

## IV. ПЛАЧ ИЕРЕМИИ

*Иво Мейер*

*Текст:* Jeremias, Baruch, Threni. Epistula Jeremiae, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XV) Göttingen <sup>2</sup>1976; R. Schäfer, der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam<sup>ab</sup> aus Qumran, in : U. Dahmen u.a. (Hg.), Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2000,127-147

*Комментарии:* W. Rudolph (KAT) 1962; O. Plöger (HAT) <sup>2</sup>1969; F. Asensio (BAC) 1970; D.R. Hillers (AncB) 1972; H.J. Kraus (BK) <sup>4</sup>1983; H.J. Boecker (ZBK) 1985; H.L. Ellison (EBC) 1986; H. Groß (NEB) 1986; O. Kaiser (ATD) <sup>4</sup>1992; J. Renkema (HCOT) 1998; U. Berges (HThKAT) 2002; F.W. Dobbs-Allsopp (Interp) 2002.

*Отдельные исследования:* B. Albrektson, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations (STL 21) Lund 1963; S. Bergler, Threni V – nur ein alphabetisierendes Lied? Versuch einer Deutung: VT 27,1977,304-320; R. Brandscheidt, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3 (TThS 41) Trier 1983; G. Brunet, Les Lamentations contre Jérémie. Réinterprétation des quatre premières Lamentations, Paris 1968; ders., La cinquième Lamentation: VT 33,1983,149-170; F.M. Cross, Studies in the Structure of Hebrew Verse. The Prosody of Lamentations 1: 1-22, in: FS D. Freedman, Winona Lake 1983,129-155; M. Emmendorffer, Der ferne Gott (FAT) Tübingen 1998; Ch. Frevel, Gott in der Krise. Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung, Antrittsvorlesung an der Universität Köln 2001, online im Internet: URL : <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/kath-theol/fazit.pdf> [Stand 2004-02-26]; E.S. Gerstenberger, Der klagende Mensch, in: FS G.von Rad, München 1971,64-72; I.G.P. Gous, The Origin of Lamentations, Pretoria 1988,130-143; W.C. Gwaltney, The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature, in: W.W. Hallo/J.C.Moyer/L.G. Perdue (Hg.), Scripture in Context II, Winona Lake 1983,191-211; H. Jahnow, Das Hebräische Leichelied im Rahmen der Vöckerdichtung (BZAW 36) Giesen 1923; B. Johnson, Form and Message in Lamentations: ZAW 97,1985,58-73; B. Kaiser, Poet as «female Impersonator». The Image of daughter Zion as Speaker in biblical Poems of Suffering: JR 67,1987,164-183; A. Labahn, Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropologischen Theologie der Klagelieder: VT 52,2002,513-527; N.C. Lee, The Singers of Lamentations, Cities under Siege, from Jerusalem to Sarajewo, Leiden 2002; P. Michalowski, The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (Mesopotamian Civilizations 1) Winona Lake 1989; R. Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; S. Remmert, Bibeltexte in der Musik. Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen, Göttingen 1996; W.H. Ph. Römer, Klagelieder in sumerischer Sprache, in: TUAT 2,1986/91,691-712; W.H. Shea, The qinah Structure of the Book of Lamentations: Bib. 60,1979,103-107; M. Weipert, Edom und Israel, TRE 9,1982, 291-299; C. Westermann, Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.

## 1. Текст и названия

В еврейских изданиях Библии, чаще всего между книгами Экклесиаста и Эсфири (иногда после приписываемых Соломону книг Иова, Притчей Соломоновых, Экклесиаста и Песни песней, перед Книгой Даниила) помещается книга, ясно разделенная на пять поэтических (построенных с использованием параллельных строк) глав, которая называется в иудейской традиции либо по первому слову глав 1, 2 и 4 «Echa» («Ах, как!..»), либо «Qinot» (погребальные песни / оплакивание умершего). В Септуагинте текст книги начинается с повествовательного пассажа: «И было, после того как Израиля увели в плен и опустошили Иерусалим, сел Иеремия, плача, и пропел плач сей над Иерусалимом, и сказал...» Текст считается здесь единым, приписывается Иеремии, располагается после пророческой книги, названной его именем, и называется «Threnoi» (оплакивание умершего), очевидно, в связи с замечанием во 2 Пар 35:25: «Оплакал Иосию и Иеремия в песне плачевной; и говорили все певцы и левицы об Иосии в плачевных песнях (*Qinot*) своих, известных до сего дня, и передали их в употребление у Израиля; и вот, они вписаны в книгу плачевных песней (*Qinot*)». В Иеронимовой Вульгате сведения об авторе дополнены замечанием о том, что Иеремия произносил свои «причитания» (*Lamentationes*) «с горьким сердцем, вздохами и стенаниями».

## 1. Композиция

Формально пять глав связаны между собой посредством соотносительности с еврейским алфавитом: в Плач 1 и 2 содержится 22 трехстрочных строфы, а в Плач 4 — такое же количество двухстрочных строф, каждая из которых начинается соответственно с последующей буквы алфавита; в Плач 3 все три строки каждой строфы начинаются с одной и той же буквы; Плач 5 ограничивается тем, что число стихов в ней (22) соответствует общему числу букв (ср. в Псалтири псалмы 33; 38; 50; 103). Использование так называемого акростиха зафиксировано в аккадских источниках (здесь в соответствии с типом письма акростихи силлабические, а не алфавитные), а в Библии встречается в Псалтири (Пс 9 слл.; 25; 34; 37; 111 слл.; 119), в Книге Притчей (Притч 31:10-31) и — фрагмент акростиха — в Наум 1:2-8 и др.

Вопрос о том, имеет ли или имела ли изначально такая выраженная целостность магический или (для людей, сведущих в Писании) мнемонический смысл, является спорным. Эта последовательность замечается скорее при чтении, чем при слушании, и, в любом случае, создает рамку, предохраняющую сочинителей от бесконечного продолжения текста. Возможно, этот простой принцип построения текста использовали еще во время своих устных выступлений плакальщики/цы (2 Пар 35:25; ср. 2 Цар 1:24; Иез 32:16; Ам 5:16; Иер 9:16), для того чтобы обозначить вступление отдельных голосов и границы их участия в плаче. При записи текстов и их редакции такое построение строф позволяло как передать чистую параллельность голосов, так и выделить незаметные переключки ключевых слов и тем.

Упоминания заслуживает также неправильная последовательность букв, а тем самым, и строф в песнях 2, 3 и 4 — которая, возможно, является признаком участия нескольких сочинителей.

К литературным особенностям, характерным прежде всего для первых четырех глав, относится бросающееся в глаза, нарушение равновесия между двумя половинами строки, которую впервые описал в 1882 г. К. Будде. Так как предполагаемый размер стиха 3+2, употребляется главным образом, при оплакивании умерших, то его называют «размером кина» (*qinah* = оплакивание умерших/погребальная песня). Элементы *погребальной песни* — подчеркнутое обращение к теме утраты умершего, отсутствие обращений к Богу (ведь Он принадлежит к сфере жизни) — смешиваются в Книге Плача с чертами жанра индивидуального или коллективного оплакивания несчастья: обращение к Богу, плачи (темами которых являются положение говорящих и испытания, претерпеваемые ими, поведение врагов, а также жалобы на Бога), просьбы о помощи и содействии, выражение доверия, осознание вины и клятвы в невиновности (в Плач полностью отсутствуют похвала и торжественная клятва).

Однако оплакиваемый в Плач не расценивается в качестве мертвеца, напротив, нередко повествование идет от имени самого персонафицированного разрушенного Иерусалима (Сиона). Это является особенностью Плача Иеремии по сравнению с плачами о разрушенных городах (или о разрушенных храмах) других древневосточных народов. Родственность тематики и функций этих текстов делает такое сравнение естественным, несмотря на пространственную и временную дистанцию.

В качестве примеров могут рассматриваться тексты об Уре, Нишпуре, Эриду и Уруке, начиная с эпохи Исин-Ларсы (1950-1700 гг. до н.э.) (ср. ANET 611-19; 646-651; SAHG 199,200,203,208). При этом речь идет о преодолении посредством богословия (при помощи плача, жалоб, исповедания веры, признания вины, просьб) неподдающегося человеческому пониманию гнева божества, которое предало своим словом свой город на уничтожение врагам и само выступает порой в песнях в качестве оплакивающего его судьбу. Помимо взаимовлияния, на которое указывает наличие общей топики, заданной темой, можно предполагать влияние удаленных по времени параллельных текстов друг на друга, если учесть то, что ранние шумерские храмовые плачи были взяты в качестве основы для более поздних вавилонских плачей «*балаг*» (*balag*), их элементы взаимодействовали с другими жанрами, а тексты, очевидно, копировались и редактировались специальными группами священников в школах писцов вплоть до эпохи Селевкидов.

Более специального рассмотрения этого вопроса в его плодотворной постановке можно ожидать от сравнительного этнологического анализа с оплакиванием умерших / погребальными песнями, а также с плачами, появляющимися во время военных катастроф, тем более что здесь можно наблюдать в действии процесс *записывания*

*и придания литературной формы первоначально устным плачам* (ср. N. C. Lee).

## 2. Возникновение

Традиция, согласно которой автором Плача является сам Иеремия, не подвергалась сомнению вплоть до XIX в. При этом в библейской Книге Плача в ее дошедшем до нас виде оплакиваются падение Иуды и Иерусалима, а особенно Храма, но только в одном стихе оплакивается судьба царя, причем даже не смерть царя, а его пленение. Плач 4:20: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов». Это высказывание может относиться — взятое само по себе — как к Иоахазу/Шаллumu (ср. 4 Цар 23:33 и Иер 22:10-12), так и к Иехонии (4 Цар 24:8-17 и Иер 22:24-30), и к Седекии (4 Цар 24:18-25:7 и Иер 39:4-10; 52:1-11). Но только последний может упоминаться в связи с разрушением города. В 597 г. Иерусалим не был обращен в руины, как ясно следует из 4 Цар 24:8-17 и подтверждается находящимся вне подозрений источником — нововавилонской хроникой.

Распространенное на сегодняшний день сомнения в авторстве Иеремии, основанное на аргументах исторической критики, сводится к следующему: в 2 Пар 35:25 подразумевается другая, несохранившаяся книга. То, что Иеремия оплакивал смерть Иосии, представляется весьма вероятным, поскольку он противопоставляет незадачливому сыну и наследнику Иоакиму (Иер 22:15) образ отца в качестве контрастного примера положительного правителя. Однако то, что Иеремия после всех неблагоприятных пророчеств относительно Седекии (Иер 21:1-10; 24:1-10; 32:1-5; 34:1-7, 21; 37:1-10, 17-21; 38:16, 14-28) говорит о нем в Плач 4:20 «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов», приписывает Иеремии слишком большую приверженность царской идеологии. Маловероятным кажется и то, что он, предсказавший Иерусалимскому Храму судьбу, подобную судьбе Силома (7:14; 26:6), теперь оплакивает его участь: «Враг простер руку свою на все самое драгоценное его; он видит, как язычники входят во святилище его, о котором Ты заповедал, чтобы они не вступали в собрание Твое» (Плач 1:10). И тот Иеремия, который прежде резко осуждал упования на содействие других народов (Иер 2:18: «И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? И для чего тебе путь в Ассирию, чтобы пить воду из реки ее?»), вряд ли мог впоследствии, после того как он оказался прав, произнести полные разочарования слова: «Наши глаза истомлены в напрасном ожидании помощи; со сторожевой башни нашей мы ожидали народ, который не мог спасти нас» (Плач 4:17; однако, как можно, учитывая библейский способ цитирования — без принятых у нас графических обозначений, заключить, что Иеремия пересказывает здесь чужие слова?). Едва ли, наконец, устами непримиримого критика современников и господствующей элиты могло быть

высказано такое осмысление греховности: «Отцы наши грешили: их уже нет, а мы несем наказания за беззакония их» (5:7; однако в той же самой песне явно те же люди говорят в стихе 16b: «Горе нам, что мы согрешили!»).

Такая аргументация, основывающаяся на содержании книги, имеет лишь условную силу. Указанные противоречия не выходят за рамки тех несоответствий, которые имеют место в самой книге Иеремии (Н. Ли описывает, опираясь на наблюдения относительно формы и содержания Книги, литературные и богословские высказывания, находимые в обеих книгах!).

Нужно заметить, что Плач Иеремии не включен в еврейский канон пророческих книг, но отнесен к «писаниям». Таким образом, наиболее убедительным является следующее предположение: когда был составлен канон пророческих книг, Плач еще не относился к книгам Иеремии, только во время перевода на греческий язык; стал считаться одной из его книг так было и для Иосифа Флавия в I в.н.э. (*Contra Apionem* 1,8).

Если отказаться от признания автором самого Иеремии, вопрос о связи отдельных глав друг с другом приобретает иной характер. То, что каждая из глав является целостной, не вызывает сомнений. Наличие в книге пяти глав может быть соотнесено с (вторичным) разделением Торы и Псалтири. Такое разделение могло служить для Плач моделью композиции/компиляции. Новейшие попытки обнаружить в книге общую композицию и строгие законы построения глав, помимо объединения их посредством алфавита (например, Р. Брандшайдт, У. Бергес, К. Фревель), спорны.

Можно сделать следующие замечания об относительной хронологии, которая позволяет (с большой долей неопределенности) датировать возникновение отдельных глав:

(1) *Первую песню* можно разделить на две равные половины:

В ст.1-11 произносит свою речь повествователь; после вздоха печали («*escha*») рассказывается о жестокой судьбе Иерусалима. В ст. 5b ее причины *истолковываются с точки зрения богословия*; в последних строках каждой из трех заключительных строф (стихи 9c,10c,11c) в описание Иерусалима неожиданно вмешивается — в прямом или косвенном виде — воззвание к Яхве.

Начиная с 12 стиха, речь ведется от лица самого Иерусалима: после обращения к прохожим с призывом стать свидетелями, женщина-город называет причиной бедствий гнев Яхве — ст. 12 слл., признает свою вину (ст. 14a), говорит о справедливости Яхве (ст. 18) и в последних трех строфах обращается непосредственно к Нему (чтобы Он воззрел!), а в конце призывает его наказать (также) и врагов в соответствии с их поступками. В этой части, в стихе 17, также неожиданно появляется высказывание, в котором говорится как бы с нейтральной позиции о разрушении Богом Иерусалима и Иакова. Песня заканчивается плачем от первого лица. При этом в нем нет просьбы о спасении, есть только призыв к Яхве обратить

внимание на размеры бедствий и поведение врагов и поступить справедливо также и с ними.

В тексте имеется в виду разрушение Иерусалима в 586 г. (прекращение паломничества — ст. 4; осквернение Храма — ст. 10); однако вопрос, мог ли этот текст быть написан после восстановления Храма и позволения жителям вернуться, остается открытым.

(2) Вторую песню можно разделить на две части, но не по количеству голосов, а по разнице настроений (Бергес): Плач 2 также начинается со вздоха «*echa*». В стихах 1-9 повествователь показывает неистовство гнева Яхве, ставшего врагом, который осуществляет разрушение, словно своими руками; другие действующие при этом силы отступают на второй план: шумные враги — ст. 7с.; жертвы: цари, князья, пророки, старцы, девы — ст. 9б,10. В ст. 11 слл. идет повествование от первого лица с «цитированием» слов детей и грудных младенцев в Иерусалиме, начиная с 13 стиха — обращение к Сиону, которое переходит в стихе 18 в призыв взывать, плакать и просить; в стихах 20-22 звучит обвинение, предъявляемое Яхве, в виде слов повествователя или крика, исходящего из уст Иерусалима. Причины гнева Яхве объясняются только в 14 стихе: обман и несостоятельность пророков. Здесь также вместо просьб — только призыв к Яхве: «Воззри!».

Что касается времени возникновения, то в ст. 2 говорится о таких разрушениях, какие имели место лишь в 586 г. (разрушенные укрепления), а плач о пленении царя язычниками в 9 стихе, скорее всего, возник ранее эпохи персидского господства.

(3) Третья песня, самая длинная и выделяющаяся своим центральным положением, повествование в которой ведется от лица мужского персонажа, с традиционной точки зрения наиболее полно соответствует творчеству Иеремии (ср. стих 14 и Иер 20:7). Она начинается каскадом жесточайших упреков, обращенных к «Нему» (только в 18 стихе определенно названному «Яхве»); после половины строки в стихе 18а, содержащей в себе обращение, повествователь обращается к собственной персоне, сужает роковую спираль размышлений-воспоминаний, снова заявляет о своей вере и устремляется тем самым вперед, а затем сам дает себе мудрые советы (ст. 22-31); при этом автор дважды использует условие акростиha для того, чтобы достичь эффектного стакката (благо... благо... благо... — ст. 25-27 и ибо... ибо... ибо... — ст. 31-33). Затем автор переходит к риторически напыщенной теодицее (ст. 31-38), за которой следует призыв к (коллективному!) испытанию самих себя (стихи 40-42а); однако автор, несмотря на сделанные им выводы и богословские рассуждения, не может «обуздать» пережитое им: он не может ни оправдывать, ни умолкнуть — его алфавит еще не подошел к концу. Он вновь возвращается к плачу: «Ты не пощадил» (ст. 42б слл.). При этом он продолжает обращаться к Яхве. Описание положения дел в обществе остается на первом плане вплоть до 51 стиха, после которого речь снова переходит к рассказу о гонениях, претерпеваемых самим автором, а также к высказываниям о спасении, о доверии к Богу, к жалобами на врагов, к просьбам — все эти тексты, написанные в стиле индивидуальных песен плача, приводят к уверенности в том, что Бог оплатит врагам (ст. 64-66).

В этой песне отсутствуют какие бы то ни было указания на внешние обстоятельства ее возникновения. Попытки датировать этот текст можно сделать только опираясь на историю богословия периода плена и послепленной эпохи. Плач 3 относится к жанру ролевых поэм или произведений о «проблем»,

также как и так называемые исповедания Иеремии, Книга Иова или тексты о страдающем праведнике в Псалтири. Отсылка к перенесенным несчастьям, когда автор представляется во вступлении к главе, может быть соотнесена с текстами глав 1 и 2 (4 и даже 5) в которых оплакиваются бедствия, но это необязательно именно понимать так. Возможно, более выраженная рефлексия и более целостная композиция указывают на более позднее время возникновения этой песни.

(4) В *четвертой песне* участвует только один (на что указывает только высказывание «дщери моего народа» в стихах 3 и 6) повествователь (повествовательница?), который, используя контрастные образы прекрасного прошлого и тяжелого настоящего Иерусалима (имеющие сходство прежде всего с погребальными плачами) описывает в жутких сценах в стихах 1-16 страх и ужас, царящие в нем, и дает богословское обоснование бедствий, происходящих в городе, в стихах 11 (гнев Бога) и 16. Говорится о «нечестии дщери народа моего» (стих 6) и о «грехах лжепророков и беззаконии священников» (стих 13). В стихах 17-20 звучат голоса целой *группы* людей, оплакивающих поразившие их бедствия, в следующих же стихах 21 слл., после саркастического призыва к Едому радоваться и веселиться и между двух пророчеств суда над дочерью Едома, дочери Сиона обещается то, что ее грех (не ее бедствия!) закончится, «Он» не будет более изгонять ее. Характерные для этой главы ужасы препятствуют преуменьшению серьезности через отсылку к топике погребальных песен и традиционных сценариев катастроф. Но использование ярких красок должно быть понято и в качестве легитимации массивной атаки на Эдом, который нажился на катастрофе 586 г., и эта его роль осталась в памяти людей (ср. Пс 136:7 «Припомни, Господи, сынам Едомовым день Иерусалима, когда они говорили: "разрушайте, разрушайте до основания его"»).

Многочисленные отсылки к ключевым словам Плач 1 и 2 являются признаками того, что эту главу можно датировать относительно поздним периодом; указание на то, что падение Эдома, по-видимому, еще не произошло, можно (в качестве нижней границы) предположительно датировать первой половиной V в. до н.э. (см. M. Weippert).

(5) В заключительной, *пятой песне*, состоящей из 22 однострочных стихов, не наблюдается смены повествователя, и речь в тексте, написанном в стиле народных песен-плачей, постоянно ведется от лица группы людей. В главах 1 и 2 не встречается подобного «мы», однако оно появляется в главах 3:40-47 и 4:17-20. Правда, в отличие от народных песен-плачей Псалтири, в Плач 5 отсутствуют плач о врагах, воспоминание о благополучном прошлом, исповедание доверия к Богу; здесь доминирует описание бедствий, представленных в ней в непривычно большом объеме. Молитва начинается тремя призывами к Яхве («Вспомни! Призри! Посмотри!»), далее в ст. 2-18 Ему детально демонстрируется, так сказать, негатив хозяйственного и общественного порядка, при этом признаются грехи, совершенные отцами — ст. 7 и самими повествователями — ст. 16. Рассказ о бедствиях завершается картиной разоренного Сиона. За этими мотивами вражеской интервенции, которая ставится в упрек Богу, следует представленное в стиле гимна признание Его вечного господства (ст. 19), а также содержащий в себе обвинение вопрос о том, как долго продлится оставленность Им народа (ст. 20), и просьба о том, чтобы Он сделал возможным и осуществил обращение плачущих (ст. 21).

Проблематичен последний стих: «Неужели разве что Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?». Этой единственной строки, несмотря на всю ее риторическую многозначность, недостаточно для далеко идущих спекуляций по поводу того, что в ней якобы нашли отражения первые сомнения в (позднее) — девтеронормическом богословии обращения, и потому ее можно датировать только более поздним периодом. В ст. 18 предполагается опустошение Сиона, которое прекращается, самое позднее, во время (завершения) строительства нового Храма. Таким образом, наиболее вероятным является предположение, что и эта песня по времени ближе всего к событиям 586 г.

### 3. Богословие

Песни в Книге Плача дают пять различных ответов на ситуацию, в которой находилось общество после катастрофы 586 г. Хотя в окончательном каноническом тексте они являются текстами для чтения, предназначенными скорее для глаз, чем для ушей, тем не менее эта книга веками используется в рамках иудейского богослужения в день памяти разрушения Храма (в девятый день месяца ава) и в католических богослужениях Страстной недели.

Почти все известные композиторы эпохи Возрождения и барокко клали на музыку стихи из плачей («*Lamentationes*»). Еще больше, сожаление, чем традиционное аллегорическое истолкование оплакиваемой судьбы Сиона как образа Распятого, вызывает то, что в богослужебной практике в качестве рефрена в заключение отдельных чтений была помещена недопустимо искаженная просьба из Плач 5:21 («Обрати нас к тебе, Господи, и мы обратимся»), приобретшая вид: «Иерусалим, Иерусалим, обратись к своему Господу!», в результате чего *эти* тексты были поставлены на службу антииудейской полемики. Лучше соответствуют тематике песен-плачей многочисленные музыкальные призывания, написанные к траурным торжествам по поводу Тридцатилетней войны, чумы или войн XIX в. (см. S. Remmert).

Раны, нанесенные событиями 586 г., никогда полностью не заживут, напротив, они вызывают сострадание у все новых поколений евреев и, вплоть до сегодняшнего дня, у все большего числа разных людей. То, что пережил какой-то северо-западный семитский народ в ходе непродолжительной экспансии Нововавилонского царства две с половиной тысячи лет тому назад, во всемирной истории победителей заслуживает, конечно, не более чем примечания: путешественники по местам катастроф и любители потрясающих зрелищ могут пойти себе более интересные цели и объекты. Важно то, каким образом в попытках истолкований библейских свидетельств соединяется вновь — с трудом, но при этом предостережением — то, что было некогда разрушено. Религия — это уже не взаимоотношения между Богом и поклоняющимися ему, но плач, причем речь идет не о слезливости и жалости к самому себе, но об отчаянном призыве к Богу, чтобы Он



посмотрел на те несчастья, которые Он причинил своему городу из-за того, что отвернулся от него, на несчастья, постигшие святыни, на несчастья, случившиеся с правителями и с духовной элитой. И все это произошло потому, что он не вспомнил о подножии ног своих, вытоптал свой сад, забыл свои праздники. И вот, во время этого оплакивания случается, как показывает наша книга, удивительное: люди признают свою вину. Способность признать напрямую связана с возможностью искупить. В результате давления, производимого страданием и плачами, складываются познания, как те, что описаны в 3:25-30, сентенции, которые не являются житейскими мудростями из книги полезных советов, как и бриллианты получают не под пуховыми одеялами, но под мощными прессами. Богословие становится теодицеей: ОН справедлив. Делается попытка, дать ЕМУ время (3:31 слл.: «Ибо не на век оставляет Яхве. Ибо послал горе, и помилует по великой благодати своей»). ОН страстно желает справедливости. И хотя об этом можно прочесть и в школьных учебниках, но особый вес обретает это знание, когда звучит из уст людей, претерпевающих страдания. Это знание исходит от людей, испытывающих чувство близости к НЕМУ, и приводит к тому, что они требуют от НЕГО справедливого уравнивания всех в воздаянии за грехи. Однако эти прозрения помещены не в заключение соответствующей песни-плача — тогда бы их, в конце концов, можно было отсечь от потерявшей свою актуальность предыстории. Они расположены в ее центре и всегда могут быть подхвачены. В новом плаче.

## V. КНИГА ПРОРОКА ВАРУХА И ПОСЛАНИЕ ИЕРЕМИИ

*Иво Мейер*

*Текст.* Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae, hg. J. Ziegler (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XV) Göttingen <sup>2</sup>1976; Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Thren), Epistula Ieremiae et Baruch, hg. F. Feder (TU 147) Berlin 2002.

*Комментарии.* F. Asensio, Lamentaciones, Baruk, Carta de Jeremias (BAC 312) 1970; A.H.J. Gunneweg (JSHRZ III/2) 1980; J. Schreiner (NEB) 1986; O.H. Steck/R.G. Kratz/I. Kottsieper (ATD) 1998.

*Отдельные исследования.* L. Alonso Schökel, Jerusalén inocente intercede. Baruc 4,9-19, in: Gedenkschrift A. Diez Macho, Madrid 1986,39-51; P.-M. Bogaert, Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch, in: E.A. Livingstone (Hg.), Studia Evangelica, vol. 7, Berlin 1982,73-81; W. Brueggemann, The „Baruch Connection“ Reflections on Jer 43,1-7: JBL 133, 1994,405-420; D.G. Burke, The Poetry of Baruch. A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9 (SBL Septuagint and Cognate Studies 11) Chicago 1982; J.A. Goldstein, The Apocryphal Book of 1 Baruch, in: S.W. Baron/I.E. Barzilay (Hg.), Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Jubilee Volume, New York/London 1980, 179-199; W. Harrelson, Wisdom Hidden and Revealed According to Baruch (Baruch 3.9-4.4), in: E. Ulrich u.a. (Hg.), Priests, Prophets and Scribes (JSOTS 149) Sheffield 1992,158-171; A. Kabasele Mukenge, La supplique collective de Ba 1,15-3,8. Traditions et réécriture. Diss. Louvain-la-Neuve 1992; ders., La structure littéraire de Ba 1,15-3,8: Le Muséon 106,1993,211-236; ders., Les citations internes en Ba 1,15-3,8. Un procédé rédactionnel et actualisant: Le Muséon 108,1995,211-237; ders., L'unité littéraire du livre de Baruch (EtB NS 38) Paris 1998; R.G. Kratz, Die Rezeption von Jer 10 und 29 im pseudepigraphen Brief des Jeremia: JSJ 26,1995, 1-31; C.A. Moore, Toward the Dating of the Book of Baruch: CBQ 36,1974,312-320; W. Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (BZAW 25) Gießen 1913; H.D. Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92) Stuttgart 1971; O.H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung (FRLANT 160) Göttingen 1993; ders., Zur Rezeption des Psalters im apokryphen Baruchbuch, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1) Freiburg 1994,361-380; ders., Israels Gott statt anderer Götter-Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von Hi 28 in Bar 3,9-4,4, in: FS O.Kaiser, Göttingen 1994,457-471; E. Tov, The Book of Baruch, Missoula 1975; ders. The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch (HSM 8) Missoula 1976.

# 1. Книга пророка Варуха

## 1.0 Текст

Язык, на котором написан оригинал книги пророка Варуха, точно не установлен: все самые древние из сохранившихся текстов написаны на греческом языке; многочисленные (возможно, объясняющиеся ошибками переводчиков) характерные выражения делают вероятным существование первоначального еврейского текста, следы которых могли сохранить древнейшие сирийские тексты. Вторая, поэтическая, часть книги (3:9-5:9), несмотря на то, что она написана на более однородном с точки зрения идиоматики греческом языке, вероятно, также была написана на еврейском языке (здесь тоже имеются ошибки перевода) и, может быть, обязана своими языковыми преимуществами лучшему переводчику или редактору этой части текста (ср. D. G. Burke и E. Tov).

## 1.1 Композиция.

Так называемая Книга пророка Варуха состоит из четырех частей:

1:1-15aa	Написанное в прозе, вступительное сообщение о составлении книги или письма и его двукратном публичном прочтении в Вавилоне и Иерусалиме.
1:15aβ-3:8	Сформулированная в прозе, коллективная покаянная молитва, которую, вероятно, должны произносить члены иерусалимской общины по поручению находящихся в плену
3:9-4:4	Наставление, написанное с использованием приема параллельных стихов, о единственном пути к мудрости — дарованная избранному народу книга Закона
4:5-5:9	Высказанные от лица пророка и от лица персонифицированного Иерусалима, слова утешения адресованные, с одной стороны, находящимся в плену, а с другой стороны, Иерусалиму.

Взаимосвязанность тематически и формально различающихся отрывков текста можно объяснить с помощью предположения, что текст был связан с богослужением.

*1.1.1 Вступительный отрывок 1:1-15аа представляет собой сообщение, скомпонованное с точки зрения тематики концентрически:*

**А** Датированное прочтение книги перед собранием находящихся в плену, проведенным на реке Суд (1:1-4)

**В** Богослужение, совершаемое находящимися в плену (1:5)

**С** Сбор в пользу Иерусалима (1:6 и сл.)

**Д** Возвращение сосудов в Храм (1:8 и сл.)

**С'** Ссылка на сбор в пользу Иерусалима (1:10а)

**В'** Богослужение в Иерусалиме (1:10б-13)

**А'** Датированное прочтение книги перед собранием жителей Иерусалима, проведенным в Храме.

Сцены и ремарки представляют собой набросок продуманной исторической концепции и содержат множество аллюзий на параллельные библейские тексты:

А сообщает о составлении книги (или письма), датирует ее пятым годом (очевидно, после падения Иерусалима, то есть 581 г. до н.э.) и седьмым днем месяца, что соотносится со временем разрушения города; в качестве ее автора назван Варух, упоминаемый еще в Книге пророка Иеремии (а теперь этот персонаж засвидетельствовал и эпиграфически с именем отца и официальным титулом «писец»). В свое время Иеремия передал ему на сохранение купчую запись на поле — Иер 32; согласно Иер 36, именно ему в 605 г. до н.э. Иеремия продиктовал свои прежние пророчества и велел ему публично прочитать их в Храме, поручил ему написать второй, дополненный, свиток и тогда же передал ему, согласно Иер 45, обетование Бога сохранить ему жизнь «вместо добычи, во всех местах, куда ни пойдешь»; вместе с ним Иеремия, согласно сообщению в главе 43:6, был «взят» Иоананом, сыном Карея, и его людьми в Египет. Те, кто исходил из того, что пророчества, находящиеся в Иер 43:8-13, должны были исполниться (что не соответствует исторической действительности), должны были предполагать и то, что Навуходоносор завоевал Египет и «оделся в землю египетскую, как пастух надевает на себя одежду свою», а при этом, вполне возможно, забрал Варуха в Вавилон. Генеалогическое древо Варуха в главе 1:1 дополняет сведения о его родстве предками, более дальними чем дед, упомянутый в Иер 32:12; их неоднократно встречающиеся в Библии имена превращают его родословную в довольно внушительный список (ср. 1 Езд 7:1-5).

Открытым остается вопрос, является ли сочинением, названным во вступительной части, текст, следующий после стиха 1:15а $\beta$  (или какие-то его части), или же версия Книги пророка Иеремии.

Для того, чтобы послушать чтение Варухом книги (ср. Иер 36), толпа находящихся в плену людей, включая царя Иехонию со всеми сановниками и весь народ, собирается на реке «Суд» — последнее, предположительно, вполне возможная ошибка при написании на еврейском языке слова «Сур». Название, встречающееся в кумранских рукописях, может напоминать призыв к исходу, обращенный Девтероисаией к тем, кто находился в плену (Ис 52:11): *sūru sūru* = *идите, идите!* (здесь, как и во вступительном сообщении в Вар, речь идет о передаче священных сосудов, кроме того, нужно отметить, что именно в Ис 52:11 сл. употребляется формулировка, находящаяся в заключительной

части Книги Варуха). Эта сцена оформлена, с одной стороны, как прототип собрания отправляющегося в путь отряда репатриантов, как в 1 Езд 8 (говорится о собрании на реке, посте и сборе в пользу Иерусалима!), с другой стороны, она имеет форму богослужения, подобного тому, о котором рассказывается в эпизоде заключения завета Иосией (4 Цар 23:1-3) и в более позднем сообщении о чтении Ездрой книги Закона (Неем 8).

V. Богослужение-покаяние состоит из типовых элементов: плач – пост – молитва.

S. Вероятно, в Иерусалим были посланы не только собранные деньги (серебро), но также книга с покаянной молитвой, поучение и утешение (об ответных посланиях ср. письмо Иеремии в Иер 29).

D. Занимающий центральное положение рассказ о возвращении сосудов, по-видимому, является прелюдией к 1 Езд 1 и, вероятно, делает возможным возобновление культа. Существование серебряных священных сосудов, которые Седекия изготовил взамен вывезенных золотых сосудов (ср. Иер 27:16-22), другими источниками не подтверждается. (Перво) священник Иоаким упоминается в тексте вместе с его генеалогическим древом «Иоаким, сын Хелкии, сына Саломова» (ср. 1 Пар 6:27-41 и Иудифь 4:6, 8, 14; 15:8).

S'. Сопроводительное послание ссылается прежде всего на сбор денег и его связь с богослужением.

V'. Богослужение, целью которого является молитва за находящихся в плену, должно включать в себя: принесение жертв, молитвы (ср. 1 Езд 6:10) за царя и его сына («Навуходоносора и Валтасара, сына его» – исторически династия Навуходоносора закончилась Евилмеродахом, ср. 4 Цар 25, 27; сын следующего узурпатора Набонида, Валтасар, был, по всей вероятности, его соправителем, хотя в Дан 5 он также назван сыном Навуходоносора!), а также молитва за находящихся в плену.

A'. За этим богослужением должно следовать зачитание «Книги Варуха» и последующих, переданных дословно, текстов в Храме (ср. Исх 24:3-8; Втор 31:9-13; Ис Нав 8:32-35; 4 Цар 23:1-3 \ \ 2 Пар 34:29-31; Неем 8).

То, что это послание было получено в Иерусалиме, не явствует из Книги Иеремии. Ведь в главе 24 божественная помощь обещана именно находящимся в плену в Вавилоне, а жители Иерусалима «дисквалифицируются», они объявлены совершенно несъедобными «смоквами». Правда, предсказание благополучия в Иер 30 слл. относится уже ко всему Израилю и Иудее и в Иер 32:36 подчеркивается срок поворота (однако не фиксированный календарно): «Однако же ныне...». В Книге Варуха представлена концепция, согласно которой депортированные в Вавилон и Иерусалим стали еще во времена Навуходоносора – через пять лет после разрушения города – двумя фокусами одного эллипса, внутри которого, с одной стороны, начинается новое благополучие, но с другой стороны, и те, и другие имеют статус все еще находящихся в плену.

### 1.1.2 Покаянная молитва 1:15аВ-3:8.

Покаянная молитва 1:15аВ-3:8, которая, вероятно, должна быть прочитана в Иерусалиме о находящихся в плену, отчетливо разделяется на две – в свою очередь, концентрические – части:

**А** *Признание греха* 1:15аβ-2:10, в центре которого помещается пассаж об отказе слушаться пророков (1:21 слл.), внутреннюю рамку образует ссылка на Моисея и его закон (1:19 и слл.; 2:1-5), внешнюю же рамку — славословие суда (1:15аβ-18; 2:6-10).

**В** Начинаясь с типичных для этого жанра слов «И ныне» *молитва-прошение* (2:11-3:8); вокруг описания исполнения указанных наказаний за отказ послушаться призыва пророка (Иеремии!) и подчиниться царю Вавилона (2:24-26) сгруппированы обращения к Господу с цитатами пророческих заповедей (2:19-23), и данных Моисею обещаний божественной милости (2:27-35), а также обоснования в начале и в конце этой части прошения (2:11-18 и 3:1-8).

Покаянная молитва может быть признана расширенной обработкой параллельного текста Дан 9:4b-19 или его (богослужебного) оригинала; в ней присутствует множество словесных и тематических аллюзий на более древние библейские тексты, большей частью — из Книги Иеремии, но при этом они намеренно и искусно переработаны в плане концепции.

### 1.1.3 *Наставления о мудрости* 3:9-4:4

Начиная со стиха 3:9, поествование — обретающее теперь поэтическую форму — передается от лица одного персонажа, чье имя не названо (Варух?), который в тематически завершенной речи противопоставляет себя Израилю и только в заключительном «макаризме» («Счастливы мы...») включает самого себя в круг своих адресатов. Пространственные границы повествования расширяются: кроме Израиля-Вавилона, идет речь о «доме Божьем» (3:24) — Ханаане, Фемане, Мерре... (а широкие временные рамки обозначены упоминанием исполинов, живших до Потопа [3:26], а также сотворения земли и заселения ее животными [3:32]). Появляется много лексических выражений, характерных для литературы мудрости (ключевые слова: путь и стези премудрости, уразумение, познание, знание, безумие...). Риторические воззвания к Израилю/Иакову в начале и в конце фрагмента (3:9-14 и 4:2 слл.) указывают на концепцию оформления текста: антологические заимствования из более древних библейских текстов (прежде всего вновь именно из Книги Иеремии) менее очевидны, однако вполне различимы при более тщательном анализе. Аргументация носит поначалу негативный характер: в иронически-полюемическом стиле говорится о князьях народов (3:16-21), о «корифеях» мудрости и земных знаний (3:22 слл.) и о легендарных исполинах древности, никто из которых не нашел пути к мудрости (сформулировано в качестве контраста к Втор 30:11-14). Позитивное определение дается одному только Знающему в стихах 3:32-4:1: «Богу нашему» (3:36); мудрость, дарованная только «Иакову», дана ему посредством «книги заповедей Божиих» (4:1).

Близость фрагмента 28-й главе Книги Иова прослеживается даже в последовательности аргументов. Новым в этом тексте является, впрочем, отождествление мудрости с книгой заповедей Божиих, которое, видимо, взято из Сир 24, а также перспектива будущего Израиля, соседствующая, очевидно, с весьма серьезными опасениями, что народ может утратить привилегию обладания мудростью.

### 1.1.4 Слова утешения 4:5-5:9

Слова утешения, включающие в себя предсказание предстоящей в ближайшем времени перемены к благополучию (характерны аллюзии на Девтеро-и Тритоисаию!), содержащие ряд обращений к находящимся в плену, с одной стороны (4:5-29), и к Иерусалиму, представленному в образе лишенной детей вдовы, с другой стороны (4:30-5:9), уже в первой части содержат подробную цитату слов Иерусалима, который вначале скорбит (4:9b-20), а затем призывает к дерзанию (4:21-29). Обе части соответствуют друг другу вплоть до дословного повторения некоторых высказываний. В отличие от вступительного сообщения и покаянной молитвы, здесь те, кто, осуществил депортацию израильтян, воспринимаются в качестве врагов (уже в 3:10 говорилось о врагах!). Метафора продажи Израиля народам, встречается уже в Втор 28:68; 32:30, а также в Есф 7:4, при этом, в отличие от последнего места, в Книге Варуха подчеркнуто сформулировано: «Вы преданы язычникам не на погибель!» (4:6). В тексте множество предикатов Бога: Сотворивший (4:7), Питающий (4:8), Вечный (4:10, 14, 22, 24, 35; 5:2), Святыня/Спаситель (4:22), Святой (4:37; 5:5). Своеобразие этого текста составляет наделение Бога чертами отца, а Иерусалима — чертами матери. Вар 4:5-5:9, в свою очередь, вероятно, оказал влияние на становление 11-го псалма в так называемой Соломоновой псалтири.

## 1.2 Возникновение

Книга пророка Варуха является псевдоэпиграфическим текстом. Реальный писарь Иеремии по имени Варух, конечно, не мог принять потомка последнего нововавилонского царя Набонида, Валтасара, за сына Навуходоносора. Литературные параллели позволяют дать только очень приблизительные временные границы возникновения Книги Варуха: она должна быть написана позже Сир 24 и Дан 9, но раньше 11-го псалма Соломона. Наиболее ранние цитаты из Книги Варуха у христианских авторов относятся ко II в. н.э. Более конкретные временные границы становления книги могут быть даны исходя из истории богословия — ср. О. Н. Steck и А. Kabasele Mukenge. Книга пророка Варуха, помещенная в греческом каноне между Книгой пророка Иеремии и Плачем Иеремии, скорее всего, древнее многочисленных апокрифических текстов, приписываемых этому же автору (сирийский и греческий апокалипсисы Варуха, Паралипоменон Иеремии, а также другие сочинения, дошедшие только на эфиопском, латинском или славянском языках).

## 1.3 Богословие

В противовес господствующему в исследованиях представлению о многоступенчатой истории становления книги Варуха Штек и Кабаселе Мукенге находят веские основания, подтверждающие то, что всю книгу в целом можно считать единой с точки зрения состава и структуры. Первое, поверхностное, впечатление о том, что в ней представлена

мозаика из отрывков других книг, обманчиво. Неровности конечно-го текста можно считать свидетельством намерения автора воздать должное сосуществующим и взаимовлияющим традициям, соединившимся к тому времени в каноне, а во все не результатом деятельности многочисленных архитекторов, которые изменили план сооружения, придавая ему окончательный вид. Ни одно предложение в книге не является оригинальным. Оригинальность не была здесь целью. В каждом высказывании книги присутствует отсылка к каноническому преданию. Духовным достижением произведения является одновременное обращение к книгам Торы, Небиим и Кетувим, основанное на их предметном единстве и их, по всей вероятности, богослужебной «новой постановке». Текст написан людьми, сведущими в Законе, что вписывается в духовный контекст эпохи. Текст предназначен для прочтения вслух, прежде всего в Иерусалиме. Он не представляет собой апокалиптического тайного откровения. Он не предлагает сценария суда над всем миром, он также не подстраивается под желания сильных мира сего; в нем слышится надежда на воздаяние покорившим Израиль народам, господство которых рассматривается как следствие не прекратившегося гнева Божьего. Здесь нет особенностей, характерных для кумранских доктрин. Отношение к Храму, священству и жертвам лояльное (ничего не говорится об искуплении и прощении). Нахождение в плену все еще составляет характерную черту народа Божия, как в диаспоре, так и в Иерусалиме и вокруг него, однако предстоят перемены, для которых необходимо предварительное осознание народом своей вины.

## 2. Послание Иеремии

В некоторых изданиях Библии *Послание Иеремии* помещено в качестве 6-й главы Книги Варуха, но вначале оно являлось самостоятельным текстом; он дошел до нас только на греческом языке.

Изначально задуманное в качестве самостоятельного текста, написанного в дополнение Книги пророка Иеремии, Посл. Иер было присоединено к Книге Варуха только в латинской редакции литературного наследия Иеремии; при этом послание не связано с Книгой Варуха ни тематически, ни формально. Трактат, сохранившийся только на греческом языке (и в сделанных с него переводах), однако изначально написанный, по всей видимости, на еврейском языке, по форме не является письмом, но такое заглавие служит тому, чтобы псевдо-эпиграфически связать текст с перепиской, которую вел Иеремия с депортированными в Вавилон (Иер 29). Текст содержит наставление для тех, кого должны увести в плен, он призван предостеречь их от соблазна блестящего вавилонского культа. Продолжая тему, затронутую в Иер 10:1-6 и Ис 44:9-20; 46:5-7 (ср. также Пс 115:4-8; 135:15-18), он с определенной долей рационализма и изрядной долей сарказма



выступает против идолов, их производителей, обслуживающих их культ людей и их почитателей.

Основная тема «послания» развивается в десяти коротких отрывках (ст. 7-14, 15-22, 23-28, 29-39, 40-51, 52-56а, 56b-62, 63-64, 65-68, 69-72), которые предваряются заглавием и вступлением (ст. 1-6). В качестве структурных сигналов выступают выводы, следующие из предшествующих посылок: «что они не боги» (ст. 14, 22, 28, 51, 64); «итак, не бойтесь их» (ст. 14, 22, 28, 64, 68); «Как же можно подумать или сказать, что они боги?» (ст. 39, 44, 55); «Итак, ни из чего не видно нам, что они боги» (ст. 68); «Итак, лучше человек праведный, не имеющий идолов, ибо он — далеко от позора» (ст. 72).

7Q2 — папирусный фрагмент, подтверждающий, что текст существовал в I в. до н.э. в греческой версии. Знание вавилонской обстановки и тот факт, что плен вместо семидесяти лет распространится на семь поколений, как об этом говорится во вступлении, может указывать на то, что автор жил в Вавилоне в эпоху раннего эллинизма и был свидетелем произошедшего здесь в этот период культурного ренессанса. Выступление против идолопоклонства можно соотнести как с 2 Макк 2:2 и Прем 13-15, так и с целым рядом раннеиудейских (Письмо Аристея, Книга Юбилеев) и новозаветных (Рим 1-3; 1 Фес 1:9; 1 Ин 5:21; Деян 14:15) текстов.

## VI. КНИГА ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ

*Франк-Лотар Хоссфельд*

*Комментарии:* G. Fohrer/K. Gallig (HAT) 1955; W. Eichrodt (ATD) 1<sup>4</sup>1977; II<sup>2</sup>1969; R. Mosis (GSL.AT) 1978; W. Zimmerli (BK I/II) <sup>2</sup>1979; J.W. Wevers (NCeB) 1969; M. Greenberg (AncB) I 1983; II (Kap. 21-37) 1997; H.F. Fuhs (NEB) I 1984; II 1988; W.H. Brownlee (WBC) I 1986; L.C. Allen (WBC) II (Kap.20-48) 1990; I (Kap.1-19) 1994; J. Beenkinsopp, Ezekiel, 1990; B. Vawter/L.J. Hoppe (ITC) 1991; R.E. Clements (Westminster Bible Companion) 1996; K.F. Pohlmann (ATD 22) I 1996; II 2001; D.I. Block (NICOT) I (Kap.1-24) 1997; II (Kap.25-48) 1998; M. Greenberg, 1-20 (HThKAT) 2001; F. Sedlmeier, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1-24 (NSK.AT 21,1) Stuttgart 2002.

*Отчеты об исследованиях:* W. Zimmerli, Vorwort zur 2. Auflage (BK 13/1) <sup>2</sup>1979, IX-XVIII; B. Lang, Ezechiel. Der Prophet und das Buch (EdF 153) 1981; J. Lust (Hg.), Ezekiel and His Book (BETHL 74) Leuven 1986; U. Feist, Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet (BWANT 138) Stuttgart 1995; F.-L. Hossfeld, Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (BBB 98) Frankfurt 1995, 271-295.

*Отдельные исследования:* D. Baltzer, Ezechiel und Deuterocesaja (BZAW 121) Berlin 1971; J. Becker, Erwägungen zur ezechielischen Frage, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 137-149; MA. Corral, Ezekiel's Oracles against Tyre. Historical Reality and Motivations (Biblica et Orientalia 46) Rom 2002; Bodendorfer, Das Drama des Bundes. Ez 16 in rabbinischer Perspektive (HBS 11) Freiburg 1997; F. Fechter, Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch (BZAW 208) Berlin 1992; J. Galambush, Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife (SBL Diss. Series 130) Atlanta 1992; J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch, Frankfurt 1974; F.-L. Hossfeld, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (fzb 20) Würzburg 1977.<sup>2</sup>1983; ders., Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10: ThQ 167, 1987, 266-277; A. Hurvitz, A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, Paris 1982; P. Joyce, Divine Initiative and Human Response in Ezekiel, Sheffield 1989; H.W. Jüngling, Eid und Bund in Ez 16-17, in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten (QD 146) Freiburg 1993, 113-148; K. Koenen, Heil den Gerechten-Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229) Berlin 1994; M. Konkel, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (BBB 129) Berlin/Wien 2001; Th. Krüger, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180) Berlin 1989; E. Kutsch, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62) Freiburg/Göttingen 1985; B. Lang, Kein Aufstand in Jerusalem (SBB 7) Stuttgart 1978.<sup>2</sup>1981; J.E. Lapsley, Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel (BZAW 301) Berlin 2000; Ch. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985; R. Liwak, Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches, Diss.

Bochum 1976; L.J. McGregor, *The Greek Text of Ezekiel*, Atlanta 1985; M. Mulder, *Ezekiel. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Leiden 1993; S. Ohnesorge, *Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14-21; 20,1-44; 36,16-38; 37,1-14.15-28* (fzb 64) Würzburg 1991; H.V.D. Parunak, *Structural Studies in Ezechiel*, Ph.D. Diss., Harvard 1978; K.F.Pohlmann, *Ezechielstudien* (BZAW 202) Berlin 1992; T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (V.T.S 76) Leiden 1999; M.F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTS 90) Sheffield 1990; T.A. Rudnig, *Heilig und profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (BZAW 287) Berlin 2000; K. Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (FAT 36) Tübingen 2002; H. Schüngel-Straumann, *Ruah und Gender-Frage am Beispiel der Visionen beim Propheten Ezechiel*, in: B. Becking/M. Dijkstra (Hg.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes*, Leiden 1996:201-216; F. Sedlmeier, *Studien zur Komposition und Theologie von Ez 20* (SBB 21) Stuttgart 1990; H. Simian, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels* (fzb 14) Würzburg 1974; S.S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-8* (HSM 49) Cambridge 1992; Ch. Uehlinger, «Zeichne eine Stadt... und belagere sie!» *Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f): NTOA 6,1987,111-200*; Evan Dijks-Hemmes, *The metaphORIZATION of woman in prophetic speech: an analysis of Ez 23: VT 43,1993,162-170*; D. Vieweger, *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel*, Frankfurt 1993; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (AnBib 95) Rom 1981; J.W. Wevers/D. Fraenkel, *Studies in the Text Histories of Deuteronomy and Ezekiel* (MSU 26) Göttingen 2003; B. Willmes, *Die sog. Hirtenallegorie Ez 34*, Frankfurt 1984; K.L. Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (V.T.S 87) Leiden 2001; W. Zimmerli, *Deutero-Ezechiel?: ZAW 84,1972,501-516*; ders., *Das Phänomen der Fortschreibung im Buche Ezechiel*, in: FS G. Fohrer (BZAW 140) Berlin 1980,174-191.

## 0. Текстовая традиция

Так же как в Книге Иеремии, в Книге пророка Иезекииля существуют значительные расхождения между масоретской (MT) и греческой текстовой традицией (LXX), которые относятся как к самому тексту, так и к местоположению в тексте отдельных его частей. Особые сложности вызывают, например, главы 7; 28:11-19; 32:17-32; 36; 40-42.

Современная критика текста Книги Иезекииля исходит из следующих принципов: преимущество отдается MT и прежде всего делают попытки осмыслить этот текст. Во многих случаях MT содержит *lectio difficilior*. Возникновение и своеобразие LXX исследуются особо и затем используются для реконструкции первоначального вида текста. Критика текста, литературная критика и критика редакций в их взаимозависимости четко разделяют эти тексты и в то же время рассматривают их в соотнесенности друг с другом. Ш. Тальмон (Talmon) опубликовал в OLoP 27, 1996, 29-49 фрагменты свитка Книги Иезекииля из Масады, относящиеся ко второй половине I в. до н.э. и имеющие поразительное сходство с масоретским текстом Иез 35:11-38:14.

## 1. Композиция

### 1.1 Общее впечатление

В Книге пророка Иезекииля всегда обращало на себя внимание единство стиля, создающего впечатление законченности. Тут важны несколько факторов:

(1) Во всей книге повествование идет от первого лица, за исключением двух небольших фрагментов (1:3 и 24:24). Сообщения от третьего лица, которые время от времени появляются в книгах других пророков, здесь полностью отсутствуют. Хотя вся книга представляет собой монолог, образ пророка остается скрытым за речью Яхве, подчиняющей себе весь текст. Яхве говорит и действует непрерывно. Даже те события, в которых действующим лицом становится сам пророк, например, дискуссии с ним или обращенные к нему вопросы, описываются через отсылку к Яхве (ср. 11:15; 12:9 и др.). Безальтернативное употребление речи от первого лица, в основе которой лежат слова самого Яхве, в пророческой литературе типично для сообщений о призвании или о видениях — именно тексты этих двух видов играют в Книге Иезекииля ведущую роль (Иез 1-3; 8-11; 33:7-9; 37:1-14 и 40-48).

(2) В пророческом тексте, идущем от первого лица, встречается 14 *датировок* (1:1 сл.; [3:16]; 8:1; 20:1; 24:14; 26:1; 29:1, 17; 33:21; 40:1). Как изобилие датировок, свойственное Книге Иезекииля, в отличие от других пророческих книг, так и их строгая последовательность придают речи пророка биографический характер, подчеркивают связанность пророчества с определенным временем и указывают на хронологический принцип расположения фрагментов.

(3) Немаловажным для придания единства тексту, представляющему собой сплошное повествование от первого лица (пророка и Яхве), является большое число употребляемых в речах *формул*, служащих типизации языка, имеющих значение для содержания, а также играющих роль в прагматике текста. В самом начале звучит «формула получения откровения» («было слово Господне ко мне»). Она подчеркивает инициативу Яхве и силу действия Его слов; с прагматической точки зрения она становится для всей книги основной синтагмой (употребляется 52 раза), обозначающей начало нового отрывка. «Формула провозглашения послания» («Так говорит Господь Бог») выражает подлинное посредничество пророка и, вероятно, указывает на основные разделы повествования. «Формула божественной речи» («говорит Господь Бог»), по всей видимости, происходящая из древнейших пророческих текстов, в Книге Иезекииля выделяет, в большинстве случаев, окончание данного фрагмента речи. «Формулы подтверждения» («ибо Я сказал» и «[ибо] Я, Яхве, сказал») являются особенностью Книги пророка Иезекииля и подчеркивают в конце речи Яхве, что речь шла от Его лица. Характерная для этой книги

«формула познания» («узнают, что Я Господь») указывает на силу воздействия, оказываемую встречей с Богом, и потому вполне может быть названа также «формулой опыта Бога»; с ее помощью могут быть разделены или завершены отдельные фрагменты речи; сама эта формула может быть дополнена посредством обобщающих высказываний. С «формулы вызова» («Я против тебя») зачастую начинаются пророчества несчастий; вероятно, она была характерной для пророчеств начала VI в. (ср. Иер, Наум). Формула направления («обрати лице твое к/против») также находится в начале предсказаний несчастий и в большей степени указывает (по причине большой дистанции) на визуальный контакт между говорящим и адресатом.

Использование в речах таких формул проливает свет на употребление *имен Бога* и постоянные обращения Бога к пророку. Употребление собственного имени Бога — Яхве подчеркивается в Книге Иезекииля в «формуле получения откровения», а также в «формуле познания, или опыта Бога»: он единственный Бог, называемый по имени. Таким образом, в Книге Иезекииля косвенно выражен монотеизм. Другие божества презрительно названы идолами, «мерзостями» и «гнусными истуканами».

В «формуле провозглашения послания», «божественной речи» и в скорбном призыве к Яхве («о, Господи Боже») регулярно употребляется титул «Господь», подчеркивающий могущество и трансцендентность Яхве<sup>65</sup>. Этому соответствует уничижительное наименование пророка «сыном человеческим» (93 раза), чем подчеркивается его слабость и смертность в противоположность могучему Яхве.

## 1.2 Книга Иезекииля как литература эпохи плена

Ряд признаков указывает на то, что большая часть текстов Книги Иезекииля была написана в вавилонском плену:

(1) Жизнь пророка связана с двумя географическими точками: с Вавилоном и Тел-Авивом на реке Ховаре близ Ниппура, где пророк реально находится (1:1, 3; 3:10-15; 3:22 слл.; 37:1), и с Иерусалимом, или родиной, куда он временами переносится (ср. 8:3 в связи с 11:24 слл.; 40:1 слл.), и откуда он ожидает «спасшегося» с вестью о разрушении города (ср. 24:26 слл. в связи с 33:21).

(2) «Биографические» датировки связаны с 597 г. до н.э., с тем годом, в который царь Иоаким вместе с частью иерусалимской аристократии (среди которых находился и Иезекииль) был депортирован Навуходоносором в Вавилонию.

Три важные даты соотносятся с этим событием: исходная дата 1:2, рубежная дата 33:21 и дата последнего аутентичного послания Иезекииля 40:1.

<sup>65</sup> То есть не традиционное «Бог Яхве» (СП: «Господь Бог»), а именно «Господь Яхве» (прим. ред.).

(3) Хотя пророк направлен ко всему Израилю (ср. такие часто употребляемые словосочетания со словом «Израиль», как «сыны Израилевы», «дом Израилев», «земля Израилева», «горы Израилевы», «старейшины Израилевы», «пророки и пастыри Израилевы»), большинство адресатов, к которым относятся его послания, а в каком-то смысле и все они, могут быть разделены на тех, кто живет на далекой родине, и тех, кто уведен в плен и проживает рядом с пророком, в Голе. В шести случаях сходные пророчества относительно тех и других поставлены в непосредственной близости друг от друга: послание к дому Израилеву (3:4-9) и послание Голе (3:10-11); диспут с жителями Иерусалима (11:2-12) и диспут с жителями Голы (11:14-21); символическое действие перед жителями Голы (12:1-16) и символические действия для жителей Иерусалима (12:17-20); возражения против поговорки, существующей в земле Израилевой (12:21-25), и возражения против поговорки дома Израилева (12:26-28); притча о лесе южного поля (20:45-49) и символические действия для жителей Голы (21:6-7); спор с живущими на опустелых местах в земле Израилевой (33:23-29) и сообщение о словах и поступках находящихся в плену (33:30-33).

(4) В некоторых случаях через особые черты высказывания может быть показана специфическая ситуация, в которой находится пророк, живущий в плену. Он обращается к ближайшим к нему жителям Голы во втором лице, а о далекой родине говорит в третьем лице (ср., например, 11:16 слл.; 12:11).

(5) Определенным образом на особенности социального состава Голы указывает недостаточная, по сравнению с другими книгами пророков, дифференцированность социальных групп, упоминаемых пророком. Иезекииль обращается только к небольшой части существовавших в Израиле, социальных групп: например, к старейшинам Иудейским (8:1), к старейшинам Израилевым (14:1; 20:1); к князьям Израилевым (17; 19, ср. 15); к пророкам и пророчицам Израилевым (13); к пастырям Израилевым (34).

### 1.3 Преобладающие типы текста

В Книге Иезекииля бросается в глаза то, что предпочтение отдается определенным типам текста, которые в некоторых случаях развиваются до больших композиций и причудливых коллажей.

(1) На первое место нужно поставить *сообщения о видениях* (см. выше 1.1). Они выделяются масштабом того, что видит пророк. Три видения озаглавлены «видения Божии» (1:1; 8:3 и 11:24; 40:2), и в них пророк в самом деле удостоивается привилегии непосредственно увидеть Бога, или «славу Яхве». Степень участия пророка в событии, данном ему в видении, растет: с ним что-то случается, Бог руководит его действиями, он активно вмешивается в события и умоляет Бога о заступничестве (9:8; 11:13), он пророчествует (11:4; 37:4 слл.). Во

всех видениях на пророке лежит рука Яхве и указывается на то, что Бог овладевает самим пророком (1:3; 3:14; [3:22]; 8:1,[3]; 37:1; 40:1). При этом в качестве второй действующей силы выступает живой дух (2:2; 3:12, 14, 24; 8:3; 11:1, 5, 24; 37:1;43:5). Как и небольшое промежуточное видение (3:16a,22-24), переходящее в композицию, которую составляют три символических действия (Иез 4 слл.), видение об оживлении костей не вписывается в ряд других видений: в нем не указывается определенная дата и нет явления славы Господней. В связи с этим в нем также нет ссылок на другие видения, наличие которых характерно для трех или четырех других видений (ср. 3:23 с отсылкой к главе 1; 8:2-3a,4 — к 1:26b-27 и 3:23; 43:3 — к главам 1 и 8-11).

(2) В качестве композиционного средства и для усиления содержащихся в тексте высказываний в Книге Иезекииля выступают так же, наряду с видениями, *символические действия*. Символическое действие или сочетание нескольких символических действий в трех эпизодах следуют непосредственно за сообщениями о видениях (4 слл. после 1-3; 12:1-20 после 8-11; 37:15-28 после 37:1-14). Вообще, в Книге Иезекииля мы встречаем наибольшее, по сравнению с другими пророческими книгами, число символических действий (семь). Форма сообщения о символическом действии может сильно варьироваться. Основной формой является повеление Бога, согласно которому пророк должен совершить особые действия, несущие определенную смысловую нагрузку, при этом странным действиям пророка каждый раз дается истолкование. С точки зрения структуры можно выделить двухчастные (повеление и истолкование: 4 слл.; 12:17-20; 21:11 слл.; 21:23-28) и трехчастные (повеление, вопрос народа о его значении, истолкование: 12:1-6; 24:15-24; 37:15-19) сообщения. Символические действия привязаны к характерным для Иезекииля сильным физическим переживаниям (ср. феномен потери дара речи — см. ниже; сопутствующие действия в 6:11; 21:17 слл.; 22:13), а также к уже упомянутым экстатическим феноменам. Прежде чем сделать вывод о болезненном состоянии пророка, нужно принять во внимание целенаправленность действий пророка и особые обстоятельства, в которых он находится. Символические действия выполняют три функции. Они конкретизируют пророчества о суде и благополучии. Их задачей является мобилизация общества и внушение ему необходимости произвести переоценку ценностей, по причине чего их зачастую сравнивают с уличным театром, или хэппенингом. Наконец, они стремятся изобразить будущее и при этом подчеркнуть особенность послания пророка, в котором он детально предсказывает предстоящие события.

(3) Подобно тому, как символические действия делают объектом внимания публики пророчества о будущем, *слова опровержения* также обращаются к общественным ценностям, но в ином ключе. Независимо от того, являются ли слова опровержения двухчастными (цитата поговорки и ответ Бога, ср. 12:26-28; 18:1-4; 20:32-38; 33:10 слл.; 37:11-14)

или трехчастными (цитата поговорки, ее опровержение Богом и ее измененный вариант, ср. 11:2-12,14-21; 12:21-25; 33:23-29), их исходным пунктом всегда становится мудрое народное богословие, концентрированное выражение которого представлено в поговорках и полное переосмысление которого дает Яхве. Именно слова опровержения, которые в некоторых случаях могут быть расширены до достаточно больших текстовых фрагментов (18 и 33:1-20), показывают, что Книга Иезекииля находится на пути к богословской систематизации.

(4) Свойственные Книге Иезекииля *образные описания* (15; 16; 17; 19; 21:1-10; 22:17-22; 23; 24:1-14; 26:15-21; 27; 28:11-19; 31; 32) могут от коротких притчей доходить до обширных аллегорий. При этом различные образы могут быть даны в переплетении друг с другом, образные описания могут плавно перетекать в истолкования. Как со стилистической, так и с содержательной точки зрения к ним относятся и плачи по умершим (19; 26:15-21; 27; 28:11-19; 32:1-15, 17-32). Нужно особо выделить образные описания в главах 16 и 23, поскольку они представляют собой насыщенные аллюзиями исторические обзоры, от испорченного начала (16:3-5; 23:3) до ситуации, современной автору (16:29; 23:16 сл.). В этом образные описания совпадают с датированным историческим обзором, где не используются образы: этот обзор также простирается от начала (20:5-8) до современности (20:23) и далее, до нового Исхода (20:32 сл.) и нового культа в Иерусалиме (20:39 сл.).

Подводя итоги сказанному в 1.3, нужно подчеркнуть следующее: в Книге Иезекииля заметна тенденция к систематизации. Различные части текста могут создавать в сочетании друг с другом большие композиции. Определенные типы текстов вырастают до размера трактатов. Другие типы, например, исторические обзоры, имеют тенденцию к изложению всей истории, включая прошлое, настоящее и будущее.

#### 1.4 Композиция книги в целом

В Книге пророка Иезекииля выделяются *две фазы пророческой вестии*: фаза пророчества несчастья и пророчества благополучия. В тексте есть несколько признаков такого деления:

(1) Единственный автобиографический рассказ книги без речи Яхве (33:21 сл.) маркирует перемену от дурного к доброму. Беженец явился в Голу и сообщает о падении города. Тем самым он свидетельствует об исполнении пророчества несчастья, которое пророк возвестил с момента своего призвания. В синхронизме, помещенном в 40:1 (в четырнадцатый год по разрушении города), вновь говорится о рубежном событии (ср. связь через ключевое понятие разрушать/поражать между 5:2; 7:9; 9:5,7 слл в начале, — рубеж 33:21 — и 40:1 в конце). В сопутствующем сообщении о призвании видении пророчества о несчастьях, постигших народ в 593-586 гг., последнее изображено



в виде книжного свитка, на котором написано «плач, и стон, и горе» и который должен съесть Иезекииль (2:8-3:3).

(2) Двухфазовая композиция пророчеств подтверждается целым рядом целенаправленных *параллелей*: в видении, сопутствующем сообщению о призвании — главы 1-3, Иезекииль становится пророком суда для всего Израиля, и особенно для Иерусалима. Этому видению соответствует во второй фазе превращение пророка в вестника возвращения на родину и пророка-стража, который обращается прежде всего к людям, живущим в плену (33:1-20), и это обращение сознательно размещено перед рассказом о повороте (33:21 сл.). Текст, помещенный в 3:16, первого призвания. Помещенное в главе 6 пророчество, предвещающее несчастья горам Израилевым, в главе 35 отнесено к горам Сеира/Эдома, причем в заключение этого пассажа горам Израилевым предсказывается благополучие (36:1-15) и обещается возрождение. Предсказание суда, «дня Яхве», в 7 главе соответствует пророчеству судного дня над Гогом из Магога в главах 38 сл. Первому видению о Храме (8-11; слава Яхве оставляет Храм и позволяет сжечь его вместе со всем городом) противопоставлено второе видение, описывающее будущее Храма (40-48; возвращение славы Господней в новый Храм). Осмысление истории, представленное в 20:5-26, в определенной мере находит продолжение в 36:16-23 (ср. осквернение идолами в стихах 20:7 и 38:18; излияние гнева в 20:8,13, 21 и 36:18; рассеяние среди народов в ст. 20:23 и 36:19; хуление имени Яхве в 20:9, 14,22 и 36:20-23). Суд над Израилем, образно представленный в описании судьбы его костей (6:5; 24:4 сл., 10), противопоставляется пророчеству воскрешения множества высохших костей Израиля в 37:1-4.

(3) В двухфазную структуру, которую составляют пророчества несчастий и пророчества благополучия, Книга Иезекииля вносит трехчастное деление (ср. Ис I, Иер LXX и Соф):

Первая часть	1-24	Суд над Израилем (Иерусалимом и Иудеей)
Вторая часть	25-32	Суд над народами
Третья часть	33-39, 40-48	Благополучие Израиля

## 1.5 Композиции отдельных частей книги

1.5.1 Пророчество суда над Израилем, в особенности над Иерусалимом и Иудеей, в главах 1-24 может быть разбито на несколько блоков, или разделов

(1) Видение, в котором содержится сообщение о призвании, и символические действия в главах 1-5:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
1:1-28	1:1-3 вступление к видению, содержащее заголовок (вставка – ст. 2-3а); объясняющая подпись 1:27	Видение славы Яхве через сочетание теофании грозы и теофании престола в местности, находящейся в Голе
2:1-3:11	Восприятие на слух поручения (2:1-5) и ободрения (2:6 слл.), символическое принятие слова (2:8-3:3); двойная миссия: к Израилю (3:4-9) и к Голе (3:10 слл.)	Варьирование и расширение схемы призвания, включающей в себя поручение, объединенное с возражением, упрямство и непослушание Израиля, обещание помощи и символы (съедение свитка)
3:12-15	Завершение перемещения и возвращение к Голе (ср. 1:3b и 3:14)	Воздействие духа и руки Яхве с сенидневной священнической инкубацией (посвящением) (ср. Лев 8:33 слл.)
3:16b-21	Вставка: объявление пророка стражем в казуистическом стиле	Программное объединение пассажей из глав 13, 14, 18, 33
3:16a, 22-27	Переходное видение, включающее относительную датировку и новые повеления	Видение славы Яхве и указание закрыться в доме, дать связать себя и онеметь
4:1-5:17	Комбинация нескольких указаний относительно символических действий, разделенных обращениями (4:1, 4, 9; 5:1), а также истолкование в конце (5:5-17)	Композиция, составленная из трех символов и представляющая осаду Иерусалима: осада кирпича, на котором начертан план Иерусалима (4:1-3); ограничение в хлебе и воде (4:9-11); уничтожение населения (5:1-4) с предсказанием суда над Иерусалимом, поставленным в центр народов и земель; вставные описания других символических действий: несение на себе беззаконий (4:4-8); печение хлеба и нарушение чистоты (4:12-17); общее истолкование

(2) Пророчество суда над горами Израилевыми и землей Израилевой в гл. 6-7:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
6:1-14	Предсказание суда, которое обрамлено «формулой провозглашения послания» и «формулой познания» 6:2-7, (8-10), 11-14	Суд над горами и долинами Израила за культовые преступления; разрушение святилищ и умерщвление служителей культа
7:1-27	Предсказание суда, обрамленное «формулой провозглашения послания» и «формулой познания» 7:2-4, 5-9 (10-27)	Суд над землей Израилевой, пророчество судного дня и конца; конец света наступит на земле Израила; судный день и конец как расплата за преступления (7:5-9); описание судного дня с указанием в первую очередь на социальные преступления (7:10-27)

(3) Композиция первого видения о Храме, в гл. 8-11:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
8:1-18	8:1-4 первая половина рамочной конструкции, включающая сопутствующие видению обстоятельства (стих 1), появление ангела-толкователя (стихи 2-3а), перемещение (стих 3б) и заглавие-отсылку (ср. 3:22 слл.) 8:5-18 четыре этапа движения пророка вокруг Храма, начиная с северной стороны (8:5-6, 7-13, 14-15, 16-18)	Обоснование и описание суда над городом и Храмом; четыре, показанные по мере возрастания, культовые «мерзости»: нарушение первой заповеди – помещения алтаря и идола ревнования вне Храма, поклонение египетским изображениям, культ Фаммуза, культ Солнца, совершаемый священниками, и отпадение от Яхве
9:1-10:7	9:1 Провозглашение суда; шесть мужей истребляют население города (9:2-8), седьмой муж, священник, берет горящие угли и поджигает город (10:2-7); священник истолковывается как писец, задача которого – запись тех, кого следует пощадить (9:2-11)	Повеление поразить весь Иерусалим (9:6-8); в последствии смягчение повеление через приказание наказать часть населения, одновременно – слава Яхве выходит из Святой Святынь с запада на восток в четыре этапа (в 10:1-4 описано два этапа)

10:8-22	Продолжение описания видений в соединении с повествованиями	10:8-17 описание повозки херувимов (ср. гл. 1); 10:18 слл. третий этап исхождения; 10:20-22 описание херувимов (ср. гл. 1)
11:1-25	Три части: дополнительное пророчество- спор с руководителями Иерусалима (11:2-12), который вводится в видение суда, описанное в 11:1,13; дополнительное пророчество- опровержение относительно Голы (11:14-21); завершение видения (11:22 слл.) и вторая часть рамочной конструкции (11:24 слл.)	Осуждение социальных преступлений правящей элиты, превращение их самоуверенности (11:3) в суд над ними (11:7), начало исполнения наказания (11:13); опровержение представлений относительно судьбы Голы, обещание нового Исхода и внутреннего восстановления Израиля; рассказ о четвертом этапе с зеркальной композицией видения

(4) Объединение в главах 12-24 пророчеств суда над Израилем и, прежде всего, над Иерусалимом, ограниченное рамочной конструкцией, которую составляют символические действия, касающиеся судьбы Иерусалима. Рамочную конструкцию можно схематически представить следующим образом:

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
12:1-16	Входящие в состав рамочной конструкции символические действия, состоящие из трех или четырех частей (повеление, исполнение, вопрос народа и истолкование); культовое разделение времени (день, вечер, следующее утро); пророк как знамение (12:6, 11) и подчеркнутая аналогия, тематическая взаимосвязь с предшествующим контекстом: отхождение славы Яхве (10:18 слл.) и переселение пророка (12:4)	Символическое действие «изготовления необходимого для переселения», предсказание депортации жителей Иерусалима; Дополнительные сведения о событиях (образование пролома в городской стене) и судьбе Седекии в главе 2:5-7, 10-17
12:17-20	Состоящее из двух частей символическое действие, касающееся жителей Иерусалима (12:19)	Приказание есть и пить с трепетом является предсказанием судьбы города и земли

24:15-24	Входящие в состав рамочной конструкции символические действия, состоящие из четырех частей (повеление, исполнение, вопрос народа и истолкование); культовое разделение времени (утро, вечер, следующее утро); пророк как знамение (24:24) и подчеркнутая аналогия	Смерть жены Иезекииля и поведение вдовца, в котором тот следует повелению Яхве, является предзнаменованием поведения жителей Голы, когда они узнают о падении Иерусалима
24:25-27	Предсказание предстоящего дня (падение Иерусалима – ср. 24:25 с 33:28 и 24:2; приход вестника – ср. 24:26 с 33:21; прекращение немоты – ср. 24:27 и 33:22)	Дополнение, задачей которого является связать главу 24 с 33:21 слл.

*1.5.2 Пророчества касающиеся семи чужеземных народов*  
(Аммона, Моава, Эдома, земли Филистимской, Тира, Сидона, Египта) в гл. 25-32:

25 26-28 29-32	Пророчества суда над Аммоном (дважды), Моавом, Эдомом, землей Филистимской Собрание пророчеств суда над Тиром Собрание пророчеств суда над Египтом
----------------------	--

*1.5.3 Пророчество благополучия* в гл. 33-39

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
33:1-20	Ядро речи Яхве составляют назначение Иезекииля стражем (ст. 7-9) и опровержение народного изречения (ст. 10-11), которые объединены темой «отступления от пути» (ст. 9, 11). Ядро окружено казуистическими комментариями в ст. 1-6, 12-20 (пророк обращается к Голы как к «сынам твоего народа» и вещает, подобно посреднику Моисею, в законе святости, не прибегая к «формуле провозглашения послания»).	Программное второе призвание пророка в качестве вступления к последующему пророчеству благополучия; пророк является стражем народа и должен предостерегать каждого человека в отдельности а также призывать к отступлению от пути беззакония

33:21 слл.	Уникальное, датированное, автобиографическое сообщение	Повествование о рубежном событии в биографии пророка: он получает сообщение о падении города, и у него прекращается временное онемение.
33:23-29	Опровержение поговорки, касающейся живущих на развалинах в земле Израилевой	Борьба с самоуверенностью выживших
33:30-33	Сообщение Бога об отношении к пророку людей, находящихся в плену	Борьба против того, что слова пророка слушают, но не исполняют
34	Пророчество суда и горестей относительно злых пастырей, а также пророчество благополучия, которое будет обеспечено добрым пастырем Яхве. Вероятно, ядром текста является речь, в которой предсказан суд и описывается будущее благополучие (ст. 1-10, 11-15, 16); за ней следуют сообщение о справедливом пастырстве Яхве в ст. 17-22, сообщение о возобновлении царствования дома Давидова (ст. 23-24) и предсказание мирного завета (ст. 25-30, 31)	Схема перехода от пророчества суда к пророчеству благополучия связана с темой пастырей Израилевых;  Сообщение о восстановлении в ст. 23 слл., 25 слл. находит соответствие в 37:24а, 24б, 28.
35-36:15	Сообщение о суде над горами Сеир/Эдом как фон для пророчества благополучия для гор Израилевых в 36:1-15; преобладание двухчастных повествований о суде (так как... потому...); переработка главы 6	Осуждение Эдома за то, что он способствовал падению Иерусалима и за его притязание на землю; сохранение земли для Израиля
36:16-38	Краткий исторический обзор с обоснованием перемены к лучшему (ст. 16-23), за которым следует повествование о благополучии (ст. 23-32, 33-36, 37 слл.); связь с 11:14 слл.; 20	Краткий рассказ об изгнании с указанием его причин, забота об имени Яхве как мотив для перемены к лучшему для народа, восстановление Израиля (новый Исход из Голы, внутреннее обновление через новое сердце и новый дух), восстановление земли, восстановление численности народа

37:1-14	Сообщение о видении (ст. 1-11a), включающее вставку Маккавейского времени в ст. 7-10a, а также слова опровержения относительно Голы (стихи 11b-13a) с дополнительной вставкой в ст. 13b-14	Оживление мертвых костей Израилевых при участии пророка связано с сообщением о внешнем и внутреннем восстановлении Израиля из Голы
37:15-28	Трехчастное символическое действие (ст. 15-19) с продолжением в ст. 20-23, 24a, 24b-28 (точки соприкосновения с вл. 34)	Объединение двух жезлов с надписями «Иуда» и «Иосиф» как символ объединения Северного и Южного Царств с сообщениями о восстановлении, Исходе и очищении Израиля, установлении царства дома Давидова и вечного завета мира
38-39	Собрание текстов, в которых говорится о нападении в конце времен коалиции народов севера (ср. Ис 10,17; Иер 4-6) под предводительством Гога из Магога, и ее окончательном уничтожении на горах Израилевых и о сохранении земли Израилевой (гл. 39 – уничтожение Гога); Разные модели интерпретации: а) (вторичное?) изображение битвы с самостоятельными мотивами и жесткой рамкой б) аутентичное ядро неопределенного объема текстов (ср. пророчества для народов) с множеством дополнений Общая позиция: эпилог в 39: 23-29	Особенности:  Гог из Магога как историко-мифическая величина; тесная связь судеб других народов с судьбой Израиля; сценарий событий далекого будущего (38:8); нападение на восстановленный Израиль; в 38:17; 39:8, 22 дается осмысление событий как исполнения раннее данных пророчеств; при помощи эпилога глава, посвященная Гогу, включается в ряд остальных пророчеств о благополучии

#### 1.5.4 Видение нового Храма (т.н. «проект конституции») в гл. 40-48:

В этом видении детально описывается осуществление нового порядка в государстве согласно программе, данной в 37:24b-28 (царь из дома Давидова, жизнь на унаследованной земле, завет мира, Яхве живет в своем святилище среди израильтян, признание народами и освящение Израиля). Благодаря тому, что в этом видении содержатся описания перемещения и движения вокруг Храма, а также благодаря

сообщению в нем о явлении славы Яхве, оно соответствует первому видению Храма (ср. обратную отсылку в 43:3, «ангел-толкователь» в 8:2 слл.; 40:3 слл.; начало движения пророка от восточных ворот — 40:6 и возвращение к восточным воротам в конце — 42:15; 43:1, через которые во время первого видения слава Господня покидает Храм — 10:19, здесь происходит и вход славы Яхве — 43:2 слл.).

Текст	Структурные особенности	Содержательные особенности
40-42	40:1-4: вступление к видению (дублирующая датировка, присутствие руки Яхве, перемещение, появление «ангела-толкователя», сообщение об измерении; 40:5-42:20: движение по территории Храма, начиная от восточных ворот и заканчивая ими [40:6;42:15])	Сообщение об основных измерениях святилища
43:1-12	Окончание движения — 43:1, возвращение славы Яхве, заключительная подпись — 43:12	Возвращение как освящение нового Храма и предсказание вечного присутствия в нем Яхве 43:5 слл.
43:13-46	Продолжение движения и объявление различных предписаний	Оформление освященного Храма и указания относительно обрядов, жертвенника, левитов, священников, князей, жертв
47:1-12	Поток, вытекающий из Храма	Поток, вытекающий из Храма, превращается в райский поток, который делает здоровыми пустыню Иудеи и Мертвое море, и земля Израиля становится изобильной
47:13-48:35	Раздел земли и приложение о священном городе (48:30-35)	Новое наделение землями двенадцати колен, осуществляемое Яхве (в пределах западного берега Иордана)

## 2. Возникновение

### 2.1 Диахронические наблюдения

Уже краткий обзор рассматриваемого текста и тезисные замечания относительно его композиции влекут за собой целый ряд наблюдений, указывающих на диахроническое развитие текста, окончательный



вариант которого представлен в Книге Иезекииля. При этом более частные наблюдения здесь не рассматриваются.

2.1.1 Отдельные тексты в той части, которая посвящена пророчествам о несчастьях и включающей главы 1-24, соотносятся друг с другом иначе, чем тексты части, состоящей из глав 33-48, в которой говорится о грядущем благополучии. В части, посвященной несчастьям, преобладают короткие тексты, объединенные посредством ассоциаций, взаимосвязью ключевых понятий и родством тем, тогда как в части, посвященной благополучию, преобладают тексты большего размера, а также возрастает тенденция к тематической полноте. Объектом в первой части является прежде всего Иерусалим, в то время как пророчества во второй части относятся в основном ко всему Израилю.

2.1.2 Четкое разделение на пророчества несчастья и пророчества благополучия неоднократно нарушается:

(1) В главах 1-24 присутствуют пророчества благополучия – 11:14-21; 14:11; 16:59-63; 17:22-24; 20:32-44, а среди пророчеств благополучия, помещенных в 33 слл., встречаются предсказания суда, как, например, в главах 33:23-29; 34:1-10.

(2) Пророчества несчастья способствуют формированию представления о бескомпромиссном, всеобщем суде (ср. 5:11 слл.; 9:5 слл.; 11:13; 15; 21:3,6 слл.; 22; 24). Однако при этом через текст красной нитью проходит идея пощады во время всеобщего суда (ср. 5:3-4а; 6:8-10; священник-писец в 9:2 слл.; 12:15b-16; 14:22 слл.; 15:7). Гола, уже переживающая суд/ плен, будет наказана не так жестоко (ср. 3:10 слл.; 33:30-33) и станет семенем нового, восстановленного Израиля (ср. 11:14 слл.; 20:32 слл.; 37:11 слл.). Кроме того, пророчества суда могут быть различными по отношению к разным группам и сословиям Израиля: осуждение преступников, спасение для их жертв и праведников (ср. 13:9,20 слл.; 14:6; 14:12-20; 18; 20:38; 33:1-20; 34:10). Подобного рода различия свидетельствуют о конкуренции интересов в различных текстах.

2.1.3 Относительно двух феноменов в тексте напрашивается предположение о том, что они были перемещены со своего первоначального положения в тексте в его начало и при этом расширены или им было придано большее значение:

(1) Неоднородное по своему составу сообщение о втором призвании пророка-стража в 33:1-20 было в ходе редакций скомпоновано в единое целое и перенесено в находящееся в начале книги видение, сопровождающее первое призвание пророка (3:16b-21). В начале сообщения о призвании пророка закладывается основание того, что он переходит от роли предвестника суда для всего Израиля к роли пророка-стража в отдельных обращениях к пастырям.

(2) Неоднозначный феномен онемения пророка был перенесен с его изначального местоположения в 33:21 слл. в начало книги, и при этом был продлен тот срок, в течение которого длится данное событие. Согласно 33:21 онемение пророка продолжается с вечера до утра, когда он получает сообщение о падении города. В 24:25-27 оно распространяется на период,

который начинается с исторического падения города и продолжается вплоть до даты, указанной в 33:21, и именно на этот период приходится выступление пророка, посвященные предсказанию судьбы чужеземных народов (ср. более раннее окончание пророчеств о народах в 29:21). В 3:16а, 22-27 онемение сопровождает деятельность пророка на протяжении всего периода предсказания несчастий, начиная с его призвания (593 г. до н.э.) и заканчивая получением известия о падении города (585 г. до н.э.), при этом указанный феномен нужно понимать как периодическое онемение, являющееся символом неблагополучия.

2.1.4 Расположение датировок, отмеченных в книге, может быть упрощенно представлено в виде двух различных систем:

(1) Первая система (1:1 сл.; [3:16а]; 8:1; 20:1; 24:1; 33:21; 40:1) предполагает, что отдельные даты носят индивидуальный характер, при этом в тексте они даны в строгой хронологической последовательности (1:2 — пятый год; 8:1 — шестой год; 20:1 — седьмой год; 24:1 — девятый год; 33:21 — двенадцатый год; 40:1 — двадцать пятый год), причем датировки относятся к сообщениям о существенных для истории Израиля событиях. Согласно древней (Ориген), а также и новой (J. E. Miller) гипотезе заметную дату в 1:1 (тридцатый год), нужно истолковывать как биографическое сведение: имеющийся текст предполагает отождествление двух дат, упомянутых в 1:1 сл. Тридцатый год говорит о возрасте пророка на момент его призвания, которое произошло в пятый год вышеуказанного счисления. Иезекииль начал свое пророческое служение в том возрасте, в котором — при нормальных обстоятельствах — он должен был бы приступить к священническому служению (ср. Чис 4:3, 23,30).

(2) Вторая система (26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1,17) демонстрирует единое синтаксическое построение, ее принципом не является хронологическая последовательность (даты 26:1; 29:17 и 32:1 не вписываются в такую последовательность), причем датировки всегда относятся к пророчествам для чужеземных народов.

2.1.5 Вполне вероятно то, что пророчества в главах 25-32, посвященные народам, являются в значительной мере вторичными (ср. F. Fescher). Наряду с аргументами, представленными в результате анализа соответствующих текстов, в пользу этого свидетельствуют следующие обстоятельства:

(1) В тексте встречаются, помимо пророчеств, объединенных в главах 25-32, пророчества о народах, как, например, представленные в главах 21:33-37; 35; 38 сл., которые, отчасти по контексту, отчасти содержательно, более тесно связаны с судьбой Израиля, чем пророчества о народах, собранные в 25-32.

(2) В пророчествах, объединенных в главах 25-32, дается собственная система датировки (см. выше, 2.1.4).

(3) Иезекииль послан только к дому Израилеву, а не к народам с чужим языком и непонятной «речью» (3:4-6). Феномен онемения указывает на то, что Иезекииль не мог провозглашать пророчества для народов, собранные в гл. 25-32 (ср. 24:25-27 в связи с 29:21 и 33:21 сл.).

(4) В самих пророчествах для народов в гл. 25-32 можно увидеть следы роста текста, которые проявляются в наличии разных концовок (28:24,25 сл.;

29:21 слл.). Главы 38 слл., посвященные Гогу, разрывают единый текст, включающий главы 37 и 40-48. В отличие от этого текста, в главах 38 слл. говорится о будущем, которое должно последовать «после многих дней», и, вероятно, задачей эпилога в 39:23-29 является объединение этого фрагмента с его контекстом.

2.1.6 По вышеизложенным причинам Книга Иезекииля занимает в *новейших исследованиях* особое положение. Это парадигматический узловый пункт, где встречаются разные экзегетические подходы к экзегезе пророческих книг.

Она является объектом исследования критики текста (М. Гринберг, Й. Луст, Л. Й. Макгрегор, Л. Аллен). Ее последовательная структура речей вызвала интерес к книге со стороны современной лингвистики текста (В. Циммерли, Х. Зимиан, Ф. Л. Хоссфельд, Б. Вилльмес, Х. Швейцер, Ф. Фехтер). Типичная для Книги Иезекииля композиция текстов (ядро текста, или основной текст, постепенно расширяется за счет новых высказываний и других текстов, которые объединяет тема основного текста) позволяет раскрыть феномен «дописывания текста» (Циммерли) и уточнить его аспекты (Хоссфельд). Модель дописывания текста исходит из того, что в течение длительного времени основной текст книги, предполагаемый аутентичным, становился объектом письменного комментирования и актуализации. Эта модель эвристически переносится и на другие книги пророков, а также на Пятикнижие. При этом впечатление о единстве текста книги и отчетливой систематичности ее построения стимулирует попытки не согласиться с гипотезами, выдвигаемыми литературной критикой и критикой редакций, и рассматривать Книгу Иезекииля в качестве псевдоэпиграфической «пророческой книги из реторты» (Й. Беккер), либо предполагать, что книга большей частью представляет собой аутентичный материал и в ней имеется лишь небольшое число вставок (Б. Ланг), либо воспринимать книгу пророка «холистически» и считать, что автором, составителем и редактором книги является сам Иезекииль (Б. Чайльдс, М. Гринберг, Р. Рендторф, Х. Парунак).

Современное истолкование Книги пророка Иезекииля основывается, говоря упрощенно, на *двух базовых моделях*.

(1) Модель истолкования текста как целостности исходит из конечного варианта книги и основывается в духе структурализма на риторико-литературных свойствах больших текстовых композиций и прежде всего отмечает, признаки взаимосвязанности и тематическое единство текстов (наиболее яркий пример: двухтомный комментарий М. Гринберга, в котором автор предполагает, что вся книга целиком написана пророком Иезекиилем. Диаметрально противоположного мнения, согласующегося, однако с предыдущим в восприятии книги как целостности, придерживаются сторонники гипотезы псевдоэпиграфического характера книги Й. Беккер и У. Файст).

(2) Ориентирующаяся на диахронию текста и опирающаяся на модель дописывания текста экзегеза, сторонником которой в области комментирования Книги Иезекииля является В. Циммерли (ср. также Г. Форер). Такая экзегеза использует различные расстановки акцентов:

она может быть ориентирована на модель истории редакций (Й. Гарша, К. Польманн, в определенной мере Т. Крюгер), а может использовать методологию литературной критики, критики редакций и критики композиции (Ф.-Л. Хоссфельд, Б. Вильмес, Х. Фус, Ф. Зедльмейер, З. Онезорге, Ф. Фехтер).

Новейшие комментарии также опираются на одну из базовых моделей: линии Гринберга придерживаются как краткий комментарий Б. Вотера / Л. Хоппе, так и подробный комментарий Д. Блока, в котором ученый опирается на обширный материал в области истории исследований и истории религии. Польманн в своем комментарии следует экзегезе, ориентированной на диахронию текста.

Учитывая описанное положение исследований, мы попытаемся придерживаться в истолковании Книги Иезекииля «золотой середины»; подобная попытка делается, например, в комментарии Л. Аллена. Применяя данный подход, мы исходим из окончательно сложившегося текста книги и постоянно к нему возвращаемся, однако при этом не упускаем из виду и индивидуальный характер отдельных текстов книги и следы ее диахронического развития.

В окончательно сложившемся тексте Книги Иезекииля нашли отражение труд и влияние следующих авторов и групп авторов: выступление жившего в плену пророка-священника Иезекииля и дополнительная обработка текста его учениками, к которой относятся разные по времени тексты. Во-первых, это тексты, которые наиболее близки т.н. «второзаконнической» и «девторономической» литературе (Второзаконие, историческое произведение девторономиста и чать текстов Книги Иеремии) — например, 11:18-20; 20:27-29, 41 слл.; 28:25 слл.; 34:23-24; 36:23-28, 31 слл.; 37:13b-14, 20-23, 24a; 38:17. За ними через определенный временной интервал следуют тексты, которые тесно связаны с основным Священническим писанием, законом святости и законом относительно священников, такие как 16:59-63; замечания относительно субботы в Иез 20; 34:25-30; 37:24b-28 и тексты из «проекта конституции». В некоторых случаях складывается впечатление, что работа над текстом продолжалась и после VI в. до н.э., причем текст был дополнен некоторыми аспектами истории его создания, о чем свидетельствует, например, обработка текстов, описывающих видения, в главах 1 и 10 или доработка текста 37:7-10 в эпоху Маккавеев. Предположительно, аналогичное влияние претерпели тексты «проекта конституции» и, возможно, текст главы 7.

## 2.2 Контекст истории богословия

Опираясь на обрисованную выше, в разделе 2.1.6, модель «постепенной доработки» текста, можно представить взаимосвязь образа пророка Иезекииля и характера его выступления с современным ему культурным контекстом следующим образом:

### 2.2.1 Пророк и его эпоха

Несмотря на чопорный стиль и, можно сказать, интеллектуальную дистанцированность от собственной личности, личностные характеристики пророка все же приобретают определенные очертания благодаря указаниям, которые даются в его книге. Его имя переводится как «пусть Бог сделает крепким/сильным». Имя, данное при рождении, — понятное, если принимать в расчет то, что оно было дано ребенку, — получает специфическое осмысление в интерпретации видения, сопровождающего призвание пророка в 3:7-9 (крепкое лицо, лоб крепкий, как алмаз, который крепче камня). Будучи сыном священника Вузия (1:3), он происходит из иерусалимской священнической семьи. В 593 г. он с «верхними десятью тысячами» и своим царем Иехонией был уведен в плен в Вавилонию и поселился на реке (канале) Ховар близ Ниппура. В том же году, когда ему исполнилось 30 лет (возраст вступления на священническую службу), он был призван в Голе пророчествовать. С начала его выступления были посвящены преимущественно предсказаниям беспощадного суда над домом Израилевым, Иудеей, Иерусалимом и Голой. Падение города в 586 г. стало для пророка поворотным моментом (главы 24; 33). После него он продолжал критиковать жителей Голы и людей, оставшихся на родине, однако все большее место в его пророчествах стали занимать предсказания благополучия. Последнее пророчество, посвященное дому Израилеву, относится к 573/72 г. (40:1); т.е. он прекратил свою деятельность в возрасте 50 лет, в том возрасте, когда священники заканчивают свое служение. Иезекииль был женат (24:15 слл.) и владел собственным домом (12:1 слл.). То, что перед ним (в его доме или возле него) проводились открытые собрания старейшин, о которых говорится в 8:1; 14:1; 20:1 и указания на которые даны в ст. 33:30 слл. (пророк является темой разговоров, народ приходит к нему), говорит о его большом влиянии в Голе.

Иезекииль пережил разные периоды истории еврейского народа время относительного процветания в период реформ царя Иосии (после 622 г. до н.э.), последние дни Южного Царства и отчаяние длительного периода плена. Настроения людей в непосредственном окружении пророка, а также людей, оставшихся на родине, отражены в поговорках, опровергаемых пророком (начиная от возмущения, дерзкой самоуверенности и заканчивая разочарованием и отчаянием). Его выступления обращены к царям Иоахазу (609), Иехонии (597) и прежде всего Седекии (597-586). Иезекииль проводит различие между современными ему мировыми державами Египтом и Вавилонией с их царями, с одной стороны, и зависимыми мелкими царями и «князьями Израильскими», с другой. Несмотря на то, что Иезекииль выступает за процветание дома Давидова, в его текстах ничего не говорится о восстановлении царства Давидова. Он надеется на возвращение

очищенного Израиля из Голы (11:14-17; 20:32-38; 37:11b-13a); он видит возрождение Израиля (\*37:1-11a) и возвращение славы Яхве в новый Храм (\*40-43); исходя из истолкования им воскресшего Израиля как «великого полчища» в 37:10, а также из символического действия, описанного в 37:15-19 и говорящего об объединении двух царств, можно сделать вывод о том, что он ратовал за государственное единство возрожденного Израиля.

### 2.2.2 Ученики пророка

Ученики Иезекииля продолжили линию учителя, они несли пророческое служение именно в том смысле, как его понимал Иезекииль, и разрабатывали его учение. В их работах нашли отражение метаморфозы, которые претерпело богословие в период плена и возвращения из него, прежде всего в VI-V вв., что было показано в работах современных ученых, посвященных анализу второго видения, относящегося к судьбе Храма (А. Рудниг, М. Конкель). Современная экзегеза стремится осветить священнический фон выступления Иезекииля и дать более точное определение того места, которое произведения, созданные школой Иезекииля, занимали по отношению к девтеронормической литературе, Священническому Писанию и дополняющим его текстам, а также по отношению к проповеди Девтероисаии и псалмам

Указанные основные вопросы экзегезы книги Иезекииля далее можно рассмотреть на примере двух текстов, по поводу которых ведется особенно активная дискуссия. Речь идет о видении воскресения Израиля в 37:1-14 и о втором, заключительном, видении, посвященном судьбе Храма — в главах 40-48.

Видение воскресения является выдающимся текстом благодаря тому, что он был воспринят многими другими текстами, и благодаря его значимости для формирования представления о воскресении мертвых. С точки зрения истории религии он занимает место между более ранними повествованиями, посвященными воскресению мертвых в 3 Цар 17 и 4 Цар 4,13, и текстами, считающимися более поздними, в которых говорится о воскресении отдельных людей, например, Ис 26; Дан 12; 2 Макк 7 и Прем 3. Сообщение о видении в ст. 1-11 выделяется на фоне трех других больших сообщений о видениях, помещенных соответственно в главы 1-3; 8-11; 40-48. В нем не указывается даты, ничего не говорится о явлении славы Яхве, в нем нет отсылок к другим видениям, оно не вписывается в сетку видений, нет в нем и сколько-нибудь заметного заключения, которое бы говорило о прагматической стороне видения. В связи с этим может возникнуть сомнение в том, что автором этого текста является Иезекииль. Спор относительно единства сообщений о видениях, а также относительно взаимосвязанности сообщения о видении и слов опровержения в ст. 11-14 получает различные варианты своего разрешения. Составляет ли весь пассаж в целом единую метафору восстановления Израиля или в этом необычном видении показано

реальное воскрешение мертвых, и взаимосвязанность видения с пророчеством нового Исхода, данного в словах опровержения, вторична? Европейская экзегеза опирается в решении этих вопросов преимущественно на модель дописывания текста, согласно которой основной текст, созданный в VI в., подвергался доработке вплоть до Маккавейской эпохи, т.е. до II в. до н.э.

Девять глав второго видения судьбы Храма стали в последнее время предметом двух исследований: их анализу посвящены работы Руднига, где применяется метод «критики редакций с критикой тенденций», и Конкеля, который прибегает к синтезу синхронической и диахронической экзегезы, «связывая литературный анализ с исторической реконструкцией». Оба исследования объединяет применение модели дописывания текста, в которой рассматривается становление текста с VI по V вв. (у Руднига — по IV в.). Вполне обоснованным является то, что первоначальный текст находится в главах \*40:1-43:12; в нем сообщается об осмотре пророком нового Храма и о видении славы Яхве, входящей в Храм. То, что этот первоначальный текст составлен самим Иезекииелем или жившим в одно с ним время учеником, подтверждается большим количеством аллюзий на видение, сопровождающее призвание пророка (ср. 2:2 и 43:3b; 2:2 и 43:5; анонимный говорящий, т.е. указание на то, что говорит Яхве, в 2:1 в связи с 43:6), и его созвучием с первым видением судьбы Храма, о котором говорится в главах 8-11 (пророк чудесным образом переносится к Храму, описан осмотр нового Храма и дается истолкование увиденного, вхождение Яхве в Храм соответствует Его уходу из Храма в первом видении, наделение Яхве солярными качествами примыкает к традиции синайской теофании, заключительные сведения касаются прагматической стороны видения как в 11:25, так и в 43:10). В результате дальнейшей доработки текста, например, в 44:1-3 и \*46:1-12, в ходе которой особое внимание уделялось положению и функциям назидателя (князя), проявляются восстановительные тенденции, так же как и в 34:23-24 и 37:20-24а, в связи с чем эти тексты можно отнести к эпохе Зоровавеля. Подробный текст, связанный с культовым законодательством, в главах \*43:13-46:24 большей частью относится к началу эпохи второго Храма. Согласно ему, из культа исключается все чуждое ему, левиты подчиняются Садокидам как единственному разряду священства, предписывается использование солнечного календаря. Все это говорит за то, что Садокиды приложили руку к созданию культовых правил. Поэтому можно утверждать, что текст был дописан к книге в V в. до н.э. Таким образом, работа учеников над текстом пророчеств Иезекииля продолжалась, начиная с 573 г. до н.э., даты последнего видения о Храме и одновременно (вероятной) даты последнего выступления пророка, вплоть до V в. до н.э., а частично и позже этого времени.

### 3. Богословие

#### 3.1 Основные проблемы

3.1.1 Иезекииль расширяет сферу основных характеристик пророчества В стилистике текста и в его содержательных аспектах Иезекииль опирается на наследие предшествующих ему пророков, начиная от Амоса и заканчивая Иеремией (он выступает проповедником суда,

вестником благополучия, визионером, просителем, общественным деятелем, критиком своей эпохи, красноречивым поэтом и т.д.).

Он уникальным образом возрождает форму и содержание пророчеств-предписаний Илии и Елисея: он прибегает к их экстатическому опыту (ср. присутствие руки Яхве, перенесение). Он оказывает влияние непосредственно своим выступлением (ср. сопровождающие действия). Его выступления, как в пророческом, так и в антропологическом аспектах проходят под влиянием Духа, успевшего стать сомнительным для его предшественников. Его пророчества воспринимаются обществом, но при этом им придается большое значение как в позитивном, так и в негативном ключе. Он вновь укрепляет убежденность в силе влияния слов пророка. Сами эти слова, в большей мере, чем у любого из других пророков, становятся предсказателями и провозвестниками (ср. символические действия, слова опровержения — 12:11-28; выступление против лжепророков из-за того, что они видят пустое и предвещают ложь — 13:3 слл., убежденность в осуществлении собственных пророчеств — 2:5; 33:33). При этом пророчество является связанным с современными пророку событиями (ср. датировки) и в то же время зависящим от них. Эта линия была подхвачена учениками пророка в их пророчествах о народах, так что они, как, например, в случае пророчеств о Тире и Египте, приспосабливают в духе своего учителя сообщения к актуальным событиям. Аналогичным образом может быть истолковано пророчество о Гоге в гл. 38 слл.

Опираясь на свои выступления в Голе, Иезекиль со свойственной ему обстоятельностью развивает учение, согласно которому пророк должен быть проповедником обращения от злых дел и стражем для каждого (14:6; 33:7-9, 10-11), пророк входит в пролом из солидарности с народом (13:5), он узнает о невозможности заступничества (14:12 слл.) и даже несет грех народа (ср. 4:4 слл.).

*3.1.2 Благодаря своей склонности к систематизации, а также благодаря факторам, вызвавшим его выступление, Иезекииль становится выдающимся богословом.*

Иезекииль косвенным образом отстаивает рефлексивный монотеизм. Яхве — единственный Господь, другие боги — только идолы и мерзость. Все происходит из слова Яхве (ср. значение «формулы получения откровения»), и все, что произойдет в будущем, исходит от Яхве (ср. роль «формулы познания»). Яхве — Творец (ср. 37:1 слл.) и кормчий универсальной истории (16, 20, 23). Фактически ведущую роль в обосновании суда играют первая и вторая заповеди (6; 8; 14:1 слл.; 16; 20:5 слл., 32 слл.; 23). Яхве есть Царь (20:33) и Пастырь (34).

*3.1.3 Обязательные максимы божественной воли изложены с редкостной точностью и богословским осмыслением*



Описание признаков праведников и осмысление содержания понятий «правда и правосудие» (18:1-20) основываются на сакральном праве (Храмовом законе). Перечисляются социальные и культовые преступления (6, 8, 22, 24). Рассматривается историческое значение заповедей и законов Яхве, при этом осмысление суда доходит до парадокса неблагости божественных законов, делающих жизнь невозможной (ср. 20:10 сл., 25 сл.).

### 3.1.4 Иезекииль, как мало кто другой, осмысляет *последствия и результаты человеческого греха*

Масштаб происходящего суда заставляет задуматься о грехе, начиная с его истоков (16, 20, 23). Однако и современное поколение не отказалось от греховного наследия отцов, оно продолжает участвовать в их преступлениях (18:1-20; 20:30 сл.). Не важно, противится ли оно существованию такого наследия (18:2) или смиряется с ним (18:19), Бог принимает в расчет только дела правды и правосудия. Во всех поколениях каждый человек отвечает сам за себя; праведность отдельных людей не освобождает от вины всех остальных (14:12-20). И в течение жизни человека Яхве добивается его обращения от грехов (14:6; 33:7-9, 10-11), потому что он не желает смерти грешника, но хочет, чтобы он обратился и был жив.

### 3.1.5 Иезекииль — отец пророческого богословия

Это относится к манере изложения (датировки, использование сакрального права, соотнесенность текстов с историческими событиями, привлечение мифологического материала) и к некоторым аргументам (ср., например, взаимосвязанность описания Бога в 1:26 — «подобие человека вверху» — с высказыванием о подобии Божьем в Быт 1:26). Все большее внимание уделяется Храму и его институтам; одним из объектов богословского размышления становятся культовые традиции. Прежде всего на первый план выходит представление о святости. Нельзя не заметить заботы пророка о собственной культовой чистоте (4:14); красной нитью в обвинениях проходит нечистота (например, 22; 24:1 сл.); явление славы Яхве проходит в Голе вдалеке от человеческих жилищ (3:12-15, 22 сл.); слава Яхве покидает ставшее нечистым священное пространство (8-11) и возвращается только в новый Храм (40-43), после того как святые прямо отделяются от грешных обитателей (43:7 сл.). Центральным мотивом служения Богу было и остается освящение божественного имени (20:5 сл.; 36:16 сл.). Проведенные Иезекиилем основные линии богословского размышления были систематически развиты в ходе дальнейшей доработки текстов. Богословие священнического служения, представленное в Иез 40-48, ориентировано на «племя Садока». Оно отличается особой строгостью и ригоризмом во имя святости Яхве.

### 3.2 *Восприятие текста и его актуальность*

Влияние на другие литературные произведения оказали прежде всего видения пророка Иезекииля. Оно проявилось уже в ветхозаветных текстах — Зах 2:5-9; 1 Пар 28:18; Сир 49:8, было продолжено в кумранских писаниях (видение повозки, на которой находится престол, повлияло на Субботние гимны; второе видение судьбы Храма — на Храмовый свиток) и заметно в Откр 21.

Иудейская же традиция по отношению именно к видениям проявляла сдержанность. Проект законодательства воспринимается как противоречащий Торе (ср. в Вавилонском Талмуде Шабат 13b; Менахот 45a). Теософские спекуляции в главах 1 и 10 признаются опасными (Хагила 13a). Относительно главы 37 существует подозрение, что представленное в ней видение может быть тенденциозно использовано сектантами. Более того, текст главы 16 воспринимается как оскорбление Иерусалима (Мегила 4:10). Далее, существует опасение, что резкие обвинения в адрес Израиля могут быть использованы в антииудейских целях. Несмотря на это, Иезекииль всегда находил защитников, а мистику Меркабы без него нельзя себе и представить. В христианской традиции сложилась аналогичная ситуация: видения производит сильное впечатление и, например, символы четырех Евангелий или евангелистов в святоотеческой экзегезе заимствуются из образов четырех существ, о которых идет речь в Иез 1:5-12; 10:14. В то же время затруднения вызывают описания Бога в главах 1 и 10, которые могут быть использованы в учении о двух природах Христа.

Глава 38 слл., посвященная Югу, повлияла на апокалиптику (ср. Мк 13; 2 Фес 2; Откр 20:2 слл.): видение нового Иерусалима вдохновляло многих. В истории как иудейского, так и христианского искусства мы находим подтверждение высокого статуса видений (ср. живопись в Дура Европас и в Шварцрейндорфе близ Бонна).

Это заимствование образов Книги Иезекииля настолько же значительно, насколько односторонне. Оно мешает восприятию книги во всей ее полноте. Другой помехой становятся яркие сексуальные образы, особенно представленные в главах 16 и 23. Христианское осмысление этих текстов, руководствуясь различными мотивами, поставило больше препятствий для их понимания, чем сам пророк-священник Иезекииль. В наши дни феминистская экзегеза оспаривает допустимость столь ярких образов при описании женщины.

Сегодня богословские тенденции пророка и его книга получают более высокую оценку. Более подробного освещения требует та сторона книги, в которой затрагиваются вопросы священства и культа. Все больше внимания уделяется обилию в книге народных сюжетов и мифического материала. Интеграция права и закона в пророчество, в связи с темой правовых норм и осмыслением их значения, стало существенным, в том числе и для закона Пятикнижия. В связи с этим пророк и его книга начинают восприниматься не в качестве препятствия, а в качестве стимула.

## VII. КНИГА ДАНИИЛА

*Герберт Нур*

### 1. Книга Даниила 1-12

*Комментарии:* J.A. Montgomery (ICC) 1926. <sup>1</sup>1964; A. Bentzen (HAT) <sup>2</sup>1952; N.W. Porteous (ATD) 1962. <sup>3</sup>1978; O. Plöger (KAT) 1965; L.F. Hartmann/A.A. Di Lella (AncB) 1978; J.J. Collins (FOTL) 1984; ders. (Hermeneia) 1993; J.-C. Lebram (ZBK) 1984; K. Koch (BK) 1986ff; J.E. Goldingday (WBC) 1989; E. Haag (NEB) 1993; D. Bauer (NSK-AT) 1996.

*Отдельные исследования:* J.J. Collins, The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel (HSM 16) Missoula 1977; ders P.W. Flint (Hg), The Book of Daniel (VTS 83,1) Leiden 2000; P.R. Davies, Daniel, Sheffield 1985; J. Day, The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel: VT 30,1980,174-184; D.N. Fewell, Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Dan 1-6 (JSOTS 72) Sheffield 1988; H. Gese, Die dreieinhalb Jahre des Danielbuches, in: FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991,399-421; ders., Das medische Reich im Geschichtsbild des Danielbuches-eine hermeneutische Frage, in: FS H.-D. Preuß, Stuttgart 1992,309-320; E. Haag/ders., Die Errettung Daniels aus der Löwengrube (SBS 110) Stuttgart 1983; ders., Die drei Männer im Feuerofen nach Dan 3,1-30: TrThZ 96,1987, 21-50; D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10) Tübingen 1969.<sup>3</sup>1988; O. Keel/U. Staub, Hellenismus und Judentum (OBO 178) Freiburg/Göttingen 2000; K. Koch, Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Neukirchen 1995; ders. u.a., Das Buch Daniel (EdF 144) Darmstadt 1980; R.G. Kratz, Translatio imperii (WMANT 63) Neukirchen-Vluyn 1991; H.S. Kvanvig, Roots of Apocalyptic (WMANT 61) Neukirchen-Vluyn 1988; A. Lacoque, Daniel et son temps, Genf 1983; J.C. Lebram, Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel: VT 20,1970,503-524; K. Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11) Stuttgart 1991; H.-P. Müller, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels: UF 1,1969,79-94; J. Schreiner, «...wird der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht» (Dan 2,44). Gestalt und Botschaft apokalyptischen Redens von Gott am Beispiel von Daniel 2, in: H. Merklein/E. Zenger (Hg.), «Ich will euer Gott werden» (SBS 100) Stuttgart 1981,123-149; A.S. van der Woude (Hg.), The Book of Daniel in the Light of New Findings (BETHL 106) Leuven 1993.

Книга Даниила – единственная апокалиптическая книга в Ветхом Завете (к жанру апокалипсиса, кроме того, относится «апокалипсис Исаии» в Ис 24-27 и т.н. «малый апокалипсис» Ис 33). По этой причине Книга Даниила, собственно говоря, не относится к канону пророческих книг. В еврейской Библии она помещается вслед за Книгой Эсфири и перед книгами Ездры / Неемии и Хроник. Таким образом, Книга Даниила относится к третьей части трехчастной еврейской Библии, Писаниям,

обретшем окончательный вид и получившим канонический статус в последнюю очередь. Почему это так, выяснить уже невозможно: был ли канон пророческих книг уже завершен, получала ли Книга Даниила, будучи апокалиптической, каноническое признание в определенных кругах лишь постепенно, или она помещена перед Книгой Ездры потому, что и в той, и в другой книге налицо смешение еврейского языка с арамейским?

В каноне грекоязычной александрийской диаспоры Книга Даниила шла вслед за Книгой Иезекииля, а за ней следовала Книга двенадцати пророков. Таким образом, в этом каноне Даниил отнесен к числу великих пророков, что делает его канонический статус более высоким. Помещение Книги Даниила вслед за Иезекиилем связано с тем, что пророк Иезекииль подвизался в вавилонском плену, и к тому же времени относятся истории о Данииле. В Вульгате сохранено такое положение Книги Даниила в составе канона пророческих книг.

## 1.0 Текст

Фрагменты 1:1–2:4а и 8:1–12:13 Книги Даниила написаны на еврейском, а фрагменты 2:4б–7:28 — на арамейском языке. Текст греческой Библии содержит, кроме того, добавления: Молитву Азарии (3:24–45), короткий переход (3:46–50) и Песнь трех отроков в печи (3:51–90). В 4–6 главах греческого перевода текст настолько разительно отличается от арамейского, что последний едва ли мог быть положен в основу греческой Библии. Спорным остается вопрос, представляет ли текст, дошедший в греческой Библии, оригинал глав 2–7 арамейской части Книги Даниила. Примечательна история греческого перевода, который в III в. до н.э. был отвергнут в пользу текста Феодотиона близкого к арамейской Книге Даниила, и потому надолго предан забвению.

## 1.1 Композиция

В Дан 1–12 отчетливо прослеживается деление на три части. Написанное на еврейском языке вступление знакомит с эпохой и жизнью Даниила и его спутников и предвдвряет тем самым главную часть — представленные в главах 2–7 арамейские повествования о Данииле в бытность его пленником при царском дворе в Вавилоне. Третья часть, написанная вновь на еврейском, рассказывает о видениях, связываемых с фигурой Даниила.

Вступление (еврейский язык) 1:1–2:4а	Главная часть (арамейский язык) 2:4б–7:28	Дополнения (еврейский язык) 8:1–12:13
--	---	---

В еврейском вступлении к книге (1:1-2:4a) Даниил — отпрыск иудейского царского дома, которого события 586 г. привели ко двору царя Навуходоносора. Здесь Даниил и его спутники знакомятся с языком и письмом халдеев. Это вступление, предшествующее арамейским рассказам о Данииле (2:4b-7:28), органично вписывает образ Даниила в историю Иудеи и объясняет его дар толкования снов пребыванием при царском дворе. Кроме этого, здесь представлены и спутники Даниила, о которых затем рассказывается в Дан 3. Сам Даниил в третьей главе не упоминается, поэтому уже во вступлении он окружается спутниками, действующими в этой главе, чем тем самым создается целостность повествования.

Главную часть Книги Даниила составляют арамейские повествования о нем в Дан 2-7. Строение их строго концентрическое. Даниил и цари Навуходоносор и Валтасар находятся в центре событий. Навуходоносор и Валтасар представлены здесь как положительный и отрицательный герои. В отличие от Валтасара, Навуходоносор приходит к признанию Единого Бога и Его господства. Тем самым определен тематический центр арамейских рассказов о Данииле: речь идет об установлении Царства Божьего перед лицом сменяющих друг друга мировых держав земных властителей. В качестве мировых держав выступают, согласно Дан 2 и 7, Вавилон, Мидия, Персия и Греция. Ни одной из этих империй не суждено длительного существования. Заключение рассказов о Данииле образует видение о Сыне человеческого (7:9-14), которому Всевышний передает вечное Царство.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
2	Толкование сна	Гибель мировых держав; установление Царства Божия
3;1-3	Повествование	Страдания праведников
3;31-33	Славословие	Признание Царства Божия
4;1-30	Сон и его толкование	Заносчивость царя и ее уничтожение
4;31-32	Славословие	Признание Царства Божия
5;1-28	Видение и его толкование	Заносчивость царя и ее уничтожение
5;29-30	Отсутствие славословия	Непризнание Царства Божия
6;1-25	Повествование	Страдания богобоязненных
6;26-28	Славословие	Признание Царства Божия
7	Видение и его толкование	Распад мировых держав; сооружение Царства Божия

Греческие вставки к Дан 3 дополняют безмолвные страдания спутников Даниила исповеданием вины (3:24-45) и прославлением Господа (3:51-90), чем подчеркивается вера трех друзей.

В главах 8-12 третьей части, вновь написанных на еврейском, нет такого четкого строения, как в арамейских рассказах о Данииле. Текст 8 главы начинается с видения зверя, которое демонстрирует крах человеческой власти. В главе 9 Даниил исповедуется в своих грехах и грехах Израиля, и в видении дается пророчество о 70 седмицах. В 10-12 главах в нескольких видениях Даниила предсказываются события конца времен.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
8	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Видение о смене мировых держав
9:1-19	Рассказ от первого лица (авторская речь)	Покаяние в грехах Израиля
9:20-27	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Появление Гавриила; Даниил получает сведения о конце времени
10:1-12:4	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Появление Ангела; пророчество о мировых державах и событиях конца времени; воскресение мертвых
12:5-13	Рассказ от первого лица (авторская речь) Видение Даниила	Еще одно предсказание смерти и воскресения Даниила

## 1.2 Возникновение

### 1.2.1 Литературный процесс возникновения

Существует несколько признаков того, что Книга Даниила, но не являлась первоначально единым целым обязана своим нынешним обликом долгому процессу развития.

(1) Книга написана на трех языках: еврейском (1:1-2:4а; 8:1-12:13), арамейском (2:4б-7:28) и греческом (3:24-50, 51-90; 13:1-14:42).

(2) В повествованиях о Данииле Дан 1-7 есть несколько разрывов: согласно Дан 1:5 Даниил, прежде чем предстать перед царем, должен 3 года обучаться при дворе, но уже в Дан 2:1, 25 он, на втором году царствования Навуходоносора, приходит к царю. Точно так же в Дан 1:19 Даниил уже знаком с царем, а в Дан 2:25 еще должен только быть представлен ему. В 7 главе рассказывается о правлении Валтасара, хотя в Дан 6:29 у власти находится уже Кир.

(3) Следующим критерием разобщенности является смена имен Даниила и его спутников (1:7), которая позволяет включить третью главу, где нет речи о Данииле, в рассказы о Данииле.

(4) Смена лица, от имени которого ведется рассказ, с первого (7:2-12:13) на третье (1:1-7:1; 13-14) также указывает на разрывы в Книге Даниила.

С этой проблемой пытаются справиться с помощью различных теорий:

После того как теория фрагментов, объясняющая появление Книги Даниила соединением первоначально самостоятельных литературных произведений, и теория единства книги были признаны крайними и односторонними, была развита теория надстраивания.

Она пытается объединить взгляды двух выше названных теорий, но при этом избежать их категоричности. Этому призвана помочь модель, объясняющая становление Книги Даниила последовательным расширением. Большинство современных гипотез возникновения Книги Даниила опираются именно на нее, исключение составляет попытка объяснения, сделанная *Р. Альбертцем* (Albertz).

В настоящее время в научных работах отстаиваются, среди прочих, следующие положения:

(1) Основу книги составляют рассказы в Дан 1-6, которые были дополнены видениями в Дан 7:8-12. Глава 1 была переведена с арамейского на еврейский язык, 7 глава была оставлена как связующее звено на арамейском. Дан 1-6 происходит из восточной диаспоры, видения в Дан 7:8-12 — из высшего слоя иерусалимского общества (*J. J. Collins*)

(2) Из Дан 3-6 можно выделить 2 назидательных повествования, которые в V-IV вв. до н.э. представляли собой самостоятельные литературные произведения. В этих рассказах речь идет о мудром и справедливом Данииле (4:1-24:31-34\* и 6:1-29\*). К ним присоединились 2 исторических рассказа о закате мирового господства Вавилона (4:25-30\* и 5:1-30\*). Оба этих элемента были объединены в конце III в. до н.э. в основной слой Книги Даниила — главы 4-6\*. Затем этот слой был расширен за счет увещательного вступления (1-3\*) и пророческих видений (7-8\*). Для придания книге каноничности эти тексты были написаны на еврейском. После событий 167 г. до н.э. книга была переработана и дополнена главами 9-12\*. Свой окончательный образ протоканоническая Книга Даниила приобрела в послемаккавейской обработке (*E. Haag*).

(3) Главы Дан 2-7 представляют собой арамейский апокалипсис с симметричной композицией. Ими воспользовались составители еврейской Книги Даниила, которые расширили арамейскую основу двумя редакциями (ред. I: 1, 8\*; ред II: 8:8, 11, 12а, 13, 14, 16, 18, 19, 24-26а, 27б, 9:1-12:13). Первая редакция благодаря применению еврейского языка дает книге доступ в круг иерусалимского священства. В главе 1 Даниил становится членом иудейского царского дома. В главе 8 речь идет об Антиохе III. Появление второй редакции обусловлено нападением Антиоха IV на Иерусалим, поэтому возникновение ее следует датировать после 168 г. до н.э. она перерабатывает 8 главу

с учетом событий, произошедших при Антиохе IV, и дополняет текст книги в первой ее редакции (*J.-C. Lebram*).

(4) Дан 4-6 в варианте LXX представляет собой с точки зрения истории текста первоисточник арамейской Книги Даниила. Три отдельных рассказа, основанные на еврейских и арамейских оригиналах IV-III вв. до н.э., были перенесены еврейским переводчиком из Египта в греческое собрание в эллинистическую эпоху. Арамейский текст добавляет к главам 4-6 третью главу — повествование о страданиях — и обрамляет все в целом второй и седьмой главами. Фрагмент 1, 8-12 является позднейшим дополнением (*R. Albertz*).

(5) В процессе возникновения Книги Даниила можно выделить три периода, самый ранний из которых начинается не ранее 539 г. до н.э. (1:1-2:4\* на арамейском языке; 2:46-49\*; 3-6), второй — с III в. до н.э. (2:1aa, 28abγ, b-39\*, 40, 41abγ, ba, 42a\*, 44;\*7, 1-28), а третий (2:41aa, bβγ, 42\*, 43; 7:1b, 7bβ, 8, 11a, 20-22, 24f, 28a, bβ; 8-12) относится к 168-163 гг. до н.э. (*R. G. Kratz*)

При нынешнем состоянии исследований еще слишком рано подводить итоги продолжающейся дискуссии по вопросу о возникновении Книги Даниила.

### 1.2.2 Исторический контекст

Ветхозаветный образ Даниила уходит своими корнями в мифологию Угарита конца бронзового века (KTU 1.17-19). Царь Даниилу Dan'ilu (= «Бог рассудил») представлен в ней как справедливый судья и обладатель магических и пророческих способностей. Обе эти черты находят свое отражение в восприятии его образа в Ветхом Завете в Иез 14:13 слл., 19 слл., и 28:3. Книга Даниила также продолжает угаритскую традицию и изображает Даниила праведником, толкователем снов и отпрыском иудейского царского дома. При этом не следует упускать из виду, что Книга Даниила является пророческим произведением с типичной для такой литературы псевдонимностью.

Главное действующее лицо Книги Даниила — не исторический, а идеализированный персонаж, которому в разных частях книги придается различный облик.

Согласно главам 2-7 арамейской части книги Даниил — неизвестный еврей, один из угнанных в вавилонский плен из Иудеи (2: 25). Наряду с этим Даниил причисляется к вавилонским мудрецам (2: 13). В награду за мудрое толкование сна Даниил наделяется высокой должностью при царском дворе (2: 48). Таким образом, он относится к типу дворцовых мудрецов, чем напоминает других достигших успехов евреев диаспоры: Иосифа, Неемию, Товита и Мордехая, равно как и арамейнина Ахикара. Мудрость Даниила подчеркивается толкованием сна в четвертой главе. Седьмая глава, в которой Даниилу открываются тайны конца времен, показывает Даниила вновь под другим углом зрения.



В обрамляющих еврейских главах 1 и 8 Даниил представлен в соответствии с еврейской традицией. Он происходит из царского дома в Иерусалиме (1:3, 6) и в плену получает образование при вавилонском дворе. Таким образом, мудрость Даниила, описываемая как данность в арамейской части книги, объясняется происхождением и полученным образованием. В главе 8 Даниил, как и в главе 7, изображен получающим откровения о тайнах конца времени. Эти видения делают Даниила больным, он не понимает их (8:27). Так образ мудрого вавилонского толкователя снов заменяется фигурой апокалиптика.

Главы 9-12 дополняют облик Даниила из глав 7 и 8. Любимец Бога Даниил посвящается в планы Яхве (9:23; 10:11, 19), но, согласно Дан 12:8, не понимает их. В главе 9 Даниил изображен ученым книжником и заступником. 12 глава заканчивается предсказанием воскресения Даниила из мертвых. Таким образом, главному герою книги обещана счастливая жизнь после смерти, несмотря на все перенесенные им при жизни невзгоды.

Важнейшим временем для формирования Книги Даниила была первая половина II в. до н.э. Эта эпоха характеризуется эллинизацией Передней Азии, а значит, и Палестины, которая находилась под властью Селевкидов. Эта эллинизация коснулась и еврейской религии, чему воспротивились верные Торе евреи. Когда по настоянию реформистской еврейской партии в Иерусалимском Храме на жертвеннике был установлен культовый камень, а Яхве стали именовать при богослужении «Богом неба», верные Торе евреи (Маккавеи) восприняли эту внутреннюю еврейскую реформу как отказ от еврейской веры в Яхве, и поэтому в еврейской части Книги Даниила мы неоднократно встречаемся с полемикой против почитания Яхве как «Бога неба» (11:31; 12:11; ср. 8:13; 9:27; 1 Макк 1:54).

## 1.3 Богословие

Принципиально важно то, что Книга Даниила носит апокалиптический характер и таким образом отстаивает взгляды, чуждые другим книгам Ветхого Завета:

### 1.3.1 Историческое богословие

Апокалиптика претендует на возможность открытия существующего в истории плана Бога о суде и спасении. Для Книги Даниила это означает следующее: после гибели Иудеи дальнейшее протекание мировой истории обусловлено сменой мировых держав — Вавилона, Мидии, Персии и Греции (главы 2 и 7). Все эти империи сокрушатся, и после этого «Бог неба» воздвигнет вечное Царство, в котором власть будет принадлежать Его чтущим (2:44; 7:14, 18, 22, 27).

### 1.3.2 «Бог неба»

Книга Даниила избегает называть Бога именем Яхве (оно встречается только в 9:2, 4, 13 слл.). Вместо этого она употребляет эпитеты «Бог/Господин/Царь неба» (2:18, 19, 37, 44; 4:34; 5:23). Эти имена встречаются в Ветхом Завете, прежде всего в литературе послепленной эпохи — книгах Ездры, Неемии, Иудифи и Товита, а также в переписке евреев Элефантины. Так Яхве перестает быть Богом только израильско-еврейской религии и становится универсальным Богом, чье Царство сменяет все мировые державы земных властителей. Здесь прослеживается тенденция соединения иерусалимского культа с поддерживаемым Антиохом IV культом Зевса Олимпийского. При этом в иерусалимском культе нельзя не заметить семитских черт Зевса Олимпийского, проявляющихся в переделка Божьего имени *Baalšamem* в *šqws štm* («мерзость запустения») в Книге Даниила, а также и в другой литературе того времени (*H. Niehr, Ba'alšamem [OLA 123] Leuven 2003, 196-213*).

### 1.3.3 Ангел народа и Сын человеческий

В результате превращения Яхве во время и после вавилонского плена в универсальное Божество Он больше не мог считаться «национальным Богом» Израиля или Иудеи. Если во Втор 32,8-9 Израиль рассматривается как наследие Яхве, в то время как остальные народы переданы Им другим богам, то в Книге Даниила этот взгляд меняется. Здесь представлена иная модель мирового господства, согласно которой все народы управляются подвластными Яхве князьями или ангелами. Израиль находится под управлением Михаила (Дан 12:1; ср. 10:13). Как одного из этих народных ангелов нужно рассматривать и появляющегося в Дан 7 «Сына человеческого», которому Яхве передает вечное Царство.

### 1.3.4 Святые Всевышнего

Так (собственно, «святые всевышнего») первоначально назывались члены небесного «тронного совета». Затем понятие было расширено, и под «святыми Всевышнего» стали понимать объединение членов небесного «тронного совета» и верных Яхве евреев, которым, согласно 7 главе, вместе с Сыном человеческим должно быть передано Царство.

### 1.3.5 Воскресение из мертвых

Наряду с Маккавейскими книгами (2 Макк 7:9, 11, 14, 23, 29, 36; 12:44 слл.), Книга Даниила представляет собой единственное ветхозаветное

свидетельство воскресения из мертвых (текст Иез 26:19 остается спорным). По более раннему представлению, все умершие, независимо от хороших или дурных поступков, продолжают жить в подземном царстве. В Книге Даниила делается акцент на другое. По Дан 12:1-4, 13 верные Яхве израильтяне после смерти восстанут для вечной жизни, в то время как всем остальным грозит вечное бесчестье.

### 1.3.6 Значение

На первом месте здесь изображение Сына человеческого как земного представителя Бога (гл. 7), которое нашло свое отражение прежде всего в богословии «логий» Q и в синоптических Евангелиях Нового Завета. Основой христианского богословия стало и зафиксированное впервые в Книге Даниила (гл.12) представление о воскресении из мертвых. Далее следует обратить внимание на радикальную критику всякой человеческой власти. В средние века Книга Даниила давала импульс хилиастическим ожиданиям. Все земные и основанные людьми мировые державы стоят, в конечном итоге, на глиняных ногах, только Яхве воздвигает вечное Царство. Тем самым власть человеческая больше не рассматривается как неприкосновенная и неизменная власть, данная от Бога (ср. *K. Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel [Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. Hamburg, Jg. 15, F. 1], Göttingen 1997; M. Delgado/K. Koch/E. Marsch (Hg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt, Freiburg/Stuttgart 2003).*

## 2. Повесть о Сусанне Дан 13

H. Engel, *Die Susanna-Erzählung (OBO 61) Freiburg/Göttingen 1985*; A. Geisen, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap.5-12, zusammen mit Susanna, Bei et Draco sowie Esther Kap.1,1-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 5) Bonn 1968*; I. Kottsieper, *Zusätze zu Daniel*, in: O.H. Steck/ R.G. Kratz/ I. Kottsieper, *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998,286-328*; O. Plöger, *Zusätze zu Daniel (JSRZ I/1) Göttingen 1973,63-87*; J. Ziegler (Hg.), *Susanna, Daniel, Bei et Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2) Göttingen 21999.*

### 2.0 Текст

Повествование представляет собой дополнение к Книге Даниила и дошло в более ранней версии в составе LXX и в более поздней версии – в переводе Феодотиона. Хотя между обоими текстами существует тесная языковая связь, они, тем не менее, отличаются друг от друга характером изложения. В переводах Библии за основу берется текст Феодотиона.

## 2.1 Композиция

Два старца, занимающие должность судей, несправедливо обвиняют живущую в вавилонском плену еврейку Сусанну в прелюбодеянии за отказ вступить с ними в половую связь. На пути Сусанны к месту казни юноша Даниил протестует по Божьему указанию против несправедливого приговора. Даниилу удается уличить старцев в лжесвидетельстве. Сусанну освобождают, старцев казнят, а Даниил приобретает всеобщее уважение.

## 2.2 Возникновение

Связь этой истории с пророком Даниилом, которая прослеживается уже в тексте греческой Библии, возникла не столько в результате ветхозаветного указания на праведность Даниила (Иез 14:13 слл., 19 слл.), сколько благодаря значению его имени («Бог рассудил»). В этом, присоединенном к Книге Даниила рассказе может отражаться более древний мотив Даниила-судьи (ср. угаритского Даниилу) (*K. Koch*).

В греческих версиях присоединение истории Сусанны к Книге Даниила происходит по-разному. В переводе Феодотиона повествование предваряет Книгу Даниила или рассматривается как самостоятельное произведение. То же самое наблюдается в текстах LXX и S. Вульгата помещает рассказ о Сусанне в конце Книги Даниила.

Повествование о Сусанне в версии LXX, уже во вступлении, порицающем старцев как судей, демонстрирует таким образом определенную социальную критику. В этом видели неприятие господства Хасмонеев ввиду их насилия над Израилем, олицетворенном в образе Сусанны (*H. Engel*). Основываясь на концовке текста в греческой Библии, обращали внимание и на коллаборационизм еврейской аристократии с Селевкидами и хвалу чистой юности. Более поздняя версия Феодотиона переносит действие рассказа в Вавилон, уже во вступлении отмечается набожность Сусанны и ее родителей и подчеркивается роль Даниила как судьи. Повествование приобретает назидательный характер, и в результате его исторический горизонт сглаживается.

## 2.3. Богословие

В повести показано, как Бог-Судья защищает несправедливо обвиненных. Богобоязненная Сусанна оказывается спасена Божьим вмешательством из, казалось бы, безвыходной ситуации. Посредником при оказании Богом помощи выступает Даниил, чье имя «Бог рассудил» содержит в себе богословскую программу повести о Сусанне.

### 3. Повесть о Беле (Виле) и Драконе Дан 14

A. Geissen, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap.5-12, zusammen mit Susanna, Bei et Draco sowie Esther Kap. 1,1-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 5) Bonn 1968; E. Haag, Bei und Drache: TThZ 110,2001,20-46; K. Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch (AOAT 38) Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1987; I. Kottsieper, Zusätze zu Daniel, in: O.H. Steck/R.G. Kratz/I. Kottsieper, Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zu Ester und Daniel (ATD Apokryphen 5), Göttingen 1998,248-285; O. Plöger, Zusätze zu Daniel (JSHRZ I/1) Göttingen 1973,63-87; A. Wysny, Die Erzählungen von Bee und dem Drachen (SBB 33) Stuttgart 1996; J. Ziegler (Hg.), Susanna, Daniel. Bel Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI/2) Göttingen 21999.

#### 3.0 Текст

Дан 14 содержит два рассказа (14:1-22; 14:23-42). Как и повесть о Сусанне, они содержатся в версиях LXX и Феодотиона. В основе перевода LXX лежит, очевидно, еврейский оригинал. Феодотион использует версию LXX, но и здесь сглаживает в рассказе исторический контекст и делает повествование более концентрированным.

#### 3.1 Композиция

Два рассказа, объединенные в Дан 14, первоначально не имели между собой ничего общего и передавались порознь. Их связующим звеном является бог Бел (Вил), который в первом рассказе представлен культовым предметом (идолом), а во втором — культовым животным (драконом). Главным действующим лицом обоих рассказов выступает Даниил. В *истории об идолу Бела* (=Мардука), Дан 14:1-22, он доказывает царю Киру, что идол бога Бела всего лишь мертвый предмет, не олицетворяющий собой Бога. Он не в состоянии поглотить принесенную ему в жертву пищу, она исчезает из-за обмана жрецов. После разоблачения хитрости жрецов царь велит казнить их. Даниил получает разрешение разрушить идол Бела и его Храм. *Повесть о драконе*, Дан 14:23-42, поэтому по праву связана с предыдущим рассказом, так как дракон является символическим животным Бела (= Мардука). Даниил отказывается подчиниться приказу царя почитать дракона как бога и предпринимает успешную попытку убить дракона. По требованию разгневанных почитателей Бела царь вынужден бросить Даниила в львиный ров, однако Даниил остается невредимым, и львам бросают тех, кто желал его смерти.

#### 3.2 Возникновение

К. Кох пытался доказать существование древней традиции о Данииле, которая хотя и дошла только на греческом языке, совпадает по

возрасту с арамейскими рассказами о Данииле. Рассказ о драконе предполагает рассказ об идоле, уже известный, и представляет собой дополнение к нему, а сюжет о Данииле в львиной яме он заимствует из арамейских рассказов шестой главы. Однако существует и такое предположение, что глава 6 Книги Даниила была написана позднее главы 14 (*K. Koch*).

Согласно А. Висни, в Дан 14 представлен поучительный рассказ, не имевший семитского оригинала; его греческий перевод (версия LXX) был предназначен для александрийской еврейской аристократии и был создан между 145 и 88 гг. до н.э. Этот рассказ направлен против ассимиляторских тенденций и призывает стойко верить в Яхве. В 80 до н.э. — 50 г. н.э. текст греческого перевода был переработан в Палестине. В обработке Феодотиона исторический контекст сглажен, служение Птолемям заменено на поклонение идолам вообще и подчеркивается, что Яхве — Бог Живой.

Исторический контекст повести: эпоха царствования Птолемеев в Египте и — в особенности — растущая неприязнь к евреям в Александрии после 150 г. до н.э. Евреев упрекали в неприязни к богам, отказе в поклонении изображениям и животным и дистанцированном отношении к государственному культу, что вело к их социальному обособлению (*A. Wysny*).

### 3.3 Богословие

Повесть об идоле Бела продолжает существующую в Ветхом Завете со времени вавилонского плена тенденцию критики идолов (Ис 40:18-20; 41,6 слл.; 42:17; 44:9-20; 46:5-7; Пс 135:15-18; Прем 13-15). В противовес древневосточным богословским концепциям идолы не признаются олицетворением богов; поклонение им основывается на обмане, практикуемом жрецами, поэтому идолы необходимо разрушать. Оба рассказа подчеркивают еврейский монотеизм. Языческие божества не обладают могуществом, и их символы (идолы, храмы, священные животные) должны уничтожаться. Делаящий это находится под защитой Яхве. Связь историй с Даниилом объясняется его выступлением (арамейские рассказы в главах 2-7) в защиту почитания Единого Бога при царском дворе в Вавилоне.

## VIII. КНИГА ДВЕНАДЦАТИ ПРОРОКОВ

*Эрих Ценгер*

### 0. Книга двенадцати пророков как целое

*Литература:* E. Bosshard, Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch: BN 40, 1987, 30-62; ders. [E. Bosshard-Nepustil], Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch (OBO 154) Freiburg/Göttingen 1997; ders./R.G. Kratz, Maleachi im Zwölfprophetenbuch: BN 52, 1990, 27-46; P.R. House, The Unity of the Twelve (JSOTS 97) Sheffield 1990; J. Jeremias, Neuere Tendenzen der Forschung an den kleinen Propheten, in: F.G. Marrtinez/E.Nooyer (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism, Leiden 1998, 122-136; B.A. Jones, The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon (SBL.DS 149) Atlanta 1995; J.D. Nogalski, Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217) Berlin 1993; ders., Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993; P.L. Redditt/A. Scharf (Hg.), Thematic Threads in the Book of the Twelves (BZAW 325) Berlin 2003; A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260) Berlin 1998; R. Scoralick, Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33) Freiburg 2002; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThS 17) Neukirchen-Vluyn 1991; I. Willi-Plein, Das Zwölfprophetenbuch: ThR 64, 1999, 351-395; E. Zenger, «Wort JHWHs, das geschah ...» (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2003.

#### 0.1 Композиция

Наиболее раннее определенное указание на то, что сочинения пророков, начиная с Осии и заканчивая Малахией, воспринимаются в качестве одной книги, дает около 180 г. до н.э. Книга Иисуса, сына Сирахова. В «восхвалении отцов» (Сир 44:1-50:24), после перечисленных в соответствии с композицией еврейской Библии Исаии (48:23), Иеремии (49:8) и Иезекииля (49:10), упомянуты «двенадцать пророков» (49:12), как составляющие, очевидно, некое единство. При этом, когда восхваляются творения двенадцати: «утешали Иакова и спасали их верною надеждою» (49:12; *утешение* и *надежда* выражают два аспекта пророчеств: возвешение суда и спасения, а также критику и видения; см. выше, FI), число двенадцать тонко ассоциируется с народом Израиля, возникшим из двенадцати сыновей Иакова. LXX, приводя название *Δωδεκαπρόφητων* (Додекапрофетон = книга двенадцати пророков), подчеркивает что речь идет об *одной* книге. В Вульгате книга носит имя «*Prophetæ minores*», что легло в основу общепринятого

немецкого<sup>66</sup> названия «малые пророки» («*minores*», или «малые», по той причине, что отдельные сочинения Книги двенадцати пророков имеют гораздо меньший объем, чем Ис, Иер, Иез; объем Книги двенадцати пророков в целом примерно соответствует объему Ис). В иудейском и христианском предании «двенадцать» рассматриваются и цитируются как одна книга (ср. в трактате Бава Батра 14b/15a в Вавилонском Талмуде и предисловие Иеронима к Вульгате, где он недвусмысленно отмечает: «*unum librum esse duodecim prophetarum*»<sup>67</sup>). В библейской критике за последние два столетия этому аспекту не уделялось должного внимания. И только в последнее время делаются попытки исследовать и комментировать Книгу двенадцати пророков как единое целое. При этом исходным пунктом может являться как синхроническая модель осмысления книги (единая композиция всей книги в целом и единые для всей книги цепочки ключевых слов), так и диахроническая (история развития и редакций).

*Расположение* двенадцати книг следует хронологическому порядку в соответствии с датировками, которые указываются в отдельных книгах в начале текста и/или эксплицитно или имплицитно даются по ходу изложения. Как показано в следующей таблице, книги разделяются по тому, к какой эпохе они принадлежат: первые шесть пророков относятся к VIII в., следующие три — к концу VII в. и последние три — к концу VI в.

Система заголовков в Книге двенадцати пророков		
Осия	VIII в.	<i>Слово Яхве, которое было к Осии, сыну Береину, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии, царей Иудейских, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского</i>
Иоильт		<i>Слово Яхве, которое было к Иоилу, сыну Вафуила</i>
Амос		<i>Слова Амоса... которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского</i>
Авдий		<i>Видение Авдия</i>
Иона		<i>И было слово Яхве к Ионе, сыну Амафиину</i>
Михей		<i>Слово Яхве, которое было к Михею... во дни Иоафама Ахаза и Езекии, царей Иудейских, и которое открыто ему о Самарии и Иерусалиме</i>
Наум	VII в.	<i>Пророчество о Ниневии; книга видений Наума</i>
Аввакум		<i>Пророческое видение, которое видел пророк Аввакум</i>
Софония		<i>Слово Яхве, которое было к Софонии, сыну Хусии..., во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского</i>
Аггей	VI в.	<i>Во второй год царя Дария, в шестой месяц, в первый день месяца, было слово Яхве через пророка Аггея</i>
Захария		<i>В восьмом месяце, во второй год Дария, было слово Яхве к Захарии, сыну Варахиину, сыну Аддову, пророку</i>
Малахия		<i>Пророчество слова Яхве к Израилю через Малахию</i>

<sup>66</sup> И русского (прим. ред.).

<sup>67</sup> Двенадцать пророков — это одна книга (лат.).



Такая хронологическая *последовательность* не во всех книгах соответствует *действительной* хронологии, или времени появления книги, о которой мы можем говорить, исходя из новых исторических данных. Особенно это относится к книгам Иоила, Авдия, Ионы и Малахии. Эти «книги» — творения «исторических» пророков, они были созданы в качестве «письменного», или «литературного пророчества» (см. выше, F.I.1), датуются более поздним временем, чем период, предполагаемый «библейской» хронологией Книги двенадцати пророков. Отнесение Книги Ионы к VIII в. связано с упоминанием Ионы, сына Амафиина, в 4 Цар 14:25, согласно которой Иона жил во время правления Иеровоама II (ср. заглавие в Ос 1:1; Ам 1:1); этого Иону и имеет в виду (появившаяся в IV в., см. ниже, F.VIII.5) Книга Ионы. Расположение книг Иоила, Авдия и Малахии основывается на содержательных принципах: Иоиль воспринимается в качестве комментария к двум соседним книгам — Ос и Ам; Авд соотносится с предшествующей Книгой Амоса, так как в обеих книгах содержатся выступления пророков против Эдома; *Малахию* можно просто считать продолжением *Зах.*

Как показывает приведенная выше таблица, формальное построение заглавий полностью соответствует хронологическому порядку. Одновременно выявляются два «типа» пророчеств: с одной стороны, в них указывается на процесс получения откровения (формула получения откровения: «слово Яхве, которое было...»), с другой стороны, подчеркивается визионерский аспект откровения («видение» или «слышание в видении»).

В следующих друг за другом книгах, особенно в начале и в конце каждой книги, существует целый ряд объединяющих их попарно ключевых слов и мотивов (о похожей технике *concatenatio*, применяемой в Псалтири, см. выше, в E.III.), которые представляют собой один из способов достичь ощущения непрерывности текста.

Книги Осии и Малахии, благодаря тому, что они занимают начальное и заключительное положение, имеют особые структурные и герменевтические функции. Ос — книга, в которой наибольшее место уделяется богословию истории; обращая большое внимание на ранний период в истории Израиля (Иаков; Исход, странствия по пустыне и овладение землей) эта книга создает богословскую основу для представленных в последующих книгах пророчеств несчастий и благополучия. Прежде всего в ней отмечается бесконечная любовь Яхве к своему народу Израилю как обоснование Его гнева и причины того, что Он, в конце концов, станет Спасителем своего народа (ср. Ос 11 как завершение средней части и Ос 14 как окончание заключительной части Книги Осии; см. ниже, F.VIII.1). Наконец, в последнем стихе книги (14:10) вся история взаимоотношений Яхве с Его народом и со всеми другими народами рассматривается как суд, в ходе которого праведники отделяются от неверных. Именно два указанных мотива

(любовь Яхве к Израилю и понимание истории как отделение праведников от безбожников) подхвачены в Книге Малахии. В начале этой книги, Мал 1:2 слл., дается программное заявление (соответствует Ос 11:1; 14:5, а также пассажам об Эдоме, в Иоил, Ам, Авд): «Я возлюбил вас... Я возлюбил Иакова, а Исава [= Эдом] возненавидел». В Стихах 3:13-21, составляющих заключительный фрагмент Мал (см. ниже, F.VIII.12), содержится представление о том, что придет день Яхве (наступление судного дня — одна из основных тем Книги двенадцати пророков), в который безбожники будут уничтожены, а праведники спасены. Наконец, тема обращения к пути праведности, развиваемая в Ос 14 и Мал 3, характеризует обрамленный Ос и Мал Додекапрофетон как призыв к обращению (этот мотив часто встречается также во «внутренней» части книги от Ам до Зах).

Мал 3:22-24 является заключением не только Книги двенадцати пророков, но и вообще всего корпуса пророческих книг (Танах: Ис Нав — Мал = Небиим, см. выше, А.П.; Первый Завет: Ис — Мал = книги пророчеств; см. выше, А.П.).

## **0.2 Возникновение и основные богословские темы в Книге двенадцати пророков**

Исследование становления Книги двенадцати пророков находится еще в начальной стадии. При этом тремя основными вопросами являются: 1. Можно ли распознать, что слои, которые можно выделить в отдельных книгах, восходят к процессу доработки/редакции единого текста книги? 2. Есть ли в тексте признаки, указывающие на то, что отдельные книги (особенно в начале и в конце) были обработаны специально для того, чтобы они составили большой корпус текстов? 3. Есть ли такие темы (например, «день Яхве») и мотивы (например, многократно повторяющаяся цитата так называемой «формулы милости»/«формулы именованья» из Исх 34:6 слл.), которые превращают отдельные книги в «канонические» единицы?

Результаты исследований, расходящиеся по отдельным вопросам, можно изложить в следующих (эвристических) тезисах:

(1) Самое позднее в эпоху плена были объединены в «книгу нескольких пророков I» книги Ос, Ам, Мих, Соф (их объединяет опыт катастрофы — падения государства Иуды и эпоха плена).

(2) В начале послепленного периода книги Агг и Зах 1-8 (см. ниже, F.VIII.10 и 11) были объединены в «книгу нескольких пророков II», или «книгу двух пророков» (истолкование восстановления Храма, а также обсуждение общественной и религиозной ситуации «гражданско-храмовой общины»).

(3) Объединение двух композиций — «книг нескольких пророков» I и II, а также (постепенное?) включение Иоил, Авд, Наум, Авд и дописывание к Зах 1-8 глав Зах 9-11, 12-14 (постепенное) и, наконец,

завершение корпуса книгой Мал в IV и III вв. (основными проблемами здесь становятся взаимоотношения Израиля с другими народами и эсхатологизация истории).

*Завершение формирования* книги двенадцати пророков можно отнести, как это сделал О. Штек, прежде всего по причине *предполагаемой мирной* перспективы взаимоотношений Израиль-народы, к периоду между 240 и 220 г. до н.э., так как мирные отношения между народами наиболее вероятны в эту эпоху: «Мы предлагаем видеть эту констелляцию заключении мира между Птолемеем III и Селевком II, последовавшим за Третьей Сирийской войной ок. 240 г. до н.э., и в политической ситуации, существовавшей после этого, вплоть до вновь возгоревшегося между державами конфликта из-за Палестины (с 221 г. до н.э.). Если можно доверять сообщению Иосифа Флавия о том, что Птолемей III по случаю своей победы сам посетил Иерусалим и совершил там жертвоприношение, это было бы весьма символичным историческим событием, которое могло бы хорошо объяснить транспонированные в эсхатологию ожидания, например, в Зах 14:9, 16, и, учитывая некоторые события, еще и то обстоятельство, что среди оставшихся в живых снова может возникнуть неповиновение» (О. Н. Steck, *Der Abschluß der Prophetie* 102f.).

В окончательной композиции Книги двенадцати пророков бросается в глаза множество структурных и тематических соответствий окончательной композиции Книги Исаии (ср. об этом О. Н. Steck, *Der Abschluß der Prophetie* и E. Bosshard, *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch*). Вероятнее всего, окончательные варианты композиций этих двух книг («макроредакции») оформились в одних и тех же иерусалимских кругах, в которых, в то же время была создана хиастическая структура блока пророческих книг Ис – Мал:

Книга Исаии  
 Книга Иеремии  
 Книга Иезекииля  
 Книга двенадцати пророков

Обе книги – Книга пророка Исаии и Книга двенадцати пророков – сильно ориентированы на Сион и завершаются универсалистским видением последних времен. Представленные в книгах пророков *основные перспективы*, нашедшие выражение в окончательной композиции двух указанных книг, особенно в составляющих рамочную конструкцию главах Книги Исаии и в Зах – Мал, которые являются последними книгами Додекапрофетона, можно описать следующим образом: «Иерусалим и Иудея будут подвергнуты Яхве разрушению и разорению (Ис 1:5-9, 21-25; 5:1-24 / 56:9-59:20 / 63:7-64:11 / Зах 12:1-3 после 11:4-17 / 14:1-2), вызванными нечестием правящих кругов и народа (Ис 1:2-4; 5:1-24 / 56:9-59:15a / 63:7-64:11; 65:1-7 / Зах 11:4-17 / Мал 1 [1:6-2:9; 3:6-12]); однако тот, кто откажется от зла, состоящего в культовых

и социальных преступлений (Ис 1:16-20, 27 / 57:14; 58:1-12; 59:9-15a,20 / высказывания о благочестивых в 65 слл. / [Зах 12:10-13:9] Мал 3:5 и высказывания о благочестивых в 3:13-21), будет участвовать в возрождении Иерусалима и земли — Иудеи (Ис 1:26 слл. / 57:13b; 59:20; 60-62 / 65:17-19; 66:7-12 / Зах 12:10-13:19 и высказывания о благочестивых в Ис 65 слл. / Зах 14:6-11 и в Мал 3:13-21), в то время как не желающие покаяться грешники из богоизбранного народа (Ис 1:28, 30 слл. [основное положение] / 57:20 слл.; 59:18 / высказывания о грешниках в Ис 65 слл. / [Зах 11:4-13:9] Мал 3:5, 17 слл. и 3:19-21) вместе с другими народами или частью их (Ис 5:26 [МТ], 30 / 59:18, 19b; 63:1-6 / 66:14, 15-18 / Зах 12:2-9 / 14:3 слл., 12-15) должны ожидать гибели в результате последнего суда, который совершится во время пришествия Яхве; другая часть народов будет (или сможет) участвовать во всеобщем благополучии, которое наступит в конце времен (Ис 2:2-4 / 56:1-8; 66:19-23, ср. 19:18-25 / Зах 14:16-21)... Те люди в Иудее III в., кто руководствовался принципами, изложенными в *corpus propheticum*, приобретали вместе с основной перспективой, определившей, исходя из предписаний Бога и пророков, то место, которое занимал богоизбранный народ в Иерусалиме и Иудее в то время, а также предвещавшей, что ждет этот и другие народы некогда в будущем, — вместе со всем этим они получали служащие ориентации *границы*. Осуществляемый Яхве переход к концу времен уже начался (указания на это в современной пророкам истории см. Зах 9:1 слл.; 10:3 слл.; 11:4 слл. до 12:1 слл.; Ис 59:15b слл. [прошедшее время]; 66:6; систематика конца времен в Зах 14 + Мал II); поэтому не нужно заключать соглашений, получающих политическое или даже богословское обоснование, с теперешними правителями юга или севера. Сильные мира сего будут лишены Яхве своего могущества, все державы — те, что имеют власть теперь, не будут ее иметь. Это неотвратимо и относится также к коллаборационистски настроенным правящим кругам в самой Иудее... В целом, *corpus propheticum* в настоящее время направлен, таким образом, на то, чтобы избавить людей, живущих в Иерусалиме и Иудее, от страха перед реальной властью, наставить этих людей, сохранить передаваемые из поколения в поколение особые черты их жизненного уклада — прежде всего те из них, которые мы находим — наряду со свидетельствами, данными в Торе и примерами благочестия, описанными в поздних псалмах — в текстах самого корпуса пророческих книг; для чего надо заставить людей ужаснуться осознания приближающегося суда за их поступки (Ис 59:18), ведь все их дела известны Богу (Мал 3:5a, 16), и вселить в людей надежду на предстоящее процветание Сиона и земли» (О. Н. Steck, Der Abschluß der Prophetie 123-125).

## 1. Книга пророка Осии

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) <sup>3</sup>1964; H.W. Wolff (BK) 1961ff; W. Rudolph (KAT) 1966-76; J.L. Mays (OTL) 1969; F.I. Andersen/D.N. Freedman (AncB) 1980; A. Deissler (NEB) 1981; J. Jeremias (ATD) 1983; D. Stuart (WBC) 1987; O.I. Davies (NCB) 1992; E. Bons (NSK) 1996.

*Отдельные исследования:* M.J. Buss, The Prophetic Word of Hosea (BZAW 111) Berlin 1969; F. Crüsemann, «Jetzt». Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie, in: E. Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002, 13-31; D.R. Daniels, Hosea and Salvation History. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea (BZAW 191) Berlin 1990; Th. Naumann, Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea (BWANT 131) Stuttgart 1991; M. Nissinen, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch (AOAT 231) Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; J. Pixley, Hosea: Ein neuer Lesevorschlag aus Mittelamerika: EvTh 51, 1991, 60-81; Ch. Schäfer-Lichtenberger, JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch: EvTh 55, 1995, 114-140; M.-Th. Waker, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch. Literarische, entstehungsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Studien, unter besonderer Berücksichtigung von Hos 1-3 (HBS 8) Freiburg 1996; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (BZAW 123) Berlin 1971; G.A. Yee, Composition and Tradition in the Book of Hosea (SBL.DS 102) Atlanta 1987; E. Zenger, «Durch Menschliche Seile zog ich sie...» (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 183-201.

### 1.1 Композиция

Несмотря на то, что в Книге Осии практически полностью отсутствуют обычные для пророческих текстов формулы вступления и завершения (формулы провозглашения послания вообще нет, не встречаются и «классические» основные формы пророческой речи), можно всё же, принимая во внимание многочисленные структурные признаки, сделать вывод о наличии продуманной композиции — во всяком случае, в конечном варианте текста.

В своем конечном виде книга делится на *три части*: 1-3; 4-11; 12-14, которые заключены в рамочную конструкцию, включающую в себя заглавие 1:1 (в нем с помощью употребления единственного числа — «Слово Господне, которое...» — подчеркнуто, что многие пророчества, изложенные в книге, являются *одним* пророчеством Яхве) и заключение 14:10 (где книга характеризуется как мудрое наставление в истории и жизни).

1:1	Первая часть: 1:2-3:5	Вторая часть: 4:1-11:1	Третья часть: 12:1-14:9	14:10
	Рамочная конструкция: 1:2 «Ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Яхве»	Рамочная конструкция: 4:1 «Слушайте слово Яхве» 11:11 «говорит Яхве»	Рамочная конструкция: 21:1 ↔ 12:15 13:1 ↔ 14:1 14:2 ↔ 14:9	

	<p>3:5 «Обратятся сыны Израилевы и възыщут Яхве» 3:5</p> <p>Лейтмотивы / ключевые слова: 2:2 «суд» (<i>rīb</i>)</p> <p>3:5 «обратиться» (<i>šūb</i>)</p> <p>3:5 «взыскать»</p>	<p>Лейтмотивы / ключевые слова: 4:1, 4 «суд», «спор» (<i>rīb</i>)</p> <p>11:5 «обратиться» (<i>šūb</i>)</p>	<p>Лейтмотивы / ключевые слова: 12:2, 3 «суд», «спор» (<i>rīb</i>)</p> <p>14:2, 3, 8 «обратиться» (<i>šūb</i>)</p> <p>14:9 «призреть»</p>	
--	--	---	---	--

Три части, в отдельных аспектах различающиеся по своей структуре, описывают «судебный спор» (*rīb*), суд между Яхве и Израилем (и Иудой), причем Яхве выступает как в роли судьи, так и в роли обвинителя. Три «судебных процесса» объединяет то, что они, вопреки ожиданию, в результате независимого решения «Судьи» Яхве, в конце концов завершаются благополучно для виновного Израиля (и Иуды). При этом с каждым разом все основательнее и богословски концентрированное развиваются как тема вины Израиля, так и тема (несмотря ни на что продолжающейся) помощи от Яхве. Это также придает книге большое тематическо-метафорическое единство.

В первой части (1-3), состоящей из трех образующих концентрическую схему отрывков (модель: АВА), при помощи метафорики брака описываются отношения между Яхве и Израилем, при этом во внешних отрывках рассказывается о браке Осии, который выступает в качестве образа (символического действия) «супружества» Яхве и Израиля, эксплицитно представленного в центральном отрывке. Три отрывка должны быть рассмотрены в качестве единого текста, связность которого обусловлена общностью темы и событий: 1. Брак с «блудницей» → 2. Обвинение и изгнание жены → 3. Возрождение любви к изменившей жене.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
<p>1:2-2:3 (А)</p>	<p>Сообщение от третьего лица Яхве повелевает совершить символическое действие (схема: повеление-исполнение-истолкование) 1:2-9 перспектива суда</p> <p>1:10-2:1: перспектива благополучия (вводные слова в 1:10: «Но будет...»)</p>	<p>Женитьба Осии на «блуднице» Гомери, рождение трех детей (в последовательности сын-дочь-сын), которыми наречены программные для богословия именами «Изреель», «Непомолованная», «Не мой народ»</p> <p>1:10-2:1: три имени переделаны в имена с противоположным значением в рамках «эсхатологии благополучия»</p>

<p>2:2-23 (B)</p>	<p>Двухчастная речь Бога 2:2-13: Яхве как Обвинитель (стих 2 начинается с императива) и Судья (стих 6 объявление приговора начинается с «За то вот»)  2:14-23: пророчество благополучия (новый отрывок начинается с «И будет в тот день»)</p>	<p>2:2-5 обвинение: Израиль изменил Яхве с Ваалом 2:6-13 угроза наказания: опустошение земли; цель: пробуждение у Израиля тоски по «первому» супругу Яхве  2:14-23 восстановление в «пустыне» (2:23 так же как в 2:1 изменение смысла имен троих детей на противоположный)</p>
<p>3:1-5 (A')</p>	<p>Сообщение от первого лица Повеление Яхве совершить новое символическое действие (схема: повеление-исполнение-истолкование) 3:1-4: перспектива суда 3:5: перспектива благополучия</p>	<p>Женитьба Осии на женщине, изменяющей мужу, и многодневный «карантин»; значение: Яхве покинет Израиль (суд) 3:5: суд побудит Израиль обратиться к Яхве и к своему «мессианскому» царю</p>

*Вторая часть (4-11)* представляет собой сборник-коллаж из ритмически оформленных отдельных пророчеств, (литературными) трансляторами которых являются Яхве или пророк. Во фрагменте 4:1-3 предварительно обозначен «горизонт истолкования» (J. Jeremias), который задает проблематику этой части — «судебный процесс» Яхве против земли Израиля и ее жителей, а также заранее обобщает «статьи обвинения» — отсутствие милосердия (*hæsæd*) и богопознания (*da'at 'ælohîm*) в такой степени, что земля вообще перестает быть пригодной для жилья (4:2-3). Затем основная часть разделяется на два отрывка: в 4:4-9:9 обсуждаются два «главных греха» Израиля; в 9:10-11:12 в историческом обзоре обнаруживаются корни этих «главных грехов», а история греховности Израиля противопоставляется материнской/отеческой любви Яхве, которая, в конце концов, преодолет справедливый гнев Яхве благодаря «перевороту в сердце» (J. Jeremias). Несмотря на то, что во второй части во многом используется тематика первой части, в ней заметны и новые аспекты: 1. Супружеская метафорика отходит на задний план; брак пророка не играет здесь никакой роли. 2. Обвинения даются в более дифференцированной форме, указываются более конкретные адресаты. 3. Грех Израиля и неизменная любовь Яхве истолковываются, исходя из богословия истории.

Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
4:1-3	Вступление в форме императива, в котором дается именование адресатов (ср. 3:5) Обобщенные обвинения (грех и его разрушительное действие)	«Горизонт истолкования» судебного процесса в 4-11 Основные понятия богословия книги (истина, доброта, богопознание) Пять основных грехов (последовательность: заключительное положение занимает «прелюбодейство»)
4:4-9:9 (пять отрывков)	4:4 новое вступление, начинающееся с «но никто не спорь», и использование ключевого слова «спорить» ( <i>rib</i> ) Дальнейшее разделение при помощи обращений, данных в повелительном наклонении (5:1, 8; 8:1; 9:1), на пять отрывков: 4:4-19; 5:1-7; 5:8-7:16; 8:1-14; 9:1-9 (схема композиции 1+2/3+4/5)	Два главных греха Израиля: Забвение Бога в культе (отрывки 1+2) и в политике (отрывки 3+4); отрывок 5: отвержение Израилем пророчеств, греховность «как во дни Гивы»
9:10-11:12 (пять отрывков)	Четыре исторических обзора (каждый построен по схеме обвинение — провозглашение наказания): 9:10-17; 10:1-8 (начинается с метафоры виноградника); 10:9-15; 11:1-7 (земледельческая метафора), а также «объявление наказания» (11:8-11: торжественное заявление об отмене наказания) как завершение судебного процесса 4-11 (схема композиции 1+2/3+4/5)	Богословский обзор исторических событий (контраст между любовью Яхве к Израилю и непостижимое отступление Израиля от Яхве)  Кульминация 11:8-11: Яхве по причине материнской любви делает возможным осуществление нового «Исхода», хотя и после суда

В третьей части (12-14) Израиль опять же рассматривается под призмой истории его греховности, неудержимая смертоносная сила которой в ярких образах описана в этом тексте (ср. особенно описания смерти в 13:8; 14:1). В главах 12:1-14 и 13:1-14:1 на примере образа Иакова, который «родом» из Северного Царства, а также на примере образа, олицетворяющего колена Ефремово, традиционное место расселения которого во времена Осии в основном и составляло территорию Израиля, показано то, что «с самого начала» связь Израиля с Богом была нарушена. Во фрагменте 14:2-9 говорится о том, что в конце концов восторжествует безграничная любовь Яхве (в 14:5-9 усилено пророчество, данное в 11:11).



Текст	Структурные признаки	Содержательные признаки
12:1-14	Рамочная конструкция: 12:1, 3↔12:14 (оскорбление Бога Ефремом; «расплата, воздаяние») Программное выражение: 12:9 «Господь Бог твой от самой земли Египетской» Перспектива суда	Иаков-Израиль по своей сущности был «лжецом», «богоборцем», «беглецом от Бога», «блудливым сторожем Бога»
13:1-14:1	Рамочная конструкция: 13:1↔14:1 (гибель, вина) Программное выражение: 13:4 «Господь Бог твой от земли Египетской» Перспектива суда	Ефрем-Израиль продолжает «бунт против Бога» и «отворачиваться от Бога» — в культе и в политике
14:2-9	Рамочная конструкция: 14:2↔14:8 слл. (обращение в единственном числе, тема «обращения» <i>šūb</i> ) Программное выражение: 14:2 «Господь Бог твой» Новый отрывок: императив «Обратись!» Перспектива благополучия	14:2-4: произошла катастрофа; Израиль должен «обратиться», попросив о прощении и отказавшись от «идолов» 14:2-4: обещание исцеления Израиля и предсказание «нового» благополучия

## 1.2 Возникновение

### 1.2.1 Замечания о диахронии

Многие наблюдения указывают на то, что Ос сформировалась в результате сложного процесса становления.

(1) В Ос используется необычный «смешанный стиль». С одной стороны: неоднократное неожиданное чередование поэтических и прозаических отрывков; изменение числа в обращениях (ты/вы); соединение в форме коллажа небольших законченных текстов. С другой стороны: композиционные структуры, соединяющие фрагменты в более крупные контексты.

(2) В трех частях 1-3, 4-11, 12-14, несмотря на встречающиеся в них общие мотивы и богословские темы, используется различные способы построения композиции и в определенной мере каждая из частей представляет собой законченную композицию.

(3) Хотя Осия жил в Северном Царстве Израиля и хотя в книге обстоятельно подробно рассматривается политическая и культурная ситуация, сложившаяся в нем, через всю книгу проходит и иудейская линия (обличение Иуды, распространение на Иуду критики,

относящейся к Северному Царству и пр.). Перспектива истории Иудеи большей частью носит локальный и «добавочный» характер (например, 5:5; 6:11; 10:11).

(4) На протяжении всей книги встречаются формулировки, характерные для богословия эпохи плена / возвращения из плена, в том виде, как они употребляются в Иер и в богословии историка-девторономиста (например, 4:3; 8:1b, 6a; 11:5b; 13:2b; 14:4). По мнению многих авторов, девтерономической является вся концепция судебной тяжбы (*riḇ*).

(5) Хотя тексты, содержащие в себе обещание благополучия в 2:1-3, 16-23; 3:5 и 14:5-9, представляют собой контраст по отношению к их контексту, однако их язык и мотивы лежат в основе самого этого контекста (например, в 2:1,23 имена детей Осии — см. 1:2-9 — переделываются таким образом, что получают противоположное значение; 14:5-9 усиление темы, начатой в 11:8-9,11).

(6) Ряд мест, на которых «спотыкается» литературная критика, содержит отсылки к соседним книгам Иоила и Амоса, и восходит к общему «большому комментарию» внутри Книги двенадцати пророков (см. выше, FVIII.0).

### 1.2.2 Теории возникновения книги

Теории возникновения Ос (важнейшие из них) можно свести к четырем основным моделям:

Книга основана преимущественно на записях самого Осии (A. Deissler) или на «очерках его выступлений», составившихся учениками Осии вслед за его «выступлениями»; при этом записывали только слова Осии, не дополняя их описанием обстановки, в которой он говорил, или возражениями слушателей (H. W. Wolff). По мнению Ф. Крюземанна (Crüsemann), отрывок Ос \*4-11 был зафиксирован письменно изначально, причем это произошло во время продолжавшейся три года осады Самарии, то есть между 734 и 732 гг., и в любом случае, до захвата города в 732 г. (только так можно объяснить многочисленные ссылки на исторические события). Текст глав 4-11 представляет собой «истолкование *современных* событий в качестве происходящего суда, который является следствием вины народа и совершается Богом этого народа» (F. Crüsemann, «Jetzt» 21): возможно даже, Ос 4-11 представляет собой в прямом смысле «начало письменных пророчеств» (там же 25).

(1) Основной составляющей книги является литературная композиция глав 4-14, составленная «учениками» Осии после падения Северного Царства; эта композиция была дополнена впоследствии небольшими, в основном локальными, вставками («иудейская» редакция, девтерономическая обработка, глоссы). Каждая из трех глав 1-3 имела свою историю становления до тех пор, пока — самое раннее

в эпоху плена — они не были соединены друг с другом и помещены впереди Ос 4-14 (J. Jeremias).

(2) Собственно «автором» Книги пророка Осии может быть названа появившаяся в послепленный период девтеронимическая редакция, в ходе которой было создано около 50% книги. В основе этой редакции лежало раннедевтеронимическое. (время цари Иосии) собрание пророчеств Осии. Самому Осии могут принадлежать только отдельные логики (G. A. Yee).

(3) Книга является результатом многоступенчатого процесса дписывания текста («эффект снежного кома», или модель «rolling corpus»: изначально существовавший корпус текстов постепенно дополнялся — отчасти, локальными дополнениями, отчасти, редакциями всего текста [M. Wissinen, M.-Th. Wacker, I. Willi-Plein]).

### 1.2.3 Пророк Осия как историческая личность

О самом Осии мы не знаем почти ничего. В (позднейшем) заглавии 1:1, помимо имени *Hōšea`* (= «Он [= Бог] помог», краткая форма неоднократно встречающегося в полной форме имени *Hōša` jāh* = «Яхве помог»), названо имя его отца (Беерия = «мой источник»), а также указано время его пророческой деятельности, причем используется указание на время правления четырех иудейских царей: Озии (767-739), Иоафама (739-734), Ахаза (734-728), Езекии (728-699), а также израильского царя Иеровоама II (782-747). Основываясь на исторических ссылках, содержащихся в тех пророчествах книги, которые могли быть написаны самим Осией, время его деятельности относят к 750-722 г.г до н.э. Хотя долгое время было распространено мнение, согласно которому, символические действия, описанные в главах 1:2-9 и 3:1-4, дают биографические сведения, М.-Т. Вакер (Wacker) справедливо настаивает на том, что эти символические действия выполняют метафорическую функцию; кроме того, эти тексты можно отнести, самое раннее, к эпохе плена.

По всей вероятности, Осия был участником «оппозиционного общества, состоявшего из пророков и левитов» (H. W. Wolff), или даже главой этого общества; с помощью такого предположения легче всего можно объяснить существование сборника его пророчеств. Прежде всего стих 12:13 можно расценивать в качестве свидетельства того, как сам пророк понимал отведенную ему роль: Осия, очевидно, считал себя — как до него Илия — исполнителем «миссии Исхода», каким был некогда Моисей (E. Zenger). Несмотря на то, что в отдельных пророчествах Осии несколько раз встречается также имя «Иуда», Осия, вероятно, выступал только на территории Северного Царства, прежде всего в его столице Самарии (внешнеполитическая направленность его высказываний) и в Вефиле религиозном центре государства (полемика против «государственного тельца» Беф-Авена = «дом преступления»), а также на территории «сельских» святилищ-высот (содержащие

критику культа выступления против «измены Богу» при совершении оргиастических жертвоприношений во время празднеств).

#### *1.2.4 Исторический контекст формирования Книги Осии*

Эпоха, в которую формировалась Книга Осии, во внешнеполитическом отношении характеризуется экспансией Ассирийской державы. В частности, в Израиле она привела к сильным внутривнутриполитическим потрясениям (четыре цареубийства за 20 лет!), а также к возрастающему ожесточению общества (ср. также Ам). После захвата Самарии в 722 г. до н.э., Северное Царство было присоединено к Ассирии.

С точки зрения истории религии в VIII веке религия Яхве переживала одну из важнейших фаз своего развития, поскольку в ней происходил поворот от неполемической и инклюзивной к полемической и эксклюзивной монолатрии Яхве. Это событие отражено в Ос в виде борьбы Осии (или самого Яхве) против «Ваала», «ваалов» и не названной по имени богини (ср. Ос 4:17; 14:9), а также против культовых практик, связанных с «Ваалом» и этой богиней. Ученые спорят по поводу того, являются ли «Ваал» и «ваалы» обобщенным названием множества почитаемых в Израиле божеств, или имеется в виду проникший в Израиль в IX в. культ финикийско-тирского Ваала, или Ва'а́латем («господин неба»), почитавшегося в качестве подателя дождя; или же это сам Яхве, получавший в то время все больше черт Ваала и приобретший в IX-VIII вв. даже богиню-паредрос (Ашеру); в настоящее время имеется больше аргументов в пользу последней из альтернатив.

Когда Северное Царство пало под давлением Ассирии, Южное царство еще продолжало свое существование. Следствием этого стали размышления об основных положениях богословия, причем (пророческие) группы, которые были вынуждены переселиться с Севера на Юг, внесли в это свой вклад напомином о пророчествах Осии (а также Амоса).

### **1.3 Богословие**

#### *1.3.1 Критика политики, общества и культа*

В Книге пророка Осии мы находим радикальную критику общественных систем и институтов. Все, что происходит в двух центральных областях общественной жизни — в сфере политики и в сфере культа, истолковывается Осией как «бегство от Яхве», «блудодействия» и «прелюбодеяния». Ос считает ответственными за это прежде всего царскую власть и чиновников, а также священство. Представители двух указанных институтов исполняют роль не руководителей, а соблазнительей народа. Их поведение является «блудодействием», потому что в его основе лежит себялюбие и оно направлено на удовлетворение их амбиций.

#### *1.3.2*

Перед лицом широкой «ваализации» политики и культа Книга Осии рекламирует исторический опыт Израиля, относящийся к его

отношениям со своим Богом. История сводится к базовым событиям, в которых проявляются основные условия существования Израиля — позитивные (Исход и странствия по пустыне как первые проявления любви Бога Яхве к Израилю) и негативные (завоевание земли как начало уклонения к «Ваалу», становление государства как утрата привилегии быть «народом Яхве»). Книга Осии демонстрирует своим адресатам эти условия, чтобы показать им их глубокое «забвение Бога».

### *1.3.3 Сообщение о родительской любви Бога*

Осии удастся обозначить объединение личностного и исторического элементов божественной тайны Яхве — особенно при помощи метафор, в которых Яхве является терпеливым и любящим супругом, а также отцом/матерью, прощающим/прощающей своему сыну Израилю его проступки и исцеляющим/исцеляющей его. Противостояние справедливого гнева и еще большей, чем гнев, любви, которая побеждает гнев и, несмотря на осуждение Израиля, хочет дать ему возрождение (11:8-11), преодолевает альтернативу «Бог мести» — «Бог любви» и одновременно разъясняет то, что опыт Бога, данный народу Израиля в Исходе, является событием, чрезвычайно важным не только для Израиля, но и для самого этого Бога (ср. также «поздние» тексты 2:1-3, 16-23; 3:1-5).

### *1.3.4 Влияние на историю богословия*

Богословие Осии, основанное на богословии Илии, прежде всего повлияло на становление богословия Второзакония (см. выше, С.IV). Книга Иеремии частично может быть рассмотрена в качестве продолжения книги Осии или в качества комментария к ней (см. выше, Е.III).

### *1.3.5 Актуальность*

Авторы сочинений и истолкований, обращающиеся к библейским текстам, уделяют большое (и даже чрезмерное) внимание главам Ос 1-3; предметом обсуждения становится прежде всего моральный аспект несколько странной истории о супружеской измене. При этом часто забывают о центральной для всей книги богословско-политической тематике; а она актуальна прежде всего. Вывод о том, что основной метафорой греха Израиля/Иуды является «блудодействие», а не супружество, важен в том плане, что тем самым «всрывается» (подвергается критике и со стороны феминистского богословия) слишком поспешное распределение ролей: Яхве = супруг и Израиль = изменяющая супругу жена, (в Ос 4-11 упрек в «блудодействе» относится прежде всего к правящим кругам и священству). Главы 4-11 Книги

Осии, представляющие собой герменевтический центр всей композиции, требуют понимать книгу как пророческую драму несокрушимой отеческой/материнской любви Яхве к «блудному сыну» Израилю. По своему *содержанию* эта книга представляет собой весть о «новом», то есть «возобновленном», завете; об этом измерении книги пророка свидетельствуют в особенности тексты глав 1-3 и 12-14, обрамляющие главы 4-11 и выполняющие герменевтическую функцию этих глав. То, что Израиль и церковь могут жить вместе, однако в различных проявлениях, благодаря милости Яхве, происходящей от Его бесконечной любви, а также то, что только в Яхве могут они обрести богатые плоды своего вечного древа жизни (ср. 14:9), и есть та богословская «мудрость» (ср. 14:10), которую несет нам Книга пророка Осии.

## 2. Книга пророка Иоила

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) <sup>2</sup>1954.<sup>3</sup>1964; C.A. Keller (CAT) 1965; H.W. Wolff (BK) 1969.M985; W. Rudolph (KAT) 1971; A. Deissler (NEB) 1981; <sup>2</sup>1985; D. Stuart (WBC) 1987; J.L. Crenshaw (AncB) 1995; U. Dahmen (NSKAT) 2001.

*Отдельные исследования:* S. Bergler, Joel als Schriftinterpret (BEATAJ 16) Frankfurt 1988; J. Bourke, Le jour de Jahvé dans Joël: RB 66,1959,5-31.191-212; B. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten: ZAW 31,1911,184-188; J. Jeremias, Art. Joel/Joelbuch: TRE 17,1988,91-97; ders., «Denn auf dem Berg Zion wird Rettung sein» (Joel 3,5). Zur Heilserwartung des Joelbuchs, in: FS L. Klein (BBB 90) Bodenheim 1993,35-45; O. Loretz, Regenritual und Jahwetag im Joelbuch (UBL 4) Altenberge 1986; H.-P. Müller, Prophetie und Apokalyptik bei Joel: ThViat 10,1965/66,231-252; J. Nogalski, Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993,3-57; W.S. Prinsloo, The Theology of the Book of Joel (BZAW 163) Berlin 1985; ders., The Unity of the Book of Joel: ZAW 104,1992,66-81; R.Scoralick, «Auch jetzt noch» (Joel 2,12a). Zur Eigenart der Joelschrift und ihrer Funktion im Kontext des Zwölfprophetenbuches, in: E.Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002,47-69; M.-Th. Wacker, Gottes Groll, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nach dem Joel-Buch, in: R.Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes (SBS 183) Stuttgart 2000,107-124; G. Widmer, Die Kommentare von Raschi, Ibn Esra, Radaq zu Joel, Basel 1945.

### 2.1 Композиция

Исследователи согласны в том, что книга делится на две части. При этом спорным остается то, где именно проходит граница между двумя частями.

#### 2.1.1 Разделение на две основные части 1:2-2:27 и 2:28-3:21

Как правило (в т.ч. и в ЕЎ), особенно в старых исследованиях, как две части Книги Иоила рассматриваются Иоил 1:2-2:27 и Иоил 2:28-3:21<sup>68</sup>, которые

<sup>68</sup> В западных изданиях Иоил 1-2 и Иоил 3-4 (прим. ред.).

могут быть описаны так: «Темой первой [части], гл. 1–2, становится значимое происшествие (1:2-4), явно неоднократно повторяющееся страшное бедствие – нашествие саранчи (в главе 1 также засуха?), воспринимаемого в качестве предзнаменования «дня Яхве» (1:15; 2:1b, 2a, 11b). В многочисленных пассажах этого текста объявляется призыв, обоснованием которого служит красочное описание постигших несчастий, к посту, плачу и молитве в рамках великого покаянного богослужения, необходимого для того, чтобы предотвратить это бедствие, хотя при этом ничего не говорится о грехах (1:5-2:17). В конце постулируется спасение, совершаемое благодаря помощи Яхве (2:18), и от имени Бога дается пророчество благополучия (2:19-27) с имеющим форму гимна воззванием (21-24).

Вторая часть, от стиха 2:28 и далее, посвящена будущему. В ней предсказываются излияние духа на всех людей, чудесные знамения на небе, спасение всех, кто призовет имя Яхве (2:28-32), суд над другими народами в долине Иосафата и, напротив – райское счастье для Иудеи и Иерусалима (3)» (R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989, 171 f.).

При таком разделении книги на две части, исходящем преимущественно из *содержательной* стороны текста, слишком мало внимания уделяется его *формальному* признаку, на основании которых можно утверждать, что граница проходит между стихами 2:17 и 2:18.

### 2.1.2 Разделение на две основные части 1:2-2:17 и 2:18-3:21

(1) Композиция всей книги *в целом* возникла под влиянием разделенного на две части богослужения-оплакивания, проходящего в день поста (*sôm*). Во время этого богослужения после плача общины/народа, который может возноситься также «культовым пророком» от имени всего народа (первый акт), следует ответ Бога, передаваемый через пророка (второй акт). Данная схема (ср. структурную параллель в Иер 14) требует цезуры между стихами 2:17 и 2:18, поскольку Иоил 2:28-3:21 вместе с Иоил 2:19-27 представляют собой данный от первого лица ответ Бога, а точнее – ответ на плач в 2:1-11; соотносимое со спасением Иерусалима пророчество, согласно которому враждебные народы будут уничтожены перед Иерусалимом (в долине Иосафата) (2:28-3:21), призвано контрастировать с 2:1-11 (ср. особенно соответствия в словах и мотивах между 2:10 слл. и 2:31; 3:15 слл., а также мотив наступления «дня Яхве» в 2:1 слл., 11 и 2:31 слл.; 3:14).

(2) Разделение текста на две части 1:2-2:17 и 2:18-3:18 (относительно 3:19-21 см. ниже) подтверждается также «повествовательными» фрагментами 1:2-4 и 2:18, 19аа, каждый из которых выполняет функцию вступления. Высказывание «И тогда возревнует Господь о земле своей, и пощадит народ свой. И ответит Господь и скажет народу своему...» (2:18, 19аа) также соотносится с главами 2:28-3:21, тем более что с формальной точки зрения 2:18-3:17 может рассматриваться в качестве единого текста (ср. согласованность с предшествующим текстом стиха 2:28, а также формулы познания 2:27; 3:17, связывающие воедино текст части 2:18-3:17).

(3) Схема «плач о бедствиях – пророчество о прекращении бедствий» разворачивается в обеих частях 1:2-2:17; 2:18-3:17, причем каждый раз перед нами две ступени каждого из элементов (1:5-20: призыв к плачу и посту по причине голода вследствие налета саранчи и засухи; 2:1-17: призыв к плачу, посту и обращению перед лицом приближающегося к Иерусалиму войска

[«нападение народов»], которое ведет сам Яхве; 2:18 [или 19]-27: возвешение об окончании благодаря дождю и богатому урожаю экологической и экономической катастрофы; 2:28-3:17: пророчество пощады Иерусалима в день Яхве, который уничтожит только подступающие к Иерусалиму враждебные народы). Два подраздела каждой из частей связаны друг с другом при помощи использования ключевых слов (ср. 1:14=2:15 слл.; 2:27=3:17).

(4) Если рассматривать стих 2:18 в качестве центра общей композиции книги, «можно увидеть практически полную *симметрию* двух частей. Плачу о наступающем голоде в 1:4-20 соответствует обещание прекращения этого бедствия в 2:21-27, пророчеству эсхатологической катастрофы в 2:1-11 соответствует обещание ее предотвращения в 3:1-3, 9-17 требованию обратиться к Яхве, которое рассматривается в качестве конкретной необходимости, в 2:12-27 соответствует излияние духа и спасение Сиона как эсхатологическая необходимость в 2:28-32» (H. W. Wolff, Kommentar, 6 f.). Параллели оформлены художественно в виде контрастных образов (ср. в 1:5-20 и 2:19-27 контрасты голод – насыщение, засуха – дождь; опустошенные поля – зеленеющие плодородные пашни; недостаток – изобилие, призыв плакать – призыв радоваться; ср. также контраст между «захватом Иерусалима хорошо вооруженными вражескими народами» и «поражением или самоуничтожением хорошо вооруженных вражеских народов перед Иерусалимом» в 2:1-11 и 3:1-17 соответственно).

(5) Во фрагменте 3:18-21 соединяются два аспекта пророчества благополучия для Иерусалима и Иудеи (райское изобилие земли и уничтожение врагов [Египет и Эдом в качестве образцов]). То, что 4:18-21 выполняет функцию заключения, подтверждается употреблением в ней многочисленных ключевых слов, встречающихся на протяжении всей книги.

Схематически композицию книги можно представить следующим образом:

1:1 Заглавие книги		
1:2-4	Вступление	
1:5-20	Призыв пророка к плачу и исполнение плача по поводу нашествия саранчи и засухи (день Яхве для Израиля)	Заключительный элемент: Молитва 1:19 слл.
2:1-17	Призыв пророка к плачу и обращению, и исполнение плача по поводу наступления на Израиль вражеских народов (день Яхве для Израиля)	Заключительный элемент: Молитва 2:17
2:18-19aa Вступление (со ссылкой на предшествующий плач)		
2:19ab-27	Ответ Бога на плач: обещание дождя и богатого урожая; призыв к ликованию	Заключительный элемент: формула познания 2:27



	2:28-3-17 Ответ Бога на плач: пророчество процветания Иерусалима и уничтожения вражеских народов (день Яхве для народов)	Заключительный элемент: Формула познания 3:17
3:18-21 Обобщение двух ответов Бога		

## 2.2 Возникновение

### 2.2.1 Теории, выдвигаемые литературной критикой

Вплоть до конца XIX в. вся книга в целом понималась в качестве предсказания будущего и при этом в качестве единого произведения. Восприятие книги изменилось, когда стало ясно, что в Иоил 1 дается воспоминание об уже произошедших бедствиях (формы глаголов — в прошедшем времени!), и когда текст Иоил 2 стали считать конкретизацией образа саранчи, появляющегося уже в Иоил 1 в качестве символа вражеских народов. Новый взгляд на Книгу Иоила, согласно которому Иоил 1:2-2:27 рассматривается как «историческая» часть, а Иоил 2:28-3:21 — как «эсхатологическая», и, соответственно, в двух частях представлено совершенно разное восприятие действительности (ср. Н.-Р. Müller, *Prophetie*), привел к появлению в литературной критике предположения, что эти две части имеют разных авторов. Большинство экзегетов полагало, будто двухступенчатость становления книги подтверждается и тем наблюдением, что текст Иоил 2:28-3:21 содержит больше цитат и аллюзий (в особенности в богословии дня Яхве) на другие книги пророков, чем Иоил 1:1-2:27. Эти тезисы литературной критики претерпели изменение (прежде всего, под влиянием Б. Дума, который считал позднейшей вставкой даже фрагмент 2:18-27, так что, по его мнению, изначально существовавшая книга включала в себя только плач о современных пророку бедствиях 1:1-2:17), состоящее в том, что указание на «день Яхве» в 1:1-2:27 стали истолковывать как эсхатологическую обработку текста, осуществленную одновременно с присоединением Иоил 2:28-3:21.

В опровержение предложенного литературной критикой положения, согласно которому главы Иоил 1:1-2:27, содержащие плач о *свершившихся* бедствиях, являются основной частью книги, нужно отметить тот факт, что уже в главах 2:1-11 угроза вражеского вторжения описывается как будущее событие (формы глаголов: *yiqtol* = будущее время); замечания о дне Яхве в 2:1-11 тем более невозможно выделить как текст, появившийся в результате доработки. Две картины бедствий в Иоил 1-2 «терминологически осознанно взаимосвязаны друг с другом, так что наступающее войско описано в образе нашествия саранчи. Однако такой прием используется для того, чтобы при помощи воспоминания о пережитом несчастье сделать более прозрачным описание предстоящей катастрофы «дня Яхве», носящей необратимый характер. И если в *последнее время*, в отличие от решения, предложенного литературной критикой, преимущественно предполагается *единство текста* (в котором встречаются только *незначительные дополнения*), то такая оценка в значительной мере основана на осознании того, что двухступенчатость — оплакиваемые

бедствия и ответ Бога, содержащий обещание благополучия — как раз и составляет замысел книги. Отмеченное сторонниками литературной критики то обстоятельство, что зависимость Книги Иоиля от более ранних пророчеств проявляется сильнее в «эсхатологических» пассажах, чем в описании нашествия саранчи, как раз вполне естественно. Самое главное для Книги Иоиля то, что претерпеваемые в настоящее время бедствия нужно истолковывать в качестве наступления предсказанного жившими ранее пророками конца времен. Многочисленные внутренние лексические взаимосвязи между Иоил 1:1-2:27 и 2:28-3:21... возникли как следствие осуществления этого замысла» (*J. Jeremias, Joël / Joëlbuch 93 f.*).

### 2.2.2 Книга как литературное пророчество

Необыкновенно интенсивное использование (цитирование, вариации, аллюзии, обыгрывание контекста) других пророческих книг говорит о том, что Книга Иоиля возникла и должна была восприниматься в качестве *литературного пророчества*, а также в качестве *истолкования пророком пророчеств* в эсхатологической перспективе. По причине значительной связанности Книги Иоиля с предшествующей ей Книгой Осии и со следующей за нею Книгой Амоса, а также с другими текстами, входящими в Книгу двенадцати пророков, становится вполне возможным даже то, что Книга Иоиля была написана именно с целью включения ее в этот контекст, то есть в (еще незаконченную) Книгу двенадцати пророков.

Важнейшие *интертекстуальные соответствия* Книги Иоиля можно представить в виде следующей таблицы:

1:15	2:1сл	2:3	2:6	2:10
<i>Ис 13:6</i> Иез 30:2	<i>Соф 1:14 сл.</i> Исх 10:14	Иез 36:35	Наум 2:10	Ис 13:10, 13
2:11	2:12	2:13b	2:14a	2:17
Мал 3:2 Мал 4:5 Ам 1:2 Пс 46:3	Ос 14:2 сл. Иер 3:14, 22 Зах 1:3 сл. Мал 3:7	<i>Иона 4:2</i> Исх 34:6 Исх 32:14	Ам 5:15 Иона 3:9 Соф 2:3	Иер 24:9 Иез 20:17 Иез 36:15 Пс 42:4, 11
2:20	2:27	2:28	2:31b	2:32
Иер 1:14 Иез 38:6,15 Иез 39:2	Ис 45:5 сл., 17 Иез 6:7, 13 Соф 3:15	Иез 39:29	<i>Мал 4:5</i>	Авд 17
3:1	3:10	3:16	3:17	3:18
<i>Иер 33:15</i> <i>Иер 50:4, 20</i> Иер 29:14 Иез 39:25	Ис 2:4 Мих 4:3	<i>Ам 1:2</i>	Ис 8:18	Ам 9:13 Иез 47:1

*Легенда: курсивом обозначены точные цитаты.*

Само наличие такой литературной экзегетической техники опровергает гипотезу сложного многоступенчатого становления текста, предложенную О. Лоретцем (ср. O. Loretz, *Regenritual*); спорным является также используемый им метод колонометрической литературной критики.

Тематически в Книге пророка Иоила прежде всего актуализируется изложенное в книгах пророков богословие дня Яхве, как оно представлено в Ис 13 и 34; Иез 30 и 38; Иер 4-6; Ам 5:18-20; Авд 15а.16-18; Соф 1:14-18; Мал 3, при этом в текст включена полисемантическая (многозначная) метафора саранчи, появляющаяся также в книгах Наум 3:15-17; Авв 1:5-11 (ср. особенно 1:9), которая описывает вторжение врагов и *одновременно* его смертоносные последствия. Наряду с этим, посредством аллюзий на казни времен Исхода — Исх 10 (саранча, тьма), а также отсылки к Книге Авдия (см. ниже, F.VIII.4) в Книге Иоила дается типология Египта и Эдома (ср. S. Bergler, *Joël* 247-333), в которой, с одной стороны, современные и будущие несчастья представлены как усиленные казни египетские и опасности для Эдома, а с другой стороны, в случае обращения, посредством этого сопоставления народу обещается спасение, в ходе нового исхода, от (фараонова) нападения народов и уничтожение всякого оружия (ср. Иоил 3:10 как ироническое перефразирование Мих 4:3). В целом, Книга Иоила представляет собой пророческую актуализацию богословия Сиона, содержащегося в других пророчествах и псалмах (ср. взаимосвязанность 3:18-21).

### 2.2.3 Датировка

В пользу датировки Книги Иоила первой половиной IV в. можно привести следующие наблюдения и соображения:

- (1) Косвенные указания на то, что книга была создана в послевоенный период, даются в описании в Иоил 3 политической ситуации: оккупация страны и насильственная депортация (3:2 сл.), появление в Иерусалиме иностранных властителей (3:17), восстановление стены вокруг Иерусалима (2:9). Проходящая через всю книгу тема угрозы «нападения народов» на Иерусалим, по всей видимости, отражает потрясения в Персидской империи в IV в.
- (2) Работорговля, описанная в 4:4-8, которую вели Тир, Сидон и филистимляне, продававшие жителей Иудеи и Иерусалима сынам Явана (=ионийцам, т.е. грекам), может относиться самое раннее к IV в. до н.э.; сотрудничество финикийцев и филистимлян, о котором идет здесь речь, прекратилось самое позднее с разрушением Сидона (в 343 г. персами), а также Газы и Тира (в 332 г. Александром). Фрагмент 3:4-8 воспринимается литературной критикой в качестве вторичного (он, в отличие от контекста, является прозаическим, а не поэтическим; в нем нарушается тесная взаимосвязанность 3:1-3, 9-17; тематически он близок к ст. 3:3), и вполне возможно, что в нем отражено разрушение города (*vaicinium ex eventu*, т.е. описание современных событий в виде ранее сделанных пророчеств), или же «пророческая полемика», связанная с ситуацией, воспринимаемой жителями Иерусалима как неуютная Богу.

(3) Упоминаемый в книге уклад жизни общины (ею руководят священники и совет старейшин, в Храме совершается богослужение с «хлебными приношениями и возлияниями») указывает на послевоенный период.

(4) Перечисленные выше многочисленные интертекстуальные соответствия Книги Иоиля вряд ли возможно по времени отнести ранее, чем к IV в.

Поводом к «пророческому истолкованию пророков» в Книге Иоиля стало катастрофическое событие, вопрос о конкретизации которого остается открытым из-за многозначности встречающихся в книге метафор (засуха, налет саранчи, военная угроза). Поскольку композиция всей книги в целом не предназначена для литургического действия, а только составлена под влиянием такового, Иоиля вряд ли можно считать «культовым пророком». Его имя Иоиль (= «Яхве есть [истинный, единственный] Бог») в кратком виде выражает основную тенденцию книги.

### 2.3 Богословие

(1) «Книга пророка Иоиля с начала и до конца вращается вокруг единственной темы, которая фигурирует в классических пророчествах со времени их возникновения: темы «дня Яхве». Иоиль предполагает у своих читателей знание этой темы из Амоса и Исаии, Софонии и Иез 30, а также Авдия, Мал 3, Ис 13 и 34. Он хочет показать им, каким образом в их дни происходит реализация доселе неисполнившихся пророчеств. Новое и неимеющее аналогов в других пророчествах содержание об этом дне в его сообщении представлено в двух моментах. Во-первых, пророк описывает день Яхве не как событие, относящееся исключительно к будущему, а как соотнесенное с современной ситуацией; во-вторых, сообщение о дне Яхве получает двойной смысл: этот день может означать для Израиля как уничтожение, так и окончательное благополучие» (J. Jeremias, Joël / Joëlbuch 94).

(2) На фоне эсхатологической диалектики несчастья и благополучия образ Бога в изображении Иоиля также приобретает диалектические черты, когда Иоиль описывает, как сам живущий на Сионе Бог (3:17, 21) идет против Сиона во главе вражеских народов (A. Deissler, Paradoxie Gottes). Эта двойная диалектика должна побудить Израиль (и церковь) к «обращению сердцем» (2:13) к Яхве, который преисполнен доброты и сострадательного самоограничения («сожаление о бедствиях», «милосердие»), о чем говорится в 2:13 посредством цитаты, объединяющей в себе Исх 34:6 и Исх 32:12, 14 (ср. Иона 4:2). Сформулированное в 2:14 относительно спасения выражение «может быть» (ср. похожие выражения в Ам 5:15; Иона 3:9; Соф 2:3) означает, что Яхве обладает свободой спасти *по собственной благодати*.

(3) Обращение и спасение происходят в процессе или после эсхатологического излияния духа на *всех* — излияния, дарующего всему богоизбранному народу в равной мере непосредственное общение

с Богом (ср. Иер 31:34; Иез 36:26 слл.). В проповеди Петра в Деян 2:17-21 эта возможность непосредственной связи с Богом, обещанная в Книге Иоилия только Израилю, распространяется на *все народы*. В перспективе данного в книге пророка обещания того, что будут уничтожены все различия между людьми среди богоизбранного народа, что и Павел называет в Гал 3:28 характерным признаком церкви Иисуса Христа, а также в перспективе пророческого призыва воспринимать «знамения времени» в качестве вести о необходимости покаяния, иудаизм и церковь постоянно находятся в ожидании наступления дня Яхве. «Конечно, перспективы, как представленные в Иоил 2:28 слл., так и данные в Гал. 3:28, являются "эсхатологическими". Только в конце времен станет возможным полное осуществление. Однако это не освобождает народ Божий, как он представлен в Новом Завете, от необходимости стараться стать прообразом этой "церкви духа"» (A. Deissler, Kommentar 82).

### 3. Книга пророка Амоса

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) <sup>2</sup>1954.<sup>4</sup>1963; S. Amsler (CAT) 1965; H.W. Wolff (BK) 1969.<sup>3</sup>1985; W. Rudolph (KAT) 1971; J.L. Mays (OTL) 1969; A. Deissler (NEB) 1981.<sup>2</sup>1985; D. Stuart (WBC) 1987; F.I. Anderson/D.N. Freedman (AncB) 1989; Sh.M. Paul (Hermeneia) 1991; J. Jeremias (ATD) 1995; G. Fleischer (NSKAT) 2001.

*Библиография:* A. van der Wal, Amos. A Classified Bibliography, Amsterdam <sup>5</sup>1986.

*Отдельные исследования:* W. Beyerlin, Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision (OBO 81) Freiburg/Göttingen 1988; R. Bohlen, Zur Sozialkritik des Amos: TrThZ 95, 1986, 282-301; G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74) Frankfurt 1989; V. Fritz, Die Fremdvölkersprüche des Amos: VT 37, 1987, 26-38; ders., Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos, in: FS O. Kaiser (BZAW 185) Berlin 1989, 29-43; H. Gese, Komposition bei Amos, in: J.A. Emerton u.a. (Hg.), Congress Volume Vienna 1980 (VT.S 32) Leiden 1981, 74-95; ders., Das Problem von Am 9,7, in: FS E. Würthwein, Göttingen 1979, 33-38; J. Jeremias, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13) Tübingen 1996; R. Kessler, Frühkapitalismus, Rentenskapitalismus, Tributarismus, antike Klassengesellschaft. Theorien zur Gesellschaft des alten Israel: EvTh 54, 1994, 413-427; Ph.J. King, Amos, Hosea, Micah-An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988; K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches: ZAW 86, 1974, 504-537; ders. u.a., Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte (AOAT 30) Neukirchen-Vluyn 1976; B. Lang, Sklaven und Unfreie im Buch Amos (II 6; VIII 6): VT 31, 1981, 482-488; O. Loretz, Die prophetische Kritik des Rentenskapitalismus: UF 7, 1975, 271-278; J. Nogalski, Literary Precursors in the Book of Twelve (BZAW 217) Berlin 1993, 74-122; H. Reimer, Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149) Stuttgart 1992; A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs.

Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260) Berlin 1998; W.H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches: ZAW 77,1965,168-193; W. Schottroff, Der Prophet Amos, in: ders./W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, München/Gelnhausen 1979,39-66; R.Smend, Das Nein des Amos: EvTh 23,1963,404-423; G. Steins, Amos und Mose rücken zusammen. Oder: Was heißt intertextuelles Lesen der Bibel?: rhs 44,2001,20-28; N.J. Tromp, Am V 1-17. Toward a Stylistic and Rhetorical Analysis: OTS 23,1984,56-84; Ch. Uehlinger, Der Herr auf der Zinnmauer. Zur Dritten Amos-Vision (Am VII 7-8): BN 48,1989,89-104; E.-J. Waschke, Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1-4) – Eine Nachinterpretation: ZAW 106,1994,434-445; P. Weimar, Der Schluß des Amos-Buches. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches: BN 16,1981,60-100; H. Weippert, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: dies, u.a., Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64) Freiburg/Göttingen 1985,1-29; E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos, in: FS J.B. Metz, Mainz 1988,394-406.

### 3.1 Композиция

Книга пророка Амоса состоит – помимо заглавия в 1:1 слл. – из *четырёх частей*. Есть основания считать третью и четвертую части, разделяемые здесь, *одной* частью.

Первая часть: 1:3-2:16	Вторая часть: 3:1-6:14	Третья часть: 7:1-9:6	Четвертая часть: 9:7-15
Цикл пророчеств о народах	Пророчества несчастий для (Северного царства) Израиля	Цикл видений	Пророчества благополучия для всего Израиля
Формула окончания 2:16: «говорит Яхве»	Формула окончания 6:14: «говорит Яхве Бог воинств»	Формула окончания 9:6: «Яхве имя ему»	Формула окончания 9:15: «говорит Яхве Бог твой»

#### 3.1.1 Цикл пророчеств о народах 1:3-2:16

Первая часть 1:3-2:16 представляет собой поэму из восьми строф, в которой говорится о шести соседних народах, об Иуде и об Израиле (Северном Царстве). Она включает в себя одинаково построенные, расположенные попарно тексты, в которых сообщается, что Яхве не простит преступлений, совершенных Арамом (Сирией) и филистимлянами, Тиром и Эдомом, Аммоном и Моавом, а также и преступлений, совершенных в Иуде и Израиле:

<b>I</b>	1:3-5 (длинный)	Арам	Жертва: Галаад	Наказание: огонь; список подвергающихся уничтожению городов, истреб- ление власть иму- щих, депортация	Преступле- ния: разорение земли
<b>II</b>	1:6-8 (длинный)	Фили- стимля- не	Выгоду извлек Эдом	Наказание: огонь; список подвергающихся уничтожению городов, истреб- ление власть иму- щих, депортация	Преступле- ния: Депортация, опустошаю- щая землю
<b>III</b>	1:9-10 (короткий)	Тир		Наказание: огонь	Преступле- ния: нарушение братского союза
<b>IV</b>	1:11-12 (короткий)	Эдом		Наказание: огонь	Преступле- ния: нарушение братских отношений
<b>V</b>	1:13-15 (длинный)	Аммон	Жертва: Галаад	Наказание: огонь; истребле- ние в ходе войны, наказание при- дворных кругов	Преступле- ния: убийст- во беремен- ных
<b>VI</b>	2:1-3 (длинный)	Моав	Жертва: Эдом	Наказание: огонь; истребле- ние в ходе войны, наказание при- дворных кругов	Престу- пления: уничтоже- ние костей мертвецов
<b>VII</b>	2:4-5 (короткий)	Иуда		Наказание: огонь	Преступле- ния: против закона Яхве и против самого Яхве
<b>VIII</b>	2:6-16 (длинный)	Изра- иль		Наказание: Картина суда: колесница, нагру- женная снопами, и страх перед Богом	Преступле- ния: против бедных

Состоящая из восьми строф поэма о народах, получившая оконча-  
тельное оформление только в процессе доработки текста (см. ниже  
3, 2), образует построенную по принципу градации схему 7+1, апогей

в которой достигается в строфе, посвященной Израилю. Так же как и предшествующие ей строфы, она начинается с формулы провозглашения послания и с заявления о неотвратимости наказания через перечисление возрастающего количества грехов, но кроме того, эта строфа выделяется подробнейшим описанием греха (четыре преступления против бедных в Израиле: продажа бедных за долги в рабство, нарушение прав, сексуальное злоупотребление находящимися в зависимости людьми, злоупотребление взятым в залог имуществом). Не находит соответствия в других строфах следующий за описанием греха исторический обзор 2:9-12, который присоединяется к предшествующему тексту при помощи контрастирующего высказывания («вас же я...»: 2:9 или 2:10). Объявление наказания по своей форме и основным мотивам также оформлено иначе, чем в других строфах. Вместо мотива огня используется описание суда, данное посредством образа давящей колесницы, нагруженной снопами, и посредством картины страха перед Богом. В заключении строфы вместо формулы провозглашения послания («так говорит Яхве»: строфы I, II, V, VI) употребляется формула божественной речи («говорит Яхве»).

Составлена ли эта композиция под влиянием египетского ритуала изгнания вражеских князей и царей (что мало вероятно) или под влиянием израильских придворных и храмовых пророчеств против вражеских народов (см. выше, F.I.1), в любом случае речь идет об объявленном от имени богов суде над вражескими соседними народами, который должен дать благополучие собственному народу. Такая схема используется в Ам 1-2, однако в конце она обращается в свою противоположность: кульминацией суда Яхве становится суд над Его собственным народом.

### *3.1.2 Пророчества несчастий для Израиля в 3:1-6:14*

Текст *второй части 3:1-6:14* составлен из обвинений и возвещения суда в адрес различных социальных групп Израиля. Признаком разделения этой части на два отрывка 3:1-4:13 и 5:1-6:14 служит наличие в тексте двух призывов слушать в 3:1 и 5:1. Хотя призыв слушать встречается также в стихе 4:1, однако он отличается от тех призывов, которые находятся в 3:1 и 5:1 (в 4:1 нет относительного придаточного предложения; адресаты, к которым обращается пророк, представлены только одной группой). То, что главы 3-4 и 5-6 нужно воспринимать в качестве двух отрывков единого текста 3-6, доказывают несколько наблюдений:

Употребляемое в 3:1 обращение «сыны Израилевы» встречается исключительно в главах 3-4 (3:1, 12; 4:5); употребляемое в 5:1 обращение «дом Израилев» используется исключительно в главах 5-6 (5:1, 3, 4, 25; 6:1, 14). Судя по заглавию в 3:1, в главах 3-4 речь идет от лица Яхве, в то время как



в главах 5-6 подразумевается то, что речь идет от лица пророка: отрывок Ам 3-4 содержит данное Богом пророчество, в котором возвещается смерть; в отрывке Ам 5-6 содержится плач об умерших или реакция пророка на предсказание несчастий. Принимая во внимание описанную последовательность, можно заключить, что этот текст является программной композицией, части которой невозможно поменять местами.

Отрывок 3-4, как и отрывок 5-6, состоит из трех частей:

3:1-8	Программное заявление о вмешательстве Яхве ( <i>pāqad</i> )
3:9-4:3	Выступление против столицы Самарии (уточнение заявления, сделанного в 3:2)
4:4-13	Выступление против культа, в конце которого дается призыв приготовиться к сретению Бога (4:12) и описываются качества Бога (4:13)

5:1-17	Оплакивание умерших, в центре которого (5:8) находится описание качеств Бога
5:18-27	Горестные возгласы: выступление против культа
6:1-14	Горестные возгласы: выступление против столицы

Комплекс 5-6 имеет искусную композицию (J. Jeremias): отрывок 5:1-17 построен концентрически. Фрагменты 5:18-27 и 6:1-14 имеют параллельное строение и находятся в структурной зависимости от отрывка 5:1-17; в некоторой степени они представляют собой его экспликацию. Об этом можно заключить, исходя из того, что они начинаются с характерного для плача об умерших возгласа «горе!» (*hōj*), при помощи которого подхватывается и разворачивается та тематика, которой завершились два горестных возгласа в 5:1-17 (ср. 5:16).

#### Концентрическая композиция 5:1-17

A	5:1-3	Оплакивание умерших
B	5:4-6	Призыв взыскать Яхве
C	5:7	Обвинение (не возглас «горе!», как переведено в ЕУ и др.)
D	5:8-9	Описанные в форме гимна качества Бога
C'	5:10-12, 13	Обвинение
B'	5:14-15	Призыв взыскать Яхве
A'	5:16-17	Оплакивание умерших (два горестных возгласа)

#### Параллельные композиции 5:18-27 \ \ 6:1-14

A	5:18-20	6:1-17	Горестные возгласы (= плач об умерших)
B	5:21-24	6:8-11	Обоснование оплакивания умерших, данное в форме прямой речи Бога («Ненавижу, отвергаю»)
C	5:25	6:12	Дидактический вопрос, рассчитанных на понимание читателей
D	5:26-27	6:13-14	Яхве как (будущий) исполнитель казни (отсылка к 5:1)

В трех подразделах 5:1-17; 5:18-27; 6:1-14 оплакивается извращенность нравов, а также отсутствие «правды и правосудия» в доме Израилевом. Люди, имеющие политическую и экономическую власть, используют в своих целях существующий правопорядок или изменяют законы таким образом, чтобы они служили только умножению их власти, их имущества и роскоши в их жизни. Так как *ворота*, *Храм* и *царский дворец* (три составляющие «власти») перестали быть «домом правды» и превратились в дом неправды, дом Израилев станет домом смерти, — из-за чего пророк и начинает свою погребальную песню.

В трех фрагментах самой композицией передается призыв к признанию господства Бога Израилева и, тем самым, к обращению «в последнюю минуту». Это выражено таким образом, что в середине фрагмента 5:1-17 помещается описание божественных качеств, которое повторяется в конце каждого из двух фрагментов 5:18-27 и 6:1-14. Эта линия описания качеств Бога должна быть, в свою очередь, рассмотрена в перспективе текста 4:12 слл., заключительных стихов части Ам 3-4: «приготовься к сретению Бога твоего...: Яхве, Бог воинств — имя Ему», то есть обратись к Богу, который является Богом правды и правосудия. Будучи таковым, Он хочет побудить тебя к тому, чтобы ты жил по правде и справедливости. Но ты должен знать и следующее: Он требует правды и правосудия там, где от них отказались, — не из мести, но из справедливости!

### 3.1.3 Цикл видений 7:1-9:6

*Третья часть 7:1-9:6* представляет собой (аналогично циклу пророчеств о народах в 1-2) разделенную на строфы композицию, состоящую из пяти рассказов о видениях. Первые четыре из них образуют две пары (1+2; 3+4). Пятое видение, формально расходящееся с предшествующим видением, является апогеем: в нем говорится о стоящем *на жертвеннике* (не как в ЕЎ: у жертвенника) Адонае, который возвещает божественный суд или сам его начинает (неясный текст). В двух парных видениях этого цикла проявляется диалектика Божиих посланий, передаваемых Амосом: в первой паре видений Амос своими просьбами и указанием на то, что «Иаков мал», побуждает Яхве к тому, чтобы Он «пожалел о несчастьях» (*nihham*, как в Ос 11:8). Во второй паре видений («образные элементы» которых не совсем правильно переведены в ЕЎ: в третьем видении Амосу явлен Яхве, стоящий на стене с зубцами = на городской стене и держащий в руках «зубец» = символ того, что Яхве хочет уничтожить город войной; в четвертом видении он видит не «корзину со спелыми плодами», а пустую корзину, которую Яхве хочет наполнить теми из народа Израилева, кто «созрел», чтобы быть съеденным) изображен неотвратимый суд Яхве, к возвещению которого в пятом видении подводит цикл видений.

Видения 3-5 продолжены комментирующими «приложениями» (7:10-17; 8:4-14; 9:5-6), в каждом из которых используются ключевые понятия предшествующего видения, причем видениям придается более глубокий характер благодаря их богословскому осмыслению:

Первое видение: 7:1-3  
(полчище саранчи)

Второе видение: 7:4-6  
(огненный дождь)

Третье видение: 7:7-9  
(Яхве со свинцовым отвесом)  
7:10-17  
(конфликт между Амасией и Амосом)

Четвертое видение: 8:1-3  
(пустая корзина для урожая)  
8:4-14  
(обоснование суда-жатвы)

Пятое видение: 9:1-4  
(разрушение святилища)  
9:5-6  
(описание качеств Бога)

Во фрагменте 7:10-17 дается обоснование предреченного в стихе 7:9 уничтожения святилищ, ибо в них не только не передают слов Яхве, но даже препятствуют их возвещению. В отрывке 8:4-14 подхвачен мотив суда-жатвы, лежащий в основе видения 8:1-3 (8:4-6: обвинение; 8:11: изображение суда), а также развита тема оплакивания умерших, прозвучавшая в 8:3. В 9:5-6 мы видим оформленное в стиле гимна и с помощью множества причастных оборотов описание качеств Бога, благодаря которому усиливается мотив универсального господства Яхве, появляющийся в 9:1-4.

### 3.1.4 Пророчество благополучия для всего Израиля 9:7-15

*Четвертая часть 9:7-15*, повествование в которой передано в виде прямой речи Бога, представляет собой финал книги, содержащий в себе описание эсхатологии спасения. Эта часть разделена структурными признаками на четыре части (9:7-8: рамочную конструкцию составляют формулы божественной речи; 9:9-10: начинается с дейктического *kî* = «ибо» и заканчивается фиктивной цитатой; 9:11-12: начинается с указания времени, заканчивается расширенной формулой божественной речи; 9:13-15: начинается с указания времени и заканчивается формулой провозглашения послания). Четыре отрывка соединены попарно. В первой паре текстов (9:7-8, 9-10) «конец», возвещаемый в цикле видений или даже в Ам 1:2-9:6, истолковывается в качестве очистительного суда, в результате которого «дом Израилев» ни в коем случае не будет полностью уничтожен. Во второй паре текстов (9:11-12, 13-15) содержится многообразный утопический проект (восстановление

царства Давидова, райское изобилие на земле и долговечное процветание Израиля), контрастирующий с предшествующим ему описанием суда:

9:7-8 9:9-10	Очистительный суд над царством и народом
9:11-12 9:13-15	Обещание благополучия для царства и народа

## 3.2 Возникновение

### 3.2.1 Композиция, составленная до периода плена

Современные ученые проявляют отчетливо скептическое отношение к выдвинутым в прежних исследованиях предположениям, согласно которым Книга Амоса большей частью состоит из аутентичных высказываний исторического пророка Амоса. Обрисованная в 3.1 композиция в любом случае служит подтверждением тому, что Книга Амоса появилась в результате специальной литературной обработки, в ходе которой работы Амоса были систематизированы и дополнены богословской программой. Поэтому вряд ли возможно детально реконструировать отдельные высказывания самого пророка. Однако образная речь Амоса, наполненная выражениями, характерными для крестьянского мира, зачастую говорит за то, что автором этих образных текстов мог быть сам Амос

Большинство исследователей согласны в том, что два разделенные на строфы *цикла 1-2 и 7-9 в своем основном составе* были созданы одними и теми же составителями и поэтому должны служить истолкованию друг друга. При этом принимается в расчет (например, И. Йеремиасом) даже такая возможность, что на этом этапе становления Книги Амоса впереди помещался цикл видений с его радикальной вестью о суде, а цикл пророчеств о народах следовал за ним в качестве его обоснования. По мнению многих интерпретаторов Книги Амоса, в цикле видений мы встречаем, скорее всего, историческое и биографическое наследие самого пророка. В определенном смысле в этом цикле документирован опыт пророческого призвания, когда Амос обрел горькое понимание того, что Яхве для спасения бедных решил сокрушить царство Израиля, и того, что задачей пророка становится публичное объявление неотвратимого крушения как события, происходящего по воле Божьей, и обоснование этого разрушения. То, что *сборник 3-6* (пророчества о бедствиях Израиля) был создан другим кругом составителей, подтверждается на основании прежде всего трех наблюдений: 1. В Ам 3-6 отсутствует столь значимый для двух циклов образ, каковым является описание суда как жатвы. 2. Занимающая большое место в Ам 3-6 тема греха Самарии не находит отражения ни

в одном из двух циклов. 3. В Ам 3-6 используется иная, нежели в Ам 1-2 и Ам 7-9, техника формирования литературной композиции. И если Х. Вольфф (Wolff) считает текст Ам 3-6 наиболее ранним текстом Книги Амоса, вокруг которого позднее были созданы два цикла, И. Йеремиас предполагает, что процесс становления книги шел в противоположном направлении; доводом в пользу последней гипотезы является то, что критика общества и культура в Ам 3-6 и Ос 4-11, несмотря на различие в деталях, настолько сходна по своей систематике, что оба текста можно отнести к одному и тому же кругу составителей.

Сложно определить время, когда были созданы тексты частей 1-2, 7-9 (в их основном составе) и 3-6, а также когда они были соединены друг с другом. Комбинация 1-2, 3-6, 7-9 (т.е. основного состава) могла произойти только в Южном Царстве, после падения Северного царства. Тексты 1-2, 7-9 могли быть литературно зафиксированы еще до 722 г.

### 3.2.2 Доработка текста в эпоху плена и после возвращения из плена

В том, что четвертая часть 9:7-15 была создана только в эпоху плена или в послепленный период, согласны практически все исследователи. По крайней мере, завершающие эту часть предсказания благополучия в 9:11-15, которые трудно связать с допленной историей («падшая скиния Давидова», «остаток Эдома», «опустевшие города», плен), соответствуют представленной и в других пророческих книгах технике дополнения книги текстами, содержащими эсхатологию благополучия, согласно которой Яхве — благой Бог, желающий не смерти, а жизни. Вполне вероятно, что с литературной точки зрения выделяющиеся на фоне контекста фразы 9:12a, 13b представляют собой более поздний элемент, возникший в ходе объединения (см. выше, F.VIII.0) соседних книг Иоила и Авдия с Книгой Амоса (по отношению к 9:12a ср. Авд 17-19; по отношению к 9:13a ср. Иоиль 3:18a). Существование созданной в эпоху плена редакции Книги Амоса в составе 1:1-9:6 подтверждается, в частности, следующими наблюдениями:

(1) Тексты Ам 1:2 слл.; 4:13; 5:8-9; 9:5-6 являются макроструктурными рамками Книги Амоса 1:1-9:6.

Три текста 4:13; 5:8-9; 9:5-6 объединяет то, что они содержат в себе описание божественных качеств, в котором используется множество причастных оборотов, что характерно для стиля гимнов (как в Израиле, так и у соседних народов), а также то, что эти тексты содержат преимущественно богословие творения; кроме того, формула познания «Яхве имя Ему» представляет собой подпись к предшествующим ей в форме причастных оборотов высказываниям. Три текста, с одной стороны, изолированы от своего контекста; с другой стороны, их объединяют друг с другом общие мотивы (5:8 слл. и 9:5 слл. отчасти дословно повторяют друг друга). Таким образом, напрашивается предположение, что эти три текста были созданы в ходе редактирования Книги

Амоса. Х. Вольфф предполагает, что эта редакция, относящаяся к VII в., преследовала цель сделать этот текст литургически актуальным, поскольку в это время царь Иосия произвел торжественное разрушение святилища в Вефиле (централизация культа). К. Кох толкует ее как апокалиптическую интерпретацию текста. Соответственно, отрывки, содержащие в себе гимны, создавались «с целью того, чтобы сделать объектом внимания предопределенное Богом будущее, представленное в виде великого и окончательного истребления всего мира» (К. Koch, *Die Rolle der hymnischen Abschnitte*, 536). Если рассматривать отрывки, включающие в себя гимны, как позитивное богословие творения (к сожалению, текст не вполне ясен) и принимать во внимание то, что в 1:2, как и в 9:5 слл., содержатся мотивы теофании, проясняется композиционное разделение всей книги, особенности которого сводятся к следующим пунктам:

(а) Указанные отрывки расположены на значимых для общей структуры книги местах: 1:2 начинает книгу и цикл пророчеств о народах; 4:13 завершает композицию Ам 3-4; 5:8 является центром композиции 5:1-17; 9:5 слл. завершает цикл видений и книгу, включающую главы 1:1-9:6.

(б) В отрывках, содержащих гимны, упоминается не только падение Северного Царства, но и разрушение Иерусалима. Эти катастрофы истолковываются в славословиях как проявления суда Божьего.

(в) Поскольку гимны оформлены как переданные при помощи причастной конструкции «высказывания о сущности», они делают из Книги Амоса напоминание о постоянной угрозе суда в качестве подтверждения заступничества Яхве за бедных и угнетенных.

(г) То, что эта редакция обращается к богословию творения перед лицом переживаемой катастрофы, какой стала депортация, объединяет ее с книгами Девтероисаии, Иеремии, со Священническим Писанием и др. Будучи Творцом и Царем мира, Яхве не хочет отвергнуть свое творение и Израиль, выполняющий великую миссию в этом творении (ср. Ис 54:1-10; Иер 31:35).

(д) Если рассматривать 1:2; 4:13; 5:8; 9:5 слл. в качестве проходящей через весь текст богословской линии, то книга воспринимается *в целом* как обнадеживающее послание. Изображению суда посредством образов плачущих хижин пастухов и иссохшей вершины Кармила (1:2) противопоставлен в гимнах образ Бога-Творца, который орошает почву и может превратить страдающую от засухи землю в изобилующий райский сад. Эта диалектика развивается созданных в результате доработки (в после пленный период) в текстах 9:7-10 и 9:11-15.

(2) В цикле пророчеств о народах в результате доработки текста в эпоху плена были созданы короткие строфы III, IV, VII, а также исторический обзор в тексте 2:9-12 в VIII строфе.

Это предположение подтверждается, в частности, следующими наблюдениями:

(а) Строфы III, IV и VII, с одной стороны, имеют одинаковую схему композиции, но при этом, с другой стороны, их построение отличается от пятичленной схемы композиции, характерной для строф I, II, V, VI.

(б) В строфах III и IV используются формулировки, которые нужно расценивать как стилизацию под «длинные» строфы.

(в) Если в длинных строфах акцент делается на возвешение суда, то в коротких — на описание грехов. Грех Тира (III) и Эдома (IV) определяется как преступление против братского союза, или против братства, грех Иудей (VII) — как преступление против Яхве и его закона. И то, и другое говорит о том, что текст возник в эпоху плена.

(г) Исторической ретроспективой 2:9-12 — в строфе, посвященной Израилю (VIII), разрывается тесная взаимосвязанность между описанием греха 2:6b-8 и объявлением наказания 2:13-16. Эта ретроспектива написана в девтеронимическом духе (большое внимание уделяется Исходу как началу истории Израиля; греховности Израиля как неблагодарности за то благо, которое Яхве сделал для народа; выраженное в 2:11 слл. понимание сущности пророков и назореев).

(д) Первоначальная композиция пророчеств о народах представляла собой композицию из пяти строф, оформленную по схеме 2+2+1. Эта пятичленная структура соответствует структуре цикла видений, если исключить из него отрывки 7:10-17; 8:4-14, добавленные позднее.

(3) В цикле видений 7:1-9:4 позднейшей вставкой, относящейся к эпохе плена, по всей вероятности, являются фрагменты 7:10-17; 8:4-14.

Спорным остается вопрос, относятся ли все пять видений к наиболее раннему циклу видений. По мнению некоторых авторов, пятое видение представляет собой относящуюся к эпохе плена актуализирующую интерпретацию, где осмысляется разрушение Иерусалимского Храма (Э. Вашке). Другие исследователи предполагают, что уже видения 3-4 являются вторичными по отношению к видениям 1-2; при этом автором видений 1-2 считается сам пророк Амос, тогда как другие были написаны в качестве «*vaticinia ex eventu*» падении Северного царства в 722 году, чтобы придать авторитет переданному Амосом возвешению суда (Ф. Фритц). Предлагалось даже понимать цикл видений как композицию, полностью относящуюся к эпохе плена (Г. Штейнс).

(4) Относительно других добавлений, появившихся в ходе редакций эпохи плена и время после плена (например, 3:7; 5:25 слл.; 6:5), мнения исследователей расходятся.

### 3.2.3 Пророк Амос и его эпоха

Амос является наиболее ранним автором письменных пророчеств. Согласно данному в заглавии книги сообщению о времени ее создания, Амос, родившийся в Фекоие (ок. 17 км южнее Иерусалима), выступал около 760 г. до н.э. в качестве «пророка суда» в Северном Царстве, а точнее, в Самарии и, возможно, также в главном религиозном центре государства — Вефиле.

Сведения об Амесе, представленные в 1:1 и 7:12-15, нужно расценивать следующим образом: высказывание в 7:15а («Господь взял меня от овец») не нужно воспринимать в качестве сообщения о профессии («пастух»); с помощью этого появившегося в ходе редакций сообщения образ пророка Амоса стал истолковываться в соотнесении с образами Моисея и Давида, которых Господь также «взял от стада овец», в качестве спасителя и освободителя народа Израилева (Ам 7:15а — аллюзия на 2 Цар 7:8). Титул «пастух»,

данный пророку в Ам 1:1, также является архаичным почетным именованием, которое изначально относилось к «шейху». Таким образом, Амос по профессии был «животноводом» и «собирателем сикомор» (точнее, «надрезчиком сикомор» как обозначение *pars pro toto*: еще не созревшие плоды тутового дерева разрезаются при помощи острого инструмента, чтобы горький сок из них отчасти вытек, а оставшийся в них сок перебродил, в результате чего плод становится сладким), а значит, более или менее состоятельным человеком. Так как Амос был крестьянином, владеющим скотом и садом туговых деревьев, он обладал независимостью и уверенностью в себе, ставшими, согласно традиции, переданной в названной его именем книге, в которой хорошо сохранились свойственные для крестьянской жизни язык и образы, характерными и для его публичных выступлений. И если в Ам 7:14, тексте появившемся в результате редакции (эпохи плена), пророк говорит: «я не (храмовый или придворный) пророк и не сын пророка (участник пророческого "кружка")», то имеется в виду именно следующее: через Амоса говорит сам «ревущий лев Яхве». От лица пророка Амоса за свои интересы борется не какая-то группа, а сам Бог Израилев борется за «свой народ» (= свою семью) и за свою мечту о справедливом и человеческом обществе, основанную на представлениях о жизни мелких крестьян и бедняков. Во времена Амоса жизненные условия последних очевидно, ухудшились настолько, что тут-то и началась эпоха письменных пророков с их острой, безжалостной критикой государства, общества и культа.

Причины указанных изменений в жизни израильского общества различны. Одним из важнейших факторов стало развитие Израиля в монументальное государство, что подтверждается, в том числе, историей строительства городов, в частности, изменением планов городов. Для осуществления таких изменений в государстве, с одной стороны, был необходим связанный с большими расходами управленческий аппарат, благодаря которому жизненные потребности общества постепенно подтягиваются до международного стандарта, последствием чего стал заметный упадок уровня жизни, начиная от столицы и крупных административных центров, заканчивая селами и деревнями. С другой стороны, проведение этих преобразований вело к значительному увеличению налогообложения и учреждению государственной трудовой повинности крестьян, в результате чего интересы крестьян были ущемлены, и в случае засухи, неурожая, падежа скота или семейных несчастий они попадали в столь бедственное положение, что зачастую могли выжить только за счет кредита или попав в долговое рабство. Открытым остается вопрос, была ли в Израиле перенята общая для большинства восточных государств система так называемого рентного капитализма (Лоретц, Ланге) и так называемого трибутаризма (Дреер), при котором большая часть крестьян работает только в качестве арендаторов, находясь в полной зависимости от живущих в городе аристократов и крупных землевладельцев. Другим фактором, ускорившим социальное расслоение, возможно, был переход в экономической и социальной сферах к «античному обществу» (Киппенберг, Кесслер), происходивший в VIII в. на территории Греции, Сирии и Ирана. Наконец, на изменение общественных структур по сравнению с догосударственным и раннегосударственным периодами оказал влияние и рост населения, при том, что уже не могло быть увеличено количество пригодных для возделывания земельных угодий (Флейшер). И если изначально родовые земельные владения, включающие пахотные поля и пастбища, были достаточно



большими, то в ходе исторического развития, особенно по причине разделения наследства, они становились все более мелкими и все более неравными, поскольку в случае небольшого количества детей имущество начинало сосредотачиваться в руках каких-то владельцев или же по причине того, что некоторые крестьяне отказывались от имения, ставшего нерентабельным, и, таким образом, способствовали накоплению в одних руках земли и власти. Зажиточные землевладельцы, видимо, в свою очередь, находили множество путей для того, чтобы ради своей выгоды увеличить, соблюдая видимость полной законности, разрыв между бедными и богатыми.

Переход от эгалитарного общества к обществу социального расслоения имел место не только в Израиле. Подобного рода процессы происходили на всем античном Ближнем Востоке. Мы почти ничего не знали бы о существовании этого процесса в Израиле и не рассматривали бы этот процесс с точки зрения истории, если бы не существовало таких пророков, как Амос, которые боролись с этим от имени Бога Израилева, требуя возвращения к идеальным историческим истокам

### 3.3 Богословие

Богословско-политическая программа Книги пророка Амоса может быть рассмотрена в соотнесенности с разделением книги на четыре части: 1. Первая и третья части образуют рамочную конструкцию по отношению ко второй части. 2. Четвертая часть резюмирует божественные послания, содержащиеся в частях 1-3, и предает им непреходящую актуальность.

Функция, которую выполняют в композиции цикл пророчеств о народах (первая часть) и цикл видений (третья часть), состоит в том, чтобы подчеркнуть тяжесть совершенных в Израиле преступлений и неизбежность Божьего наказания за эти преступления: в Израиле ведется война против бедных (цикл пророчеств о народах); в ответ на это Яхве начнет войну против тех, кто воюет с бедными и уничтожает их (цикл видений).

Во второй части, помещенной между этими двумя, предлагается детальное обоснование божественного суда, который возвещается в первой и третьей частях. Кроме того, в части, занимающей срединное положение, дается призыв к обращению, благодаря которому смогут спастись и бедные, и их угнетатели. В заключении первого отрывка второй части формулируется диалектика встречи с Яхве: «Приготовься к сретению Бога твоего, Израиль» (4:12). Библейские пророчества нацелены на то, чтобы подготовить эту встречу. Поэтому пророчество, содержащееся в Книге Амоса, представляет собой послание Бога, пришествие которого грядет в ближайшее время, и который хочет спасти «созданное» им общество посредством обращения или посредством суда!

В четвертой части это божественное послание повторяется и конкретизируется в перспективе суда, который был явлен через падение Северного Царства (722 г. до н.э.) и через разрушение Иерусалима

(586 г. до н.э.). Эти катастрофы истолковываются в ней в соотносении с частями 1-3 в качестве процесса очищения, целью которого является не уничтожение, а спасение «идеи Бога» в Израиле. В этой части возмещается противоречивый образ Бога Израилева: Яхве не может нейтрально относиться ко злу, существующему в обществе. Он не примиряется со злом как с некоей естественной необходимостью, заданной самим творением, как злом мифическим, он борется с ним как с явлением противным божественной и человеческой сущности чтобы спасти свои «мечты Бога» об обществе, в котором Он сам «отражался» бы в собственной доброте и верности. В четвертой части делается обобщающий вывод о том, что, в конечном счете, замыслил Бог об истории Израиля: чтобы люди сообща, в мессианском покое, могли вкушать дары земли и наслаждаться плодами собственного труда.

Богословие, отраженное в композиционной структуре Книги Амоса, и сегодня представляет собой богословско-политическую программу:

(1) «Истина» библейского Бога проявляется в «истине» общественного устройства, то есть практика общественной солидарности, в частности поддержка слабых, является в библейском понимании «способом откровения» Бога *par excellence*.

(2) В критике и видениях, содержащихся в Книге Амоса, дается утопическое изображение засвидетельствованного в Библии начального периода в истории Израиля: «Ты будешь есть от трудов рук своих» (Пс 127:2).

(3) Жизнь в завете с Богом является осуществлением правды и справедливости основных идеалов Книги Амоса, — это подчеркивается посредством так называемой формулы завета, аллюзию на которую мы находим в конце книги (Ам 9:14 слл.: «народ мой Израиль» — «Яхве, Бог твой»).

#### 4. Книга пророка Авдия

*Комментарии:* К. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) 1936, 1964; C.-A. Keller (CAT) 1965; W. Rudolph (KAT) 1971; H.W. Wolff (BK) 1977; A. Deisseer (NEB) 1984, 1986; D. Stuart (WBC) 1987; P.R. Raabe (AncB) 1996; U. Struppe (NSK) 1996.

*Отдельные исследования:* E. Bosshard, Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch: BN 40, 1987, 30-62; W. Dietrich, Art. Obadja/Obadjabuch: TRE 24, 1994, 715-720; G. Fohrer, Die Sprüche Obadjas, in: FS Th.C. Vriezen, Wageningen 1966, 81-93 (= ders., Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen [BZAW 155] Berlin 1981, 69-80); B. Hartberger, «An den Wassern von Babylon ...» Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen (BBB 63) Frankfurt/Bonn 1986; U. Kellermann, Israel und Edom. Studien zum Edomhaß Israels im 6.-4. Jahrhundert v.Chr., Habil. Münster 1975; J. Nogalski, Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218) Berlin 1993; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament

(BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; J. Wehrle, Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1-21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen (ATS 28) St. Ottilien 1987; P. Weimar, Obadja. Eine redaktionskritische Analyse: BN 27,1985,35-99; M. Weippert, Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Diss. Tübingen 1971.

Самая короткая, состоящая из 21 стиха, книга еврейской Библии представляет большие трудности для истолкования. Они проявляются в ряде аспектов, начиная со сложности еврейского текста, ставшей причиной разных конъектур и перестановок в тексте (ср. также EÜ), и заканчивая спором о важности книги для христианского богословия (ср. Дж. Соггин: «...не представляет большого богословского интереса»). Уже отец церкви Иероним сетовал по этому поводу: «*Quanto brevius est, tanto difficilius*»<sup>69</sup>.

#### 4.1 Композиция

Текст книги — после сложного заглавия в стихе 1 — может быть разделен, исходя из формальных и тематических признаков, на *две части: ст. 2-15* (пророчество суда над Эдомом) и *ст. 16-21* (пророчество благополучия для Сиона и объединенного Израиля).

Основными отличительными чертами, влияющими на формирование специфического профиля каждой из частей, являются:

(1) В ст. 2-15 говорится исключительно о наказании и грехе Эдома, причем Яхве наказывает Эдом, используя для этого вмешательство других народов; о благополучии Сиона/Израиля ничего не сообщается; отсылка к истории Иерусалима дается через истолкование греха Эдома в связи с катастрофой, постигшей Иерусалим в 586 г. до н.э. В ст. 16-21 речь идет о суде над всеми народами, включая Эдом, судьба которого становится примером всеобщего эсхатологического суда над народами; в качестве орудия суда над Эдомом выступают «дом Иакова» (= Южное Царство) и «дом Иосифа» (= Северное Царство), то есть объединенный Израиль. Суд над народами является только предпосылкой для будущего благоденствия Сиона и объединенного Израиля, описанного в стихах 16-21, и включающего в себя восстановление Сиона и богоизбранного народа, новое расширение земель до «старых» границ — до территории царства Давида, причем целью этого возрождения становится установление царства Яхве (не Израиля!).

(2) Текст ст. 2-15 представляет собой прямую речь от лица Яхве, обращающегося к Эдому (чаще всего во втором лице единственного числа: Я—ты). В ст. 16-21 повествование построено согласно другим принципам; в этой части используется обращение от лица Яхве во множественном числе — «вы»: речь обращена к иудеям, пережившим катастрофу 586 г. до н.э.

*Первая часть* (ст. 2-15) содержит в себе пророчество суда и его обоснование (ст. 2-9: сообщение о наказании; ст. 10-14: обвинение; ст. 15:

<sup>69</sup> Чем короче, тем труднее (лат.; прим. перев.).

обобщение: пророчество суда и возмездия). Композиция этой части составлена из небольших текстов:

2-4 5-7 8-9	Сообщение о борьбе Яхве против Эдома: «Я низрину тебя» Описание наказания Эдома, с использованием человеческих персонажей, в форме иронической похоронной песни Предсказание истребления Яхве Эдома: «Я истреблю...»
10-11 12-14	Обвинение Эдома: убийства и притеснение брата Иакова, а также участие в разрушении Иерусалима в 586 г. до н.э. Косвенное обвинение Эдома в форме восьми предостережений/запретов (с восьмикратно повторяющимся выражением «в день...»)
15	Обобщение/апогей: пророчество наказания («день Яхве») и пророчество расплаты по принципу <i>ius talionis</i>

Вторая часть (ст. 16-21), начало которой маркировано посредством употребления обращения от первого лица к жителям Иерусалима, объединяет с завершающим отрывком первой части использование принципа *ius talionis* (ст. 16: «как вы... так»; ср. ст. 15b: «как ты... так»), а также ключевого выражения «все народы» (ст. 16; ср. ст. 15a). Эта часть также представляет собой композицию из небольших текстов:

16-17 18	Яхве объявляет войну всем народам: они должны испытать чашу гнева Яхве, как и Израиль. Изменение соотношения сил: Сион как место спасения и как метрополия по отношению к народам Истребление Эдома объединенным Израилем
19-20	Уточнение данного в ст. 17 пророчества благополучия для Израиля (использование ключевого слова: <i>jāraš</i> «завладеть»); новое завоевание земли
21	Обобщение/апогей: царство Яхве, правящего с Сиона (спасение Сиона/суд над Эдомом)

## 4.2 Возникновение

### 4.2.1 Несколько фаз становления книги

Хотя тема отношений между Израилем и Эдомом в контексте взаимоотношений с другими народами придает книге единство, даже одно только приведенное выше различие двух ее частей является опровержением гипотезы, согласно которой книга была создана одним кругом составителей. В большинстве моделей становления книги, предложенных современными исследователями, рассматривается по меньшей мере три стадии ее становления, составляющие процесс постепенного дописывания книги:

К *первой фазе* может быть отнесен текст пророчеств 2-14, 15b, обоснованно возмещающих суд над Эдомом (см. выше). Поскольку прежде всего в предостережении (ст. 12-14), а также и в ст. 11 приведены конкретные детали (завоевание Иерусалима «чужими» = варварами; бросание жребия для определения того, кто будет уведен в плен; сообщение не знающим страны вавилонянам о возможных путях беглецов; перехват беглецов эдомлянами) и живо переданы чувства волнения, разочарования и негодования, неоднократно высказывались (конечно, не бесспорные) предположения о том, что данный текст был составлен во время этих событий их свидетелями, то есть между 586 и 550 гг. Так как входящий в эту композицию фрагмент, включающий ст. 2-4, может быть рассмотрен в качестве отдельного пророчества (заканчивающегося «формулой божественной речи»), то, в частности, Вольф (W. W. Wolff, Kommentar) предполагает, что текст 2-4 является подразумеваемым в представленном в ст. 1 заглавии («*весть* услышали мы от Яхве») «словом Бога», которому затем дается комментарий в ст. 5-14, 15b. Текст 2-4, в таком случае, может быть воспринят как ядро Книги Авдия. *Вероятные* «обстоятельства жизни» (*Sitz im leben*) тех, для кого был создан текст 2-14, 15b, можно охарактеризовать, по мнению Вольфа (Kommentar 3), следующим образом: «Из Зах 7:3, 5; 8:19 нам известно, что в Иерусалиме, после 587 г., в день захвата города и разрушения Храма ежегодно совершалось богослужение, целью которого было оплакивание этих событий. В Книге Плача мы находим прежде всего молитвы-плачи, которые пелись по этому поводу на развалинах иерусалимского святилища... Мы узнаем из этой книги о том, что плач не оставался без ответа, а также то, что этот ответ содержал в себе пророчество суда именно над Эдомом, как это видно из Плач 4:21 слл.... Авдий, скорее всего, был культовым пророком, который сообщал находящейся в бедственном положении общине Сиона о том, что молитвы услышаны, упоминая прежде всего, грозящий ее врагам суд».

Ко *второй фазе* можно отнести созданный в ходе дописывания текст ст. 15a, 16-18 (с заключительной «формулой подтверждения слов» в ст. 18). Судьба Эдома (описанный в ст. 2-9 суд стал, тем временем, историческим фактом) теперь становится примером суда над всеми народами и знамением благополучия Сиона/Израиля. В рамках этой изменившейся перспективы дается пророчество о том, что «близок день Яхве», причем Яхве использует Израиль в качестве инструмента своего суда над всем миром.

С точки зрения композиции текст ст. 16-17 представляет собой пророчество суда: войска народов будут разгромлены на Сионе, который сам будет спасен и станет местом спасения для Израиля. Это двойное пророчество обрамлено стихами 15a, 18, где описание «дня Яхве» передано в образе «огненного дня». Текст, относящийся к этой фазе, был написан, видимо, в конце V в.

*Третья фаза* включает в себя прозаический текст ст. 19-21, где мы находим представления о возрождении объединенного Израиля, включая Голу, что отражает еще более позднюю историческую ситуацию (IV-III вв.?).

Возможно, описанная многоступенчатая история создания текста может быть прочитана и в *составном заглавии* в ст. 1. С формулы провозглашения послания в ст. 1*ba* могло начинаться пророчество об Эдоме. Формула сообщения об услышанном откровении «весть услышали мы от Яхве» вполне подходит в качестве заголовка к тексту 2-14a, 15b. Заглавие «Видение (пророчество) Авдия» может быть отнесено к перспективе далекого будущего, характерной для ст. 16-18 и 19-21.

#### 4.2.2 Соотношение с другими книгами пророков

Процесс постепенного становления Книги Авдия явствует также из разнообразных *параллелей*, благодаря которым различные пласты текста, появившиеся в ходе его становления, могут быть соотнесены с книгами других пророков.

Пророчества для Эдома в стихах 2-4, являющиеся ядром традиции, связанной с именем Авдия, почти идентичны фрагменту Иер 49:14-16. Синоптическое сравнение двух текстов говорит в пользу того, что текст Иер представляет собой намеренное использование текста Авд (А. Дейсслер, Б. Хартбергер, В. Рудольф, П. Веймар); другие авторы (например, Х. Вольфф) придерживаются того мнения, что и текст Иер, и текст Авд были составлены на основе одного и того же устного «находившегося в обращении» пророчества. Хотя если предполагать, что текст ст. 2-4 или ст. 2-7 был откликом на падение Эдома, и его нужно датировать первой половиной V в. (М. Вейшперт), то данный вопрос, а также проблема становления Книги Авдия вообще должны обсуждаться в ином ключе.

Соответствия между Авд 5-9 и Иер 49:9-10, 22 не столь тесны. Для истории становления Книги Авдия, несомненно значимо то, что сходство с текстами Иер не проявляется в двух пластах текста, то есть в ст. 15a, 16-18 и 19-21; оба этих пласта могут быть отнесены на основании особенностей языка и образов к пророческой литературе после пленного периода (крах нападения народов на Сион, объединение частей государства — Иудеи и Израиля, возвращение из Голы; универсальное всемирное царство Яхве на Сионе).

То, что текст 2-14, 15b был составлен в эпоху плена (в ее начале), подтверждается соответствием фактов и, отчасти, языка между ст. 10-14 и текстами, созданными в период плена — Ам 1:11 слл.; Пс 137:7-9, в то время как 17,19-20 соотносится с Ам 9:11 слл., который содержит сообщение о коренном повороте в отношениях между Израилем и Эдомом и о достижении Израилем благополучия.

В ходе начавшейся в последние годы в рамках школы истории редакций дискуссии относительно истории формирования Книги двенадцати пророков (Э. Боссхард, П. Ногальски, О. Х. Штек, П. Веймар) согласие до сих пор не

достигнуто. Однако напрашивается предположение, что эта небольшая книга (так же как Иоил и Мал) представляет собой в целом литературное письменное пророчество, которое подвергалось постепенной актуализации.

### 4.3 Богословие

В заключительном предложении книги подводится итог обсуждаемой в ней проблематике: как возможно царство Бога Израилева при всех пережитых Израилем несчастьях, высшей точкой которых стала катастрофа 586 г. и связанные с ней притеснения Израиля иноземными захватчиками? В качестве примера сложных отношений между «Израилем и народами» в Авд осмыслиется братский конфликт между Израилем и Эдомом, отраженный уже в рассказах Книги Бытия об Иакове и Исаве, а также в многочисленных, встречающихся в книгах пророков текстах, направленных против Эдома (ср., например, Ис 34; 63:1-6; Иер 49; Иез 35; Ам 1:11 слл.; 9:11 слл.).

В Книге Авдия трагическим событиям в судьбе Израиля и предположению о бессилии Бога Израилева противопоставляется та идея, «что Божий суд коснется не только Израиля, но и других народов, если их греховность превысит меру божественного терпения. Божья святость обратится в справедливое наказание. Здесь наказание претерпевает Эдом, пренебрегший в своей гордыне и эгоизме братским союзом с Израилем. Кроме того, несмотря на наказание, постигшее и народ Божий, становится очевидным, что в конце концов Яхве в большей мере желает союза, чем суда. Это принципиально относится, как следует из книг других пророков, и к суду Яхве над народами. Его эсхатологическое царство, которым, согласно Авд 21, заканчивается вся история, описывается всем пророческим посланием как универсальное, охватывающее все человечество царство справедливости и мира» (A. Deissler, Kommentar 139).

Среди других пророческих книг Книга Авдия представляет собой провокационное и вызывающее множество недоразумений свидетельство об особой роли Израиля во взаимоотношении Бога с человечеством. «Тому, кого выделил Бог, все остальные, в том числе “Исав”, должны уступать; то, что обещал и дал Бог, не позволено отнимать никому, в том числе “Исаву”. Израиль, в целом, устоял перед скрывающимся здесь искушением шовинизма..., христианство же, будучи в некотором смысле младшим братом Иакова, напротив, нередко и основательно поддавалось антииудейскому искушению... Книгу пророка Авдия следует рассматривать конкретно-исторически, но в то же время не только как свидетельство характерного для определенного исторического периода национализма. Ее нужно воспринимать в качестве принципиально-парадигматической, и при этом она должна приниматься *всерьез* как пристрастное и трудное для нашего восприятия свидетельство уверенности израильян в своей избранности» (W. Dietrich, Obadja 719).

## 5. Книга пророка Ионы

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) <sup>3</sup>1964; C.A. Keller (CAT) <sup>2</sup>1982; W. Rudolph (KAT) 1971; H.W. Wolff (BK) 1977; A. Deissler (NEB) 1984; D. Stuart (WBC) 1984; J.M. Sasson (AncB) 1990; F.W. Golka (Calwer Bibelkommentare) 1991; U. Struppe (NSK) 1996.

*Отдельные исследования:* G.C. Cohn, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst (SSN 12) Assen 1969; J. Ebach, Cassandra und Jona. Über den Umgang mit dem Schicksal, Frankfurt 1987; O. Kaiser, Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona, in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal (BZAW 161) Berlin 1985, 41-53; Th. Krüger, Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch: BN 59, 1991, 57-88; R. Lux, Jona. Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam». Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162) Göttingen 1994; J. Magonet, Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah, Sheffield <sup>2</sup>1983; J. Marböck, Der Bezeugte und sein Zeuge im Büchlein Jona, in: FS E.J. Korherr, Graz 1988, 21-30; J.A. Miles, Laughing at the Bible. Jonah as Parody: JQR 65, 1974/75, 168-181; L. Schmidt, «De Deo». Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gn 18, 22ff. und von Hi 1 (BZAW 143) Berlin 1976; U. Simon, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157) Stuttgart 1994; U. Steffen, Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam, Neukirchen-Vluyn 1994; G. Vanoni, Das Buch Jona. Literar- und formkritische Untersuchungen (ATS 7) St. Ottilien 1978; P. Weimar, Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtung zu Jon 1, 4-16, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982, 217-235; ders., Jon 4, 5. Beobachtungen zur Entstehung der Jonaerzählung: BN 18, 1982, 86-109; ders., Jonapsalm und Jonaerzählung: BZ 28, 1984, 43-68; ders., Das Jona-Buch: BiLi 73, 2000, 54-59. 129-136. 183-188. 240-246; H.H. Witzernrath, Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (ATS 6) St. Ottilien 1978; H.W. Wolff, Studien zum Jonabuch. Mit einem Anhang von J. Jeremias: Das Jonabuch in der Forschung seit H.W. Wolff (BSt 47) Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2003.

### 5.1 Литературное и богословское своеобразие

Книга Ионы отличается от всех остальных книг пророков. Помимо короткого пророчества «еще сорок дней и Ниневия будет разрушена» (3:4), в ней содержится не послание пророка, а рассказ о пророке — точнее, рассказ о том, как Яхве дает ему урок. В качестве рассказа о пророке она может быть сопоставлена с историями о пророках Илии и Елисе (ср. 3 Цар 17 — 4 Цар 9). С этими историями повествование об Ионе объединяет также ситуация сказочного и полного чудес мира. На море неожиданно разражается сильный шторм. Приплывает большая рыба, проглатывает Иону, и Иона живет три дня и три ночи внутри рыбы, прежде чем она извергает его на сушу — по всей видимости, именно туда, где в 1:1 начиналась эта история. Иона направляется напрямик в Ниневию, проповедует там и люди понимают его, несмотря на то, что он говорит на чужом языке. Более того: хотя он проповедовал всего один день и при этом успел обойти только



треть города, все живые существа в Ниневии, большие и малые, люди и животные, обратились к благу — все вместе в один день. В конце же говорится о том, что в одну ночь вырос огромный куст клещевины, который на следующий день при появлении зари внезапно засох. В отличие от того, как похожие происшествия воспринимаются в истории Илии и Елисея, здесь обо всех этих событиях рассказывается не как о чудесах — не как о зрелищных чудесах, совершаемых Богом, а также не как о чудесах, совершаемых пророком, когда описание чуда должно поразить читателя изображением могущества Бога или Его пророка. Сказочный характер книги, придающий истории, несмотря на всю ее драматичность, радостное, волшебное настроение, связан с богословским учением, которое сообщается в этой «жемчужине израильяно-иудейской литературы» (L. Schmidt, *De Deo* 7) пророку и читателям: сильный и любящий Бог хочет привести к себе *все* свои творения, в том числе пророка, бежавшего от лица Господня. К осознанию этой богословской истины Яхве, являющийся с самого начала и до конца главным действующим лицом повествования, приводит своего упрямого пророка, считающего справедливое наказание неустранимой главной аксиомой мирового устройства, — приводит при помощи соединения иронии и неожиданности, которые, в конце концов, заставляют пророка умолкнуть и смириться — как Иова!

Книгу Ионы отличает от истории Илии и Елисея, а также от книг других пророков еще и то, что это повествование никак не связано с историей Израиля. Действующие персонажи и обозначенное место действия имеют не историческо-индивидуальный, а типический и фиктивно-литературный профиль. «Имя, национальность и бог "царя Ниневии" не названы, так что рассказ нельзя отнести к какому-либо определенному времени. В нем отсутствуют как политическое измерение, так и детали религиозной жизни. Начальник корабля и корабельщики, которые обращаются каждый к своему богу, не обладают никакими характерными чертами. Сам Иона, правда, отождествляется с определенной исторической личностью [с пророком благополучия, жившим в VIII в., Ионой бен Амафией: ср. 4 Цар 14:25]. Но это не означает, что его можно воспринимать в качестве исторического персонажа, соотносимость Ионы с исторической личностью является, скорее, его дополнительной характеристикой ... Это относится и к Ниневии. Она описывается не как столица Ассирийской державы, но как находящаяся где-то на востоке метрополия несправедливости... Повествование завершается риторическим вопросом Бога, причем ничего не сообщается о возвращении пророка и о дальнейших событиях... В Книге Ионы... конкретно-историческая сторона повествования скрыта, чтобы подчеркнуть его богословский аспект — прямое и явное участие Бога» (U. Simon, *Jona* 31). И все же именно это делает богословское повествование о пророке «пророчеством»: в Книге Ионы, как в литературном пророчестве, сообщается слово Божие, которым

и подводится в 4:10 слл. итог всему повествованию, и через которое «пророчески» осмысляются «древние» слова Бога из Исх 34:6, цитируемые в 4:2 – причем происходит это, как показывает композиция, повести в литературно-художественной форме (к этому повествованию бесспорно можно отнести выражение «The medium is the message»).

## 5.2 Композиция

На основании ряда параметров повествование можно разделить на две части, включающие соответственно главы 1-2 и 3-4:

(1) После дважды встречающейся – в 1:1 и 3:1 – формулы получения пророком откровения следуют дословно совпадающие сообщения о том, как пророк должен поступить, после чего пророк совершает фактически противоположные друг другу действия, которые, однако, приводят в конце концов к одной и той же цели:

1:1-3	3:1-3а
И было слово Яхве к Ионе, сыну Амафиину: Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в нем... И встал Иона, чтобы бежать в Фарсис от лица Яхве.	И было слово Яхве к Ионе вторично: Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в ней... И встал Иона и пошел в Ниневию, по слову Яхве.

Две сцены объединяет то, что в них не фиксируется «место» действия, и это же отличает их от остального повествования:

(2) Местом действия в главах 1-2 становится (начиная с 1:4) море, или корабль на море, и рыба в море; в главах 3-4 (начиная с 3:3b) действие происходит в Ниневии, как внутри города (3:3b-4:4), так и за его пределами, на востоке от него, откуда открывается вид на город (4:5-11).

(3) Действующими лицами в главах 1-2 являются Яхве и Иона, а также корабельщики и их капитан; действующие лица в главах 3-4 – вновь Яхве и Иона, а также жители Ниневии и их царь.

(4) Каждая из двух частей включает в себя три сцены, на основании чего можно заключить о симметрично-параллельной структуре описания происходящих в них событий, а также их формальной композиции:

1-2: Внешний побег	3-4: Внутренний побег
1:1-3 Приказ и его нарушение	3:1-3а Приказ и внешнее его исполнение
1:4-16 В море на корабле: страх корабельщиков перед Богом и сопротивление Ионы (отказ от молитвы и желание смерти)	3:3b-4:4 В городе Ниневии: обращение грешников и сопротивление Ионы (требование справедливого наказания и желание смерти)

2:1-11 В море, во чреве рыбы: подчинение Ионы	4:5-11 В Ниневии, за городскими воротами: смирение Ионы
---	---

(5) Вторая и третья сцены каждой из двух частей также имеют аналогичную структуру повествования (ср. U. Simon, Jona 49):

Первая часть	Вторая сцена: 1:4-16		Третья сцена: 2:1-11
	Корабельщики	Иона	Иона
Трудности, посылаемые Богом	«корабль готов был разбиться».	Бог преследует своего пророка.	Рыба, спасающая Иону, становится его тюрьмой.
Молитва (и действие)	Корабельщики молятся Богу (и бросают Иону в море).	Иона отказывается молиться Богу (и ищет смерти в море).	Смирившийся пророк просит о спасении.
Ответ Бога	«И утихло море от ярости своей».		«И сказал Яхве рыбе, и она извергла Иону на сушу».

Вторая часть	Вторая сцена: 3:3b-4:4		Третья сцена: 4:5-11
	Жители Ниневии	Иона	Иона
Трудности, посылаемые Богом	«Еще сорок дней и Ниневия будет разрушена!»	Милость Бога раздражает Иону.	Куст клещевинный, избавивший Иону от огорчения, засыхает, и солнце начинает печь голову Ионы.
Молитва (и действие)	Молитва к Богу (и возврат украденной собственности)	Молитва протеста: «Возьми душу мою от меня» (и последующий протест: пророк покидает город и уходит на восток от него)	Протестующий пророк в отчаянии: он хочет умереть, однако отказывается молиться.
Ответ Бога	«Пожалел Бог о бедствии...»		Бог в своем ответе Ионе объясняет ему свои действия и снова примиряется с ним.

Таким образом, в отдельных сценах показан соответственно одинаковый поворот событий: «В начале говорится о больших несчастьях (произошедших или обещанных), причиняемых Богом. Затем следует описание обращения к Богу посредством слов или действия (или же посредством демонстративного бездействия) в середине текста, а в конце — ответ Бога (который, разумеется, отсутствует в том случае, если ему не предшествует обращение к Богу)... С помощью такой схемы повествования устанавливается соответствие между реакцией корабельщиков и реакцией жителей Ниневии, которая вполне отвечает их бедственному положению, а также противоположность их реакций реакции бунтующего пророка. Кроме того, различные действия самого пророка показываются во взаимосвязанности друг с другом или противопоставляются одно другому. Во второй части эта схема проявляется наиболее отчетливо: так, обращение жителей Ниневии соответствует повиновению корабельщиков, вынужденных бросить Иону в воду. Отчаянному протесту Ионы против божественной милости соответствует его молчание на корабле. Его повторный отказ от молитвы, после того, как засох куст клещевины, находит соответствие в вынужденной молитве из чрева рыбы. Бог исполняет все молитвы о спасении от смерти, вне зависимости от того, кто просит: корабельщики, грешники Ниневии или пророк из чрева рыбы, однако он отклоняет постоянные просьбы Ионы о смерти и предотвращает их. Только в конце повествования Иона получает от Бога ясный и подробный ответ, в котором Бог разъясняет ему смысл своих действий» (U. Simon, Jona 50).

### 5.3 Возникновение

В исследованиях стали прежде всего четыре проблемных поля базой для различных теорий относительно возникновения Книги Ионы:

(1) Две части, выделенные выше, сильно различаются по своим мотивам; каждая из них представляет собой законченный рассказ, поэтому порой предполагали, что в этой книге были объединены две разных повести (первая: усмирение морского шторма посредством человеческой жертвы и «история-антипод» — отказ от необходимости принести человеческую жертву, для того чтобы Бог смягчил свой гнев, или нечто подобное; вторая: обращение грешного города). В пользу противоположной гипотезы говорит то, что две части имеют симметричную структуру. Очевидно то, что составителями был использован и художественно скомбинирован различный материал; однако возможность реконструировать первоначальные тексты практически отсутствует.

(2) Бросается в глаза чередование в рассказе имен Яхве и Элохим (Бог): в 1:1-3:4 встречается имя Яхве, в 3:5-10 — Элохим, в 4:4-5 — Яхве, в 4:6 — Яхве Элохим, в 4:10-11 — Яхве. Основывающиеся на этом наблюдении попытки реконструировать изначальный пласт элохистского текста, который впоследствии был дополнен яхвистским текстом (Э. Нильсен, Л. Шмидт), не встречают поддержки.

(3) На основании последовательности 4:5b | 4:6a, интерпретируемой в рамках литературной критики как дублет (двойная тень над Ионой: от крыши из листвы и от куста клещевины с его огромными листьями) а, также привлекая другие гипотезы литературной критики, строится предположение о многоступенчатом процессе становления книги (например, П. Веймар предполагает

существование основного текста и двух его редакций). Этот «дублет» можно объяснить или в качестве литературного приема «добавления забытого» (ср. Н. W. Wolff, *Kommentar*), или с помощью интерпретации (куст клещевины: тень, защищающая от утреннего солнца!).

(4) Наиболее обсуждаемой проблемой является вопрос, относится ли так называемый псалом Ионы 2:3-10 к первоначальному рассказу или он был введен позднее. Например, Вольф обосновывает предположение, что благодарственный псалом, в котором упоминается Храм, был включен в текст позднее, следующим образом: «1. Ситуация псалма не вписывается в контекст... 2. Язык псалма иной, чем язык остального повествования... 3. Иона в псалме отличается от Ионы – героя рассказа. Поэтому Г. фон Рад говорит о "психологической недостоверности": "Эти благочестивые и благодарные слова совершенно не подходят непокорному Ионе, который после них ведет себя еще более скептически, чем до них"» (Н. W. Wolff, *Kommentar* 104 слл.). Эти доводы побудили Вольфа «предположить, что ст. 2:3-10 были привнесены в текст позднее, так же как и ст. 2:2. В этом отрывке читателю продемонстрирован образцовый, обращенный Иона, каким он еще не был в конце более древнего прозаического рассказа. Автор дополнений поместил новый образ "богомольного" Ионы в сцену с рыбой, которая как раз и была в наибольшей степени востребована в позднейших истолкованиях и в истории искусства» (Н. W. Wolff, *Kommentar* 57). Напротив, в новейших исследованиях приводятся аргументы в пользу того, что псалом относится к первоначальному и в целом единому повествованию; при этом возможно, что псалом был создан самим повествователем или был включен в текст в качестве уже существовавшего прежде псалма; возможно и то, что текст 2:3-10 отчасти уже существовал, а отчасти был дополнен рассказчиком.

Среди новейших исследований большое распространение получила тенденция рассматривать Книгу Ионы в качестве единого сочинения, созданного во второй половине IV в. или в начале III в. (в Иерусалиме или в египетской диаспоре?). Такое датирование текста обосновывается обычно следующим образом:

(1) Эта книга, представляющая собой «литературное пророчество» (см. выше), включающее ряд аллюзий на другие библейские книги, могла появиться только в послепленный период, поскольку содержит дветерономическое богословие, а также поскольку в ней делаются целенаправленные отсылки к Книге Иеремии (глава 3 воспринимается в качестве иллюстрации к Иер 18:7 и находит соответствие в тексте Иер 36).

(2) Использование греческого мифологического материала (проглатывание мифологического героя большой рыбой; выплевывание Ясона в истории аргонавтов) возможно, скорее всего, лишь в раннеэллинистический период.

(3) Дословные совпадения в текстах Книги Иоила и Книги Ионы (Иоил 2:13b = Иона 4:2b; Иоил 2:14a = Иона 3:9b) возникли, скорее, в результате заимствований в Книге Ионы из Книги Иоила, чем наоборот (см. выше, F.VIII.2).

## 5.4 Богословие

Книга пророка Ионы относится к наиболее популярным книгам Библии. Она впечатляет, как литературное произведение, но при этом, как показывает история христианских и иудейских комментариев к этой книге, ее богословское содержание также никогда не остается без внимания. Многочисленные комментарии можно «свести к четырем основным направлениям, каждое из которых предлагает свой ответ на следующие вопросы: что стало причиной отказа Ионы от поручения быть пророком в Ниневии? Что хочет сказать Бог своему пророку посредством шторма, рыбы и куста клещевины?» (U. Simon, *Jonah* 13). Эти *четыре позиции* могут быть тезисно подытожены и оценены следующим образом:

(1) Выраженное в отказе Ионы подчиниться повелению Бога представление о том, что грех можно искупить только посредством наказания, опровергается демонстрацией в рассказе искупительной и спасительной силы обращения. Такая точка зрения явно легла в основу существующей в иудейском богослужении, в соответствии с Вавилонским Талмудом (Мегила 31а), практики, согласно которой книгу Ионы следует целиком прочитывать в качестве завершающего этапа послеобеденной молитвы в Йом Киппур (день примирения).

В христианских комментариях такое понимание Книги Ионы нередко приводило к тому, что пророк Иона воспринимался как выразитель мнения непокорного иудейства, а язычники — как «лучшие иудеи», в соответствии с Рим 2:17 слл. Ссылаясь на Мф 12:41; Лк 11:32, этого Иону = иудейство делали (и делают) символом «неверующих» иудеев, отказывающихся принять Иисуса как обращенное к ним Слово Божье и Мессию.

Тему обращения нельзя, однако, назвать главной темой повести. Она важна только для третьей главы. В заключительной сцене 4:6-11 указывается другая причина спасения Ниневии: любовь Творца к своему творению (ср. 4:11: дети и животные — которые не могут ни совершить греха, ни обратиться!).

(2) В книге критикуются националистические, партикуляристские и ксенофобские тенденции, распространившиеся среди евреев в после пленный период, и подчеркивается, что Израиль избран Яхве для того, чтобы нести народам весть об истинном Боге.

В христианских комментариях пророк нередко рассматривался в качестве «типичного» представителя иудейства, не желающего разделить обещанное ему спасение с другими народами. Такой тип истолкования вел (а отчасти ведет и поныне) к антисемитизму, чреватому ужасными последствиями.

Отношения между Израилем и народами (или иудеями и язычниками) ни в коей мере не являются главной темой книги. Экипаж корабля и жители Ниневии относятся к повествовательным средствам

(представляют собой «роли»), предназначенным для того, чтобы на их примере показать безусловность и универсальность любви Бога-Творца, благодаря которой остается в живых *также* и сам пророк — как ею живут и все творения.

(3) Книга представляет собой поучительную историю о драматичности призвания пророка и/или о смысле пророчеств суда и несчастий. При этом Иона уверен в том, что однажды сказанное слово должно исполниться, иначе пророк и, главное, пославший его Бог будут восприняты в качестве «лжецов». Однако этот аспект в завершающей сцене 4:6-11 уже не играет вообще никакой роли. Какой же образ пророка рисуется здесь, если пророк ради своей чести предпочитает увидеть падение целого города, а не его обращение и спасение!

(4) В книге содержится богословский рассказ, побуждающий читателей (иудеев и христиан) прийти вместе с Ионой к той божественной истине, которой завершается книга: Бог Израиля, будучи Богом-Творцом, является также и Богом милости, Он как Бог справедливости содействует обращению грешников и проявляет себя в этом Богом прощения и помилования — ибо Он Бог безграничной любви ко всему живому. Только благодаря *этой* любви живет и сам пророк. С этим Иона молча соглашается в конце книги (ср. 4:11). «Так же как и Книга Иова, Книга Ионы заканчивается смирением того, кто восстал против своего Бога. Но если Иов прямо высказывает согласие с тем, что Бог был прав («поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле», Иов. 42:6), то Иона молчит. Иона — полная противоположность Иову, он не любитель речей. Его побег сопровождался красноречивым молчанием, поэтому и его ответ Богу выражен посредством благочестивого молчания и отказа от выражения согласия, как говорится в псалме: «для тебя и в молчании похвала» (Пс 65:2)» (U. Simon, Jona 141). Открытый вопрос 4:11 обращен и к читателям повести.

## 6. Книга пророка Михея

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) '1964; R. Vuilleumier (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; J.L. Mays (OTL) 1976.'1985; H.W. Wolff (BK) 1982; D.R. Hillers (Hermeneia) 1984; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; R. Oberforcher (NSK) 1995; R. Kessler (HThKAT) 2000.

*Библиография:* A. van der Wal, Micah. A Classified Bibliography, Amsterdam 1990.

*Отдельные исследования:* K.H. Cuffey, The Coherence of Micah. A Review of the Proposals and a New Interpretation, Diss. Drew University 1987; V. Fritz, Das Wort gegen Samaria Mi 1,2-7: ZAW 86,1974,316-331; J. Jeremias, Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit: ZAW 83,1971,330-354; ders., Tau und Löwe (Mi 5,6f), in: FS H.W. Wolff, München 1992,221-227; Ph.J. King, Amos,

Hosea, Micah. An Archaeological Commentary, Philadelphia 1988; Th. Lescow, Micha 6,6-8. Studien zu Sprache, Form und Auslegung (AzTh 1/25) Stuttgart 1966; ders., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5: ZAW 84,1972,46-85; ders., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6-7: ZAW 84,1972,182-212; J.L. Mays, The Theological Purpose of the Book of Micah, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977,276-287; E.Otto, Art. Micha/Michabuch: TRE 22,1992,695-704; B. Renaud, Structure et attaches littéraires de Michée IV-V (CRB 2) Paris 1964; ders., La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation (EtB) Paris 1977; L. Schwienhorst-Schönberger, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1-5, in: FS L.Klein (BBB 90) Bodenheim 1993,107-125; B. Stade, Bemerkungen über das Buch Micha: ZAW 1,1881,161-172; ders., Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften: ZAW 23,1903,153-171; J. Wellhausen, Ergänzungen zu Friedrich Bleek, Einleitung in das Alte Testament, Berlin 41878; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch (BZAW 123) Berlin 1971; J.T. Willis, The Structure, Setting and Interrelationship of the Pericopes in the Book of Micah, Diss. Vanderbilt University 1966; H.W. Wolff, Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?: VTS 29,1978,403-417; B.M. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten (BZAW 256) Berlin 1997.

## 6.1 Композиция

Композиция всей книги в целом состоит из чередования пророчеств несчастий и пророчеств благополучия. Впрочем, в различных исследованиях композиция книги описывается по-разному.

Принимая во внимание последовательность, — несчастье (1:2-2:11) — благополучие (2:12 слл.) — несчастье (3:1-12) — благополучие (4:1-5:15) — несчастье (6:1-7:7) — благополучие (7:8-20), делаются предположения о том, что книга состоит из *трех частей* 1-2; 3-5; 6-7 (В. Рудольф, Дж. Уиллис), тем более что этой последовательности соответствует и схема чередования фрагментов: длинный — короткий — короткий — длинный — длинный — короткий кроме того, три части начинаются с императива «слушайте» в 1:2; 3:1; 6:1. Правда, обращает на себя внимание то, что отрывок 2:12 слл. очень короток, а императив «слушайте», с которого начинается отрывок 3:1-12, почти дословно повторяется («слушайте же это, главы Иакова / дома Иакова») в 3:9; этот императив является структурным признаком композиции 3:1-12 (а призыв слушать в 6:9 есть лишь структурный признак второго порядка).

Выделение в тексте *четырёх частей* 1:2-2:13; 3:1-4:8; 4:9-5:15; 6:1-7:20, основанное на четырех пророчествах благополучия для (святого) «остатка» Израилева (2:12 слл.; 4:6 слл.; 5:6 слл.; 7:18) (К. Кэффи), имеет ту слабую сторону, что стих 4:9, если рассматривать его с точки зрения макроструктуры текста, не маркирован как начало нового отрывка; также вызывает сомнение, можно ли расценивать 4:9 слл. в качестве пророчества несчастий.



С учетом максимального числа точек зрения книга может быть разделена на *четыре части*: 1:2-3:12 (несчастье) — 4:1-5:15 (благополучие) — 6:1-7:7 (несчастье) — 7:8-20 (благополучие). Каждая из четырех частей имеет особый языковой и богословский профиль. Они могут быть объединены попарно на основании встречающейся в каждой из двух пар последовательности несчастье-благополучие, а также на основании употребляемых в них одинаковых ключевых слов и мотивов, таким образом, оказывается, что текст состоит из *двух частей*: 1:2-5:15; 6:1-7:20. Две части обозначены также соответствующими структурными признаками. Композиция 1:2-5:15 начинается призывом «слушайте, все народы» в 1:2 и завершается объявлением *гнева* по отношению к непослушным народам (в ЕЎ переведено не последовательно!). Новым призывом слушать начинается композиция 6:1-7:20; императив «слушайте» обращен теперь к горам и холмам земли. Эта часть заканчивается провозглашением того, что Бог не *гневается* вечно (7:18). Оба призыва слушать (1:2; 6:1) являются призывами принять участие в «тяжбе» между Яхве и Его народом (ср. сходные три части Ос 1-3; 4-11; 12-14); разделение на две части подтверждается также цезурой между 5:15 и 6:1. Кроме того, рамочная конструкция, состоящая из фрагментов 1:2-7 и 7:17-20, позволяет говорить о теоцентрической композиции книги: в тексте 1:2-7, следующем после призыва слушать в 1:2, сообщается о том, что Яхве снизойдет (образ теофании: 1:3 сл.), чтобы судить Израиля/Самарию и Иуду/Иерусалим за их грехи (1:5-7); в тексте 7:18-20 повторяются ключевые слова «преступление» и «грех» (7:18 сл.), а также провозглашается особенность (7:18: «Кто Бог [Эль], как ты, прощающий беззаконие?»): аллюзия на Исх 34:6!) этого суда, который закончится тем, что Яхве ввергнет все грехи в пучину морскую — подобно тому, как он вверг в пучину морскую египетское войско, преследовавшее израильтян во время Исхода (ср. 7:19), ибо Он есть Бог добра и милосердия (вновь аллюзия на Исх 34:6; ср. также в предшествующей Книге Ионы 3:9; 4:2).

В следующих таблицах описана композиция книги и профиль ее отдельных частей. Первая и вторая части образуют первую макроструктурную единицу книги (1:2-5:15).

<b>Первая часть: пророчество несчастий (1:2-3:12)</b>		
1:2-7	Пророчество несчастий для Израиля/Самарии и Иуды/Иерусалима: основные обвинения и угроза наказания	Вступление в 1:2: призыв к народам принять участие в «тяжбе» против Израиля и Иуды
1:8-16	Плач пророка по поводу грозящих несчастий	

2:1-5	Пророчество несчастий для богатых (начинающееся возгласом «горе»): особые обвинения и угроза наказания	На протяжении всей части отсутствует перспектива Израиль — народы
2:6-11	Пророк выступает против богатых	
2:12-13	Пророчество благополучия для Израиля и Иуды («богословие остатка»)	
3:1-4	Пророчество несчастий для чиновников (начинается призывом слушать): особые обвинения и угроза наказания	Заключительная картина: Сион и Храмовая гора становятся грудой развалин
3:5-8	Пророчество несчастий для пророков, возвещающих о благополучии (начинается с формулы провозглашения послания): особые обвинения и угроза наказания	
3:9-12	Пророчество несчастий для чиновников (начинается призывом слушать): особые обвинения и угроза наказания для Сиона/Иерусалима	

**Вторая часть: пророчество благополучия (4:1-5:15)**

A	4:1-5	Паломничество народов к Сиону и уничтожение оружия	Начальная картина: Сион и Храмовая гора как места благодати («шалом») и паломничества народов
B	4:6-8	Благополучие для остатка	
C	4:9-13	Освобождение от «Вавилона»	Концентрическая композиция: наступление мессианского времени (центр: 5:1-4!)
D	5:1-4	Пророчество наступления мессианского времени	
C'	5:5-6	Спасение от «Ассура»	Проходящая через весь текст перспектива: Израиль/Сион и народы
B'	5:7-9	Спасенный «остаток» среди народов	
A'	5:10-15	Уничтожение всего оружия и всех идолов	Большее число отсылок к (созданным в ранний послевоенный период) текстам Книги Исаии (Ис 2:16 сл.; 7:9; 11)
			Заклучительная картина: гнев и суд над непослушными народами

Третья и четвертая части образуют вторую макроструктурную единицу книги (6:1-7:20). Как будет разъяснено ниже, такое макроструктурное деление текста важно также с точки зрения его диахронии.

<b>Третья часть: пророчество несчастий (6:1-7:7)</b>		
6:1-8	Назидание (исторический обзор и богослужение на основе Торы)	Вступление в 6:1-2: призыв к горам и холмам принять участие в «тяжбе» против «Моего народа»
6:9-16	Пророчество несчастья для города Иерусалима (начинается с призыва слушать): особые обвинения и угроза наказания	Исторический обзор: Исход и завоевание земли Обвинение: злоупотребление властью, экономические преступления, ложь и обман
:1-7	Плач пророка и предостережение (противостояние)	Отсутствие темы народов (встречается только в 6:16); не упоминаются названия Сион/Иерусалим (только: «город»)
<b>Четвертая часть: пророчество благополучия (7:8-20)</b>		
7:8-10	Песня доверия Иерусалима	Имитация богослужения
7:11-13	Пророчество благополучия для города Иерусалима	Историческая ретроспектива: Исход
7:14-17	Плач Иерусалима	Сквозная перспектива: Израиль и народы; Сион/Иерусалим не упоминаются
7:18-20	Хвалебная песнь Иерусалима	Завершение: в 7:18-20 отсылка к 1:3-7

## 6.2 Возникновение

В заглавии 1:1 авторство книги приписывается Михею Морасфитянину, то есть живущему в городке Моршет-Гат, находящемся в области Шефела в 35 км к юго-востоку от Иерусалима. Там он исполнял должность родового или местного старейшины («бургомистра») и в силу его служебных обязанностей требовали общался со столицей — Иерусалимом. Михея называют также «Амосом Южного Царства». С Амосом его объединяет чувствительность к социальному неравенству и желание постичь его структурные причины. Так же как и речь Амоса, его речь полна ярких образов; если мы и не можем реконструировать отдельные высказывания пророка (см. ниже), то, по меньшей мере, Мих 1-3 имеет весьма оригинальный языковой профиль, сохранивший память об историческом Михее.

Согласно заглавию 1:1, Михей выступал в период правления иудейских царей Иоафама (739-734), Ахаза (734-728) и Езекии (728-699). О том, что он пророчествовал несчастья Иерусалиму и, в особенности, Иерусалимскому Храму (ср. 3:12) во время царствования Езекии, причем не без успеха, ибо ему удалось склонить жителей Иерусалима к обращению, говорится и в Иер 26:17-19. Вопрос, можно ли считать

эти сведения описанием исторических фактов, остается спорным. По мнению некоторых авторов, об угрозе разорения Самарии в Мих 1:6, говорилось, скорее всего до 722 г. до н.э., поскольку Самария фактически не была разрушена после ее завоевания Ассирийской империей. Подобные аргументы выдвигаются и в пользу того, что слова угрозы по отношению к иудейским городам в 1:8-16 в своей основе были сформулированы до 712 г., так как после 712 г. названный в 1:10 город Геф (Гаф) перестал принадлежать Иуде.

После важнейших открытий, сделанных в этой области Ю. Велльгаузен (1878) и Б. Стаде (1881; 1903), общепринятым стало мнение, согласно которому Михею принадлежит авторство, самое большее, Мих 1-3, тогда как остальные части были созданы в конце допленной эпохи (Стаде: 6:1-7:6), в эпоху плена (Велльгаузен: 7:7-20) и после возвращения из плена (Стаде: 4-5).

В «классическом» для немецкоязычной аудитории комментарии к Книге Михея, написанном Х. Вольфом, история становления ее текста описывается следующим образом: «В начале идут три очерка выступлений самого Михея — 1:6, 7b-13a, 14-16; 2:1-4, 6-11; 3:1-12... Первые девтеронимические комментарии к ним содержатся в 1:5, 7a, 13b, а также в дополнениях и изменениях в 2:3-5, 10b; 3:4.5, 8; 1:1 и в использовании литургического зачина к богослужебному чтению в 1:3 слл. (гимн-теофания).

Начиная с 587 г. и заканчивая временем вскоре после возвращения из плена дописывался цикл пророчеств благополучия в главах 4-5. Первые из них относятся к началу эпохи плена и представлены обетованиями спасения в 4:9-5:1, 3, 4a, 5b. К концу эпохи плена относятся обетования возвращения для Голы, встречающиеся в 2:12, 13 и в 4:6-7a. Затем следуют тексты, в которых описываются взаимоотношения между остатком Израиля и народами (5:6-15), а также такие, в которых говорится о будущем Иерусалима (4:1-8). При этом прежде всего редактируются известные пророчества: 4:6-7a посредством 7b и 5:10-13 посредством 5:9 и (14) 15, кроме того, 5:2, 4 посредством 5:3, с одной стороны, и посредством 4:8, с другой. Заключительная часть цикла пророчеств в главах 4-5 не могла быть создана ранее освящения Храма в 515 г. С ней связано редакционное присоединение глав 1-3 при помощи призыва слушать в 1:2, обращенного ко всем народам (ср. 5:15).

Послепленная редакция глав 1-5 возникла под влиянием литературного направления, которое развивалось с начала эпохи плена в связи с обычаем отмечать день скорби по поводу падения Иерусалима. Здесь звучали пророчества благополучия и пророчества для иноземных народов, и на них отвечала слушающая община (4:5; 5:9).

Для осмысления истории редакций Книги Михея необходимо считаться с тем, что в раннеперсидский период в Иерусалиме существовала влиятельная традиция пророчеств благополучия для всех народов. В рамках этой традиции были не только переняты пророчества Михея, дополненные девтеронимическими комментариями, традиция продуктивно повлияла и на дальнейшее становление Книги Михея. Основной темой, привнесенной самой этой традицией, стало будущее остатка Израилева, Иерусалима и народов. Вместе с тем, вероятно, в рамках этой школы существовала группа, которая в связи

с обвинениями Михея критиковала социальное устройство и интересовалась своим временем (началом после пленного периода), как это показывают тексты 6:2-7:7 (впрочем, связь с пророчествами Михея была слабой). Эта группа текстов была соединена в школьной редакции (посредством 5:14; 6:1) с уже существовавшей частью Книги Михея 1:1-5:15.

На последнем этапе школьной доработки текста пророчества Михея (1-3) новые пророчества благополучия (4-5) и дополнения социально-критического характера (6:2-7:7) были приспособлены для богослужений, кроме того, в них были включены три псалма, представляющие собой ответ общины (7:8-10, 14-17, 18-20).

Некоторые (по всей вероятности, чисто литературные) добавления, такие как 5:4b-5a и 7:4b, 11 слл., 13, сложно отнести к какой-либо определенной редакции; скорее всего, они были созданы не ранее V в.» (H. W. Wolff, *Kommentar XXXVI f.*).

Исследователи, придерживающиеся этой модели, отстаиваемой в подобном виде А. Дейслером и, в более сложном виде, Э. Отто, считают методически возможным реконструировать слова устных пророчеств исторического Михея («очерков выступлений») и хотят представить рост книги в качестве непрерывной эволюции от устной традиции к существующей сейчас книге. Новейшие работы, исследующие становление книг пророков, показывают слабость такой позиции. Описанная выше композиция Книги Михея, принципами построения напоминающая композиции книг Осии и Амоса, а также близкая по своим мотивам и структуре Книге Исаии (богословие Сиона; мессианская перспектива; завершение псалмом: ср. Ис 12 в качестве заключительного элемента в Ис 1-12), может быть понята только как композиция, сознательно оформленная с самого начала. В частности, базовые тексты главах Мих 1-3, как бы точнее их не определять, не воспринимаются (во всяком случае, теперь) в качестве компиляции аутентичных слов Михея, но предполагается, что они были созданы как «традиционные», или «литературные» пророчества. То же относится и к трем другим частям книги.

Следует согласиться с Р. Кесслером (НThКАТ 45-47) в том, что составленные в VII в. «памятные записи Михея» \*1-3 были вскоре после катастрофы 586 г. дополнены фрагментом 4:8-5:4, а в раннеперсидский период расширены до композиции \*1-5. В середине V в. была присоединена композиция 6:1-7:7, критика социального устройства в которой отражает ситуацию V в. (ср. Ис 56:10-57:2; 59:4-8; Иер 9:1-8; Ам 8:4-7; Пс 14; Неем 5). Окончательная редакция, вероятно, относится только к концу персидского периода или даже к эпохе эллинизма. В это время была создана (помимо небольших дополнений) прежде всего заключительная часть 7:8-20, в которой Книга Михея обретает «измерение мы». Этим «мы» становится сообщество, присваивающее себе сложившийся текст Книги Михея.

### 6.3 Богословие

(1) Пророчества несчастий в Мих 1-3 и 6:1-7:7 содержат жесткую критику государства и общества, в них беспощадно рисуется экономический порядок, разорительный для небольших крестьянских хозяйств, — порядок, сложившийся в середине царского периода и в начале послевоенной эпохи. При этом в Мих 2 речь идет, прежде всего, о закабалении крестьян посредством беззащитного злоупотребления долговой системы той эпохи; это вело, начиная с VIII в. (ср. сходную критику в Ис и Ам), к разрушению эгалитарного общественного порядка («один мужчина — одно поле — один дом»), а также к складыванию классового общества при поддержке богатых крупных землевладельцев. В Мих 3 выражается протест прежде всего против кровавых жертв, к которым приводило жестокое использование государственной администрацией принудительного труда мелких крестьян при строительстве больших государственных зданий. В Мих 6:9-12 критикуются мошенничества, осуществляемые живущими «в городе» (= в Иерусалиме) богатыми заимодавцами и торговцами, а в 7:1-6 говорится о полной социальной разобщенности. Называя эти грехи, Книга Михея не призывает к обращению, в ней возвещается суд Яхве, посредством которого будет показано, что *Ego* правопорядок (*mišpat*) имеет большую силу, чем экономический и общественный порядок, поддерживаемый в интересах государства и богатых людей. Объявляя об этом, Михей исполняет указанную в Мих 3:8 задачу — быть «истинным» пророком Яхве. Уважение человеческого достоинства и соблюдение прав человека становятся основой и мерой почитания Яхве. В написанном в послевоенный период «поучении» 6:1-8 кратко сформулированы положения о *такой* иерархии и взаимозависимости между человеческой любовью и любовью Бога.

(2) Основной темой пророчеств благополучия является восстановление Сиона в качестве места всеобщей справедливости, которое должно повлиять на народы и привести либо к добровольному отказу от использования оружия (4:3: «и перекуют они мечи свои на орала и копыя свои — на серпы»), либо к насильственной ликвидации всяких средств ведения войны и идолов. В качестве контраста по отношению к оплакиваемой несостоятельности политической власти, в Мих 4-5 дается описание нового, мессианского царства, которое явится не в Иерусалиме, а в Вифлееме, на родине Давида, с рождением «мирного владыки» (актуализация Ис 7:14-17; 9:1-6; 11:1-9). В Мф 1-2; Лк 1-2 (ср. особенно Мф 2:5 слл. и Лк 2:14) содержатся ссылки на Мих 4-5, чтобы в свете этого пророчества провозгласить Иисуса мессианским подателем справедливости и мира. В заключительной картине 7:18-20, где описывается уничтожение вины и ввержение греха в морскую пучину — ради верности Иакову и любви к Аврааму, — «во многом предвосхищается центральная тема новозаветного послания — тема

воли к прощению и власти прощать, которые имеет Отец Иисуса Христа, как об этом будет сказано уже в Лк 1:76 слл.» (A. Deissler, Kommentar 201).

## 7. Книга пророка Наума

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; Th.H. Robinson (HAT) <sup>3</sup>1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; B. Renaud (SBI) 1987; K. Seybold (ZBK) 1991.

*Отдельные исследования:* J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) Neukirchen-Vluyn 1970, 11-55; C.A. Keller, Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums: VT 22, 1972, 399-419; B. Renaud, La composition du livre de Nahum: ZAW 99, 1987, 198-219; H. Schulz, Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung (BZAW 129) Berlin 1973; K. Seybold, Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum (SBS 135) Stuttgart 1988; M.A. Sweeney, Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum: ZAW 104, 1992, 364-376; A.S. van der Woude, The Book of Nahum. A Written Letter in Exile: OTS 20, 1977, 108-126.

### 7.1 Композиция

Книгу можно разделить, если не учитывать двойное заглавие (см. ниже), на три легко различаемые по своей форме и не равные по своему объему части:

(1) Тема определяется построенным на основании алфавитной последовательности (буквы от алефа до кафа = 11 букв = первая половина алфавита) гимном 1:2-8 с поэтическим описанием теофании: Яхве становится Богом карающего суда для своих врагов и спасительной крепостью для тех, кто ищет у него убежища.

(2) В *словах отровержения* 1:9-2:3, начинающихся с вопроса к израильтянам и (вероятнее всего) к Ниневии в качестве представительницы вражеских народов «Что умышляете вы против Яхве?», доказывається истинность гимна посредством двойной цитаты слов Яхве, обращенных к Иудее (1:12 слл.) и к царю Ассура (1:14), причем в 1:9 при помощи использования ключевого слова (ср. 1:7 слл.) повторяется его основное высказывание, а в 2:3 в видении благополучия Израиля подводятся его основные итоги.

(3) В состоящем из трех частей *пророчестве суда над Ниневией* 2:4-3:19 развивается тема суда, обозначенная в гимне и в слове Бога 1:14. Оно состоит из трех фрагментов 2:4-13; 3:1-7; 3:8-19, в которых посредством ярких поэтических образов описывается завоевание и разрушение Ниневии. Отрывок 2:4-13 начинается с описания страшного и пока не названного конкретно врага, войско которого завоевывает и опустошает город; фрагмент завершается прямой речью от лица Яхве, из которой становится ясно, кто же этот страшный враг Ниневии: сам

Яхве. Фрагмент 3:1-7 начинается с горестного возгласа, относящегося к наполненному убийствами «городу кровей» Ниневии, который теперь сам должен погибнуть; как и в 2:4-13 при помощи прямой речи Яхве (в которой используется очень проблематичная с точки зрения современного восприятия метафора публичного обещивания «блудницы» Ниневии) разъясняется, что это сам Яхве лишает власти город Ниневию. Во фрагменте 3:8-19 описание уничтожения усиливается посредством ссылки на захват и сожжение Но-Амона (= Фив) ассирийским (!) царем Ашурбанипалом в 664 г.; также как Фивы не спасли от разрушения ни их вошедшая в поговорку неприступность связанная с их положением на Ниле, ни подвластные им обширные области, так и Ниневия не сможет противостоять штурму, который подобно огню настигнет и пожрет столицу (3:15), начав с пограничных укреплений (3:12). Каждый из трех фрагментов заканчивается насмешкой (2:11 слл.; 3:7; 3:18 слл.). Фрагменты 2:4-13 и 3:1-7 объединяет одинаковое начало слов Яхве (2:13; 3:5); в насмешливых высказываниях, завершающих фрагменты 3:1-7 и 3:8-19, реакция на падение Ниневии выражена при помощи аналогичных образов (3:7: «всякий, увидев тебя...»; 3:19: «все, услышавшие весть о тебе...»).

Схематично композицию книги можно изобразить следующим образом:

1:2-8	Псалом, с описанием теофании	Концентрическая структура: 2-3а высказывания о Яхве; 3б-6 теофания суда; 7-8 высказывания о Яхве
1:9-2:3	Слова против пророка Иуды и Ассура/Ниневии	Меняющиеся адресаты: Иуда и Ниневия (1:9 слл.) – Иуда (1:11-13) – Ассур (1:14) – Иуда (1:15) – Ниневия (2:2) – Иуда (2:3)
2:4-3:19	Состоящее из трех частей пророчество суда над Ниневией	Яркие поэтические образы, отличные от 1:2-2:3; в каждом из фрагментов единожды названа Ниневия/Ассур (2:8; 3:7; 3:18); фрагменты связаны между собой посредством мотивов и структуры.
2:4-13	Описание уничтожения – насмешка – слово Бога	
3:1-7	Погребальная песня – слово Бога – насмешка	
3:8-19	Ироничное сравнение – описание уничтожения – насмешливый плач	

## 7.2 Возникновение

Уже в двухчастном заглавии 1:1 (пророчество о/против Ниневии; книга/свиток видений Наума) указывается на то, что композиция книги составлена



из текстов различного происхождения; этот процесс находит различные объяснения в исследованиях

(1) Состоящее из трех частей описание суда над Ниневией в 2:4-3:19 отчетливо выделяется своей поэтической образной речью и связью с конкретной политической ситуацией (разрушение Но-Амона = Фив в 664 г.; падение Ниневии в 612 г.) на фоне фрагмента 1:2-2:3. В большинстве исследований предполагается, что в этой части в основном передано «политическое пророчество» на пророка Наума, выступавшего в эпоху находившегося в вассальной зависимости от Ассирии царя Манассии (699-643), причем после падения Ниневии это пророчество было обработано. Более точная датировка зависит от того, насколько тесно связаны пророчества с описываемыми в каждом из них событиями, и три части пророчества суда не созданы ли в разное время.

В новейших исследованиях предположение о постепенном становлении книги представлено в ряде работ К. Зейбольда: «Реконструкция становления книги показывает, что книга развивалась, так сказать, с конца в начало. Стихотворение 3:8-19а является древнейшей частью предания — оно возникло после захвата египетских Фив ассирийцами в 664 году. Другие поэмы, по всей видимости, появились несколько позднее, плач 3:1,4а и стихотворение 3:2; 2:2-12 предвещают падение Ниневии, поэтому были дописаны до 612 г. — по-видимому, в непосредственной временной близости к древнейшему стихотворению в третьей главе, то есть в 50-е г. Только эти три текста можно с уверенностью считать произведением пророка Наума. К ним может относиться первое заглавие «пророчество о Ниневии» (1:1). Очевидно, они образуют древнейший «цикл Наума», составленный им самим или созданный на основе наследия пророка, о котором практически ничего не известно. Первое добавление к этому циклу (связанное с доработками в 2:13 сл.), и второе, включающее в себя два пророчества благополучия для Иудеи в 1:12 сл. (1:12, 13; 2:1, [3]), было создано, очевидно, после падения Ниневии (612) и, вероятно, после разрушения Иерусалима (587), в плену; оно превратило книгу в документ, подтверждающий благодеяния Яхве в прошлом и содержащий пророчество будущего. Таким образом, заглавием этого постепенно расширявшегося сочинения была: «Книга видений Наума Елкосеянина» (1:1b); произведение было создано, видимо, в эпоху плена. Третья вставка в 1:2 сл. — дополненная посредством заполнения возникшего в 1:10 сл. пробела — стала впечатляющим зачином Книгу Наума. В ней добавлены богословские принципы, которых прежде явно не хватало и все сказанное истолковывается в виде гимна как вмешательство вершащего суд Бога: мировая история является мировым судом. Эта последняя крупная, доработка была отражена в комбинированном заглавии Книги. Благодаря ей каноническая книга пророка приобрела тот вид, в каком она существует и по сей день. Более определенной даты, чем после пленная эпоха, около IV в. до н.э., указать невозможно» (Kommentar 11 f.).

(2) Исходя из того наблюдения, в книге отсутствуют пророчества суда над Иудеей/Израилем и что перспектива благополучия в Наум 2:1

описана под влиянием Ис 52:7, И. Йеремиас реконструирует состоящий из нескольких фаз процесс становления книги. Основой книги являются пророчества направленные против Ассира/Ниневии (2:4-13; 3:12-19) и пророчество *против Израиля* (1:11, 14; 2:2 слл.; 3:1-5, 8-11); впоследствии пророчества против Израиля были переосмыслены как пророчества *против Ниневии*, и в то же время заново обработаны после падения Вавилона в 538 г. на основе пророчеств благополучия у Девтероисаии.

(3) Единство композиции подчеркивается теми авторами, которые предполагают, что возникновение можно в основном отнести к одной стадии.

Согласно малораспространенной на сегодняшний день позиции, книга представляет собой пророческое богослужение («кантату») во время осеннего праздника в Иерусалиме в 612 г., когда падение Ниневии праздновалось в качестве доказательства могущества Яхве. Против этого предположения говорит, во-первых, то, что Книгу Наума едва ли можно воспринимать в качестве «либретто» для богослужения, а во-вторых, что для в тексте отсутствуют характерные для подобного праздника слова о царстве Яхве и пассажи, в которых содержалось бы обращение к Яхве.

М. Суини предполагает, что книга была создана около 612 г. в качестве литературного пророчества, ставшего реакцией на произошедшее только что падение Ниневии и сделавшего это событие исходным пунктом для риторической демонстрации могущества Яхве.

(4) Датировка и определение роли гимна-теофании 1:2-8 помогает определить время составления окончательной композиции книги. Строки 1:2b-3a показывают, что часть гимна существовала раньше и была доработана для того, чтобы она вписывалась в контекст. В этих строках, с одной стороны, видно дополнение к алфавитной последовательности в строках 2a, 4-9. С другой стороны, 1:3a является цитатой из Исх 34:6 слл., то есть как раз того текста, который неоднократно цитируется и используется в разных вариантах в Книге двенадцати пророков. Это указывает на то, что эта обработка фрагмента гимна, связана с историей создания книги двенадцати пророков (ср. также мотив теофании во вступлении к Ам и Мих). Поскольку в ст. 1:9 содержатся важнейшие ключевые слова из гимна (1:8), можно предположить, что части 1:2-8 и 1:9-2:3 были составлены одним и тем же человеком (ср. также ключевое слово «враги его» в 1:2 и 1:8, составляющих обрамление гимна).

На основании данных наблюдений можно говорить о двухступенчатой истории создания книги, отразившейся и в состоящем из двух частей заглавии: сначала была создана композиция пророчеств суда над Ниневией (2:4-3:19), в которой либо возвещается уничтожение Ассирийской империи (до 612 г.), либо она изображается уже *post factum* как кара Яхве (*vaticinium ex eventu* = пророчество «в ретроспективе»).

Это «пророчество о Ниневии» (1:1a) впоследствии (в V или IV в.) было включено в книгу нескольких пророков и получило, благодаря добавлению в начало книги фрагмента 1:2-2:3, более широкий горизонт с точки зрения богословия истории: уничтожение Ниневии и спасение благодаря ему Иудеи стало парадигмой спасения народа Божия от превосходящих сил зла.

### 7.3 Богословие

(1) Пророчества суда и слова насмешки над Ниневией, столицей Ассирийской империи, которая между 750 и 612 гг. благодаря военной силе превратилась в мировую державу и эксплуатировала поработанные ею государства в качестве провинций (как, например, Северное Царство Израиля, после 722 г., после захвата Самарии) или в качестве вассальных владений возникли и передавались традиции ей как документы сопротивления.

(2) Исходя из очерченного в 1:2-2:3 горизонта, пророчества, представленные в книге, становятся «назиданием на тему «Бог и мировая держава». Из него можно узнать, как Творец относится к мировым державам и их богатствам, как Бог Израиля воспринимает включение Иуды и Иерусалима в систему империи, а также о том, как Он сам влияет на эти политические отношения. Можно узнать, что Он, вопреки видимости, планирует стратегически с расчётом на отдаленное будущее (1:3)... Можно и нужно узнать, что, хотя великие события мировой истории, как кажется, подчиняются собственной логике, однако на самом деле происходят согласно написанному сценарию. В видениях Наума, эта драма разыгрывается по ролям... Таким образом, пророчества Наума служат иллюстрацией различных способов обращения Бога с мировыми державами или — как уже было сказано — действия Бога в истории. Падение Ниневии становится примером, история этого падения («нет врачества для раны твоей», говорится в последнем стихе книги) — парадигмой Божьего суда (B. Renaud)... Таким образом, Керигма книги Наума проявляется в свидетельстве о влиянии Бога на историю. Оно заключается в Его суверенном праве распоряжаться властью имущими среди народов» (Seybold, Kommentar 15 f.). Будучи понята так, книга представляет собой документ надежды на то, что последнее слово в истории остается за Богом: «низложил сильных с престолов, и вознес смиренных» (Лк 1:52).

(3) Суд Бога над миром ведет к установлению справедливости и к восстановлению учрежденного Богом правопорядка среди народов. Упоминаемые в 1:2-8 «месть», а также «гнев» являются категориями права, и ни в коем случае не создают образ иррационально жаждущего мщения Бога. Кроме того, важна диалектика, программно представленная в 1:2-8: Яхве становится Богом «мести» для своих врагов, но Богом-Спасителем *всех* тех, кто ищет Его. Диалектичность библейского

Бога отражена также в проповеди Иисуса (ср. Мф 25:31-46) и особенно в апокалиптических видениях Откровения Иоанна, неоднократно берущем образы Книги Наума.

(4) В I в. до н.э. Кумранская община «актуализировала» книгу представив ее в качестве описания борьбы. «Они видели в образе “Ниневии” символ своих противников и предполагали, что в этом образе зашифрована партия фарисеев, в то время “Но-Аммон” считается символом партии саддукеев. Возвещение или описание их уничтожения придавало кумранитам мужества при взгляде в будущее. Можно спросить, допустима ли такая идентификация. Однако необходимо признать, что они находили в этой книге “убежище в день скорби”, о котором говорится в первой главе, напоминающей о суверенной власти Бога» (K. Seybold, *Kommentare* 16).

## 8. Книга пророка Аввакума

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) <sup>3</sup>1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; A. Deissler (NEB) 1984; R.L. Smith (WBC) 1984; K. Seybold (ZBK) 1991.

*Отдельное исследование:* A. Deissler, Art. Habakuk (Buch): NBL 11,1991,1ff; W. Dietrich, Habakuk-ein Jesaja-schüler: Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie, in: FS K.D. Schunck (BEATAJ 37) Frankfurt 1994,197-215; B. Duhm, Die Zwölf Propheten, Tübingen 1910; A.H.J. Gunneweg, Habakuk und das Problem des leidenden *sdjq*: ZAW 98,1986,400-415; R.D. Haak, Habakkuk (VTS 44) Leiden 1992; J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) Neukirchen-Vluyn 1970,55-110; P. Jöcken, Das Buch Habakuk. Darstellung seiner kritischen Erforschung mit einer Beurteilung (BBB 48) Bonn 1977; E. Otto, Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk: ZAW 89,1977,73-107; ders., Die Theologie des Buches Habakuk: VT 35,1985,274-295; M.A. Sweeney, Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk: VT 41,1991,63-83.

### 8.1. Композиция

(1) На основании *системы заглавий* книгу можно разделить на *две части*. Заглавие 1:1 «пророческое видение» относится к главам 1-2 и определяет две затрагиваемые в них темы: пророчества, преимущественно относящиеся к иноземным народам (ср. слово «пророчество» в качестве структурного сигнала, прежде всего в части, посвященной народам в Ис 13-23), а также видение *нашествия народов*. При помощи заглавия 3:1 «Молитва Аввакума, пророка, для пения» и подписи «начальнику хора», известной из Псалтири, выделяется, как особая единица текста представленное в форме гимна описание *теофании* в главе 3.

(2) *Композиция* книги состоит из *трех частей*, построенных по принципу *градации* (восхождения к высшей точке): 1:2-2:5; 2:6-20; 3:1-19.

1:2-4	Плач пророка о насилии и угнетении в Иуде
1:5-11	Ответ Яхве: обещание послать халдеев в качестве орудия наказания («конный набег»)
1:12-17	Плач пророка, в котором он упрекает Яхве в чрезмерности ниспосланного Им наказания
2:1-5	Ответ Яхве, в котором содержится приказ начертать на скрижалях: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою (т.е. верностью Богу) жив будет»

2:6-20	Горестные возгласы (погребальный плач), направленная, если исходить из всего текста в целом, против властителей Вавилона; они вложены в уста захваченных вавилонянами народов; они направлены против алчности и жадности власти (2:6-8), против жестокости при осуществлении колоссальных строительных проектов (2:9-14), против беспредельного насилия над людьми и природой (2:15-17) и против поклонения идолам (2:18-20).
--------	---

3:1-19	Псалом-теофания
2	Просьба пророка об осуществлении приведенных в 2:2-5 слов Яхве
3-15	Видение Яхве, грядущего для осуществления мирового суда
16-19	Реакция пророка на видение: испуг и спокойствие, доверие

(3) Три части, объединенные друг с другом общими ключевыми словами и мотивами, могут быть прочитаны как *сценарий драматических событий*. Вот ответ на страстное выступление пророка против насилия и нарушения законов, как происходящих в самой Иуде, так и чинимых вавилонянами по отношению к Иуде и другим мелким государствам, в *первой части* книги следует обещание Яхве, что он уничтожит *всех* насильников и высокомерных и что праведники останутся в живых. Далее, во *второй части* нарушение законов и злоба царящие повсюду конкретизируются в пяти пророчествах; кульминацией этой части становится появление образа Яхве, который восседает в своем «святом дворце» (Храм? небо? — цитата, Пс 10:4а) в качестве Судьи, всего мира. Пришествие этого Судьи объявлено и описано затем в заключительном псалме-теофании, составляющем *третью часть* (зеркальное соответствие: Наум *начинается*, а Авв *завершается* псалмом-теофанией).

## 8.2 Возникновение

Рассматривая описанную композицию книги, ряд авторов разделяет гипотезу, согласно которой книга содержит в себе составленное Аввакумом, культовым пророком, пророческое богослужение (последовательность: плач — пророчество Бога — серия горестных возгласов — заключительная молитва). Эта

гипотеза подтверждается не только разделенной на две части композицией плач-пророчество в 1:2-2:5, но и тем, что язык и образы книги характерны для культовых текстов и псалмов. Что касается хронологии, то, основываясь на представленном в книге напряженном ожидании суда и наказания, которые должны осуществить халдеи (Нововавилонское царство), а также исходя из помещенной в 1:2-4 жалобы на царящую в Иерусалиме социальную несправедливость, можно предположить, что выступление пророка или создание книги относится, скорее всего, — ко времени правления Навуходоносора (начиная с 605 г. до н.э.) и иудейского царя Иоакима (начиная с 609 г. до н.э.), то есть около 600 г. до н.э.

Против тезиса о практически полном литературном единстве книги, поддерживаемого, при различных датировках, многими авторами, которые не поддерживают гипотезу и другими, что книга была создана культовым пророком (например, А. Дейсслер: книга была составлена самим Аввакумом, только 2:18-20; 3:1b, с и 3:17-19 являются позднейшими вставками; Б. Дум: книга представляет собой отклик на завоевательные походы Александра Великого между 333 и 331 г. до н.э.), выдвигаются различные основания и наблюдения в пользу постепенного становления книги:

(1) С одной стороны, в книге содержится детальная критика общества и государства. С другой стороны, адресаты, этой критики точно не названы. Хотя в 1:6 речь идет о халдеях Нововавилонском царстве, к которому, исходя из восприятия всего текста в целом, относятся, по меньшей мере, жалобы, идущие после стиха 1:6, однако существует целый ряд формулировок, особенно в горестных, соответствующих скорее обстоятельствам, сложившимся в Иуде и Иерусалиме, и, возможно даже, непосредственно обращенных к царю Иоакиму.

(2) Хотя гимн Авв 3 соответствует общей композиции книги, поскольку в нем развивается перспектива суда, отраженная в Авв 1-2, однако в Авв 3 эта перспектива значительно выходит за рамки актуального политического контекста Вавилон-Иоаким (перспектива конца времен).

(3) В книге наслаиваются друг на друга или перемешиваются друг с другом три языковые плоскости: язык пророчества, язык плача и язык гимна. По мнению некоторых авторов, основная проблема в изучении истории становления книги состоит в соотносении этих трех величин (пророчество: 1:1, 5-11, 14-17; 2:1-3, 5-19; гимны: 3:1, 3, 7, 15, 8-13а [рамочная конструкция: 3:2, 16]; плач: 1:2-4, 12-13; 2:1\*, 4, 20; 3:7\*, 8\*, 13b, 14, 17-19a).

Исходя из этих наблюдений, могут быть предложены различные модели становления Книги (при этом, первая из указанных моделей является наиболее убедительной):

(1) Основным пластом книги являются слова пророка Аввакума, выступавшего около 600 г. до н.э. К ним относятся, с одной стороны, социальная критика, направленная только против правящего слоя и царской власти, и, с другой стороны, возвешение нововавилонского вторжения в качестве наказания, ниспосылаемого Яхве за социальные преступления. Только в ходе доработки, осуществленной в период

плена, изначально относящаяся исключительно к Иуде критика в связи жестокостью оккупационных властей Вавилона превратилась в пророчество суда над Вавилоном. В период после возвращения из плена адресованное Вавилону пророчество суда было универсализировано и приобрело эсхатологическую направленность благодаря включению в книгу псалма-теофании в главе 3 (И. Йеремиас, Э. Отто с различными нюансами).

(2) Основным пластом книги является плач о судьбе праведников в греховном мире и полученное в диалоге с Яхве подтверждение того, что Яхве уничтожит грешников и спасет праведников. Эта поэма-теодицея, в которой сочетаются жанры премудрости и псалма, впоследствии дополняется текстами, содержащими описание исторической социальной ситуации начала VI в., в результате чего возникает существующая книга пророка (А. Гунневег).

(3) К. Зейболд предложил в 1988 г. сложную модель становления книги. По его мнению, исходным пунктом традиции следует считать упомянутые в 2:2-3 скрижали. «Можно лишь выдвигать гипотезы о том, что было на них записано. Однако, основываясь на популярном характере пророчеств, было бы наиболее естественно, если бы это были краткие, напоминающие лозунги фразы, которые можно было «легко прочитать» [sic!] или «провозгласить» (2:2), таким образом, речь может идти о 5 (6) изначально двухстрочных горестных возгласах, а также о видении всадников (1:6 слл.). Скорее всего, вначале они касались социальной ситуации, сложившейся в Иуде, и относились к самим читающим и слушающим» (Kommentar 45). Резкость социальной критики, а также видение бега всадников, которое было создано под впечатлением от скифской конницы, впервые появившейся в Палестине в VII в., являются аргументами в пользу того, что выступление Аввакума следует датировать примерно 630 г. до н.э.; такая датировка подтверждается также «пророчеств на скрижалях» с Иер 2-6. Пророчество Аввакума стало «книгой» (свитком), когда в середине плена редакторы придали тексту видения всадников новый смысл, к вавилонянам, и присоединили к нему созданные еще до плена (не Аввакумом!) тексты, содержащие гимн-теофанию. Самым поздним пластом следует считать присоединенный в IV в. псалом (молитва несправедливо обвиненного), служащий рамочным истолкованием созданной в период плена книжки Аввакума, которая преследовала цель утешения. Вероятно, намерение редакторов, создававших окончательный вариант книги, станет понятным лучше всего, «если представить, что они хотели проиллюстрировать текст слов утешения, относящихся к их времени, псалмом-плачем, то есть словно они намеревались прибавить к книге наглядные образы. В них были бы отражены — как это свойственно иллюстрациям — черты эпохи и стиля именно их создателей, так что Аввакум предстает для нового времени в совершенно новом одеянии... также "последние примеры" переделывали на свой лад образ пророка, требовавшего справедливости. В последней версии, имеющей диалогический характер, находится причина того, почему книгу сравнивают порой с богослужением-оплакиванием. Вопрос о том, использовали ли книгу в богослужениях такого рода, остается открытым» (Kommentar 49).

### 8.3 Богословие

(1) «Подобно Иеремии, Аввакум страдает от царящей в Иерусалиме несправедливости и воспринимает вавилонян как орудие наказания. Однако чем дальше, тем больше терзает его вопрос, как может быть инструментом божественного правосудия держава, поступающая столь несправедливо. В некоем видении он получает от Яхве ответ, заключающийся в том, что Вавилон, исполняющий роль орудия наказания, сам будет наказан за свои безмерные преступления (ср. Ис 10:5-34). Основным принципом божественного управления историей был и остается, согласно 2:4, следующий: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет». Это относится, как показывает контекст, также к народам. Таким образом, Яхве, несмотря на все перемены в истории, является Господом всего мира, о чем говорится в псалме в третьей главе» (A. Deissler, статья Habakuk 2).

(2) В пещере (Комментарии) к Книге Аввакума, созданном около 50 г. до н.э. в Кумране, рассматриваются главы Авв 1-2, при этом текст делится на разделы и истолковывается в качестве эсхатологического пророчества относительно столкновений между кумранитами и их противниками.

(3) В Новом Завете высказывание Авв 2:4 стало *locus classicus* учения об оправдании разработанного апостолом Павлом (ср. Рим 1:17; Гал 3:10-13). В Евр 10:37 цитируется Авв 2:3 слл. по тексту Септуагинты, с целью чтобы «на основании Писания» подкрепить твердую уверенность в ожидании парусии Христа.

(4) В книге, представляющей собой пророческую поэму-теодицею, высказывается здоровый протест против всех слишком «гладких» теорий божественного вмешательства в историю и в то же время сохраняется надежда, что Бог справедливости скажет свое последнее слово в истории — пусть это и случится, только в ее конце.

## 9. Книга пророка Софонии

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) <sup>3</sup>1964; C.A. Keller (CAT) 1971; W. Rudolph (KAT) 1975; R.L. Smith (WBC) 1984; B. Renaud (SBi) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; J.J.M. Roberts (OTL) 1991; K. Seybold (ZBK) 1991; A. Spreafico (Commentario storico ed esegetico) 1991; A. Berlin (AncB) 1996; J. Vlaardingebroek (HCOT) 1999; H. Irsigler (HThKAT) 2002.

*Отдельные исследования:* E. Ben Zvi, A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah (BZAW 198) Berlin 1991; D.L. Christensen, Zephaniah 2,4-15. A Theological Basis for Josiah's Program of Political Expansion: CBQ 46,1984,669-682; W. Dietrich/M. Schwantes (Hg.), Der Tag wird kommen. Ein intertextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170) Stuttgart 1996; H. Donner, Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zephania 1,8f: JSS 15,1970, 42-55; H. Irsigler, Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches (ATS 3) St. Ottilien



1977; N. Lohfink, Zefanja und das Israel der Armen: BiKi 39,1984,100-108; M. Oeming, Gericht Gottes und Geschichte der Völker nach Zef 3,1-13. Exegetische und systematische Erwägungen zur Frage: In welchem Sinne ist der kanonische Endtext normativ?: ThQ 167,1987,289-300; B. Renaud, Le livre de Sophonie. Le Jour de YHWH thème structurant de la synthèse rédactionnelle: RScR 60,1986,1-33; J. Scharbert, Zefanja und die Reform des Joschija, in: FS J. Schreiner, Würzburg 1982,237-253; K. Seybold, Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120) Stuttgart 1985; H. Spieckermann, Dies irae: Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte: VT 39,1989,194-208; M. Striek, Das vordeuteronomistische Zephanjabuch (BET 29) Frankfurt 1999; M.A. Sweeney, A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah: CBQ 53,1991,388-408; M. Weigl, Zefanja und das «Israel der Armen». Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja (ÖBS 13) Klosterneuburg 1994; P. Weimar, Zefanja – Aufbau und Struktur einer Prophetenschrift: UF 29,1997,723-774; ders., Zef 1 und das Problem der Komposition der Zefanjabprophetie, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.), «Und Mose schrieb dieses Lied auf...». FS O. Loretz (AOAT 250) Münster 1998,809-932.

## 9.1 Композиция

Композиция Книги Софонии может быть понятна по-разному, в зависимости от оценки структурных признаков, характеризующие вторую и третью главы. Большинство исследователей придерживаются мнения, согласно которому книгу следует разделять на три части. При этом существуют следующие предположения относительно композиции книги:

### *9.1.1 Разделение книги на три части, соответствующие трем ее главам (К. Зейболу, П. Веймар)*

Часто книга разделяется и характеризуется следующим образом: «Она представляет собой трехчастную композицию. За пророчествами несчастий для Иерусалима (глава 1) следуют пророчества о народах (глава 2), далее вновь повторяются пророчества об Иерусалиме, где содержатся в основном предсказания благополучия (глава 3). Она начинается заглавием с данными личности Софонии и времени его выступления (1:1), за которым идет вступление в виде лозунга (1:2), а также книга имеет заключение, в форме краткого лапидарного высказывания: “говорит Яхве” (3:20), которое отсылает к вступительной формуле заглавия – “слово Яхве, которое было...” (1:1)» (К. Seybold, Kommentar 85).

Хотя в трех частях действительно преимущественно рассматриваются эти три темы, все же некоторые фрагменты не укладываются в эту трехчастную схему композиции: 1:2-4; 1:17-18 являются пророчеством не об Израиле, а обо всем мире; 2:1-3 не является ни пророчеством несчастья для Иерусалима, ни частью комплекса пророчеств несчастий для народов; 2:11 скорее представляет собой утопию о народах; 3:1-5 является пророчеством суда над Иерусалимом. В этой простой трехчастной схеме также не учитывается та роль, которую для Иуды/Иерусалима играет угроза суда над народами.

9.1.2 *Разделение на три части на основании кольцевой композиции (Н. Лофинк, М. Вейгль)*

Учитывая проблематичность разделения книги на части, совпадающие с главами, Н. Лофинк и М. Вейгль предложили разделить книгу на три части, основываясь на структуре текста и общей тематике книги. Каждая из трех частей 1:2-18; 2:1-3:5 и 3:6-20 имеет кольцевую композицию, части связаны друг с другом посредством повторяющихся ключевых слов и мотивов, кроме того, они составляют драматический сценарий спасительных событий.

*Первая часть 1:2-18 имеет следующую структуру:*

A	1:2-3	Истребление всего с лица земли	Я (Яхве)
B1	1:4-6	Яхве наказывает тех, кто поклоняется идолам в Иуде и Иерусалиме	Я (Яхве)
B2	1:7	«День Яхве» близок	Третье лицо (наблюдатель)
C1	1:8-9	Яхве наказывает правящие круги в Иерусалиме	Я (Яхве)
C2	1:10-11	«День Яхве» в Иерусалиме	Третье лицо (наблюдатель)
B'1	1:12-13	Яхве наказывает богатых в Иерусалиме	Я (Яхве)
B'2	1:14-16	«День Яхве» близок	Третье лицо (наблюдатель)
A'	1:17-18	Истребление всего с лица земли	Я (Яхве)

Композицию, в центре которой, 1:8-11, с одной стороны, показана ужасающая концентрация культовых и социальных преступлений, совершаемых властями в Иерусалиме, и, с другой стороны, детально описано катастрофическое истребление в «день Яхве» Н. Лофинк характеризует следующим образом: «Два голоса чередуются здесь: голос Яхве, возвещающий Его вмешательство в судьбу мира, Иуды и особенно – Иерусалима, и голос наблюдателя, появляющийся тогда, когда нужно описать ужас наступающего несчастья («дня Яхве»). Кроме того, в словах Яхве раскрывается причина божественного вмешательства: грехи Иуды и Иерусалима. Бог ни к кому не взывает, никого ни к чему не призывает. Просто на одно мгновение в театре мировой истории приподнимается обычно опущенный и плотный занавес, скрывающий сцену будущего. На ней готовится «День Яхве». Почему Яхве открывает через своего пророка эту картину? Мы узнаем ответ из начала второй части книги, в которой, наконец, объясняется: перед лицом грядущего следует искать Яхве и, возможно, удастся избежать Его гнева» (Н. Lohfink, Zefanja 103 f.).

*Вторая часть 2:1-3:5 также содержит кольцевую композицию:*

A	2:1-3	Смиранные земли: призыв к исканию Бога как пути к спасению	Контрастный образ по отношению к 3:1-5 Императив
---	-------	--	---

B1	2:4-7	Суд над землей Филистимской	Западные соседи
B2	2:8-10	Суд над Моавом и Аммоном	Восточные соседи
C	2:11	Обращение и спасение «островов народов»	Истребление богов
B'1	2:12	Суд над ефиоплянами	Южные соседи
B'2	2:13-15	Суд над Ассуром и Ниневией	Северные соседи
A`	3:1-5	Высшие слои городского населения: обращение и спасение более не возможно	Горесный возглас (погребальная песня)

Эта часть начинается с призыва к «смирением земли», которые являются жертвами власть имущих в Иерусалиме, всеми силами стараться жить праведно и смиренно перед лицом надвигающейся катастрофы, для того чтобы «может быть» (богословская оговорка!) спастись (2:1-3). Этот путь невозможен более для высших слоев общества и должностных лиц в городе, наполненном жестокостью, поскольку они уже заражены смертью (возглас «горе» как оплакивание умерших) (3:1-5).

Динамику описанных между 2:1-3 и 3:1-5 событий «дня Яхве», можно описать, согласно Лофинку, следующим образом: «Четыре региона, которым возвещается суд Яхве, выбраны, конечно, в качестве примера. Существуют противоречия между этими четырьмя ближними регионами и появляющимися в центре «островами» — символом отдаленных народов на краю земли. Несомненно, здесь подразумеваются все народы в совокупности. Пока будет вершиться суд над ближними народами, вдали уже увидят последствия суда: Яхве будет страшен, все боги будут истреблены, они начнут поклоняться Яхве. Эти слова все еще полны недосказанности. Они неожиданны и поразительны. Они очень кратки, и сразу после них повествование возвращается к пророчествам суда над соседними народами. Однако эти слова расположены в центре, и короткой вспышкой в них уже показано то, о чем будет идти речь в третьей части книги. Но прежде позиция должна вернуться к теме суда. Описание суда в особенно ярких красках представлено в конце части, когда говорится о непосредственно граничащем с севера Ассуре, все еще господствующем в те времена [то есть во времена Софонии] над Иерусалимом и Иудой. Суд над Ассуром показан при помощи описания его разрушенной и превращенной в пустыню столицы Ниневии. В связи с этим появляется — пусть даже и не названо имя, ассоциация с Иерусалимом, «городом нечистым, оскверненным, притеснителем» (3:1), который «не слушает голоса, не принимает наставления (посредством событий, происходящих среди народов)» (3:2). Чиновники и судьи, пророки и священники — вся правящая элита города испорчена (3:3-4), несмотря на то, что Яхве как солнце справедливости пребывает среди них (3:5)» (N. Lohfink, Zefahja 104).

*Третья часть 3:6-20* начинается обзором прошедших событий (события, возвещаемые в первой и второй частях, рассматриваются как тем временем произошедшие), но кроме того, в ней изображено вызванное ими неожиданное будущее: возвещенный во второй части суд над народами повлечет за собой паломничество народов в Иерусалим, которое Яхве сделает началом новой

истории, которая последует за истреблением преступной знати – причем главными действующими лицами в этой истории станут бедные и угнетенные, которые будут спасены в качестве «остатка Израилева». Они являются ядром «нового» народа Божия в Иерусалиме, к которому придут народы, для того чтобы научиться у него правосудию и истинному богослужению. Ради бедных Яхве осуществит наступление своего дня, чтобы избавить их от насилия и чтобы с их помощью осуществить программу гуманного общества: Израиль бедных должен стать образцом для народов. Структуру третьей части можно представить следующим образом:

A	3:6-8	Народы как орудие суда над Иерусалимом	Постановления Яхве
B	3:9-10	Обращение и паломничество народов	Призывание имени Яхве
C	3:11	Суд с целью очищения Иерусалима	Устранение срама посредством устранения знати
B`	3:12-13	Спасенные «смирненные» как остаток Израйля	Упование на имя Яхве
A`	3:14-20	Почитание Иерусалима и Израйля между всеми народами земли	Яхве отменяет приговор и осуществляет всеобъемлющее обновление

### 9.1.3 Разделение на три части, с учетом центральной темы книги – темы «дня Яхве (Б. Рено; Х. Ирсиглер).

Рено и Ирсиглер расценивают бросающееся в глаза повторение в виде рефрена в 1:18b и 3:8d пророчества всеобщего суда (1:18b: «в день гнева Яхве, и огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля»; 3:8d: «ибо огнем ревности Моей пожрана будет вся земля») в качестве макроструктурного сигнала и, в соответствии с этим, разделяют книгу на три части: 1:2-18; 2:1-3:8; 3:9-20. Через все три части проходит тема дня Яхве: «День Господень описан как особое конкретно-историческое вмешательство Бога (1:7; 1:14-16; 2:1-3), но при этом стираются границы между ним и мировым судом над человечеством и всеми творениями, а также над всеми народами, благодаря чему он становится универсальным и эсхатологическим (1:2-3; 1:17-18; 3:8). Тем самым поднимается проблема конца времен и всеобщего суда. В позитивном ключе “день” трактуется в представляющем новую интерпретацию 3:8 фрагмент Соф 3:9-20, где он воспринимается в качестве дня очищения и спасения народов и Иерусалима» (Н. Irsigler, Zefanja 34). Ирсиглер описывает эту трехчастную композицию следующим образом:

<b>Первая часть</b>	1:2-18	«День» суда преимущественно над Иерусалимом
	1:2-6	Возвешение всеобщего божественного суда и особо – суда над Иудой и Иерусалимом
	1:7-13	Возвешение суда над Иерусалимом в близкий уже день Яхве
	1:14-18	Приближающийся день Яхве, как теофаническое событие страшного гнева Яхве, разрастающегося вплоть до “всемирного” суда

<b>Вторая часть</b>	2:1-3:8	«День» великого суда над народами
	2:1-15	Угроза и предупреждение к народу Иуды (2:1-3), где наступающие несчастья служат обоснованием истребления соседних народов, причем апогеем становится истребление столицы Ассирии – Ниневии (2:4-15)
	3:1-8	Иерусалим заклеен в качестве оскверненного и нечистого города и потому разделит печальную судьбу народов, соседствующих с Иудой (2:4-15), суд над ним станет апогеем всемирного суда над народами (3:8)
<b>Третья часть</b>	3:9-20	«День» очищения и спасения (другое лицо дня Яхве)
	3:9-13	Обещание: очищение народов и Иерусалима
	3:14-20	Пророчество благополучия и обетование прощения будущего Иерусалима после суда

## 9.2 Возникновение

### 9.2.1 *Время жизни пророка Софонии*

В заглавии 1:1 выступление пророка Софонии пропуск перевода датировано временем правления Иосии (641-609). По поводу установления более точных временных границ высказываются спорные мнения. Поскольку в пророчестве несчастий для иерусалимского двора в 1:8 слл. названы только князья и царские сыновья, но не назван царь, многие авторы (например, А. Дейсслер) предполагают, что выступление Софонии приходится на первые годы царствования Иосии, который уже в восемь лет был официально объявлен царем. Этой датировке соответствует также критика идолослужения, которая могла появиться только до реформ Иосии 622 г. до н.э. Пророчества против для Ассира и Ниневии (2:13-15), вероятнее всего, были созданы в то время, когда могущество Ассирийской державы еще не было сломлено, то около 630 г. – вполне приемлемая дата. Борьба пророка против огромного влияния ассирийской культуры и религии в среде высшей знати и царских придворных (ассирийская мода в одежде, ассирийские амулеты и идолы и др.), скорее всего, шла до 620 г. до н.э., так как начиная с этого времени влияние ассирийской культуры и религии ослабевало или исчезало (614 – падение Ассира, 612 – падение Ниневии). Другие авторы, например, К. Зейбольд, предлагают более поздние датировки: «На основании пророчеств о народах и пренебрежения проводимыми Иосией реформами культ мы считаем, что книга была создана скорее в позднеассирийский или в позднеиосианский период, когда жизнь в Иерусалиме после ассирийской оккупации постепенно нормализовалась, а реформы 622 г. уже давно потеряли свое действие или растворились в политике реставрации. Предположительно, книга возникла около 615 г.» (К. Seybold, Kommentar 88). При таких

датировках предполагается, что в Книге Софонии собрано множество аутентичных высказываний пророка Софонии в их первоначальном виде.

### 9.2.2 Теории литературного становления книги

Немалые исследователей придерживается мнения, что исторический Софония является автором отрывков, по большей части представляющих собой самостоятельные высказывания (около 10-15 более или менее законченных высказываний). Кроме того, различные авторы предполагают, что и вся композиция книги — за исключением стихов 3:16-20, которые, по мнению всех исследователей, появились в послепленный период, — была создана самим пророком. Защитником этой «максималистской позиции» является, например, Н. Лофинк, описывающий свою точку зрения (которая впоследствии была воспринята и детально обоснована Вейглем) следующим образом: Книга Софонии, созданная самим пророком «включает, в некотором приближении, следующие тексты: Соф 1:1-18; 2:1-6, 8-9а, 11-15; 3:1-10а, бβ-15. В период после возвращения из плена книга была дополнена текстами, в которых обсуждается будущее иудейской диаспоры. Прежде всего в конец каждой из частей были вставлены истолкования: 2:7; 2:9б, 10; 3:10бв; 3:16-20. Еще позднее были созданы небольшие дополнения, которые еще никак не отражены в древнейшем переводе, Септуагинте: прежде всего в 1:3, 4, 5; 2:6, 9; 3:5 (Это каждый раз одно или несколько слов)» (N. Lohfink, Zefanja 102).

Х. Ирсиглер предполагает, что Книга Софонии была создана в промежутке между VII и III вв. Он считает, что было около десяти ступеней передачи и доработки текста, которые объединяются в четыре основных этапа:

(1) Изначально существовали одиннадцать логий, восходящих к самому Софонии. Эти логики «были составлены самим Софонией или, вероятнее, собраны хранителями наследия Софонии на одном свитке еще до падения Ассур и Ниневии, то есть до 614 или 612 г. до н.э., однако после [предпринятой Иосией] реформы культа 622 г.» (H. Irsigler, Zefanja 60).

(2) Первая крупная композиция пророчеств Софонии \*1:4-3:8 была создана между первым и вторым взятием Иерусалима Навуходоносором (то есть между 597 и 586 гг.). В ней предполагаются известными события 598/97 гг. до н.э., включая первую депортацию в Вавилон, и повествование в ней находятся под знаком приближающегося дня Яхве именуемого «днем битвы».

(3) В эпоху плена сборника Софонии (в рамках глав \*1:4-3:8) был дополнен в различных аспектах. Соф служит теперь прежде всего документом, в котором обосновывается и толкуется как теодицея грядущий Божий суд над Иудой и Иерусалимом.

(4) В последний период книга была дополнена стихами 1:2-3, кроме того, к ней постепенно была присоединена часть 3:9-20 (пророчество благополучия для Иерусалима, остатка Израиля и народов; до того представленный в конкретно-историческом аспекте Божий суд приобретает универсальную и эсхатологическую перспективу).

### 9.3 Богословие

#### 9.3.1 Две основные предпосылки

«Для того чтобы осмыслить подтекст Книги Софонии, нужно учитывать две предпосылки, которые были очевидны для Софонии и его современников. Первая заключается в том, что Яхве, Бог Израиля, в то же время является Богом всей мировой истории. Он хочет оказать воздействие на все народы; Однако Он не сразу оказывает влияние на все человечество. Он избирает особую группу людей, своего рода авангард, “народ божий”, а именно Израиля. Поскольку остальные народы находятся в глубокой тьме, Яхве хочет принести в эту тьму Свой свет при помощи Израиля.

Другая предпосылка состоит в том, что народы мира фактически находятся в глубокой тьме. Дела с ними обстоят не лучшим образом. Им нечего ожидать кроме своего заката. Конец в корне испорченного мира связан с древним образом “дня Яхве”. В этот “день” сам Бог произведет суд надо всеми народами и вообще надо всем миром. Он прекратит все зло. Затем — так гласит предание — только народ Божий останется в живых и даст миру будущее.

Правда, начиная с Амоса... пророки обратили это древнее общее представление против самого Израиля, ибо они видели, что зло существует и в Израиле. Таким образом, теперь и Израиль должен бояться “дня Яхве”... Однако здесь [т.е. в Книге Софонии] делается новый вывод: пророк сознает, что “день Яхве”, грозящий как народам, так и Израилю, не является истреблением, но принесет благополучие, чудесным образом сотворенное Богом... В Иерусалиме благополучия достигнут именно те люди, которые до сих пор были жертвами властителей, разорявших Иерусалим. Иерусалим, а вместе с ним эсхатологическая община Яхве, будет состоять из “смиранных (бедных) Господа”» (N. Lohfink, Zefanja 106).

#### 9.3.2 Богословие для смиренных (бедных)

(1) В Книге Софонии производится радикальная критика государства и власти: нельзя ожидать «благополучия сверху». Власть имущие и богачи принципиально не способны содействовать Яхве в осуществлении Его справедливости.

(2) Яхве не уничтожит Иерусалим только ради смиренных (бедных). Люди, ставшие жертвами богачей и сильных мира сего, не должны стать еще и жертвами гнева Господня, который Яхве изольет на эксплуататоров и притеснителей. Яхве спасет бедных, потому что только с их помощью могут быть осуществлен замысел Бога о мире.

(3) Спасение Израиля и народов возможно только в том случае, если «смиранные» будут признаны учителями правды и справедливости. Паломничество народов в Иерусалим преследует ту же цель.

(4) Вопреки распространенной тенденции, согласно которой упоминаемых в Книге Софонии «бедных» следует интерпретировать в качестве в первую очередь религиозной категории («смирение бедных»: *ощущение* нищеты и смирения перед Богом), следует отметить то, что здесь подразумеваются бедные в экономическом и социальном аспектах. В Книге Софонии, благодаря восприятию бедных в качестве «учителей жизни и закона», делается важнейшее переосмысление соотношения политических сил.

(5) «Книга Софонии является отправной точкой любого разговора о «церкви бедных» и о «бедной церкви»... Бог желает видеть в конце пути своего народа не нищету, а богатство и счастье. Однако это богатство совсем иного рода, нежели то богатство, которое было основано и всегда основывается на эксплуатации бедных. Такое богатство может возникнуть только тогда, когда его доля будет принадлежать бедным, а бедные при этом не прекратят искать справедливости, быть искренними и жить в мире друг с другом» (N. Lohfink, Zefanja108).

## 10. Книга пророка Аггея

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) <sup>3</sup>1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; S. Amsler (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1984; H.W. Wolff (BK) 1986; C.L. Meyers/E.M. Meyers (AncB) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; H.G. Reventlow (ATD) 1993.

*Отдельные исследования:* W.A.M. Beuken, Haggai – Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühna chexilischen Prophetie (SSN 10) Assen 1967; K.-M. Beyse, Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (AzTh 1/48) Stuttgart 1972; K. Koch, Haggais unreines Volk: ZAW 79,1967,52-66; R. Lux, «Wir wollen mit euch gehen ... ». Überlegungen zur Völkertheologie Haggais und Sacharjas, in: Ch. Kähler u.a. (Hg.), Gedenkt an das Wort. FS W. Vogler, Leipzig 1999,107-133; ders., Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8, in: E. Zenger (Hg.), Studien zum Zwölfprophetenbuch (HBS 35) Freiburg 2002,191-217; R.A. Mason, The Purpose of the >Editorial Framework of the Book of Haggai: VT 27,1977,413-421; R. Rendtorff, Haggai im Zwölfprophetenbuch, in: E. Zenger (Hg.), Zwölfprophetenbuch (s.o.),219-222; O.H. Steck, Zu Haggai 1,2-11: ZAW 83,1971,355-379; T. Unger, Noch einmal: Haggais unreines Volk: ZAW 103,1991,210-225.

### 10.1 Композиция

Книга, которая в конечном представляет собой рассказ о выступлении пророка Аггея в начальный период восстановления Храма в 520 г., имеет обрамление, которое делит ее на *четыре фрагмента: 1:1-15a; 1:15b-2:9; 2:10-19; 2:20-23.* Каждый из отрывков включает в себя датировку (связанную со временем правления персидского царя Дария I), формулу передачи слов и имя «Аггей», а также слово «пророк». При этом как первый-второй, так и третий-четвертый фрагменты, попарно



образуют композиционные единства. Кроме того, как показано в следующей схеме, первый и третий, а также второй и четвертый фрагменты соответствуют друг другу в речах:

1:1-2 (датировка: 29 августа 520 г.)	2:10-11 (датировка: 18 декабря 520 г.)
Во второй год царя Дария в шестой месяц в первый день (= 29.08.520), было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка...: <i>Так сказал Господь Саваоф</i> (Яхве воинств):	Во второй год Дария в девятый месяц в двадцать четвертый день (= 18.12.520), было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка: <i>Так говорит Господь Саваоф</i> (Яхве воинств):
1:15b-2:2 (датировка: 17 октября 520 г.)	2:20-21 (датировка: 18 декабря 520 г.)
Во второй год царя Дария в седьмой месяц в двадцать первый день (= 17.10.520) было слово Яхве <i>через</i> Аггея пророка: <i>Скажи теперь Зоровавелю, правите- лю Иудеи...</i>	В двадцать четвертый день месяца (= 18.12.520) было слово Яхве к Аггею вторично, и сказано: <i>Скажи Зоровавелю, правителю Иудеи...</i>

В четырех составляющих повествование фрагментах, которые представляют собой цепочку пророчеств (необычно часто встречается формула божественной речи и формула передачи послания), описывается драматический ход событий, с их кульминацией в четвертой части. С точки зрения содержания эти части можно объединить попарно. Первый и второй фрагменты говорят о сопротивлении, которое оказывалось строительству Храма; в третьем и четвертом закладка здания истолковывается в перспективе эсхатологического спасения (согласно О. Н. Steck, Zu Haggai 1:2-11).

В первом фрагменте 1:1-15а обсуждаются две кампании сопротивления строительству Храма (1:4-8, 9-11), сообщается о позитивном воздействии слов Аггея на наместника Зоровавеля, первосвященника Иисуса и на народ (1:12) и констатируется начало работ по расчистке и подготовке к строительству Храма в двадцать четвертый день шестого месяца второго года царствования Дария (= 21 сентября 520 г.). Две кампании сопротивления исходят, вероятнее всего, от различных слоев. Сопротивление, описанное в 1:4-8, связано с кругами недепортированных «старых иудеев», которые заявляют Аггею: «Не пришло еще время, не время строить дом Яхве» (1:2). Для них строительство Храма своевольная попытка прекратить наказание, посылаемое Богом. Возражения, заявляемые в 1:9-11, исходят от людей, возвратившихся из плена. У них есть другие заботы, помимо строительства Храма; они хотят вначале построить свои собственные дома, а уже потом — дом для своего Бога.

Во *втором фрагменте 1:15b-2:9* сообщается о том, что не прошло и месяца с начала строительства, как появились нежелание и разочарование ввиду ограниченных возможностей и скудости постройки по сравнению с (разрушенным в 586 г. вавилонянами) соломоновым Храмом, который помнило немалое число современников. Слове Яхве, переданные пророком, не только вселяют мужество в разочаровавшихся, но и рисуют посредством напоминания о незыблемом завете с Богом и о пребывающем с ними Божьем Духе универсальную перспективу эсхатологического благополучия для этого *нового Храма*, который даже превзойдет в этом отношении своего предшественника. Храм уже в ближайшем будущем вызовет космическое потрясение, когда Яхве сделает в нем свое жилище и наполнит его своею славою. Все народы устремятся тогда к этому центру космоса, который станет местом примирения.

В *третьем фрагменте 2:10-19*, вызывающем разногласия среди исследователей (см. ниже), успешная закладка Храма истолковывается как окончание «нечистоты» народа и как день начала благополучной жизни («от сего дня Я благословлю их»). В связи с символическими действиями пророка (двухкратное испрашивание у священников о законе, касающемся передачи культовой чистоты и нечистоты) через пророка устанавливается, «что «этот народ и это племя» в глазах Яхве «нечисты», то есть не способны исполнять культ, в том числе не могут они и совершать жертвенную трапезу — за неимением Храма! — на алтаре. Потому возможно... истолкование, согласно которому в стихе 2:14 говорится о сотрудничающих самаритянах или с самаритянами, и при котором сомнительным становится то, что Аггей является «отцом (ортодоксального) иудейства». Намного вероятнее, что здесь пророк получил задание еще раз заявить о том, что «в глазах Яхве» община, не имеющая Храма, не может быть полностью признана общиной, в которой исполняется культ (несмотря на жертвы, приносимые на восстановленном алтаре!). Такая интерпретация подтверждается также текстом ст. 2:15-19. Согласно ему, успешная закладка Храма становится теперь поворотным пунктом от засухи, царившей доселе по воле Яхве, к благословенному времени изобилия» (A. Deissler, Kommentar 262 f.).

В *четвертом фрагменте 2:20-23* усиливается значение закладки Храма, благодаря латентно содержащемуся в нем мессианскому пророчеству, обращенному к главному политическому персонажу в этом событии. Зоровавель (теперь он назван «раб мой»: основное именование Давида) становится «(перстнем-) печатью Яхве» (так в Иер 22:24 именуется Иехония, царственный дед Зоровавеля), то есть — «заместителем» Яхве. В ст. 22 нарисован широкий всемирно-политический горизонт вступления в должность этого «царя-спасителя». Произойдет уже возведенное в 2:6 космическое потрясение, все державы, включая их армии и оружие, будут лишены своей власти и уничтожены, а Зоровавель в качестве наместника царя-миротворца Яхве, станет исполнять его «служебные обязанности» в Иерусалиме.

Как показано в следующей схеме, составленные попарно отрывки зеркально отражают друг друга, благодаря общим мотивам и словам:

Первый отрывок: 1:1-15a Образы, связанные с жатвой	Третий отрывок: 2:10-19 Образы, связанные с жатвой
Второй отрывок: 1:15b-2:9 Сотрясение неба и земли События у народов	Четвертый отрывок: 2:20-23 Сотрясение неба и земли События у народов

## 10.2 Возникновение

### 10.2.1 *Время выступления пророка Аггея*

О выступлении Аггея, описываемом в книге, сообщается также в Езд 5-6. У исследователей не вызывает сомнения, что Аггей (= «рожденный в праздничный день») вместе с Захарией, который тоже назван в Езд 5:1; 6:14, своим авторитетом повлияли на восстановление Храма. Сложно сказать, был ли сам Аггей в плену и относился ли к группе вернувшихся из плена вместе с Зоровавелем и Иисусом, или он был недепортированным «старым иудеем». Некоторые авторы указывают на то, что Аггей не внесен в списки депортированных, представленные в Езд 2 / Неем 7, а также на то, что в 1:1-15а; 2:10-19 явно отражен крестьянский уклад жизни; в связи с этим они предполагают, что Аггей принадлежит к оставшимся на родине земледельцам. Неоднократно высказывавшаяся гипотеза, согласно которой Аггей был культовым пророком, является маловероятной. Ввиду того, что его мышление и язык пропитаны священническим богословием (категории «чистое-нечистое», богословие благословения), следует предположить, что он был из семьи священника. Из упомянутых в Книге Аггея дат видно, что его пророческая деятельность длилась всего около полугода (с 29 августа по 18 декабря 520 г. до н.э.). Нам ничего не известно о его возрасте: поскольку нам сообщается только о его выступлениях в 520 г., вполне вероятно, что он к тому времени был уже очень стар и принадлежал к названной в 2:3 группе людей, которые видели Храм до его разрушения в 586 г. до н.э. Мы ничего не знаем о том, дожил ли он до завершения строительства Храма в 515 г. до н.э. Это представляется маловероятным.

### 10.2.2 *Литературное становление книги*

Несмотря на то, что автором имеющей продуманную композицию книги, в которой отсутствуют сообщения самого Аггея, вряд ли мог быть сам Аггей, многие исследователи предполагают, что книга по существу получила свой окончательный вид спустя небольшое время после выступления пророка в 520 г. Типична позиция Дейсслера: «Основное содержание книги было зафиксировано, очевидно, до освящения Храма в 515 г. до н.э. — ни Аггей, ни Зороваель не участвовали в этом событии» (A. Deissler, Kommentar 255).

То, что книга была в своем окончательном виде составлена не пророком Аггеем, а также то, что процесс становления книги включает в себя, по меньшей мере, две фазы, следует, в основном, из двух наблюдений:

(1) То, что повествовательные тексты, обрамляющие речи Бога (1:1-3, 12-15; 2:1-2, 20-21а), настолько сильно отличаются с точки зрения языка, а иногда

и содержания от речей собственно Бога, позволяет предположить, что два пласта текста написаны разными авторами. Если адресатами божественной речи названы «правитель города Зоровавель», «великий иерей (первосвященник) Иисус» и «остаток народа» (= возвратившиеся на родину из Голы), то наряду с этим в книге есть еще одна линия повествования, где речь идет о «народе» или обо «всем народе земли». Это соотношение особенно очевидно в 1:12-14, где сначала в 1:12b-13 говорится о «народе» (и где Аггей назван не «пророком», как в обрамлении, а «посланным Богом»), а в 11:12a,14 упоминается Зоровавель, Иисус и «остаток народа». Противоречие подобного рода существует также между 2:21a (обрамление) и 2:23 (речь Бога), когда Зоровавель в 2:23, в отличие от 2:21, не назван «правителем».

(2) Сходное повествовательное обрамление, в котором содержатся датировки, относящиеся к времени царствования Дария, находятся также в Зах 1-8 (ср. Зах 1:1, 7; 7:1); правда, датировки в Зах находятся не в той же литературной плоскости. Системе Агг соответствует датировка Зах 1:7, из чего следует, что текст Зах 1:7-6:15 можно рассматривать в качестве продолжения Агг 2:20-23. В таком случае можно предполагать, что Агг 1-2 и Зах \*1:7-6:15 изначально составляли «книгу двух пророков», посвященную строительству Храма (Р. Люкс).

Оба наблюдения приводят к тому предположению, что автором заглавий является некий «хронист», собравший высказывания пророка и объединивший их с текстом Зах \*1:7-6:15. В отличие от пророка Аггея, «хронист» при описании восстановления Храма выдвинул на передний план роль Зоровавеля и «остатка», то есть общины переселенцев (к которой он, вероятно, принадлежал сам).

Некоторые авторы (например, Х. Вольф) исходят из того, что в распоряжении «хрониста» находилось литературно зафиксированное собрание пророчеств Аггея, и притом в качестве записей пяти выступлений пророка. Этот корпус, включающий в себя первоначальные пророчества Аггея, согласно Вольфу, появился, «по всей вероятности, благодаря одному из его учеников (ср. Ис 8:16; Иер 36), который не только сохранил в набросках выступления... слова пророка, но и добавил к ним историю выступления пророка (1:12b-13) или предысторию (2:11-13), а также возражения слушателей (1:2)» (Kommentar 4). В этой композиции очерков выступлений Аггея его слова были расположены в последовательности отличной от той, что представлена в дошедшей до нас книге: 1:4-11; \*2:15-19; 2:3-9; 2:14; 2:21b-23; «хронист» изменил этот порядок в интересах своего замысла (отрицательное отношение к самаритянам и т.п.). Эта гипотеза, согласно которой отрывки текста были переставлены, тесно связана с пониманием текста 2:10-14 как выступления против самаритян, что само по себе не является бесспорным (см. выше). Изучение действительно сложного с точки зрения содержания отрывка 2:10-14 и в то же время бросающейся в глаза датировки, помещенной в 1:15a, которая стоит не в начале отрывка 1:1-15a, как все остальные датировки в книге, а в его конце, привело к возникновению различных гипотез относительно истории становления книги. Наряду с уже названным предположением о перестановке текстов книги «хронистом» (см. выше), необходимо особо выделить (впрочем, недостаточно убедительный) тезис Т. Унгера, согласно

которому 2:10-14 является позднейшей вставкой, связанной с отрицательным отношением к основанию самаритянами храма на горе Гаризим при Александре. Только благодаря этой вставке изначальная и намного более органичная последовательность текстов \*1:2-11; 1:15b+2:15-18; \*2:1-9; 2:20-23 приобрела свой теперешний вид.

### 10.3 Богословие

Богословие Книги Аггея, в котором обнаруживается близость к богословию основного Священнического Писания (см. выше С.V.), мастерски описано Г. фон Радам в его книге «Богословие Ветхого Завета»: «Апогеем пророчества Аггея ... становится возведение приближающегося пришествия Яхве и предстоящего в скором времени установления Его царства; однако эта весть — вызывающая смущение у многих комментаторов! — теснейшим образом связана с восстановлением разрушенного вавилонянами иерусалимского Храма, так что для пророков (Аггея и Захарии) восстановление Храма становится необходимой предпосылкой пришествия Яхве и Его царства. Действительно, такое представление не может быть поставлено в связь с Исаией или Иеремией. Это различие можно объяснить, прежде всего, просто совершенно различными настроениями тех, кому пророки адресовали свои послания... Теперь, ввиду того, что население вело бездумное существование с "уверенностью отчаяния", и стремилось только к экономическому выживанию, вопрос о строительстве Храма получил *status confessionis*<sup>70</sup>. Ведь Храм был местом, в котором Яхве говорил с Израилем, в котором Он прощал ему грехи и в котором Он всегда присутствовал для Израиля. Отношением к Храму определяется позиция: за или против Яхве. Однако люди зачастую были равнодушны к этому месту; они постоянно откладывали строительство Храма по причине нехватки средств, говоря, что для этого "не пришло еще время" (Агг 1:2). Аггей переворачивает эту иерархию приоритетов: Израиль перестанет быть Израилем, если он не будет в первую очередь стремиться к достижению царства Божьего; остальное, благословение Яхве, он получит только в этом случае (Агг 1:2-11; 2:14-19)... Конечно, Аггей говорил так именно потому, что он был убежден в том, что эсхатологический Израиль должен иметь сакральный центр и может опираться лишь на этот центр. Большой вопрос, стал ли бы с этим спорить Исаия. Не вернее ли будет усмотреть подлинность пророчеств Аггея как раз в том, что он именно в скудости культа Яхве усмотрел новое начало и призвал своих современников открыть свои сердца и служить тому, чему Яхве повелел возникнуть посреди Израиля, и в том, что пророк, вопреки очевидному, истолковывает настоящее в качестве времени спасения?... Связывая новый Израиль с Храмом, Аггей не сужает мир Израиля; напротив, верно будет сказать, что он

<sup>70</sup> Статус исповедания (лат.; прим. перев.).

расширяет его, требуя от своих современников признания эсхатологических замыслов Яхве» (G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1961, 294 f.).

## 11. Книга пророка Захарии

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) 1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; S. Amsler/A. Lacocque (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1984; C.L. Meyers/ E.M. Meyers (AncB) 1987; A. Deissler (NEB) 1988; R. Hanhart (BK) 1990ff; H.G. Reventlow (ATD) 1993.

*Отдельные исследования:* L. Bauer, *Zeit des Zweiten Tempels-Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus* (BEATAJ 31) Frankfurt 1992; W.A.M. Beuken, *Haggai – Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10) Assen 1967; H. Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte* (BZAW 302) Berlin 2000; H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch: ZThK 70, 1973, 20-49* (= ders., *Vom Sinai zum Zion*, BEvTh 64, München 1974, 1990, 202-230); A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (HBS 17) Freiburg 1998; H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1-8 und 14,1-5* (WMANT 27) Neukirchen-Vluyn 1968; R. Lux, *Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8*, in: E. Zenger (Hg.), *Studien zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 35) Freiburg 2002, 191-217; B. Otzen, *Studien über Deuterosa-charja* (ATHD VI) Kopenhagen 1964; M. Saebo, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34) Neukirchen-Vluyn 1969; K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja* (SBS 70) Stuttgart 1974; H.-G. Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1-6* (TThSt 43) Trier 1987; J.E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8* (JSOTS 150) Sheffield 1993; O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; Ch. Uehlinger, *Die Frau im Efa* (Sach 5,5-11). *Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin: BiKi 49, 1994, 93-103*; ders., *Figurative Policy, Propaganda und Prophetie: VTS 66, 1997, 297-349*; I. Willi-Plein, *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sach 9-14* (BBB 42) Köln 1974.

### 11.1 Композиция

Главной темой Книги Захарии – так же как и предшествующей Книги Аггея (см. выше) – является значение (нового) Храма для обновленного Иерусалима, в свою очередь, представляющего собой центр райского творения и обретающих покой народов: «И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет. И Яхве будет Царем над всею землею; в тот день будет Яхве един, и имя Его едино» (Зах 14:8 слл.). Эта тема развивается в трех вариантах, отчетливо разграниченных посредством системы заглавий. *Первая часть (главы 1-8)* связывается, как и в Книге Аггея, воедино при помощи структурирующих заглавий (1:1; 1:7; 7:1: в датировках содержится ссылка на время правления персидского царя Дария I + формула передачи

слов). *Вторая (главы 9-11) и третья часть (главы 12-14)* могут быть выделены в отдельные единицы текста благодаря заглавию «пророческое слово» в 9:1 и 12:1, с которого начинается также следующая Книга пророка Малахии (см. ниже) и, кроме того, отрывки в книгах пророков, посвященные теме (иноземных) народов (особо ср. Ис 13-23). Для обозначения трех частей 1-8, 9-11, 12-14 (каждая из которых имеет собственную историю создания) исследователи (по аналогии с Книгой Исаии) иногда используют обозначения Прото- (первый), Девтеро- (второй) и Трито- (третий) Захария.

(1) *Первая часть (главы 1-8)* делится тремя заглавиями 1:1; 1:7; 7:1 на три неравных по длине отрезка 1:1-6; 1:7-6:15; 7:1-8:23. Два внешних отрезка связаны друг с другом посредством общей темы и ключевых слов. Они образуют рамку вокруг центрального отрывка, который, в свою очередь, построен концентрически (палиндромически).

1:1-6 Пророчество	Датировка: окт./нояб. 520 г. + формула передачи слов	Тема: «обратитесь ко мне, и Я обращусь к вам» (1:3). Ключевые слова: отцы ваши, бывшие пророки, гнев Божий
1:7-6:15 Цикл видений («ночные видения»)	Датировка: 15 февр. 519 г. + формула передачи слов	
7:1-8:23 Пророчество	Датировка: 7 дек. 518 г. + формула передачи слов	Тема: «так опять Я определил в эти дни сделать доброе Иерусалиму» (8:15). Ключевые слова: отцы ваши, бывшие пророки, гнев Божий

Наиболее важным в этой части является объемный, представляющий собой продуманную композицию, цикл видений 1:7-6:15:

1:7-17: видение I Всадники и кони	Исследование всего мира и решение Бога (гнев против народов и любовь к Иерусалиму)	+ пророчество благополучия для Иерусалима
1:18-21: видение II Рога и кузнецы	Лишение власти империй и народов	
2:1-13: видение III Муж с землемерной вервью	Строительство нового Иерусалима в качестве открытого города	+ воззвание и возвешение возвращения из плена (ст. 6-13)
3:1-10: видение IV A Иисус перед небесным судом	Назначение («очищение») первосвященника	+ пророчество благополучия для Иисуса (ст. 8-10)

4:1-14: видение IV В Светильник между двумя деревьями	Яхве в качестве светильника, находящегося в центре, и два его «помазанника» (царь и священник)	+ пророчество благополучия для Зоровавеля (ст. 6-10а)
5:1-4: видение V летающий свиток	Наказание преступников (воров и клятвопреступников)	
5:5-11: видение VI женщина в ефе (мера объема)	Устранение служения идолам и безбожия	
6:1-15: видение VII Колесницы и кони	Рассылка по всему миру: вмешательство Бога (ruah «дух»)	+ символические действия: разделение обязанностей между двумя помазанниками (ст. 9-15)

Цикл видений из семи частей в котором можно видеть полотно, изображающее семь свечей светильника, представляет собой состоящую из нескольких ступеней композицию с центром в видении IV, в которой соответствующие видения зеркально отражают друг друга:

«Очи Бога освобождение от внешней угрозы Царствование Бога над миром	IV III II I	и два помазанных елеем» V освобождение от VI внутренней угрозы Царствование Бога VII над миром
(вечер)	(полночь)	(утро)

Семь видений, в которых художественно варьируется одинаковая для всех отрывков композиционная схема (четыре элемента: вступление, описание видения, рассказ о видении, диалог с объяснением этого видения; об удвоении IV А и IV В, а также об отличающейся композиции IV А см. ниже), образуют сценарий событий, начинающихся на небе и способствующих обновлению всей земли, связанным со строительством Храма. В *первом видении* пророк описывает человека, являющегося предводителем среди всадников на разномастных конях, которые вернулись из своего похода по земле и принесли донесение, что земля — через два месяца после заложения Храма, объявленного Аггеем причиной космического потрясения (ср. Агг 2:21-23) — все еще «населена и спокойна», то есть пока еще нет признаков исполнения пророчества. Тут приходит час пророка Захарии, которому через беседу между ангелом-толкователем и Яхве сообщается теперь о том, что Яхве осуществит суд над народами, чтобы спасти таким образом Иерусалим и Сион. Во *втором видении* показано, что «спокойствие» подходит к концу и начинается разрушение империй, притеснявших и рассеивавших Иерусалим, Иудею и Израиль. В *третьем видении* начинается переход



к центру «картины мира»: муж при помощи землемерной верви приступает к измерению протяженности Иерусалима для того, чтобы снова построить городскую стену для защиты его жителей (мы находимся по времени в 519 г. до н.э.; стены, окружавшие Иерусалим, были снесены вавилонянами в 586 г. до н.э.!). Однако это измерение не нужно. Иерусалим, — говорит ангел, — будет (в качестве центра мира) открытым городом. И главное: сам Яхве станет защитой для Иерусалима. В *четвертом видении* используется распространенная на древнем Востоке символика, когда горящий светильник указывает на присутствие Бога в святилище. Однако светильник Яхве имеет необычный вид. Он сделан из золота и состоит из подставки и чашки с семью открытыми лампадами, а каждая из лампад имеет семь трубочек для фитилей. Таким образом получается свет 7 x 7 свечей. По обе стороны этого светильника стоят два масличных дерева; они представляют собой двух «помазанных елеем», избранных Яхве для священнического и царского служения (два «мессианских» служения). Если во втором и третьем видениях речь шла об устранении внешней угрозы для Иерусалима/Иудеи, то в пятом и шестом видении говорится о внутреннем очищении всей земли Израиля или всего мира. В *пятом видении* Захария видит летящий над землей огромный свиток (примерно 10 x 5 метров), который должен объявить написанное на нем (и потому действенное) проклятие вора и клятвопреступникам (по всей видимости, два наиболее распространенных в то время преступления, возможно, в связи с выяснением прав собственности тех, кто вернулся из плена). В *шестом видении* речь идет об очищении Иерусалима/Иудеи от иноземных богов, в *качестве примера* говорится об устранении особо любимой и почитаемой в конце допленного периода «небесной царицы» (ср. Иер 7:16-20; 44:15-25). Пророку позволяется на короткое время заглянуть в ефу (мера объема), в которой находится «женщина» (= фигура богини), — и тут же это персонифицированное «безбожие» переносится в землю Сеннаар (= Вавилонию), то есть на восточный край мира, или в Месопотамию, считающуюся враждебной Богу страной. Так же как и в первом видении, в *седьмом видении* определяющим становится мотив коней. И если в первом видении говорится о всадниках, которые объехали землю и принесли донесение на небо, то здесь речь идет о запряженных конями колесницах, разосланных во все стороны света для того, чтобы истребить все империи, особенно находящиеся «на земле северной», традиционном месте, откуда являются враги народа Божьего. Таким образом, теперь уже определенно должно начаться то, что возвещено в Агг 2:22, — а также об условии этих событий, заключающемся в освобождении мира от зла и явлении силы Божьей, которые начинаются с обновления Иерусалима. Колесницы должны прежде всего принести в мир «дух» Яхве, представляющий Его творческую силу, чтобы наступил, наконец, новый мир и осуществилось данное пророком предсказание. В конце видений Захария получает повеление совершить символическое действие, посредством которого он должен начать претворение в жизнь всего явленного ему в этих видениях. Он должен сделать два венца: один ему приказано возложить на голову первосвященника Иисуса, другой он должен оставить в Храме до тех пор, пока не явится потомок Давида («отрасль»). Две эти короны соответствуют описанному в видении 4:1-14 *совместному* правлению священника и царя.

Показанный в *первом* видении «обход всей ойкумены» показал, что на земле ничего не изменилось: повсюду сохраняется, так же как и раньше, угнетение

и господство, а воля Бога, целью которой является достижение всеобщего благополучия, не исполняется. Человеческая история не может принести счастье. Только Бог способен при помощи трансцендентного вмешательства создать счастье в этой истории, и просьбы ангела приводят к тому, что Бог обещает благополучие: время пришло, Бог горячо любит Иерусалим, а гнев посылает народам, которых постигнут одни лишь несчастья... *Последнее видение* схоже с первым, в нем также говорится о конях, однако в этот раз не о тех, на которых сидят всадники, а о запряженных в колесницу; здесь они не возвращаются из мира..., а нисходят... в мир... Они несут в мир Божью руку, *ru<sup>h</sup>*, Божий дух, и это схожее с Пятидесятницей событие станет началом нового века. Все человечество, населяющее ойкумену, охвачено этим духом, разосланным по всем четырем сторонам света, но в особенности – иудейские пленники в Вавилоне, поскольку в конце этого видения отдельно упоминается ветер, дующий на север, в Вавилон, который находится для Захарии на севере» (Н. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik* 26 f., 31,33). В середине *четвертого* видения (выделяющегося несколькими признаками) является *deus praesens*<sup>71</sup> (ср. пророчество еще в 2:10). Светильник с 49 свечами (7 x 7) между двумя деревьями становится символом вновь засиявшего изобилия света. «Культовый светильник является символическим присутствием божественной эпифании. И вполне понятно то, что в истолковании загадочно говорится о видящих глазах Бога: не человек видит Бога, но Бог видит человека, не зря уже у Иезекииля божественные существа были полны очей. Свет – посредник зрения, Бог явлен в образе культового света, а два помазанника представляют новую культовую общину, священника и происходящего из дома Давидова строителя Храма, новый культ, через который Бог посылает в мир свою сияющую славу» (Н. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik* 29).

(2) Во *второй части (главы 9-11)* через последовательность новых, менее связанных друг с другом образов показано восстановление Иерусалима и народа Божьего, а также его приготовление к эсхатологическому низвержению всех вражеских держав. В стихах 9:1b («ибо око Яхве на всех людей») и 9:8b («ибо ныне *Моими очами* Я буду взирать на это»), стоящих в начале этой части, дается отсылка к видению IV, описанному в предыдущей части, и таким образом, эта часть содержит его актуализацию. Эта часть начинается с помещенного в 9:1-8 пророчества несчастий для народов, угрожающих Иерусалиму / Иудее. Этот оракул, являющийся «пророчеством в ретроспективе» (*vaticinium ex eventu*) был создан под влиянием триумфального шествия Александра Великого через Сирию – Палестину; в пророчестве это потрясение в мировой политике толкуется в качестве начала «нового времени», которое должно в конце концов привести к мессианскому благоденствию после вступления в Иерусалим царя-миротворца, как это описано в 9:9-17; в этом фрагменте, обрамленном фрагментами 9:9-10 и 9:16-17, сообщается цель предсказанной в 9:11-15 эсхатологической войны. Прежде чем наступит мессианское время (ср. особенно 9:9 сл.), должны быть лишены силы злые пастыри, как показано во фрагментах

<sup>71</sup> Присутствие Божье (лат.; прим. перев.).

10:1-11:3 (война против пастырей и козлов-предводителей народов) и 11:4-17 (так называемая аллегория пастыря: символическое действие пророка, направленное против злых пастырей среди самого народа = первосвященников; согласно иному мнению, злой пастырь в 11:15-17 символизирует господство Птолемеев).

(3) В *третьей части (главы 12-14)* описаны апокалиптически окрашенные события последних времен, которые развернутся в Иерусалиме и вокруг него; здесь вновь появляется мотив «ока Яхве», которое Яхве отвергает на дом Иудин, в соответствии с видением IV в первой части (см. выше). На этот раз перед Иерусалимом, против которого для его мощного «штурма» собрались все народы, состоится эсхатологическая решающая битва, в начале которой Иерусалим потерпит неудачу, и многие из его войска будут убиты, и лишь после этого Яхве начнет суд над народами, который приведет к спасению Иерусалима и к обращению к Яхве спасенного остатка из народов. «В тот день» Иерусалим станет центром всего миролюбивого человечества, которое соберется в нем, преодолев все ранее существовавшие границы, чтобы *вместе* праздновать праздники Яхве. Жизненная полнота Яхве будет настолько сильна и безусловна в Иерусалиме, что предметы, осуждаемые ранее как служащие для поклонения идолам (конские уборы), а также вещи, предназначенные для повседневного использования (котлы), станут считаться ритуально чистыми (ср. 14:20 сл.). При описании войны конца времен около Иерусалима большую роль играет образ «пронзенного», на которого все смотрят, над которым рыдают (ср. 12:10-13), и смерть которого послужит для очищения грехов для дома Давидова и для жителей Иерусалима (ср. 13:1). Истолкование этого образа является затруднительным и противоречивым: его можно либо истолковывать в качестве персонификации павших в войне около Иерусалима иудейских мучеников конца времен (Гезе), либо усматривать в этом образе «будущего мессианского спасителя», который находится «в тесной взаимосвязи с рабом Божиим из Ис 53» (А. Дейсслер).

## 11.2 Возникновение

### 11.2.. *Время жизни пророка*

Захария (= «Яхве помнил/помнит») был современником (видимо, младшим) пророка Аггея (ср. 1 Езд 5:1; 6:14) и в своих публичных выступлениях призывал, как и Аггей, к восстановлению Храма. Возможно даже, он намеренно продолжил пророчество Агг 2:21-23, произнесенное Аггеем при закладке Храма 18 декабря 520 г. до н.э. (см. выше), и дал ему в состоящем из нескольких частей цикле видений грандиозную интерпретацию 1:7-6:15 (см. ниже). Захария происходит, как сообщается в 1:1, из уважаемой семьи священников, которая,

вероятно, была депортирована в Вавилон. Он разделяет с Аггеем то богословское убеждение, что строительство Храма приведет к универсальному обновлению мирового порядка; вполне возможно, что здесь подразумевается тонкая, скрытая критика притязаний Персии на мировое господство. Пророческое выступление Захарии, как и Аггея, ограничено коротким промежутком времени (датировки, представленные в книге: 520-518 г. до н.э.). Мы также не знаем, дожил ли он до освящения Храма в 515 г. до н.э.

### 11.2.2 Литературное становление Книги Захарии

Исследователи согласны в том, что фрагменты 1-8, 9-11, 12-14 были созданы в разные эпохи.

(1) В пользу того, что текст 9-14 не мог быть создан же тем человеком, который написал 1-8, свидетельствуют следующие наблюдения: «Во второй части Книги отсутствуют не только даты, но и упоминание конкретных событий, как, например, строительство Храма, и лиц — Зоровавеля, Иисуса, Дария. В заглавии 9:1 (ср. 12:1; Мал 1:1) пророк не назван по имени в качестве автора; очевидно, это пророчество анонимное. С другой стороны, между двумя этими частями Книги Захарии есть и точки пересечения: в обеих частях центральное положение занимает традиция Сиона, в которой ожидается создание защищаемого только Богом нового Иерусалима (2:5; 9:8; 14:11) с обретением нового Иерусалима связано представление о райском изобилии (8:12; 14:6,8). Находящиеся в плену должны вернуться на родину (8:7; 10:9 слл.), чужеземные народы будут наказаны (1:18-21; 14:12) и/или обратятся к Яхве (2:11; 8:20, 22; 14:16). Яхве хочет излить свой дух (4:6; 12:10) и послать мессию (3:8; 9:9 слл.). Таким образом, присоединение текста Зах 9-14 к Зах 1-8 не следует считать случайным, во второй части книги можно видеть творчество школы Захарии, в рамках которой послание пророка было дополнено с учетом изменившейся исторической ситуацией» (Н. G. Reventlow, *Kommentar* 86). По всей вероятности, это дополнение было связано с включением Зах 1-8 в складывающийся Додекапрофетон.

(2) То, что фрагменты 9-11 и 12-14 (а кроме того, также 12-13 и 14) имеют различные истории становления, подтверждается языковыми (9-11 почти всегда представляют собой стихотворную речь) и содержательными фактами (в 12-14 более выражены эсхатологические/апокалиптические настроения и большее место уделено Иерусалиму; в Зах 12-14 отсутствует образ мессианского царя-миротворца из Зах 9:9 слл. и тематика пастырей, определяющие отрывок 9-11; если «пронзенный», описанный в Зах 12:10 слл., является мессианским образом, то различие с 9:9 слл. совершенно очевидно).

(3) Отрывок Зах 1-8 изначально также не был единым. Все исследователи согласны в том, что видение IV A = 3:1-10 (см. выше) является позднейшей вставкой, сделанной в интересах священства: «Можно отметить следующие его отличия от других видений: а) отсутствует ангел-толкователь. б) «Ангел Яхве» становится в полной мере заместителем и «устаами» Яхве, он не имеет собственных черт. в) Визионер является пассивным зрителем и слушателем. г) Заключительные слова Бога обращены к Иисусу, а не к пророку. Это видение настолько не вписывается «в рамки» других видений, что, несомненно,

не может относиться к первоначальному циклу пророчеств, но было добавлено позднее» (А. Deissler, Kommentar 227). Вторичными в цикле видений 1:7-6:15 являются, по-видимому, и пассажи, содержащие в себе комментарии, созданные с целью актуализации видений I, III, IV B и VII (см. таблицу выше). Три разных датировки 1:1; 1:7 и 7:1 показывают, что они не были созданы в рамках одной редакции. Сведения, данные в начале цикла видений в 1:7, соответствуют хронологической системе Книги Аггея и, скорее всего, были добавлены в процессе редакции, в ходе которой были намеренно объединены сделанные пророком Аггеем и пророком Захарией связанные с проектом Храма пророчества благополучия (Зах 1:7-6:15 можно даже рассматривать в качестве продолжения и развития Агг 2:20-23). Ст. 1:1 и 7:1, напротив, можно отнести к той редакции, в рамках которой была разорвана тесная взаимосвязь Агг — Зах, и была создана книга Протозахарии: Зах 1-8; причем в последний цикл видений (также дополненный) был заключен в рамку «пророчеств» 1:1-6 и 7:1-8:23 (обе части роднит одинаковый язык и мотивы). В этом предполагается такая последовательность событий: призыв к обращению в Зах 1:1-6 провозглашается в восьмом месяце второго года правления Дария (ноябрь/декабрь 520 г. до н.э.), то есть во время кризиса в строительстве Храма, завершившегося, согласно Агг 2:10, 18, в двадцать четвертый день девятого месяца второго года царствования Дария (= 18 декабря 520 г. до н.э.) заложением Храма. Именно этим днем датировано грандиозное пророчество в Агг 2:20-23. Конечно, можно заставить себя ждать его исполнения. И таким образом, в соответствии с Зах 1:7, пророк Захария в двадцать четвертый день одиннадцатого месяца второго года царствования (= 15 декабря 519 г. до н.э.), то есть спустя два месяца, получил в видении состоящем из нескольких частей и представленном в виде последовательности событий, весть о том, что Яхве исполнит свое обещание. Датировка в 7:1 еще более расширяет временную перспективу: в пророчестве, датированном четвертым днем девятого месяца четвертого года царствования (= 7 декабря 518 г. до н.э., т.е. через год и девять месяцев после «ночи видений»!), разрывается тесная временная взаимосвязь между наступлением спасения и датой закладки Храма; наступление обещанного времени процветания «перемещается» в неопределенное будущее.

(4) Обе добавленные части 9-11 и 12-14, исходя из их временной соотносительности с началом эллинистической эпохи (9:1-8: воспоминание о триумфальном шествии Александра Великого) и потрясениями эпохи Птолемеев, могли быть созданы не ранее конца IV в. (9-11) или в III в. (12-14).

(5) Гипотезы об очень сложном процессе становления Зах 9-14, связанном с историей становления Книги двенадцати пророков, придерживаются Э. Боссхард / Р. Кратц / О. Штек: 9:1-10:2 (между 332 и 323 гг. до н.э.); 10:3-11:3 (между 320 и 315 гг. до н.э.); 11:4-13:9 (между 311 и 302 / 1 гг. до н.э.), 14 (между 240 и 220 гг. до н.э.); 12:1 (между 220 и 201 или между 198 и 190 гг. до н.э., в связи с выделением Мал в отдельную книгу пророчеств).

### 11.3 Богословие

(1) Для Захарии, так же как и для Аггея, «восстановление Храма (ср. 1:16; 4:6-10 и прежде всего 2:14) является великим предприятием, однако Захария смотрит дальше, и он видит «новый Иерусалим» не только в качестве центра почитания Яхве среди народов (2:11 сл.), внешне обновленного

и укрепленного исторической властью Яхве, но и "жилищем Яхве", внутренне очищенным от грехов и преступлений. Это внутреннее очищение должно, по мнению Захарии, начаться с исполнения предписаний прежних пророков (ср. 7:7, 12; 8:16 сл.), при этом на передний план выступают требования "второй скрижали" Моисеева декалога.

(2) По отношению к "народам" Захария также занимает более четкую позицию, чем Аггей, которого, интересуют, прежде всего, сокровища, которые присвоит себе Храм (2:7-9). Хотя для Захарии Храм — "зеница ока" (2:8), на которую никто не имеет права посягать, однако многие народы, согласно его вести, присоединятся к Израилю и создадут вместе с ним "народ Яхве" (2:11, ср. также 6:8 и 8:20-22)» (A. Deissler, Kommentar 256). В текстах Зах 9-11 и 12-14, дописанных позднее, этот универсализм простирается еще дальше: Иерусалим становится источником мира во всем мире и местом, где все народы вместе с Израилем будут молиться единому Богу.

(3) Во всех трех частях книги мы видим проекты специфической мессианской утопии. И если в \*4:1-14 появляется мечта о мессианском разделении должностей, то в 9:9 слл. нарисован образ «бедного, кроткого» мессии, который, *именно будучи таковым*, положит конец власти насилия; неважно, истолковывается ли «пронзенный» в качестве коллектива или в качестве индивида, — в обоих случаях видна перспектива мессианского общества или мессианской личности, которые должны принести божьему народу (*и народам*: ср. образ источника в 13:1 и в 14:8!) очищение от греха и нечистоты.

(4) Церковь может быть осмыслена в качестве группы людей из различных народов, на которых произвела впечатление история завета Яхве с Израилем и которые говорят Израилю: «мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах 8:23). Через Иисуса Христа, которого церковь воспринимает в качестве мессианского царя-миротворца (Зах 9:9 слл.) и пронзенного (Зах 12:10 слл.) они остаются связанными с Израилем. Они могут отнести к себе утопию Зах 9-14 (инклюзивно, а не эксклюзивно!) лишь в том случае, если они следуют призыву Зах 1:3: «Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам», — тем более что в этом заключалась и квинтэссенция проповеди Иисуса (ср. Мк 1:15).

## 12. Книга пророка Малахии

*Комментарии:* K. Marti (KHC) 1904; F. Horst (HAT) <sup>3</sup>1964; W. Rudolph (KAT) 1976; R. Mason (CBC) 1977; R. Vuilleumier (CAT) 1981; R.L. Smith (WBC) 1988; A. Deissler (NEB) 1988; H.G. Reventlow (ATD) 1993; A. Meinhold (BK) 2000ff.

*Отдельные исследования:* H.J. Boecker, Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi: ZAW 78, 1966, 78-80; E. Bosshard/R.G. Kratz, Maleachi im Zwölfprophetenbuch: BN 52, 1990, 27-46; M. Krieg, Mutmaßungen über Maleachi (ATHANT 80) Zürich 1993; Th. Lescow, Das Buch Maleachi. Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie (AzTh 75) Stuttgart 1993; A. Meinhold, Die

theologischen Vorsprüche in den Diskussionsworten des Maleachibuches, in: FS H.J. Boeker, Neukirchen-Vluyn 1993, 197-209; E. Pfeiffer, Die Disputationsworte im Buche Maleachi: EvTh 19, 1959, 546-568; A. Renker, Die Tora bei Maleachi (FThSt 112) Freiburg 1979; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (DThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991; H. Utzschneider, Kündler oder Schreiber? Eine These zum Problem der «Schriftprophetie» auf Grund von Maleachi 1,6-2,9 (BEATAJ 19) Frankfurt 1989; G. Wallis, Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: FS L. Rost (BZAW 105) Berlin 1967, 229-237.

## 12.1 Композиция

Книга пророка Малахии резко выделяется среди других книг своей диалогической структурой, разделяющей основную часть книги на *шесть фрагментов*, получивших имя «слов опровержения» (Э. Пфейффер) или «*дискуссии*» (Х. Бёкер). Они состоят из четырех композиционных элементов: 1. В начале идет утверждение: оно может быть представлено в качестве обращения Бога (1:2), сентенции (1:6), риторического вопроса (2:10), упрёка (2:17; 3:13) или высказывания о себе самом (3:6). 2. За ним следует возражение или ответный упрек партнера по дискуссии (в форме цитаты). 3. Затем это возражение отклоняется Яхве или пророком, в результате чего развивается первоначальное утверждение. 4. В качестве заключительного элемента следует вывод (например, пророчество суда, обетование благополучия).

1:1	Заглавие (ср. Зах 9:1; 12:1)	
1:2-5 А	Первая дискуссия	Любовь Яхве к Израилю как контраст по отношению к суду Яхве над Эдомом
1:6-2:9 В1	Вторая дискуссия	Обвинение (1:6-14) и пророчество суда над священниками (небрежность в приношении жертвы и в исполнении Торы)
2:10-16 В2	Третья дискуссия	Обвинение против мужей из иудейской знати и заключительное предостережение (женитьба на иностранках и изгнание жен-иудеек)
2:17-3:5 В2	Четвертая дискуссия	Обвинение и пророчество суда (главное: социальные конфликты, эксплуатация мелких крестьян и бедняков)
3:6-12 В1	Пятая дискуссия	Призыв к обращению и пророчество благополучия (конфликт: служащие Храма – миряне; сбор десятины)
3:13-4:3 А`	Шестая дискуссия	Возвещение эсхатологического суда (дня Яхве): спасение праведных и истребление нечестивцев
4:4	Первый эпилог (отсылка к Ис Нав 1:7, 13, а также Втор 5:1; 11:32; 12:1; 26:12)	
4:5-6	Второй эпилог (отсылка к 3 Цар 19, а также Ис 66)	

## 12.2 Возникновение

В книге обсуждаются социальные и религиозные конфликты, происходящие в общине после пленного периода, начиная с V в. до н.э. К V в. относятся, в первую очередь, религиозные конфликты, рассматриваемые во второй и третьей дискуссии. Пренебрежение жертвоприношениями (1:6-2:9) заставляет думать, что Храм не просто восстановлен (освящение в 515 г. до н.э.), но и прошло уже некоторое время с восстановления культовой деятельности, чем и объясняется это, по всей видимости, широко распространившееся небрежение. Обсуждение проблемы смешанных браков (2:10-16) еще не связывается со строгим предписанием Ездры, который требовал около 400 г. до н.э. от всех тех, кто был женат на неизраильтянках, развестись с ними (ср. 1 Езд 10:1-17). Описанные в четвертой и пятой дискуссиях социальные конфликты были типичны для провинции Иудеи (Йехуд) во времена Неемии (ср. Неем 5 и 13). Таким образом, основная часть книги Малахии должна быть, очевидно, отнесена к V в.; вопрос, можно ли считать «Малахию» (значение имени собственного неясно: «мой вестник» или «вестник Яхве» или «мой вестник/ангел-хранитель есть Яхве») исторической личностью, является спорным. Возможно, «Малахия» представляет собой программное название книги, с самого начала возникшей в качестве литературного пророчества (см. ниже о мнениях Т. Леско; Э. Боссхарда / Р. Кратца и О. Штека; сходное мнение у Х. Уцшнейдера).

В двух недавних немецких комментариях к Мал, написанных А. Дейслером и Х. Реветло, отстаивается предположение, что Книга была создана на основе устных выступлений пророка (священника?), настоящее имя которого мы не знаем, и который в ходе редакции получил имя «Малахия»: «Отдельные тексты являются письменным отражением устных выступлений, хотя они, конечно, были литературно доработаны пророком или его учениками для того, чтобы сохранить сущность изустно передаваемой вести и для последующих поколений ... То, что пророчества расположены в хронологическом порядке, не может быть строго доказано. С уверенностью можно сказать только то, что дискуссию в 3:13-4:3 следует датировать более поздним временем, чем 2:17-3:5... В четвертой дискуссии, точнее в 3:1b-4, слово берет более поздний книжник, которого, как и Малахию, занимает вопрос о священничестве, достойном Яхве. Однако для него характерно то, что он говорит об очистительном суде над коленом Левия (а не о страшном наказании, как в 2:3, 9) и одновременно предсказывает следующий за ним суд в конце времен (ср. 4:1-3). В 4:1 также... видна рука книжника. Здесь уже чувствуется влияние Р, однако оно, по-видимому, еще не характеризует определенным образом весь текст. Книгу следует датировать периодом незадолго до Ездры (398 г. до н.э.). В дополнении 3:23-24, которое, несомненно, следует датировать наиболее поздним временем, в образе вестника из 3:1 (а значит, очевидно, в роли "ангела завета" в 3:1b) представлен вновь грядущий пророк Илия. И здесь последнему суду предшествует выступление "посланника" к Израилю» (A. Deissler, Kommentar 316 f.).



Предположения о том, что книга с самого начала представляла собой «литературное пророчество» или «транслируемое пророчество» (см. выше, Е.1.1.2), придерживаются — с различными вариациями — Т. Лесков, Э. Боссхард / Р. Кратц / О. Штек и Уцшнейдер.

По мнению Лескова, книга «предположительно, была составлена в три этапа: 1. Концептуально упорядоченная основная часть, состоящая из шести фрагментов ("торот"). 2. Преобразование основной части в собрание из шести тематических проповедей посредством прозаизации ее и расширения. 3. Дополнение тематических проповедей при помощи комментариев и глосс» (Т. Lescow, *Das Buch Maleachi* 12). Составленный ок. 480 г. до н.э. основной текст Книги Малахии «изначально был создан в качестве литературного пророчества и анонимно. Это принципиально отличает ее от дополненных пророчеств, которые основывались на *устном* общении *поименно известных* пророков со своей аудиторией. Относительно этой новой формы *литературной коммуникации* Х. Уцшнейдер замечает: "Написанный текст также должен вступить в коммуникационный процесс для того, чтобы иметь действие... будучи написанным текстом, он должен быть прочитан (вслух), а в качестве прочитанного текста он должен стать объектом обсуждения и дискуссии!... Мы видим здесь ... *новый* для нас *тип пророчеств*, который был развит в условиях слепого храмовой общины: формой его провозглашения является *Тора*, а ее усвоение происходит посредством *диалога*... Около 480 г. Иерусалим, по крайней мере — частично, был снова разрушен... Подробности нам не известны. Если это событие стало непосредственным *политическим* поводом для создания основной части книги, тогда следует еще сильнее подчеркнуть полностью изменившийся по сравнению с предшествующими пророчествами богословский фундамент: мужество вдохновляется не самими событиями посредством пророческого вдохновения, а посредством истолкования традиции книжниками» (Т. Lescow, *Das Buch Maleachi* 148, 157 f.). Преобразование основного текста в «образцы проповедей» Леско датирует концом V в. (около 410 г. до н.э.); комментарий и глоссы появились примерно на сто лет позже, то есть в раннеэллинистический период.

По мнению Э. Боссхарда, Р. Кратца и О. Штека, Книга Малахии вообще возникла не как самостоятельное произведение, но была отделена от Книги Захарии только в ходе заключительной редакции Книги двенадцати пророков, поскольку текст Мал 1-4 возник в процессе многоступенчатого дополнения Книги Захарии. Эти авторы выделяют три стадии становления Книги Малахии: 1. Основной пласт = Мал I (1:2-5; 1:6-2:9 [не включая 1:14а; включая 2:13-16?]; 3:6-12; датировка: персидская эпоха); 2. Первый пласт доработок = Мал II (2:17-3:5; 3:13-4:3; датировка: между 240 и 220 гг. до н.э.); 3. Второй пласт доработок = Мал III (1:1; 2:10-12; 4:4-6; датировка: между 220 и 201 гг. до н.э. или между 198 и 190 гг. до н.э.).

В качестве главного аргумента в пользу этой точки зрения, приводятся многочисленные языковые соответствия между Мал и другими книгами Додекапрофетона и Книгой пророка Исаии, а также Втор. Ис Нав и 3 Цар: «Значение этих соответствий в том, что они всегда основываются на Книге Малахии, имеют литературную природу и выполняют структурообразующую функцию в книге. В связи с этим напрашивается вывод, что последняя книга Додекапрофетона не всегда была самостоятельной книгой, но представляет

собой текст, появившийся в результате дописывания в ходе редакций, который получил свой окончательный вид, включив в себя различные плоскости и взгляды. Таким образом, основной пласт (Мал I) является непосредственным литературным продолжением Зах 1-8; первый пласт доработок (Мал II) дополняет вставленный позднее текст Зах 9-14 с аллюзией на Ис 66, оба пласта становятся заключительной частью Книги двенадцати пророков; второй пласт доработок (Мал III) простирается еще дальше и завершает Книгу двенадцати пророков в рамках канона со ссылкой на Ис Нав 1» (E. Bosshard / R. G. Kratz, *Maleachi im Zwölfprophetenbuch* 46).

Следовало бы отказаться, с одной стороны, от слишком сильной литературно-критической дифференциации, характерной для позиций Леско и Штека, а с другой стороны, и от слишком слабой дифференциации, которая имеет место у Дейслера и Ревентло. Вместо этого можно допустить, что *основной частью* книги является текст 1:2-3:12, который был *дополнен текстом 3:13-4:3* (ср. различные концепции дня Яхве в 2:17-3:5 и в 3:13-21), а также написанным в две фазы эпилогом (4:4 и 4:5-6). Эту книгу можно расценивать в качестве завершения единого корпуса пророческих книг Ис-Мал и связывать с канонизированной тем временем Торой Моисея (см. выше А.П.). Нужно исходить из того, что в связи с введением в текст дополнения 3:13-4:3, небольшие доработки претерпели также фрагменты 1:6-2:9 и 2:17-3:5.

### 12.3 Богословие

(1) «Послание Малахии зачастую оценивают невысоко или обращают на него мало внимания по причине его культовой ориентации, и это несправедливо. Пророк совершенно уступает своим предшественникам в том, как полновластно возвещает он слово Божье своим современникам Он имеет дело со слушателями, некоторые из которых во времена политического и экономического притеснения стали малодушными, а другие перестали воспринимать всерьез необходимость исполнять свой долг по отношению к Богу. Он хочет их воодушевить и призвать к следованию Божьим заповедям. Бросается в глаза то, что он придает большое значение несоблюдению предписаний, касающихся принесения жертвы (1:6-14) и предназначенных для Храма пожертвований (3:8-10). Однако именно в этом он видит пренебрежение интересами Яхве со стороны своих слушателей. В 2:13, ср. 3:3b-4, показано, что воля Бога неделима и принятие Им даже правильно совершенного жертвоприношения зависит ещё и от того, исполняют ли жертвователи этические заповеди. В связи с этим, не последнее место среди задач священников занимают правильные предписания (Тора) (2:6-8). Тем самым они отвечают за соблюдение этических правил всем народом. Неправедные поступки безбожников состоят, с одной стороны, в нарушении традиционных заповедей, включая притеснение социально незащищенных слоев (3:5), с другой стороны в браках с чужеземками

(2:10-16). Такие браки предосудительны отчасти потому, что приводят к почитанию "чужих богов", то есть к отпадению от Яхве, а отчасти потому, что становятся причиной измены "жене юности", первой жене-израильтянке. Здесь религиозные и этические аспекты тоже связаны друг с другом» (Н. G. Reventlow, Kommentar 132).

(2) Эта пророческая книжка ведет борьбу *против* религиозных и социальных преступлений и в то же время — *за* полную справедливость, проповедуя диалектический образ Бога с антиномией безусловной любви Яхве к Израилю (ср. 1:2; 4:5 слл.) и ко всем, кто боится Яхве и почитает Его имя (ср. 3:16; 4:2), и карающего правосудия над Эдомом (ср. 1:2b-5) и над всеми преступниками (ср. 4:1, 3). Поэтому основной темой Мал является пророческая теодицея в эсхатологической перспективе.

(3) Упоминание в 4:4-6 двух неразрывно связанных между собой фокусов истории взаимоотношений Яхве с Израилем — Торы (Моисей) и пророчеств (Илия), которые и в Новом Завете образуют горизонт истолкования Иисусовой вести (ср. особенно Мк 9:2-10 Пар) — Мал делает книгой, обязывающей иудеев и христиан жить, руководствуясь Торой и пророками. Конечно, это должно происходить в рамках характерных для каждой из этих религий особенностей вероучения, однако пророчество Мал 4:2 относится к ним в равной мере:

«А для вас, благоговеющие перед именем *Моим*,  
взойдет солнце правды и исцеление в лучах его».

## Приложение 1: Периоды истории библейского Израиля (Эрих Ценгер)

Первый Завет – богословская книга. Он не замыслился в качестве описания истории эпохи, религии, общественной жизни или культуры Израиля и соседствующих с ним народов. В связи с этим он не может служить главным источником представлений об истории Израиля. Прежде всего библейское повествование о происхождении Израиля (период патриархов – Исход – завоевание земли), а также о блестящей эпохе державы Давида и Соломона и о последовавшем после нее постепенном закате разделенных преемниками Соломона царств Иуды и Израиля следует воспринимать как богословское истолкование на примере исторических событий. Распространенное в христианской экзегезе мнение, согласно которому период после возвращения из плена следует считать «темными временами» и эпохой упадка (проблематичное различие: Израиль – иудейство), исторически не обосновано. Основными источниками исторической реконструкции истории Израиля являются археологические, эпиграфические и иконографические находки – разумеется, в их соотношении с библейскими текстами. Исследования последних десятилетий в указанных областях достигли поразительных успехов. Полученная благодаря им картина может быть схематично описана следующим образом:

<b>Археологические эпохи истории Израиля</b>		
Эпоха	Датировка	Характерные признаки и основные факторы
Конец бронзового века	1550-1150	Ханаан под властью Египта; расцвет и закат хананейских городов-государств (царств)
Железный век I	1250-1000	Упадок хананейской городской культуры (деурбанизация); возникновение новой (израильской) сельской культуры в центральных областях и филистимлянской городской культуры на побережье
Железный век II А	1000-900	Монументальное строительство столичных, пограничных и гарнизонных городов новых национальных государств Арама, Аммона, Израиля, Иуды, Моава, возрастающее ассирийское влияние в архитектуре и художественных ремеслах
Железный век II В	900-700	
Железный век II С	700-600	
Железный век III	600-500	Отсутствие новых монументальных построек; культурная стагнация
Персидская эпоха	520-332	Регионализация (провинции Йехуд и Самария); возрастающее финикийское влияние; ахеменидские административные структуры

Эллинистическая эпоха	332-30	Новое (эллинистическое) расположение городов (перемещение с холмов («тель») на равнины); возрастающее греческое влияние (архитектура, захоронения, живопись, импорт греческих товаров: керамика, скульптура и пр.)
Римская эпоха	30 до н.э. — 324 н.э.	Иродианская архитектура (дворцы, сооружение городов, Храм) и декор (фризы, фрески, мозаики); ранние синагоги; римские города (например, Кесария, Скифополь, Гераса) и скульптуры; римские военные укрепления (лагеря, дороги)

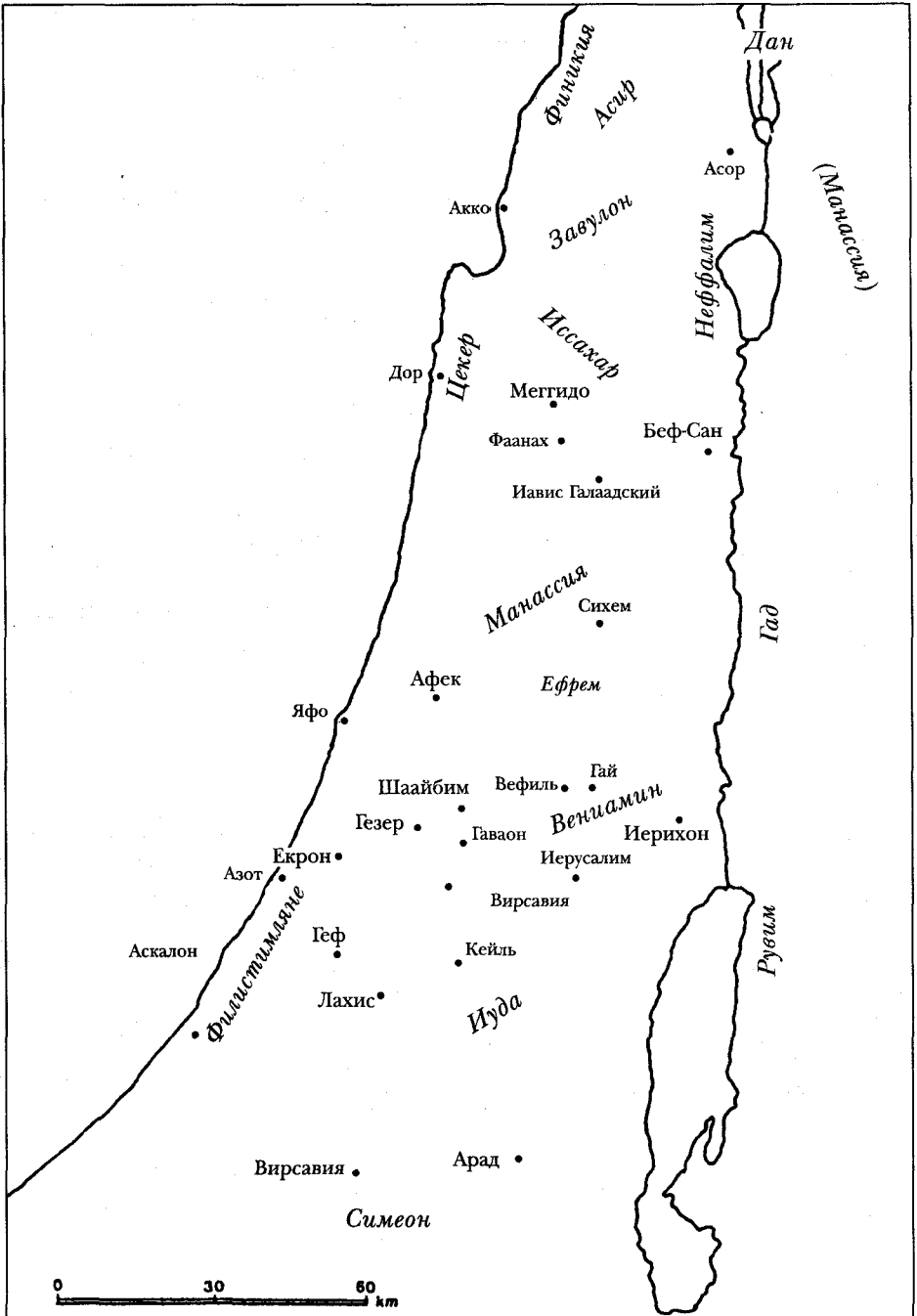
Следующая таблица должна помочь ориентации в хронологической последовательности библейских книг, описанных в нашем «Введении». В ней учтены, как правило, окончательные варианты книг; при рассмотрении книг пророков дана хронология «исторических» личностей.

Эпохи библейского Израиля с точки зрения исторических событий и истории литературы		
Эпохи	События	Танах / Первый Завет
<b>1200-1000</b> Израиль как родовое общество	Конец египетского господства; приход народов моря; возникновение родового общества «Израиль»	Предания об общине, героях, святилищах и местностях; песни; притчи; правовые предписания
<b>1000-586</b> Эпоха независимых государств	Саул — Давид — Соломон 931 т. н. разделение царства 850-800 давление на Израиль со стороны Арамейского царства	Повествовательные циклы об «истоках Израиля» Привилегированное право Исх 34* и книга завета (около 900)
1000-931 Родовое царство Давида и Соломона	с 750 экспансия Ассирийской державы 722 захват Самарии и присоединение Северного Царства к Ассирии	Рассказы об Илии (IX в.) Амос и Осия (середина VII в.) Исаия и Михей (конец VIII в.)
931-722 Северное Царство Израиля	733-622 Иуда — вассал Ассирии	Иерусалимская историография (= иеговистская история) (VII в.)
931-586 Южное Царство Иуды	622 реформа царя Иосии 605-586 Иуда — вассал Вавилона 597 и 586 первый и второй захват Иерусалима 586 разрушение Храма и города	(Иосианское) Второзаконие (622) Софония, Наум и Аввакум (кон. VII в.) Иезекииль и Иеремия (нач. VI в.)

<p><b>586 до н.э. — 324 н.э.</b>  <b>под властью чужеземных государств</b></p>	<p>586-538 Иудея — вавилонская провинция                      538 захват Вавилона персидским царем Киrom                      520-515 восстановление иерусалимского Храма                      445 Неемия (наместничество; восстановление стен Иерусалима)</p>	<p>Девтерономическая история (сер. VI в.)                      Второиоисаия (сер. VI в.)                      Священническое писание, Аггей и Захария (520-518)                      Руфь (V в.)</p>
<p>586-538                      Вавилонское господство</p>	<p>398 Ездра (провозглашение Торы в Иерусалиме)                      332 Александр Великий в Израиле и Египте                      167-164 освободительная борьба Маккавеев (Хасмонеев)                      164 повторное освящение («очищение») Храма</p>	<p>Завершение Торы (ок. 400)                      Иов (IV в.)                      Паралипоменон, 1 Ездра, Неемия, Товит, Эсфирь, Притчи, Экклесиаст, Песнь песней (III-II вв.)                      Книга двенадцати пророков (ок. 240)                      Псалтирь (200-150)                      Иисус, сын Сирахов (ок. 175)                      Даниил (ок. 150), Иудифь (150-100),                      1/2 Маккавейские (ок. 100)</p>
<p>538-332                      Персидское господство</p>	<p>332-301                      Греческое господство</p>	<p>Господство Птолемея</p>
<p>332-301                      Греческое господство</p>	<p>301-198                      Господство Птолемея</p>	<p>198-129                      Господство Селевкидов</p>
<p>301-198                      Господство Птолемея</p>	<p>129-63                      Господство Хасмонеев</p>	<p>63 до н.э. — 324 н.э.                      Римское господство</p>
<p>198-129                      Господство Селевкидов</p>	<p>63 до н.э. — 324 н.э.                      Римское господство</p>	<p>40 до н.э. — 100 н.э.                      Зависимое царство Иродов</p>
<p>129-63                      Господство Хасмонеев</p>	<p>7/6 до н.э. рождение Иисуса                      66-70 н.э. Иудейская война против римского господства                      70 разрушение Иерусалима                      132-135 восстание против римлян под руководством Бар-Кохбы</p>	<p>Книга Премудрости Соломона (ок. 30 г. н.э.)</p>
<p>63 до н.э. — 324 н.э.                      Римское господство</p>	<p>40 до н.э. — 100 н.э.                      Зависимое царство Иродов</p>	<p>Завершение иудейского канона (ок. 100 н.э.)</p>

## Приложение 2: Географические карты по истории Израиля

### Карта 1: Области расселения колен Израилевых и народов моря



Из книги: Erich Zenger, Der Gott der Bibel

© Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart<sup>3</sup>1996

Карта 2: Государства Иуды и Израиля в эпоху царств

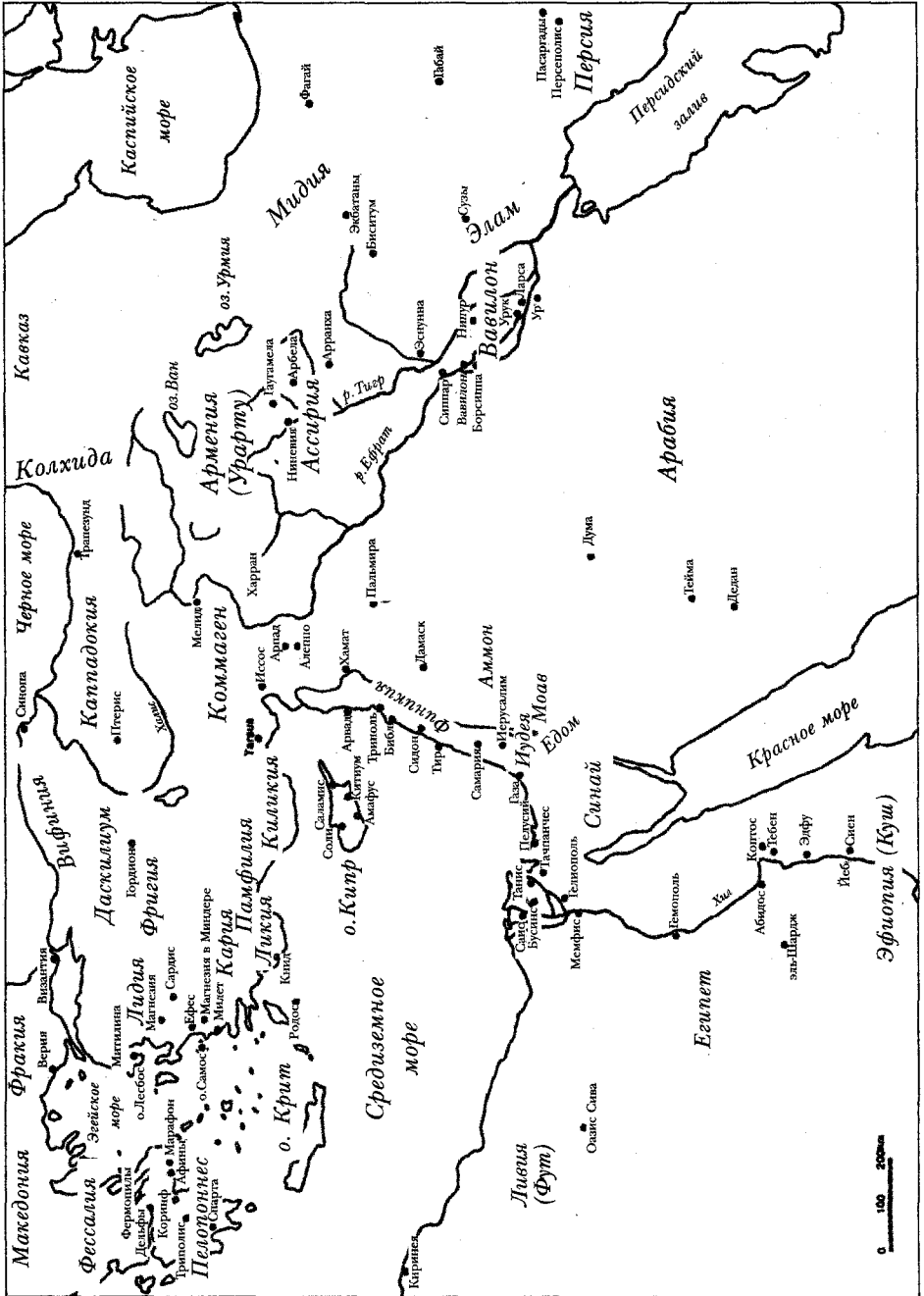


Из книги: Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2, Karte 4

© Vandenhoeck & Ruprecht: 2-е исправленное и дополненное издание, Göttingen 1995



## Карта 3: Персидская держава



Из книги: Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2, Karte 6

© Vandenhoeck & Ruprecht: 2-е исправленное и дополненное издание, Göttingen 1995

### **Приложение 3: Объяснение терминов, используемых в библеистике Эрих Ценгер)**

Следующий небольшой глоссарий не является словарем; словарей к настоящему времени издано достаточное количество. Его целью является объяснение тех терминов, которые встречаются в этом «Введении», для того, чтобы не объяснять их каждый раз заново. К нему следует обращаться прежде всего студентам на начальной стадии обучения. Выбор слов был обусловлен опытом проведения занятий и экзаменов. В его основе не лежит какая-либо скрытая герменевтика. В то же время можно надеяться, что глоссарий будет полезен при изучении этой книги.

Для первого ознакомления с основными понятиями библеистики рекомендуется использовать, помимо библейских словарей (в особенности вышедшего под редакцией М. Гёрга / Б. Ленга «Нового библейского словаря» [M. Görg / B. Lang. Neue Bibel-Lexikon]), прежде всего: P.-G. Müller, *Lexikon exegetischer Fachbegriffe*, Stuttgart / Kevelaer 1985.

**9-е ава** — пост и траур в девятый день месяца ава (в августе) в память о разрушении Иерусалимского Храма; во время синагогального богослужения чтения, в частности, «Плача Иеремии» (см. выше, F.IV).

**Агада, агадический** (евр. рассказ) — назидательная (не относящаяся к религиозным законам) часть раввинистической традиции.

**Акила** — ученик рабби Акибы, создавший ок. 130 г. н.э. новый, строго дословный перевод Танаха на греческий язык.

**Акростих** (греч. начало стиха) — стихотворение, в котором начальные буквы строк (→ колонов, стихов) или строф приобретают при соединении некоторый смысл (слово, имя, предложение). В Танахе нередко используется специальная форма алфавитного (начало строк соответствует последовательности 22 букв еврейского алфавита: например, Пс 25 и 111) или «алфавитизированного» (22 строки / параллелизмы: например, Пс. 33) акростиха.

**Аллегория** (греч. образная речь, символ) — фигуральные или метафорические выражения для разъяснения или истолкования обстоятельств или событий.

**Амфикиония** (греч. соседство) — распространенное ранее обозначение сакрального союза двенадцати племен догосударственного Израиля (с центральным святилищем); на сегодняшний день эта гипотеза практически не имеет сторонников.

**Антитип** (греч. копия) — противоположность к → тип; образ или событие, «противостоящее» более раннему образу или событию и превосходящее или истолковывающее его (например, первый и второй Исход; Адам — Христос).

**Антология** (греч. собрание цветов) — собрание текстов одного автора, одной эпохи или на определенную тему. По мнению некоторых

библейстов, многие поздние тексты Ветхого Завета являются антологическими (например, поздние псалмы 144 и 145).

**Апокрифы** (греч. скрытый, тайный) — сочинения иудаизма и раннего христианства, во времена их возникновения имевшие большой авторитет в определенных кругах и «в народе», но не вошедшие несмотря на это в канон. В протестантских церквях «апокрифами» ошибочно называются → девтероканонические книги (см. выше, А.ІІІ).

**Асиндетон** (греч. без связи) — последовательность слов или предложений, которые не связаны друг с другом посредством союза (без «и»).

**Ветус латина** (лат. старый латинский, т.е. перевод) собирательное название различных переводов Библии на латинский язык в период раннего христианства, ходивших в обращении ранее и наряду с → Вульгатой.

**Вульгата** (лат. общий, т.е. перевод) — созданный Иеронимом около 390 г. н.э. по поручению папы Дамаса, в качестве основы для которого Иероним (несмотря на сопротивление Августина) взял не LXX, а еврейский первоисточник.

**Галаха, галахический** (евр. хождение, странствие) — религиозный закон или совокупность законов, как они отражены, прежде всего, в → Мишне, а также посредством истолкования Мишны и Библии развиты в → Талмуде и в сочинениях → Мидраша.

**Гаплогрaфия** (греч. простое написание) — ошибка, заключающаяся в пропуске букв, слов или предложений в ходе копирования текста (противоположно → диттографии).

**Гексаплы** (греч. шестикратное) — созданная Оригеном симфония шести форм текста Танаха / Первого Завета: 1. евр. текста евр. письмом; 2. евр. текста в греческой транслитерации; 3. → Акилы; 4. → Симмаха; 5. → Септуагинты; 6. → Феодотиона.

**Гемара** (арам. завершение, выученная традиция) — название для сохранившейся в традиции дискуссии раввинов относительно → Мишны и ее истолкование; Мишна и Гемара составляют вместе → Талмуд.

**Глосса** (греч. язык) — обозначение для истолкования неясных/трудных слов текста; глоссы пишутся либо на полях (глоссы-маргиналии) рукописи, либо между строк (межстрочные глоссы) с последующим включением их в сам текст. Одной из задач критики текста и литературной критики является обнаружение таких глосс.

**Девтеронимический** — обозначение для тех пластов текста/редакций, которые были созданы в стиле и в подражание Второзакония времен Иосии (см. выше, С.ІV и D.ІІ).

**Девтероканонические книги** — (греч. канонические книги второго порядка) обозначение тех книг, которые вошли в канон римско-католической и восточных церквей, но не включены ни в иудейскую Библию, ни в канон протестантских церквей; иногда они ошибочно называются → апокрифами (см. выше, А.ІІІ).

**Девтероканоническая Диттография** (греч. двойное написание) — ошибочное двукратное списывание букв, слов или предложений при копировании рукописей (например, Иов 40:3).

**Доксология** (греч. восхваление доксы = славы Божьей); чаще всего в начале или в конце молитвы или отрывка текста (например, Ам 4:13; 5:8-9; 9:5-6, см. выше с. 490 слл.). Псалтирь разделяется посредством доксологий на пять книг.

**Кере** (евр./арам. читать) — написанные → масоретами на полях манускрипта варианты чтения, которые подставляются в написанный текст во время его прочтения (→ кетив).

**Кетив** (арам. написанное) — передаваемые согласные буквы какого-либо слова еврейской Библии, для прочтения которых в изданиях Библии делаются специальные обозначения (→ кере).

**Кина** (евр. плач) — размер стиха, характерный для плачей.

**Кодекс** (лат. ствол дерева) — используемые в Египте, начиная со II в., вместо папирусных или кожаных свитков сшитые «в форме книги» деревянные таблички или пергаментные листы; общепринятое обозначение древних рукописей Библии (Codex Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus; Codex Leningradensis, Codex Алеппо).

**Колон** (греч. составная часть) — наименьшая смысловая единица поэзии (строка стихотворения/псалма); два/три колона образуют биколон/триколон. Согласно другой терминологии, стих = колон.

**Колофон** (греч. вершина) — обозначение окончания текста (например, Пс 72:20).

**Конъектура** (лат. предположение) — высказанное экзегетами предложение изменить дошедший текст какого-либо места Библии для того, чтобы сделать этот текст (более) понятным; в противоположность существовавшей ранее практики делать сложные тексты «понятными» при помощи конъектуры, сегодня существует тенденция проявлять в этом вопросе — вполне справедливо! — большую сдержанность.

**Маюскул** (лат. maius — больше) — способ написания греч. и лат. текстов прописными буквами; вплоть до VIII в. был преобладающим для литературных и религиозных текстов; большие библейские → кодексы являются маюскульными; они также называются унциалами (от лат. uncia = дюйм: буква высотой в один дюйм).

**Масоретский текст / Масореты** (арам. *масар* = передавать) — обозначение для традиционной канонической *формы текста* и ученых, которые создали его между 700 и 1000 гг. н.э.; масоретский текст сокращенно записывается МТ (также и ТМ и М) (см. выше, В.І). МТ лежит в основе находящихся сейчас в употреблении печатных изданий еврейской Библии.

**Мидраш/Мидрашим** (множ.ч.) — (производное от евр. *dāraś* = искать, исследовать) раввинистическое истолкование одной из книг Библии («комментарий»).

**Минускул** (лат. *minus* = меньше) – способ написания строчными буквами, часто в виде непрерывного курсива; начиная с IX в., → маюскулы заменяются минускулами.

**Мишна** (евр./арам. повторение, учение) – первое авторитетное, отредактированное около 200 г. н.э. собрание религиозных законов; «устная Тора» в качестве дополнения к «письменной Торе» Танаха; комментарий к ней содержится в → Гемаре и составляет вместе с ней → Талмуд.

**Онкелос** – переложение еврейской Библии на арамейский язык (II в. н.э.), обычно обозначается как «таргум Онкелос».

**Остракон** (греч. глиняный черепок) – название осколков глиняной посуды, использовавшихся в качестве писчего материала; в ходе археологических раскопок последних десятилетий найдено множество остраконов, имеющих большое значение для изучения истории религии и общества Израиля.

**Палиндром** (греч. бег туда и обратно) – последовательность слов, имеющих смысл, если читать их в прямом и в обратном направлении (например, «Die Liebe ist Sieger – Rege ist sie bei Leid»); палиндромическая (также концентрическая) структура: зеркальное расположение элементов текста согласно (палиндромической) схеме ABCB`A` (см. выше, Экклезиаст).

**Параллелизм** (членов) – основной принцип семитической поэзии, в особенности, псалмов: две следующие одна за другой строки (→ колоны, стихи) образуют смысловую или образную «рифму» таким образом, что в них говорится одно и то же при помощи разных слов или образов. Две строки при этом должны восприниматься как одно высказывание. В каждой из строк данный предмет рассматривается в несколько различающейся перспективе; это придает высказыванию продуктивную нечеткость и открытость. Существуют две основные формы параллелизма: 1. При синонимическом параллелизме во второй строке повторяется в слегка измененном виде высказывание первой строки (например, Пс 8:5). 2. При антитетическом параллелизме в двух строках формулируются противоположные высказывания, которые воспринимаются в качестве противоречивого высказывания со множеством обертонов и унтертонов (например, Пс 1:6).

**Параше** (евр./арам. отрывок) – один из 54 отрывков Торы, читаемых во время субботнего богослужения, в соответствии с годовым циклом чтений, созданным в вавилонской диаспоре в послебиблейский период.

**Пешер** (евр./арам. разъяснение) – изложение в виде комментария библейского текста/книги в Кумране (или из Кумрана); например, пешер к Авв 1-2 и к Пс 37.

**Пешитта** (сир. общий) – христианский перевод еврейской Библии на сирийский язык (создан между II и V вв.).

**Полиглотта** (греч. многоязычный) — издание Библии, в котором библейские тексты переданы на нескольких языках, как правило, в виде параллельных столбцов.

**Псевдоэпиграфия** (греч. *pseudos* = ошибочный, ложный; *graphein* = писать) — ложное приписывание сочинения/книги какому-либо знаменитому автору (который не писал этого текста) для того, чтобы придать тексту авторитетность. — «Псевдоэпиграфами» иногда ошибочно называют → апокрифы; от такого словоупотребления следует, наконец, отказаться.

**Рецензия** (лат. оценка) — обозначение в критике текста текстовой формы, засвидетельствованной каким-либо семейством рукописей (например, рецензия LXX мученика Лукиана Антиохийского, ум. 312 г., и Гезихия).

**Самаритянское пятикнижие** — сохраняемая самаритянами форма текста Торы/Пятикнижия; содержит около 6000 отклонений от → масоретского текста.

**Септуагинта** (лат. семьдесят = LXX) — наиболее древний перевод Торы на греческий язык, созданный при Птолемее II Филадельфе (282-246 годы до н.э.). Вслед за ней постепенно на греческий язык были переведены и остальные книги еврейской Библии. Мало вероятно то, что существовал особый *иудейский* «канон Септуагинты», как это до сих пор предполагалось.

**Симмах** — иудейско-эллинистический переводчик Библии, который составил ок. 170 г. н.э. названный его именем перевод еврейской Библии на греческий с целью «улучшить» греческий язык LXX.

**Талмуд** (евр./арам. изучение, учение; собственно *talmūd tōrāh* «поучение, исходящее от Торы») — в техническом смысле традиционная галахическая литература иудаизма, состоящая из → Мишны и → Гемары. Существуют две формы Талмуда: более пространный «Вавилонский Талмуд» и более краткий «Иерусалимский Талмуд».

**Таргум** (арам. перевод, интерпретация) — переложение Торы и книг пророков, носящее характер парафраза и, отчасти, актуализации на арамейский язык для синагогального богослужения.

**Феодотион** — иудейско-эллинистический переводчик Библии, который в конце II в. н.э. отредактировал LXX на основе еврейского первоисточника; текст Феодотиона важен в христианской традиции, прежде всего, для Книги пророка Даниила; то, что ЕУ предпочитает текст Феодотиона тексту LXX, едва ли верно (см. выше, F.VIII).

**Тетраграмматон** (греч. четыре и буква) — обозначение для четырех согласных букв, составляющих имя Бога YHWH (Яхве); в иудаизме не произносится вслух из благоговения перед тайной Бога; его читают как «Имя» или «Адонай»; возможным вариантом было бы и чтение «живой»; в знак солидарности с иудаизмом, христианам также не следовало бы произносить имя Бога.

**Тип** (греч. отражение, прототип) – библейские личности и события воспринимаются или истолковываются в качестве прообразов («теней») тех событий, которые осуществляются позднее в полной мере (→ антитип). Такое осмысление существовало уже в рамках ветхозаветных текстов (например, первый и второй Исход), и в особенности широко практиковалось в эллинистическом иудаизме (а также и в Новом Завете). Поскольку собственное значение типа не релятивируется и не опровергается антитипом, способ типологического рассмотрения является вполне легитимным; однако он был фактически дезавуирован еще в святоотеческой экзегезе тем, что образы/личности/рассказы Первого Завета теряли собственное значение.

**Унциал** – см. выше маюскул

**Ханука** – праздник, отмечаемый в течение восьми дней (в ноябре/декабре) в память о новом освящении Храма Иудой Маккавеем в 164 г. до н.э., после его осквернения Селевкидами.

**Хиазм** (греч. подобно букве «хи» = χ: постановка крест накрест) – риторический прием; расположение слов, отрывков в последовательности АВВ`А`.

**Шестикнижие** – обозначение для пяти книг Торы/Пятикнижия с добавлением к ним Книги Иисуса Навина; это понятие употреблялось прежде теми авторами, которые считали, что «источники» Пятикнижия распространяются и на Книгу Иисуса Навина.

**Эпитома** (греч. краткое изложение, извлечение из большего по объему сочинения); составитель эпитомы называется эпитоматором (см. выше: Вторая Маккавейская книга).

## Приложение 4: Предметный указатель

Здесь, как правило, не указываются отрывки, где ключевое слово встречается в заглавиях; относительно таких случаев см. оглавление.

- Biblia Hebraica 48  
Biblia Hebraica Quinta 49  
Biblia Hebraica Stuttgartensia 48-49  
hapax legomena 53  
Hebrew University Bible 49  
Masora magna 53  
Masora parva 49, 53  
Matres lectionis 66  
Nostra Aetate 23  
Parallelismus membrorum 435  
Petropolitanus (кодекс) 48  
Prophetae minores 676  
Textus Receptus 51, 66  
Vetus Latina 77, 284, 319, 382, 411, 469
- Авраам 84, 90, 91, 93, 95, 102, 104, 105, 112, 113, 115, 116, 121, 124, 125, 130, 132, 133, 134, 139, 141, 142, 146, 155, 156, 158, 163, 178, 190, 207, 208, 209, 213, 220, 223, 224, 225, 226, 237, 238, 239, 243, 296, 301, 304, 343, 375, 731  
Аквила 75, 76  
Акростих 460, 486, 487, 534, 535, 623, 627  
Алеппо (кодекс) 48  
Аллегория/аллегореза 116, 506, 512, 513, 516  
Апокалиптика/Апокалипсис 58, 347, 491, 502, 517, 522, 538, 637, 663, 664, 665, 670, 707, 737, 760, 761  
Апокриф 36  
Ареталогия 527  
Аристия письмо 35  
Артаксеркса эдикт 363  
Ахикар 370, 374, 375, 380, 390, 492, 669
- Библейская герменевтика 24-26  
Библия 24  
Благодарственный псалом 534, 722  
Богословие закона 204
- Богословие Земли (Обетованной) 279  
Богословие истории 236, 250, 251, 252  
Богословие Сиона 730  
Богословие творения 220, 493, 494, 707  
Божий гнев 268, 269
- Ваал 287, 328, 330, 543, 615  
Вавилонская теодицея 445  
Вавилонское текстовое семейство 66  
Ветхий Завет 18, 19, 20  
Возобновление завета 182, 235  
Второзаконие 119, 136  
Вульгата 77, 351, 369, 383, 388, 397, 673
- Гексаплы 62, 75, 383  
Генеалогия 101, 133, 224, 334, 365, 633, 634  
Гимн 377, 459  
Гипотеза дополнения 120  
Гипотеза источников/документов (модель наслоения) 114, 115, 127, 132  
Гипотеза основного текста 114  
Гипотеза повествовательных кругов 115  
Гипотеза фрагментов 101, 184  
Государственная авторизация 158, 168  
Гражданско-храмовая община 361
- Давид 136, 240, 256, 261, 268, 296, 299, 300, 302, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 318, 320, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 345, 346, 347, 374, 389, 406, 419, 420, 456, 458, 461, 462, 463, 464, 466, 481, 482, 486, 538, 575, 582  
Дамасский документ 62  
Девтероисаия 557



- Девтероканонический 33, 34, 36, 39, 59, 338, 354, 400, 528, 530, 539,  
Девтерономический закон 196  
Девтерономистское собрание законов 109  
Девятикнижие 81, 139  
Декалог (культовый) 107, 108, 109, 186, 187  
Декалог (этический) 85, 94, 97, 107, 108, 109, 172, 187, 193  
День примирения (Йом Киппур) 723  
День Яхве 679, 693, 694, 697, 714, 743, 748  
Диалогическая/дискурсивная герменевтика 24  
Диатриба 500, 501, 517  
Диахронический анализ 10  
Договор 69, 84, 85, 86, 95, 112, 136, 163, 181, 182, 192, 193, 194, 195, 196, 239, 240, 242, 327, 373  
Додекапрофетон 61, 676, 680  
Древнейшая история 83, 224
- Еврейская Библия 64  
Египетское текстовое семейство 66  
Езра 117, 146, 166, 361
- Завет/Богословие завета 112, 190, 211, 239, 241  
Загадка 435  
Закон святости 95, 97, 129, 151, 169, 227, 228, 229
- Иаков 84, 102, 105, 116, 123, 130, 132, 133, 139, 140, 141, 146, 148, 154, 156, 164, 209, 210, 237, 243, 296, 334, 375, 562, 567, 626, 635, 676  
Иероним 17, 35, 74, 77, 333, 369, 383, 384, 388, 396, 397, 412, 458, 515, 530, 677, 712  
Иерусалимское историческое произведение 134  
Имя Бога/титулы Бога 101, 130, 280, 446  
Исида 527  
Исповедание веры 201  
Историография 241, 250, 251, 263, 346, 427, 430
- Историческое повествование 333, 334, 378, 420  
История о Потопе 106  
Исход 21, 22
- Каирский документ 62  
Канон 15, 27, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 49, 50, 51, 73, 153, 173, 174, 175, 196, 256, 257, 303, 343, 344, 347  
Канон Септуагинты 34, 74  
Классические тексты 174  
Книга Завета 109, 129, 132, 137, 151, 172, 181, 234, 235, 244, 247  
Кредо (катехизисное) 193, 197  
Кредо (малое) 193, 197  
Культурное потрясение 147  
Кумран 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62
- Левиратный брак 296, 299, 301  
Левиты 273, 278, 342, 660  
Легенда 154, 378, 437, 468,  
Лукиан 75
- Маркион/маркионитство 15, 20, 21, 116, 482  
Масада 50, 61  
Масореты 53  
Мессия/мессианский 203  
Мидраш 52,  
Мидраш 52, 378, 517  
Микра 20  
Младшая документарная гипотеза 118, 119, 122  
Многообразие текстуальных традиций 56  
Модель «повествовательных кругов» 119, 121  
Модель замещения/субституции 21  
Модель ограничения 21  
Модель отбора 22  
Модель четырех источников 119, 120, 122  
Моисей 30, 81, 90, 94, 107, 117, 135, 148, 153, 162, 172, 197, 216, 269, 282, 464, 527, 543, 613, 688  
Монолатрия 240  
Монотеизм 10, 128, 196, 201, 202, 520, 527, 584, 642, 675

- Мураббасат 61, 66,  
 Мюнстерская модель Пятикнижия  
 132, 136, 189, 267
- Народ Божий 31, 197, 203, 367, 698,  
 716, 748  
 Наставления Ипу-Вера 445  
 Нахаль-Хевер 51, 61, 66, 75  
 Новелла 184, 267, 299, 314, 378
- Общины пророков 543  
 Оппозиционные пророки 544
- Параши 53  
 Пародия 497  
 Пародия на царя 497  
 Первый Завет 18, 19, 20  
 Песах 229, 366, 407, 469  
 Песни о рабе Божиим 567  
 Песнь о рабе Яхве 567  
 Песня-восхищение 511  
 Песня-описание 511  
 Пешер 478, 741  
 Пешитта 77  
 Письме Аристея 35, 63, 72, 450, 638  
 Плач у дверей 509, 511  
 Полиглотта 62  
 Пословица 435  
 Поучительная повесть 391  
 Поучительная речь 379, 386, 435,  
 436, 490  
 Поучительное стихотворение 435,  
 436  
 Поучительный рассказ 435, 437, 675  
 Праздник 134, 135, 198, 199, 203,  
 231, 304, 338, 347, 400, 401  
 Праздник седмиц 198, 303, 304, 347  
 Привилегированное право 180  
 Придворная и городская мудрость  
 «школьная мудрость» 433, 434  
 Придворные пророки 544  
 Проект конституции 181, 548, 652  
 Пророчество несчастий 726  
 Псалмы-проклятия 483  
 Пурим 400, 401, 403, 404, 407,  
 409, 428  
 Пятикнижие 34, 35, 36, 79, 81, 82,  
 90, 92, 93, 95, 101, 113, 116, 127,  
 132, 139, 143, 151, 153, 165, 171,  
 172, 173, 191, 234, 249, 257, 258,  
 364, 523
- Раннее христианство 33, 75  
 Рассказ о Потопе 223, 231  
 Рассказы о патриархах 148  
 Роман о воспитании 378
- Самаритянское Пятикнижие 63, 64,  
 65, 67  
 Священные тексты 174  
 Семейная история 378,  
 Септуагинта 35, 39, 71, 72, 73, 74,  
 271, 307  
 Символическое действие 643, 644,  
 649, 652, 683, 758, 760  
 Симмах 75  
 Синайский рассказ 239  
 Синхронический анализ 10  
 Сказка 378  
 Сказочный (мотив) 718  
 София 527  
 страх перед Яхве 493  
 Судьи (великие и малые) 285, 286,  
 287, 299
- Талмуд 51, 52, 63, 521  
 Танах 20, 21, 25, 26  
 Таргум 55, 57, 76, 77  
 Таргум Ионафана 76  
 Таргум Неофити 76  
 Таргум Онкелоса 76  
 Теория «групп-носителей текстов» 67  
 Теория «локальных текстовых  
 семейств» 64, 66  
 Теория «общераспространенных  
 текстов» 63  
 Теория «первоначального текста»  
 63, 66  
 Теория многообразия текстовых  
 традиций «Textual Variety» 56, 67  
 Теория цитат 497  
 Теория четырех источников 122  
 Транслирующие пророки 546  
 Тритоисаия 557
- Учение об оправдании 204
- Феодотион 75

- Формула божественной речи 641, 701, 750  
Формула канона 176  
Формула познания 641, 642  
Формула получения откровения 590, 641  
Формула провозглашения послания 641
- Ханукка 392  
Хеттские вассальные договоры 181  
Храм/ Храмовое богословие 37, 50, 54, 70, 99, 117, 134, 139, 166, 171, 173, 187, 189, 197, 220, 260, 317, 326, 335, 341, 342, 343, 346, 351, 358, 392, 428, 544, 652, 659, 670, 703, 750, 751, 754  
Храмовые пророки 544  
Храмовые пророки 544  
Храмовый культ 171  
Храмовый свиток 57, 58, 59, 60, 71,
- 192, 193, 663
- Централизация культа 193, 707  
Церемония заключения завета 182
- Шестикнижие 81, 120, 134, 144, 146, 151, 155, 158, 220  
Шумерский Иов 444
- Эдикт Кира 31, 336, 338, 344, 366  
Эллинизация 670  
Эллинизм 58, 153, 165, 251, 344, 430, 512, 520, 638, 730  
Элохист 101, 119, 120  
Энкомий 517  
Эпитафия Моисею 30, 139  
Эпитома 427  
Этика братства 199
- Яхвист 101, 120, 123, 124, 125, 127, 494