к другой, композиция получается семичастной (ср. 9:1: «Премудрость построила себе дом, вытесала себе семь столбов»):

I.	1-9	ПРИТЧИ СОЛОМОНА, сына Давидова, царя Израильского (256 стихов)
II.	10:1-22:16	ПРИТЧИ СОЛОМОНА (375 стихов)
III.	22:17-24:22	Слова мудрых (70 стихов)
IV.	24:23-34	И это (слова) мудрых (12 стихов)
V.	25-29	И это ПРИТЧИ СОЛОМОНА, которые собрали мужи Езекии, царя Иудейского (138 стихов)
VI.	30	Слова Агура, сына Иакеева, из Массы (33 стиха)
VII.	31	Слова Лемуила, царя Массы, которыми наставляла его мать его (31 стих)

Расположение заголовков позволяет заметить некоторую систему: 1. Более крупные части книги, включающие более 100 стихов (части I, II, V), обозначаются в заголовках как «притчи Соломона». 2. Среди заголовков, где говорится о «притчах Соломона», 1:1 выделяется, в свою очередь тем, что Соломон здесь определяется ближе — как сын Давидов и как царь Израильский. Из этого можно сделать вывод, что первый заголовок относится не только к первой части книги, но и ко всей книге в целом. 3. Если на этом основании отделить первую часть от остальных, то получается, что большие и малые части образуют параллельную конструкцию: б-м-м/б'-м'-м'. 4. Заголовки соседних малых частей связаны друг с другом ключевыми словами: части III и IV — словом «мудрые», а части VI и VII — указанием на место («Масса») и обозначением «слова».

Первая и седьмая части связаны общими мотивами и ключевыми словами. Они образуют рамку книги.

I	1:7 9:10	Страх перед Яхве (А) есть начало познания (В) 1:20-33: Речь персонифицированной (женщины) Премудрости 2: Программа учения (алфавитный акростих: 22 стиха) 3:15: «(Премудрость) дороже кораллов, и все драгоценности не сравнятся с ней» 8:1-36: Речь персонифицированной (женщины) Премудрости 8:11: «Да, мудрость лучше кораллов, и все драгоценности не сравнятся с ней» Начало мудрости (В') — страх перед Яхве (А')
II-VI		10-30: «Страх перед Яхве научает мудрости» (15:33а). «Приобитай мудрость! Что может быть лучше золота? Да, приобретение разума предпочтительнее серебра!» (16:16)
VII	31:1-9 31:10-31	Речь матери царя к своему сыну Хвала добродетельной (ст. 10а), мудрой (ст. 26) и боящейся Яхве (ст. 30) женщины, которая «превосходит ценой все кораллы» (ст. 10б; 3:15; 8:11) (Алфавитный акростих: 22 стиха: Притч 2)

В седьмой части книги связь с первой частью обнаруживается прежде всего в «хвале добродетельной женщины» (31:10-31), которой завершается вся книга:

(1) В 1:20-33 и 8 мудрость представлена как *женщина*, которая произносит речь, обращенную ко всем. Этим создается параллель к добродетельной женщине, которая — как говорится в 31:26 — «открывает уста свои в мудрости, и кроткое наставление (*tōrāh*) на языке ее». Итак, в начале и в конце книги помещены женские «фигуры», призванные давать адресатам-мужчинам ориентацию и опору (А. Meinhold, ZBK 43).

(2) В 3:15 и 8:11 говорится, что мудрость драгоценнее кораллов. В 31:10 это сравнение переносится на добродетельную женщину: «Кто найдет добродетельную жену, она превзойдет ценой все кораллы». Эти вводные слова сигнализируют о том, что поэма о добродетельной женщине должна читаться с учетом того, что было сказано о Премудрости в главах 1-9.

(3) Женщина-Премудрость и добродетельная женщина параллельны друг другу также в том, что обе они выступают в качестве объектов при глаголе «находить»: 3:13; 8:17, 35; 31:10.

(4) Женщина в 31:10-31 проявляет свою добродетельность в заботе о своем «доме» и руководстве им (31:15, 21, 27). Ключевое слово «дом» встречается и в конце первой части: «Женщина-Премудрость построила свой дом» (9:1a). Она делает его домом жизни для тех, кто следует ее зову и приходит к ней (9:4-6).

(5) Ключевое слово «добыча» (31:11) связано с первым наставлением книги (1:13): нечестивцы получают добычу, обирая невинных, добродетельная жена, напротив, законным образом дает добычу («прибыток») своему мужу, и от этой прибыли может уделить бедным и нуждающимся (31:20).

(6) Часть Притч 1-9 хиастически обрамлена двумя высказываниями о связи мудрости со страхом перед Яхве («страх Божий»; 1:7 и 9:10). Этот мотив встречается и в середине книги (15:33a). В 31:30 добродетельная женщина в конце концов получает имя «женщины, боящейся Яхве». То, что здесь имеет место намеренная редакционная «привязка», подтверждается вариантом чтения LXX, где в 31:30b сказано «понятливая» (*συνετήν* = *n^ebōnāh*), что, вероятно, было первоначальным вариантом.

(7) Поэма о добродетельной женщине — по форме акростих (т.е. начальные буквы строк образуют алфавит) и в этом отношении соответствует алфавитному акростиху второго поучения (гл. 2).

(8) Поэма о добродетельной женщине делится — как и вся Книга Притчей — на семь частей. В центр ее (31:19-20) помещено указание на то, что эта женщина соединяет в себе прилежание и милосердие. Это делает поэму квинтэссенцией книги.

Поэма о добродетельной женщине (31:10-31) и высказывания о Женщине-Премудрости (1-9) взаимосвязаны друг с другом. Они образуют рамку книги, необходимую для ее понимания. Добродетельная, мудрая и боящаяся Яхве женщина представляет собой парадигму удавшегося человеческого бытия.

То, что «хвала добродетельной женщине» намеренно помещена в конце книги и этим создается рамочное соединение с первой частью, косвенным образом подтверждается еще и тем, что в LXX отдельные части отделяются друг от друга и располагаются не совсем так, как в МТ, причем порой отличаются или отсутствуют и заголовки (см. ниже).