

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 (*tôrâh*) 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» (*σνετήν = n<sup>e</sup>bōnâh*), 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).

## 1.2 Греческая Книга Притчей (Септуагинта)

Версия Книги Притчей, которую мы находим в Септуагинте, дает «множество особого материала, который интересен сам по себе и имеет большую критическую ценность» (Ф. Делич — F. Delitzsch). Она представляет собой «свободный» перевод, отчасти скорее парафраз, и, кроме того, ее отличие от древнееврейской версии проявляется в изменении порядка текста, пропусках и добавлениях.

— Начиная с МТ 24:22 меняются местами большие текстовые блоки (см. таблицу ниже). Одновременно измененная система заголовков подчеркивает авторство Соломона (1:1; 25:1; отсутствуют имена собственные Агур [30:1] и Лемуил [31:1]). В главах 15 слл., 17, 20 и 31 переставлены некоторые стихи.

— Греческая версия Книги Притчей, несмотря на многочисленные пропуски (напр., стихи МТ 1:16; 4:7; 8:33; 16:1.3; 20:14-19), примерно на 130 стихов длиннее еврейской.

Добавлены связанные фрагменты текста (напр., хвала пчеле в 6:8а-с; дополнение к предостережениям в 9:18а-d; речения о царе в 24:22а-е), новые отдельные речения или части речений (напр., 12:11а), а также несколько цитат из Писания (напр., Пс 110:10 LXX в 1:7; Ис 45:23 + Притч 31:26 в 3:16а). Характерно большое число так называемых двойных переводов. Речь идет о двукратной передаче отдельных слов (11:13а; 14:30а), фраз, строк или целых стихов (напр., 2:21; 14:22; 15:6, 18), которые либо вызваны трудностями понимания, возникавшими у переводчиков, либо восходят к позднейшей версии, где была сделана попытка приблизить текст к древнееврейскому оригиналу. Идентификация и классификация таких случаев затруднена.

Указывают ли перестановки, пропуски и дополнения по сравнению с МТ на творческий подход к еврейскому тексту, в основном тождественному МТ (*J. Cook*), или же на отдельный, не связанный с протомасоретской традицией оригинал (*E. Tov, R. J. Clifford*), спорно. В этом контексте важны новейшие исследования сознательной композиции специально греческого текста (к Притч 15 слл. LXX см. *R. Scoralick*).

Спорно также то, в какой мере книга была переработана в эллинистически-греческом духе. В целом можно говорить о спиритуализирующей тенденции перевода, тенденции к подчеркиванию и увеличению числа религиозно-моральных сентенций (ср. 10:26 МТ [лень] и LXX [беззаконие]), но говорить здесь о стоическом влиянии (*G. Gerleman*) не приходится. Заимствование греческих оборотов и мыслительных ходов (напр., петух, гордо прошаживающийся между курами — 30:31; выражение «голый как пест» — 23:31; похвала пчеле — 6:8а-с) компенсируется цитатами из Писания. Фрагмент Притч 2 (особ. ст. 15-17) превращен из предостережения от «чужой женщины» в предостережение от «дурного совета». Это интерпретируется разными авторами как ответ на угрозу со стороны эллинистического духа времени (*M. Hengel, J. Cook*). В Притч 8 яркая фигура Премудрости оттесняется на второй план (*M. Küchler, J. Cook*). Эти данные приводят Дж. Кука

к выводу о переводчике (или кружке переводчиков) в Иерусалиме II в. до н.э., которому ближе консервативные еврейские традиции и который в важных местах ссылается на Тору, хотя и не отождествляет ее с Премудростью. Понимание Книги Притчей в версии Септуагинты как творческого новообразования, вносящего в текст новое содержание и актуализирующие толкования, еще только начинает складываться.

Нижеследующая таблица показывает отличия композиции Книги Притчей в версии LXX в сравнении с МТ:

LXX		МТ
I.	1-9	ПРИТЧИ СОЛОМОНА, сына Давида, который был царем в Израиле
II.	10:1-22:16	-
III.	22:17-24:22	Пусть приблизится ухо твое к словам мудрых и слушай речь мою...
VIa.	30:1-14	Мои слова, сын, бойся...
IV.	24:23-34	Но советую я вам, мудрым, (от мудрых) со вниманием перенимать...
VIb.	30:15-33	
VIIa.	31:1-9	Мои слова сообщены Богом, речь для царя (речь царя), которого наставляла его мать.
V.	25-29	Это несомненные НАСТАВЛЕНИЯ СОЛОМОНА, которые записали друзья Езекии, царя Иудейского
VIIb.	31:10-31	

## 2. Возникновение

Различные мнения существуют в науке по вопросу, выросла ли «притчевая» премудрость Израиля из устной народной дидактики (H. W. Wolff, E. Gerstenberger, C. Westermann, J. M. Thompson, F. W. Golka), или же она исходит из кругов мудрых школьных наставников и/или чиновников при царском дворе (G. von Rad, H.-J. Hermisson, H. D. Preuß). Как показывают параллели в африканских пословицах, следует считать вероятным, что речения, состоящие из 1-2 строк, какие мы находим прежде всего в главах 10-22 и 25-29, возникли в фольклоре и первоначально передавались устно. Это относится и к т.н. придворным и царским речениям (F. W. Golka). По К. Вестерману (Westermann) и Ф. В. Голке, пословицы, относящиеся к темам «человек», «человек в обществе», «работа и имущество», «общественная жизнь», «мудрость и глупость», принадлежат к древнейшему фонду народных пословиц,

которые могут восходить к ранней истории и к доисторическим временам. Что же касается пословиц, относящихся к темам «Бог и человек», «благочестивые и нечестивые» и не имеющих параллелей среди африканских пословиц, то такие речения представляются уже результатом богословской рефлексии, типичной для премудрости Израиля. *Письменная фиксация* таких речений происходила в кругу мудрецов, предположительно при дворе, в школах, а в более позднее время, очевидно, и в храме. При этом материал мудрости классифицировался по общим исходным позициям и затем дополнялся, причем возникали и добавлялись новые сентенции и призывы.

Для *мудрой поучительной речи*, встречающейся прежде всего в гл. 1-9, следует, впрочем, предполагать письменное происхождение из круга учителей мудрости. Ее первоначальной культурной ситуацией было обучение, что видно, в частности, по обращению «сын мой» (1:8, 10, 15; 2:1; 3:1, 11, 21; 4:1 [множ. число — «дети мои»], 10, 20; 5:1, 7 [множ. число]; 6:1, 3.20; 7:1, 24 [множ. число]; 8:32 [множ. число]). Благодаря прологу (1:2-6) и помещению в начале речей, наставляющих в мудрости (1-9), речения в частях II-VII, обладая сами по себе широкой полисемией, гетероситуативностью и полифункциональностью (*P. Grzybek*), подчиняются целям воспитания и обучения.

Отдельные заголовки частей II-VII указывают на существование первоначально самостоятельных собраний, поэтому на вопрос о *времени* возникновения Книги Притчей можно ответить только после рассмотрения вопроса, когда возникли эти отдельные собрания.

Основу книги, по-видимому, составляют две части — II (10-22:16) и V (25-29), возникшие в допленную эпоху. В самостоятельном частном собрании 10:1-15:32 (ср. *P. Scoralick*) речь идет преимущественно о сельской жизни, где важнейшую роль играют земледелие (10:5; 12:11a) и скотоводство (12:10a; 14:4). В 16:1-22:16 акцент несколько смещается в сферу городской жизни: упоминаются ремесло и торговля, возникают размышления, где противопоставляются богатство и бедность и подчеркивается важность права. У. Складны (*U. Skladny*) видит в этих главах наставление, преподаваемое царским чиновникам, Ф. В. Голка полагает, напротив, что адресатом были крестьяне и простые горожане. А. Шерер (*A. Scherer*) видит в 10:1-22:16 редакцию, сориентированную на поучительные, этические и относящиеся к Яхве высказывания, местом возникновения которых он считает царский двор и датирует их серединой первой половины VIII в.

Заголовок 25:1 указывает на составление V части (25-29) во времена Езекии (VIII в.). Гл. 25-27 — «наиболее мирские тексты израильской литературы премудрости» (*H. H. Schmid*), имеющие целью, по Складны и Голке, наставление крестьян и ремесленников. Вместе с царскими речениями и правилами для людей более высокого положения, содержащимися в гл. 28-29, они скорее могут относиться к царской эпохе, так что ничто не говорит против данной в заголовке,



датировки, хотя надо учитывать возможность послепленной редакции (28:4; 29:18).

Первый раздел (22:17-23:11) III части (22:17-24:22), возможно, представляет собой перевод (через посредство хананейской литературы) египетского учения Аменемпе, но некоторые богословские акценты, конечно, новые (22:19, 23; 23:11). Д. Рёмхельд (*Römheld*) предполагает египетский источник и для 23:12-18. Вероятно, III часть возникла в допленную эпоху.

IV часть (24:23-34) должна пониматься как дополнение к III части, что следует из ее заголовка, и уже ввиду преобладающих во входящих в нее речениях смешанных форм она должна быть моложе, чем III часть.

VI часть (30) «представляет собой итог богословской мысли поздней премудрости» (А. *Meinhold*, ZBK 495). Она содержит аллюзии на отдельные заповеди Декалога, в ней (30:5 сл.) мы находим и краткую версию богословия Слова Божия, где выборочно перенимается каноническая формула (Втор 4:2; 13:1) и в несколько измененном виде цитируется Пс 18:31 (2 Цар 22:31). А. Майнхольд видит в этом свидетельство позднего времени возникновения и датирует VI часть приблизительно IV в. до н.э.

Основываясь на параллелях в египетских текстах на темы мифологии и мудрости, К. Каяц (*Kayatz*) отказывается признавать убедительной принимавшуюся до сих пор датировку I части (1-9) послепленной эпохой (так полагают еще В. Lang; А. Scherer). Однако большинство исследователей по-прежнему полагают, что эта часть возникла после плена (С. *Maijer*; G. *Baumann*; А. *Müller*). При этом, однако, вероятно, заимствовался и перерабатывался более древний материал. В рамках литературно-критического анализа Д. Михель (*Michel*) сделал вывод, что в гл. 2 можно выделить основной текст (1-4.9-15, 20), к которому затем было сделано богословское дополнение ст. 5-8, а потом были добавлены ст. 16-19 о чужой женщине и ст. 21-22 с апокалиптическими идеями. А. Мюллер видит историческое ядро I части (1-9) в послепленном учении 4:10-27; 5:21-22; 6:1-19. «Это ядро было превращено в позднеперсидскую эпоху в драматический дискурс, где выступает персонифицированная Премудрость. Позднейшие дополнения включают, в частности, аллегорическую концовку и обсуждают вопрос об отношении Премудрости к Богу» (318).

В окончательной редакции книги, датируемой IV-III вв., I часть была поставлена в начале всего произведения как горизонт, в котором оно должно толковаться. Одновременно второй раздел VII части (31) образовал с I частью рамку всей книги. Поскольку Сир 47:17 представляет собой, скорее всего, аллюзию на Притч 1:6, окончательную редакцию нельзя отнести ко времени позже 190 г. до н.э.

Различные мнения высказываются по вопросу, не являются ли все речения о Яхве редакционными дополнениями; если это так, то можно предполагать, что

в основе Книги Притчей (особенно 10-29) лежала чисто мирская «древнейшая премудрость» (W. McKane). Весьма вероятно, что те места, где страх перед Яхве называется условием премудрости и тесно связывается с ней (1:7; 9:10; 15:33; 31:30), относятся к окончательной редакции книги. В этом отношении можно говорить о «теологизации премудрости». Это развитие имеет кульминационный пункт в Книге Иисуса, сына Сирахова. Представляется, что и простые *речения о Яхве* не случайно рассеяны по частным композициям, но помещены на свои места целенаправленно. «Они находятся преимущественно в начале и/или в конце глав или разделов и таким образом часто маркируют исходный пункт или цель содержательного высказывания» (A. Meinhold, ZBK 38). Из 55 речений о Яхве в 10:1-22:16 по меньшей мере в 25 случаях, согласно Р. Уайбрэю (Whybray), перед нами интерпретация предшествующих или последующих речений. Однако речения о Яхве едва ли можно рассматривать во всей их совокупности как чисто вторичные добавления. Более вероятно предположение, что они отчасти являются конститутивной составляющей отдельных частных композиций, а отчасти — особенно в середине книги (15:33-16:9) — должны быть отнесены на счет окончательной редакции. Здесь хорошо видна попытка организовать материал различной мудрости так, чтобы придать ему некий богословский центр. Кроме того, нельзя исключить, что отдельные речения о Яхве могут быть весьма древними. Выраженная в речениях о Яхве религиозность не может быть ограничена лишь после пленной эпохой (ср. G. Vanoni). Соответствия в египетской мудрости и речениях Ахикара лишают вероятности предположение, что в Израиле могла существовать в письменной форме некая древнейшая мудрость, носившая совершенно нерелигиозный характер. Тенденция к теологизации, которую мы можем наблюдать в истории редакции, должна пониматься как процесс богословской экспликации древней, имплицитно религиозной традиции мудрости.

### 3. Богословие

#### 3.1. Связь действия с результатом

Основная структура мышления в этом произведении литературы премудрости характеризуется представлением об определенном порядке, который часто называют «связью действия с результатом». Согласно этому представлению, существует взаимосвязь между тем, что делают человек и сообщество, и тем результатом, который они получают: кто делает доброе, тому делается хорошо, кто делает злое, тому делается плохо (1:20-33; 10:2; 11:25; 12:3.14.21; 14:11; 21:21; 22:8). Эта взаимосвязь затрагивает различные измерения человеческой жизни: экономическое (10:4; 11:16; 12:11; 13:4.25; 19:15; 20:13; 24:30-34), социальное (12:24; 19:4.7) и политическое (11:14; 14:34 сл.; 16:12; 20:28; 28:12, 28; 29:2, 4, 8, 14, 18). Старая экзегеза понимала эту взаимосвязь как *возмездие*, в смысле абсолютной теории наказания. Против такого понимания выступил К. Кох (K. Koch; 1955). Он подчеркивает имманентную каузальность связи между действием и результатом («судьбоносная сфера деятельности») и отвергает «бездумную уверенность, с которой Ветхому Завету приписывается идея возмездия». Критика

модели судьбоносной сферы деятельности сконцентрировалась на вопросе, не содержится ли в ней недооценка роли Яхве. Некоторые тексты, по-видимому, предполагают, что эта взаимосвязь существует сама по себе, по некоему имманентному закону (11:5 слл.17; 26:27 слл.), в других прямо утверждается, что она устанавливается или приводится в действие самим Яхве (2:6-8; 3:33 слл.; 10:29; 12:9; 15:3.9.25 слл.; 16:5; 21:3; 22:12.23; 23:11; 24:12). В последнее время предпринимаются попытки интерпретировать связь между действием и результатом в смысле «*коннективной справедливости*», то есть воздаяние, возмездие понимается в рамках коммуникативной оформленности реальности как социальная интерактивность, которая дана не просто в силу некоего закона природы, а должна поддерживаться «действием в интересах друг друга». В эту рамку может быть включено и вмешательство Яхве, которое, хотя и ожидаемо, все же остается неподконтрольным (В. Janowski, 1994; критику см. К. Koch, 1998). «Действие в интересах друг друга» должно быть предметом познания и научения. Воспитанию ставится задача начинать этот процесс как можно раньше (4:3 слл.; 13:24) и не прекращать его в течение всей жизни (3:1-3; 4:1-9, 20-27; 7:1-3; 23:12-14). Книга Притчей (ср. пролог 1:2-6) дает текстовую основу для такого процесса образования и воспитания.

Представление о связи действия с результатом часто подвергается критике, основанной на Книгах Иова и Экклезиаста, а также и на христианском богословии (ср. Н. D. Preuß). Но такая критика обычно упускает из виду то, что уже сама Книга Притчей вносит коррективы в одностороннее, до некоторой степени детерминистское понимание этой идеи (3:11 слл.). Представление о связи действия с результатом основывается на опыте, но в то же время в нем выражается надежда, и до известной степени — это «контрфактическое высказывание» (R. Scoralick). Та настойчивость, с которой отстаивается это представление в Книге Притчей, обязана, очевидно, в основном педагогическому интересу этого произведения. Кроме того, следует помнить, что высказывания такого рода в некоторых случаях носят настолько принципиальный и в то же время открытый характер, что вполне допустимо эсхатологическое понимание. «Благо», обещанное тому, кто живет праведно, не может просто отождествляться с тем, что во всякое время доступно всякому взгляду и опыту.

### 3.2. Богословие творения и страх перед Яхве

Представление о порядке, лежащее в основе мышления премудрости, основывается на богословии творения. Богословие Книги Притчей и есть прежде всего богословие творения. Яхве — Творец мира (8:22-31) и человека (14:31; 17:5; 20:12; 22:2; 29:13). Добрые дела, достижения и успехи человека в конечном счете становятся возможными благодаря Яхве (10:22; 16:1, 3, 9, 33; 19:14; 20:24; 21:30 слл.). Подобающее человеку поведение по отношению к Богу — это смирение (8:13; 15:33; 16:18 слл.; 18:12; 21:4; 22:4), доверие (3:5 слл.; 16:20; 18:10; 22:19; 28:25) и благоговейный страх (1:7; 3:9 слл.; 14:2; 15:16, 33; 19:23; 22:4; 23:17; 24:21; 28:14).

### 3.3. *Этика любви к Богу и к ближнему*

Если это и не выражено эксплицитно, то все же по расположению как отдельных речений, так и композиций, в которых соединяется ряд речений, видно, что этика Книги Притчей ориентирована на двойную заповедь любви к Богу и к ближнему (2:5-8, 9-11; 3:1-12, 21-35; 14:21, 27, 31; 19:17; 22:9; 30:1-14). Любовь к ближнему, включающая и любовь к врагу (17:13; 20:22; 24:17, 28 слл.; 25:21 слл.), основана на любви к самому себе и измеряется ею. Верную середину она ищет в заботе о себе и о других (31:19 слл.). Этика Книги Притчей предостерегает как от беспардонного эгоизма (1:10-19; 21:13), так и от опасностей бездумного альтруизма, основанного на недостатке уважения к себе и кончающегося бедственным положением для поступающего таким образом (6:1-5; 11:15; 22:26 слл.; 27:13).

### 3.4. *Универсализм и «яхвистские» традиции*

Мышление премудрости носит универсалистский характер. Оно рассматривает проблемы человеческого бытия вообще. Важнейшие темы библейского исторического богословия — исход из Египта, избрание и завет на Синае, откровение Торы — не играют непосредственной роли в Книге Притчей. В то же время делаются намеренные аллюзии на содержание этих традиций. Книга приписывается Соломону (1:1) и через это включается в историю Израиля. Девиз книги «Страх перед Яхве есть начало познания» (1:7; ср. 9:10; 15:33; 31:30) при строго интертекстуальном прочтении подразумевает те традиции, которые связаны с четырехбуквенным именем Бога. В призыве соблюдать право и справедливость (ср. 31:9) представлено основное содержание Закона и пророков. Слушаясь призыва премудрости, ученик находит страх перед Яхве и познание Бога (2:5). Мудрость Книги Притчей есть израильское выражение (имеющее частные признаки, подлежащие более точному определению) того мышления, которое встречается у многих народов.

## V. КНИГА ЭККЛЕЗИАСТА (КОХЕЛЕТ)

*Людгер Швинхорст-Шёнбергер*

*Комментарии:* C.D. Ginsburg 1861; F. Delitzsch (BC) 1877; E.H. Plumptre (CB) 1881; K. Siegfried (HK) 1898; G. Wildeboer (KHC) 1898; V. Zapletal (Collectanea Friburgensia) 1905; G.A. Barton (ICC) 1908; E. Podechard (EB) 1912; P. Udz (SAT 3.2) <sup>2</sup>1921; A.L. Williams (CB) <sup>2</sup>1922; K. Budde (KHC) 1898; (HSAT) <sup>4</sup>1922;

A.A. Ugeier (HS) 1925; H.W. Hertzberg (KAT) 1932; D. Buzy (SB[PC]) 1946; G.C. Aalders (COT) 1948; O.S. Rankin/G.G. Atkins (IB) 1956; H.L. Ginsberg 1961; H.W. Hertzberg (KAT) 1963; R.B.Y. Scott (AB) 1965; K. Galling (HAT) 1940; <sup>2</sup>1969; W.J. Fuerst (CB) 1975; A. Lauha (BK) 1978; W. Zimmerli (ATD) <sup>5</sup>1980; N. Lohfink (NEB) 1980; <sup>4</sup>1993; engl. A Continental Commentary 2003; M.A. Eaton (TOTC) 1983; J.A. Loader 1986; G.S. Ogden (NBC) 1987; J.L. Crenshaw (OTL) 1987; G. Ravasi 1988; R.N. Whybray (NCeB) 1989; A. Bonora (GSAT) 1992; R. Murphy (WBC 23A) 1992; J. Vilchez (NBE) 1994; C.-L. Seow (AB 18C) 1997; T. Longman III (NIC) 1998; W. Brown (Interpretation) 2000; Th. Krüger (BK/Sonderband) 2000; L. Schwienhorst-Schönberger (HThKAT) 2004.

*Обзоры исследований:* O. Kaiser, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese; ThR 60,1995,1-31.233-253; J. Kottsieper, Alttestamentliche Weisheit: Proverbia und Kohelet I/II: ThR 67,2002. 1-34.201-237; D. Michel, Qohelet (EdF 258) Darmstadt 1988; L. Schwienhorst-Schönberger, Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987-1997): ThRev 94,1998,363-376; ders., Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohelet (1998-2003): ThLZ 128,2003,1123-1138.

*Отдельные исследования:* V. D'Alario, Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica (SrivBib 27) Bologna 1992. Y. Amir, Doch ein griechischer Einfluß auf das Buch Kohelet?, in: ders., Studien zum antiken Judentum (BEATAJ2) Frankfurt 1985,35-50; F.J. Backhaus, »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Kohelet (BBB 83) Frankfurt 1993; ders., »Es gibt nichts Besseres für den Menschen« [Koh 3,22]. Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121) Bodenheim 1998; G. Bellia/A. Passaro (Hg.), Il libro del Qohelet. Tradizione redazione, teologia, Milano 2001; R. Brandscheidt, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (TThSt64) Trier 1999; R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130 Berlin 1973; S. Burkes, Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period (SBL 17C Chicago 1997; G.R. Castellino, Qohelet and his Wisdom: CBQ 30,1968,15-28; F.E. Uermeier, Qohelet 1 I. Untersuchungen zum Buch Kohelet, Hertzberg 1967; A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247) Berlin 1997; S. Fischer, Di; Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder-(WAS 2) Frankfurt u.a. 1999; M.V. Fox, A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading c: Ecclesiastes, Grand Rapids/Cambridge 1999; H.L. Ginsberg, The Structure and Contents of the Book Koheleth, in: FS H.H. Rowley (VTS 3) Leiden 1935,138-149; R. Gordis, Koheleth - the Man and His.; world. A Study of Ecclesiastes, New York 1951; <sup>3</sup>1968; O. Kaiser, Die Botschaft des Buches Kohelet: EThL 71,1995, 48-70; L. Levy, Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus; Leipzig 1912; N. Lohfink, Studien zu Kohelet (SBAB 26) Stuttgart 1998; O. Loretz, Qohelet und der AI-Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg/BaselAYis:-1964; D. Lys, L'Étre et le Temps. Communication de Qoheleth, in: M. Gilbert (Hg.), La Sagesse; l'Ancien Testament (BETHL 51) Leuven 1979,249-258; M. Maussion, Le mal, le bien et le jugement j: Dieu dans le livre de Qohelet (OBO 190), Freiburg/Göttingen 2003; D. Michel, Untersuchungen z. Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von R.G. Lehmann. Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183) Berlin 1989; J.Y.-S. Pakh, Il Canto della Gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso cii unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgames Me iii (Istituto Universitario Orienta ; Dipartimento di

Studi Asiatici. Series Minor LH), Napoli 1996; M. Rose, Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qoheleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par B. Perregaux Allisson (OBO 168) Freiburg/Göttingen 1999; F. Rousseau, Structure de Qohelet I 4-11 et plan du livre: VT 31, 1981, 200-217; A. Schellenberg, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188) Freiburg/Göttingen 2002; A. Schoors. The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth, Part I: Gramar Leuven 1992; A. Schoors (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom (BETS 136) Leuven 1998; L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2) Freiburg 1996; ders. (Hg.) Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254) Berlin 1997; A. Vonach, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB 125) Bodenheim 1999; C.F. Whitley, Koheleth. His Language and Thought (BZAW 148) Berlin 1979; A.G. Wright, The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth: CBQ 42, 1980, 38-51; R.N. Whybray, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes: VT 32, 1981, 435-451.

## 1. Композиция

В вопросе о композиции Книги Экклезиаста в науке можно выделить две основные точки зрения:

(1) Согласно *первой*, невозможно определить никакой композиции для всего произведения в целом, но оно представляет собой лишь *соединение отдельных сентенций* (K. Gallig), рассуждений (F. Ellermeier) или топосов (O. Loretz) — отчасти случайное, отчасти ассоциативное. Это направление можно определить выразительными и часто цитируемыми словами Ф. Делича (Delitzsch): «Все попытки доказать наличие в книге не только единства духа, но и генетической последовательности, общего плана и органического членения терпели крах до сих пор и обречены на это в будущем».

(2) Согласно *второй позиции*, в книге можно определить композицию, которая охватывала бы несколько единиц текста или даже все произведение. Большинство экзегетов, на которых предстоит здесь сослаться, находят планомерное строение прежде всего *в первых двух или трех главах книги*, что же касается глав 3(4)-12, то здесь композиционная связанность текста гораздо слабее, или он просто представляет собой свободное соединение отдельных единиц текста, так что в отношении этой части книги позиция этих исследователей сходна с представителями *первой* (K. Budde, W. Zimmerli, D. Michel). Предпринимались, однако, и многочисленные попытки определить композицию, которая охватывала бы всю книгу (H. L. Ginsberg, G. R. Castellino, A. G. Wright, D. Lys, F. Rosseau, G. S. Ogden, J. A. Loader). Д. Михель считает «лучше всего обоснованной попыткой членения» предложение Н. Лофинка (N. Lohfink), видящего в книге семичастную концентрическую («палиндромную») структуру (10):

1:2 слл.	Рамка
	1:4-11 Космология (поэтический текст) 1:12-3:15 Антропология 3:16-4:16 Социальная критика I 4:17-5:6 Религиозная критика (поэтический текст) 5:7-6:10 Социальная критика II 6:11-9:6 Идеологическая критика 9:7-12:7 Этика (в конце: поэтический текст)
12:8	Рамка

В настоящее время сильнее звучат аргументы в пользу планомерной композиции, и похоже, что в науке формируется соответствующая тенденция. Однако при сопоставлении друг с другом различных предложений единой картины не складывается. То, что здесь пока не видно никаких признаков единства, связано, вероятно, с тем, что еще не снискала всеобщего признания ни одна теория, которая смогла бы объяснить противоречия и накладки в Книге Экклезиаста, и потому многие единицы текста интерпретируются весьма различно. Здесь отстаивается тезис, согласно которому эти противоречия и накладки могут быть объяснены тем, что Экклезиаст излагает свою «философию» в критическом диалоге с противоположными точками зрения, которые он цитирует в своем тексте («теория цитат», см. ниже). Основываясь на теории цитат и обстоятельном структурном анализе, произведенном Ф. Бакхаузом (*F. J. Backhaus*), Л. Швинхорст-Шёнбергер предлагает членить текст следующим образом:

1:1	Заголовок
	1:2 Рамочный стих-«девиз» («суета сует»)
	(I) 1:3-3:22 Изложение ( <i>propositio</i> ): обсуждение вопроса о содержании и условиях человеческого счастья и ответ на этот вопрос
	(II) 4:1-6:9 Развитие ( <i>explicatio</i> ): спор с дофилософским пониманием счастья: обесценение традиционных ценностей перед лицом высшего блага
	(III) 6:10-8:17 Защита ( <i>refutatio</i> ): спор с альтернативными определениями счастья
	(IV) 9:1-12:7 Применение ( <i>applicatio</i> ): призыв к радости и активной деятельности
	12:8 Рамочный стих-«девиз» («суета сует»)
12:9-14	Два послесловия

В I части (1:3-3:22) в основных чертах излагается «философия счастья». Здесь выделяется т.н. «пародия на царя» (1:12-2:26): Экклезиаст изображает себя самого в роли царя, чтобы разыграть специфический проект человеческой жизни. Он пытается добыть себе счастье великими делами, приобретением знаний и намеренным умножением числа удовольствий, но ему приходится признать, что это не помогает ему обрести то счастье, к которому он стремится в глубине своей чело-

веческой души. «Царский эксперимент» заканчивается в 2:11, 17, 23 разочарованием и отчаянием. В 2:24-26 Экклезиаст приходит к новой мысли: счастье, которого он ищет, обретается только тогда, когда речь заходит о Боге. Эта новая мысль определяет дальнейшее рассуждение. На ней основывается обращение к крупным темам библейской традиции, библейской антропологии и богословия: время (3:1-9), Бог и вечность (3:10-15), жизнь до и после смерти (3:16-22). II часть (4:1-6:9) посвящена конкретизации намеченного в I части учения о доброй и удачной жизни. О жизненных проблемах и темах той эпохи говорится в рамках все той же эвдемологии. Речь заходит об угнетении (4:1-3), труде (4:4-12), социальном подъеме и падении (4:13-16), религии (4:17-5:6), царстве (5:7-8), бедности и богатстве (5:9-6:9). В III части (6:10-8:17) критической проверке подвергается прежде всего нормативное знание той эпохи. Здесь особенно сильно проявляется присущая книге критичность по отношению к мудрости. В диалоге с традиционной мудростью речений Экклезиаст выступает в IV части (9:1-12:7) с рекомендациями активной, энергичной деятельности, имеющими цель и завершение в призыве радоваться (9:7-10; 11:9-12:7).

## 2. Возникновение

### 2.1 Модели возникновения книги

Тот, кто желает прояснить конкретные обстоятельства возникновения этой книги, неизбежно должен дать объяснение многочисленным *противоречиям и накладкам*, встречающимся в ней. Объяснения сводятся к пяти основным моделям, которые в некоторых случаях выступают в комбинированном виде:

(1) *Литературно-критическое* решение проблемы видит в противоречиях и накладках книги результат истории ее литературного роста. Самое дифференцированное решение предлагает здесь К. Зигфрид (*Sigfried*). Он обнаруживает в книге в общей сложности девять слоев: основной слой, «книгу философа-пессимиста» (в основном первые три главы); четыре группы глосс (вставок), принадлежащих, соответственно, эпикурейцу из саддукейских кругов, «мудрецу», набожному иудею (хасидею) и нескольким авторам, черпавших свои дополнения из обычных мудрых речений; затем еще две редакции и два эпилога. Крайняя ориентация К. Зигфрида на литературную критику не нашла поддержки в науке. Умеренные литературно-критические позиции занимают, в частности, *G. A. Barton*, *E. Podechard* и *D. Vuzy*: как правило, предполагают, что было два автора, дополнявших первоначальный текст, и один издатель текста. *A. Лауха (Lauha)* считает, что редакторов было два: первому ( $R^1$ ), ученику Экклезиаста, принадлежат 1:1, 2, 12:8, 9-11, второму ( $R^2$ ) — «догматические корректуры» 2:26ab; 3:17a; 5:18; 7:26b; 8:12b,13; 11:9b; 12:12-14. Чисто литературно-критический



подход к проблеме встречается в последнее время лишь изредка (*R. Brandscheidt; M. Rose*).

Умеренную литературно-критическую позицию представляет собой также редакционно-историческая модель А. Фишера (*Fischer*). Фишер видит в 3:16-12:7 собрание эскизов, предназначенных для обучения, и школьных текстов, связанных с определенными темами; это собрание было составлено автором первого эпилога (12:9-11). Редакторская работа издателя, бывшего, видимо, учеником Экклезиаста, существенно усиливает скептическую черту в мышлении его учителя. Независимо от школьных текстов возник трактат 1:3-3:16, восходящий в полном объеме к Экклезиасту и составленный им как поздняя сводная версия его учения.

(2) Разные варианты есть у *биографического* объяснения накладок и противоречий Книги Экклезиаста.

Согласно В. Заплеталу (*Zapletal*), «Экклезиаст записывал свои мысли в том порядке, в каком они у него возникали. Таким образом, это некий хронологический порядок. Вероятно, отчасти поэтому то тут, то там об одном и том же предмете высказываются совершенно различные суждения, как и мы нередко судим об одном и том же по-разному в разное время» (*Das Buch Kohelet, Freiburg, 1905, 31*). Ф. Циммерман (*Zimmermann*), прибегая к психоанализу, диагностирует у автора типичное для невротика душевное раздвоение и нескомпенсированность.

(3) *Критика жанров* предлагает решать проблему, понимая книгу как единое рамочное повествование; такое понимание отстаивают М. Фокс и Т. Лонгмен (*M. V. Fox, T. Longman*). Согласно этой модели, книга написана одним автором, рассказывающим историю реальной или фиктивной личности по имени Кохелет, которая произносит длинную речь и обстоятельно сообщает в ней собственную историю, где прежние представления нередко вынуждены уступать место новым идеям. Кохелет и автор книги, таким образом, согласно этой теории, суть разные лица и разные богословы; соответственно, книга может рассматриваться как единое целое.

(4) Еще одной попыткой объяснить противоречия и накладки, содержащиеся в книге, является т.н. *теория цитат*. Основы ее были заложены еще М. Мендельсоном (*M. Mendelssohn, 1771*) и Ф. Хитцигом (*F. Hitzig, 1847*). Ее развивали затем Л. Леви (*Levy*) и Р. Гордис (*Gordis*), а Н. Лофинк и в особенности Р. Уайбрэй и Д. Михель дифференцированно и аргументированно обосновали ее.

*Теория цитат* объясняет противоречия и накладки Книги Экклезиаста с помощью предположения, что Кохелет цитирует воззрения, которые он рассматривает и критикует. То, что в литературно-критическом направлении зачастую понимается как ортодоксальное (с точки зрения религии или мудрости) дополнение, защитники теории цитат оценивают, как правило, в качестве противоположной точки зрения,

которую Экклезиаст не разделяет, но цитирует, чтобы критиковать ее и отвергнуть. Проблема, с которой сталкивается теория цитат, состоит в том, что цитаты, как правило, не отмечены как таковые, а следовательно, трудно распознаваемы. Однако Р. Уайбрэй, Д. Михель и Ф. Бакхауз разработали дифференцированные критерии для выявления цитат.

Д. Михель исходит из того, что в 1:3-3:15 налицо «трактат, сознательно задуманный как единое целое». То, что «не соответствует изложенной в нем основной позиции, следует рассматривать как изложение чужих мнений, которые Экклезиаст цитирует, чтобы подвергнуть их критике». Таким образом, Михель, в частности, определяет в качестве цитаты 2:13-14а, а 2:14b-15 как комментарий Экклезиаста, далее: 7:1-6а – цитата, 7:6b-10 – комментарий; 8:2-5 – цитата, 8:6-8 – комментарий; 10:8-10 – цитата, 10:11 – комментарий.

Теория цитат имеет фундаментальное значение для понимания Книги Экклезиаста. Продемонстрируем это на двух примерах: (а) высказывание 7:1а («Лучше [доброе] имя, чем добрый елей») противоречит призыву 9:8b («Да не оскудевает елей на голове твоей»), далее 7:3 («Лучше печаль, чем смех, ибо при грустном лице хороши мысли!») не соответствует 7:9 («Не спеши поскорей испытать печаль, ибо печаль живет в груди безумца!»). По Д. Михелю, пессимистические антропологические высказывания 7:1-6а – не точка зрения Экклезиаста, а процитированные Экклезиастом воззрения его оппонента, которые он критикует и отвергает в 7:6b-10. (б) 7:26 («Я всегда нахожу, что горше смерти женщина. Она состоит из сетей, из силков ее сердце, из оков ее руки») противоречит 9:9 («Наслаждайся жизнью с женщиной, которую ты любишь!..»). По Н. Лофинку, Д. Михелю, Л. Швинхорст-Шёнбергеру и А. Схоорс (*Schoors*), в 7:26 представлено не мнение самого Экклезиаста, но процитированное им женоненавистническое воззрение, которое он отвергает, ссылаясь на рассказ о творении (7:29).

(5) Подход, сильнее сориентированный на рецепцию и могущий быть связан с теорией цитат, видит в противоречиях и накладках книги намеренную форму аргументационной стратегии, которая должна особым образом задействовать читателя в формировании понимания текста (*Th. Krüger*).

Теория цитат, соединенная с ориентацией на рецепцию, может правдоподобно объяснить накладки и противоречия внутри книги в том отношении, что она одновременно определяет произведение с точки зрения *критики жанров*, и это определение может интегрировать в себя то наблюдение, что Экклезиаст критически настроен по отношению к традиционной мудрости. Уже Л. Леви интерпретировал диалогические элементы книги как «подражание стилю кинико-стоической диатрибы» (59). Точно так же А. Альгайер (*Allgeier*) полагает, что форма книги напоминает *диатрибу*, «где точно так же, как в Эккл,

чередуются речь и ответная речь, причем часто тоже таким образом, что внешне отсутствуют признаки того, когда заканчивается одна речь и начинается ответ на нее» (Das Buch des Predigers oder Kohelet, Bonn 1925, 11). В последнее время попытки понять форму книги исходя из диатрибы предпринимались Н. Лофинком и Л. Швинхорст-Шёнбергером. У истоков такого способа высказывания стоит школьная лекция. В диатрибе различные темы рассматриваются исходя из некой общей основной идеи. Такая основная идея зачастую бывает программно заявлена в начале произведения, а затем применяется к различным ситуациям повседневной жизни и проигрывается на материале множества тем и мотивов, заданных традицией. Подобным образом Экклезиаст в общих чертах излагает в первой части (1:3-3:22) свою философию счастья. Во второй части (4:1-6:9) она разъясняется и углубляется в диалоге с дофилософским пониманием счастья, в третьей части (6:10-8:17) она защищается в фиктивном диалоге с оппонентами, а в четвертой (9:1-12:8) Экклезиаст призывает своих учеников принять это учение.

На таком фоне приходится скептически расценивать попытки основать историю возникновения книги на литературной критике или биографии автора. Даже подозрения Д. Михеля, что, возможно, призывы к страху перед Богом (3:6b; 7:18b) следует рассматривать как вторичные литературные добавления, были отклонены Н. Лофинком, Ф. Бакхаузом и Л. Швинхорст-Шёнбергером.

## 2.2 Послесловия 12:9-11 и 12:12-14

Большинство исследователей отстаивают тот тезис, что 12:9-11 и 12:12-14 представляют собой послесловия, написанные двумя разными издателями. В соответствии с этой теорией 12:9-11 суть стихи, добавленные *первым издателем*, бывшим, вероятно, учеником Экклезиаста. Он делает своего учителя «классиком». Вероятно, 12:12-14 созданы *вторым издателем*. Он берет центральные понятия и мотивы книги, но специфическим образом видоизменяет их. Страх Божий и соблюдение заповедей связываются друг с другом. Этика обосновывается ссылкой на Божий суд. Здесь раздается голос, с которым Экклезиаст не согласился и спорил. В этой речи употребляется обращение «сын мой», принятое в литературе премудрости, но не встречавшееся у самого Экклезиаста (ср 11:9). Возможно, Книгу Экклезиаста нужно было защитить от введения в качестве учебной новой книги (очевидно, Книги Иисуса, сына Сирахова; *N. Lohfink*). Второму издателю нередко приписывается и ссылка на Божий суд в 11:9b, с чем новейшие исследования не всегда соглашаются (ср. *M. Maussion*). Альтернативу этой модели предлагает М. Фокс. Он полагает, что вся книга написана *одним* автором. Этот автор рассказывает историю человека по имени Кохелет, который выступает в тексте книги с длинной речью от

первого лица. Авторское «я» проявляется в эпилоге 12:9-14 в обращении «сын мой». Автор представляет Кохелета в третьем лице в 1:1 и 1:2, а затем выводит его из текста в 12:8. Согласно этой модели, *Кохелет* не тождественен автору книги, но представляет собой некую маску, через которую высказывается автор. Дистанция между эпилогом и основным текстом выполняет не полемическую функцию, а защитную и посредническую. Различение двух уровней нужно автору для того, чтобы ослабить возможное неприятие книги, и поэтому он выставляет содержание произведения в качестве передачи слов Кохелета.

### 2.3 *Время возникновения*

Два слова, заимствованные из персидского (2:5: *pardās* = садовое дерево; 8:11 *pitgām* = весть), и форма языка, приближающаяся к мишнаитскому ивриту, с лексическими и грамматическими влияниями арамейского, свидетельствуют в пользу того, что книга была написана *после плена*. Точнее определить время написания нелегко. С.-Л. Seow датирует книгу персидской эпохой (450-350 гг. до н.э.). Но возможная полемика с возникающими апокалиптическими идеями (7:1-10; ср. *D. Michel*) и терминологическое различие (*N. Lohfink*) между правителями, находящимися в столичном городе (Александрии?) и в локальном центре власти (Иерусалиме?), а также возможные эллинистические влияния заставляют предполагать в качестве времени написания книги, скорее всего, вторую половину III в. до н.э. Часто предполагают, что Сирах подвергает критике Книгу Экклезиаста. В противовес этой точке зрения С. F. Whitley предпринял попытку датировать Экклезиаста позже Сираха, а — именно примерно 152-145 гг. до н.э. Против этого высказался в особенности Ф. Баххауз, и Сирах пока не может помочь в датировке Книги Экклезиаста. *Terminus ante quem* — скорее всего, отделение Кумранской общины от Иерусалимского храмового культа (ок. 152 г. до н.э.), так как в Кумране были найдены фрагменты этой книги, а значит, она пользовалась там некоторым (каноническим?) авторитетом. Возможно, что Эккл 5:7-8 имеют в виду введение птолемеевской системы хозяйства и управления в Палестине (283-246 гг. до н.э.) и влияния этого введения (папирусы Зенона). Некоторые тексты, видимо, указывают на ведение хозяйства с шансами на большие прибыли и потери и связанные с этим процессы социального расслоения (4:1-3, 4-6; 5:9-11, 12-14). События маккавейской эпохи не упоминаются. Поэтому можно предполагать, что книга, очевидно, возникла между 250 и 190 гг. до н.э.

### 2.4 *Место возникновения*

П. Фольц (*P. Volz*) и П. Хумберт (*P. Humbert*), учитывая широту духовного кругозора, на которую указывает книга, а также аллюзии на некоторые представления египтян (1:5, 7; 11:1; 12:5), предполагают,

что книга возникла в *Александрии*. Л. Леви, примыкая к точке зрения П. Клейнерта (*P. Kleinert*), считал, что главы 1-7 написаны в Иерусалиме, а главы 8-12, ввиду многочисленных аллюзий на жизнь птолемеевского двора (8:2; 10:4, 16-19.20; 11:1), — в Александрии. Х. Херцберг (*H. W. Hertzberg*), напротив, указал на израильский колорит, характеризующий всю книгу в целом (11:4; 12:2, 6), в связи с чем подавляющее большинство экзегетов в настоящее время считают местом ее возникновения *Иерусалим* (ср. 1:12; 2:7, 9; 8:10). В Иерусалиме второй половины III в. до н.э. — особенно в высших слоях общества — вполне возможны как еще не нарушенная открытость по отношению к эллинистической культуре, так и знакомство с александрийско-египетскими традициями. Своеобразие книги часто объясняется восприятием различных культурных влияний. Соответствия с египетской традицией обнаруживаются в первую очередь в биографических надписях поздней эпохи и песнях арфистов («празднование прекрасного дня», *S. Fischer*). В месопотамской традиции постоянно указывают на большую близость между 9:7-9 и речью прислужницы в эпосе о Гильгамеше (*J. Y.-S. Pakk*). Соответствия греко-эллинистической культуре видят в общей, порой пессимистической (*R. Braun*), атмосфере или в дискурсивно-рефлексивном заострении внимания на теме счастья (*eudaimonia*), какую мы находим как в Книге Экклезиаста, так и в эллинистической философии (прежде всего у Эпикура, но также в Стое и в пирроновском скепсисе) (*N. Lohfink, L. Schwienhorst-Schönberger*). Перечисленные здесь «влияния» не следует считать версиями, из которых лишь одну надо доказывать, оспаривая другие, но нужно предполагать, что сведения о содержании различных культур были доступны в кругах иерусалимских мудрецов III в. в равной мере и что все они могли оказывать воздействие на иудейскую традицию.

### 2.5 Имя «Кохелет» («Экклезиаст»)

Имя «Кохелет» встречается в книге в общей сложности семь раз. В 1:1, 2, 12; 12:9, 10 это слово используется как имя собственное, а в 12:8 — как нарицательное, поскольку в этом случае оно снабжено артиклем. По своей форме это слово представляет собой причастие женского рода от глагола *Qal* (собирать). Из Езд 2:55, 57 и Неем 7:57 можно заключить, что женские формы причастий первоначально означали функцию или титул, а впоследствии могли применяться в качестве мужских имен собственных. Такой процесс стоит, возможно, и за именем «Кохелет». Вначале слово могло означать функцию. Дж. Креншоу (*Crenshaw*) предполагает, что имеется в виду функция «собирания пословиц»: таким «*собирателем пословиц*» был, с этой точки зрения, Кохелет. Это толкование может быть подтверждено 12:9bβ. Но поскольку слово *qhl* никогда не встречается в связи с пословицами, то возможно такое понимание, что Кохелет собирал вокруг себя

*кружок слушателей.* Подробное соби́рание людей вне обычных школьных занятий, очевидно, должно было обращать на себя внимание, так что руководителя этого кружка могли называть просто «собирающим», «собирателем» (*N. Lohfink*). Этому могло бы соответствовать 12:9аβ. К какому бы объяснению слова «Кохелет» мы ни присоединились — идет ли речь о «собирателе пословиц» или «собирателе кружка слушателей», — в обоих случаях обозначения лица по его функции с течением времени должно было стать как бы его прозвищем, именем собственным. Возможно, что этот процесс и находит отражение в не вполне однозначном употреблении — то как имени собственного, то как нарицательного. Таким образом, это слово можно считать указанием на функцию, превратившимся затем в имя собственное.

### 3. Богословие

Отстаиваемая здесь «композиционная теория» имеет тенденцию к предположению, что все многообразие книги сводится к определенному тематическому единству. Однако остается весьма спорным вопросом, как точнее следует определить это единство. *Одно направление* делает акцент на *пессимистическом характере* книги, понимая стих, служащий «эпиграфом» и обрамлением книги (1:2 и 12:8), в смысле «всё абсурдно», и сближает книгу с философией абсурда (*A. Lauha; D. Michel*). *Другое направление* видит ключ к общему пониманию книги в призыве к радости (5:17-19; 9:7-10; 11:9), той радости, которая как Божий дар (3:13) и — согласно 5:19 — возможно, даже «ответ Бога» (*N. Lohfink*) преодолевает преходящесть и ничтожность жизни (*L. Schwienhorst-Schönberger*). Согласно этому последнему пониманию, Книга Экклезиаста принадлежит той древневосточной и античной традиции, которая ставит вопрос о содержании и условии возможности человеческого счастья (эвдемонии) в центр своей рефлексии. Пессимистические высказывания, очевидно, выполняют в этом «эвдемонологическом» дискурсе функцию деконструкции ложных, но распространенных представлений о счастье. Они высвечивают скрытый нигилизм (поверхностно-) оптимистического восприятия жизни, чтобы открыть путь, ведущий к «истинному счастью». Прежде всего та часть книги, где Экклезиаст (Кохелет) выступает в роли царя («переодевание в царя» 1:12-2:26), показывает, что внешне блестящая жизнь, в которой нет недостатка в радостях (2:16), перед лицом опыта смерти (2:16) ведет к отчаянию (2:17, 22 сл.). Такой проект жизни преодолевается в опыте той радости, которая «исходит от руки Божией» (2:24; ср. 3:13). Антропологически этот вид радости определяется как специфический модус *человеческого опыта* («есть, пить, любить»; 5:17-19; 9:7-10), напоминающий «*carpe diem*»<sup>61</sup>, в котором отвергается

<sup>61</sup> Пользуйся (сегодняшним) днем (Гораций, лат.; прим. перев.).

такое обладание, которое только накапливает дары жизни, но уже не может ими наслаждаться (2:26; 5:12-16; 6:1-6).

Экклезиаст с его философией счастья, очевидно, ведет диалог, с одной стороны, с *традиционным богословием иудейской мудрости*, а с другой стороны, с *эллинистической философией и культурой*. Поднимая вопрос о человеческом счастье, Экклезиаст затрагивает одну из основных тем *ветхозаветной мудрости*. С провокационно-полюемическим заострением указывает он на то, что подчеркиваемое мудростью представление о связи действия с результатом часто противоречит опыту (7:15 сл.; 8:12-14). Далее, он критикует притязание мудрости на то, что она может предохранить человека от любой опасности (8:5 — цитата; 8:6-8 — критический комментарий Экклезиаста). Вопрос о возможности человеческого счастья был и центральным пунктом всякого *эллинистического философствования*. Последнее придерживалось того мнения, что человек может обрести счастье только собственным напряжением, а именно обесценением всего, что ему неподконтрольно. Свою философию они понимали как упражнение в опыте счастья (ср. *Эпикур*, Письмо к Менекею 122). Если Экклезиаст приходит в 2:24 к той точке зрения, что опыт счастья коренится, в конечном счете, не в человеке, а в Боге, то похоже, что здесь он, основываясь на ветхозаветном традиционном богословии творения, подвергает критике эллинистическую «эвдемонологию».

## VI. ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

*Людгер Швинхорст-Шёнбергер*

*Комментарии:* Н. Graetz, Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, Wien 1871/Breslau 1885; F. Delitzsch (BC) 1875; K. Budde (KHC) 1898; ders. (HSAT) <sup>1</sup>1923; A. Bea (SPIB 104) 1953; W. Rudolph (KAT) <sup>2</sup>1962; A. Robert/R. Tournay/A. Feuillet (EtB) 1963; G. Gerleman (BK) 1965; E. Würthwein (HAT) <sup>3</sup>1969; M.H. Pope (AncB) 1977; G. Krinetzki (NEB) 1980; ders. (BET) 1981; O. Keel (ZBK) M992; R.E. Murphy (Hermeneia) 1990; H.-P. Müller (ATD) 1992; J.G. Snaith (NCB) 1993; W. Bühmann (NSK-AT) 1997; R.E. Murphy/E. Huwiler (NIBC) 1999; T. Longman III (NICOT) 2001; D. Bergant (Berit Ol am) 2001; Y. Zakovitch (HTHKAT) 2004.

*Обзоры исследований:* Н. Haag, Das heutige Verständnis des Hohenliedes in der katholischen Exegese, in: FS M.M. Delcor, Neukirchen-Vluyn 1985, 209-219; C. Kuhl, Das Hohelied und seine Deutung: ThR 9.1937, 137-167; R.E. Murphy, The Song of Songs: Critical Biblical Scholarship vis-a-vis exegetical traditions, in: FS B.W. Anderson, Sheffield 1985, 63-69; E. Würthwein, Zum Verständnis des Hohenliedes: ThR 32, 1967, 177-212; verwiesen sei auch auf das Themenheft WuB 21, 2001.

*Отдельные исследования:* E. Bosetti, *Cantico dei cantici: «Tu che il mio cuore ama»*. Estasi e ricerca, Milano 2001; E. Bosshard-Nepustil, *Zu Struktur und Sachprofil des Hohenlieds*: BN 81, 1996, 45-71; A. Brenner, *The Song of Songs (OTGu) Sheffield 1989*; dies. (Hg.), *A Feminist Companion to the Song of Songs (The Feminist Companion to the Bible 1)* Sheffield 1993; dies., *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and „Sexuality“ in the Bible (BJS 26)* Leiden 1997; K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin 1994, 117-160; D.A. Dorsey, *Literary Structuring in the Song of Songs*: JSOT 46, 1990, 81-96; J.Ch. Exum, *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*: ZAW 85, 1973, 47-79; M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison/Wisconsin 1985; G. Garbini, *11 Cantico dei cantici nel quadro della poesia dell'antico Oriente*: Sef 57, 1997, 51-68; H. Haag, H.-J. Heinevetter, *«Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!» Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69)* Frankfurt 1988; O. Keel, *Art. Hohelied*, in: NBL 11, 1991, 183-191; F. Landy, *The Song of Songs and the Garden of Eden*: JBL 98, 1979, 513-528; ders., *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs (Bi-LiSe 7)* Sheffield 1983; H.-P. Müller, *Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohelied*: ZThK 73, 1976, 23-41; R.E. Murphy, *The Unity of the Song of Songs*: VT 29, 1979, 436-443; J. Nienviarts/ P. Deberge (eds.), *Les nouvelles voies de l'exegese: En lisant le Cantique des Cantiques (LeDiv 190)* Paris 2002; M. Nissinen, *Love Lyrics of Nabu and Tasmētu*, in: FS O. Loretz, Münster 1998, 585-634; H. Graf Reventlow/P. Kuhn/U. Köpf, *Art. Hohelied*: TRE 15, 1986, 499-514; H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hohelied*, Wiesbaden 1956; L. Schwiener-Schönberger, *Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens*, in: D.J. Clines/H. Lichtenberger/H.-P. Müller (Hg.), *Weisheit in Israel (Altes Testament und Moderne 12)* Münster 2003, 81-91; K. Seybold, *Zur Sprache des Hohenlieds*: ThZ 55, 1999, 112-120; W.H. Shea, *The Chiasmic Structure of the Song of Songs*: ZAW 92, 1980, 378-396; H. Steinmetz, *Sinnfestlegung und Auslegungsvielfalt*, in: H. Brackert/J. Stückrath (Hg.), *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, Hamburg 1992, 475-490; W.G.E. Watson, *Some Ancient Near Eastern Parallels to the Song of Songs*, in: FS J.F.A. Sawyer (JSOT. S 195) Sheffield 1995, 253-271; J.G. Westenholz, *Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien - Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?*: WuD 23, 1995, 43-62.

## 1. Композиция

То, что Песни Песней есть *собрание любовных песен*, может считаться общим мнением современных исследователей. По-прежнему продолжают споры по вопросу, было ли это собрание составлено по какому-либо общему плану. Решающую роль играет при этом то, каково должно быть *общее понимание* Песн. Это может продемонстрировать краткий обзор *истории изучения* книги.

### 1.1 Модели возникновения

(1) Аллегорически-типологическая интерпретация Песн видит в отношениях мужчины (жених) и женщины (невеста) прямое или косвенное выражение отношения друг к другу Яхве и Израиля или,



соответственно, в христианской традиции, прежде всего отношение друг к другу Христа и Его церкви. Один из последних крупных сторонников аллегорически-типологического подхода А. Роберт (*Robert*) видит в композиции Песн изображение прогрессирующего развития в отношениях между Женихом и Невестой, которые трактуются им в свете истории Израиля. При этом он разделяет книгу на следующие части (18f.):

Пролог (1:2-4)	Израиль в плену и его надежды на возвращение в страну
1-я поэма (1:5-2:7)	Тоска Израиля по полному освобождению
2-я поэма (2:8-3:5)	Возвешение предстоящего освобождения
3-я поэма (3:6-5:1)	Новый исход
4-я поэма (5:2-6:3)	Восстановление
5-я поэма (6:4-8:5a)	Кульминация книги: возлюбленные полностью принадлежат друг другу
Заключение (8:5в-7)	Яхве пробуждает Израиль, свою возлюбленную, которая овладевает страной
Два дополнения (8:8-14)	

(2) Ф. Делич (*Delitzsch*) трактовал Песн как *драматическое произведение*. Он полагал, что оно состоит из шести актов:

1:2-2:7	Появления чувства у обеих сторон
2:8-3:5	Поиски и нахождение любящими друг друга
3:6-5:1	Обретение невесты и свадьба
5:2-6:9	Отвергнутая, но вновь обретенная любовь
6:10-8:4	Суламифь, восхитительно прекрасная, но смиренная княгиня
8:5-14	Подтверждение любовного союза на родине Суламифи

(3) *Культово-мифологическое* толкование было обосновано в последнее время и наиболее подробно Х. Шмёкелем (*Schmökkel*). Он видит в Песн сборник, составленный для празднования священного бракосочетания, известного в основном из шумерских текстов III и II тысячелетий до н.э. Исследователь разделяет книгу на три сцены, но прежде ему приходится полностью перегруппировать дошедший текст. В дошедшем расположении отдельных песен он видит намеренное завуалирование первоначальной формы и функции Песн, имевшее целью канонизацию книги.

(4) Большинство новых исследований усматривают в Песн *собрание любовных песен*. Спорно лишь то, было ли первоначальной «культурной ситуацией» книги (семидневное) празднование бракосочетания (*K. Budde, W. Würthwein*), или же речь идет о песнях, принадлежащих вообще миру любящих (*G. Gerleman, O. Keel, H.-P. Müller*) и исполнявшихся на пирах и свадьбах, но не ограниченных ими в своем возникновении и бытовании.

Поскольку на сегодняшний день преобладает понимание Песн как сборника любовных песен, а аллегорическое, драматическое

и кульново-мифологическое толкования чаще всего отвергаются, то представляется устаревшей и постановка вопроса об общей структуре книги, в связи с чем О. Кель (*O. Keel*) в своем комментарии 1986 г. (1992) прямо отказывается от его обсуждения, а Х.-П. Мюллер вообще не говорит об этом.

## 1.2 Общая композиционная структура

Тем не менее, некоторыми исследователями (*J. Ch. Exum, W. H. Shea, D. A. Dorsey, H.-J. Heinevetter*) были предложены наблюдения, согласно которым отдельные песни, входящие в состав Песн, расположены таким образом, что в книге можно выделить общую композиционную структуру. Эти наблюдения следующие: объединение разных сцен общими мотивами и ключевыми словами, рефрены, предпочтение семичленных и хиастических построений, взаимные параллелизмы. В новейших попытках структурного анализа есть ряд совпадений в основных линиях, но в частности имеются различия. В особенности спорными остаются отграничение части текстовых единиц друг от друга и оценка значимости связей между отдельными частями.

Дж. Экзем и У. Шеа видят в книге шестичастное строение, внешнюю рамку и центр в 5:1 или 4:16/5:1:

Дж. Экзем (1973)	У. Шеа (1980)
A 1:2-2:6	A 1:2-2:6
B 2:7-3:5	B 2:3-17
C 3:6-5:1	C 3:1-4:16
B' 5:2-6:3	C' 5:1-7:10
C' 6:4-8:3	B' 7:11-8:5
A' 8:4-14	A' 8:6-14

По Д. Дорси (*D. A. Dorsey*), Песн состоит из семи частей расположенных концентрически, которые – за исключением последней – всякий раз включают в себя последовательность: «разлука влюбленных» – «выражение обоюдного желания» – «пребывание вместе/соединение влюбленных». В последней части возлюбленные вместе и в начале, и в конце:

A 1:2-2:7	Взаимная любовь и желание
B 2:8-17	Мужчина приглашает женщину к любви на лоне природы
C 3:1-5	Сон женщины и пребывание влюбленных вместе
D 3:6-5:1	Свадьба: «Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!» (5:1)
C' 5:2-7:11	Сон женщины, выражение взаимного восхищения и пребывание влюбленных вместе
B' 7:12-8:4	Женщина приглашает мужчину к любви на лоне природы
A' 8:5-14	Взаимная любовь и желание: «Любовь сильна как смерть» (8:6)

По Д. Дорси, каждая часть начинается с перемены декораций и завершается рефреном, вложенным в уста женщины, за исключением стоящей в центре четвертой части, которая заканчивается призывом, обращенным к влюбленным и к читателям: «Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!»

Структурный анализ Дж. Экзема, У. Шеа и Д. Дорси отказывается от общей интерпретации Песн. Дальше пытается продвинуться Х.-Й. Хайнефеттер (*H.-J. Heinevetter*), стремящийся соединить структурный анализ с общей интерпретацией. Он видит в Песн «композицию, составленную из разных источников», которая содержит некое общее программное высказывание, выражающееся в определенном соединении имеющегося материала и придании ему редакционных акцентов и дополнений. Песн 1:2-2:7 представляет собой «своего рода экспозицию, где в скромных малых формах» отражаются важнейшие темы (противоречие между городом и деревней, эротическое самосознание женщины, «право любви на самоопределение»), литературные формы (травести) и мотивы (дочери Иерусалима, поиск и обретение, любовная болезнь, рефрены о пробуждении) (96 f.). При этом две внешних строфы вступительной части образуют рамку: 1:2-4 выражает любовное томление женщины, 2:4-7 описывает разрешение желаний в соединении влюбленных. За вступлением следуют две соответствующие друг другу главные части 2:8-5:1 и 5:2-8:6, причем 5:1b маркирует центр книги («Ешьте, друзья, пейте, опьяняйтесь любовью!»):

Вступление: 1:2-2:7		Первая главная часть: 2:8-5:1	Вторая главная часть: 5:2-8:6
1:2-4	Мужчина в «повышающем травести» как «предмет» желаний и восхищения женщины	2:8-3:5 Песни женщины 2:8-17 Расширенный плач у дверей. Заключение: ее призыв к нему прийти к ней. 3:1-5 Ночная сцена в городе (поиск и обретение) 3:5 «Заклинаю вас, дочери Иерусалима, сернами и степными ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей самой угодно!»	5:2-6:3 Женщина и хор: сцена у двери и ночной поиск
1:5-8	Женщина в «понижающем травести» 1:5-6 Самоописание со сравнением / самоописание с обоснованием 1:7-8 Шуточный диалог: вопросы/ответы	3:6-10 Хоровой элемент: праздничное шествие (11)	6:3 Формула взаимного обладания 6:4-9 Элемент рецитации (мужчина): красота и единственность любимой (→ 4:1-7)

1:9-2:3	Взаимное восхищение (попеременно мужчина и женщина)	4:1-5:1	Песни мужчины 4:1-7 Восторженное описание 4:8-5:1a Расширенная песня желаний Заключение: она зовет его прийти к ней	6:10-8:6	Большая заключительная композиция: женщина, мужчина, хор: любовь на лоне природы и любовь в городе 8:4 «Я заклинаю вас, дочери Иерусалима: зачем вы будите, зачем же вы будите любовь, пока она сама не пожелает?!»
2:4-7	Сбывшаяся встреча мужчины и женщины	5:1	Призыв наслаждаться жизнью и любовью	8:6 «Любовь сильная как смерть»	
2:7	«Заклинаю вас, дочери Иерусалима, сернами и степными ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей самой угодно!»				

Недавно и О. Кель (*Keel*) признал определенное единство композиции Песн, хотя он предостерегает от того, чтобы придавать этому слишком большое значение (*O. Keel, Art. Hoheslied* 187): «Песн — не программное и не полемическое произведение» (там же 190).

По Х.-Й. Хайнефеттеру, Песн представляет собой редакционную композицию, имеющую целью программное высказывание. С помощью литературно-редакционно-критического анализа этот исследователь пытается отделить друг от друга традицию и редакцию. *Крупными редакционными фрагментами* Хайнефеттер считает 1:7 слл.; 2:4-7; 3:1-5; 4:4-7; 4:10, 12a\* («сад»).\*13abc, 14bd, 15c, 16-5:1; 5:5-9; 6:1-3; 8:1-5, 6с-f, *меньшими редакционными дополнениями* — 1:3c, 4с-е.\*5b.d («Соломон»), 6abe, 11 слл. 16abc\* («даже»); 2, 3; 2:9, 10a, 12b, 14c-f, 17; 3:9 слл.; 4:1d, 2cd; 5:10b, 12, 13abd, 15cd, 16abd; 6:4c, 5ab, 9b-e, 10b-11; 7:1, 4-5ad-7, 9-11, 13bd. К дополнительной обработке, где делается попытка сгладить «критический потенциал» Песн, он относит 1:1; 3:11 и 8:7-14. Впрочем, 8:11-12 содержит критику в адрес царя. Поэтому данная единица текста очень хорошо вписывается в тенденцию критики царя, наличие которой констатирует Хайнефеттер, а значит, не может быть отнесена к *дополнительной* редакции. Далее, 8:14 корреспондирует с 2:17b, так что предположение о позднейшем добавлении фрагмента 8:7-14 не имеет под собой достаточных оснований.

Едва ли можно отрицать, что отдельные песни подвергались редакции в процессе их объединения. Однако резкое разведение традиции и редакции остается весьма гипотетическим, и его не следовало бы класть в основу интерпретации Песн.

### 1.3 Жанры отдельных частей книги

Отдельные песни могут быть отнесены к следующим жанрам (при этом жанры рамки и отдельных членов могут накладываться друг на друга); песня-описание (1:13 слл.; 4:1-7; 5:9-16); песнь восхищения (1:9-11; 4:9-11; 6:4-7, 10; 7:2-6, 7-10; 8:5а), самоописание (1:5 слл.; 2:1; 8:10), хвастливая песня (6:8 слл.; 8:11 слл.), плач у дверей (параκλαυσιτύρον) (2:10-14; 5:2b), песня желания (1:2-4; 2:4 слл.; 7:12 слл.; 8:1 слл., 6 слл.), диалог «по ролям» (1:7 слл., 15-17; 2:1-3; 4:12-5:1; 6:1-3; 8:8-10, 13 слл.), описание пережитого (2:8-14; 5:2-8; 6:11; 6:12-7:1; 8:5b), описание сновидения (3:1-5), описание ситуации (2:6 слл.; 8:3 слл.), описание свадебной процессии (3:6-11).

## 2. Возникновение

Существует три предположения относительно времени возникновения Песн:

(1) По мнению Дж. Джерльмана (G. Gerleman), Песн скорее всего возникла в начале царской эпохи, наиболее вероятно, во время Соломона (X-IX вв.) с его пробуждением чувства психологии («соломонов гуманизм») и оживленными связями с Египтом, где уже существовала хорошо развитая любовная поэзия.

(2) О. Кель в своем комментарии к Песн датирует собрание песен *серединой царской эпохи* (VIII-VI вв.). Около 700 г. до н.э., во времена царя Езекии (ср. Притч 25:1), в Иудее наблюдается значительная литературная активность. Некоторые песни (напр., 4:8) могли возникнуть в Северном царстве и попасть в Иудею после падения Самарии (722 г. до н.э.) вместе с людьми, знавшими их. Многочисленные арамеизмы Песн возможны самое раннее с VIII в. Древнеегипетская литература, в которой находятся ближайšie параллели к Песн, в то время еще процветала. Древневосточные мотивы также переживали последнюю эпоху расцвета в Израиле. Упоминание оазиса в Эн-Геди указывает на конец VII в., некоторые названия экзотических пряностей и ароматов относятся к концу допленной эпохи и началу эпохи плена.

(3) М.Фокс, Х.-Й. Хайнефеттер и Х.-П. Мюллер датируют окончательное собрание и редакцию эллинистической эпохой (III в.). В пользу этого говорят «наряду с большим количеством лексических и грамматических арамеизмов признаки поздней... формы языка», а также заимствования — одно греческое (*'appirjōn* — «переносное кресло» 3:9 < *φορέϊον*) и одно иранское (*pardes* — «роща» 4:13 < *pari-daidam*, Н.-Р. Müller, ATD 3). Увенчание жениха (3:11), кажется, тоже не засвидетельствовано в доэллинистическую эпоху (O. Keel, Hoheslied, NBL 189). При этом нельзя исключить, что отдельные фрагменты Песн относятся к более древним временам вплоть до начала царской эпохи. Процесс собирания и редактирования отдельных текстов, возможно, начался под культурным воздействием могущественной Александрии Египетской. «Александрийская поэтическая школа» (Каллимах, Аполлоний Родосский, Феокрит) «правда, культивировала совершенно иной стиль, существенно отличалось и содержание; однако влияние, распространявшееся на провинцию, от высоких поэтических достижений в вызывавшей восхищение метрополии... могло также способствовать мобилизации, собиранию и приданию завершенной формы собственным, тематически близким традициям» (Н.-Р. Müller,

ATD 3, 4). О. Кель также считает вероятным, что заключительная редакция относится к эпохе эллинизма (III в.) (Hoheslied, NBI 189).

Любовная лирика Песн — часть широкой *древневосточной традиции*. В сопоставимых текстах *месопотамского* культурного круга проявляется прежде всего культово-обрядовый аспект любви. Сохранившиеся тексты любовной лирики артикулируются там в рамках магического понимания действительности, в котором по принципу аналогии и «гомеопатии» должны повышаться плодородие скота и полей. Содержание же *египетских* любовных песен составляет взаимное любовное желание мужчины и женщины. По своей тематике и настроению Песн ближе к египетским любовным песням. При этом мотивы, встречающиеся в Песн, можно обнаружить и в том, и в другом культурном пространстве. Голубки как вестницы любви (1:15; 4:1; 5:12), возлюбленная, живущая как богиня в горах среди львов (4:8), — происхождение этих мотивов сирийско-месопотамское. В то же время цветы лотоса (2:1 слл.16; 5:13; 6:2 слл.; 7:3) и газели, пасущиеся среди этих цветов (4:5), известны из египетской культуры.

Спорным вопросом остается то, предполагает ли *канонизация* Песн ее аллегорическое понимание. По-видимому, дело обстоит наоборот: «Аллегоризация предполагает канонический авторитет песни, понимавшейся «профанно», и без такого авторитета понять ее невозможно» (О. Keel, ZBK 16 со ссылкой на W. Rudolph).

### 3. Богословие

Проблема, которая постоянно встает при попытках понять богословие Песн, может быть описана словами К. Куля (С. Kuhl): «В Песн совершенно отсутствует всякая религиозная идея; вообще вся книга от первой до последней строки настолько лишена Бога и всякой религии..., что нельзя не задаться вопросом, как эта книга вообще могла попасть в канон и тем более быть причислена к «мегиллот»» (С. Kuhl, Das Hohelied 141). Аллегорическая и культовая интерпретации Песн часто подвергаются критике как попытки обнаружить в якобы явно светском сборнике любовных песен какой-то богословский смысл, который из самого текста вывести нельзя. Однако уже с литературно-семиотической точки зрения аллегорическую интерпретацию нельзя оценивать просто как ложную. Значение текста определяется ведь, в частности, его контекстом. Через различные контекстуализации литературный (а это значит: до некоторой степени всегда «открытый») текст приобретает различные значения (ср. Н. Steinmetz). Для человека, читающего Песн в контексте Священного Писания, где много места посвящено отношению Бога к своему народу, причем это выражено, в том числе, и в понятиях и метафорах из сферы любви и брака (ср. Ос 2; Иер 2; Иез 16; 23), аллегорическо-типологическое толкование вполне естественно. Обретение т.н. «первоначального значения» Песн следует понимать как процесс де- или реконтекстуализации. До своего приема в канон песни действительно могли пониматься как «чисто светские» любовные песни. Новейшие тенденции исследования состоят, с одной

стороны, в признании этого понимания, а с другой стороны, в том, чтобы толковать Песн в каноническом контексте, не опираясь при этом на традиционную аллегорическую интерпретацию. При этом первым текстом, с которым следует связывать Песн, представляется рассказ о рае (Быт 2 слл.). Богословское значение Песн видится в том, что в ней в качестве пути, который может привести обратно в рай, рассматривается любовь, причем сексуально-эротическая любовь между мужчиной и женщиной (*amor*). На это указывали прежде всего Ф. Лэнди (*F. Landy*), О. Кель и Х.-Й. Хайнефеттер. Ф. Лэнди показал, что сад является в Песн не только метафорой женщины, но и местом, где любящие находят друг друга и наслаждаются своей любовью. Аналогии между садом в Песн и райским садом в Быт 2 слл. позволяют понимать путь в сначала запертый (4:12), а затем открывающийся сад и наслаждение его плодами (4:16) как новое обретение рая. О. Кель и Х.-Й. Хайнефеттер видят в Песн 7:11b связь с Быт 3:16. В Быт 3:16 «в связи с проклятием змея, выраженным в речениях-приговорах, изображается ряд человеческих бед как следствия первого греха. Беда женщины состоит в том, что она в своем желании любить и иметь детей стремится к мужчине, но это по-своему одностороннее желание используется мужчиной для того, чтобы выразить свое господство над женщиной в подавлении ее». В стихе 7:11 «констатируется устранение неравенства, бывшего основой такого подавления. Как ее желание и ее страсть были устремлены к нему, точно так же его страсть и его желание устремлены к ней. Это устраняет состояние, порожденное проклятием, и восстанавливает равенство между братом и сестрой, заданными в творении человека. Любовь понимается как возвращение в рай» (О. Keel, ZVK 232 слл.).

Х.-Й. Хайнефеттер видит настоящий богословский смысл Песн в противопоставлении смерти и жизни, которое присутствует в Песн на всех уровнях и находит свою кульминацию в стихе 8:6с («любовь сильна как смерть»), который принадлежит, очевидно, редактору собраний. Песн 8:6с следует понимать в контексте 8:6ab («Положи меня как печать на сердце свое, как перстень на запястье свое!») в смысле «Сильнее любовь, чем смерть». В присоединяемых к этому метафорах («Ее стрелы — стрелы огненные, пламя Яху») любовь прославляется как божественная сила, побеждающая смерть и хаос. 8:6 — основа призыва наслаждаться жизнью и любовью в 5:1b, основа, взятая из богословия сотворения мира. Эти два стиха корреспондируют друг с другом на структурном уровне. Таким образом, призыв наслаждаться жизнью и любовью в центре книги мотивирован композиционной структурой книги и связан с богословием сотворения мира.

В Песн любящие явно пренебрегают требованиями патриархального общества. Возникают конфликты, но любящие и любовь побеждают (1:6; 3:1-5; 5:2-6:3; 8:1-4; 8:8-10). Мужчина и женщина в равной мере активны и пассивны, любят и любимы, восхищаются и служат предметом

восхищения, ищут, находят и находимы сами. Создается впечатление, что речевые формы распределены по ролям партнеров таким образом, что распределение ролей, известное из других текстов Писания, нарушается (намеренно). Женщина, по-видимому, играет несколько более активную роль, нежели мужчина. Это она инициирует действие своим «выражением желания» (1:2-4), и этим она, вероятно, нарушает символический порядок, определяемый «законом отца». На долю женщины приходится несколько больше реплик. Ей принадлежит первое (1:2-4) и последнее (8:14) слово, из ее уст раздаются главные слова о любви как о силе, подобной смерти и даже преодолевающей ее (8:6-7), это она произносит слова 7:11, как бы переворачивающие проклятие Быт 3:16, где речь идет о власти мужчины над женщиной как следствии греха.

## VII. КНИГА ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА

*Сильвия Шрёр*

*Издания текста:* J. Ziegler (Hg.), Sapiientia Salomonis (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XII/1) Göttingen <sup>2</sup>1980; W. Thiele (Hg.), Sapiientia Salomonis (Vetus Latina 11/1) Freiburg 1977-85.

*Комментарии:* C.L.W. Grimm, Das Buch der Weisheit, 1860; P. Heinisch (ExHbAT 24) 1912; J. Fichtner (HAT II/6) 1938; D. Winston (AncB) 1979; D. Georgi (JSHRZ HI/4) 1980; Ch. Larcher (EtB.NS 1,3 und 5) 1983.1984.1985; A. Schmitt, Das Buch der Weisheit, 1986; ders. (NEB 23) 1989; G. Scarpata, Libro della Sapienza, Brescia 1989.1996.1999 (*mit kommentiertem Text der Vetus Latina*); A. Schenker, Il Libro della Sapienza (Guide Spirituali alPantico Testamento) Rom 1996; H. Engel (NSK-AT 16) 1998; H. Hübner (ATD Apokryphen 4) 1999; N.B. Pereira, Livro da Sabedoria, Petropolis/Sao Leopoldo 1999.

*Обзор исследований с обширной библиографией:* M. Gilbert, «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)»: DB.S 9, Paris 1986, 58-119; *bibliographisch zu ergänzen durch* Hübner 1999: 9-12.

*Отдельные исследования:* F.-J. Backhaus, «Denn du hast Macht über Leben und Tod» (Weish 16,13). «Rettendes Wissen» am Beispiel von Weish 16,5-14, in: K. Löning/M. Faßnacht (Hg.), Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum (AOAT 300) Münster 2002, 77-108; H. Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, Münster 1938; H. Engel., «Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden.», in: G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), Lehrerin (s.u.), 67-102; Sh. Burkes, Wisdom and Apocalypticism in the Wisdom of Solomon: HThR 95,2002,21-44; N. Calduch-Benages/J. Vermeulen (ed.), Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert (BETHL 143) Leuven 1999,241-394 (*Beiträge mehrerer Autoren*); S. Cheon, The Exodus Story in the Wisdom of Solomon.



A Study in Biblical Interpretation (JSPS 23) Sheffield 1997 P. Enns, Exodus Retold. Ancient Exegesis of the Departure from Egypt in Wis 10:15-21 and 19:1-9 (HSM 57) Atlanta 1997; M.V. Fabbri, Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza. Eseggesi di Sapiens 1,13-15, Rom 1998; F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (FRLANTNF 5) Göttingen 1913. G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit (ETHS 19) Leipzig 1991; M. Gilbert, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15), Rom 1973; M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit (BZAW 280) Berlin 1999; J.S. Kloppenborg, Isis and Sophia in the Book of Wisdom HThR 75,1982,57-84; M. Kolarcik, The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6 (AnBib 12" Rom 1991; C. Larcher, Etudes sur le Livre de la Sagesse, Paris 1969; B.L. Mack, Logos und Sophia Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973; M. McGlynn. Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom (WUNT 2.139) Tübingen 2001 U. Offerhaus, Komposition und Intention der Sapientia Salomonis, Diss.theol. Bonn 1981; I. Peri, Omn: mensura et numero et pondere disposuisti: Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik. in: A. Zimmermann (Hg.), Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter, Berlin/New York 1987 J.M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (AnBib 41) Rom 19 E.D. Reymond, The Poetry of the Wisdom of Solomon Reconsidered: VT 52,2002,385-399; S. Schroe: Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), Dine Gott und die Göttin (QD 135) Freiburg u.a. 1991,151-182; dies., Die personifizierte Sophia im Buch- der Weisheit, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischr Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 13<sup>c</sup> Freiburg/Göttingen 1994,543-558; U.Schwenk-Bressler, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung (BEATAJ 32) Frankfurt 1993; A. Strotmann, Die Entdeckung der personifizierten-göttlichen Weisheit im Ersten Testament durch die feministische Theologie. Eine kleine Forschungsgeschichte, in: A. Hölscher/R. Kampling (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen, Münster 2003,35-67; D. Volgger, Die Adressaten des Weisheitsbuches: Bib. 82,2001,153-177 T.Yoder Neufeld, Power, Love, and Creation. The Mercy of the Divine Warrior in the Wisdom of Solomon, in: T. Grimsrud/L.L. John (Hg.), Peace and Justice Shall Embrace - Power and Theopolitics in r; Bible: Essays in Honor of M. Lind, Telford 1999, 174-191; N. Walter, Sapientia Salomonis und Pauli.; in: H. Hübner (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont biblischer Theologie (BThSt 22) Neukirche-Vluyn 1993,84-108; J. Ziegler, Chokma - Sophia - Sapientia (Würzburger Universitätsreden 32) Würzburg o.J.; G. Ziener, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (BBB 11) Bonn 1956.

## 0. Текст

Под заголовком «Премудрость Соломона» до нас дошел самый поздний иудейский текст в греческих рукописях Библии Ветхого Завета. Авторство Соломона, покровителя премудрости, который выступает с речью в центральной части книги, подвергалось сомнению как исторический факт уже Иеронимом и Августином, поэтому в латинском переводе книга была названа просто «Книгой Премудрости». Греческий текст исконный, никакого древнееврейского или арамейского

оригинала не существовало. В основу критического издания греческого текста Й. Циглера (*J. Ziegler*) легли рукописи (с IV в. н.э.), цитаты раннехристианских писателей и древние переводы (дополнения: *H. Engel*, NSK-AT 14 и *M. Gilbert*, 58-62). Ценностью обладает восходящая ко II в. н.э. *Vetus Latina*, поскольку за ней в некоторых случаях стоит более древний греческий текст, чем тот, который сохранился в греческих рукописях.

## 1. Композиция

Язык «Книги Премудрости» всецело поэтический. Многочисленные искусные стилевые средства показывают литературную родственность текста современным ему нееврейским произведениям, но книга написана не греческими стихотворными размерами, а основана на параллелизме (из двух и более членов), что соответствует традиции древневосточной и библейской поэзии (*E. D. Raymond*).

Все произведение в целом может быть отнесено к распространенному в эллинистическую эпоху жанру протрептика (*logos protreptikos*; *J. M. Reese*), то есть оно агитирует своими поучениями и призывами за определенное мировоззрение и конкретный образ жизни. Таким образом, по форме и содержанию она близка происходящим из Египта и укоренившимся в Израиле наставлениям, которые мудрец передает следующему поколению. Однако в отличие от более древней мудрости для мудрецов эллинистически-римского времени божественная воля постижима не только на основе наблюдения мира, но и через скрупулезное истолкование Писания, мудрецы — это книжники (ср. Иисуса, сына Сирахова). Внутри книги неоднократно происходят и обращения к известным жанрам, например, *энкомию* (6:22-11:1), *ряду примеров* (гл. 10) и модели *синкрисиса* (сравнительных противопоставлений). В отличие от Филона Александрийского «Книга Премудрости» не практикует аллегорического толкования Писания, но использует богатый репертуар пересказов библейских текстов, носящих характер истолкования (*P. Enns*).

В композиции выделяются три главные части, каждая из которых в свою очередь искусно оформлена композиционно (ср. точное деление по стихам в схеме на стр. 518). Трудности возникают с отнесением к той или иной части гл. 10: формально она ближе к третьей части, чем ко второй, но содержательно — к похвале премудрости во второй части.

*Первая часть книги* (1:1-6:21) имеет концентрическое строение. Внешние рамки (А — А') образуют призывы любить справедливость и искать Бога (А), а также предупреждения властителям и судьям от божественного суда, избежать которого можно лишь с помощью премудрости (А'). Мысли и планы безбожников — тема внутреннего кольца В — В'. Их позиция сначала разоблачается как глубокий скепсис,

резиньяция и цинизм перед лицом преходящести жизни (В). В день суда они расскаются, увидев ошибочность своего пути (В'). Центр образуют главы 3-4. Против жизненной философии безбожников со всей определенностью утверждается, что праведники, даже если они остаются бездетными или рано умирают, находятся в руке Божией и получат свою награду.

Во вступлении (гл. 1), как в увертюре, звучат уже некоторые из тем книги. Для первой части характерны речи-проповеди и риторические средства диатрибы с речами, возражениями, опровержениями, примерами, но одновременно и апокалиптические «сценарии».

*Вторая часть книги* (6:22-11:1) — это похвальная речь (энкомий) Премудрости. Она начинается с самой хвалебной песни, которая в свою очередь построена концентрически (часть I). Затем следует молитва Соломона о мудрости (часть II) и повествовательные ряды примеров о спасительном действии Премудрости (часть III). В самой хвалебной песни говорится об опыте премудрости, полученном Мудрецом с большой буквы (Соломоном). Покровитель мудрости Израиля подчеркивает свое человеческое происхождение и говорит о том, что ему приходилось просить о мудрости и добиваться ее. Один лишь Бог может даровать мудрость. В центре энкомия помещена гимническая хвала качествам Премудрости и проявлениям ее могущества. Здесь Премудрость описывается с перечислением множества атрибутов как эманация Бога. В следующей за этим песне любви Мудреца (Соломона) Премудрость предстает как возлюбленная, партнер и мист Бога. Мудрец, желающий жить с нею, не может достичь этого собственными усилиями, и эта мысль служит переходом к его большой молитве (часть II). Заключительный стих молитвы о ниспослании Божией «паредрос» (сопричастницы престола) «Они (люди) спасались Премудростью» создает переход к части III, гимническому ретроспективному обзору спасительного действия Премудрости в «истории человечества», которое демонстрируется на примерах из рассказов Книг Бытия и Исхода (без упоминания имен).

*Третья часть книги* (11:2-19:22), будучи воспоминанием об Исходе и пересказом его событий (S. Cheon; P. Enns), носит черты мидраша. Для формы этой части книги, которую можно разделить на пять разделов, характерны *семь сравнительных противопоставлений*. *Первый руководящий принцип*, согласно которому наказания Богом врагов соответствуют Его благодеяниям по отношению к праведникам, демонстрируется на примере крови, окрасившей Нил, и дающей жизнь воды, бьющей из скалы. Согласно *второму руководящему принципу*, существует соответствие между грехом и наказанием. Прежде чем доказать это на примерах, в текст вводятся два экскурса: 1. Карающий Бог есть справедливый и человеколюбивый Бог, любящий свое творение. 2. Бог карает тех, кто не желает Его признавать, но почитает идолов. Автор страстно пытается доказать, что противоречие между властно-

миосердным и творящим справедливость Богом, укорененное во всей библейской традиции, на самом деле лишь кажущееся (*T. Yoder Neufeld; M. McGynn*). Третья часть завершается своеобразным эпилогом, в котором ксенофобия египтян изображается как причина божественного суда и кары. И точно так же, как тогда Бог помогал Израилю, изменяя законы творения ради блага своего народа, так и во всякое время и во всяком месте Бог помогает ему (19:22). Спасительное знание (*F.-J. Backhaus*) содержится в Божией Торе (*vóμος*).

Композицию книги можно представить следующим образом (вслед за Н. Engel, *Was Weisheit ist* 92 ff., здесь в сильно упрощенном виде):

<b>1 часть книги: 1:1-6:21: «Любите справедливость»</b>		
A	1:1-15	Призыв
B	1:16-2:24	Замыслы и планы безбожников против праведника; осуждение; противопоставление праведника и безбожника
C	3:1-4:20	(Проблемы обделенности, бездетности, преждевременной смерти)
B'	5:1-23	Раскаяние и самоосуждение безбожников
A'	6:1-21	Призыв
<b>2 часть книги: 6:22-11:1 Энкомий Премудрости</b>		
Часть I	6:22-8:21	Хвалебная песнь Премудрости
	6:22-25	Вступление (проэмий)
A	7:1-6	Говорящий (Соломон) есть человек и подобен всем людям
B	7:7-12	Он просит мудрости и предпочитает ее всем благам
C	7:13-22a	Бог дает мудрость и направляет. Мудрость есть знание
D	7:22b-8:1	Сущность Премудрости и проявления ее могущества
C'	8:2-9	Бог любит Премудрость и живет с нею вместе. Она посвящена в Его знание. С нею желает жить Соломон.
B'	8:10-16	Внутренний монолог Соломон о своей жизни с Премудростью
A'	8:17-21	Соломон стремится обрести Премудрость и молит Бога о ней.
Часть II	9:1-18	Молитва о Премудрости
Часть III	10:1-11:1	Спасительное действие Премудрости
<b>3 часть книги: 11:2-19:22 Гимническое воспоминание об Иходе</b>		
	11:2-5	Введение: первый руководящий принцип – соответствие друг другу наказаний врагам и благодеяний праведным
A	11:6-14	Воды Нила – вода из скалы

B	11:15-	Второй руководящий принцип — соответствие друг другу греха и наказания Экскурс о мягкости Бога (11:15-12:27) Экскурс об идолослужении (13:1-15:19)
	16:14	
	16:1-4	Лягушки — перепелы
	16:5-14	Саранча и мухи; змеи — медный змей
C	16:15-29	Град и ненастье — хлеб с неба
D	17:1-18:4	Мрак — свет/огненный столб
E	18:5-19:9	Противопоставление: смерть первенцев — смерть в пустыне; гибель — беспрепятственный проход через Черное море
	19:10-22	
		Эпизод: ретроспектива; новые сравнения (ксенофобия), заключительная фраза

## 2. Возникновение

### 2.1 Литературный процесс возникновения

Единство книги в настоящее время редко подвергается сомнению. Хотя части книги сильно различаются по форме и содержанию, связь между ними в словаре, структуре, сквозных богословских мыслях и стилевых средствах нельзя назвать поверхностной; кроме того, присутствуют перекрестные и возвратные ссылки (M. Gilbert, 87-91). Нет стопроцентных доказательств, хотя и часто утверждается, что книга написана одним автором (и при этом мужчиной). Дискутируется возможность коллективного авторства, причем в числе авторов могли быть женщины (D. Georgi и др.). Нельзя полностью исключить и того, что произведение создавалось в несколько этапов. К.Лархер (Ch. Larcher), который полагает, что три главных части были созданы последовательно в три последних века до новой эры, пытается с помощью своей модели устранить содержательные противоречия. Однако такие противоречия могут точно так же свидетельствовать о сосуществовании и спорах различных групп, социальных слоев и точек зрения внутри иудейской общины Александрии. Объяснением столь различного богословского характера трех главных частей книги мог бы быть редакционный принцип *audiatur et altera pars*, который определенно применялся при расширении текста ряда библейских книг.

Первая часть посвящена теме праведной жизни в мире, который не знает страха Божия, но сделал выбор в пользу стремления к выгоде и гедонизма, утратив внимание к социальным вопросам. Конфликт между иудейской традицией и вызовами эллинистического мира — это конфликт *внутри* общины (ср. 2:12), в котором спор идет о солидарности друг с другом, о приспособлении к законам «современного мира» или сопротивлении им, об отступничестве. В этой части книга очень традиционна, хотя некоторые содержательные отклонения наблюдаются. Она твердо придерживается традиционной библейской идеи

о взаимосвязи действия и результата и призывает к солидарности и верности основам иудейской идентичности. Идентичность «праведника» конструируется в противовес «безбожникам» на базе ярко выраженного сознания избранности.

*Вторая часть* — в отличие от первой, но также в русле доброй израильской традиции — исполнена интернационального, инклюзивного духа литературы премудрости. Здесь проявляется величайшая открытость литературному, философскому и религиозному миру эллинизма. В образе персонифицированной Премудрости израильская традиция изучения писаний и науки вводится на самом высоком уровне в межкультурный диалог с греческой *philosophia* и эллинистическими научными дисциплинами, а также с богословием Изиды, распространенным среди египетских греков (J.S. Kloppenborg), причем при этом не приносится в жертву иудейская идентичность, воплощенная в Соломоне, воспринявшем божественную мудрость. Здесь, очевидно, берут слово хорошо устроенные и образованные александрийские евреи, стремящиеся к инкультурации своего иудейского наследия (M. Kepper). Возможно также, что эти круги — конкурируя с влиятельной религией Изиды — стремились привлечь своим «софийным» богословием тех, кто симпатизировал иудаизму.

*Третья часть* посвящена отношению Израиля к египтянам, истинному богочитанию, противостоящему почитанию кумиров и идолослужению. Здесь также принимаются во внимание позиции других групп, но резко усиливается потребность в отграничении и противопоставлении им, причем ощущается гордое сознание особой избранности, и даже открыто проявляются враждебность и ненависть. Такие проявления могли возникнуть на фоне уравнивания евреев с египтянами, которое стало следствием указа Августа о подушевом налоге (24/23 гг. до н.э.) и воспринималось евреями как позор. Вражда между Египтом и Израилем была вирулентным мифом, который мог активизироваться по обе стороны и с различных позиций. Если Птолеми славилась человеколюбием и были расположены к александрийским евреям, то отношения с местным египетским населением, социальное положение которого было проблематичным, могли быть напряженными. В эпоху римского владычества антисемитизм доходил порой до прямых гонений. Его глубинными причинами было не только то, что израильский монотеизм постоянно провоцировал политеистов-египтян (а также греков и римлян), но и то, что он вызывал в памяти забытую было страницу религиозной истории Египта — неудавшуюся монотеистическую революцию Эхнатона и служил причиной соответствующей иррациональной антипатии (J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998).

Таким образом, дифференцированный, но в то же время идеалистический богословский синтез центральной части, которая, в частности, весьма далеко заходит в образных заимствованиях политеистических

представлений (София как партнер Бога в 8:3 и 9:4) и, быть может, подозревалась консервативными кругами в синкретизме, — этот синтез обрамлен двумя частями, где нашли свое продолжение более эксклюзивные течения израильского богословия. Под влиянием того развития, какое происходило в их ближайшем окружении, отдельные люди или группы, чье мышление озвучивают первая и третья части, избирают тактику сохранения идентичности путем культивации сознания своей избранности и инаковости. Так две части, в которых отражено богословие израильской исключительности, создают рамку вокруг средней части, где богословие носит инклюзивный характер. Они окружают этот центр как жизненно важнейшую часть, защищают его как самую чувствительную внутреннюю жизнь, посылая во внешний мир сигналы о готовности к сопротивлению.

## 2.2 Контекст эпохи

В «Книге Премудрости» отсутствуют всякие имена персонажей, народов или мест даже в тех случаях, когда знание библейских книг позволяет их легко идентифицировать. Книга стремится к анонимности и «упаковывает» библейские традиции *quasi incognito* в греко-эллинистические формы и языковую оболочку. То впечатление и та претензия на всеобщее значение вообще характерны для литературы мудрости, но в этом случае они выражены особенно сильно. Указания, необходимые для точной датировки и выяснения исторического фона книги, скрыты.

Хотя в строгом смысле доказательства нет, на сегодняшний день почти не вызывает сомнений то, что наиболее вероятным местом создания книги была эллинистическая метрополия Александрия (*Alexandria ad Aegyptum*) и что она возникла в среде эллински образованных евреев. С точки зрения языка книга предполагает знание перевода большинства ветхозаветных книг в варианте Септуагинты, но помимо этого, в ней встречается и греческая лексика римского времени. Автор или авторы получили через школу, книги и театр обширное эллинистическое образование, а потому были в состоянии выражать традиционные еврейские идеи о Боге и человеке на современном им эллинистическом языке (*M. Kepper*). Если можно говорить о влиянии на книгу Филона Александрийского, иудео-эллинистических писаний (Псевдо-Аристей, Завещание Орфея, Аристокбул, Деметрий и др.), а также таргумов, Талмуда и наиболее ранних свидетельств раввинистической литературы или же о связи с этими текстами (*P. Enns*), то это делает невозможным возникновение книги во времена Птолемея (конец II либо I в. до н.э.), как это порой предполагалось ранее. В настоящее время большинство исследователей считают, что *terminus post quem* для «Книги Премудрости» — это время, когда Цезарь Октавиан Август захватил власть над Египтом (30 г. до н.э.)

(аллюзией на это событие является слово *κράτης* в 6:3, *G. Scarpat* I 16). Но некоторые относят книгу и к императорской эпохе — I в. н.э., как, например, Д. Уинстон (*D. Winston*), который распознает в 5:16-23 указания на антиеврейские выступления при Калигуле (37-41 н.э.). *Terminus ante quem* — письмо императора Клавдия александрийцам (41 г. н.э.), в котором он обещает им защиту от гонений, но одновременно окончательно отказывает или в гражданских правах. Во всяком случае (особенно в третьей части книги), можно увидеть ряд аллюзий (6:22-25 против мистериальных религий; 12:3, 7 — тоска по палестинской родине, 14:16b-22 — извращения культа властителя; 18:9 — националистические идеи об освобождении; 19:13, 16 — опыт ксенофобии и утраты гражданского права), которые могут найти достоверное объяснение в контексте усиливающегося угнетения еврейских общин в Египте в условиях *Rex Romana*. С того времени, как Август овладел Египтом, еще выше рангом, чем греческие граждане, становятся граждане римские. Первое обострение связанных с этим проблем происходит тогда, когда Август вводит подушную подать на неполных граждан (24/23 г. до н.э.). Возможности карьерного роста в римской системе управления были, кроме того, связаны с воспитанием в греческих гимназиях, посещение которых было невозможно для евреев.

Исследование «Книги Премудрости» с давних пор состояло в попытках контекстуализации в литературном плане и в плане истории духа, а вопрос об адресатах сочинения и их конкретной ситуации постоянно оказывался отгеснен на задний план. Насколько ясной стала к настоящему времени литературная, философская и т.д. ситуация, настолько же расплывчатой остается общекультурная функция книги (*Sitz im Leben*). Гипотезы располагаются в спектре от «учебника для молодых людей» (напр., *M. Gilbert*, 85 f.; *H. Engel*, NSK-AT, 35) до «утешения людей, над которыми нависла смертельная угроза» (в последнее время *P. Enns*; *A. Schenker*). Для объяснения, почему произведение вошло в греческий канон, тезис о школьном учебнике сам по себе недостаточен, даже если книга нашла себе применение в обучении еврейских юношей, не имевших возможности посещать греческих гимназий. Более вероятно, что целью было укрепление в вере и ободрение во времена усиливающихся сомнений и конкретных притеснений, тем более что нужно предполагать, что в основе апокалиптической черно-белой картины лежит скорее страх за существование, нежели упрощение, нужное для воспитания юношей (*H. Engel*, NSK-AT, 41). Однако наиболее убедителен новейший тезис, возникший на базе сопоставления с адресатами сочинений Филона и Иосифа Флавия, о том, что это пропагандистское произведение призывало к *μετάνοια*, к обращению нееврейских, но испытывающих интерес к иудаизму птоломеевских придворных (отсюда призыв к правителям — 1:1; *D. Volgger*).



Бытование и канонизацию сочинения (совершенно неважного для дальнейшего существования иудаизма и никак в нем не воспринятого!) церковью (самые ранние указания на знание книги, очевидно, содержатся в Послании к Коринфянам Климента Римского, 96 г. н.э.) можно отнести по содержанию за счет знакомства и симпатий христианских групп, в которых растворилось египетское еврейство (о влияниях на новозаветные сочинения ср. *N. Walter; J. Ziegler, Chokma*). Возможно, что книге не позволяли забыться длившиеся десятилетиями столкновения с террором римских повелителей, а также ненависть египетского населения к приверженцам монотеистической религии. Я. Ассманн (*J. Assmann, Moses der Ägypter*) показал, что исход из Египта был не только важной темой для Израиля и иудаизма, но и нашел потрясающе сильный отклик в египетской культурной и литературной истории. На этом фоне «Книга Премудрости» (которую Ассманн не учитывает) читается скорее как апология, направленная против современных ей наветов.

Свидетельством, важным для реконструкции той среды, где возникла книга, возможно, является сочинение Филона «О созерцательной жизни» (*De vita contemplativa*) (*S. Schroer, Die personifizierte Sophia*). Филон рассказывает о живущих одной общиной терапевтах и терапевтридах, состоятельных евреях и еврейках, которые оставили нормальную общественную жизнь (в городе), поселились поблизости от Александрии, и посвятили себя в сельском уединении молитве, изучению писаний и аскетической жизни. К такой подобной монастырю общине принадлежали и одинокие женщины. В этой среде отшельников бездетность считалась (как говорится и в Прем 3:13 слл.) достойной формой жизни, а вовсе не величайшим несчастьем человека, каким видела ее израильская традиция. Как и в «Книге Премудрости», внимание обращается на специфические женские предания Библии (Мариам как руководительница Исхода), культивируется образ божественной Софии, и происходит интенсивная полемика с идолослужением (*VitCont 3-9; ср. Прем 12-15*). «Книга Премудрости» могла возникнуть в кругах, не разделявших радикального образа жизни терапевтов, но симпатизировавших идеям отшельнических группах. Ниже пойдет речь о том, могли ли (и в какой степени) александрийские еврейки повлиять на богословие андроцентричной «Книги Премудрости». Вторая часть книги, посвященная олицетворенной Премудрости, свидетельствует о полемике с греческим культом Исиды в Египте, причем это полемика на самом высоком уровне. В этом культе присутствовали сильные черты женской эмансипации, и он мог быть привлекательной религиозной альтернативой для еврейских женщин.

«Книга Премудрости» укоренена одновременно в двух «мирах» — еврейском и греко-эллинистическом. Знание мировоззрения и литературы обеих традиций составляет характерную черту этого произведения. Многочисленны и многообразны непосредственные ссылки на библейские тексты — не только на Пятикнижие (как у Филона Александрийского), но и на весь Танах — или содержательное родство с ними. Толкование Писания не всегда относится непосредственно только к библейскому тексту (особенно в третьей части), но часто

и к распространенным пересказам-истолкованиям (еврейского!) текста, которые можно найти также в апокрифах, таргумах, Талмуде и ранней раввинистической литературе (*P. Enns*). Хотя в «Книге Премудрости» даются ссылки на греческую Библию, можно предположить, что ее ученые авторы знали и еврейскую Библию. Связь с еврейскими писаниями эллинистической эпохи («Книга Юбилеев», «Книга Еноха», Филон и др.) столь же значительна, сколь и связь с греческой философией (Стоя, платонизм, эклектицизм), эллинистически-римскими почитательными надписями и гимнами, эпосом (Аполлоний Родосский, Вергилий), утешениями, эпитафиями и т.д. (ср. обстоятельные ссылки на источники во всех новейших комментариях).

Определение исторического и тем самым богословского места книги зависит в значительной степени от того обстоятельства, что и в жанровом отношении у нее как бы две «родины». В своей поэтической форме «Книга Премудрости» примыкает к израильской литературе премудрости. Однако мировоззрение и мышление носят апокалиптический характер (*Sh. Burkes*). Мы видим здесь отказ от концентрации на посюстороннем, что было свойственно старой мудрости.

### 3. Богословие

#### 3.1 Мудрость и праведность

Программный «девиз» «Книги Премудрости» помещен в ее начале — 1:1: «Любите праведность!» Эта тема проходит красной нитью через все сочинение. Дарование и приобретение мудрости служит, так же как и соблюдение заповедей, (ср. 6:18) праведности, которая, в свою очередь, несет в себе бессмертие (1:15). В понятии праведности, как мы видим ее в этой книге, отражены греческие, египетские и библейские концепции (*H. Engel*, NSK-AT, 58-63). *Δικαιοσύνη* в греческом понимании — это высокая добродетель, которой можно научиться и которая, будучи конкретным выражением права, ведет свое происхождение от богини Дики (*Δικα*). По своему смыслу *δικαιοσύνη* соответствует также еврейскому понятию *sædæq/s' dāqāh* (евр. и греч. значение в 8:7). Это понятие невозможно отделить от древнеегипетского богословия Маат. Маат — принцип и богиня верного и справедливого миропорядка, который господствует или осуществляется через этическое желание в социальной (индивидуальном и государственном), культовом и «космическом» пространстве. Она играет, в частности, значительную роль в суде над мертвыми. С одной стороны, *sædæq/s' dāqāh* есть порядок, учрежденный Яхве, а с другой стороны, это (прежде всего, в Израиле) социальное поведение, которое в недостаточной степени покрывается такими переводами как «праведность», «солидарность» или «лояльность». Уже в Притч 8 слова олицетворенной Премудрости — это высказывания настоящей наставницы в праведности

(Притч 8:8, 15, 16, 18, 20). Премудрость — внутренняя сторона праведности, одного не может быть без другого (S. Schroer, *Die Gerechtigkeit der Sophia*: ThZ 57, 2001, 281-290). В «Книге Премудрости» праведность, ведущая к теснейшему общению с Богом, рассматривается как достижимая, ибо она исходит от самого Бога. В первой и третьей частях книги чаще фигурирует не абстрактное понятие праведности (или неправедности), а праведник и его противник — безбожник. В качестве конкретных критериев разделения людей на *dikaioi* и *ἀσεβεις* в первой части книги приводятся, в частности, некрофилия, цинизм, алчность, гедонизм, социальная бесцеремонность, насилие, прелюбодеяние, проституция, а в третьей части в качестве праведников выступают не только великие библейские праведники, такие как Ной и под. (гл. 10), но в первую очередь израильтяне, в то время как враги (египтяне) занимают место безбожников как ввиду их поклонения идолам, так и ввиду их (следующих отсюда) отвратительных дел (14:22-31).

### 3.2 Связь действия с результатом

Неотделим от темы праведности — безбожия издавна связанный с нею вопрос о взаимной связи действия с результатом, ведущий к теодицее. «Книга Премудрости» сохраняет эту связь, но при этом — впервые в израильской традиции — обращается к идее суда над мертвыми. Не при жизни несут наказание безбожники, и не при жизни получают награду праведники, но после смерти. Рамка израильской веры, оставшейся веками чисто внутримирной, тем самым устраняется; при этом развиваются прежде всего идеи Девето- и Тритоисаии (Ис 54:1; 56:3-5). Хотя таким образом происходит релятивизация личных ударов судьбы (таких как бездетность), а благочестие как жизненная позиция в этом мире становится радикально «бескорыстным» (в смысле «даром», как оно употреблено в Иов 1:9), но одновременно зарождается та опасность, что люди начнут утешаться тем, что будет в иной жизни.

### 3.3 Смерть и бессмертие

«Книга Премудрости» (прежде всего ее первая часть) утешает страдающих людей, указывая им на жизнь за пределами смерти. Однако А. Шмитт (A. Schmitt, особ. 12 f.) правильно подчеркивает, что в контексте представлений об ином мире (ср., впрочем, 8:19 слд.) — в отличие от Филона или Иосифа Флавия — нельзя обнаружить греческого дуализма души и тела. Речь идет не о бессмертии *ψυχή*, но и не о воскресении тел, а о надежде праведника пребывать и после смерти в руке Божией (3:1.9 и мн. др.) и не быть забытым. Совершенно ясно, что это разрушает традиционные израильские представления

о смерти и Шеоле, что наблюдается повсеместно в иудаизме диаспоры с его различными представлениями о загробной жизни и эсхатологическими воззрениями. Но в том, что касается эсхатологии, эта книга, в отличие от других, оставляет многие вопросы открытыми. Ожидается день Божьего суда, в который праведники и безбожники получают свою окончательную награду (отсылки в первую очередь к Ис 53; 59), причем день суда как день конца мира приобретает апокалиптические черты (5:17-23). Удивительно то, как в этой книге выражается негативное отношение к распространенному представлению „сагре diem“<sup>62</sup>, которое не встречало возражений и у Экклезиаста. Призыв наслаждаться радостями жизни, посылаемыми Творцом, перед лицом близящейся смерти (некая форма самоограничения) рассматривается — в противоположность первоначальному смыслу этого призыва — как соблазн, ведущий к гедонистическому образу жизни, как начало насилия и погони за удовольствиями, даже как сделка с самой смертью, которую заключают те, кто считает смерть наибольшей определенностью в человеческой жизни. Для авторов книги совершенно ясно, что Бог желает всему сотворенному не смерти, но жизни, и даже, что сотворенное Им спасительно (1:13 слл.; ср. Fabbri). Поскольку все, что сотворил Бог, справедливо, а справедливости (праведности) подобает неуничтожимость и бессмертие, то и смерть (как *conditio humana*<sup>63</sup>) не есть настоящая смерть. Но тех, кто, зная о неминуемой смерти, ведет безбожную жизнь, настигнет как раз окончательная смерть. Они исчезнут, а праведники будут жить вечно (Kolarcik 1991). Таким образом, бессмертие — упование тех, кто стремится к жизни в праведности, и оно есть, по замыслу Творца, предназначение подобного Богу человека.

### 3.4 Олицетворенная Премудрость

Центральная часть книги посвящена взаимоотношениям между Соломоном, Мудрецом с большой буквы, олицетворенной Софией и Богом. *Ḥokmâh* выступает в различных образах женщин и богинь уже в Притч 1-9 и Книге Иисуса, сына Сирахова. В этих текстах олицетворяемая Премудрость приобретает определенные богословские функции (S. Schroer, *Die göttliche Weisheit; Forschungsüberblick zur feministischen Exegese bei A. Strotmann*). В «Книге Премудрости» она, с одной стороны, становится посредницей между израильским и греческим понятиях о мудрости. С другой стороны, в этом образе содержится лишенный полемичности, но исполненный собственного достоинства еврейский ответ греческому культу Исиды, имевшему сильную миссионерскую направленность, и мистериальным религиям

<sup>62</sup> *Лови день (Горация, лат.; прим. перев.).*

<sup>63</sup> *Человеческая ситуация (лат.; прим. перев.).*

(ср. 6:22-25). София заимствует из птолемеевско-римского богословия царицы Исиды положение божественной покровительницы правящего дома, но не материнскую функцию Исиды (мать Гора/царя). Однако в содержательном аспекте связь с атрибутами всебогини и всеспасительницы Исиды, как славят ее многочисленные аретологии и посвятительные надписи позднеэллинистической и римской эпох, весьма тесная. Исида почиталась как владычица над всеми космическими и земными властями, науками, мореплаванием и мн. др. На нее надеялись находившиеся в плену, ее славили как учредительницу равноправия между мужчинами и женщинами. Высказывания о Софии в «Книге Премудрости» в высшей степени насыщены мифологемами, связанными с Исидой. Так, Премудрость постоянно описывается как спасительница от всех опасностей (плен, кораблекрушение), и это она (а не Моисей, который практически не упоминается, как и в пасхальной агаде) выводит Израиль из Египта. Противоречие, как и прежде требующее разрешения – в особенности для феминистской экзегезы, состоит здесь в том, что София, будучи изображена в этой книге как божественная или близкая Богу фигура, не связывается здесь, в отличие от Притчей, с конкретными женщинами (ср. выше относительно 3:13 слл. и терапевтов и терапевтрид у Филона).

### *3.5 Исход из Египта и идолопоклонство*

Если первая часть посвящена в первую очередь благочестию и безбожию в человеческом обществе, то третья со всей обстоятельностью описывает религиозные мерзости Египта, в том числе культ фараонов, почитание мертвых, всякого рода идолослужение, самым отвратительным из которых изображено поклонение звероподобным божествам, действительно распространенное в ту эпоху. Египет в этой книге есть некий шифр, а зашифрованы им вся библейская традиция, касающаяся спасения Израиля из Египта, его избрания среди народов, его отграничения от Ханаана и его полемика против идолопоклонства в эпоху плена и более позднее время. В несущих большую мифологическую нагрузку описаниях третьей части книги проблематично то, что они не отдают себе отчета в исторических процессах роста, отбора и смешения, которые привели к монотеизму Яхве в действительности. Еврейская идентичность – и это резко отличает третью часть от центральной – конструируется на основе абсолютной «инаковости» и разрыва с иными религиями.

Я. Ассманн (*Moses der Ägypter*, особ. 17-82) показал на богатом материале источников, что в птолемеевскую и римскую эпоху об Исходе упоминали вовсе не только еврейские тексты. Во множестве варьирующихся версий (которые мы находим, в частности, у Гекатея Абдерского, Манефона, Хермона, Тацита, Страбона) рассказывалось о том, как группа прокаженных или иудеев была изгнана из Египта, потому что в стране царило бедствие

(эпидемия), и основала под руководством египтянина или иудея по имени Моисей некую антирелигию. Таким образом, упрек в осквернении страны ложной религией выдвигался обеими сторонами.

Эта сильная фокусировка на Исходе и спасении ведет, с богословской точки зрения, к развитию сотериологического понимания творения (*F.-J. Backhaus*).

### 3.6 Значение книги

«Книга Премудрости» относится к второканоническим писаниям, и потому до недавнего времени толковалась почти исключительно католическими экзегетами (ср., впрочем, *H. Hübner, M. Kepper*). До сих пор нет систематической разработки истории влияния книги на отцов церкви, церковные молитвы, а также церковную иконографию и архитектуру, для которой большое значение имели, например, такие места как Прем 9:8 слл. — образец или изображение храма — и особенно 11:20 — «Ты все расположил мерой, числом и весом» (ср., впрочем, *W. Thiele 448-454; I. Peri; G. Binding, Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus, Darmstadt 1996, 106-139*). С позиций богословия освобождения (*N. B. Pereira 1999*) и феминистского богословия (*C. Schroer, Die göttliche Weisheit*) это произведение пока рассматривается редко.

Ключевые моменты богословия «Книги Премудрости» позволяют оценить ее значение для современности с различных точек зрения. Приведем в тезисной форме несколько примеров.

(1) «Книга Премудрости» представляет собой как единое целое некий вызов: она претендует на то, чтобы сохранять и вновь и вновь формулировать в диалоге с «современным миром» и его воззрениями и законами религиозное предание, причем в центре стоит диалог между культурами и религиями, а не исключение иного (или иных).

(2) В качестве центральных тем такого нового истолкования предания из этого произведения можно вывести следующие: а) Поиск образования и мудрости, которые бы вели сегодня к созданию более справедливого мира. Христиане должны оценивать учителей мудрости любого происхождения и толка с точки зрения того, служат ли они конкретно справедливости. б) Разоблачения всех утонченных и скрытых форм цинизма и некрофилии, которые действуют в эксплуататорских, высокотехнологичных цивилизациях Севера. в) Постоянное рассмотрение вопроса о том, где в нашей культуре продолжают творить непотребство идола и идолопоклонство, и что означает истинный страх Божий и благочестие перед лицом такого идолопоклонства. г) Упражнение в образной, а не онтологической речи о Божестве, какое мы видим на примере образа олицетворенной Премудрости.

(3) «Книга Премудрости» должна, по крайней мере отчасти, читаться на фоне антисемитских выступлений, направленных против

еврейских жителей Александрии. После Освенцима для нас, как для христианских адресатов этого произведения, остается насущно важной задачей исследовать в комплексе корни антисемитизма. Почему иудаизм должен был платить общим презрением и даже миллионами жизней за свое нежелание признавать божественным что-либо тварное, предварительное, внутримирное? Какие могучие культурные и религиозные механизмы вытеснения действовали здесь, и каким образом можно их остановить или ослабить их действие?

## VIII. КНИГА ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА

*Йоханнес Марбёк*

*Издания текста и вспомогательная литература:* D. Barthelemy/O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach, Göttingen 1973 (hebr., griech., syr); P.C. Beentjes, The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VTS 68) Leiden 1997; Z. Ben-Hayyim, The Book of Ben Sira, Jerusalem 1973 (Text u. Konk. hebr.); N. Calduch-Benages/J. Ferrer/J. Liesen, La Sabiduria del Escriba/Wisdom of the Scribe, Estella 2003 (syr. Text u. engl./span. Übers.); Sapientia Jesu Filii Sirach, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XII,2) Göttingen 1965; F.V. Reiterer u.a. (Hg.), Bibliographie zu Ben Sira (BZAW 266) Berlin 1998; ders. u.a. (Hg.), Zähl-synopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1) Berlin 2003; F. Vattioni, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Napoli 1968.

*Комментарии:* R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906; N. Peters (EHAT 25) 1913; C. Spicq (SB VI) 1943; V. Hamp (EB 4) 1959; P.W. Skehan/A.A. Di Ulla (AncB) 1987; J.L. Crenshaw (The New Interpreter's Bible 5) 1997, 601-867; G. Sauer, Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Ap 1) Göttingen 2000.

*Монографии и сборники:* R.A. Argali, 1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement (SBL Early Judaism and Its Literature 8) Atlanta 1995; P.C. Beentjes (Hg.), The Book of Ben Sira in Modern Research (BZAW 255) Berlin 1997; R. Bohlen, Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira (TThSt 51) Trier 1991; N. Calduch-Benages. Un gioiello di sapienza. Leggendo Siracide 2, Mailand 2001; dies. u.a. (Hg.), Treasures of Wisdom Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom (BETL 143) Leuven 1999; R. Egger-Wenzel (Hg.), Ben Sira's God (BZAW 321) Berlin 2002; dies. u.a. (Hg.), Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira (BZAW 270) Berlin 1998; I. Fischer u.a. (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (BZAW 331) Berlin 2003; M. Gilbert, Art. Siracide: DBS 12, 1996, 1389-1437; J. Haspecker, Gottesfurcht bei Jesus Sirach (AnBib 30) Rom 1967; R. Hildesheim, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1-49,16 (TThSt 58) Trier 1996; H.V. Kieweler, Ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus. Eine Auseinandersetzung mit Th. Middendorp

(BEAT 30) Frankfurt 1992; J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S 64) Leiden 2000; B.L. Mack, *Wisdom and Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago 1985; J. Marböck, *Weisheit im Wandel* (BBB 37) Bonn 1971; (= 2. Aufl. BZAW 272, Berlin 1999); ders., *Gottes Weisheit unter uns. Studien zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6) Freiburg 1995; O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50* (JSJ.S 78) Leiden 2003; T. Muraoka u.a. (Hg.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (StTDJ 26) Leiden 1997; G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (AnBib 65) Rom 1975; M. Reitemeyer, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach* (BBB 127) Berlin; F.V. Reiterer, «Urtext» und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung (ATS 12) St. Ottilien 1980; ders. (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira* (BZAW 244) Berlin 1996; H.P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (BZAW 112) Berlin 1970; J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (SBL.MS 28) Chico 1983; L. Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zur Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27) Frankfurt 1994 H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (WUNT 216) Tübingen 1980; A. Strotmann, *Das Buch Jesus Sirach*, in: L. Schottroff u.a. (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 428-440; Ch. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach* (BZAW 282) Berlin 1999 U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Früher Stoa* (BZAW 298) Berlin 2000; O. Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZBW 77) Berlin 1995.

## 0. Традиция текста и вопрос о каноничности

Иллюстрацией сложной истории передачи текста этой второканонической книги служат уже различные названия; наличие пространной и краткой еврейских форм, где имя автора — Симон (Сир 51:30d; ср. 50:27, а также 51:30с), а также чаще всего встречающийся греческий вариант «Иисус, сын Сираха Елеазара, Иерусалимлянин» (50:27), а кроме того наименование «Экклезиастик» (*Ecclesiasticus*) в латинской Библии (у Киприана — III в. н.э.).

При этом Иисус Сирахов (краткая раввинистическая форма — Бен-Сира) занимает особое положение, будучи «книгой на границе канона» (H.P. Rüger); это единственная неканоническая книга, которая одно время считалась в иудаизме канонической, то есть цитировалась. Раввинистическая литература свидетельствует о богатой перипетиями истории использования этой книги, ее исключении из общественного чтения (р. Акиба — ум. 135 г. н.э.), возобновлении использования и его прекращении в талмудическую эпоху; это подтверждается и традицией еврейского текста. Книга, воспринятая от иудаизма и пользовавшаяся популярностью в христианской церкви, рекомендовалась Оригеном в качестве наставления для недавно пришедших к вере, подобно Прем, Эсф и Тов. Даже Иероним, который не переводил эту книгу, считая ее апокрифической, часто пользуется ею, особенно после 400 г. Решение западной церкви о включении второканонических книг на соборах в Гиппоне (393 г.) и Карфагене (397 г.) для римско-католической церкви



было окончательно подтверждено после новой дискуссии на Тридентском соборе 1546 г.

Полная перипетий судьба книги, жившей как бы на границе еврейского канона, отразилась в особенности в богатой и сложной истории текста. Новое открытие еврейского Сираха, известного в настоящее время на две трети, началось в 1896 г. с идентификации фрагментов Сираха из Каирской генизы, которые сейчас распределяются по шести различным рукописям (X-XII вв.). Фрагменты из Кумрана (2Q18; 11QP<sup>a</sup> — заключительная поэма Сир 51:13 слл.) и Масады (Сир 39:27-44:17), написанные кологографическим письмом, уже служат подтверждением высокой оценки Сираха в раннем иудаизме и использования этой книги в ту эпоху (I в. до н.э. — I в. н.э.). В течение приблизительно семи веков (XII-XIX вв.) текст был известен только в переводах (прежде всего греческом, сирийском, латинском). Греческий перевод, созданный, как утверждает пролог, внуком автора в 132 г. до н.э. (38-й год царя Эвергета, т.е. Птолемея VIII), в Египте, дошел до нас в двух текстовых формах — краткой (Gr I) и дополненной (Gr II). Gr I близка древней еврейской традиции, засвидетельствованной в Кумране, Масаде и некоторых текстах генизы, и тем самым, возможно, оригиналу, а Gr II ближе позднейшей форме еврейского текста. При работе с изданиями этого трудного текста, для которого важны также сирийская и старолатинская версии, нужно, кроме того, иметь в виду перестановку в греческих рукописях 30:25-33:13a и 33:13b-36:16. Использование двух различных вариантов текста как в еврейской, так и в христианской традиции ставит вопрос, нужно ли предполагать в этом случае и два различных канонических варианта.

## 1. Композиция

Книга, состоящая из 51 главы, производит впечатление не очень организованного собрания: в том, что касается формы, такое впечатление вызвано многообразием речевых форм (жанры мудрости: речение, поучительная лекция, поучительная поэма, гимнические фрагменты, молитвы), а в том, что касается содержания, — высказываниями, относящимися ко всем сферам повседневной жизни, рефлексией о премудрости, страхе Божиим, вопросами теодицеи, а также включением в рассмотрение исторических тем. Несмотря на это впечатление существуют некоторые признаки того, что окончательная форма придавалась книге обдуманно.

### 1.1 Элементы членения

Уже в древнейших текстовых свидетельствах (Мас, 11QP<sup>a</sup>) встречаются сигналы о членении текста. Формально-содержательными указателями могут быть, например, так называемые автобиографические

заметки («я-тексты»: ср. 16:24 слл.; 24:30-33; 33:16-18, 19; 39:12, 32; 50:27Gr; 51:13-22, 25, 27, а также молитвы от первого лица, как, например, 22:27-23:6; 51:1-12), в первой половине книги — ряд перикоп мудрости и, наконец, внешнее (1:1-10; 51:13-30) и внутреннее (2:1-18; 51:1-12) общее обрамление. Далее, важные позиции занимают пассажи, связанные с темами страха Божия, порядка творения и молитвы (ср., в частности, 2:18 и 51:1-12; 22:27-23:6; 36:1-17; 42:15; 44:1 слл.; 45:26 слл.; 50:22-24).

## 1.2 Общая структура

До сих пор нет полностью убедительных доказательств того, что книга обладала некоей общей структурой. Приведенная ниже модель также представляет собой лишь одну из попыток воссоздания такой структуры, причем имеется в виду, что книга делилась на три больших части (подобный вариант также у О. Mulder; ср. альтернативные предложения *H.-W. Jüngling* и *M. Reitemeyer*).

Согласно этой модели, композиция книги такова:

Пролог к греческому переводу		
1 часть 1:1-23:27(28)	2 часть 24:1-42:14	3 часть 42:15-51:30
1:1-10 Программное введение: исток и цель пути мудрости	24:1-22 Новое введение: хвалебная речь Премудрости (от первого лица) о ее пути (Бог — сотворение мира — Израиль — Иерусалим)	42:15-43:33 Хвалебная речь величию Божию в Его творении (42:15 Призыв в 1 л. ед. ч.) 44:1-50:25 Хвала (44:1 — 1 л. ед. ч.) величию Божию в истории Израила
1:11-2:18 Благословение страха Божия как пути к мудрости	24:23-29 Мудрость как Тора — благословение ее 24:30-34 Автобиографическая заметка: действие мудрости в мудреце	50:27 Первая подпись
<i>Элементы членения</i> Перикопы о труде поиска мудрости и награде за этот труд 4:11-19 6:18-37 14:20-15:10	<i>Элементы членения</i> Поиск Бога — страх Божий — Тора 32:14-33:18 33:16-18 автобиографическая заметка	<i>Элементы членения</i> Хвала и просьба  45:25 слл.
16:24 слл. автобиографическая заметка	38:24-39:11 постигший книжную премудрость мудрец	50:22-24

<i>Заключение</i> 22:27-23:6 Молитва о должной речи и чувствах 23:27 Благословение страха Божия	<i>Заключение</i> 41:14-42:8 Ложный и праведный стыд	<i>Заключение</i> 51: 51:1-12 благодарст- венная песнь 51:13-30ab акро- стих (1 л. ед. ч.) о поиске мудрости 51:30 Вторая подпись
--	--	---

### 1.3 Характеристики отдельных частей

(1) Самую законченную и самостоятельную в формальном и содержательном отношении композицию при таком членении книги мы находим в части III (42:15 — гл. 50, 51). Она состоит из большого фрагмента 42:15-43:33 — хвалы величию и порядку Божию в Его творении и хвалы отцам (откровение действия Бога в великих персонажах израильской истории) 44:1-49:16, образующей с первым фрагментом большой «диптих». В хвале первосвященнику Симону (гл. 50), в культе, это действие являет себя как постоянное настоящее. Гл. 51 вместе с гл. 1:1-2:18 образует общую рамку всей книги.

Текст	Структурные признаки	Содержание	Параллели
42:15-43:33	42:15-25 Вступительные призывы к хвале (1 л. ед. ч.) с кратким заключением 43:1-25 Гимническая реализация замысла (в описательной форме) 43:26-33 Заключение 43:28 Призыв к хвале 43:30 1 л. мн. ч. 43:33 2 л. мн. ч.	Величие Бога и целесообразность Его дел  Красота и целесообразность разных дел Бога в отдельности Непостоятельность и величие Бога и Его дел	39:12-17  39:18-31 39:32-35 45:25; 50:22
44:1-49:1; 50	44:1-15 Введение 44:1 Призыв к хвале (1 л. ед. ч.) Ключевые слова: величие, мудрость, почитание/благодарение, завет (союз) 44:16-49:16 Членение: семь заветов — с Ноем, патриархами, Аароном, Давидом, Финеесом (44:17-45:24) 45:2 Хвала и пожелание благословений 50 Гимн. Описание 50:22-24 Хвала и пожелание благословений 50:24 Союз с Финеесом 50:27 Первое заключение	Хвала отцам Краткая характеристика персонажей  Персонажи прошлых времен от Еноха до Неемии как основа для настоящего  Настоящее: первосвященник Симон  «Слова Симона» Прославление	38:34-39:11 Мудрец, постигший книжную премудрость       45:6-25 Аарон

51	51:1-12 Форма литании 51:13-30 Акростих 51:30 Второе заключение	Благодарственный псалом Возвращение к мысли о встрече с мудростью Увещевание и под- пись	
----	---	--	--

(2) В частях I и II в разном порядке встречаются достаточно крупные фрагменты, посвященные основным темам — мудрости, страху Божию и порядку творения. В части I они, как представляется, включены в текст таким образом, что служат его членению (?) (ср. Мудрость: 1:1-10; 4:11-19; 6:18-37; 14:20-15:10; 19:18-30; 22; 24; — страх Божий: 1:11-2:18; 10:19-24; 19:18-20. — Божий порядок творения: 15:11-18:14). В части II они в большей степени концентрируются в начале (гл. 24: мудрость), середине (гл. 33:1-6: страх Божий) и конце (гл. 38:24-39:11; 39:12-35: диптих о сведущем в Писании мудреце и его учении как хвала доброму порядку, установленному Творцом; 40:1-17; 41:1-13: порядок творения/теодицея; 40:18-27: страх Божий).

(3) Премудрость и страх Божий часто образуют, особенно в части I, фон для фрагментов поучения с конкретными наставлениями в различных сферах поведения в личной и общественной жизни. Часто такие наставления начинаются с семьи и дома (ср. 3:1-16: родители; 7:19-28: круг людей, живущих в одном доме; гл. 25-26: муж и жена; 33:19-32: члены семьи, а также близкие люди и рабы). В дальнейшем в связи с премудростью и страхом Божиим говорится о таких пронизываемых ими сферах как дружба (ср. 6:5-17), правая речь (21:11-18), обращение с бедными, а также с властью и богатством (ср. 4:1-10; 10:19-11:14; 13:1-14:14; 29:1-12; 34:8-11; 35:1-7).

(4) Особое внимание обращает на себя функция мудрости в перикопках о мудрости, содержащихся в больших частях книги: если в части I (ср. 4:11-19; 14:20-15:10) и II (гл. 24) мудрость выступает как лицо, т.е. как говорящее и действующее «я», то после гл. 24 (или уже в 24:30-34) ее место занимает личность учителя мудрости как ее посредника (ср. 38:24-39:11; 39:12-35). Лишь в заключительной поэме (51:13-20) вновь выступает женщина Премудрость.

Специфической чертой II и III частей является также непосредственная связь между присутствующей в творении мудростью с историей Израиля, что изображается как великий путь мудрости в ареталогической гл. 24 (Бог — космос — Израиль — Сион — Храм — Тора), а затем иллюстрируется и дополняется в части III в двукратном прославлении власти Божией в творении (42:15-43:33), истории Израиля (44-49) и культовом изображении (гл. 50). Как показывает введение к хвале отцам 44:1-15, образ и идеал сведущего в Писании мудреца (38:24-39:11) становятся живым продолжением деятельности великих исторических фигур.

(5) Однако большее значение, чем точное, логическое общее членение, имеет (согласно Liesen) многократно отраженное в центральных текстах, понятиях и образах двоякое движение: с одной стороны, сообщение мудрости мудрецу в связи со страхом Божиим и изучением Торы, и, с другой стороны, передача этой полноты тем, кто обучается мудрости (напр., 6:35 слл.; 14:20-15:10; 24:1-22, 23-31, 32 слл.; 38:34cd-39:11 и 39:12-35, а также развитие в прологе переводчика).

## 2. Возникновение

Рассматривая становление книги, мы должны принимать во внимание литературные, исторические и историко-богословские данные. Различные наблюдения говорят о том, что процесс становления этой большой по объему книги был длительным.

### 2.1 Литературный процесс становления

(1) Уже сложная история текста с краткими и пространными версиями говорит в пользу того, что книга росла и складывалась в течение долгого времени.

(2) Крупные замкнутые композиции могли возникать первоначально как самостоятельные единицы; помимо перикоп о мудрости, это, вероятно, 15:11-18:14; 38:24-39:11; 39:12-35; 42:15-43:33; 44:1-49:16; 50.

(3) Автобиографические заметки указывают на то, что книга многократно завершалась, а затем вновь продолжалась (ср. 16:24 слл.; 24:30-34; 33:16-18; 39:12-14:32, а также два заключения/подписи 50:27-29 и 51:30).

(4) Открытым остается вопрос об отдельных крупных стадиях роста. Открывала ли, к примеру, гл. 24 изначально вторую часть, была ли она продолжением 1:1-23:27 (+ 51:13-29), или же ею завершалась первая часть (1:1-24:29)? Трудно понять также и то, какова была история редакций концовки книги, начиная с больших фрагментов после 38:24 слл.: является ли 42:15-43:33 заключением или началом заключительной композиции?

(5) Крупные части наставления Бен-Сиры возникли, очевидно, в «доме учения» (51:29), т.е. были предназначены для занятий («циклы поучений»), как показывает развитие отдельных фрагментов такого рода.

(6) Происхождение от Бен-Сиры (аутентичность) ставится под сомнение или дискутируется лишь для очень малого числа текстов краткой версии (Hebr I, Gr I): впрочем, представляется, что и страстная молитва о спасении Сиона 36:1-17, и заключительный акростих 51:13-30b хорошо связываются с литературным и богословским контекстом; иначе обстоит дело лишь с литанией 51:12a-о, дошедшей только в HsB.

## 2.2 Исторический контекст

Иисус, сын Элезара (Бен-Сира, греч. Сирах — «броня?», возможно, семейное имя), согласно различным указаниям, которые мы находим в книге, принадлежал к числу Иерусалимских граждан. Идеальный (авто)портрет книжника 38:24-39:11 говорит о досуге (38:24), путешествиях (39:4; ср. также 34:9-11) и общественной деятельности (39:4.10 слл.) и прославляет возвышающееся сословие книжников. В 51:23, 29 мудрец приглашает в свой «дом учения», т.е. в свою школу. Остается открытым вопрос, был ли сам приверженец или почитатель первосвященника из рода Ониадов, исполнявшего эти обязанности еще до начала споров о преемстве (ср. хвала Симону, гл. 50: очевидно, речь идет о Симоне II, ок. 220-195 г. до н.э.), священником или храмовым писцом при священниках (ср. упоминание таковых в указе Антиоха III от 197 г. до н.э.: Иосиф Флавий, Древности, XII, 142). Если книга и читалась в Кумране и содержит некоторые точки соприкосновения с мышлением Кумранской «общины» (45:25: связь священнического союза с Давидовым; упоминание Садока в сомнительном с точки зрения авторства псалме между 51:12 и 13), все же нельзя назвать автора предтечей кумранитов. То же самое следует сказать и о наименовании его «протосаддукеем» (несмотря на близость в эсхатологии и в том, что касается священства). Различие в темах, общих с эфиопским Енохом, таких как творение, суд и откровение (ср. Сир 3:21-24), могло бы указывать на современные споры; это может быть отнесено и к прославлению действующей династии первосвященников в Сир 50:1-24 в сравнении с критикой в эфиопском Енохе и Завещании Левия.

Единственным конкретным и общепризнанным указанием на время является указание в прологе на перевод произведения внуком, который в 38 году царя Эвергета (очевидно, Птолемей VIII Фискон, Эвергет II: 170-146 и 146-117), т.е. около 132 г. до н.э., прибыл в Египет. Следующее отсюда отнесение книги к первой четверти II в. до н.э., вероятно, может быть уточнено через связь с ситуацией до 175 г. до н.э.: просьба о мудрости и мире для священства (45:26; 50:23) и сохранении завета с Финеесом (50:24) для Симона и его преемников могут указывать на уже начинающиеся конфликты между Онией III и Селевком IV (ср. 2 Макк 3: история Гелиодора) или на время, следующее за ними; возможно, то же относится и к страстной молитве Сир 36:1-22. В тексте нет никаких данных, которые подтверждали бы позднюю датировку эпохой Маккавеев.

## 2.3 Духовно-исторический контекст

Более широкий контекст для личности автора и самой книги создает бурная эпоха, в которую книга была написана. Когда Антиох III присоединил около 200 г. Палестину к царству Селевкидов, это поначалу принесло евреям политические преимущества. Однако при Селевке IV давление со стороны римлян (после заключения мирного договора в Апамее в 188 г. до н.э.) сказалось на общественной жизни евреев отрицательно. Внутренние противоречия на основе перемены политической ориентации первосвященническим семейством Ониадов и состоятельными Товиадами привели, в конце концов, к ситуации, когда за место первосвященника началась открытая борьба, поощряемая

(после 175 г. до н.э.) Антиохом IV. Книга Иисуса Сирахова отражает не только эти политические изменения и противоречия (ср. 10:8-11; 45:26; 50:23 слл.), но и проникновение эллинистического образа жизни и образа мыслей из военных колоний и торговых центров в Иерусалим, в особенности в кругах, близких к семейству Товиадов. Переписка между Зеноном и отправившим его в Палестину египтянином (папирусы Зенона) освещают жизнь в Палестине около 250 г. до н.э.: образованные представители иудаизма определенно были знакомы с произведениями эллинистической литературы и философии (ср. Экклезиаст). Этим был брошен вызов традиции еврейского мышления, еврейской веры и жизни. «Воспитание в мудром поведении», изложенное в «благообразных речениях» (ср. 50:27), представляет собой попытку ответа Иисуса Сирахова, который он дает в своем «доме учения», ответа, даваемого в различных видах и на различных уровнях, ответа, который отражает двойственный характер современной ему духовности.

Греческий перевод книги показывает, что ситуация ко времени его создания изменилась. Внук Бен-Сиры хотел бы своей версией показать евреям Александрии, как в современную ему эпоху эта книга может в способствовать жизни, основанной на Торе (ср. пролог 34).

### 3. Богословие

Образ мудреца в 38:34-39:11 свидетельствует о встрече традиции израильских писаний с опытом и знанием мира, встрече, которая дала толчок постановке специфических акцентов в учении и образовании, выходящих за рамки традиционной мудрости речений и наставлений.

#### *3.1 Согласие с переменами и их критика*

Примерами непринужденного заимствования Бен-Сирой элементов современной ему культуры являются, например, рекомендация путешествовать, чтобы набираться опыта (34:9-11; 39:4; ср. 51:13), советы, касающиеся поведения на пирах (31:12-32:13), знакомство с греческой литературой (Феогнид), с подвергшимися популяризации идеями Стои (ср. 15:11-17; свобода воля и ответственность: 22:27-23:6; 38:16-23: самообладание), с египетской демотической мудростью (папирус Фибиса, *Insinger*) и, в особенности, интересная попытка синтеза современной автору медицинской науки с верой и благочестием Израиля в перикопе о врачах 38:1-15. Некоторые темы воспитания автор поднимает, видимо, тоже под влиянием современных ему проблем: таковы, например, комментарий к заповеди о почитании родителей (3:1-16), многие тексты о ценности и критериях настоящей дружбы (напр., 6:5-17), частные вопросы воспитания (30:1-13; 41:5-10),

призывы к осторожности в обращении с властью имущими и богатыми (9:17-11:6, 9; 13), но прежде всего, предостережение от того, чтобы не соблюдать законы Всевышнего и стыдиться их (41:8; 42:2). Уподобляясь пророкам в суровой критике несправедливости по отношению к беспомощным и бедным, напоминая о воздаянии Бога Израилева (34:21-27; 35:15-20), Иисус Сирахов оставляет, наконец, всякую сдержанность, характерную для литературы мудрости, и защищает неразрывность культа и этоса.

### *3.2 Мудрость и Тора, творение и история – «сумма» традиции*

Хотя в книге нет страстности Иова и острых критических вопросов Экклесиаста, она тем не менее представляет собой важное свидетельство борьбы за синтез веры в час испытаний.

Возможно, Иисус Сирахов спорит с Экклесиастом, когда в серии «теодицейных перикоп» защищает от возражений Божий план и порядок творения с его полярными структурами (15:11-18:14; 33:7-15; 40:1-11; 41:1-13); его настоящий ответ – это исповедание и гимн о целесообразности и благодати непостижимых дел Божиих (39:12-35; 42:15-43:33). Обоснование этому дают продолжение традиций мудрости, в первую очередь большая похвала Премудрости самой себе в гл. 24: Премудрость – это обращение Бога не только к творению (как в Притч 8:22 слл.), но и к Израилю (избрание, присутствие на Сионе: 24:7 слл.-10 слл.). Последнее пристанище, где поселяется Премудрость после разнообразных географически локализованных мест пребывания, это, согласно 24:23, Тора Моисеева. Впервые встречающееся здесь соединение Премудрости и Торы (ср. Втор 4:6 слл.), выраженное в 17:7-14 как универсальный порядок творения, укрепляет идентичность Израиля перед лицом современных философских идей о мудрости и мировом законе (ср. философию Стои). Путь Премудрости Божией, как представляет его в краткой форме Сир 24, разворачивается и иллюстрируется автором-книжником в двух больших гимнах в конце произведения: вслед за хвалой порядку и чуду творения в 42:15-43:33 следует т.н. хвала отцам (44-49, 50), где в персонажах библейской истории прославляются дарованные Богом основы Израильской общности во времена Бен-Сиры – это семь основополагающих заветов от Ноя и патриархов до Аарона, Финееса и Давида. При всей убежденности в том, что эти заветы реализуются в фигуре и литургии первосвященника (гл. 50), книга демонстрирует открытость по отношению к новому историческому обращению Бога, хотя у мудреца, принимающего ограниченность человеческого бытия, сдержанное отношение к эсхатологическим и апокалиптическим идеям (ср. 3:19-24).



### 3.3 Страх Божий – корень и практика Премудрости

Корень Премудрости в конкретной повседневной жизни, но важный также и для деятельности учителя, это страх Божий как широкая позиция личного самопредания человека Богу. Этим характеризуется, согласно 38:24, образ мудреца-книжника, что развертывается в ряде текстов, начиная с программной «педагогике страха Божия» в 1:11-2:18. Страх Божий предшествует всякому исполнению Закона и стоит выше него (ср. 32:16, 22 слл.; 33:1 слл.); он наполняет собой все человеческие отношения (ср. 3:7; 6:15 слл.; 7:29 слл.; 10:19-24; 25:10; 26:3). Он придает достоинство даже наималейшему (10:19-24) и позволяет освободиться от страха перед всем, что ниже Бога (ср. 34:16). Он есть доверие и самопредание Господу (2:6-18) и ведет через испытание к очищению и зрелости. Его наивысшее выражение есть молитва (ср. 15:9 слл.; 17:6-10; 39:5, 14с-16, 32-35; 43:27-33; 51:1-12), которая в качестве подлинного учения мудреца занимает центральное положение; это иллюстрируется и великими фигурами Израиля (гл. 44-49; напр., Давид 47:5-10).

### 3.4 Значение

Пролог Иоанна о пути Логоса, от исхождения от Бога до поселения («установления шатра») среди нас (Ин 1:1-14), может быть первым свидетельством влияния великого синтеза пути Премудрости в Сир 24 (ср. 24:7 слл.).

Свидетельствуя о высокой оценке всеохватной Премудрости в повседневной жизни ранней церкви, Иисус Сирахов в то же время являет собой замечательный пример экуменической «функции моста», выполняемой второканоническими писаниями: цитирование и традиция еврейского текста делают книгу свидетельством аутентичной еврейской духовности вплоть до XII в. Интересно и удивительно то, насколько любили эту книгу лютеране XVI-XVII вв.; это подтверждается, наряду с быстрым и широким распространением перевода Лютера Книги Иисуса Сирахова, практикой произнесения в реформаторских церквях большого числа ревностных проповедей на темы этой книги, а также использование ее в катехетике, включая рифмованные переложения («*Syrachische Lieder*» – «Песни Сираховы»). Самым прекрасным свидетельством остаются два церковных гимна, вдохновленных Сир 50:24-26, в переводе Лютера (EÜ): «Возблагодарите же все Бога» («*Nun danket alle Gott*», *M. Rinckart*) и «Возблагодарите же все и воздайте хвалу» («*Nun danket all und bringet Ehr*», *Paul Gerhard*).

Для современного понимания (*герменевтики*) многих частных наставлений важно принимать во внимание ситуацию их возникновения, ситуацию социального и религиозного перелома. Книга Иисуса Сирахова соединяет сильную укорененность в традиции, стремление

поддержать ослабевший политический и религиозный порядок с умеренной открытостью достижениям эллинистической культуры.

Проблематичными для современного сознания представляются, в частности, наставления, касающиеся обращения мужчины со своим домом (сыновьями, женами, рабами) в 33:20-26, в особенности высказывания относительно *женщин* (обхождения с ними; ср. 9:1-9; 23:22-26; 25-26; 41:21 слл.; 42:9-14). По К. Кэмп (С. Camp), в этих текстах отражено не женоненавистничество, а господствующая в культуре Средиземноморья мужская система ценностей, главными понятиями которой являются честь и позор, а центральные сферы — собственность, ведение речей, домашнее хозяйство, сексуальность. Высказывания книги о женщинах отражают опасения мужчин, что они могут потерять контроль и честь в важнейшей, крайне чувствительной области; такие опасения были связаны с распространением эллинистического образа жизни. Еще не дано удовлетворительного истолкования высказываниям о хорошей и дурной женщине (жене); представляется перспективным рассмотрение их в интенсивной связи с образами (Пре)мудрости и безумия.

С другой стороны, мудрец прекрасно видит *амбивалентность* понятия чести, связанного в ту эпоху с *властью* и *богатством*: богатство, по 31:8-11, не награда, но проверка качеств человека. Ответственность за бедных возводится в ранг заповеди (29:8 слл.); милостыня, как и почитание родителей (3:14 слл.), обладает культовым действием, милостыня искупает грехи (3:30) и считается за жертвоприношение (35:4 слл.). Наряду с мощным, можно сказать, пророческим стремлением автора к праву и справедливости (34:21-27; 35:15-20), имеет основополагающее значение попытка дать всеобщую формулу *Торы* Израилевой как *порядка творения* (17:1-14 и гл. 24), что конкретизируется, в частности, как установление связи между наукой и верой через идею творения (перикопа о враче, 38:1-15).

Иисус Сирахов не просто раздает дешевые советы на все случаи жизни. Во всех поисках верного поведения основу образует страх Божий, являющийся началом (1:14), корнем (1:20) и полнотой (1:16) мудрости: «Всякая мудрость — страх Господень, и во всякой мудрости — исполнение закона» (19:18). Лучшее исполнение — в прославлении.

## Е. КНИГИ ПРОРОЧЕСТВ

### І. СВОЕОБРАЗИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ИЗРАИЛЬСКИХ ПРОРОЧЕСТВ

*Эрих Ценгер*

*Литература:* J. Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998; A. Deissler, *Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten*, Freiburg 1987; M. Dietrich u.a., *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina (TUAT II/1)* Gütersloh 1986; I. Fischer u.a. (Hg.), *Prophetie in Israel (ATM 11)* Münster 2003; J. Jeremias, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie: ThLZ 119, 1994, 483-494; ders.; Art. Prophet/Prophetin/Prophetie. II.AT: RGG<sup>4</sup> 6, 2003, 692-699; K. Koch, Profetenbuchüberschriften, in: FS W.H. Schmidt, Neukirchen 2000, 165-186; R.G. Kratz, *Die Propheten Israels*, München 2003; B. Lang, *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze*, Düsseldorf 1980; M. Nissinen, *Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: FS K. Bergerhof (AOAT 232) Neukirchen 1993, 217-258 (Lit. I!); W.H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik (BSt 64) Neukirchen 1973; O.H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: H.F. Geißer u.a. (Hg.), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*, Zürich 1992, 198-244; ders., *Gott in der Zeit entdecken (BThSt 42) Neukirchen 2001; M. Weippert, Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: FS K. Deller (AOAT 220) Neukirchen 1988, 287-319; C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (BEvTh 24) München 1964; ders., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament (FRLANT 145) Göttingen 1987; H.W. Wolff, Prophet und Institution im Alten Testament, in: T. Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 87-101.****

### 1. Многообразие пророчеств

#### *1.1 Замечания по терминологии*

«В западноевропейских языках слово “пророк” употребляется только в узком значении. Под этим словом понимается человек, который “пророчесствует”, то есть предсказывает будущее. Такому искаженному пониманию этого слова поспособствовало, к сожалению, и христианское вероучение, которое описывает основную задачу пророков чаще всего так: Бог послал пророков Израилю для того, чтобы они предсказали пришествие Мессии. Сама Библия опровергает это утверждение уже тем, что мессианских текстов у пророков мало, тогда как основная масса их письменного наследия – это свидетельства о Боге. Еврейский эквивалент слова пророк (*nabi*) означает не что иное, как “призванный призывать”, этот смысл передан на греческом языке с помощью слова *prophètes*, которое изначально подразумевало “выступающего от имени

Бога перед народом". А так как в святилища оракулов (например, в Дельфах) обращались преимущественно за тем, чтобы узнать будущее, понятие "пророк" получило дополнительный смысл "предсказатель". Но делать этот смысл основным противоречит библейскому тексту.» (А. *Deissler, Grundbotschaft 11*). И если под понятие «пророчество» подводятся многообразные выступления в Израиле мужчин и женщин, которые по велению Яхве передавали данное им в интуитивном опыте «Слово Яхве» царю и всему народу, а также отдельным группам или отдельным лицам, то это будет упрощением по сравнению с тем, что подразумевает библейское словоупотребление. Впрочем, такое упрощение заложено в самой библейской традиции, потому что «книги пророчеств» являются *результатом выбора* из существовавших в Израиле пророчеств *в двойном отношении*:

(1) В этих книгах содержатся только слова личностей, называемых «письменными пророками», и то, что было написано позже их продолжателями. С исторической точки зрения, имеет место ограничение эпохой двух больших кризисов, поставивших под вопрос существование Израиля: имеются в виду кризисные ситуации второй половины VIII в. (падение Северного Царства в 722 г. серьезная угроза завоевания Ассирией Южного Царства и Иерусалима) и VI в. (нападение и двукратное взятие Иерусалима в 597 г. и в 586 г., плен, возрождение). Хотя в «исторических книгах» представлены различные по длине рассказы и сообщения о выступлениях «пророков», живших *до письменных пророков* (например, Суд 4: Девора; 1-2 Цар: Самуил; 3 Цар 17-19, 21; 4 Цар 1-2: Илия; 3 Цар 19:19-21; 4 Цар 2-8; 9:1-13; 13:14-21: Елисей; 4 Цар 22:14-20: Олдама), однако эти тексты практически не проявляют интереса к передаче пророками «Слова Божьего» или являются настолько поздними вставками, что не могут быть оценены в качестве исторических источников. Что касается письменных пророков, то в названных их именами книгах дается только очень ограниченная историческая картина, так как в этих книгах содержатся только некоторые отобранные их слова, причем в многократно переработанном виде, и, кроме того, помимо них здесь присутствуют и добавленные впоследствии высказывания (написанные в их духе).

(2) В пророческих и исторических книгах содержатся указания на существование в Израиле *наряду с письменными пророками* и других «пророков», которые также претендовали на то, что они говорят от имени Яхве. Их количество и степень их влияния на современников были явно больше, чем у письменных пророков. Они были по своей сути «пророками благополучия», то есть они служили религиозной стабилизации государства и провозглашали спасительную помощь Яхве. Письменные пророки в книгах пророчеств представлены, напротив, в основном, в качестве публичных критиков, а также в качестве провозвестников суда и гибели. А так как история подтвердила слова предвестников несчастий, а не пророков благополучия, то именно их слова легли в основу названных их именами «канонических» пророческих книг.

*Многообразие слов*, которыми еврейская Библия обозначает «пророков», действовавших до письменных пророков и наряду с ними, а также тот факт, что Амос например отверг именование *nābī'* (призванный передавать Слово Божие = пророк) и *bən-nābī'* («сын пророческий» = член объединения пророков), но не возражал против данного ему именованья *hozāh* («прозорливец»), показывает разнообразный характер деятельности израильских пророков; именно благодаря пророчествам, существовавшим

до письменных пророков и наряду с ними, культура Израиля обретает сходство с культурами соседствующих с ним народов (см. ниже). Одним из древнейших обозначений понятия «пророк» является «Божий человек» (Самуил, Елисей). Оно подразумевает чудесную силу — прежде всего дар исцеления (ср. 4 Цар 5) и гадания (выяснения воли Бога), и давалось такое название, очевидно, выдающимся пророкам древности (лидерам внутри общины пророков). В письменных пророчествах это название отсутствует, в Книгах Паралипоменон оно стало почетным именованием великих мужей.

Другими идущими из древности именами пророков были *ro'æh* и *hozæh* («прозорливец/зритель»), которые подчеркивают то, что пророк принимает исходящие от Бога слова с помощью видения и слышания; такие откровения связаны порой с экстатическим состоянием. «Прозорливцами» названы Самуил (1 Цар 9:9), Валаам (Числ 24), Гад (2 Цар 24:11); по всей вероятности «прозорливцами» считали сами себя также Амос (ср. Амос 1:1; 7:12; 9:1) и Исаия (ср. Исаия 29:10; 30:10).

Название *nābī'* является наиболее часто употребляемым именованием пророков. В единственном числе это слово употребляется для обозначения выдающихся личностей древности (Моисей, Мариам, Девора, Самуил, Илия), влиятельных придворных пророков (Натан, Гад) и младших письменных пророков (Иеремия, Аввакум, Иезекииль, Аггей, Захария). Во множественном числе это слово (*nēbī'im*) обозначает как положительно оцениваемые группы пророков, получавших откровение при помощи экстатических состояний (во главе с Самуилом), и «пророческие ордены» (во главе с Елисеем), так и негативно воспринимаемых оппонентов письменных пророков (ср., например, 3 Цар 22; Зах 13:2; Плач 2:15 и, особенно, тридцатикратно встречающееся словосочетание «священники и пророки»), а также пророков Вааловых (3 Цар 18:19 сл.).

Кроме того, имеется целый ряд различных обозначений для «индуктивных пророчеств», которые совершаются с помощью предсказательских техник (наблюдение и истолкование небесных светил и полета птиц; гадания по внутренностям жертв, гадание на масле; толкования снов и др.). Эти пророческие приемы (искусство предсказания), широко распространенные у народов, соседствующих с Израилем, и, скорее всего, пользовавшиеся популярностью в самом Израиле в допленный период, были признаны в письменных пророчествах «лжепророчествами», и такое мнение о них постепенно стало преобладающим, так как они мало соответствовали богословию Яхве, все более обособлявшемуся от верований соседних народов.

## 1.2 Типология и социология израильских пророков

Рассматривая социальный и исторический контекст, в котором существовало все это многообразие пророчеств, можно, несколько упрощая, предложить следующую типологию:

### 1.2.1 Пророки, состоящие в пророческих орденах или товариществах

Пророки этого типа называются «сынами (учениками) пророков» (ср. 3 Цар 20:35; 4 Цар 2:3, 5, 7, 15; 4:1, 38; 5:22; 6:1; 9:1; ср. также Амос 7:14) и составляют пророческие общества, группирующиеся вокруг Самуила (ср. 1 Цар 19:18-24), Илии (4 Цар 2:1-18) и Елисея (4 Цар 4). Они пытаются достичь контакта с

божеством посредством экстаза (музыки и танца: ср. 1 Цар 10:5 слл.; 19:18 слл.; 4 Цар 3:15) и выполняют функции целителей, возвещателей божественных решений, народных «душепопечителей», чудотворцев, а также виновников политических скандалов (ср. 4 Цар 9). Они занимаются крестьянством и пастушеством и собираются на пророческие «собрания», которые проводит их учитель в «пророческой школе» (ср. 4 Цар 4:38-41; 6:1-7).

### *1.2.2 Храмовые или культовые пророки*

Основной их функцией являются прошения и обращения к Богу в контексте культа. Они связаны (различным образом) со святилищами, однако практикуют, помимо святилищ, отправление семейных культов («богослужения за болящих»). В Иерусалиме они подчиняются священству или состоят на государственной/придворной службе. В выражающем критическое отношение словосочетании «священники и пророки» (Мих 3:11; Ис 28:7; Иер 28:8, 26 и др.) чаще всего подразумеваются именно они. Описанное в 1 Цар 3 «служение Господу» отрока Самуила при Илие в святилище в Силоме отражает воспоминания об одном из видов посвящения в храмовые пророки (ожидание Слова Божьего во время «инкубации», то есть проведения ночи в Храме с целью увидеть вещие сны). К традиции храмовых пророков среди письменных пророков принадлежат Аввакум, Наум и Иоиль.

### *1.2.3 Придворные пророки*

Они состоят на службе у царя и проводят его политику, действуя путем вопрошания к Богу во время кризисных ситуаций, таких как война и катастрофы, но также и во время важнейших для государства торжественных событий, таких как интронизации и юбилеи царей, свадьбы наследников, заключение политических союзов. От них требуется, чтобы они гарантировали мир/благополучие (*šālôm*) и отвращали бедствия (ср. классическую парадигму 3 Цар 22). По свидетельству библейской традиции, среди храмовых пророков встречались и женщины (4 Цар 22:14: Олдама; Ис 8:3: жена Исаия; Неем 6:14: Ноадия).

### *1.2.4 Независимые оппозиционные пророки*

Это наименьшая по численности и наименее влиятельная в свое время группа. За исключением Аввакума, Наума и Иоиля, все письменные пророки Танаха / Первого Завета относятся именно к этой группе. Если рассматривать их в традиционно-историческом ключе, они являются последователями «прозорливцев» древности. Их конкретная биография скрыта в книгах, названных их именами. При этом сейчас высказывается все больше сомнений в том, возможно ли из этих книг реконструировать «аутентичные» слова пророков. Тем не менее, каждая книга имеет столь специфический языковой и богословский профиль, что становится возможным говорить, по крайней мере, предположительно, об определенном «образе» того или иного пророка. Пророки происходят из различных социальных слоев (Амос и Михей: крестьяне; Исаия: учитель мудрости в иерусалимской академии; Иеремия

и Иезекииль: выходцы из уважаемых иерусалимских священнических семей с перспективой хорошей священнической карьеры), связь с которыми они разрывают, будучи призваны силой, требующей полного подчинения и дающей единственную легитимацию их деятельности.

«Они появляются там, где прогнил установленный порядок. Будучи аутсайдерами, они относятся, с социологической точки зрения, скорее к *периферийным* кругам, чем к центральным. Даже Исаия, который был приближен ко двору, не желает «ходить путем сего народа» (Ис 8:11). Амос, иностранец в Вефиле, ратует за беднейших в Израиле. Осия проходит школу пророчества в семейной жизни. Михей пророчествует из провинциального городка Морешефа против столичной элиты. Иеремия живет уединенно и преследуется даже своими близкими. В целом, историю классических пророков можно рассматривать как историю мученического свидетельства. Выступления великих пророков можно назвать сугубо *окказиональными*. Они не определяются, как правило, ни календарными праздниками, ни другими установленными порядками. Юлиус Вельгаузен сравнил их с «источником, бьющим время от времени», который «когда он прорывается, то начинает бить ключом», в отличие от «мерно текущего потока» священнического служения. Причинами их выступления могут быть катаклизмы в природе и истории, прежде всего стихийные бедствия. Но сами пророки считают источником своих пророчеств внезапное нисхождение слов Яхве. Если Бог молчит, пророку тоже нечего сказать. Поэтому классические пророчества решающим образом определены и ограничены *окказиональным харизматическим событием* слова Божия. Это событие открывает глаза пророка на современные ему неурядица, помогает прояснить значение событий прошлого и придает остроту богословской аргументации». (H. W. Wolff. Prophet und Institution 92f.). В качестве публичных и ищущих публичности критиков они претендуют, в силу причастности их божественным словам, на авторитет, стоящий выше всех учреждений и отдельных личностей, на авторитет, который, в связи с этим, становится поводом для постоянных провокаций, волнений и попыток нововведений. Будучи оппозиционерами-одиночками, они в то же время постоянно становятся жертвами насмешек, гонений и преследований. Каноническое признание все они получили уже потом спустя время, когда ход истории подтвердил их пророчества и когда благодаря текстам, написанным позднее с той целью, чтобы пророчества соответствовали изменившейся исторической ситуации, была письменно зафиксирована актуальность их божественного откровения так же и для новой ситуации: так они стали «письменными пророками».

Опираясь на сведения, изложенные в книгах пророков, можно выделить следующие черты их выступлений:

- (1) зрелищная обстановка (Ам 4:4 слл.; 5:21-27; Ис 7; Иер 27-28);
- (2) сильные, шокирующие и даже непристойные образы (Иез 16; 23; Ам 4:1-3; Мих 3:1-3; Ис 1:10-17; 30:15-17; Ам 9:1-4);
- (3) ритмизованный поэтический язык, искусно сочиненные стихотворения и песни (Ис 5:1-7; Ам 5:1 слл.; Ис 14:4-21; Соф 1:7, 12 слл.);
- (4) символические действия, ролевые игры, пантомимы и уличный театр (Ис 20:1-4; Иер 19; Иез 4);
- (5) использование «прокламаций», «плакатов» или «транспарантов» и писем (Ис 7; Иер 36; Ис 8:1-4; Авв 2:1-5; Иер 39).

### 1.2.5 Литературные пророки («транслирующие пророки»)

На сегодняшний день исследованиями пророческой литературы установлено, что ни одна из «пророческих книг» не написана тем пророком, имя которого она носит. Трудно выяснить, в каких кругах были собраны и составлены в литературную композицию изустно передаваемые слова пророка, которые, как правило, представляли собой краткие высказывания. С одной стороны, пророки-одиночки не создавали «товарищества». Ничто не указывает на то, что они хотели инициировать создание пророческого движения для внедрения программ социальных реформ или пытались вступить в коалицию с другими реформаторскими движениями. Только Ис 8:16, по мнению некоторых экзегетов, говорит о существовании у Исаии учеников-пророков, однако этот текст настолько неясен (не идет ли речь об учениках Яхве?), что не может быть использован в качестве аргумента. Таким образом, распространенную ранее гипотезу о существовании учеников пророка, которые редактировали и издавали пророчества, можно только с большими оговорками признать одним из возможных объяснений возникновения книг пророков. С другой стороны, нельзя не заметить, что некоторые пророческие книги имеют продуманную композицию и, кроме того, в некоторые из них, как, например, в Книгу Исаии, в течение столетий включались новые тексты с целью передать и актуализировать подлинные окказиональные высказывания пророка, чтобы позднейшие поколения и впредь видели в них живые и подлинные «слова Бога». Процесс перехода «от пророчеств к книгам пророков» можно определить как актуализирующее толкование, прошедшее следующие этапы:<sup>64</sup>

(1) При первой записи отдельных пророчеств не ставилось целью документировать выступление пророка в его изначальной форме, но предполагалось зафиксировать непреходящую значимость пророческого послания, сконцентрированного в конкретном высказывании. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы практически лишены возможности реконструировать из пророческих книг личность пророка, увидеть его «таким, каким он был на самом деле».

(2) «В первоначально записанные оригинальные тексты вносятся другие подлинные и не подлинные добавления, прежде всего он начинает в довольно скором времени расширяться благодаря дополнительным пассажам, которые, воспринимая его формулировки, делают записанный ранее текст применимым к более позднему времени — в этом случае происходит не дописывание анонимных пророчеств и не дополнения текста отдельными высказываниями... но качественное увеличение всего изначального записанного с помощью нового, стилизованного текста» (О. Н. Steck, там же 209). Это переписывание изначальных пророчеств с целью их актуализации, производимое «в духе и букве» соответствующих пророков, осуществляется в каждом отдельно случае с помощью различных средств («частные композиции», основная структура позднейших пророческих книг), но всегда идет речь о том, что слова пророков, признанные «сохраняющими силу» переписываются и дописываются в соответствии с изменяющимися историческими обстоятельствами.

(3) Новейшие исследования в области истории редакций пророческих книг показали, что окончательный вид эти книги получили, пройдя редакции,

<sup>64</sup> По книге О. Н. Steck «Prophetische Prophetenauslegung» in: H. F. Geißer u.a. (Hg.) *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*, Zurich, 1992, S. 98-244.



в ходе которых они обрабатывались *как целое* — и притом всегда с целью «продуктивного преобразования и расширения книг пророков в качестве книг! В книгах пророков выделяются тексты одинаковой направленности и происхождения, появляющиеся на различных, сменяющих друг друга этапах становления книги; содержащиеся в них высказывания отнесены к пророческому произведению *как целому* — в том его объеме, в каком оно существовало на данный момент; пророки расставляются по-новому и в таком виде книга как цель (!) присваивается очередной редакцией. Это те тексты, которые, по-видимому, изначально создавались для всего контекста старого произведения, в отличие от записанных логий, а также и от отдельных высказываний, о чем можно судить, исходя из признаков литературных ссылок, перекрестных ссылок, общей структуры, макроструктурных включений дополнительных частей, особенно в начале или конце книги. Это те тексты, которые, функционируя в этом широком контексте, должны представить пророчества в такой перспективе, чтобы на все высказывания книги в совокупности можно было посмотреть другими глазами» (О. Н. Steck, там же 209 f.).

Следовательно, процесс роста пророческих книг обусловлен представлением о том, что однажды высказанное пророчество, как раз потому, что оно касается конкретной исторической ситуации, продолжает влиять на эту ситуацию столь определяющим образом, что оно должно и далее сопутствовать этой истории, формируя и толкуя ее — и *по этой причине* пророчество должно актуализироваться, дописываться. Анонимных пророков, которые на протяжении столетий передавали послания известных по именам, «письменных пророков», можно назвать *литературными пророками* или пророками-традентами. Не стоит ни в кой мере отрицать их пророческий дар, даже если они незнакомы нам как отдельные личности. Более того, если говорить о транслирующих пророках, то нужно иметь в виду, скорее, группу сведущих в Писании людей, вдохновленных пророками, чем отдельных личностей. Исключение, возможно, составляет пророк, названный учеными «Девтероисаией», который, с одной стороны, в основу своего творчества кладет язык и богословие пророка Исаии, жившего в VIII в. до н.э., и в этом отношении выполняет функцию пророка-традента, но с другой стороны, выступает в качестве исторической личности, играет определенную роль в эпоху вавилонского плена (VI в. до н.э.) и даже, быть может, был казнен вавилонской «полицией» за подстрекательство к беспорядкам (такое «историческое» истолкование «Девтероисаии», конечно, не бесспорно; см. раздел 2).

Наиболее яркие нововведения, которые вводились при этом в первоначальные пророчества, можно узнать по двум особенностям пророческих книг:

(1) Изначально (большей частью) короткие, ситуативные пророчества должны истолковываться теперь, исходя из более обширного *литературного* контекста, в который они вписаны. С одной стороны, можно сожалеть о потере конкретного оригинального содержания высказывания, но с другой стороны, благодаря более широкому контексту можно говорить о дополнительном углублении и универсальном характере исторической ситуации в пророчестве, отдельно взятой, и высоко оценивать этот момент.

(2) Большинство пророческих книг предполагают также *спасительную эсхатологическую* перспективу, которая была отражена в их композиции. Они

придают изначальному пророчеству о суде спасительное эсхатологическое значение, будь то пророчество о возвращении или предсказание спасения, которое осуществится во время/при помощи суда. Диалектика несчастья-спасения (погибель-спасение) определяет сходство композиции большинства пророческих книг, что наиболее отчетливо видно на примере книг Михея и Иезекииля:

Книга пророка Михея					
1:1-2:11	Суд	3	Суд	6:1-7:7	Суд
2:12 слл.	Спасение	4-5	Спасение	7:8-20	Спасение

Книга пророка Иезекииля	
1-24	Предсказание суда над Иерусалимом и Иудеями
25-32	Предсказание суда над народами
33-39	Пророчество спасения для Израиля
40-48	Видение нового Израиля («проект конституции»)

## 2. Самоидентификация и притязания канонических пророчеств Израиля

### 2.1 Основные способы передачи пророчеств

Книги пророков содержат в себе большей частью слова Бога или пророка в форме прямой речи. Кроме того, отрывки из (вымышленной) биографии пророков даны от первого или третьего лица (первое лицо = собственный рассказ, третье лицо = рассказ другого человека).

*Повествовательные* пассажи имеют вспомогательное значение для передачи пророчеств. Рассказы о призвании, видении или слышании являются средством легитимации; они находятся большей частью в начале книги или в начале составляющей законченную композицию части книги (например, Ис 6; Иер 1; Иез 1-3; Ам 7-9; Иез 37). Рассказы о провокационных символических действиях призваны не только подчеркнуть экстраординарное значение пророческого послания, но и отметить, что действия пророка также могут считаться определенными рода посланиями.

Первоначальной формой пророческой *речи* пророков допленного периода, из которой к тому же можно вывести самоидентификацию пророков, является пророчество о суде, в котором содержится объяснение причин суда, или сообщение о будущих бедствиях и их причинах:

<b>Мих 2:1-3</b>	
Брань (в форме скорбной вести = погребального плача) = обвинение Время: настоящее Говорящий: пророк  (= слово пророка)	Горе, замышляющим беззакония и на ложах своих придумывающим злодеяния, которые совершают утром на рассвете, потому что в руках их сила! Пожелают полей и берут их силою, домов, — и отнимают их; обируют человека и его дом, мужа и его наследие.
Формула вести	Посему так говорит Господь:
Угроза = предвещание бедствий = объявление наказания Время: будущее Повествователь: «Я» Яхве (= слово Божие)	Вот, Я помышляю навести на этот род такое бедствие, которого вы не свергнете с шеи вашей, и не будете ходить выпрямившись; ибо это время злое.

Специфика этой первоначальной формы пророческой речи заключается в двух характерных чертах:

(1) Использование «формулы вести», происходящей из древневосточного языка дипломатии и корреспонденции (формулой «так сказал NN / говорит NN» начинались в странах древнего Востока официальные письма; этой формулировкой вестники и послы начинали изложение данного им поручения, ср., например, Быт 32:4-6), указывает на то, как сами пророки понимали свою функцию: они считали себя вестниками, посланцами Яхве, которые как бы обязаны донести до людей слово Божье, полученное им непосредственно и от Яхве.

(2) В «формуле вести» объединены критика современности и предсказания будущего. Так как последние определенно названы в послании словом Яхве, предполагается, что критику современности нужно понимать как «собственный вклад» пророка (связанный с его собственным пророческим даром). В определенной степени пророк дает обоснование истинности слова Божия.

Исходя из этой основной формы пророческой речи, можно выделить следующие элементы *самоидентификации пророка*:

(1) Пророк является посланником, или вестником полученных им конкретных слов Бога, которые он должен передать, не имея права выбирать другой путь или ставить какие-либо условия.

(2) Благодаря вдохновению и силе полученного им слова Божьего пророк приобретает дар, позволяющий ему трезво оценивать и беспощадно критиковать современность.

(3) Пророк должен обнародовать полученные им слова Бога. Он обращается к царю, правящим кругам государства и общества, к священникам иерусалимского Храма, но также и ко всему народу.

(4) По основному своему призванию, пророк — это критик, визионер и «протестант», чьей единственной легитимацией является его непосредственная связь с Богом. Будучи «протестантом», пророк (или названная его именем книга) становится инстанцией, необходимой для противостояния официальным институтам власти.

## 2.2 «Истинные» и «ложные» пророчества

Пророчество, передающее слова Яхве своевременно, конкретно и бескомпромиссно и потому имеющее право критиковать даже то, что считается священным и правильным, выдвигает притязание, единственным основанием которого — в силе самого послания. При этом история Израиля показывает, что «письменные пророки» зачастую противоречат тем «пророкам», которые являются членами пророческих институций при Храме или при дворе и также претендуют на то, что они передают полученные ими «слова Бога». Составители и редакторы пророческих книг неоднократно обращались к этой главной проблеме пророчеств, используя понятие «ложные пророки / лжепророки», и при этом выдвинули критерии «истинных» пророчеств, особенно четко просматривающиеся в повествованиях о конфликтах между пророками. Они называют пять *критериев* «истинных» пророчеств:

(1) в них нет речи об уверенности в благополучии, они содержат критические, провокационные речи (ср. Мих 2:11);

(2) в них нет и тени самоуверенности и высокомерия (ср. Иер 27 слл.);

(3) истинные пророки не «кормятся» своими пророчествами и поэтому являются независимыми и свободными (ср. Мих 3:5; Ам 7:10-17);

(4) жизнь пророка соответствует его вести (ср. Иер 23:14);

(5) пророк не добивается своей пророческой деятельности, но является «призванным призывать» — зачастую против собственной воли (ср. ужас, испытываемый в момент призвания Ис 6; Иер 1; Исх 1-3, а также так называемые исповедания Иеремии, Иер 15:10-21; 20:7-18).

## 2.3 Пророчества в Израиле в сравнении с пророчествами у соседних народов

В самой еврейской Библии уже есть указания на пророчества, существовавшие вне Израиля. В Числ 22-24 рассказывается о заиорданском «провидце» Валааме, о котором мы узнали теперь также из настенных надписей, найденных в Телль-Дер-Алла (IX или VIII вв. до н.э.). Илия боролся на горе Кармель против 450 пророков Ваала (3 Цар 18:18), и Иеремия во время проходящих в Иерусалиме переговоров с «правительственными делегациями» соседних народов спорит с пророками, сопровождающими делегацию (ср. Иер 27:9).

То, что у народов, соседствующих с Израилем, имелись пророчества, сравнимые с израильскими, подтверждается многочисленными письменными источниками. Правда, ряд текстов, которые исследователями оцениваются в качестве «пророчеств» и подчас сравниваются с израильскими пророчествами, не стоит рассматривать в качестве таковых. Речь идет о следующих египетских (1-3) и вавилонских (4-8) текстах: (1) наставления Ипувера (английское название «*Admonitions of an Egyptian Sage*»); (2) предсказания Нефертити; (3) демотическая хроника; (4) пророческая речь Мардука; (5) пророчество Шульги; (6) текст из Ассура KAR 421; (7) глиняные таблички пророчеств из Урука; (8) династические пророчества эпохи Селевкидов (ср. данные в книге М. Weippert, *Aspekt israelitischer Prophetie*). Все эти тексты представляют собой *vaticinia ex eventu*, то есть они описывают современные события так, как будто они являются исполнением сделанных ранее пророчеств. Но «ни один из этих текстов не объясняется откровением, полученным его составителем... и речь никогда не идет об исполнении воли божества, повелевающего передать конкретному адресату или всему народу весть о будущем... За исключением «пророческой речи Мардука» (где речь идет о богах), пророчества не обращены напрямую к адресату или адресатам, хотя текст, разумеется, предполагает наличие читателей (какой же текст этого не предполагает?)» (Там же, 294). Напротив, критерии пророчеств (интуитивное принятие «слова Божьего» связано с исполнением воли божества, повелевающего передать это слово народу) соблюдены в следующих текстах (ср. Weippert, там же, а также М. Nissinen, *Relevanz der neunassyrischen Prophetie*):

- (1) Около 30 старовавилонских писем из Мари на Среднем Евфрате (XVIII–XVII вв.) сообщают о том, как пророки и пророчицы по велению Бога передают — чаще всего царю — пророчества («божественные повеления», данные им в откровении (галлюцинациях, экстазе, видениях). Как правило, речь идет о «пророчествах благополучия» (обещание божественной помощи в управлении государством и борьбе против неприятелей). Критические «божественные послания» порицают пренебрежение богами. Критика общественного устройства в духе «письменных пророков» Израиля отсутствует.
- (2) Оракул богини Кититум, местной «манifestации» Ишгар, царя Эшнуны Ибалпиеля II (XVIII в.).
- (3) Указания на слова божеств, которые были или должны быть сообщены в откровениях, данных «пророкам», содержатся в хеттской молитве Мурсилиса II во время чумы (XIV в.) и в молитве царя богине Солнца Аринне (XIV в.).
- (4) В путевых заметках египтянина Унамуна (XI в.) рассказывается о том, что в Библосе во время жертвоприношения один юноша был «охвачен» божеством и сделался причастен слова божества, призывавшего царя Библоса принять у себя Унамуна, ожидавшего в гавани Библоса.
- (5) Найденные в Тель-Дер-Алла настенные надписи свидетельствуют о получении Валаамом, упомянутым также в Числ 22-24, божественного откровения, данного ему в «видении».
- (6) Сирийский царь Заккур из Хамата (Емафа) в своих записях сообщает о том, что в ответ на молитву своему божеству он получил через прозорливца «обещание возвышения и божественной помощи».
- (7) Ко времени царствования Асархаддона (681-669) и Ашурбанипала (669-629/7) относятся около 30 глиняных табличек с предсказаниями («новоасирийские пророчества»), данными пророками и пророчицами, одна часть

которых служила в Храме, другая же часть имела профессии, не связанные с храмовым служением («миряне»).

Тексты имеют некоторые общие характерные черты, которые отличают их от обычной литературы, содержащей предзнаменования и оракулы. Во-первых, они все имеют вид прямой речи божества, обращенной к отдельным лицам или к более широкой аудитории и переданной чаще всего через названного по имени персонажа. Кроме того, все тексты в более или менее ясной форме ссылаются на исторические события. Во-вторых, они не связаны ни с какими индуктивными методами, как, например, гадание по внутренностям жертвенных животных или астрология, но понимаются исключительно как непосредственное послание божества, полученное без помощи каких-либо техник» (Wissinen, там же, 220). Как и пророчества из Мари, эти техники являются благоприятными пророчествами в пользу царя, о благополучии которого заботятся боги и которому обещаны долгая жизнь и процветание его династии. Как и в Мари, здесь порицается пренебрежение культом.

Сравнение древневосточных и израильских пророчеств позволяет сделать три вывода:

(1) Общие черты между указанными пророчествами восточных народов и придворными и храмовыми пророчествами Израиля очевидны. Древневосточные тексты дают возможность объективнее оценить с исторической точки зрения «благоприятные пророчества», упомянутые в еврейской Библии только мимоходом или в полемическом ключе.

(2) На фоне древневосточных пророчеств становятся еще яснее особые черты оппозиционных пророков Израиля. В древневосточных текстах вообще не отражены конфликты сравнимые по остроте, с конфликтами между пророком и царем или государством. В тех редких случаях, когда в этих текстах присутствует критика, она касается несоблюдения культа, но не затрагивает общественных и этических проблем. В них отсутствует возвешение суда — характерная черта (письменных) пророчеств Израиля в допленный период. Нет ни одного указания на то, что древневосточных пророков волновала судьба народа, как она волновала пророков Израиля.

(3) Хотя древневосточное пророческое наследие собиралось и сохранялось в архивах, оно не стало основой традиции, сколь-нибудь сопоставимой с тем, что мы находим в «пророческом толковании пророчеств» у пророков Израиля (см. выше).

### 3. Значение пророчеств

Тайна библейских пророков в следующем: их безудержная сила действия заключалась и заключается не в их личностном влиянии и не в провокационном характере их выступлений, но в силе действия их вести, воспринимаемой в качестве вести Божьей. В них и через них говорил и говорит сам Бог — и притом тот Бог, который вмешивается в конкретные дела человеческого мира, более того: тот Бог, который свою божественную сущность связал с конкретной историей мира

и человечества. Библейские пророки и история их влияния являются инструментами Его воздействия на историю. С помощью пророков и через них библейский Бог не говорит только однажды или таким образом, чтобы с их смертью их послание устарело или стало недействительным. Напротив, характерная черта библейских пророчеств состоит в том, что пророческие слова, с одной стороны, чрезвычайно конкретно отвечают определенной исторической ситуации, а с другой стороны, эти слова не растворяются в этой конкретной ситуации, но являются настолько «парадигматичными», что их значение проявляется и в другие времена (и особенно в другие времена), вновь обретает актуальность. Эту обновляющуюся актуальность пророческие слова получают прежде всего благодаря тому, что их записывают. Постоянная актуальность библейских пророчеств возникает и раскрывается только в писаниях, появление которых вызвали своей деятельностью пророки, и которых мы называем поэтому «письменными пророками». Возможно, это вывод является важнейшим достижением новейших исследований, посвященных пророчествам. В то время, как исследователи последних полутора столетий тратили все свои силы на то, чтобы реконструировать исторические личности пророков и их аутентичные слова, сегодня мы знаем, что это не только не возможно, но и, во всяком случае, с точки зрения богословия, не столь необходимо, ибо специфика библейских пророчеств, в отличие от пророчеств древневосточных, состоит не в их историческом появлении, но в книгах, содержащих размышления над пророками и над их вестью и формулирующих — каждый раз заново — постоянную актуальность этой весты.

Эти книги сохраняют и ясно показывают, что было и остается важнейшим в библейских пророчествах — даже (и в особенности) для времен, когда самих пророков уже не было в живых. Случайные слова пророков записываются их учениками и объединяются в единые богословские проекты которые и после смерти пророка, в течение целых столетий, могут подвергаться переработке и актуализации, ибо в кругах учеников, или наследников традиции, считалось, что *однажды* провозглашенные пророком слова Бога и в дальнейшем остаются важными и актуальными.

Мнение И. Иеремиаса о значении «письменных пророков» может быть вкратце сформулировано так: подлинная загадка библейских пророчеств заключается в том, что они постоянно включают в себя два аспекта: это слова, относящиеся к совершенно конкретному историческому моменту, в который определенные люди — будь их имена Амос, Осия или Исаия — направлялись к определенным адресатам, чтобы передать им соответствующие определенной ситуации слова Бога; и одновременно это слова, которые ни в коей мере не ограничиваются определенным историческим событием, но, по мнению учеников пророка, имеют силу не только для этой исторической эпохи, но и для многих грядущих поколений... Эта двуликость и составляет тайну

библейских пророчеств. С одной стороны, большое значение имеет конкретная историческая ситуация, к которой относятся слова пророка... Чрезвычайно важно то, что пророчества произносятся в этой конкретной ситуации. Но с другой стороны, столь же важно то, что слова пророка далеко выходят за рамки конкретной ситуации. Поэтому они записываются. И так как они суть слова живого Бога, ученики передают их людям, находящимся в другой исторической обстановке и сталкивающимися с конфликтами другого рода. С передачей слов пророка потомкам возрастают притязания пророчества. Если изначально это были устные послания, направленные к определенной группе людей, например, к профессиональной группе, такой как крестьяне, судьи или священники, то передаваемые письменно слова претендуют уже на то, чтобы обращаться не только к читателям, принадлежащим к этой профессиональной группе. Если устные слова пророка называют конкретные преступления и сетуют на них, письменно переданные слова претендуют на то, что они имеют силу и для преступлений другого рода, совершаемых будущими поколениями. Если в устных словах пророка была обещана помощь в одной конкретной беде, то письменные пророчества претендуют на то, что они относятся и к бедам другим, испытываемым людьми, живущими позднее. Первоначальная ситуация, отраженная в устной речи, получает, благодаря тому, что она была записана, характер модели и способствует принципиальному осознанию божественного действия в Израиле, и это познание распространяется также на последующие времена. Слова пророков должны быть, конечно, «переведены» для этого на язык нового времени, должны быть актуализированы в изменившихся обстоятельствах, можно сказать. С ними, что, должно быть сделано то же, что мы с ними совершаем сегодня в проповеди и в преподавании. Критическая наука уже многие десятилетия, точнее более двух столетий, открывает в них следы этого процесса актуализации. Но только в новейшее время она смогла правильно оценить эти следы» (J. Jeremias, *Das Proprium* 492).

«Письменные пророки» являются как критиками современной им действительности, так и предсказателями будущего. Будучи *провидцами* катастрофы, грозящей в ближайшем будущем (допленная эпоха), или обещанного Богом счастливого будущего (эпоха плена и возвращения из плена), они являются *критиками* неудачной в их глазах (и в глазах Бога) действительности и хотят принести своим настоящим и будущим современникам весть о неотвратимом наступлении царства Божьего. В качестве критиков они раскрывают, где и почему Израиль отступил от своего призвания. В качестве провидцев они (или названные их именами книги в их окончательном виде, когда они стали выражением эсхатологии спасения) возвещают будущий, упраздняющий сегодняшнюю реальность, новый мир. В обоих случаях они ставят под сомнение *status quo*. Будучи критиками, они чаще всего сопоставляют современность с историей, особенно с точки зрения отступления от той первоначальной истории и отказа от возможностей, которые она давала. Будучи провидцами, они борются с заблуждением, согласно которому все останется или должно остаться таким, какое оно есть. Будучи провидцами, они предсказывают наступление суда, являю-



щегося последствием современных грехов, *и в то же время* – начало нового благополучия. В этой диалектике суда и спасения, иными словами, карающей и спасающей божественной справедливости, книги пророков как бы высказывают мечты Бога о будущем, которое станет несмотря ни на что завершением истории. Это делает относительным силу сильных и бессилие слабых. Пророки, благодаря их дару непосредственного общения с Богом, становятся вратами, через которые, вопреки всем расчетам, входит в мир трансцендентный Бог. Они были и остаются необходимым вызовом Бога для всех сфер общественной и религиозной жизни.

## II. КНИГА ПРОРОКА ИСАИИ

*Ханс-Винфрид Юнглинг*

*Комментарии:* В. Duhm (HKAT) 1892; <sup>4</sup>1922; <sup>5</sup>1968; H. Wildberger (BK) 1965/1972-1982; C. Westermann (ATD) 1966; K. Elliger (BK) 1978; O. Kaiser (ATD) I 1981; II 1973; R. Kilian (NEB) I 1986; II 1994; J.N. Oswalt (NIC) 1986; J.D. W.Watts (WBC) 1986; H.-J. Hermisson (BK) 1987/1991/2003; P. Höffken (NSK) 1993/1998; M.A. Sweeney (FOTL XVI) 1996; K. Baltzer (KAT) 1999; J. Blenkinsopp (AB) 2000; B.S. Childs (OTL) 2001; B. Zapff (NEB) 2001; W.A.M. Beuken (HThKAT) 2003.

*Обзоры исследований:* U. Becker, Jesajaforschung (Jes 1-39): ThR 64, 1999, 1-37. 117-152. H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja (EdF 233) Darmstadt 1985; Ch. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch: VF 31, 1986, 3-31; R. Kilian, Jesaja 1-39 (EdF 200) Darmstadt 1983; M.A. Sweeney, The Book of Isaiah in Recent Research: Currents in Research: Biblical Studies 1, 1993, 141-162.

*Отдельные исследования Книги Исаии:* J. Becker, Isaias-der Prophet und sein Buch (SBS 30) Stuttgart 1968; U. Berges, Das Buch Jesaja (HBS 16) Freiburg 1998; C.C. Broyles/C.A. Evans, Writing and Reading the Scroll of Isaiah (VTS 70 1-2) Leiden 1997; D. Carr, Reaching for Unity in Isaiah: JSOT 57, 1993, 61-80; Z. Kustar, «Durch seine Wunden sind wir geheilt» (BWANT 154) Stuttgart 2002; A. Laato, «About Zion I will Not Be Silent» (CB.OT 44) Stockholm 1998; R. Lack, La symbolique du livre d'Isaie. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration (AnBib 59) Rom 1973; R.F. Melugin/M.A. Sweeney (Hg.), New Visions of Isaiah (JSOT.S 214) Sheffield 1996; R.H. O'Connell, Concentricity and Continuity (JSOT.S 188) Sheffield 1994; R. Rendtorff, Zur Komposition des Buches Jesaja: VT 34, 1984, 295-320; ders., Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches, in: J. Vermeylen (Hg.), The Book of Isaiah (BETHL 51) Leuven 1989, 73-82; C.R. Seitz, How is the Prophet Isaiah present in the latter Half of the Book?: JBL 115, 1996, 219-240; O.H. Steck, Bereitete Heimkehr (SBS 121) Stuttgart 1985; ders., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996; M.A. Sweeney, Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition (BZAW 171) Berlin 1988; A.J. Tomasini, Isaiah 1.1-2.4 and 63-64, and the composition of the Isaianic Corpus: JSOT 57, 1993, 81-98; J. van Ruiten/M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS W.A.M. Beuken (BETHL 132) Leuven 1997; J. Vermeylen (Hg.), The Book of Isaiah (BETHL 81) Leuven 1989; H.G.M. Williamson, The Book Called Isaiah, Oxford 1994.

*Отдельные исследования Ис 1-39:* H. Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48) Neukirchen-Vluyn 1977; J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte (FAT 19) Tübingen 1997; U. Becker, Jesaja-von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178) Göttingen 1997; E. Blum, Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11: ZAW 108, 1996, 547-568 (Teil I); ZAW 109, 1997, 12-29 (Teil II); E. Bosshard-Nepusti, Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch (OBO 154) Freiburg/Göttingen 1997; F.J. Gonçalves, L'expédition de Senachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne (EB.NS.7) Paris 1986; S. Deck,

Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung (FzB 67) Würzburg 1991; Y. Gitay, Isaiah and his Audience. The structure and meaning of Isaiah 1-12 (SSN 30) Assen 1991; Ch. Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; H.-M. Pfaff, Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1-39, Frankfurt 1996; C.R. Seitz, Zion's final Destiny: the Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36-39, Minneapolis 1991; P.D. Wegner, An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35, Lewiston 1992; J. Werlitz, Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1-17 und 29,1-8 (BZAW 204) Berlin 1992; A.van Wieringen, The Implied Reader in Isaiah 6-12 (BiblntS 34) Leiden 1998; B. Zapff, Schriftgelehrte Prophetie. Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches (FzB 74) Würzburg 1995.

*Отдельные исследования Ис 40-55:* K. Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40-55. Ein Minoritätsvotum, Giesen 1900; B. Janowski/P.Stuhlmacher (Hg.), Der leidende Gottesknecht (FAT 14) Tübingen 1996; M.C.A. Korpel/J.C.de Moor, The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55 (OTS XLVI) Leiden 1998; R.G. Kratz, Kyros im Deuterjesaja-Buch (FAT 1) Tübingen 1991; A. Laato, The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55 (CB.OT 35) Stockholm 1992; A. Labahn, Wort Gottes und Schuld Israels (BWANT 143) Stuttgart 1999.; F.Matheus, Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuterjesajas (SBS 141) Stuttgart 1990; T.N.D. Mettinger, A Farewell To The Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom, Lund 1983; J.van Oorschot, Von Babel zum Zion (BZAW 206) Berlin 1993; O.H. Steck, Gottesknecht und Zion (FAT 4) Tübingen 1992; ders., Der Gottesknecht als «Bund» und «Licht»; ZThK 90,1993,117-134; J. Werlitz, Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: ZAW 109,1997,30-43.

*Отдельные исследования: Ис 56-66:* J. Goldenstein, Das Gebet des Gottesknechtes. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch (WMANT 92) Neukirchen-Vluyn 2001; I. Fischer, Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (SBB 19) Stuttgart 1989; K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62) Neukirchen-Vluyn 1990; W. Lau, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225) Berlin 1994; G. Polan, In the ways of justice toward salvation, New York 1986; L. Ruzkowski, Volk und Gemeinde im Wandel (FRLANT 191) Göttingen 2000; B. Schramm, The Opponents of Third Isaiah (JSOT.S 193) Sheffield 1995; P.A. Smith, Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah (VTS 62) Leiden 1995; O.H. Steck, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203) Berlin 1991.

Необычно большой объем книги, разнообразие поднимаемых в ней тем и многообразие языковых форм, в которых они реализуются, но прежде всего сильные предметные и формальные расхождения внутри нее заставили исследователей разделить, каноническую Книгу Исаии на три больших части:

- (1) Ис 1-39 (обычно обозначается: Протоисаия)
- (2) Ис 40-55 (обычно обозначается: Девтероисаия)
- (3) Ис 56-66 (обычно обозначается: Тритоисаия)

После того, как Б. Дум (Duhm) (1892) ввел в научную дискуссию это разделение на три части (прежде книгу делили на две части), такое разделение стало являться и является до сих пор краеугольным камнем экзегезы Книги Исаии. Исходя из этого, три части книги рассматриваются и оцениваются в качестве самостоятельных единств. Поэтому в ряде комментариев (ВК; АТД; НЕВ) 1-39 и 40-66 главы Книги Исаии толкуются разными авторами. Рассмотрение вопроса, была ли книга построена по единому продуманному плану, долгое время считалось экзегетами неуместным с научной точки зрения. Однако в новейшее время заявило о себе направление исследований, рассматривающих книгу с как единое целое. Оправданный синхронный анализ книги должен быть дополнен диахронной постановкой вопроса о ее редакциях.

## 1. Композиция

Имя Исаия (= «спасение есть/творит Яхве») 16 раз встречается в книге, которая, в свою очередь, названа его именем, 3 раза оно встречается в заголовках (1:1; 2:1; 13:1). В остальных случаях оно появляется в повествовании от третьего лица: в гл. 7 (7:3), 20 (20:2, 3) и 37-39 (37:2, 5, 6, 21; 38:1, 4, 21; 39:3, 5, 8). Фрагменты, содержащие имя Исаия, «заголовок» и «повествовательный материал», к которым, помимо рассказов от третьего лица, нужно отнести и сообщения от первого лица в 6 и 8 главах, помогают проследить последовательность главных составных частей книги.

В книге можно выделить следующие крупные составные части:

1	Заголовок 1:1: «Видение Исаии, сына Амосова, которое он видел о Иудее и Иерусалиме».
1-12	Заголовок 2:1: «Слово, которое было в видении к Исаии, сыну Амосову, о Иудее и Иерусалиме».
13-23	«Пророчества» Заглавие 13:1: «Пророчество о Вавилоне, которое изрек Исаия, сын Амосов». Собрание текстов, названных «пророчествами» (13:1; 15:1; 17:1; 19:1; 21:1, 11, 13; 22:1; 23:1; ср. 14:28; 30:6)
24-27	Тексты, выделяющиеся примечательным отсутствием в них выражений «пророчества» и «горе».
28-35	Предсказания скорбей. Комплекс текстов, структурированный с помощью восклицаний «горе» (28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1).
36-39	За исключением молитвы Ис 38:9-20, материалы, дошедшие также в 4 Цар 18:13, 18:17-20:19.
40-55	Многообразный комплекс материалов, начинающийся с отрывка, контрастирующего с 1:1-4 (40:1-2: «народ мой», «вина», «грех»).
56-66	Часть, отмеченная введенными в 56:1 программными парами понятий «право-правда» и «спасение-правда» (в контрасте с 1:21, 26).

Первый обзор книги показывает наличие глубокого «разрыва» после повествования 36-39 глав, уже давно отмеченного в исследованиях и учитываемого при истолковании. Начиная с 40 главы, имя Исаия больше не встречается. Также имена иудейских царей, названные в 1:1, появление которых указывает на хронологический порядок построения текста в 1-39 главах (Озия: 6:1; Иоафам: 7:1; Ахаз: 7:1, 3, 10, 12; 14:28; Езекия: 36:1 и др.), исчезают из книги после слов Езекии (39:8). Вместо царей Иуды, правивших во второй половине VIII в., в особо значимых местах 44:28 и 45:1 говорится о персидском царе Кире. Это переносит текст, содержащий данные упоминания, в период около 540 г. до н.э. Также имя «Вавилон» (43:14; 47:1; 48:14, 20), встречающееся начиная с 40 главы, указывает на временные рамки вавилонского кризиса VI в., а не на новоассирийский кризис второй половины VIII в. К VI в. относятся и тексты глав 13-14 и 21:1-10, касающихся Вавилона (ср. 13:1, 19; 14:4, 22; 21:9).

### 1.1 Книга Исаии, главы 1:1-12:6

*(слова о суде над Иерусалимом/Сионом и Иудой и об их спасении)*

Заголовок 1:1 относится к главам 1-39. Это явствует из содержащегося в 1:1 перечисления иудейских царей. Так как через необычно короткий промежуток в 2:1 появляется следующий заголовок, то возникает вопрос, каков композиционный статус стихов 1:2-31. Можно ли считать первую главу помещенным в начале книги обобщением? Приемлемым объяснением появления в 2:1 заголовка, заметно несогласующегося с текстом 1:1, может быть то, что текст о паломничестве народов имеющийся также в Мих 4:1-3, тем, самым определенно приписывается пророку Исаие. В таком случае 2:1 не носит характер заголовка в собственном смысле, хотя первая глава представляет собой единое целое из-за наличия в ней рамочной конструкции, образованной глаголом «отступить» (1:2 и 1:28).

Исходя из обозначенных в 1:1 и 13:1 границ, можно распознать в материале, представленном в 1-12 главах, схему в которой фигурирует, с одной стороны, *обличение греха и предвещание катастрофы Иуды/Иерусалима*, а с другой стороны, *предсказание возрождения Иуды/Иерусалима*. Эта схема появляется на протяжении 1-11 глав четырежды:

I	1:2-20, 29-31 1:21-26; 2:1-5	Грех – катастрофа Возрождение (Сион)	Субъект: Яхве
II	2:6-4:1 4:2-6	Грех – катастрофа Возрождение (Сион)	Субъект: Яхве
III	5:1-8:23a 8:23b-9:6	Грех – катастрофа Возрождение (царь)	Субъект: царь
IV	9:7-10:19, 28-34 10:20-27; 11:1-16	Грех – катастрофа Возрождение (царь)	Субъект: царь

Тексты, темой которых является «возрождение», расположены попарно, поскольку счастливое будущее определяет в 2:2-5 и 4:2-6 сам Бог, а в 8:23b-9:6 и 11:1-10 мессиянская фигура. С другой стороны, тексты связаны друг с другом и хиастически: внешние члены 2:2-5 и 11:1-10 соединяются чрезвычайно редкой комбинацией глаголов «судить» и «обличать» (2:4 и 11:3, 4; ср. Мих 4:3). Внутренние члены 4:2-6 и 8:23b-9:6 связаны темами «очищения крови» и «блистания пылающего огня» (4:4 и 4:5). В 8:23b-9:6 эти темы появляются в обратном порядке (9:1 и 9:4).

Последовательность, повторяющаяся четыре раза, эффектно заканчивается благодарственным гимном 12:1-6: здесь трижды встречается существительное «спасение» (12:2, 3). Возможно, это аллегория на трехкратное упоминание имени Исаии и в предшествующей части текста (1:1; 2:1; 7:3).

На тематическую последовательность «грех/катастрофа – возрождение/сохранение» (своего рода «крупная сетка»), накладываются (или пересекаются) *другие структурные элементы*. Вся первая часть Книги Исаии (1-12) может быть представлена как *последовательность трех фрагментов текста, построенных концентрически* (1:2-5:7; 5:8-10:19; 10:20-11:16).

(1) Концентрическая схема наиболее отчетливо видна в 5:8-10:19. Примерно в середине 1-12 глав рассказы расположены так, что рассказ от третьего лица (глава 7) обрамляется рассказом от первого лица (главы 6 и 8). Повествовательный материал при этом связан для большего единства дополнительным двойным обрамлением, состоящим из речей. Внешнюю рамку образуют предсказания горестей в главах 5 и 10, а внутреннюю – отдельные стихи-«палиндромы» – о простертой руке Яхве в 5:25 (26-30) и 9:7-20 (10:4b).

(2) В 1:2-5:7 концентрическая схема проявляется следующим образом: 1:1-31 и 5:1-7 являются внешней рамкой для 2:1-4:6. На это указывают следующие признаки: (а) 1:2-3 и 5:1-7 соответствуют друг другу тем, что в них подчеркнуто употребляется имя Израиль (1:3 и 5:7; ср. далее 1:4, 24 и 4:2). (б) Упомянутая в 1:2 родительская любовь к сыновьям соответствует любви жениха к невесте в 5:1-4. (в) В 1:21 и 1:27 речь идет о правде и правосудии, как и в 5:7. (г) Образ блудницы (1:21) соответствует образу виноградаря, дающего кислый виноград. (д) Образы дубов (теревинфов) с опавшими листьями и садов, в которых нет воды (1:29-30), находят соответствие в образе виноградаря, оставленного в запустении, на который облакам запрещено проливать дождь (5:5-6). (е) Редко встречающееся повелительное наклонение множественного числа от глагола «судить» связывает главы 1 и 5:1-7 (1:17 и 5:5; ср. еще Зах 7:9; 8:13; Пс 82:3). (ж) «Виноградник» употребляется в качестве метафоры в 1:8 и 5:1. Третье появление этого образа в 3:14 создает центр композиции. (з) Речь Бога от первого лица также появляется в начале, в середине и в конце указанной части книги (1:2, 11-16, 24b-26; 3:4, 12, 15; 5:3-6). Если 1 и 5:1-7 образуют внешнюю рамку вокруг текстового комплекса 2:1-4:6, то заголовок 2:1 приобретает ясный смысл: Он маркирует начало новой рамочной конструкции, а Вводимый ею текст о спасении 2:2-5 находит соответствие в 4:2-6.

Соответствие двух текстов подчеркивает и употребление имен *Сион* и *Иерусалим* (2:3 и 4:3, 4). Они впервые встречаются в непосредственной комбинации, в одном стихе именно в Книге Исаии, в этих двух текстах (ср. далее 10:12,32; 24:23; 30:19; 31:9; 33:20 и др.).

Фрагмент текста 2:6 – 4:1 состоит из слов, осуждающих высокомерие мужей (2:6-22) и жен (3:16-4:1) и образующих рамочную конструкцию, центр которой находится в 3:1-15. В центральной части говорится о суде (3:13) Яхве над своим народом (3:12, 13, 14, 15), под которым имеется в виду прежде всего Иерусалим и Иуда (3:1, 8).

Тексты о спасении 2:2-5 и 4:2-5 предметно тесно связаны с последующим и, соответственно, предыдущим текстом о высокомерии: текст о спасении 2:2-5 говорит о прекращении войн, являющихся одним из проявлений мужского высокомерия (2:7b, 15). Надменность дочерей Сиона (3:16) и описание того, как они будут унижены Яхве, соответствует 4:2-5, в котором сообщается об очищении и омовении дочерей Сиона (4:4). Одновременно, центральный текст 3:1-15 используется через применение ключевых слов «одежда-хлеб» (ст. 6-7) в перикопе о высокомерии женщин (4:1).

(3) В 10:20-11:16 тексты, возвещающие восстановление «Израиля» 10:20-27 и 11:1-16 располагаются вокруг 10:28-34, описывающего близящуюся опасность.

Взаимосвязь глав 1-11 обеспечивается далее повторяющимся мотивом человеческого высокомерия, с одной стороны, и величия Бога, с другой: высокомерие иудейских мужчин (2:12-17) и женщин (3:16) будет так же сломлено, как и великая держава ассирийцев (10:12). Один Яхве высок (2:17), Он проявляет свое величие, Его святость облекается в правду и правосудие (5:16). Человек должен преклониться перед Богом (5:15). Господь, Бог Израиля, сидит на престоле высоком; Он свят (6:1, 3).

Концентрическую схему глав 1-12 можно представить в следующем виде:

<b>Заголовок: 1:1</b>	
I.	Концентрическая композиция: 1:2-5:7 Сыновья – Израиль – блудница – правда и правосудие: 1:2-31 Иерусалим – Сион: 2:1-5 Высокомерие мужчин: 2:6-22 Борьба Яхве за правду: 3:1-15 Высокомерие женщин: 3:16-4:1 Иерусалим – Сион: 4:2-5 Измена возлюбленной – Израиль – правда и правосудие: 5:1-7
II.	Концентрическая композиция: 5:8-10:19 Предвещание скорбей: 5:8-24 Стихи-палиндромы: 5:25 Повествование от первого лица: 6 Повествование от третьего лица: 7 Повествование от первого лица: 8 Стихи-палиндромы: 9:7-20 Предвещание скорбей: 10:1-3(4), 5-19

III. Концентрическая композиция: 10:20-11:16

Остаток Израиля: 10:20-27

Наступление опасности; Яхве повергает высоких: 10:28-34

Отрасли от корня – остаток народа Яхве: 11:1-16

Благодарственный гимн: 12:1-6

## 1.2 Ис 13:1-3:18 (пророчества, содержащие угрозы отдельным народам)

Заголовки «Пророчество о...» делят текст на пророчества о Вавилоне (13:1-14:23), Моаве (15:1-16:14), Дамаске (17:1-11), Египте (19:1-25), пустыне приморской / Вавилоне (21:1-10), Думе(Эдоме?) (21:11-12), Аравии (21:13-17), долине видения (22:1-14) и Тире (23:1-18). Отличается от этого девятикратно повторенного, введения, но содержит слово «пророчество», пророчество о земле Филистимской (14:28-32).

Пророчества объединены в группы, так что образуются три больших раздела: главы 13-14, 15-20 и 21-23. Границы разделов обозначены двумя текстами, в которых помещены датировки, отличающие их от окружающего повествования (14:28-32 и 20:1-6).

Череда пророчеств в главах 13-23 представляет собой неоднородную структуру. Пророчество о Вавилоне, как и все тексты о народах, имплицитно содержащее в себе предсказание благополучия Израиля, прерывается включенным в главу 14:1-3 (также имплицитным) возвещением милости Господа к Иакову и Израилю. Пророчество о бедствиях Египта (18-20) прерывается предсказанием обращения Египта (19:18-22). Не только Египет, но и Ассирия прославит Бога Израиля. Израиль разделит со своими заклятыми врагами прерогативы, которые до этого были даны только ему (19:23-25).

Схематически композиция раздела, включающего в себя главы 13-23, выглядит так:

*Первая часть пророчеств: 13:1-14:32*

Вавилон: 13:1-22

Царь Вавилонский: 14:4-23

Ассур: 14:24-27

Земля Филистимская: 14:28-32 (датировка:14:28)

*Вторая часть пророчеств: 15:1-20:6*

Пророчество о Моаве: 15:1-16:14

Пророчество о Дамаске и Израиле: 17:1-11

Предсказание горестей Ассира: 17:12-14 (ст. 14 «Мы»)

Предсказание горестей Эфиопии: 18:1-7

Пророчество о Египте: 19

Сообщение о символических действиях:

О Египте и Эфиопии: 20:1-6 (ст. 1: датировка; ст. 6: «Мы»)



*Третья часть пророчества: 21-23*

Вавилон: 21:1-10

Дума/Эдом: 21:11-12

Аравия: 21:13-17

Иерусалим: 22:1-14, 15-19, 20-25 (ст. 1 и 25: «пророчество»  
и «тяжесть/груз »)

Тир и Сидон: 23:1-18

### *1.3 Главы 24-27 (т.н. «апокалипсис Исаии»: образы последних времен)*

В отличие от предшествующих текстов, в которых рассматриваются судьбы отдельных народов, в главе 24 говорится уже не о конкретных народностях, а обо всей земле в целом (24:1, 3, 4, 5, 6, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20). Универсальная перспектива сохраняется вплоть до Ис 24:23. Затем внимание переключается на гору Сион и Иерусалим. Словосочетание «гора Сион» из главы 24:23 повторяется 27:13 в виде выражения «святая гора в Иерусалиме».

Раздел, чаще всего называемый «апокалипсисом Исаии» (хотя такое наименование может ввести в заблуждение) легко разделяется на две части (главы 24:1-23 и 25:1-27:13): сам Яхве производит опустошение и разорение на земле (24:1-23; ср. также 26:21). Но Его могущество (23:24) гарантирует «спасение» посреди всеобщего опустошения (25:9; 26:1). Местом спасения становится «гора» (25:6, 7, 10), то есть гора Сион (24:23; ср. 27:13). Тематически важным элементом является «город»: образ спасенного Богом города (26:1) составляет контраст с «пустевшим городом» (24:10, 12) и с городом, разрушенным Богом (25:2; 27:10).

### *1.4 Главы 28-35 (весть о суде и благоденствии для Израиля и Иуды/Иерусалима)*

Этот отрезок текста разделяется *причитаниями* («горе!») (28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1) на следующие группы:

28:1-29	«горе» ефремянам
29:1-14	«горе» Ариилу
29:15-24	«горе» народу
30:1-33	«горе» сынам
31:1-32:20	«горе» Иерусалиму
33:1-35:10	«горе» опустошителю

Слово «горе» не является, однако, единственным структурным признаком. Так же как в гл. 1-12, в гл. 28-35 структурообразующую роль играет смена текстов о несчастьях и благополучии, относящихся к Иерусалиму/Иуде. В многократно повторяющемся чередовании тексты, предрекающие безотрадное будущее, сменяются текстами, в которых будущее показано

в позитивной перспективе. Последние, в свою очередь, делятся на тексты, которые говорят о благополучном будущем очень сдержанно («прощение» или «помилование»), и такие, в которых нарисованы более яркие образы позитивного будущего («возрождение»).

Текст 28:1-6 выполняет двойную функцию. С одной стороны, он является типичным примером смены предсказаний в гл. 28-35: На коротком отрезке происходит типичное для этих глав 28-35, предсказаний катастрофы и возрождения — 28:1-4 и 28:5-6. С другой стороны, этот текст выделяется на фоне остального повествования: благодаря неожиданному адресату — «ефремляне» — и элементу «горе!», этот отрывок оказывается изолирован от непосредственного контекста. В отличие от предыдущих текстов, слово «горе» здесь четко отмечает новое начало. Обозначение адресата как «венка гордости пьяных ефремлян», с одной стороны, отсылает к тематике, к которой обращены тексты 2:12 и 5:12, 22. Но с другой стороны, совершенно неожиданным является наименование населения Северного Царства. Благодаря этому отрывок получает, дополнительно к функции предварительного эскиза глав 28-35, функцию разделителя текста.

Начинающееся с 28:1-6 *чередование текстов*, описывающих *несчастье*, с текстами, описывающими *благополучие*, продолжается вплоть до 30:26. Тексты о помиловании или возрождении (28:23-29; 29:5-8; 29:17-24) достигают своей высшей точки, когда в четвертом тексте в качестве мотива спасения названы божественная милость и сострадание (30:18-26).

В 30:27 ритм изменяется. Тексты, предвещающие несчастья Ассуру и имплицитно содержащие в себе указания на будущее благополучие Иерусалима, чередуются с горестным возгласом о тех, кто не «взирает на Святого Израилева» и не ищет Яхве. Если смотреть с позиции Иерусалима, события передаются в тексте в последовательности помилование-катастрофа-помилование. В 32:1 ритм вновь меняется. В светлых тонах показано благополучное будущее, которому посвящены четыре фрагмента. Они отделены друг от друга тремя фрагментами, в которых говорится о катастрофе. Главы 32-33 тесно связаны друг с другом ключевыми словами («царь», «правда и справедливость», «жить»). Завершением текста, включенного в главы 28-35, являются главы 34-35, которые содержат в себе дополняющие друг друга тексты о падении Едома и о возвращении спасенных на Сион.

Лексика глав 28-35, по-видимому, указывает на то, что здесь композиционно важен порядок употребления имен Иерусалим и Сион. Комбинация этих имен внутри одного стиха встречается в текстах, замыкающих какой-либо крупный отрывок (30:19; 31:9; 33:20). Это подтверждает существование четырех больших разделов, определенных чередованием текстов, говорящих о благополучии, и текстов, предрекающих несчастья: 28:(1-6), 7-30:26; 30:27-31:9; 32-33 и 34-35.

Темы, заявленные уже в главах 7-11, такие как «вера» (7:9), «покой» (7:4; 11:10), играют важную роль и в ряду фрагментов 28-31 — ср. 28:12, 16, 17 и 30:15. Однако они, по-видимому, не имеют особого значения для структуры этой части книги.

Схематически этот сложный фрагмент текста можно представить следующим образом:

<p>Катастрофа, предвещаемая ефремлянам («горе»): 28:1-4          Возрождение: 28:5-6</p> <p>Катастрофа, предвещаемая Иерусалиму: 28:7-13, 14-22          Помилование: 28:23-29</p> <p>Катастрофа, предвещаемая Ариилу («горе»): 29:1-4          Помилование Ариила: 29:5-8</p> <p>Катастрофа, предвещаемая народу: 29:9-14, 15-16 («горе»: 29:15)          Возрождение: 29:17-24</p> <p>Катастрофа, предвещаемая сынам («горе»): 30:1-5, 6-7, 8-14, 15-17          Возрождение: 30:18-26</p>
<p>Катастрофа, предвещаемая Ассиру: 30:27-33          Катастрофа, предвещаемая Иерусалиму («горе»): 31:1-3          Катастрофа, предвещаемая Ассиру: 31:4-9</p>
<p>Возрождение: 32:1-8          Катастрофа, предвещаемая беспечным женщинам: 32:9-14          Возрождение: 32:15-20</p> <p>Катастрофа, предвещаемая опустошителям («горе»): 33:1          Молитва о возрождении: 33:2-6          Катастрофа, предвещаемая народам: 33:7-12          Возрождение: 33:13-16, 17-24</p>
<p>Катастрофа, предвещаемая Едому: 34          Возрождение: 35</p>

### *1.5 Главы 36-39 (рассказы о спасении Сиона и исцелении Езекии)*

В главах 36-39 содержатся рассказы о Езекии, относящиеся ко времени осады Иерусалима войсками Сеннахирима. Тематика этого фрагмента видна из слов ассирийского царя, переданных Рабсаком: «Что это за упование, на которое ты уповаешь?» (36:4). Рассказ имеет структуру, противоположную чередованию сообщений от третьего лица и от первого лица, представленному в 7-8 главах. Неверию царя Ахаза противопоставляется вера царя Езекии (36-37). Кроме того, в этом тексте отмечена противоречивость личности царя Езекии: исцеленному Богом от смертельной болезни царю (глава 38) противопоставлен действующий по своему произволу политик (глава 39). Рассказы, касающиеся также и пророка Исаии (37:2, 5, 6, 21; 38:1, 4, 21; 39:3, 5, 8), ведут нас к пророчеству, предрекающему вавилонский плен (39:6-7).

Ответ царя (39:8: «благо слово Господне»), которому после сообщения о плене было обещано сохранение мира до конца его жизни, становится уместным переходом к проникновенным речам, посвященным вавилонским пленникам (40:1-2).

У Бергес (Berges) недавно доказывал, что главы 36-39, до сих пор мало исследованные, представляют собой, с точки зрения богословия, центр окончательной композиции Книги Исаии: в этих главах посредством художественного приема перекрещивания двух сюжетов — выздоровления смертельно больного царя Езекии и спасения города Иерусалима от угрожающей ему смертельной опасности — развернута великая весть о том, что есть надежда на эсхатологическое спасение; эта тема в других частях книги разворачивается каждый раз по-новому.

### *1.6 Главы 40-55 (призыв к возвращению из Вавилона и обещание чудесного возрождения Сиона)*

В этой части книги появляется проблематика (40:1-2), которая будет предметом обсуждения вплоть до конца книги и которая сформулирована противоположно 1:4 (ср. 5:18; 22:14; 30:13), но в согласии с 33:24 (ср. 27:9): греховному народу будет прощен его грех. Внутри этой большей части ясно выделяются в качестве особого раздела главы 40-55, поскольку вступительная часть (40:1-11: «пролог») находит соответствие в заключительной части (55:8-11: «эпилог»): тема «слово Божие», обозначенная в начале (40:8), подхватывается в конце (55:11). Подобным образом главы 56-66 выделяются в отдельную часть, ввиду употребления в них стилистического приема «обрамления» (56:2-8 \ \ 66:18-21). В то же время, между главами 40-55 и 55-66, а особенно 60-62 существуют многочисленные стилистические и фактические связи. Так, например, части пролога (40:3-5, 8 и 40:9-11) находят соответствие не только в 52:7-9, но и в 62:10-12.

В тексте глав 40-55, ограниченном прологом и эпилогом, говорится о готовности Бога к прощению. Бог хочет, чтобы его народ был утешен (40:1). Он сам — Утешитель своего народа (49:13; 51:9; 51:12). Спасение своего народа (45:8,17; 46:13; 49:6,8 и др.) является настолько свойственным для него занятием, что он даже именуется «Спасителем» (ср. 43:3, 11 слл.; 49:26 слл.).

Для описания того как устроена вся эта часть книги, важно отметить появление в главе 48:20 нового аспекта. После того как единственность Бога-Творца Яхве была признана и пришел конец притязаниям всех других божеств (40:12-48:19), народ может быть призван к исходу из Вавилона (48:20-55:13). Хотя уже в первой части содержались намеки на то, что Бог будет способствовать новому Исходу (41:17 слл.; 42:7, 13, 15 слл.; 43:16 слл.), повеление выходить из плена появляется только в 48:20. Употребляемый здесь глагол «выходить» с подлежащим «пленники» (48:20; 52:11 и 55:12) обретает важные формальные и фактические

функции. Новый Исход превосходит своим величием Исход из Египта: два Исхода прямо сравниваются в 52:12.

Гимны 42:10-13; 44:23; 45:8; 49:13; 51:9-10 также делят текст на части. Каждый из гимнов замыкает часть текста.

Весь текст отмечен частым употреблением глаголов «сотворить» (40:26, 28; 41:20; 42:5; 43:1, 7, 15; 45:7, 8, 12; 48:7; 54:16) и «искупить» (41:14; 43:1, 14; 44:6, 22, 23, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 51:10; 52:3, 9; 54:5, 8). В этом отношении оба глагола в главах 40-55 получают богословское наполнение, поскольку «сотворение» может быть отнесено к избранности Израиля и его спасению, а «искупление» — термин из области семейного права («выкуп») — превращается в одно из центральных богословских понятий.

Композицию глав 40-55 можно представить в виде следующей схемы:

Пролог: 40:1-11	
I.	<p>Яхве, Бог-Творец, является единственным Богом и творит историю: 40:12-48:19</p> <p>1) 40:12-42:9 Гимн в конце части: 42:10-13</p> <p>2) 42:14-44:22 Гимн в конце части: 44:23</p> <p>3) 44:24-45:7 Гимн в конце части: 45:8</p> <p>4) 45:9-48:19</p>
II.	<p>Новый Исход: 48:20-55:13</p> <p>1) 48:20-49:12 Гимн в конце части: 49:13</p> <p>2) 49:14-52:8 Гимн в конце части: 52:9-10 (\\ 49:13 и 44:23)</p> <p>3) 52:13-55:7</p>
Эпилог: 55:10 сл., 12 сл.	

### 1.7 Тексты о рабе Яхве («песни о рабе Божьем»)

Выражение «раб Яхве» появляется в тексте 41:8, 9 (ср. также 44:1, 2, 21; 45:4; 48:20) и относится к Израилю/Иакову. Этот раб уныл и малодушен. Он греховен и нуждается в прощении (ср. 44:21 сл.). Бог уговаривает своего раба Израиля/Иакова не бояться, помогает ему, прощает ему грехи и спасает его. На фоне раба, уверенно отождествляемого с Израилем, в главах 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9 и 52:13-53:12 выделяется «раб» другого типа. Он близок Богу по-иному, нежели раб-Израиль, и принимает участие в Божьем творении истории. По причине того, что два образа, носящие имя раба, концептуально различаются, Дум (1892) выделил «песни о рабах Божьих» из их литературного контекста в качестве отдельного пласта и попытался разобраться в нем, исходя только из него самого. Развитый Думом литературный под-

ход находит многочисленных сторонников до сегодняшнего дня. Однако широкое признание гипотезы не привело к единству интерпретации образа и его соотношенности с автором «Девтероисаией»: эта фигура трактовалась и как собирательный образ идеального Израиля, и как индивидуальный образ царя или пророка. Всегда находились скептики, которые ставили под сомнение возможность выделить этот текст из корпуса Девтероисаии (ср. K. Buddes, *Minoritaetsvotum* 1900), и таких скептиков стало больше после 1975 г. (T. N. D. Mettinger 1983), хотя сторонники особого статуса песен все же остаются в большинстве.

Наличие сомнений у интерпретаторов требует установить некоторые факты относительно текстов, темой которых является (возможно) анонимный раб Божий:

1. Тексты построены палиндромически: две речи от первого лица (46:1-6; 50:4-9) обрамляются двумя речами о рабе, первая из которых является целиком речью Бога (42:1-4), а вторая — человеческой речью (53:1-11a), обрамленной речью Бога (52:12-15; 53:11b-12). 2. «Анонимный» раб назван в 49:3 Израилем. 3. В 50:4-9 говорящий от первого лица именует себя не рабом, а «учащимся». Только в стихе 50:10, рассматриваемом всеми в качестве дополнения к песне, говорится о «Его рабе». 4. Хотя все четыре текста имеют свои особые признаки, между ними существуют тесные связи. Среди них особенно важной является речь, в которой с каждым разом все яснее говорится о страданиях раба (42:4; 49:4; 50:4; 52:13 сл.).

В *четырёх текстах, изолированных от их контекста*, можно увидеть описание судьбы человека, призванного Богом выполнить универсальную задачу. *Первый текст* (42:1-4) показывает раба как человека, допущенного к Богу и находящегося близ Него. Вооруженный духом Божиим, он получает задание донести до народов закон. Он делает это щадя жизнь, находящуюся под угрозой. Во *втором тексте* (49:1-6) раб говорит перед универсальной аудиторией о призвании его Богом, о своей миссии к Иакову/Израилю и распространении миссии на другие народы. Он должен служить распространению спасения Божья во все концы земли. Раб говорит о разочаровании постигшем его при выполнении этого задания, и в то же время выражает уверенность в Заступнике — Боге. В *третьем тексте* (50:4-9) говорящий от первого лица является способным учеником Бога, который не избегает требующихся от него страданий, но надеется на помощь Бога. В *четвертом тексте* (52:13-53:12) о рабе говорят Бог и какая-то группа людей. Вопреки опыту дряхлых всю жизнь вплоть до смерти страданий раба, которые в силу взаимосвязанности действия и результата могли бы быть истолкованы людьми как признак греховности раба, он близок Богу (возвышение). Его страдания идут на пользу людям. Они означают искушение грехов, которое должны были бы совершать сами люди.

Если читать эти тексты изолированно, в них можно видеть судьбу пророка «Девтероисаии»; однако при прочтении их *в контексте глав 40-55* их перспектива изменяется. Ввиду того, что раб из песен так же как раб Израиль/Иаков избран (41:1 \ \ 41:8; 44:2) и образован от чрева матери (49:5 \ \ 44:2, 24), можно толковать раба как Израиль, тем более что такая идентификация имеет место в 49:3. В общем контексте глав 40-55 первый текст (42:1-4, 5-9) может указывать также на Кира. В четвертом фрагменте раб может быть истолкован, исходя из контекста, в качестве группы людей внутри Израиля, которые идут по пути из плена к Сиону. Кроме того, предлагалось видеть

в образе страдающего раба третируемый и неожиданно возрождающийся Сион/Иерусалим.

### 1.8 Главы 56-66 (Провозвестие о внутреннем обновлении общины Сиона и ее связи с народами)

Введенное в 56:1 программное сочетание понятий «суд – правда» и «спасение-правда» обсуждаются также в 56:1-63:6. Тексты глав 63:7-66:24 упорядочиваются двойной метафорой Бога – «Отец-Мать».

Типичное для текста глав 1-35 словосочетание «*правда и правосудие*» (ср. 1:21, 27; 5:7, 16; 9:6; 16:5; 26:9; 28:17; 32:1, 16; 33:5), встречается в разделе, включающем главы 40-55, только в 54:17, притом в измененном смысле. В тексте глав 40-55 на его место становится пара «*правда-спасение*» (45:8; 46:13; 51:5, 6, 8). В 56:1 обе пары встречаются вместе. Также во фрагменте 59:14-17 тема «*правда-спасение*» помещена вместе с темой «*правда-суд*». Этот фрагмент, как и 56:1, носит характер распоряжения. «Суд и правда», названные в 56:1 задачей и предметом обсуждения, разъясняются прежде всего в 58:2 и 59:9, 14. Проблема «*правды-спасения*» становится темой фрагмента 60:1-63:6. Когерентность глав 60-62 подтверждается обращением к женщине и речью о ней в главах 60 и 62. Дочерям Сиона/Иерусалима подчеркнуто противопоставляется в 63:1 мужской образ. Речь этого персонажа (63:1b-6) находит, благодаря повторяющимся понятиям «*одеяния*» (ст. 1-3), «*мщение*» (ст. 4), «*ярость*», «*дивиться*» (ст. 5) и «*мышца*» (ст. 5), соответствие в 59:16-18, только речь на этот раз от первого лица. «*Правда*» и «*спасение*» реализуются здесь и там в «*мщении*» и излиянии гнева.

Во фрагменте 63:7-64:11 вспоминается о милости Яхве (63:7) и призывается эта милость (63:15). Это милость Отца (63:16; 64:7) и Испытателя (63:9, 16). Она обращена к «детям», к «Его народу» (63:8). Подчеркнутое обращение к Яхве «*наш Отец*» соответствует прямому сравнению Яхве с *матерью* в главе 66:13. Внутренняя связь глав 63-66 обеспечивается единой темой народа Божия в 63:7-64:11 (63:8, 11, 14, 18; 64:8) и 65 (65:2, 3, 10, 18, 19, 22). В главе 66 эта тема соседствует с мотивом «*народов*» (66:8, 12, 18, 19, 20). Кроме того, молитве (63:7-64:11), являющейся человеческой речью, соответствует речь Бога в главах 65-66 (65:1, 6, 8, 13, 26; 66:12, 19, 20, 21, 23). Речь Яхве (главы 65-66) отвечает на вопрос, которым заканчивается молитва (64:12). В конце книги происходит возвращение к теме 56:1-8: «*Яхве и народы*». Но этого мало: речь ведется подчеркнуто обо «*всех народах*», и этим завершается тема, поднятая в 2:2. То, что 2:2b и 3a существенным образом отклоняются от Мих 4:1, возможно, связано с тем, что здесь специально устанавливалась взаимосвязь между 2:2 и 66:18, иначе говоря, между началом и концом книги.

Таким образом, композиция глав 56-66 может быть представлена в следующей схеме:

- |     |  |
|-----|--|
| I.  | Правда-суд; спасение-правда: 56:1-63:6   |
| 1.  | Суд и правда: 56:1-59:15а<br>Мсть как правда и спасение: 59:15b-18(19-21)            |
| 2.  | Правда и спасение: 60:1-62:12<br>Мсть как правда и спасение: 63:1-6                  |
| II. | Бог – Отец и Мать своего народа: 63:7-66:24  |
| 1.  | Речь человека: Бог – наш Отец: 63:7-64:11<br>Народ Божий: 63:8 и 64:8                |
| 2.  | Речь Бога: Бог как мать: 65:1-66:24<br>Служение Богу народа Божьего и (иных) народов |

Нужно понимать, что, как и в других частях книги, композиция в разделе 56-66 построена на базе не одного принципа. Рамки, образованные темами «*Яхве и народы*» (56:1-8 и 66:18-24) и «*мышца Яхве*» (59:16-19 и 63:1-7), показывают, что, наряду с заданным в 56:1 линейным принципом расположения частей композиции, в тексте глав 56-66 в качестве композиционного приема используется также концентрическая структура. Это исследователи констатировали уже неоднократно.

Согласно У. Бергесу (Berges), она может быть изображена в таком виде:

- |    |   |
|----|---|
| A. | Народ Божий, выходящий за рамки «Израиля»: 56:1-8                                   |
| B. | Ложный культ: 56:9-57:13  |
| C. | Благополучие народа: 57:14-21 («Мой народ»: 57:14b;<br>«исполнить»: 57:19)          |
| D. | Безуспешные искания народом Бога: 58:1-14   |
| E. | Обвинение и исповедь народа: 59:1-15а   |
| F. | Мышца Яхве: 59:15b-20   |
| G. | Свет Сиона: 60  |
|    | Дары Духа: 61   |
|    | G. Свет Сиона: 62   |
|    | F. Мышца Яхве: 63:1-6   |
|    | E. Сетования и исповедь народа : 63:7-64:11   |
| D. | Искание народом Бога: 65:1-16   |
| C. | Благополучие народа: 65:17-25 («сотворить/исполнить»: 65:18;<br>«Мой народ»: 65:19) |
| B. | Ложный культ: 66:1-6  |
| A. | Иерусалим, все народы, сыны Израиля, вся плоть и слава<br>Яхве: 66:7-24             |

### 1.9 Композиция всей книги

Связность всей книги создается особенно яркими фрагментами которые повторяются. Песня о винограднике 5:1-7 находит соответствие в песне 27:2-6. Мотивы, встречающиеся в 11:6а, 7б, 9, повторяются



с небольшими изменениями в 65:25. Многочисленные соответствующие друг другу пассажи располагаются в книге не только на большом расстоянии друг от друга, но и в непосредственно следующих друг за другом частях. Переплетенность текстов друг с другом очень плотная и придает этой объемной книге единый характер. Понятия «Святой (Израилев)» (встречающееся в книге 35 раз) и «Сион» (47 раз; 17 раз параллельно с Иерусалимом) также придают книге единство и неповторимый характер.

Еще несколько примеров связности всей книги в целом:

Речь 1:2-3, поданная в качестве речи Бога, называет темы, ключевые слова и богословские концепты, которые многократно повторяются в корпусе книги и соединяются в концентрированном виде в концовке книги: 1. Выражение «небеса и земля» повторяется в качестве адресата воззвания в 44:24 и 49:13. Бог потрясает небо и землю (13:13), потому что Он их создатель (37:16; 40:22; 42:5; 44:24; 45:12, 18; 48:13; 51:16). Его творческая сила столь велика, что Он может сотворить новое небо и новую землю (65:17; 66:22). Небо — Его престол, а земля подножие (66:1). 2. В высказывании, обращенном к небу и земле, говорится об отечески-материнском отношении Бога к сыновьям (1:2). О непослушных сыновьях речь идет далее в 1:4 и 30:1, 9. Бог сам подчеркнуто говорит о «Моих сыновьях и Моих дочерях» (43:6) и о «Моих сыновьях» (45:11). В молитве приводятся слова Бога, который называет свой народ сыновьями, которые не солгут (63:8). Выразительно введенная в 1:2 тема «отечески-материнского отношения Бога» развивается в 42:13; 45:10; 49:14-21, 22 и находит окончательное разрешение в обращении к Богу «Отец наш» (63:16; 64:7) и в сравнении Бога с матерью (66:13). 3. Также глагол «возмутиться» («отпасть»), введенный в 1:2, представляет собой один из важнейших элементов, обуславливающих связность текста всей книги: оплакиваемое Богом отречение повторно констатируется Им в 43:27 (ср. 59:13). Название «отступник, прозванный так от чрева матери» в 48:8 представляет собой прямую аллюзию 1:2. В 53:12, где Бог защищает страдающего раба, который не противился, когда его считали мятежником и заступался за преступников, этот глагол повторяется. В последнем стихе книги этот глагол появляется вновь (66:24; ср. также 1:28 и 46:8).

Еще один пример: слово «грех», употребляемое вместе со словом «народ». Понятие «народ» появляется в тексте в словосочетании «народ, обремененный (беззакониями) грехами» (1:4). О грехе впоследствии говорится еще неоднократно (ср. 5:18; 22:14; 30:13). В конце первого большого раздела книги народу, которому отпущены согрешения, разрешено поселиться на горе Сион (33:24). Бремя греха несет на себе раб Бога (53:11, ср. ст. 5-6). В заключительной части книги к Богу обращается просьба не вспоминать грехов (64:9).

И, наконец: некий город изображен как «блудница» (1:21), она должна быть подвергнута суду и очищена (1:21-26). Под этим городом

явно подразумевается Сион, как об этом прямо говорится в 1:27. Сион появляется в тексте также в образе отчаявшейся женщины (49:14). Но этот город будет утешен (51:3), к нему обращен призыв ободриться (52:1 слл.). Когда этой женщине обещается, что ее Творец будет ее супругом (54:5) и что Бог будет благоволить ей (62:4 слл.), то это метафора милости Божией к Сиону, Бог и теперь говорит о Сионе: «ты Мой народ» (51:16).

## 2. Возникновение

### 2.1 Основные данные и методические требования

Описанные выше указания на единую композицию всей книги не нужно понимать таким образом, что Книга Исаии изначально являлась единым произведением. Многие наблюдения заставляют считать эту книгу результатом долгого процесса становления. Однако нам неизвестны конкретные подробности этого процесса. По причине расхождения мнений на эту тему, было бы целесообразно указать на некоторые бесспорные факты: 1. Из 21-й рукописи Книги Исаии, найденных в Кумране (два из пещеры 1, 18 из пещеры 4, и один из пещеры 5), к которым нужно прибавить одну рукопись из Мураба`ата, наиболее значительным и в то же время наиболее древним является полный большой свиток 1QJes<sup>a</sup>. Если все остальные манускрипты датируются I в. до н.э. и более поздним временем, то большой свиток Книги Исаии нужно отнести ко второй половине II в. до н.э. (или к периоду времени между 150-125 гг. до н.э., или около 100 г. до н.э.). Большая рукопись Книги Исаии доказывает, что в середине II в. до н.э. окончательный объем Книги Исаии уже установлен. 2. Цитаты и аллюзии в Новом Завете также предполагают сегодняшний объем книги. 3. В начале II в. до н.э. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, свидетельствует сегодняшний объем книги: Сир 48:22-25 содержит аллюзии на Ис 1:1, 36-39 40 слл. 4. В греческой версии 2 Пар 36:22-23 (\\ 2 Езд 1:1-2), так же как и в еврейском тексте, 41:2, 25; 44:28; 45:1, 13 Книги Исаии приписываются Иеремии. Не может ли это, если оно не доказывает прямо, что ко времени хрониста главы Книги Исаии, начиная с 40, были связаны с Книгой Иеремии, указывать хотя бы на то, что эти главы — с 40 — изначально не принадлежали Книге Исаии (В. Duhm)?

Каким образом можно связать эти данные с пророком, жившим в VIII в. до н.э.?

Из этих данных для реконструкции истории становления Книги Исаии вытекают два *методических требования*: 1. Указания на то, что автором книги является некий Исаия (8:1-2,16; 30:8), который жил в Иерусалиме во второй половине VIII в. до н.э., не стоит считать совершенно лишними ценности и отказывать пророку Исаии в историчности. Не нужно изначально считать традицию совершенно

ложной. 2. Несмотря на сложный характер предания, нельзя согласиться с новым методическим принципом, согласно которому бремя доказательства должен нести тот, кто приписывает хоть какую то часть текста пророку, жившему в VIII в. до н.э. На наш взгляд методически правильным будет, как и прежде, возложить бремя доказательства на тех, кто отказывается признавать пророка.

## 2.2 Проблема текстов, восходящих к самому Исаии (VIII в.)

Крайние позиции, согласно которым сегодняшняя Книга Исаии вообще не содержит в себе слов исторического Исаии, или, по крайней мере, попытки найти такие слова рассматриваются как не релевантные, свидетельствуют, очевидно, о недостаточном понимании книги. Однако если продолжать исходить из предположения, что видение (1:1), слово (2:1) и пророчество (13:1) по праву приписываются человеку по имени Исаия, то все равно степень участия пророка в дошедшем до нас тексте остается спорным вопросом. Максималисты и минималисты согласны относительно определения той части текста, которая принадлежит пророку второй половины VIII века, лишь в том, что она может быть найдена только в главах 1-12 и 28-32. Следы текста самого пророка, возможно, встречаются также в главах 14:24 слл. и 17.

Распространенный в существующих на сегодняшний день (немецких) исследованиях радикальный скепсис относительно текстов, приписываемых пророку VIII в., приводит к тезисам, подобным тому, что словами Исаии являются только высказывания, приведенные в 8:1, 3 слл., 16, ориентированных на богословие спасения Иудеи и Иерусалима, а также сообщение о призвании пророка (6:1-8), откуда исключаются слова об ожесточении народа. Этого скудного текстового базиса, как утверждают, было достаточно для того, чтобы книга Протоисаии обрела, претерпевая все новые редакции, каждая из которых имеет свой собственный профиль, свой нынешней «синтетический и в то же время самобытный вид» (U. Becker, 1997). Скепсис, направленный против подлинности приписываемого самому Исаии материала, претендует на то, чтобы привлечь на свою сторону научную критику. Однако в действительности аргументы, предъявляемые литературной критикой в пользу минималистских гипотез, отнюдь не являются бесспорными. Против соответствующей тенденции в последнее время выступает все большее число исследователей, которые отстаивают наличие в дошедшей до нас книге значительного количества текстов, принадлежащих непосредственно Исаии (M. Sweeney 1996; U. Berges). При этом речь заходит даже о «завещании» пророка Исаии, создававшемся в конце его деятельности в основном им самим и представляющим собой концентрическую композицию (E. Blum).

К творениям исторического Исаии можно отнести, сведя к критическому минимуму, следующие тексты: 1:21-26; 2:12-17 и 6:1-8:18\*

и 14:28 слл., 31; 17:1-3; 18\*; 19\*; 20; 22\*; и \*28:1-4, 7-18; 29:1-4, 9-10, 13-14; 29:15-16; 30:1-5, 6-8, 12-14, 16-17; 31:1, 3 (U. Berges).

В главах 1-11 можно считать принадлежащими Исаии еще некоторые тексты: 1:21-26; 2:7, 10, 12-17; \*3:1-7, 12-15, 16-24 (3:25-4:1[?]); 5:1-7, 8-12, 18-24а, 24б-29; 6:1-11; \*7:1-8, 18; 9:\*7-20; 10:1-4, \*5-15, 27б\*-34; 11:1-5 (E. Blum).

На основании текстов пророка Исаии, сведенных к критическому минимуму, можно аргументированно предполагать следующую *периодизацию деятельности Исаии*: ранние выступления (740-736 гг. до н.э., включены в главы 1\*; 2\*), выступления во время противостояния между Сирией и Ефремом (734-732, включены в главы 7-8) и поздние выступления (705-701, включены в главы 28-32). Если относить к историческому Исаии большее число текстов, то складывается следующая картина: временем сирийско-ефраимитской войны (735-732) датируются фрагменты 1:21-26, 27-31; 5:1-24; 6:1-11 [12-13]; 7:\*2-17, 20; 8:1-15; 8:16-9:6; 15:1б-16:12; 29:15-24). К 724-720 гг. относятся фрагменты 5:25-30; 9:7-10:4; 10:5-34; 14:24-27; 17-18; 19:1-17; 29:1-14. О подготовке царя Езекии к восстанию против Ассирии и о самом восстании говорят следующие тексты: 1:2-9, 10-18; 2:6-19; 3:1-9, 12-15; 3:16-4:1; 14:4б-21, 28-32; 21:1б-14, 15-25; 23:1б-14; 28; 30:1-18; 31; 32:9-14 (M. Sweeney, 1996).

О способах передачи текстов самого Исаии, можно лишь строить предположения, исходя из, хотя и немногословных, но определенно говорящих о записанных текстах, замечаний в 8:1; 30:8. И по сей день можно предполагать, что около 740-701 гг. пророк, описывающий события в Иерусалиме и Иуде, письменно зафиксировал свое послание и передал его кругу своих учеников. Относительно точного объема и формы высказываний пророка наука вынуждена судить гипотетически. Несмотря на все попытки опровержения, в качестве одной из вероятных гипотез по сей день может рассматриваться концепция «воспоминаний» пророка (\*6-8), выдвинутая в 1899/1900 г. К. Будде (Budde), и являющаяся с тех пор постоянным предметом дискуссий. «Воспоминания», так же как и возгласы «горе!» в 28:1-4; 29:1-4, 15-16; 30:1-5; 31:1-3, считаются малым собранием слов Исаии, ставшим исходным пунктом для дальнейшего литературного развития книги (J. Barthel). В качестве подобного малого собрания может рассматриваться и ряд предсказаний горестей в 5:8-24; 10:1-3, в начале которых помещалась песня о винограднике (5:1-7). Так как в тексте ясно говорится об *учениках* (8:1б), то предположение о продуктивной передаче учениками текста из поколения в поколение не кажется простой выдумкой. Однако существование «школы Исаии», которая была бы ответственна за дальнейшие стадии истории создания книги, представляется маловероятным. На вопрос, существовала ли «Книга Исаии» уже в конце VIII — начале VII вв., можно ответить только *non liquet*.

### 2.3 «Ассирийская редакция» времен царя Иосии (VII в.).

В Книге Исаии больше не встречается определенных указаний на процесс ее записи. Таким образом, об основных вехах истории книги приходится заключать из косвенных данных. В качестве отправных точек для реконструкции истории создания книги служат упоминания о великих державах — *Ассуре и Вавилоне*. Так как в ряде текстов предполагается ситуация упадка Ассирийской империи в конце VII в. до н.э. (например, 14:24-27; 30:27-33; 8:23b-9:6), то можно предполагать «ассирийскую редакцию» текстов Исаии во времена Иосии (Barth). Небезосновательной представляется развитая из этой предпосылки гипотеза, согласно которой Книга Исаии возникла в конце VII в. Тексты этой книги, составленные уже в более крупные блоки, описывают: 1. карательные экспедиции Ассирии против Северного Царства Израиля и упадок Ассирийской империи. С этими событиями связаны предсказания о мессианском (царственном) спасителе и о возвращении Северного Царства дому Давидову (5-12). 2. В текстах содержатся также речи о народах, во главе которых помещены пророчества об Ассирии, а также предсказание возвращения людей, уведенных в плен в 722 г. (\*14-23, 27). 3. пророчества об Иерусалиме, в которых предвещается мессианский спаситель (28-32) и 4. рассказ о спасении Богом Иерусалима (36-37). В этой редакции используется материал текстов исторического Исаии, однако местами создаются и совершенно новые тексты. Рука этого редактора видна в 7:1-4, 10, 18-19, 21-25; 15:2b; 16:13-14; 20; 23:1a, 15-18; 27; 30:19-33; 32:1-8, 15-20. В главы 36-37 включены в переработанном виде тексты, содержащиеся в 3 Цар 18-19 (M. Sweeney, 1996).

Предполагаемая книга времен Иосии заканчивалась историческим приложением. Аналогия присутствует в Книге Иеремии: она также завершается историческим приложением, которое находит соответствие в 4 Цар (Иер 52 \ \ 4 Цар 24:18-25:21, 27-30). Напротив, рассказ о Езекии и Исаии, содержащийся в главах 36-37 и 38-39, может быть проинтерпретирован, во-первых, как отражение событий около 701 г. до н.э. (C. R. Seitz), а во-вторых, в качестве текста, служащего ободрением во времена вавилонского кризиса (Ch. Hardmeir). Высказывается также предположение, что рассказы о Езекии и Исаии были вставлены в уже почти полностью сформированную Книгу Исаии в гораздо более позднее время (конец V в.). Они служат композиционным центром книги и изображают Сион местом, неуязвимым для любых вражеских нападений, и спасительной целью для праведников Израиля и других народов. Главы 36-37, тема которых — «угроза Ассуре», обращаются к ассирийским временам, а глава 39, чья тема — «вавилонское посольство», предсказывает вавилонскую эпоху (40 слл.) (U. Berges).

Во всяком случае, присутствие указаний на Вавилон в главах 13:1, 19; 14:4, 22; 21:9 (ср. 23:13) является признаком того, что к текстам (гипотетической) Книги Исаии времен Иосии были присоединены и тексты, созданные после 538 г.

#### 2.4 *Дискуссия о возникновении глав 40-66 и их связи с Ис 1-39*

Если исходить из того, что главы \*1-39 составляют книгу, написанную в последней трети VII в., то возникает вопрос, как соотносятся с этим текстом главы 40-55, которые, очевидно, были созданы после 538 г до н.э., так как в них описывается падение Вавилонской державы (43:14; 47:1; 48:14, 20; ср. 47:5) и упоминается персидский царь Кир (44:28; 45:1), а также текст глав 56-66, который может быть датирован еще более поздним временем.

Предлагается две модели решения этого вопроса. В *первой модели* постулируется отдельная история создания глав, начиная с 40 и далее. Главы начиная с 40 составляют особый текст. История их создания, состоящая из многих ступеней, не имеет отношения к комплексу текстов 1-39. *Вторая модель* изначально учитывает тесную взаимосвязанность в истории возникновения текстов, содержащихся в главе 40 и далее, и текстов глав 1-39. Текст глав начиная с 40 никогда не существовал в виде самостоятельного, но задумывался в качестве продолжения и дополнения глав 1-35(39).

##### 2.4.1 *Модель самостоятельного возникновения Ис 40-55, 56-66*

Со времени выхода комментария Б. Дума, эта модель все чаще встречается в исследованиях, и имеет в современной дискуссии выдающегося представителя в лице О. Штека (O. Steck), с его новой точкой зрения на этот вопрос

Дум истолковал объединение менее объемной, преимущественно биографической книги Исаии (6:1-9:6; 20; 36-39; а также 3:16-4:1; 14:28-32; 29:13 сл.) с текстом глав 40-66 как чисто поверхностный акт, совершенный в конце III в. Основная часть текста глав 40-55 написана Девтероисаией, творившим около 540 г. на территории Ливана, вероятно в Финикии. Песни раба Божьего (42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12) должны быть датированы более поздним временем. К еще более позднему времени относится создание глав 56-66. Эти главы являются продуктом творчества одного писателя. Если тезисы Дума о становлении первой части книги Исаии (главы 1-39) претерпевали в дальнейшей истории исследований разнообразную критику и модификации — Х. Вильдбергер (Wildberger) говорил о «богатой фантазии» Дума, все же основной предпосылкой экзегезы оставалось его положение о совершенно различных путях становления двух частей книги, включающих в себя, соответственно, главы 1-39 и 40-55, 56-66. Вопрос, почему были соединены два больших текста, если такой вопрос вообще ставился, получал только

неудовлетворительный ответ — ссылались на практичность такого соединения с точки зрения создания и использования свитков.

Решающее видоизменение этой концепции истории создания книги было привнесено О. Штеком (Steck). Он также придерживается мнения, что каждая из частей, включенных, соответственно, в главы \*1-34, 36-39 и 40 слл., имеет собственную историю становления: к началу послевоенной эпохи относится «первый Исаия» (главы \*1-11; \*13-34; 36-39). Совершенно независимо от этой книги после 540 г. в результате многоступенчатого процесса сложился комплекс текстов, вошедших в главы 40-55, к которому в более позднее время были присоединены главы 60-62. Только в годы после смерти Александра Великого (323) тексты глав \*1-39 и \*40-55, 60-62 были объединены в книгу «большого Исаии». На дальнейших ступенях в эти разделы, существующие уже как единый текст, был включен дополнительный материал. Связь между двумя частями текста, заключенными, соответственно, в главы \*1-39 и 40 слл., понимается Штеком, в противоположность предшествующим исследованиям, в качестве результата хорошо продуманного редакционного процесса, а не механического соединения. Связующим звеном между двумя текстовыми комплексами служит глава 35. Кроме того, редакции оставили определенные следы в обеих крупных частях (11:11-16; 27:12 слл.; 62:10-12).

Следуя предположению Штека, используя литературно-критические предложения Й. ван Оорсхота (van Oorschot), а также синтезируя предшествующие исследования, Бергес предлагает следующую модель становления Книги Исаии:

Высказывания анонима, творившего в 550-539 г. в Вавилоне, содержатся во фрагменте, включающем в себя главы 40:12-46:11 (I \*40:12-28; 41:1-5, 8-13, 16b-20; 41:21-26, 28; 42:5-9; II 42:13-16; 43:1-4, 8-13, 14-15, 16-21; 44:1-3a, 4, 6-8, 21-22; III 44:24-45:7\*; IV 45:\*11-13, 20a, 21; 46:9-11). Его слова были собраны учениками и структурированы в виде гимнов (= *редакция Голы*). Эта редакция сложилась в 539-521 г. еще в Голы. Она призывает изгнанников выйти из Вавилона (42:1-4, 10-12; 44:23; 47:1-11; 48\*; 48:20-21). Группой, вернувшейся из Голы, была создана *первая Иерусалимская редакция*, которая относится к периоду после 521 г. Ее тексты, ориентированные на Иерусалим/Сион, находятся во фрагменте 49:13-52:12 (\*49:13, 14-26; 50:1-3; 51:9-11, 17, 19; 52:1-2; 52:7-8, 9-10). В ходе этой редакции был сформулирован пролог (40:1-5, 9-11) и провозглашен призыв к выходу из диаспоры (52:11-12). В ней было осуществлено первоначальное объединение двух текстовых комплексов, расположенных в главах \*1-32 и \*40-52, связующим звеном для которых стала глава 33. В середине V в. была создана *вторая Иерусалимская редакция*. Она также привнесла свои собственные тексты (40:3aa, 6-8; 40:29-31; 46:12-13; 50:4-9; 51:1-2, 12-16; \*54-55). Ее апогеем является призыв к исходу, обращенный к тем из народа, кто верует в Яхве (55:12-13).

Во второй половине V в. были добавлены следующие фрагменты: глава 34, посвященная Эдому, и глава 35 в качестве нового текста-связки. Помимо того, были присоединены главы \*60-62, принадлежащие *Тритоисаии*, созданные в первой половине V в. В это же время осуществлялось внесение поправок в текст *редакции возвращения* (\*56:9-59:21), относящейся ко второй половине V в. В конце V — начале IV вв. была осуществлена двухступенчатая *редакция «общины раба Яхве»* (63:1-6; 63:7-64:11; 65, а также 56:1-8; 66:1-24). Кроме того, только в это время тексты, помещенные в главах 36-39, занимают свое место в середине книги (U. Berges).

В противоположность Штеку, Бергес высказывается в пользу более ранней датировки редакции, объединяющей Протоисаию с Девтероисаией. Эта первая Иерусалимская редакция относится примерно к концу VI в. Примерно в конце V в. Книга Исаии существовала уже в полном объеме. Основным текстом, связывающим в первой Иерусалимской редакции тексты Прото- и Девтероисаии, становится глава 33. Последнее предположение состоит в том, что к становлению «большого Исаии» привело заимствование у конкурирующей концепции.

#### 2.4.2 Модель продуктивного продолжения текста в главах 40-66 Книги Исаии

Так как текст глав 40-55 содержит в себе множество соответствий с текстом глав 1-32 и тесно связан со всем текстовым комплексом, выдвигается альтернативная точка зрения, которая рассматривает главы 40-55, скорее, в качестве продолжения глав 1-32 и единого корпуса текстов. В качестве связующего звена между текстом, являющимся литературным наследием Исаии в Иерусалиме, и материалом, добавленным Девтероисаией в главах 40 и далее, служит глава 33, причем в ней практически не существует различия между тем, что было взято из традиции, и тем, что было привнесено им самим (H. G. M. Williamson). Так как далее главам 1-32 соответствуют не только главы 56-59, но также и главы 60-62, можно предположить, что в действительности Книга Исаии непрерывно увеличивалась, пока не достигла своего теперешнего объема. Мало вероятным представляется параллельное и относительно независимое существование двух достаточно больших текстов соответственно, текстов глав 1-32(39) и глав 40-55 (+ 60-62).

#### 2.5 (Приемлемая) синтетическая гипотеза (M. Sweeney)

В комментарии, предложенном Суини, оставлен, относительно раздельного или совместного развития двух больших текстовых комплексов, помещенных в главы 1-39 и 40 и слл., и предлагается более простая модель становления Книги Исаии (M. Sweeney). Автор описывает четыре основные стадии создания книги:



(1) Окончательная, включающая в себя главы 1-66, редакция книги, которая связана с реформами Ездры и Неемии, может быть датирована серединой или концом V в. В ходе этой редакции были написаны тексты глав 1:1, 19-20, 27-28; 2:1; 4:3-6; 33; 34; 56-59; 63-66).

(2) Этой редакции предшествовало издание книги в конце VI в. (520-515). Она содержала главы \*2-32; 35-55 и 60-62.

В данной редакции к более ранним материалам были присоединены новые тексты: (а) тексты о роли Сиона для Израиля и народов (2:2-4,5; 4:2; 13:2-22; 14:1-2, 3-4а, 22-23; 24-26; 35 и 60-62); (б) тексты, в которых акцент делается на возвращение изгнанников (11:11-16; 27:12-13; 35:8-10; 40:1-11; 48:17-22; 52:11-12; 54:1-17; 55:12-13; 62:10-12). (в) Тексты, в которых назван (44:24-28; 45:1-7) или предполагается (41:2-3, 25; 45:13; 46:11; 48:14-15) персидский царь Кир; (г) гимны (12; 24-27; 35; 42:10-13; 44:23; 45:8; 48:20-21; 49:13; 51:3; 52:9-10; 54:1-3; 60-62).

(3) В конце VII в. существовала «Книга Исаии времен Иосии», которая включала в себя главы 5-12; \*14-23; 27; 28-32; 36-37 (см. выше).

(4) К началу процесса создания Книги Исаии относятся слова исторического пророка, жившего во второй половине VIII в. Они находятся в главах 1\*; \*2-4; 5-10; \*14-23; \*28-32 (см. выше, 2.2).

## 2.6 Выводы

Сравнительно простая концепция Дума — несвязанные друг с другом истории создания двух больших частей книги 1-39 и 40-66, очень цельная концепция Девтероисаии, которому приписывались, за исключением песен о рабе Божиим и еще некоторых текстов, 75% текста глав 40-55, и Тритоисаии, который предполагался в качестве единственного автора глав 56-66 — столетие спустя была заменена и более сложными, противоречащими друг другу гипотезами. Признаком изменения характера исследований является очень дифференцированное расчленение литературной критикой текста глав 40-55, значительно более дробное, чем прежде (R. G. Kratz; J. van Oorschot; U. Berges). Правда, в связи с литературной критикой текста глав 40-55 и анализом редакций глав 56-66, были сформулированы методические постулаты (O. H. Steck), которые смогли препятствовать бесконтрольному выдвигению гипотез. Для текста глав 56-66 можно уже сейчас отметить два постулата: во-первых, отказ от признания «Тритоисаии», считавшегося у Дума отдельным автором, связанный со скепсисом относительно возможности точного разделения авторского текста и продуктов редакторской обработки, и, во-вторых, признание большого числа взаимосвязанных фрагментов текста, которые следует при этом считать диахронными. Последнее эквивалентно уменьшению сегментирования текста литературной критикой в этой части книги.

## 2.7 Контекст истории богословия

Книга Исаии документирует историю богословия Иудеи и Иерусалима, начиная с середины VIII в. и заканчивая серединой III в. до н.э. Здесь мы обратим внимание только на некоторые события, получившие в книге богословское осмысление.

### 2.71 Кризис, связанный с ассирийским нашествием

О личности Исаии нам известно очень мало. Известны его имя, имя его отца, Амос, и имена двух его сыновей, Шеар-ясув и Магер-шелал-хаш-баз. Имя его жены остается неизвестным. Она представлена в тексте в качестве «пророчицы» (8:3). Имена иудейских царей, данные в начале книги (1:1), позволяют отнести деятельность Исаии к 740-690 гг. до н.э. Имеющиеся в дальнейшем тексте датировки (6:1; 7:1; 14:28; 20:1) соответствуют временным границам, заданным в начале книги. Его деятельность была сосредоточена в Иерусалиме. По-видимому, Исаия выступил впервые еще во времена относительного политического спокойствия. Однако этот период принес Иудее и Иерусалиму не только процветание, но и значительное обнищание многих представителей средних и низших слоев общества. На эти обстоятельства и отреагировал Исаия в своем социально- и внутриполитическом выступлении за правду и правосудие (1:21-26; 5:1-7, 8 слл.; 10:1-3). Однако вызовом эпохи стало прежде всего ухудшение положения Иерусалима и Иудеи, вследствие великодержавной политики Новоассирийского государства. Противостояние между Иерусалимом и Иудеей, и Северным Царством Израиля, с другой стороны, когда Израиль заключил союз с Сирией с целью создания антиассирийского альянса, с одной стороны, стало причиной переключения внимания Исаии на вопросы внешней политики. В 734-732 гг. он посоветовал иудейскому царю Ахазу воздерживаться от прямых действий и положиться на святого Бога. Точку зрения, высказанную в 734 г., Исаия повторял и при других обстоятельствах. Выступления за веру и против всех форм политики союзов определяли характер деятельности Исаии вплоть до 701 г. Падение Самарии и последовавшая за ним в 722 г. утрата Северным Царством государственной самостоятельности поставили проблемы совершенно другого рода. Однако о них, если опираться на литературное наследие, можно составить только слабое представление (28:1-4?).

Отчетливее в текстах следы событий 705-701 гг. Царь Езекия прекратил выплачивать дань Ассуре (ср. 4 Цар 18:7). С целью восстановления полной зависимости Иерусалима Сеннахирим (Синаххериб) пошел войной на Иуду, захватил все важнейшие иудейские города (4 Цар 18:13) и осадил Иерусалим. Правда, город ассирийский царь захватить не смог. Также и во время этого кризиса Исаия не остался в стороне

и агитировал за веру в Бога (ср. 28:12, 16, 17; 30:15). По-видимому, однако, проповедь Исаии, не оказывала большого влияния на его современников. Его слова были приняты лишь небольшим количеством людей, которые передавали их из поколения в поколение, приспособлявая их при этом к изменившейся ситуации. Были созданы также совершенно новые тексты, написанные в духе Исаии.

### *2.72 Кризис веры в конце эпохи плена*

Главы 40-55 предполагают совершенно другую аудиторию. Рассматривая прямые и косвенные цитаты высказываний тех, кому адресованы проповеди (ср. 40:27; 49:14; 40:12, 18, 25), можно сделать вывод, что в среде живших в плену к этому времени широко распространились пессимистические настроения. Жалобы на разрушение Иерусалима и Храма, протест против этого, а также против утраты Иудеей государственности со временем сменились в среде изгнанников мнением, что следует признать превосходство вавилонской религии, культуры, цивилизации, науки и политики над установившимися традициями веры в Яхве. Люди явно стремились приспособиться к жизни в Вавилоне и все больше очаровывались культурой Вавилона. Текст глав 40-55 пытается сделать привлекательной веру в Яхве, в единого Бога, Творца и Спасителя, с помощью, с одной стороны, применения всех имеющихся средств традиционного богословия и религиозной риторики, с другой стороны, направляя творческие усилия на формулирование совершенно новых, неслыханных прежде богословских положений. Говоря конкретно, в этих текстах пропагандировалась появившаяся, благодаря политике персидского царя Кира, возможность вернуться в Иерусалим. С точки зрения богословия, Исход из Вавилона превосходил Исход из Египта.

### *2.73 Восстановление после возвращения из плена*

По-видимому, в главах 56-66 отражены конфликты, возникавшие в ходе восстановления Иерусалима и Иудеи, начиная с 520 г. и заканчивая серединой V в. Их темой является затянувшееся осуществление описанного в столь светлых тонах восстановления Иерусалима и причины этого затягивания. Благо, данное Богом, дано тем, кто в деле правды и правосудия целиком положились на Яхве. Поднимаются темы разделения внутри Израиля на праведных, рабов Яхве, и грешников, а также принятия неизраильтян в союз с Яхве. Условием является обращение к Яхве. Так народы могут прийти к Сиону и увидеть славу Господню. Встречающиеся на протяжении всей книги тексты (2:2 слл.; 25:6 слл.; 56:1-8; 66:18 слл.), где проявляется позиция открытости по отношению к неизраильтянам, согласно которой им дано право участвовать в спасении вместе с Израилем, скорее всего, относятся ко

времени персидского господства. Напротив, тексты, посвященные преимущественно Израилю (11:11-16; 27:12-13; 35:9b-10), по-видимому, указывают на более позднее время и содержат сужение универсальной перспективы. Настроение внутри общины говорит об отречении от царства Давидова. Описание милостей, обещанных Давиду, относится к общине после пленного периода (55:3). Оно предполагает существование в Иерусалиме Храма, совершаются жертвоприношения (56:7), но происходит это в сравнительно неблагоприятной экономической ситуации. Сопоставление двух текстов, находящихся в главах 58:3-6 и 1:10 слл., критикующих богослужение, показывает, что в после пленный период молитвенные и покаянные богослужения заняли то место жертвоприношения, которое в допленной критике культа занимают жертвоприношения.

### 3. Богословие

#### 3.1 «Святой Бог»

Начиная со стиха 1:4 и заканчивая стихом 60:14, слово «святой» встречается 35 раз. Это одно из ключевых понятий богословия. Бог являет себя святым, то есть могущественным и победоносным Господом, перед величием которого человек чувствует свою ничтожность, и который принимает участие в судьбе мира. Бог заботится о своих сыновьях, как отец или мать. Он ухаживает за домом Израилевым как возлюбленный за своей невестой. В тексте это выражается в том, что Бог назван трижды святым и одновременно Святым Израилевым. Будучи святым, Бог строго требует от человека делать выбор в пользу благих поступков.

Слова о Божием гневе становятся понятными перед лицом греховности людей, живущих в Иерусалиме и Иудее. Однако Бог не только судит, но и дает Израилю возможность избрать такую жизнь, которая еще возможна, если совершить правду и правосудие, если есть вера. Бог создает, несмотря на греховность Иерусалима, новое благополучие, спасение. Он оставляет, несмотря на всеобщий суд, остаток людей (1:8-9; 30:17). Исаия (так же как Амос и Михей) зачастую рассматривается в качестве радикального пророка бедствий. Эта точка зрения приводит к тому, что многие тексты отбрасываются как не принадлежащие Исаии, ибо в них нет пророчеств о неотвратимых несчастьях. Так как пророк сам испытывает прощение грехов (6:7), то не нужно интерпретировать высказывания об окончательной греховности Иерусалима, а также так называемую «весть о закостенелости народа» (6:9-10) в смысле абсолютного, радикального пророчества о гибели; при интерпретации нужно связывать их с текстами, в которых суд Божий понимается в качестве средства очищения (1:21 слл.) и даже указывается как альтернатива характерному для Иерусалима

и Иудеи образу жизни, способная отвратить несчастья, на которые осудил людей Бог и которые предсказываются пророком. Призыв, находящийся в 6:9-10, не означает, конечно, того, что пророческое послание призывает людей к абсолютной невосприимчивости к тому же самому посланию; скорее, оно должно быть истолковано на основании процесса записи первоначального опыта, в качестве позднейшей интерпретации пророком собственной деятельности. Иерусалимская общественность, царь, равно как и другие представители социальной элиты города встретили слова пророка весьма эффективной стратегией невосприимчивости.

### *3.2 Богословская антропология*

Высокой степени богопознания соответствует дифференцированная антропология: в ней постулируется для всех людей, равно для мужчин и для женщин, отказ от отчаянного желания возвеличиться перед Богом и людьми. Человек находит себя не через самоутверждение. Человек обретает «успокоение» в доверии святому Богу, в вере в Него. Из «успокоения» человек может достичь покоя для «утружденного» (ср. 28:12). Это означает то, что вера делает возможным для человека безбоязненную поддержку его ближних. Вера в святого Бога дает человеку право осуществлять правду и правосудие. Однако от такого осуществления отказалась столица (1:21), дом Израилев и мужи Иуды (5:7). Поэтому приходится говорить о тяжелой вине народа (1:4). Она состоит в неуважении к правам бедных, в их жестоком угнетении. Но она состоит и в том, что Богу не давали быть Богом во внешнеполитических вопросах. Отказ от веры оказывается причиной личного и общественного краха.

### *3.3 Спасительное деяние единого Бога как новое творение*

Уже в главах 1-39 тексты, в которых говорится о безусловной всеблагости Бога, постоянно перемежают послания, анализирующие греховность и возвещающие суд Божий. Сильный Израилев очистит свой город (1:24, 25), так говорит еще сам пророк. В текстах, написанных в период плена и возвращения из плена, еще более отчетливо говорится о божественном промедлении, доказывающем народам Его милость и сострадание (30:18). Бог исцелит (30:26) народ от болезни, которая поразила все его тело (1:5-6), так что никто из живущих на Сионе больше не будет говорить о своей болезни (33:24). Народу будут отпущены грехи.

Безусловное обещание благополучия составляет основное содержание глав 40-55. Разочарованные, находящиеся в плену люди обретали мужество, зная, что Бог простит им грехи, поможет им вернуться на родину, осуществив тем самым новый Исход, и сделает возможной

новую жизнь. Ясно выражена вера в единого Бога (монотеизм) (ср. 43:10-11; 45:21-22). В главах 40-48 мы видим самое обширное, наряду с 1-2 главами Книги Бытия, свидетельство веры в творение. Единый Бог есть Творец неба и земли. Но в качестве Творца Он выступает и тогда, когда избирает Израиль. Прощение грехов происходит благодаря действию его творческой силы, так же как и обращение людей к Сиону.

Несмотря на безусловное обещание благополучия (40-55, 60-62), Израиль призывается к тому, чтобы решительно отказаться от своих грехов и любить Бога и ближнего (главы 56-59).

### 3.4 Заместительное страдание

Страдания раба — о том, кто имеется здесь в виду, ведется дискуссия: этот образ может быть истолкован и как собирательный (=Израиль), и как индивидуальный (образ пророка или царя) — не пропадают даром. Страдания раба должны возвестить суд народам и прощение грехов многим многим (Ис 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9, а также 52:13-53:12). Если рассматривать «раба» в Ис 52:13-53:12 в качестве индивидуального образа, то значение его заместительных страданий можно выразить так: «(1) Последствия наших собственных поступков, ответственность за которые мы должны были бы нести сами, но не пожелали принять их на себя, возлагаются на другого. Инициатива такого перекладывания ответственности исходит от Яхве (стихи 6б, 10а): Он переносит последствия *взаимосвязи действия и результата другого человека на раба таким образом*, что собственно виновный, а именно Израиль, обретает спасение — в то время как невинный страдает. (2) Когда мы осознаем это, то признаем грехи, за которые пострадал раб Божий, своими собственными грехами. Последующее за этим осознание своих грехов (стихи 4-6) становится предпосылкой... спасения Израиля, потому что благодаря ему, не просто прощаются грехи, но происходит *преображение Израиля через осознание*. Только такой Израиль, как потомство раба Божия, Израиль как, вернется в общество Яхве. (3) Четвертая песнь о рабе Божиим начинается не с речи от первого лица («мы»), но с возвещения оракула Яхве. Эти слова Яхве дают «нам» осознание двух вещей: с одной стороны, осознание невинности раба, с другой стороны, осознание искупления собственных грехов через страдания раба. Успех раба, предсказанный в обрамляющих речах Яхве (52:13-15; 51:11 слл.), связан с этим двойным осознанием: Израиль вернется к Яхве, потому что он понял значение смерти раба, а через это и ту ситуацию, в которой он сам находится» (В. Janonski, *Stellvertretung* 90-92).

### 3.5 Сион/Иерусалим как место божественного спасения и как возлюбленная супруга Яхве

Имя Сион встречается в книге 47 раз. Так же как и слово «святой», характеризующее качество Бога, это имя служит выражением богословской концепции. Нерушимость Сиона, обеспечиваемая присутствием святого Бога, дает историческому Исаии основания для надежды в ситуации тяжелого личностного и государственного кризиса (8:17). Сион как место, на котором живет Яхве, с которого он управляет, будучи Царем, и на которое он назначает в качестве своего уполномоченного («мессинанского») царя из дома Давидова, является не только местом, на котором Богом будет установлено благополучие для «Израиля» (49:14 сл.; 54:55), но и целью паломничества народов, местом, где народы услышат веление Яхве жить в мире (2:3-4), и на котором они примут участие в роскошной трапезе, приготовленной Богом (25:6 сл.).

Согласно Книге Исаии, Сион находится под серьезной угрозой, «как шатер в винограднике» (1:8). «Этот аспект является важной характерной чертой Книги Исаии. Ее можно назвать “книгой тревоги за Сион”. Угроза Иерусалиму проявляется в различных аспектах: отчасти как внешняя угроза нападения врагов, отчасти как угроза, заключающаяся в поведении самих жителей Иерусалима. В последнем аспекте тема “Сиона” является связанной с другой важной темой книги, темой “правды и правосудия”. Видно, что критика и обвинение Исаией своих соотечественников обусловлены беспокойством о Сионе. Это ясно проявляется уже в первой главе книги. Резкие обвинения переходят в выражение надежды на то, что Сион будет спасен правдой и правосудием и тогда снова будет назван “городом правды” (1:26 сл.), и, в конце концов, народы придут к Сиону, чтобы научиться Торе (2:2-4). Но осуществлению надежды мешает то, что сейчас правда и правосудие отсутствуют. Это, помимо многих других текстов, видно из притчи о винограднике Израиля, имеющей ключевое значение: те плоды, которых Бог, виноградарь, напрасно ожидает, и есть правда и правосудие (5:1-7). И обратно, если говорить о различных ожиданиях и предсказаниях будущего царя, то в центре их всегда надежда на то, что при нем восторжествуют правда и правосудие (9:6; 11:3-5; 32:1). Программа возвращения на родину начинается с призыва осуществлять правду и правосудие (56:1), а под конец, описание блестящего будущего, которое Сион обретет в конце времен, достигает своего апогея в том, что правда и правосудие воссияет над ним столь ярко, что их смогут увидеть все народы (62:1 сл.)» (R. Rendtorff, *Theologie I*, 184 f.).

Предсказания восстановления Богом Сиона в главах 40-66 связано с (новой) метафорой, в которой отношения Яхве к Иерусалиму сравниваются с отношением женщины и матери к своим детям. *Сион-место* превращается в *Сион-личность*. При этом нужно в особенности «видеть» в метафоре, в которой Яхве назван супругом Иерусалима, своеобразия и

постоянства этих отношений, как об этом ясно сказано в Ис 54:4-8(10)... Однако примечательно то, что... представление о Сионе как личности связано с восприятием Сиона в качестве царицы народов: 52:1 слл., ср. Ис 52:7-10; 49:23; 54:4-8 (ср. ст. 5); 60-62; 54:3, 10. При этом, согласно Иерусалимскому взгляду, Сион во времена благополучия займет место царя дома Давидова. Едва ли случайно то, что представление о Сионе-жене в предсказаниях благополучия встречается лишь в одном текстовом комплексе Ветхого Завета — у Девтероисаии и добавленных к его словам творческих реинтерпретаций Тритоисаии, то есть в таком комплексе текстов Ветхого Завета, где мессианские ожидания сознательно исключаются. Представляется, что создание образа благополучия в символической фигуре Сиона-жены связано с этим: город выступает в качестве воспринимающей и действующей личности на земле, занимающей то же высокое положение, которое некогда подобало царям из дома Давидова, правившим в Иерусалиме, и, тем самым, заменяет собой (хотя прямо об этом не говорится) великого царя Персии, который — как показывает Персеполь — претендует в это время на такое положение в мире» (О. Н. Steck, Gottesknecht 144).

### 3.6 Значение для церковной традиции

В церковной и богословской традиции Книга Исаии особенно ценится за ее мессианские тексты; Исаию называют «евангелистом» Ветхого Завета. Такому пониманию роли пророка Исаии соответствует широкое использование текстов Книги Исаии в богослужениях перед рождеством. Для богословия и церковной жизни важны и эсхатологические тексты книги. В них особенно настойчиво говорится о том, что Бог даст всеобщее благополучие, спасение, именно в *этом* творении и всему человечеству. Они объясняют, к чему устремлена воля Бога в формировании общественной деятельности человека: делом правды является мир (32:17).

Важнейшая функция многочисленных текстов, в которых подвергаются критике Иерусалим и Иудея, состоит в том, чтобы заново обратить внимание церкви и общества на ошибочность реализации собственных интересов посредством войн (ср. 2:7) и беспардонной эксплуатации бедняков (ср. 3:15).

Энергичные, постоянно повторяющиеся в связи с различными обстоятельствами слова книги о святом Боге становятся особенно актуальными во времена всеобщей угрозы, нависшей над человечеством. Человечество спасается не благодаря тому, что Бог понимается преимущественно как человеколюбивый, то есть ограничивается гуманными качествами. Святой Бог в своем величии, в своей строгости и в своем непостижимом гневе является гарантом человечности. Если человек склонится перед Ним, то этим будет обеспечено сохранение человеческих ценностей. Вера в святого Бога открывает перед человеком возможность узнать не только Его строгость, но и Его ласку.



### III. КНИГА ПРОРОКА ИЕРЕМИИ

*Франц-Йозеф Бакхауз / Иво Мейер*

*Комментарии:* В. Duhm (KHC) 1901; W. Rudolph (HAT) 1968; J. Schreiner (NEB) I 1981, II 1984; R.P. Carroll (OTL) 1986; S. Herrmann (BK) 1986 ff; W. McKane (ICC) Vol I 1986, Vol II 1996; W.L. Holladay (Hermeneia) Vol I 1986, Vol II 1989; R.E. Clements (Interp.) 1988; W. Brueggemann (ITC) Vol I 1988, Vol II 1991; ders., A Commentary on Jeremiah, Grand Rapids 1998; P.C. Craigie (WBC) I 1991; G.L. Keown (WBC) II 1995; G. Wanke (ZBK) I 1995, II 2003; W. Werner (NSK-AT) I 1997, II 2003; J.R. Lundbom, Jeremiah 1-20 (AncB) 1999.

*Forschungsüberblicke:* W.Thiel, Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung: VF 31,1986,32-52; S.Herrmann, Jeremia. Der Prophet und das Buch (EdF 271) Darmstadt 1990; R.P.Carroll, Century's end: Jeremiah studies at the beginning of the third millenium: CR:BS 8,2000,18-58.

*Библиография:* H.O.Thompson, The Book of Jeremiah. An Annotated Bibliography (ATLA.BS 41) Lan-ham 1996.

*Wichtige Einzelstudien:* R.Albertz, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr. (BE 7) Stuttgart 2001,231-260; H.D.Bak, Klagender Gott-Klagende Menschen. Studien zur Klage im Jeremiabuch (BZAW 193) Berlin 1990; W.Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (BZAW 32) Gießen 1917; P.-M.Bogaert (Hg.), Le Livre de Jérémie (BETL 54) Leuven <sup>2</sup>1997; ders., Le livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours: RB 101,1994,363-406; A.H.W.Curtis/T.Römer (Hg.), The Book of Jeremiah and Its Reception (BETL 128) Leuven 1997; A.R.P.Diamond/K.M.O'Connor/ L.Stulman, Troubling Jeremiah (JSOT. S 260) Sheffield 1999; G.Fischer, Das Trostbuechlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26) Stuttgart 1993; ders., Jeremia 52-ein Schlüssel zum Jeremiabuch: Bib 79,1998,333-359; ders., Art. Jeremia/Jeremiabuch: RGG<sup>4</sup> IV,2001,414-423; ders., Werfel als Interpret. Zur Jeremia-Deutung in seinem Roman Höret die Stimme, in: P.Tschuggnall (Hg.), Religion-Literatur-Künste II. Ein Dialog (Im Kontext 14) Salzburg 2002,217-243; Y.Goldman, Prophetie et royauté au retour de l'exil (OBO 118) Freiburg/Göttingen 1992; B.Gosse, Trois étapes de la rédaction du livre de Jérémie: ZAW 111,1999,508-529; A.Graupner, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch (BThSt 15) Neukirchen-Vluyn 1991; W.Groß (Hg.), Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung» (BBB 98) Weinheim 1995; ders., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176) Stuttgart 1998; Ch.Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas (BZAW 187) Berlin 1990; M.Häusl, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37) Freiburg 2003; F.D.Hubmann, Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18-12,6 und Jer 15,10-21 (fzb 30) Würzburg 1978; B.Huwlyer, Jeremia und die Völker (FAT 20) Tübingen 1997; N.Ittmann, Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten (WMANT 54) Neukirchen-Vluyn 1981; D.W.Jamieson-Drake, Scribes and Schools in Monarchic Judah.

A Socio-Archeological Approach (JSOTS 109) Sheffield 1991; N.Kilpp, Niederreiben und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (BThSt 13) Neukirchen-Vluyn 1990; J.Kiss, Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition und Redaktion von Jer 11-12, 14-15 und 18 (WMANT 99) Neukirchen-Vluyn 2003; G.Langenhorst, Der «Narr mit dem Holzjoch»-Deutungen Jeremias in der Gegenwartsliteratur: EuA 77,2001,20-41; Ch.Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985; R.Liwak, Der Prophet und die Geschichte. Eine literarhistorische Untersuchung zum Jeremiabuch (BWANT 121) Stuttgart 1987; N.Lohfink, Der niemals gekündigte Bund, Freiburg 1989; Ch.Maier, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches (FRLANT 196) Göttingen 2002; S.Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania 1914; T.Odashima, Untersuchungen zu den vordeuteronomistischen Bearbeitungen der Heilsworte im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 125) Berlin 1989; K.Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches (WMANT 72) Neukirchen-Vluyn 1996; M.Schulz-Rauch, Hosea und Jeremia (C'hm 16) Stuttgart 1996; Ch.R.Seitz, Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah (I)ZAW 176) Berlin 1989; K.Seybold, Der Prophet Jeremia. Leben und Werk (Urban TB 416) Stuttgart 1993; H. J Stipp, Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26.36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert (BBB 82) Weinheim 1992; ders., Deuteroterjemianische Konkordanz (ATSAT 63) St.Ottilien 1998; W.Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41) Neukirchen-Vluyn 1973; ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52) Neukirchen-Vluyn 1981; E.Tov, The Jeremiah Scrolls from Qumran: RQ 14,1990,189-206; H.M.Wahl, Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36: ZAW 110,1998,365-389; H.Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132) Berlin 1973; E.Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

## 0. Текстовая традиция

Книга Иеремии встречается в текстовой традиции в греческой (= G) и еврейской (= H) версиях. Версии различаются, прежде всего, длиной текстов, позицией и последовательностью пророчеств о народах, а также позицией переколы о чаше (G: 32:1 сл.; H: 25:15 сл.), которые в H отделены от пророчеств о народах, а в G служат завершением этих пророчеств. H длиннее примерно на 1/7 (согласно Дж. Мину [J. Min] 3097 слов, согласно К. Шмиду [Schmid] около 2700 слов). Более короткий текст G, очевидно, не является следствием переводческого произвола, в его основание лег более краткий еврейский текст, который, вероятно, существовал наряду с текстом, представленным масоретской традицией. Это предположение подтверждается и текстами, найденными в Кумране, в пещерах 2 и 4. Там были найдены не только фрагменты еврейского текста, соответствующие масоретскому канону еврейских текстов (2QJer; 4QJer<sup>a</sup>; 4QJer<sup>c</sup>; 4QJer<sup>e</sup>), но и имеющие сходство с тем видом текста, который был получен

в результате обратного перевода и гипотетически постулеровался в качестве еврейского оригинала G (4QJer<sup>b</sup>; 4QJer<sup>d</sup>). Кроме того, важно заметить, что G (без рецензий) является последовательным и точным переводом еврейского оригинала. Это подтверждают в том числе и те части текста, в которых G совпадает с H (ср. также H-J. Stipp. *Sondergut* 7-58).

На вопрос о временном соотношении G и H пытался ответить среди прочих Джейнзен. Принимая во внимание количественные различия между G и H, он пришел к выводу, что еврейский оригинал G предшествует во временном отношении еврейскому, значительно расширенному, тексту, который дошел до нас в масоретском варианте. Этой позиции придерживаются также П. Богерт, И. Голдман, Дж. Мин и Э. Тов, которые заключение из первичности еврейского источника G по отношению к H то делают, что G находится в генетическом родстве с H, и тем самым G может предоставить важные наблюдения и аргументы для исследования истории редакций H. При этом Богерт, Голдман, Мин и Тов объясняют расхождения в текстах G и H, в основном, при помощи модели истории редакций, а Джейнзен, Мак Кейн, Стипп и др. исходят из того, что в тексты многократно вносились небольшие добавления.

Фишер, Левин, Шмид и Содерлунд оспаривают предположение об историческом приоритете еврейского оригинала G. Зодерлунд пытается доказать эту гипотезу в критической дискуссии с Джейнзном для Иер 29, а Фишер полагает, что текст глав 30-31 в еврейском источнике G не отличается от H, а значит, причиной отступлений в тексте G является неточность перевода. Шмид, как и Левин, отвергает гипотезу о том, что G (или еврейский оригинал) представляет собой, с точки зрения редакций, более древнюю ступень H, ссылаясь на тексты, имеющиеся в G, но не представленные в H, которые указывают на вторичное развитие текста G. Ввиду такой ситуации в исследовании, прежде чем говорить о возможном существовании общего изначального текста или точки бифуркации, а также взаимозависимости между двумя типами текста, исследуя историю развития каждого текста, необходимо рассматривать G и H прежде всего по отдельности.

Несмотря на то, что книга Иеремии представлена двумя различными типами текста, в последующем будет говориться о Книге Иеремии (в единственном числе), но при этом в конкретных случаях будет указываться на важные различия между G и H.

Синописис двух текстовых традиций					
H	G	Перечень народов в H	G	H	Перечень народов в G
1-24	1-24	<i>Вино ярости для народов</i>	1-24	1-24	Елам Египет <i>Предсказание благополучия</i>
2 5 : 1 -	25:1-13		25:1-13	25:1-13	
13(14)	32:15-38		25:14-20	49:34-39	
25:15-38			26:2-25	46:1-26	
26	33		26:27-28	46:27-28	
27	34				

28	35		27-28	50-51	Вавилон
29	36		29	47	Филистимляне
30	37		30:1-16	49:7-22	Едом
31	38		30:17-21/22	49:1-6	Аммонитяне
32	39		30:23-28	49:28-33	Кидар/Асор
33	40		30:29-33	49:23-27	Дамаск
34	41		31	48	Моав
35	42		32:15-38	25:15-38	<i>Вино ярости для народов</i>
36	43				
37	44		33	26	
38	45		34	27	
39	46		35	28	
40	47		36	29	
41	48		37	30	
42	49		38	31	
43	50		39	32	
44	51:1-30		40	33	
45	51:31-35		41	34	
46:1-26	26:2-25	Египет	42	35	
46:27-28	26:27-28	<i>Предсказание благополучия</i>	43	36	
47	29	Филистимляне	44	37	
48	31	Моав	45	38	
49:1-6	30:17-21/22	Аммонитяне	46	39	
49:7-22	30:1-16	Едом	47	40	
49:23-27	30:29-33	Дамаск	48	41	
49:28-33	30:23-28	Кидар/Асор	49	42	
49:34-39	24:14-20	Елам	50	43	
50-51	27-28	Вавилон	51:1-30	44	
52	52		51:31-35	45	
			52	52	

(Разделение на главы и стихи дается по А. Ральфсу)

В следующей таблице перечислены важнейшие тексты, которые присутствуют в Н, но отсутствуют в G:

2:1 слл.*	Формула получения откровения и приказание передать полученные слова
7:1 слл.*	Формула получения откровения, приказание передать полученные слова и локализация в Храме
*8:10-12	Повторение выступления против священников и пророков, изображенного в 6:13-15
*10:6-10	Продолжение полемики против идолов и качества Бога
*11:7-8	Жалобы на напрасное увещание отцов
17:1-4	Упрек в служении идолам и угроза изгнания
25:14	В качестве воздаяния (50:29а) Вавилон, поработивший многие народы, теперь будет сам служить многим народам

27:1	(ошибочная) датировка временем Иоакима
27:7	Весть об ограничении времени суда тремя поколениями
27:13 слл.*	Предостережение от лжепророков
*27:18-21 слл.	Подробное перечисление депортированных; угроза новой конфискации храмового имущества
*29:15-19	Угроза депортации для оставшейся части населения в соответствии с главой 24 и ее обоснование
30:10 слл.	Предсказание возвращения Иакова/Израиля и помощи ему
30:22	Обещание будущего единства Бога и народа
31:37	Дальнейшее подтверждение постоянной помощи Яхве своему народу
33:14-26	Дальнейшие обещания для Иерусалима, Иудеи, дома Давида и дома Левия
39:4-13	Коллаж из частей главы 52:4-16 и 4 Цар 25:1-12
46:1	Формула, используемая в качестве заглавия для всего комплекса текстов о народах
46:26	Повторение предсказания о передачи Египта в руки Навуходоносора; обещание перемен
*48:45-47	Подробности суда над Моавом, ср. с Чис 21:28 слл., и обещание возвращения к благополучию
49:6	Аналогичное обещание возвращения к благополучию для Аммона
51:45-48	Призыв покинуть Вавилон, предсказание наказания идолов, торжество в небесах и на земле
52:2 слл.	Дополнение оценки Седекии, данной в 4 Цар 24:19 слл.
52:15	Дополнение к описанию разорения Навузарданом пленных, данному в 4 Цар 25:11
52:28-30	Итоговые замечания о численности подвергшихся трем депортациям

Соответствующий анализ отдельных частей книги покажет, можно ли считать дополнительные отрывки в Н результатом развития текста Н или текстом, сокращенном в G. Нужно учитывать, что и еврейский источник G, или сам G, после разделения на два текста сам пережил развитие, которое проявляется в текстах, отсутствующих в Н (ср. Н.-J. Stipp, *Sondergut* 146-151).

## 1. Композиции двух Книг Иеремии Н и G

### 1.1 Композиция еврейского варианта Книги Иеремии

Книга Иеремии Н имеет, как представляется композицию, которая представляет собой последовательность поэзии (краткие изречения и пространные речи) и прозы (рассказы):

1-25	Изречения и речи против Израиля и Иуды
26-45	Рассказ со словами утешения Варуху в заключении
46-51	Слова против иноземных народов (оракулы о народах)
52	Рассказ (историческое приложение = 4 Цар 24:18-25:30)

После вступления (1:1-3) и главы о призвании (1:4-19) вплоть до главы 25 следуют, преимущественно в поэтической форме, неблагоприятные предсказания пророка Иеремии против Израиля и Иуды (Иерусалима), которые, с точки зрения композиции, можно далее разделить на главы 7-10; 11-13; 14-17; 18-20; 21-24 и 25:1-14. Фрагмент 25:15-38 включает в себя пророчества несчастий для других народов. Наряду с пророчествами, имеющими поэтическую форму, главы 1-25 содержат в себе объемные прозаические речи, молитвы, сообщения о видениях и о символических пророческих действиях. Объединение различных текстов в единую композицию происходит по различным критериям. В главах 26-45 представлены, в основном, прозаические рассказы об Иеремии. Здесь также может быть выделено несколько частей: 26-29 (выступление против лжепророков); 30-31 (слова утешения для ефремлян); 32-33 (покупка поля и пророчество благополучия); 34-38 (конфликт между Иеремией и различными царями); 39 (падение Иерусалима и освобождение Иеремии); 40-44 (различные события после падения Иерусалима); 45 (слова утешения для писаря Варуха). Последней крупной композицией, заявленной уже в 25:15-38, являются пророчества об иноземных народах в главах 46-51. В заключительной главе 52 дается историческое приложение, имеющее параллели в 4 Цар 24:18-25:21, 27-30.

Несмотря на то, что текст возник в результате сложного процесса и Н не является сознательно оформленной окончательной редакцией книги, К. Шмид недавно пришел к выводу, что композиция текста Н представляет собой «большую двойную инклюзию»: в 1:4-10 начинается тема народов, которая продолжена в главах 46-51, в то время как 1:11-19 имеет своей темой Израиль, и эта тема продолжена в главах 2-46, причем главы 2-25 включают в себя преимущественно речи, а главы 26-45 — рассказы. Таким образом, Н следует понимать как «всеобщее объявление воли Бога» (К. Schmid, *Buchgestalten* 3), при этом выступления пророка против Израиля или за него композиционно обрамляется выступлениями пророка против народов, причем особый акцент делается на Вавилоне. В Н на передний план выходит также тема суда.

Итак, структура *еврейской Книги Иеремии* выглядит следующим образом:

Первая часть: 1-25	
1	Призвание и два сообщения о видениях
2-6	«Раннее выступление» против Израиля и Иудеи/Иерусалима
7-10	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)
11-13	Сценарии жизни пророка
14-17, 18-20	Символические действия, «исповедания», преследования пророка
21-24	Выступление во времена царя Седекии (597-586)
25	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)

<b>Вторая часть: 26-45</b>	
26-29	Речь, произнесенная в Храме, и спор с «ложными» пророками
30-31	Слова утешения
32-33	Покупка поля и предсказание благополучия
34	Кончина Седекии и отмена освобождения рабов
35	Пример Рехавитов
36-39	Конфликт с Иоакимом и Седекией («история страданий Иеремии»)
40-43	Годолия и бегство в Египет
44	Поклонение иудеев, бежавших в Египет, идолам
45	Предсказание благополучия для Варуха
<b>Третья часть: 46-51</b>	
46-51	Пророчества о народах
<b>Историческое приложение: 52</b>	

### 1.2 Композиция греческого варианта Книги Иеремии

Композиция G или еврейского оригинала G может быть представлена в виде трехчастной схемы («трехчастной эсхатологической схемы»), которая встречается и в других пророческих книгах (особенно в книгах Иезекииля и Софонии): за предсказанием суда над Иудеей и Иерусалимом в 1:1-25:13 следуют предсказания суда над иноземными народами в 25:14-32:24 (Н: 46-51; 25:15-38), за ними следуют предсказания благополучия для Израиля, которые расположены в главах 37-40 (Н: 30-33) и занимают центральное место в комплексе текстов, помещенных в главах 33-51 (Н: 26-45). G завершается историческим приложением (глава 52).

Если принять во внимание структурирующие подзаголовки, то схема греческого варианта Книги Иеремии будет выглядеть следующим образом:

<b>Первая часть: 1:1-25:13</b>	
1	Призвание и два сообщения о видениях
2-6	«Раннее выступление» против Израиля и Иудеи/Иерусалима
7-10	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)
11-13	Сценарий жизни пророка
14-17, 18-20	Символические действия, «исповедания», преследования пророка
21-24	Выступление во времена царя Седекии (597-586)
25:1-13	Выступление во времена царя Иоакима (608-597)

<b>Вторая часть: 25:14-32:24</b>	
25:14-32:24	Пророчества о народах
<b>Третья часть: 33-51</b>	
33-36	Речь, произнесенная в Храме, и спор с «ложными» пророками
37-38	Слова утешения
39-40	Покупка поля и предсказание благополучия
41	Кончина Седекии и отмена освобождения рабов
42	Пример Рехавитов
43-46	Конфликт с Иоакимом и Седекией («история страданий Иеремии»)
47-50	Годолия и бегство в Египет
51:1-30	Поклонение иудеев, бежавших в Египет, идолам
51:31-35	Предсказание благополучия для Варуха
<b>Историческое приложение: 52</b>	

Учитывая различия в построении композиции Н и G, предлагается рассматривать структуру Книги Иеремии как состоящую из трех комплексов текстов, характерных для нее: из пророчеств о народах (1.3), из вступительной главы Иер 1 (1.4) и из текстов, описывающих конфликты (1.5).

### *1.3 Пророчества о народах (= ПН)*

Различие местоположения ПН в текстах G и H, а также то, что отдельные высказывания даны в G и H в разной последовательности, оценивались в исследованиях по-разному. Так, У. Рудольф, У. Холладей и Б. Хувилер считают, что в G обнаруживается изначальное местоположение ПН, но при этом последовательность отдельных высказываний в G, вероятно, не представлена в первоначальном виде (Рудольф), в то время как Мовинкель, Фишер и Альбертц придерживаются того мнения, что изначальное местоположение ПН мы имеем в H.

В связи с вопросами о положении ПН и о последовательности отдельных высказываний возникают различные концепции, касающиеся композиции или редакций, при этом один из двух вариантов местоположения ПН должен рассматриваться как первоначальный; то же относится и к одной из двух возможных последовательностей отдельных высказываний. Хувилер рассматривает оба вопроса в связи с перикопой о чаше (25:15-38), которую он, в основном, возводит к самому Иеремии. Имеется множество соответствий, прежде всего содержательных, между перикопой о чаше и ПН: в обоих случаях говорится о несчастьях, которые постигнут народы, причем Яхве является инициатором суда, и в обоих текстах не названы конкретные основания для суда. Названные в главе 25:15-38 народы в основном



соответствуют тем народам, о которых говорится в ПН (правда, в словах о чаше не представлен Дамаск); при этом последовательность отдельных высказываний в 25:19-26 более соответствует последовательности ПН в Н, чем в G. Из этих наблюдений Хувилер приходит к выводу (хотя невозможно привести строгое доказательство), что перикопа о чаше была изначально связана с текстом ПН, и что местоположение ПН в G имеет более раннее происхождение, чем позиция ПН в Н. При этом конечное положение перикопы о чаше рассматривается либо в качестве изначального (МакКейн), либо в качестве вторичного (Рудольф). Однако весьма сомнительно, можно ли приводить как аргумент в пользу первоначальности местоположения ПН в G трехчастную эсхатологическую схему (ср. книги Исаии и Иезекииля) (как поступает Рудольф), так как нельзя исключить возможности вторичного уподобления композиции Книги Иеремии построению книг Исаии или Иезекииля, что может рассматриваться в качестве подтверждения первоначальности местоположения ПН в Н (как и полагает Альбертц).

Большинство экзегетов считают последовательность высказываний, представленную в Н, первоначальной и приводят в ее поддержку географические и/или хронологические аргументы. В качестве доказательства этой точки зрения рассматривается и то, что последовательность ПН в Н в основном соответствует последовательности народов в перикопе о чаше. Другие экзегеты (в частности, Джейнзен, Кэрролл) считают последовательность высказываний, представленную в Н, вторично адаптированной к последовательности народов в перикопе о чаше, и, таким образом, G представляет собой своего рода *lectio difficilior* и содержит первоначальную последовательность ПН.

Проведя подробный анализ вводных, промежуточных и заключительных формул ПН в G и Н, Хувилер пришел к выводу, что в G сохранено изначальное положение ПН, которое позднее в результате обработки (домасоретской) было перенесено в конец Книги Иеремии, в главы, идущие после 45, получив при этом собственный заголовок (46:1) и текст о Вавилоне в качестве заключения (главы 50-51). Последовательность отдельных высказываний в G также является первоначальной. Альбертц, напротив, исходит из того, что слова о Вавилоне изначально находились в заключительной части книги, что обосновывается и их тесной связью с текстом 51:59-64. По его мнению, первоначальное местоположение ПН представлено в Н, в частности потому, что главы 43-44 образуют хороший тематический переход к первой поэме о Египте 46:2-12.

Отдельные фрагменты ПН выделяются живостью и изобразительностью изложения, обусловленных в большой степени быстрой сменой сцен. Предрекаемые несчастья переданы через реакцию людей (в частности, 46:21; 47:2 слл., 5; 49:22 слл.) или в образе наступающих войск (46:8; 47:3). Люди бегут (46:5, 21; 48:19, 39; 49:5), солдаты гибнут

(46:5, 6, 12, 16). Города становятся безлюдными (49:25), и целые области пустеют (49:33). Раздается призыв к плачу (49:3) или слышится плач о несчастье (48:1, 20; 49:25). Сопоставив образы/метафоры с другими выразительными средствами, Хувилер пришел к выводу что ПН было написано, в основном, для устного выступления и поэтому восходит к самому Иеремии.

Так как несчастья в ПН не объясняются, а только предсказываются, ПН не дает и определенной мотивации – за исключением пророчеств о Вавилоне в главах 50-51 – для пророчеств бедствий различных народов (см., однако, 48:7, 42). Бросается в глаза плотная сетка аллюзий и цитат, благодаря которой этот текст находит параллели внутри текстового комплекса 46-51, а также и в ПН других пророческих книг (например, 48:29-38 находит параллель в Ис 15-16; 49:7-16 – в Авд 1-8).

#### 1.4 Вступительная глава Иер 1 как программа

Заголовок и датировки	1:1-3
Первое слово Бога «ко мне»	1:4-10
Предопределение стать пророком для народов	1:5
Возражение, ответ на него, поручение, повеление говорить	1:6f
Призыв к бесстрашию, обещание помощи и избавления	1:8
Жест передачи слов и его истолкование	
Сфера деятельности и задачи: «искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»	1:9f
Второе и третье слова Бога «ко мне». Два видения с истолкованием в виде вопроса-ответа	1:11-19
Жезл миндального дерева: Яхве бодрствует над своим словом / кипящий котел: бедствия от севера	1:11 сл./ 1:13 сл.
Истолкование: враги, пришедшие с севера, поставят свои престолы (судилища); Яхве произнесет суды над Иерусалимом и городами Иуде	1:15 сл.
Призыв к действию и бесстрашию. Снаряжение к служению: Иеремия как «укрепленный город» против земли, правящей элиты, народа; прогноз конфликта; обещание помощи/избавления	1:17-19

Первая глава Книги Иеремии имеет множество соответствий в других текстах книги:

(1) *Сложный заголовок с датировками* квалифицирует «слова Иеремии» в качестве слов Яхве и делает упор на двух датах (ср. 3:6; 25:3; 36:2): тринадцатый год царствования Иосии (627 г.; согласно 2 Пар 34:3, царь начал проводить мероприятия, целью которых было очищение культа, в 628 г.) и время вавилонского господства при Иоакиме, вплоть до разрушения Иерусалима в июле/августе 586 г. в царствование Седекии. При этом не упоминаются краткие царствования

Иоахаза/Шаллума (609) и Иехонии (598), а также период, последовавший после падения Иерусалима (Иер 40-44). Так как ни одного слова книги нельзя с уверенностью датировать временем царя Иосии (датировки, данные в главах 1:2; 3:6; 25:3; 36:2, могут быть отнесены к позднейшим редакциям) и в Книге Иеремии ничего не говорится о реформах Иосии, возникает проблема времени возникновения ранних пророчеств Иеремии: историческая ценность сведений в 1:3 в настоящее время часто ставится под сомнение, так что традиционная датировка, из которой следует, что деятельность пророка длилась сорок лет, нередко понимается как результат вторичной стилизации, согласно которой Иеремия или становится предтечей реформ Иосии (Левин) или воспринимается в качестве второго Моисея (Зейтц). Текст глав 2-6, приводимый в подтверждение ранней датировки пророчеств Иеремии, представляет собой композицию, становление которой является сложным процессом, подробности которого трудно прояснить, и которая включает в себя тексты, охватывающие, скорее всего, все время деятельности пророка Иеремии в целом (Ливак). Ученые, исключая возможность выступлений Иеремии в более раннее время, относят начало деятельности Иеремии к периоду царствования Иоакима, то есть после 609 г.

(2) Выражение «*пророк для народов*» (1:5) является уникальным, и только когда Павел называет себя «апостолом для язычников» (Гал. 1:5), мы слышим отдаленное эхо этого выражения. Иеремия с самого начала книги характеризуется как «пророк». Ни в одной другой пророческой книге именные и глагольные формы слов «пророк» и «пророчествовать» не употребляются так часто (соответственно, 95 и 40 раз; ср. в Книге Исаии: 7/0; в Книге Иезекииля: 17/35; в Книге двенадцати пророков: 36/10). И если в других книгах пророков эти слова сконцентрированы в небольшом количестве глав, здесь они встречаются в 33 главах из 52. 31 раз Иеремия прямо назван «пророком» (правда, этот эпитет не менее 27 раз выпадает в G!).

Иеремия по многим причинам является «пророком для народов», хотя Яхве и не посылал его к этим народам в качестве пророка. Так, он возвещает то, что Яхве призовет северные царства или народы быть орудиями Его суда (ср. 1:15; 4:16; 34:1). Народы выполняют функцию свидетелей в различных ситуациях — во время объявления Богом приговора (6:18), в связи со справедливым наказанием (22:8; 29:18; 44:8) или помилованием Иудеи/Израиля (31:10; 33:9). Все происходящее с Иудой и Израилем должно служить народам предупреждением, указанием для их собственных судеб. Народы принимают у себя иудеев, рассеянных Яхве (9:16), и исполняют роль контрастного фона, подчеркивающего несравненную мудрость Яхве (10:7). Народы, однако, составляют контраст и для ни с чем не сравнимой греховности Израиля (2:10 слл.; 18:13), а также сами становятся объектом божественного наказания (9:24 слл.; 25:19 слл.; 30:11; выступление «истребителя народов» упоминается в главе 4:7, подробно

об исполнении этого пророчества говорится в 25:19-38 и в пророчествах о народах в главах 46-49). Они выступают орудиями суда Яхве над Вавилоном (25:14; 27:7; 50-51). Покорение народов Навуходоносором, которое должен возвестить Иеремия, подтверждает универсальное господство Яхве (27-28). Программные размышления о суверенном праве Яхве — устроить или сокрушить, насадить или искоренить — иллюстрируются посредством Его действий над народами (18:1-17).

Эта универсальная перспектива, исходит, очевидно, не от самого Иеремии, но появляется в результате позднейшей интерпретации его слов. Так, пророчества о народах и царствах (1:5, 10) обрамляют «схему призвания» 1:6-9, имеющую вид диалога, и показывают, что они являются продуктом позднейшей доработки текста. В том же направлении ведут и наблюдения, согласно которым фрагмент 25:1-14, появившийся в результате редакции и включающий в себя тему народов, образует рамочную конструкцию с первой главой, так что слова Иеремии в главах 2-24 нужно толковать, исходя из этой универсальной перспективы.

(3) За сообщением о призвании пророка (1:4-10) следуют описания *двух видений* (1:11-12 и 1:13-16), имеющие одинаковую композицию. В первом из них Иеремия видит ветвь миндального дерева, что можно объяснить игрой еврейских слов, подразумевающих соблюдение Яхве своих слов и, тем самым, неопровержимость Его слов о суде. Кипящий котел, описанный во втором видении, край которого («лицо его») обращен на север, символизирует «врагов с севера» (ср. 4:6; 6:1, 22; 10:22; 13:20; 15:12; 25:9, 26; 46:6, 10, 24). Выражение «бедствие на всех обитателей сей земли (страны)» (1:14) с соответствующими изменениями повторяется в главах 13:13 («наполню вином до опьянения всех жителей сей земли»), 25:29 («меч на всех живущих на земле») и 45:5 («бедствия на всякую плоть»). Две корзины со смоквами — очень хорошими и очень плохими — в видении, описанном в 24:1-10, истолковываются как образ развращения иудеев при Седекии и переселенцев в Вавилон, которые Яхве радуют. При этом текст 24:1-10 соотносится с первой главой: в обоих случаях Яхве задает вопрос «что видишь ты?» (1:11а; 24:3а), за которым следует ответ Иеремии «я сказал» (1:11б; 24:3а). Четверка слов «устрою, разорю, насажу, искореню» (24:6б) присутствует и в 1:10, правда в более распространенной форме и в другом порядке. Еще одну параллель составляет формула передачи откровения «и было ко мне слово Господне», связывающая стих 24:4 со стихами 1:4, 11, 13.

Подобно тому как в видениях перед пророком предстает будущее, будущее предрекается и в образной форме через *символические действия*, которые являются, наряду со словесными предсказаниями, самостоятельной формой прорицания. Первое из символических действий, описанных в книге Иеремии, мы находим в 13:1-4: льняной пояс (точнее, набедренная повязка), который испортили воды Евфрата, истолковывает в стихах 13:9-10 сам Яхве: как пояс стал ни к чему не

годен, так и гордое величие Иудеи и Иерусалима будут сокрушены Яхве. Испорченные нравы народа ведут к его физической гибели. В 18:1-17 говорится о том, как горшечник бросает и переделывает заново неудавшееся изделие, что символизирует суверенную власть Яхве над своим народом («материалом»). Фрагменты 13:1-14 и 18:1-17 благодаря формуле передачи откровения «и было ко мне слово Господне: так говорит Господь» (13:38 и 18:5) образуют параллель с первой главой.

Другие выступления пророка, связанные с символическими действиями, описаны в следующих текстах: 19:1-11 — пророк разбивает глиняный кувшин; 25:15-29 — Яхве приказывает заставить народы пить из чаши с «вином ярости», от которого они станут пьяными, зашатаются и падут; 27-28 — пророк передает узы и ярмо участникам состоявшегося в 594 г. в Иерусалиме сговора против Вавилона и выход Иеремии с ярмом на шее и спор с пророком Ананией; 43:8-13 — пророк зарывает большие камни в смятую глину при входе в дом фараона в Тафнисе в качестве основания для шатра Навуходоносора. В главе 32:1-44 рассказывается о том, что Иеремия должен как ближайший родственник одного человека из Апафофа, согласно правилу Лев 25:25, выкупить («искупить») проданную землю, чтобы она осталась имуществом семьи. Так как эта покупка совершается при свидетелях во время осады Иерусалима, описанное событие получает символическое значение: захват и разрушение Иерусалима не станет абсолютным концом, но жизнь в стране будет продолжаться и после катастрофы 586 г.

Во фрагменте 16:1-9 описывается, как по велению Яхве *сам Иеремия* становится символом, извещающим о божественном суде (формула передачи откровения в 16:1 та же, что и в 1:4, 11, 13). То, что он отказывается от жены и детей (16:1-4), от участия в траурных обрядах (16:5-7) и праздниках (16:8-9), дает возможность предвидеть отдельные аспекты предстоящего суда по его собственной жизни. И если в текстах-плачах, встречающихся чрезвычайно часто в этой книге, всегда остается неопределенным — возможно, предумышленно — о ком говорится в тексте, то все же это ведь именно Иеремия служит олицетворением лишенного иллюзий прозорливца и одновременно беззащитного перед постигшими его несчастьями, скорбящего, человека. При этом в науке не установлено, должны ли наиболее характерные тексты-плачи, так называемые *исповедания* (11:18-12:6; 15:10-21; 17:12-18; 18:19-23 и 20:7-18), пониматься как изначально личные и записанные только для личного использования, или они представляют собой тексты, с самого начала предназначенные для обнародования.

Еще в 1917 г. В. Баумгартнер (Baumgartner) указал на то, что композиция так называемых исповеданий сложилась под влиянием жанра индивидуальных песен-плачей. Иеремия использовал этот жанр, однако в результате преломления его через субъективный опыт пророка он получил новое наполнение. Ф. Хубман (Hubmann) предполагает относительно 12:1-5 и 15:15-19, что плачи Иеремии следует понимать в свете противостояния пророка и оппо-нирующих ему других пророков. И только в результате обработки тексты, а

вместе с ними и судьба пророка, приобрели характер парадигмы. По мнению Н. Иттмана (Ittmann), т.н. исповедания — несмотря на их узакоренность в указанном жанре — носят настолько индивидуальный характер, что их необходимо считать свидетельствами самого пророка. Исходя из этого он воспринимает т.н. исповедания в качестве ключевых текстов для понимания смысла всей вести, исходящий от Иеремии. В противоположность этому мнению, К.-Ф. Польшман (Pohlmann) и Д. Бак (Bak) полагают, что т.н. исповедания являются редакционными толкованиями пророчеств и личности Иеремии и были созданы в послевоенный период для целей самоопределения потерявших свой статус кругов и потому носят парадигматический характер. Недавно Й. Кисс (Kiss) предположил, что можно говорить о содержательном родстве (а не просто литературной взаимосвязи) слов плача Бога и слов плача пророка в Книге Иеремии: как Яхве скорбит о своей оставленности, так Иеремия скорбит о своей изоляции, из которой он не может выйти, так как выступает перед своим народом символом оставленного Бога. Как Яхве страдает от последствий собственного суда, так Иеремия страдает от последствий своих пророчеств.

(4) *«Искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»* (1:10) — характеристика задач заданий, для выполнения которых Яхве призвал Иеремию. На протяжении всей книги встречается 85 примеров, в которых эти глаголы употребляются по отдельности или в группах, причем субъектом этих высказываний никогда не является Иеремия, но часто таковым прямо назван Яхве.

Иеремия должен передать слова Яхве, которые были вложены в его уста (1:9), различным адресатам Яхве грозит сделать «слова мои в устах твоих огнем» (5:14). Сам Иеремия заявляет: «обретены слова твои и я съел их; и было слово твое мне в радость и в веселие сердца моего» (15:16). С другой стороны, слова Яхве приводят и к печальным последствиям для Иеремии: «ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние» (20:8). Противники Иеремии утверждают, что слово не может исчезнуть у пророка, как не могут и Тора у священника и совет у мудрого (18:18). Однако Иеремия говорит о том, что его противники никогда не стояли в совете Господа. Поэтому они не могут объявлять народу слова Яхве (23:18, 22), поскольку слова Бога «подобны огню и подобны молоту, разбивающему скалу» (23:29). Преобладанию в описании миссии Иеремии этих двух словосочетаний, говорящих о разрушениях, соответствует доминирование во всей книге слов о суде. Предсказания благополучия находятся прежде всего в так называемых *словах утешения* (главы 30-31), ядро которых, возможно, изначально было обращено к Северному Царству Израиля и только позднее, после того как они были дописаны, стали относиться и к Иуде. В заключительной части главы 32, где описывается символическая покупка поля и ее истолкование, а также в следующей главе 33 речь идет о будущем благополучии.

(5) «И произнесу над ними суды мои» (1:16): пророчества, представленные в символическом виде, а затем фактически, в виде описания военных действий, изображают наступление суда Яхве, который берет на себя роль судьи на судебном процессе, где обвинением будет поклонение другим богам (ср. 22:8 сл.). Именно поэтому в первой половине книги преобладают тексты, включающие в себя обвинения и объявления приговора.

(6) «Не бойся их» (1:8): прежде чем мы узнаем об адресатах посланий пророка, уже становится ясно, что пророк находится под угрозой. Потому Яхве приободряет своего пророка (1:17-19), так что Иеремия, в отличие от Иерусалима и Иудеи, которые будут преданы «врагам с севера», сможет противостоять своим врагам (ср. 15:20). Яхве является своему народу уже не в Храме, Он обращается к нему через своего пророка Иеремию, которого называет «железным столбом».

### 1.5 Тексты, описывающие конфликты: воинственный пророк и война против пророка

Среди противников Иеремии особо выделяются две группы: пророки (и священники) и цари (и придворные).

Значительная часть поэтических слов, направленных против названных противников, а также значительная часть повествовательных текстов, в которых речь идет о конфликтах с ними, были объединены в сборники. Так в 23:9-32 все слова посвящены пророкам-контрагентам Иеремии (ключевые слова: истинные и ложные пророчества). Но, кроме того, полемические слова пророка против лжепророков помещены не только в те контексты, где они просто перечислены среди «элитарных» групп (2:8, 26; 8:1; 13:13), но и (в основном, в паре со священниками) в тексты 4:9; 5:31; 6:13; 8:10-12; 14:13-15. В главах 26-29 несколько эпизодов связаны друг с другом тем, что их главной темой является *глубокий конфликт Иеремии со лжепророками*. В противоположность Иеремии они передают не слова Яхве, а свои собственные идеи. Высшей точки этот конфликт достигает в споре с пророком Ананией, предрекающим благополучие:

Иер 26	Иер 27	Иер 28	Иер 29
Пророки/священники хотят убить Иеремию	Иеремия предостерегает народы и Иерусалим от лживых пророков	Выступление пророка Анании – представится противников Иеремии	Пророк, живущий в общине переселенцев, требует от священника – блюстителя Храма принятия мер против Иеремии

Главы 26-29 представляют собой продукт комплексного развития текстов в процессе ряда редакций, при этом глава 29 (письмо Иеремии) занимает особое положение (ср. Граупнер и Шмид). Бросается в глаза то, что в G текст глав 27-29 короче, чем в H. Последнее можно объяснить тем, что более короткий текст, помещенный в G, является вторичным, возникшим в результате сокращения (Шмид), возможно, с целью еще отчетливее отделить Иеремию от его противников, лжепророков (Граупнер).

Тема *конфликта между Иеремией и царем (придворными)* объединяет тексты глав 21-24 и 34-38.

Комплекс текстов 21:1-24:10 выделяется на фоне литературного контекста. Формула вступления «слово, которое было Иеремии от Господа» (21:1) соответствует вступлениям в главах 7:1; 11:1 и 18:1. Эта формула снова встречается в главе 25:1. Продолжением вступления является описание обстановки, которое, с одной стороны, отсылает упоминанием «Пасхора» к стихам 20:1 слл., с другой стороны, имя Седекии создает связь со стихом 24:8. Таким образом, фрагменты 21:1-10 и 24:1-10 составляют обрамление текста 21:11-23:40. Наличие рамочной конструкции подтверждается не только датировкой текста временем Седекии, но и тем, что в 21:8-9 и 24:1-10 предлагаются альтернативы поведения (при этом в каждом случае предсказывается суд над Седекией). Фрагмент 21:11-23:40 содержит два сборника пророчеств. В пророчествах первого вида, главы 21:11-22:30, говорится о царстве. Их продолжает текст 23:1-8, в котором предрекается благополучие (обещание новых «пастырей» или нового царя). В то же время они составляют переход ко второму сборнику предсказаний — к пророчествам о пророках (и священниках), помещенным в 23:9-32. В приложении (23:33-40) ставится вопрос о слове Божьем и о том, кто его должен передавать. Разделение собрания пророчеств 21:11-23:40 на две части отчетливо показывает, что Иудейское Царство и лжепророки являются двумя главными причинами завоевания и разрушения Иерусалима, а также последующей депортации населения.

Обрисованный конфликт, описанный в главах 21-24, можно представить в виде следующей таблицы:

<p><i>Седекия</i> спрашивает совета Иеремии (ср. 37:3-8). Просьба и надежда на повторение «прежних чудес» (Исход и исполнение обетования о земле). Ответ: Яхве, который когда-то вел борьбу за освобождение Израиля, будет воевать теперь против своего народа. Свою жизнь спасет тот, кто перейдет на сторону противника.</p> <p>Послание к народу: перебежчики могут спасти свою жизнь. Тот, кто останется, умрет.</p>	21:1-10
--	---------



<p><i>Предсказания о царском доме:</i> два универсальных послания о доме Давидовом и дворе. Основные требования: производить суд = защищать слабого; последствия невыполнения; суд</p> <p>Повеление выступить в доме царя; призыв выслушать, обращенный к царю и двору; требования и обетование; последствия в случае нарушения завета</p>	21:11-22:9
<p><i>Пророчества против трех царей</i></p> <p><i>Против Шаллума/Иоахаза:</i> депортированный фараоном Нехао, он еще более достоин сожаления, чем его лишенный власти отец.</p> <p>Против Иоакима: предречения горя эксплуататору и высокомерному строителю дворцов, сравнение с Иосией, наказание: смерть без оплакивающих; ослиное погребение</p> <p>Призыв плакать (к Иерусалиму? как столице, резиденции?).</p> <p>Несчастья пастырей</p> <p><i>О Иехонии:</i> скорбь Бога об оставленном без наследников царе</p>	22:10-30 22:10-12  22:13-19  22:20-23 22:24-30
<p>«Пастыри» (цари, и правящие вместе с ними круги, переход к предсказаниям о пророках); горестный вопль и обвинение; наказание; поворот: возвращение остатка; обещание новых пастырей; обещание нового царя; его программное имя: «Господь – оправдание наше». Второй Исход превзойдет первый (ср. 16:14 слл.)</p>	23:1-8
<p><i>Собрание предсказаний о пророках (и священниках)</i></p> <p>Приложение: предписания, как правильно формулировать вопрос о слове Божиим</p>	23:9-32 23:33-40
<p><i>Видение двух корзин со смоквами</i></p> <p>Благополучие для уведённых в плен в 597 г., возвращение; «устрою»/«насажу» (ср. 1:10), познающее сердце (ср. 31:33 слл.; Иез 11:19; 36:26). Принадлежность Яхве + народ</p> <p><i>Несчастья для Седекии, князей и народа, полное истребление</i></p>	24:1-10 24:5 слл.  24:8-10

В главах 34-38 речь идет об отношениях между Иеремией и соответствующим царем (Седекией или Иоакимом). В главах 34:3,6; 37:17 и 38:23 описывается разговор, происходящий непосредственно между Иеремией и Седекией, одной из тем которого становится пленение Седекии Навуходоносором. Главы 34-38 обрамлены фрагментами 34:2-3 и 38:23, так как только в них предопределенность пленения Седекии связывается по содержанию с сожжением Иерусалима. Главы 35-36, где говорится о времени Иоакима, помещены между главами 34 и 37 слл., действие в которых происходит во времена Седекии (в таблице отрывки, в которых описываются непосредственные встречи между Иеремией и Седекией, обозначены заштрихованными клетками в крайнем столбце):

<i>Иеремия выступает перед Седекией</i> 1. Слово Яхве: суд над городом, пленение царя 2. Слово Яхве: насильственная смерть не является неотвратимой, еще возможно почетное погребение	34:1-7	
<i>Отмена освобождения рабов; люди, подлежащие суду, на значимом месте: Седекия</i>	34:8-22	
<i>Слово о выполняющих слово: рехавиты; датировка (временем Иоакима, параллель к главе 36)</i> Пример противоположного поведения; безуспешность слов Яхве и пророков; слова угрозы: грядут несчастья Обоснованные предсказания благополучия для рехавитов	35:1-19	
<i>Ярчайший пример отказа в повиновении: датировка четвертым годом царствования Иоакима (605)</i> <i>Уничтоженная книга</i> Бог предотвращает арест Иеремии и Варуха по приказанию царя Начало нового пророчества; повеление написать второй свиток Слово об Иоакиме; распространение пророчества на жителей Иерусалима и Иуды и новое предсказание угрожающих всем бедствий. Второй, дополненный, свиток	36:1-32	
<i>Седекия просит у Иеремии заступничества (ср. 21:1-10)</i>	37:1-10	
<i>Положение и поведение Иеремии в последние недели Иерусалима</i>	37:11-40:6	
Задержание Иеремии, жестокое обращение с ним и его арест	37:11-16	
<i>Тайная консультация с ним Седекии, облегчение содержания под арестом</i>	37:17-21	
Знать требует смерти Иеремии	38:1-6	
Вмешательство Авдемелеха и спасение им Иеремии	38:7-13	
<i>Последняя (тайная) беседа Иеремии с Седекией</i>	38:14-28	
Захват Иерусалима, наказание Седекии, судьба города и народа (соединение элементов 52:4-16 и 4 Цар 25:1-12)	39:1-10	
Освобождение Иеремии, приказ Навуходоносора Навузардану	39:11-14	
Слово Яхве с обещанием спасения Авдемелеху (ср. 21:9; 45:5)	39:15-18	
Слово Яхве к Иеремии: главный начальник завоевателей (!) приводит свои аргументы, подтверждающие пророчество Иеремии о бедствиях, освобождает его от цепей и демонстрирует великодушие вавилонян	40:1-6	

Принимая во внимание обработку Н в процессе редакций, можно наблюдать переход от позитивного ко все более негативному образу Седекия: если в части 37:3-38:28 Седекия, в отличие от «князей» (царские чиновники знатного происхождения, которые посягают на жизнь Иеремии), выступает в роли просителя по отношению к Иеремию и даже пытается защитить жизнь пророка, то в редакционном тексте 37:1-2, служащем переходом, а также в текстах глав 21:1-7 и 34:8-22, Седекия утрачивает свое особое положение. В 32:1-5 и 34:1-7 Седекия предстает в образе врага и преследователя Иереми (Штипф). В G, или в его еврейском источнике, продолжается описание Седекия в негативном ключе, которое переносится в результате обработки даже на те тексты, где его образ был позитивным. Ср. тексты 37:18-21 (Н) и 44:18-21 (G).

Наряду с теми текстами, в которых содержится критика отдельного царя (вместе с придворными), встречается также множество пассажей, в которых противник описывается, скорее, *институционально* (ср. 1:18; 2:26): мысли властителей (царей, князей, священников, пророков) будут осквернены (8:1); цари (чиновники, священники, пророки) должны испить из чаши суда (13:13; 25:18 слл.; ср. 32:32; 44:17, 21); в знаковой сцене 17:19 (ср. также 19:3) Иеремиа, основываясь на богословской ретроспективе, призывает царей Иуды святить день субботний.

Круг критикуемой элиты расширяется, когда речь заходит о *группе «пастырей»*. В отличие от Книги Иезекииля, в которой это ключевое слово имеет место только в главе 34 (исключение: 37:24) и данная тема систематически разрабатывается там (критика пастыря и сожаление о последствиях для стада; предсказание о том, что сам Бог будет пасти стадо; суд «между бараном и козлом»; обещание поставить пастырем потомка Давида), здесь тема «пастырей» обсуждается на протяжении всей книги: 2:8 — критика вероломности пастырей; 3:15 — обещание лучших пастырей для Израиля, которые будут пасти его со знанием и благоразумием; 6:3 и 12:10 слл. — пророчество о том, что придут пастыри из других народов (=завоеватели), которые лишат народ и страну пастбищ (=разорят); 10:21 — критика безрассудности пастырей, последствием которой стало рассеяние стада; 22:22 — наказание развращенных пастырям Иерусалима; 25:32-35 — призыв пастырей, находящихся под угрозой гибели мира, к оплакиванию своей участи; 31:10 — пророчество о том, что Яхве сам станет Пастырем своего стада; 33:13 слл. — обещание новой, благополучной жизни пастырей (ср. главу 31:23 слл. — коррелирующий текст); 43:12 — Навуходоносор, раб Яхве (!), оденется войной в землю египетскую, «как пастух надевает на себя одежду свою»; 49:19 и 50:44 — ставится риторический вопрос: какой пастырь (из Эдома или Вавилона) сможет противостоять Пастырю Яхве; 50:6 — скорбь о пастырях, которые стали совратителями. Наряду с этими стихами 23:1-4 Книги Иеремии представляют собой обобщение большинства топосов о пастырях.

## 2. Возникновение

Б. Дум писал во введении к своему комментарию на Книгу Иеремии: «Книга разрасталась медленно, почти так же, как разрастается и распространяется лес, когда никто за ним не присматривает... о продуманной композиции, о едином стиле не может быть и речи...» (XX). Размышления над традицией текста и наблюдения над композицией двух вариантов Книги Иеремии подтверждают складывающееся впечатление: книга сформировалась в результате комплексного процесса.

### 2.1 Книга Иеремии – документ нарождающейся письменной культуры

Рассказ, помещенный в главе 36, предлагает *модель реконструкции* становления Книги Иеремии (H. M. Wahl): Иеремия диктовал имевшиеся у него на тот момент пророчества своему писцу Варуху, чтобы можно было прочитать их в Храме. После того как этот свиток был уничтожен, он составил повторное изложение этих же речей, прибавив к ним новые пророчества. История не дает, помимо датировки, практически никаких критериев, в соответствии с которыми можно было бы считать содержащиеся в этой главе тексты предположительным ядром книги. Соотнесенность рассказанного с историческими событиями также не может считаться безоговорочной, так как текст главы 36 в своем окончательном виде явно контрастирует с текстом 4 Цар 22 сл., и, таким образом, Иоаким противопоставлен идеальному царю Иосии. Многочисленные попытки реконструкции первоначального свитка не привели к какому-либо консенсусу. Тем не менее, глава 36 указывает на то, что становление Книги Иеремии нужно понимать в рамках модели дописывания книги.

Модель дописывания книги не противоречит и *писчому материалу* книги, потому что в свитках (из папируса или кожи), которые шиваются из отдельных листов, текст расположен столбцами, так что добавления нетрудно вставлять в начале или конце свитка или столбца. Истолкования возможно вставить также на полях или между строками. Так как свитки, по причине ограниченного срока службы, необходимо по прошествии определенного времени переписывать, то такое обновление свитка может привести в результате вырезания, стирания написанного или вшивания новых листов к сокращению или включению дополнительных текстов в исходный текст. Если взглянуть на дело с *литературно-социологической* точки зрения, то школы переписчиков, согласно мнению Д. Джемисона-Дрейка (Jamieson-Drake), существовали только в Иерусалиме и лишь начиная с VIII в. Поэтому, если производство текстов и уход за ними осуществлялись только небольшой частью читающего и пишущего населения того времени, которую составляли выходцы из немногочисленной и локально ограниченной прослойки общества (дворец/Храм),

тогда отпадает основная трудность модели дописывания относительно становления библейских книг и, в частности, Книги Иеремии, которая заключается в вопросе, каким образом свитки претерпевали постоянные изменения.

Как бы мы ни подходили к истории становления Книги Иеремии и ее отдельных частей и как бы ни расценивали соотношенность ее содержания с историческими событиями, некоторые сообщения нельзя сбрасывать со счетов как чистые анахронизмы: не соотношенное с каким-либо определенным временем поручение Иеремии записать полные надежд слова о будущем Израиля (30:2); относящаяся к 605 г. диктовка имевшихся на тот момент пророчеств Варуху и приказание ему же зачитать их в Храме (36:1-8; ср. 45:1); уничтожение свитка Иоакимом и изготовление второго, дополненного свитка (36:17 слл., 27 слл., 32); переписка Иеремии с представителями высших слоев общества, которые уже были депортированы в Вавилон, относимся ко времени Седекии (29); прочтение вслух ответного письма некоего Шемаии, который требовал наложить запрет на деятельность Иеремии (29:25, 29); передача Иеремией книги с предсказаниями бедствий, которые обрушатся на Вавилон, брату Варуха Сераии, который сопровождал в 594 г. Седекию во время посещения им Навуходоносора, с приказанием утопить эту книгу, после того как он прочитает ее вслух, в Евфрате (51:59-64). Да и на протяжении всей Книги Иеремии нередко встречаются указания на «новую» культуру письма: Варух носит титул «писца» (36:26); в качестве функционального обозначения человека, занимающего высокую должность, встречается именование «главный писец в войске, записывающий в войско народ земли» (52:25); в комнате (царского) писца во дворце собираются, согласно сообщению 36:12, князья (в 36:20 слл. это помещение обозначено как «комната Елисама, царского писца»); 37:15, 20 идет речь о доме писца Ионафана, в котором устроена тюрьма. Помимо «писем/книг», «свитков» (36; 51:60) со «столбцами» (36:23), «скрижалей» (17:1), «чернил» (36:18), «железного резца и алмазного острия» (17:1, ср. 8:8) в книге упоминается также «писцовый ножичек» (36:23). Неоднократно упоминаются письменные документы: 3:8 — разводное письмо Яхве к Израилю; 32:10-16, 44 — купчая запись на приобретение наследуемого земельного участка. Записываются также дела и судьба царей, так, например, Иехония должен быть записан «человеком, лишенным детей» (22:30). Указания судьям или протоколы суда («закон Яхве») должны быть записаны, поэтому Иеремия порицает то, что «лживая трость книжников» искажает волю Яхве (8:8). Заповеди нового/возобновленного завета должны быть записаны на сердцах человеческих (31:33), но и «грех Иуды написан железным резцом, алмазным острием начертан на скрижали сердца их и на рогах жертвенников их» (17:1). Предстоящий суд над страной и народами письменно зафиксирован в Книге Иеремии (25:13). Цитируемое старейшинами пророчество более чем столетней давности о несчастьях, данное Михеем Морасфитянином (26:17 слл.), а также

многочисленные аллюзии на других пророков более раннего времени предполагают наличие письменной документации: ср. 2:2 с Ос 2:17; 3:2 с Ос 4:13; 4:3 с Ос 10:12; 6:19 и Ис 1:2; 6:20 с Ис 1:11 и Ам 5:21; 6:26 с Ам 8:10; 7:9 с Ос 4:2; 7:22 с Ам 5:25; 17:15 с Ис 5:19; 22:13 с Мих 3:10; 31:20 с Ос 11:8; 46:6 с Наум 3:9; 48:29-38 с Ис 15 слл.; 49:7-16 с Авд 1-8; 50:39 с Ис 13:20; 51:11 с Ис 13:17; 51:53 с Ис 14:13; 51:58 с Авв 2:13. Ввиду сложности истории возникновения этих текстов, направление заимствования зачастую остается неясным.

## 2.2 Научные теории

Комплексной истории развития книги Иеремии соответствует и комплексная картина истории исследований книги. Если рассматривать период времени от начала XX в. до сегодняшнего дня, то можно наблюдать переход от модели источников к модели истории редакций, причем последняя модель получила разностороннюю и дифференцированную разработку. Процесс исследования будет далее проиллюстрирован *четырьмя моделями истолкования*.

### 2.2.1 Модель источников

Дум в своем комментарии 1901 г. сделал попытку выделить текстовое ядро аутентичных пророчеств Иеремии; он пользовался при этом поэтическими критериями и сделал вывод о принадлежности самому Иеремии около 60 стихотворений, написанных одинаковым размером. Помимо вывода касательно этих стихотворений, Дум предположил, что приписываемые Варуху бен Нирии записи о жизни Иеремии составляют другую большую группу преданий («книга Варуха»), которая включала в себя главы 26-29 и 32-45. Стихотворения и «книга Варуха» претерпели затем дополнительную обработку (около 850 стихов!), к которым относятся также предсказания благополучия в главах 30-33 и пророчества об иноземных народах в главах 46-51.

Продолжая рассуждения Дума, С. Мовинкель (Mowinckel) в 1914 г. развил свою теорию четырех источников, применимую только к главам 1-45, так как, по его мнению, главы 46-52 не принадлежат к первоначальной Книге Иеремии, а представляют собой позднейшее дополнение. Четыре письменных источника включают в себя следующие части:

Источник А = пророчества и сообщения от первого лица 1-25

Источник В = сообщения от третьего лица 19:2-20:6; 26; 28-29 и 36-44

Источник С = пространные речи \*7:1-8:3; 11\*; 18\*; 21\*; 25\*; 32\*; 33-34\*; 35\* и 44\*

Источник D = собрание пророчеств благополучия в послепленный период 30-31.

Источники А и В, по мнению Мовинкеля, были разработаны аристократическими кругами египетской диаспоры между 580 и 480 гг. до н.э., в то время как источник С по содержательно-богословским причинам не может быть древнее, чем Книга Ездры. Сложнее определить время создания источника D. Согласно Мовинкелю, окончательная редакция Книги Иеремии была сформирована до 165 г. до н.э.

В. Рудольф (Rudolph) относит те же, что и Мовинкель, тексты к источникам А, В и С, за исключением того, что пророчества об иноземных народах, находящиеся в главах 46:1-49:33, относятся у него к источнику А. Текст глав 30-31 не составляет более отдельного источника D, но также принадлежит источнику А. Решающим поворотным пунктом — а тем самым, и переходом от модели источников к модели истории редакций — становится оценка значения источника С, составитель которого, по мнению Рудольфа, является основным редактором Книги Иеремии. Таким образом, Рудольф основал направление исследований, один из основных постулатов которого составляет идея девтерономической редакции Книги Иеремии.

### 2.2.2 Модель истории редакций

Многочисленные и приходящие к разным результатам работы посвящены разнообразным языковым и содержательным параллелям между текстами Книги Иеремии и текстами Книги Второзакония или исторического труда Девтерономиста.

Основываясь на работах Хермана (Herrmann), В. Тиль (Thiel) показал, что в основе существующей ныне Книги Иеремии (за исключением глав 46-50) лежит девтерономическая редакция (слой D), которой были затронуты как поэтические, так и прозаические тексты. По мнению Тиля, отношения между Книгой Иеремии и Книгой Второзакония, а также девтерономическими текстами носят преимущественно литературный характер, так что данные языка составляют важнейший критерий для доказательства существования девтерономической редакции. Эта редакция переняла письменные тексты, дошедшие под именем пророка, и была дополнена путем литературных заимствований из Книги Второзакония и девтерономической истории, чем и была актуализирована. Одновременно данная редакция в результате включения собственных текстов существенно изменила общий вид проповеди Иеремии (ср., к примеру, предание об Исходе и призыв к возвращению).

Предположение Тиля было воспринято широкими кругами исследователей, которые вносили в его схему различные изменения. Так, например, Т. Одашима (Odashima) указывает на то, что промежуточный слой между наследием Иеремии и редакцией Второзакония составляет *преддевтерономическая редакция*.

Дифференциация в изучении исторического труда Девтерономиста привела к тому, что против гипотезы Тиль стало выдвигаться то возражение, что предполагаемый им слой «D» не является единым слоем ни с точки зрения содержания, ни с точки зрения литературного оформления. Так, К.-Ф. Польшманн (Pohlmann) относил тексты 21:1-10 и 24, которые Тиль приписывал слою «D», а также один редакционный слой в главах 37-44 и, возможно, текст 32:16-44 к *редакции, ориентированной на Голу* (не ранее IV в.), в которой смысл данных текстов меняется: получается, только находящиеся в вавилонском плену (= Гола) во времена Иехонии смогут стать законными наследниками погибшего Израиля. К. Зейтц (Seitz) пришел к тому же выводу, что и Польшманн, хотя и отчасти с другим разграничением и с несколько другой датировкой (конец эпохи плена). Х.-Й. Штипп выделил в главах 26, 36 и 37-45 сафанидскую редакцию (постдевтерономическую), которая направлена на то, чтобы, приняв сторону сафанидской знати, подчеркнуть притязания иудейской аристократии в начале послевоенного периода.

К. Хардмейер (Hardmeier) отметил недавно, что, говоря о периоде начала плена, нужно учитывать глубокий раскол между приверженцами идей Второзакония, имевший место в Иудее и выразившийся в выступлениях за и против пророка Иеремии. Несмотря на отсутствие социологических данных, необходимых для того, чтобы можно было говорить о некоем *девтерономическом движении*, к которому примыкали редактор или редакторы книги, имеются аргументы в пользу того, что уже упомянутое соприкосновение в языковом и богословском аспектах с другой литературой, написанной под влиянием Второзакония, в основном должно быть отнесено за счет издателя Книги Иеремии в эпоху плена. Не так давно Р. Альбертц (Albertz) предположил, — вслед за Б. Гюссе (Gosse), что *существовало три девтерономических издания/редакции* Книги Иеремии (JerD<sup>1</sup>; JerD<sup>2</sup>; JerD<sup>3</sup>), созданных в эпоху плена, которые имеют собственный композиционный профиль и выделяются из позднее — и постдевтерономических обработок послевоенной эпохи.

### 2.2.3 Модель истории языка

С помощью данной модели делаются попытки истолковать общность между Книгой Иеремии (прозаическими текстами) и Книгой Второзакония и историческим трудом Девтерономиста при помощи истории языка. Девтерономический язык и стиль в Книге Иеремии можно объяснить не только как позднейший феномен, появившийся в результате редакций, но, возможно, он уже при жизни Иеремии представлял собой языковой идиом. Иеремия, будучи поэтом со своим оригинальным языком, мог (или должен был) одновременно выражаться как «проповедник» и на языке группы, к которой принадлежал,



а в ней были и «девторономисты». Поэтому стилевые различия внутри книги не обязательно указывают на комплексное развитие текстов в процессе редакции книги различными кругами. К этой позиции примыкает — отклоняя предположение о девтеронормической редакции — и У. Холладей (Holladay), который характеризует языковое различие между текстами пророчеств и прозаическими речами как результат позднейшего переформулирования пророчеств («prototypes and copies»), при этом в обоих случаях он не подвергает сомнению аутентичность текстов, ведь Иеремия приобретает большее значение благодаря использованию стиля Второзакония. Сюда же примыкает позиция Х. Вейпперта (Weippert), который не признает существования девтеронормической редакции для прозаических речей Книги Иеремии, и, таким образом, прозаические речи расцениваются как *художественная проза* самого пророка.

#### 2.2.4 Модель небольших изменений текста

Модель небольших изменений текста возникла в развитие образа разрастающегося дикого леса, предложенного Думом, и в противовес модели источников и модели редакций, которые исходили из значительных редакционных изменений текста. Главным представителем этой теории является У. Маккейн (McKane), который применяет к процессу становления книги модель “*rolling corpus*” (вращающегося тела): в качестве исходного пункта рассматриваются принадлежащие Иеремии или не принадлежащие ему *kernel*s (= стержневые тексты в объеме от одного стиха до текстового фрагмента), которые «разрастаются» в типы текстов, какие мы находим в G или H, в процессе небольших изменений текста, происходящем постепенно и ддящемся вплоть до послевоенного периода. При этом небольшие, прозаические изменения текста нередко основываются на поэтических текстах Книги Иеремии (*reservoir idea*), хотя Маккейн не исключает и девтеронормической редакции. Это показывает, что Маккейн воспринимает модель девтеронормической редакции (модель Тиля), пусть и в ином ключе. На той же модели развития текста основываются Ч. Левин; Р. Ливак и Р. Кэрролл.

#### 2.2.5 Новейшие тенденции в исследовании

Рассматривая в заключение ситуацию, существующую в *нашей* исследовании, нужно отметить, что Штипш, который в своих исследованиях особым черт масоретского и александрийского текстов уделил особое внимание отношениям между G и H, высказывает относительно изменений больших отрывков текста в процессе редакций скорее скептически (ср. его критику работы И. Гольдмана (Goldman) «*Rédaction de la Restauration*») и предпочитает говорить, следуя модели небольших изменений текста, о *ревизиях* или *рецензиях*.

Противоположность этому мнению составляет гипотеза К. Шмида (Schmid) о том, что в существующей ныне Книге Иеремии представлены различные *формы книги*, каждой из которых присуща собственная, свойственная только ей концепция истории: исходя из конечного текста, смысловые линии, выявленные в тексте, и предметные ссылки указывают на то, что текст Книги Иеремии в ходе литературного роста неоднократно претерпевал редакции крупных фрагментов текста, благодаря которым существующий текст стал книгой. В связи с этим, Шмид не принимает модель девтерономической редакции, так как, согласно его мнению, соответствующие языковые особенности книги являются результатом не истории редакций, а скорее истории традиций.

### 2.3 Происхождение повествовательных пассажей

*Рассказы об Иеремии* не обладают достаточной связанностью, чтобы можно было говорить о биографии. Несмотря на то, что детали также могут быть вымышленными, не исключается, что концентрация личных имен, встречающаяся в повествовательных пассажах книги Иеремии, указывает на изложение, близкое к событиям, и, тем самым, на историчность информации, содержащейся в этих пассажах. Из сторонников Иеремии и возможных информантов мы сталкиваемся прежде всего с писцом Варухом бен Нирией (32:12-16; 36 и 45). Также нужно назвать Ахикама бен Сафана (26:24), а также священника и блюстителя Храма Софонию бен Маасею, который, согласно 29:29, очевидно, не последовал предложению Шемаии наложить запрет на деятельность Иеремии, но прочитал письмо самому Иеремии. Будучи единственным из участников обеих делегаций, направленных Седекией к Иеремии, он становится очевидцем двух вопрошаний Бога, описанных в 21:1 и 37:3. Наконец, только сам «ефиоплянин» (кумит) Авдемелех мог так детально описать события, связанные со спасением Иеремии из ямы (38:7-13; ср. также пророчество о спасении Авдемелеха в 39:15-18). Однако нам неизвестен автор «досье», содержащегося в 40:13-41:15, где описан Исмаил бен Нафания из рода Давида, его борьба против поставленного Вавилоном наместника Годоли и террористическая деятельность его людей. Этот рассказ не имеет никакого отношения к Иеремии. Не дано и никакой оценки пророком этих событий. Возможно, этот рассказ относится к политической тенденциозной литературе, поскольку благодаря ему выясняется, что убийство Годоли не отражает поддерживаемого широкими кругами населения мятежа с целью восстановить правление дома Давидова, но что речь идет о «теракте», связанном с нарушением законов гостеприимства. Совершенно иную тенденцию обнаруживает рассказ об аресте Иеремии и об освобождении его вавилонянами (34:7; \*37:3-39:14): при помощи достаточно точно указанных исторических и топографических деталей

в нем показаны страдания Иеремии в последние месяцы перед взятием Иерусалима, которые связаны с резкой враждебностью представителей тех кругов, которые ставили на карту все ради «сопротивления Вавилону» и не терпели критики пророком их союзнической политики. Угрожающему жизни пророка преследованию со стороны этого политического круга, от которого не может защитить слабый царь, противопоставляется предупредительное обхождение с Иеремией вавилонских завоевателей. Этот рассказ определенно подходил для того, чтобы в период непосредственно после захвата и разрушения Иерусалима, с одной стороны, подчеркнуть авторитет Иеремии, с другой стороны, увидеть единственную стратегию выживания в кооперации с победителями (ср. Н.-J. Stipp, *Jeremia* 287 f).

#### *2.4 Личность Иеремии*

Имя Иеремия носят еще десять других библейских персонажей. Это имя подтверждено для той эпохи и остраконом из Лахиша. Невозможно дать точнее истолкование значения его имени. Об Иеремии сообщается, что он родился в Анафофе (Анатоте), расположенном несколькими километрами севернее Иерусалима. Жители этого места были настроены против пророческих выступлений своего земляка и даже хотели его убить (ср. 11:18-23). Согласно 32:6-9, наследуемый семейный участок земли, для получения которого он хотел отправиться в земли Вениаминовы (37:11 сл.), также находится в Анафофе. Туда в свое время царь Соломон сослал Давидова священника Авиафара (3 Цар 2:26). Предположения о родственных связях или о связи с судьбой священника из Анафофа, жившего во времена реформирования культа, проводимого Иосией, являются чистой спекуляцией. Если бы Иеремия был священником-левитом, он не мог бы получить земельного владения. В отличие, например, от выступления Иезекииля, в его выступлениях нет характерных священнических черт. Поручение, данное Иеремии, объявление его миссии и наделение его средствами для ее выполнения, описанные в 1:4-10, напоминают скорее, историю призвания таких спасителей Израиля, как Моисей (Исх 3 сл.) и Гедеон (Суд 6).

### **3. Богословие**

Ввиду комплексной истории становления Книги Иеремии, важно разъяснить, каким образом нужно понимать и оценивать богословские вопросы, затрагиваемые в ней. При этом нужно отдавать себе отчет в том, ставится ли прежде всего задача отнести возможно большее число богословских высказываний к пророку Иеремии как исторической личности, или требуется главным образом придать богословским высказываниям книги, большую ясность в свете истории ее редакций.

В обоих случаях ученые сталкиваются с вопросом, есть ли вообще в книге «богословие» в смысле относительно законченного построения, в котором

отдельные высказывания согласованы друг с другом и, возможно, сводятся к одной главной теме («краеугольному камню»), или же богословский профиль пророка Иеремии или Книги Иеремии является, скорее, результатом, полученным благодаря своеобразию соединения и новой интерпретации эксплицитно или имплицитно переданных богословских высказываний, тогда как законченное богословское построение не предполагалось пророком или ансамблем редакций книги или не может быть обнаружено экзегетами.

К тому же возникает вопрос, каким образом богословское построение пророка/книги или сформулированные в ходе редакций богословские высказывания пророка/книги соотносятся с понятиями и моделями библейско-богословской систематики, содержащейся в других текстах Ветхого Завета. Применимы ли здесь вообще такие понятия/модели? Где они претерпевают специфические изменения благодаря вмешательству пророка/книги?

Наконец, нужно указать на то, что Книга Иеремии представлена в двух вариантах (H и G), каждый из которых имеет особый характер богословия, причем богословский профиль одного варианта может влиять на другой вариант, в зависимости от того, как решается вопрос об историческом приоритете и генетической зависимости этих книг.

В дальнейшем *основные богословские вопросы* Книги Иеремии будут рассматриваться с особым упором, во-первых, на соотношение *богословия и этики* и, во-вторых, на соотношение *несчастья и благополучия*. Богословскую специфику книги можно предварительно изложить в краткой форме так: «Ни одна другая книга Библии не рассматривает так подробно падение нации... Дан глубокий анализ причин и процессов, приведших к этому, включая точное определение вины, без всякого приукрашивания... Стремление раскрыть пустоту, вероломство и высокомерие общества делает эти тексты актуальными и сегодня» (G. Fischer).

### 3.1 Богословская и этическая критика

В центре внимания *богословского и этического анализа* Иеремии находится проблема почитания чужих богов. Он сетует на то, что боги Иуды так же многочисленны, как и его города (2:28; 11:13). Тема вины, греха, связанная с этой проблемой, зачастую выражается при помощи стереотипных высказываний (ходить вослед, служить, жертвовать, совершать жертвенные возлияния, кадить на жертвенники, поклоняться, клясться богами, создавать себе бога/богов, менять бога/богов). Обратная сторона такого обращения к другим богам выражается в таком случае в словах: оставить Яхве, удаляться от Него. Наряду с такими стереотипными выражениями встречаются и образные/метафорические описательные обороты, как например, «Меня, источник живой воды, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды» (2:13) или «как же ты превратилась у Меня в дикую отрасль чужой лозы?» (2:21). С темой греха связан также образ женщины, который прилагается не только к народу, но и к городу Иерусалиму. При этом М. Хойсль (Häusl) показывает, что в рамках композиции глав 4-10 только в стихе 4:30 женский пол напрямую связывается

с проблемой греха. И хотя в главах 13:20-26; 15:5-9 и 22:20-23 Иерусалим более определенно представлен в образе греховной женщины (Иерусалим является, таким образом, не только местом греха), упрек, однако, высказывается не посредством сексуальной метафоры, но при помощи богословской дескрипции. Иначе обстоит дело в главах 2:3: в них то, что народ Израиля, представленный в образе женщины, отвернулся от Яхве, описывается при помощи обценно-порнографической метафоры. Израиль выступает не в образе супруги Яхве, речь не идет и о нарушении супружеской верности (об измене упоминается только во фрагменте 3:6-12, являющемся вторичной вставкой), Израиль предстает в образе порочной, руководствующейся страстями женщины. Это карикатурное изображение женской сексуальности было призвано способствовать радикальному отрицанию.

С данной проблематикой связана также критика культа Ваалов. Ему служат пророки. Из-за него отцы забыли имя Яхве (23:27), и их дети привыкли ходить вослед Ваалов (9:13), даже если отцы и отрицают это (2:23). У народов Израиль научился клясться Ваалом (12:16). Народ приносит ему жертвы (7:9; 11:17) и тем вызывает гнев Яхве. На кровлях (32:29) и в каждом переулке Иерусалима (11:13) поставлены жертвенники Ваалу. Особенно осуждается поклонение на высотах в долине сыновей Енномовых (бен Хинном; 19:5; 32:35). Продолжая тенденцию Осии употреблять имя «Ваала» для критики любого культа, Иеремия расширяет понятие «Ваал», чтобы можно было называть одним оскорбительным прозвищем также и мерзкие поступки, не связанные культом (M. Schulz-Rauch).

В связи с проблемой греха постоянно бросается в глаза тесная связь между поведением Израиля по отношению к Яхве и его последствиями (взаимосвязанность действия и результата). Если Израиль следует за другими богами, Яхве выступает обвинителем своего «избранного» народа. Он угрожает утратой страны, которая влечет за собой утрату (национальной) самостоятельности. Эта ключевая богословская идея неоднократно повторяется в Книге Иеремии и развивается — в зависимости от ситуации — с помощью метафор, таких как, например, метафора пути во фрагментах 2:23-25, 36-37. Взаимосвязанность действия и результата как раз показывает, что богословские и этические сюжеты переплетаются друг с другом. Это проявляется, например, в значениях ключевого слова *šeqer* = ложь, обман, лживость. Наряду с употреблением этого слова в конкретных ситуациях, когда один из собеседников обвиняет другого во лжи, это понятие может содержаться также в богословских и этических суждениях: боги других народов суть ложь, то есть в них нет жизни (дыхания; 10:14; 16:19; 51:17). Святилища, расположенные на высотах, вместе с их культом тоже представлены как обман, и тем самым составляют противоположность Яхве, в котором спасение (3:23). Иудея обращается к Яхве под впечатлением крушения Северного Царства только притворно,

другими словами, используя обман (3:10). Тот, кто отвернулся от Яхве и стал приверженцем лжи чужих богов, погибнет (13:25). Обманом являются также советы пророков благополучия положиться на квази-магическую защиту, которую обеспечивает пребывание Яхве в Храме (7:4, 8). Ведь Его присутствие в Храме не согласуется с тем, что «вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите вослед иных богов» (7:9). Не может быть гарантирована подлинность даже «закона Яхве», на который они ссылаются, ведь и он может быть превращен в «ложь лживой тростью книжников» (8:8). Лживость, настоящий «символ времени», проявляется в ложных клятвах (5:2) и находит продолжение в преступлениях (9:3). Закон Яхве больше не утверждает общественное устройство, основанное на солидарности, но основными максимами общества становятся — при ложно понимаемом храмовом благочестии — лукавство, обман и нажива. Иеремия выступает против этого, напоминая в особенности те части девтерономического закона, которые нацелены на социальную справедливость (Ch. Maier). В связи с этим пророк называет прежде всего два сословия, представители которых поддерживают установку антисолидарности: пророки и священники (6:13; 8:10).

### *3.2 Пророчества благополучия и несчастья*

(1) Еще больше места, чем анализ греховного поведения, занимают прогнозы последствий, которых следует ожидать. В ряде пророчеств и образов Божий суд представляется неизбежным: «Может ли ефиоплянин переменить кожу свою и барс — пятна свои? Так и вы можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (13:23). «Вы воспламенили огонь гнева моего; он будет гореть вовеки» (17:4). «И сказал мне Яхве: хотя бы предстали пред лице мое Моисей и Самуил, душа моя не приклонится к народу сему; отгони их от лица моего, пусть они отойдут» (15:1). Угроза тотального уничтожения следует из символического изображения пояса, непоправимо испорченного водами Евфрата (13:1 сл.). О том же говорит и образное выражение, что каждый винный мех существует для того, чтобы быть наполненным вином. Так же и жителей страны Яхве напоит вином до опьянения (13,12 сл.). Непреклонно звучит окончание речи Яхве 13:14: «И сокрушу их друг о друга, и отцов и сыновей вместе, говорит Господь; не пощажу и не помилую, и не пожалею истребить их» (13:14).

Несчастья постигают, однако, не только Иудею/Иерусалим, но также и соседние народы: в пророчествах о народах это отчетливо представлено в образах военного поражения, разрушения стран и городов, бегства, плена и в картинах смерти. При этом о бедствиях говорится с использованием концепции войны Яхве, то есть Яхве ведет с помощью «врага с севера» (49:30 — Навуходоносора) войну против Иуды и народов. И это, по мнению

Б. Хувилера, представляет собой не только искажение традиционной идеологии войны, согласно которой Яхве со своим народом ведет войну против чуждых народов, но несчастья соседних народов всегда означают, с точки зрения Иеремии, несчастья и для Иуды. Подтверждением этого служат многочисленные языковые и стилистические пересечения между пророчествами о народах и стихами о «враге с севера» в главах 4-6. М. Хойсль подтвердила в своем анализе метафоричности пола эту предметную связь и распространила ее применимость на главы 4-10. В немногих словах обещается переход от несчастий к благополучию и народам (ср. 46:27; 48:47; 49:6, 39).

(2) Наряду с предсказаниями несчастий в Книге Иеремии представлены также *пророчества благополучия*. Однако по причинам богословского и литературного характера не удастся освободить книгу от текстов, в которых последовательно представлены негативные ожидания, даже если принимать в расчет вторичные добавления к тексту. Это не удастся прежде всего с точки зрения богословия: ведь предвещения, приписываемые Богу, не могут быть измерены человеческой логикой; например, Яхве, как описано в 3:1-13, творит невозможное (согласно Втор 24:1-4): разведенной жене, которая после развода уже стала женой другого мужа, позволено вернуться к первому мужу. Так как Израиль (и Иудея) может/хочет обратиться всем сердцем (пусть и не своею силой), Яхве отказывается от дальнейших наказаний. Яхве не будет гневаться вечно. Он милостив (3:12), так что Израилю (и Иудее) будет позволено вернуться к Яхве.

В текстах Книги Иеремии нельзя четко развести тексты о благополучии и тексты о несчастьях. Несчастья и суд не будут бушевать бесконечно: самому Иеремию обещано избавление (1:8, 19), когда он принимает свою миссию (ср. также 15:12). Образ «укрепленного города и медной стены» (1:18) означает, что не только сам Иеремиа, вестник слова Божьего, будет защищен Яхве, но защита обещана и тем, кто будет следовать слову Яхве. Совершенно определенно говорится о том, что суд над землей будет иметь свои границы (4:27; ср. также 5:10, 18).

Последствия возмездия четко ограничиваются там, где указываются их временные пределы и существует некое «после». Так, в 27:7 говорится о господстве Вавилона в течение трех поколений. В 25:11 слл. говорится о 70 гг. После этого сам Вавилон будет razoren. В 29:10 с тем же сроком связано исполнение слова Божьего о возвращении на родину. Учитывая сведения, данные в 51:59, во фрагменте 50:18-20 предсказано сведение Яхве счетов с Вавилоном уже в 594 г., после чего должно последовать возвращение Израиля на лучшие места поселения (Кармил, Васан, гора Ефремова, Галаад). Вина Израиля и грехи Иуды будут прощены тем, кого Бог оставил в живых. В 50:33 говорится о ситуации, когда господствующие народы отказываются освободить Израиль и Иудею, так что Яхве вынужден добиваться силой исполнения своей воли. В 29:12 Яхве связывает

перемены в судьбе народа с тем, что народ воззовет к Нему, станет искать Его и молиться Ему.

Предсказание благополучия во времена после совершившегося суда, который прежде всего был направлен против разрушенного Ассуром Северного Царства, а теперь, в Книге Иеремии, распространяется и на Иудею и Иерусалим, встречается уже в главе 3: милость, сменяющая гнев (3:12); по одному из города и по два из племени будут приведены на Сион (3:14); народ будут пасти пастыри, данные Богом по Его сердцу (3:15; ср. 23:3). Во времена благословения, которое выражается в плодovitости и преумножении (3:16), Иерусалим будет назван «престолом Яхве», в нем соберутся все народы ради имени Его (3:17, ср. 16:19-21). Иуда и Израиль вместе возвратятся из северной земли в землю наследия (3:18). Таким образом, клятва именем Бога, который вывел народ из Египта, сменится обращением к Богу, который возвратил народ из северной земли и всех земель рассеяния (16:14; 23:7). «Отрасль» Давида, названная именем «Господь оправдание наше», будет заботиться о правде, правосудии и безопасности (23:5; 33:15 сл.).

(3) Особенно важными, в связи с темой благополучия и несчастья, представляются *так называемые слова утешения* (главы 30-31; или, согласно К. Шмиду: 30-33). Если Мовинкель предполагает, что этот сборник не принадлежит Иеремии, то Рудольф, напротив, возводит его в основном к самому пророку. В ходе дальнейшей истории исследований мы видим, что чем выше оценивается значение девтерономической редакции для всей Книги Иеремии в целом, тем скорее слова утешения воспринимаются в качестве текста, появившегося в результате девтерономической редакции (прежде всего это так у Германа и Тиля), причем доля самого Иеремии оценивается различно. Недавно такая модель девтерономической редакции была подвергнута критике (Кэрролл, Штип и др.), и в противоположность ей возникновение так называемых слов утешения стали толковать в рамках модели небольших комплексных дополнений к тексту (Шмид). Дальнейшие исследования Книги Иеремии должны предложить решение спорного вопроса: можно ли датировать поэтическую основу так называемых слов утешения временем ранних пророчеств (существование которых оспаривается), относящихся к царствованию Иосии (Лофинк), или они большей частью написаны только в период плена (Герман, Одашима), или они полностью — если предположить их литературное единство — созданы уже в после пленный период (Фишер).

Особое внимание богословия направлено на часто употребляемое в «словах утешения» выражение *berit hadāšā*, которое понимается либо как «новый завет» (Г. Фишер, В. Гросс и др.), либо как «возобновленный завет» (Ч. Левин, Н. Лофинк, Э. Ценгер и др.). По мнению Гросса, причиной «нового завета» является прощение Богом преступного нарушения завета, неоднократно совершавшегося после Исхода



из Египта (31:34b), при этом — как можно заключить из композиции текста — в стихах 31:31-34 основной интерес состоит в отсутствии преемства с заветом, который Яхве заключил с отцами во время Исхода из Египта. Действие Яхве полностью немотивированно, так как не предполагается обращение согрешивших, поэтому Гросс характеризует «новый завет» как «завет чистой благодати». Своеобразие «нового завета» состоит в том, что закон (Тора) будет написан не на свитке, а на *сердце* объединенного Израиля. Поэтому завет не может быть более никогда нарушен.

На спорный вопрос, действительно ли понятия «новый» или «возобновленный завет» представляют собой предусмотренную в самом тексте альтернативу, в которой одно понятие исключает другое, или же это только в читательной перспективе (в связи с богословскими предрешениями) было проведено разделение значения прилагательного *hadāš* на «новый» или «возобновленный», что совершенно не предусматривается ни имеющимися грамматическими формами, ни смыслом этого прилагательного (как считает В. Гросс), можно ответить только при помощи анализа, учитывающего сходные явления (в т.ч. структуру 31:31-34; семантику слова *hadāš*, в т.ч. оборотов, в которых встречается это прилагательное), причем не следует заранее предполагать определенную редакционную модель становления Книги Иеремии (а тем самым, и слов утешения) и самим вводить богословские предпосылки для выражения *b<sup>e</sup>rit hadāšā*.

### 3.3 Актуальность

Согласно сообщаемому в стихах 25:11 слл. и 29:10 Книги Иеремии, вавилонский плен длится семьдесят лет, что в исторической перспективе связывается с идеей покаяния во 2 Пар 36:20 слл. (возмещение суббот) и является существенным для рассмотрения истории в Дан 9:1-27. В Зах 1:12 также встречается краткое указание на семьдесят лет. Другие упоминания пророка Иеремии встречаются, в частности, во 2 Пар 35:25; 36:12; 2 Макк 2:1-12 и Сир 49:6 слл.

В книге «жизнеописания пророков» (*Vitae Prophetarum*), небольшом собрании кратких биографий пророков, составленном в I в. н.э., «житии» Иеремии сообщается, что пророк был забит камнями собственными земляками в Тафнисе/Тахфанесе (ср. Иер 43:8 слл.). Позднее его могила была особенно почитаема египтянами, что содержательно соответствует миссии Иеремии — быть пророком для народов (1:5, 10). В конце сочинения Иеремия сравнивается с Моисеем (ср. Иер 15:1): оба в конце времен объявят вместе с Аароном окончательное откровение закона.

В Новом Завете Иеремия, в отличие от Исаии (названном там 22 раза), упоминается только трижды. Два раза, в Евангелии от Матфея 2:17 и 27:9, имя Иеремии приводится только в связи с его книгой, один

раз в центре внимания оказывается личность пророка (Мф 16:14). С другой стороны, в Новом Завете выражение *b'rit hadāšā* неоднократно становится, по-видимому, объектом размышления, хотя в Ветхом Завете текст 31:31-34 стоит особняком. Предположение, что слова о чаше в 1 Кор 11:25 \ Лк 22:20 («новый завет» в крови Христа) нужно истолковывать исходя из 31 главы Книги Иеремии, а Рим 11:25-27 (обещание «нового завета») являются аллюзиями на Иер 31, рассматривается в последнее время как качество маловероятное (Гросс). В отличие от этого, в Послании к Евреям 8:8-12 и 10:15-17 цитируются слова Иер 31:31-34 (варианта G), причем в рамках самоопределения особой группы подчеркнуто указывается на отсутствие прямого преемства между «новым заветом» и «первым заветом».

Принимая во внимание иудео-христианский диалог в настоящее время подвергается сомнению (Гросс), что библейские концепции завета (и специально концепция «нового завета») могут предложить решение вопроса о послебиблейской взаимосвязи синагоги и церкви (проблематика общего корня, существующего и углубляющегося различия и постоянной зависимости друг от друга), которое удовлетворило бы обе стороны. В основе такого сомнения, впрочем, лежит односторонняя, исторически ориентированная герменевтика, которая не оценивает должным образом драматичность общебиблейского («канонического») богословия завета и ограничивается в богословском отношении одной критикой (E. Zenger).

В современной музыкальной культуре, например, образ Иеремии нашел конгениальное выражение в творчестве молодого Леонарда Бернстайна, который в 1942 г. написал свою первую симфонию под названием «Иеремия». Если Стефан Цвейг в своей пьесе «Иеремия» переложил Книгу Иеремии в экспрессионистской манере, то Франц Верфель (Werfel) попытался представить в форме романа внутреннюю раздвоенность пророка, которую вызвали обращен к нему требования Бога (ср. G. Fischer). Именно, ситуация страданий, постоянно описываемая в Книге Иеремии, выражающаяся также и в виде страданий из-за Яхве, обуславливает на фоне Холокоста все новые истолкования образа Иеремии в современной литературе (ср. G. Langenhorst).

Иудеи во всем мире, как и возвратившиеся в Израиль, охотно ссылаются на пророка из Анафофа. Ведь с одной стороны, он, согласно преданию, покупкой поля во время катастрофы указал и предсказал наступление времени нового благополучия (глава 32). С другой стороны, своим письмом к сосланным в Вавилон он заложил богословский фундамент жизни иудеев в диаспоре (и вообще для переселенцев): «Стройте дома и живите в них, и разводите сады и ешьте плоды их; берите жен и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьям своим берите жен и дочерей своих отдавайте в замужество, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умаляйтесь; и заботьтесь о благосостоянии города, в который

я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир» (29:5-7).

Наверное, наиболее трогательным современным отголоском Книги Иеремии, соединяющей в себе беспощадный анализ распространенной в обществе деятельности, плачи, протесты и мистически-отчаянные надежды, является книга «Cantiones de circulo gyrate» («Песни о вращающемся круге»); Клаус Хубер (Huber) соединяет здесь тексты, которые Генрих Белль написал о разрушенном Кельне незадолго до своей смерти, с видениями и мудрыми мыслями Хильдегарда из Бингена, а также с текстами реквиема.