

ЗАХАРИЯ

ДАТЫ, приведенные в пророчестве Захарии¹, показывают, что оно было современно пророчеству Аггея. Гл.9-14, по-видимому, датируются более поздним временем, хотя в этом разделе точные даты отсутствуют. Будучи послеленным пророчеством, книга существенно отличается от доленных. Эти моменты важны для представления точной картины исторической природы этой богооткровенной Книги.

ЗАХАРИЯ И ЕГО ПРОРОЧЕСТВО

Пророк Захария ("Тот, о ком помнит Яхве") назван сыном Варахиным, сыном Аддовым (1.1), а также сыном Адды (Езд.5.1; 6.14; ср.Неем.12.16). Адда у Неемии был главой "дома" и, поэтому, вероятно, более отдаленным предком, и священником. Если это тот же Захария, то его можно считать не только пророком, но и священником - однако точно это не установлено. Захария было очень распространенным именем². Адда было также именем древнего пророка (напр., 2 Пар. 13.22). Высказывалось мнение, что имя Варахии включено сюда, чтобы отождествить Захарию с "сыном Варахиным" из Ис.8.2, однако это представляется надуманным. Кроме этих нескольких фактов, которые сами по себе проблематичны, мало что известно. Из Езд.5.1; 6.14 следует, что пророческое служение Аггея и Захарии побудило старейшин во главе с Зоровавелем и Иисусом завершить восстановление храма.

Согласно одному преданию, Захария был "уже преклонного возраста", когда он возвратился из Вавилонии, а умер он в "древнем возрасте"³ и был похоронен рядом с Аггеем. Однако, если евр. *na'ar* принять за указание возрастав он был "юношей" (Зах.2.4 [МТ 9]). Поэтому некоторые исследователи считают, что он еще пророчествовал в 470 г. в возрасте семидесяти или восьмидесяти лет. Слова Христа (Мф.23.35; ср.Лк.11.51) иногда понимаются как указание на мученичество Захарии, однако более

¹Восьмой месяц второго года Дария (2ГД) начался 27 октября 520 г. (1.1); дата, приведенная в 1.7, преобразуется в 15 февраля 519 г., а та, что дана в 7.1, - в 7 декабря 518 г.

²Т.М. Мауч выделяет тридцать три человека, которых звали Захария; "Zechariah", *IDB* 4:941-43.

³Это слово может означать юношу от раннего детства до брачного возраста, а также слугу любого возраста (как, в свое время, слово "мальчик" могло использоваться для обозначения слуги, ср.фр."гарсон" - официант). В данном контексте "юноша" - более предпочтительное толкование.

вероятно, что данным утверждением Он ставит в один ряд рассказы из Кн. Бытия и Паралипоменон (первой и последней книг еврейского канона), так что здесь указывается на Захарию из 2 Пар-24.22.

Пророчество. Книга четко разделяется на две части независимо от проблемы авторства (см. ниже). Гл. 1-8 являются датированными пророчествами, в основном, в форме видений. Гл. 9-14 не содержат датированных пророчеств или "ночных видений" и написаны существенно отличающимся стилем. О первых восьми главах В. Нейл писал: "Существуют все основания полагать, что, в основном, это подлинные слова пророка, возможно, расположенные в их нынешнем порядке самим пророком, однако более вероятно, что они были собраны и отредактированы вскоре после его смерти"⁴.

Гл. 1-8 можно проанализировать следующим образом:

Призыв к покаянию (1.1-6)

Ночные видения (1.8-6.8)

Четыре всадника; обещание восстановления (ст. 8-17)

Четыре рога, четыре рабочих; суд над народами (ст. 18-21 [МТ 2.1-4])

Человек с землемерной вервью; восстановление Иерусалима (2.1-13 [МТ 5-17])

Иисус и сатана; обещание "Раба Моего, ОТРАСЛИ" (гл.3)

Золотой светильник и две маслины; "Духом Моим" (гл.4)

Летящий свиток; проклятие всей земли (5.1-4)

Женщина посреди ефы; Нечестие (ст.5-11)

Четыре колесницы и их кони; дозор земли (гл.6)

Истинная причина постов (7.1-14)

Результат обещания Яхве: мир, процветание для всех (8.1-23)

Общая структура, начинающаяся с призыва к покаянию и заканчивающаяся исполнением Божественных обещаний, уже знакома. Однако ночные видения вводят в пророчество новый элемент (см. ниже).

Гл. 9-14 естественно разделяются на две части (ср. 9.1; 12.1; обратите внимание на заглавие "пророческое слово" [евр. *massa'*]).

События, приведшие к концу времен (гл.9-11)

Яхве - Бог враждебных городов (9.1-8)

Пришествие Царя Сиона (ст.9-17)

Сбор народа, не имеющего пастыря, в земле (гл. 10-11)

События конца времен (гл. 12-14)

Осада Иерусалима (12.1-3)

Яхве поддерживает Иудею и уничтожает враждебные народы (ст. 4-9)

Яхве изливает благодать на Свой народ (ст. 10-14)

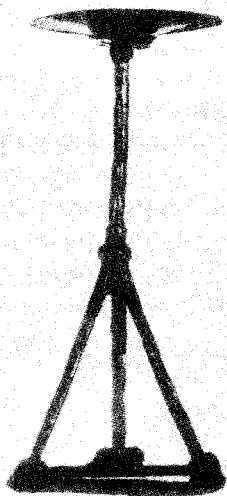
Открытие очищающего источника (13.1 -6)

Отвержение пастыря (ст.7-9)

Описания дня Господнего (гл. 14)

Этот раздел представляет огромную сложность как в анализе структуры, так и в толковании его частей. Это можно увидеть в разнообразии критических

⁴Zechariah, Book of, *IDB* 4:944.



Светильник на треножнике, подобный тому, который Захария видел в своем пятом видении об окончании храма Зоровавелем (4. 1-14); Мегиддо.

теорий, касающихся композиции этих глав, и в огромном количестве различий в толковании, даже среди тех, кто по существу разделяют одинаковые взгляды на композицию.

Проблемы авторства. Нейл писал:

"Вторая часть Книги Захарии представляет обширные и, частично, не поддающиеся решению, проблемы, касающиеся авторства, даты и толкования. Хотя невозможно безоговорочно установить, сколько же авторов у гл.9-14 - один, два, три или множество, почти общепризнанно, что, как с лингвистической и стилистической точки зрения, так и по богословским идеям и историческому фону автором этих глав не может быть пророк Захария"⁵.

Т. Геншо высказывается за разделение двух частей⁶, а О. Эйфельдт считает, что они принадлежат разным авторам из различных периодов⁷ Г.Л. Арчер, который придерживается единства авторства, тем не менее приводит доводы против принадлежности всех деталей одному автору⁸ как поступает Р.К. Гаррисон⁹. Эти доводы заслуживают тщательного рассмотрения. Дж.С. Райт пишет: "Невозможно доказать единство Книги, однако не следует слишком быстро отказываться от этой мысли"¹⁰.

Доводы в пользу разделения Книги делятся на три группы:

⁵ Там же, 4:945.

⁶ *The Latter Prophets*, pp.246f.

⁷ *Old Testament*, pp.429, 434-37.

⁸ *Survey*, pp411-15.

⁹ *Introduction*, pp.952-56.

¹⁰ "Zechariah, Book of" *IBD*, p. 1679.

(1) Гл.9-14 были написаны перед пленением. Эта теория могла возникнуть потому, что в Мф.27.9-10, Зах.11.12-13 приводятся как пророчества, принадлежащие Иеремии. Упоминание о Ефреме, об Ассирии и Египте как основных врагах, об арамейских городах-государствах и филистимских городах, - все наводит на мысль о дате до плена. Однако свидетельства не однообразны: часть из них датируется периодом до покорения Тиглатпаласаром арамейских государств и некоторых частей Израиля, часть предполагает дату накануне падения Самарии, а часть указывает лишь на Иудею и, по-видимому, опирается на смерть Иосии. В результате мнения разделились - некоторые ученые датируют гл.9-11 и 13.7-9 ранее 721 г.¹¹, а остаток гл. 12-14 - ранее 586 г. Хотя Б.Отцен относит гл.9-10 к дате до пленения¹², эта теория не пользуется в настоящее время широкой поддержкой¹³.

(2) Гл.9-14 были написаны после Захарии. Некоторые ученые приписывают эти главы одному автору, однако этот взгляд также раздроблен. Эйфельдт предпочитает "год 332, если только здесь усмотреть намек на вал (ст.3), насыпанный возле Тира, а 104 н.э., на тот период года, когда Александр готовился к осаде Тира"¹⁴. К. Марти и Э. Зеллин отождествляют трех пастырей в 11.8 с "Лисием, Иасоном и Менелаем" или "Симоном, Менелаем и Лисием", датируя, таким образом, пророчества маккавейскими временами (ок. 160 г.). Далее, 11.4-7 рассматриваются как отражающие события Маккавейской войны; человек, убитый в 12.10-14, является Онией III (убитым в 170 г.; Зеллин) или Симоном (134; Б. Дум)¹⁵.

(3) Гл.9-14 написаны двумя или более авторами, но не одним "Второ-Захарией". Р.С.Дентан датирует 9.1-12 осадой Тира Александром (332); ст. 13-17 - периодом Диодохов или власти Птолемея; ст.10.3-12 - периодом, когда Палестиной владели Птолемеи¹⁶. Он отрицает маккавейскую дату, основываясь на упоминании "Книги Двенадцати" в Апокрифической Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (49.12; ок. 190 г.): "Вряд ли возможно, чтобы были сделаны какие-либо значительные добавления в это собрание после того, как Книга получила то, что, очевидно, является каноническим статусом"¹⁷.

Гл. Эллисон¹⁸ предполагает наличие в конце Книги Двенадцати (Зах.9.1; 12.1; Мал. 1.1) трех анонимных пророчеств, каждое из которых начинается словами *massa d'bar yhw* ("Пророческое слово Яхве"). Первые два со временем были присоединены к Книге Захарии, а третье стало книгой Малахии¹⁹. Эта теория оригинальна, однако в ней имеются, по крайней мере, две сложности. А. Бентцен ранее указывал, что автор

¹¹ Н.С.Д.Еwald и др.

¹² *Stulient uber Deuteriosacharaja* (Copenhagen: 1964).

¹³ Обзор взглядов см. в кн. Eissfeldt, *Old Testament*, pp.434-440.

¹⁴ Там же, p.437.

¹⁵ Цит. по там же, pp.438f.

¹⁶ "Introduction and Exegesis, Chapters 9-14 of Zechariah", *JB* 6:1090.

¹⁷ Там же. М. Тривс, однако, высказывается в пользу того, что этот раздел действительно принадлежит Маккавейскому периоду и частично написан самим Иудой Маккавеем; "Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX-XIV", *VT* 13 (1963): 196-207.

¹⁸ *Men Spake from God*, p. 123.

¹⁹ См. также Eissfeldt, *Introduction*, p.440; E.Sellin-G.Fohrer, *Introduction*, p.469; и Dentan, *IB* 6:1089, 1117.

Книги Малахии, "человек, характерно отличающийся от "Второ-Захарии"²⁰ Поэтому, приписать все три пророчества одному автору достаточно сложно. Второе возражение сродни первому: установившаяся традиция, встречающаяся уже в Книге Иисуса, сына Сирахова, говорит о двенадцати, а не тринадцати или четырнадцати пророках. Не существует никаких свидетельств, что эти три пророчества когда-либо существовали самостоятельно, за исключением книги Малахии²¹.

Среди различных теорий, защищающих единство авторства²², Арчер придерживается даты между 480 и 470 гг., объясняя разницу в стиле тремя или четырьмя десятилетиями, которые разделяли две части пророчества. Особенно силен его аргумент о том, что язык всей Книги гораздо ближе к языку Кн.Аггея и Малахии, чем лексике кумранских писаний второго века и удивительно свободен от арамейских заимствований²³. С. Буллоу считает, что "видения или сны первой части, со всеми их надеждами на новую эру, - произведения молодого человека (около тридцати лет), написанные в 520-518 гг., в то время как грозные пророчества второй части, отодвигающие надежду на отдаленное будущее, принадлежат более старому человеку (около семидесяти лет) и написаны, когда будущее Персидской империи не было уже таким безоблачным". Он объясняет разницу в стиле и подходе между двумя частями различным возрастом автора и изменениями политической обстановки²⁴.

Положительным во всех этих ученых трудах является лишь то, что они показали всю сложность позиции единого авторства. Попытки решить проблему не имеют ясно определенного направления и часто противоречат друг другу. Некоторые из них просто абсурдны²⁵. Б.С. Чайлдз замечает: "Представляется, что критическая позиция совершила полный круг и вернулась к рассмотрению тех же вопросов, которые вызывали горячие споры в 1881 г."²⁶.

ТОЛКОВАНИЕ

Апокалиптическое. Огромное смешение идей образовалось относительно того, что следует считать апокалиптическим. П.Д. Хенсон предлагает полезный подход: "Вместо того, чтобы описывать идеальные апокалиптические образы, следует обрисовать типичные черты книги, которую в древности называли "апокалиписом" -Книгой Откровения"²⁷, и этой меркой измерять работы того времени. Он приводит эти элементы, найденные в Откр.1.1-2: откровение, касающееся будущих событий, дается Богом, через передника, провидцу. Последующие стихи добавляют и другие элементы: указание на то, что видящему видение позволено заглянуть на небо и

²⁰ *Introduction* 2.161.

²¹ *Contra Dentan*.

²² Harrison, *Introduction*, p.953-56; Wright, *IBD*, pp. 1677-79; G.L.Robinson "Zechariah, Book of, *ISBE* (1939) 5:3139f. Особ.см. A.von Hoonacker, *Les Douzepetits Prophetes. Etudes Bibliques* (Paris: 1908), pp.579-581.

²³ *Survey*, pp.415f.

²⁴ "Zecharias", *CCHC*, 545k.

²⁵ Напр., когда это Селевкиды были известны как "Ассирия"? Следовательно, как может "Ассирия и Египет" означать "Селевкиды и Птоломеи"?

²⁶ *Old Testament as Scripture*, p.476.

²⁷ *Apocalypse, Genre*, *IDBS*. p.27.

увидеть события, которые определяют будущую историю; провидец находится "в Духе" (в экстатическом состоянии); толкование увиденного производит ангел-толкователь; провидец находится в состоянии благоговейного страха, за которым следует слово утешения или предостережения; и, как бы ни было выражено видение, "оно всегда имеет отношение к тому, "что есть и что будет после сего" (1.19; ср. 1.1; 4.1)"²⁸.

На основании критериев Хансона, в Книге Захарии можно усмотреть апокалиптические элементы. Пророку дается серия из восьми "ночных видений" (1.7-6.15). "Ангел Господень" объясняет видения, выступая в роли посредника (1.13-14). Настоящее становится символом будущего (ст. 16-17). Прямое указание на то, что Захарии дано видение небесного события, отсутствует, однако картина Иисуса, стоящего перед Ангелом Господним, и сатаны, стоящего "по правую руку его, чтобы противодействовать ему" (3.1), может указывать на небесную сцену (ср. Иов.1.6-12). Не вызывает сомнений, что видения были даны, чтобы приоткрыть будущее, включая объявление о "муже, имя которому ОТРАСЛЬ" (см. Иер.23.5; 33.15; см. также Ис.11.1) - термин, который становится синонимичным слову "Мессия"²⁹.

Еще одна характеристика апокалипсиса - использование современной ситуации (или личности) как прообраза будущего. Послание иногда сложно истолковать, ввиду отсутствия знаний по исторической обстановке. В других случаях, хотя историческая ситуация ясна, послание не всегда рассматривается как относящееся к будущему. Например, возложение золотого венца на голову первосвященника Иисуса и приписание ему мессианской роли (6.11). Однако наместником был Зоровавель, а, поскольку Мессия должен был быть потомком Давида³⁰, некоторые исследователи, не понимая природы апокалипсиса, попытались истолковать это как попытку короновать Зоровавеля как Мессию. Поскольку имя Зоровавеля в данном месте не упомянуто, они предполагали, что оно было изъято³¹. Зоровавель не оказался Мессией, и поэтому делался вывод о том, что пророки ошибались. Однако все обрамление апокалиплично: сатана, светильник и две маслины, четыре колесницы с конями самых неземных мастей, мчащиеся к ветрам небесным. Конечно, венчание Иисуса не следует понимать здесь буквально! Такая речь является типичной формой представления будущего. Зоровавель заложил основание и должен был завершить строительство храма (4.9). Однако, грядущая "ОТРАСЛЬ" будет Тем, Кто создаст храм Господень (6.13)"³².

²⁸ Там же.

²⁹ Евр. *semah*. Ис.11.1 использует евр. *neseq*, благодаря обычному в иудаизме и раввинской экзегезе процессу, это породило веру в то, что, согласно этому пророчеству, Мессия "Назореем наречется" (ср. Мф.2.23), хотя такое пророчество отсутствует у канонических пророков. См. J.G. Baldwin, *semah as a Technical Term in the Prophets*, VT 14 (1964): 93-97.

³⁰ Существовало также верование в Мессию, происходящего от священников, основанное на Втор.18.18; cf. Т. Levi 8:14. Эта проблема является существенной для кумранских исследований; См. W.S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls, 1948-1957* (Pasadena: 1958), pp. 88f.

³¹ См. D. W. Thomas "Introduction and Exegesis Chapters 1-8 of Zechariah", IB 6:1080.

³² По поводу использования и толкования прообразов в грамматико-исторической экзегезе см. LaSor "Interperetation of Prophecy", BDPT, pp. 130-32; R.B. Laurin, "Typological Interperetation of the Old Testament", BDPT, pp. 136-39.

а³³ Ряд исследователей предпринимают попытки воссоздать историческую обстановку. Геншо, предполагая, что эти главы относятся к третьему или второму веку, приходит к следующему выводу:

"...они проливают некоторый свет на политическую и религиозную обстановку в Иудее в конце периода после плена... Яхве открылся как Господь Творения... Владыка Вселенной и единственный истинный Бог... Когда наступит день Господень, Он станет Царем над всей землей, "в тот день будет Господь один и имя Его едино" (14.9). Однако ... старая идея о Яхве как Боге войны была возрождена. Господь расположится станом вокруг Иерусалима как войско, и ни один притеснитель не сможет пройти через землю (9.8)... Эти главы показывают, что в то время, когда они были написаны, пророчество практически вымерло, и его место было занято апокалиптическими картинами"³³.

Хеншоу совершенно не понял природы библейского апокалипсиса³⁴.

В современных исследованиях акцент делается на попытках воссоздать социорелигиозный фон апокалиптических писаний. Хенсон анализирует "несколько ступеней внутри иерократических (задокитских) кругов, которые дали толчок к восстановлению после пленения"³⁵. Взаимосвязь между исторической обстановкой, языком и использованными образами в Писании не вызывает сомнений. Попытки предшествующих поколений толкователей, благочестиво верящих в Библию, почти полностью не замечать различные аспекты исторической обстановки (социологические, религиозные, мифологические), следует заменить толкованиями, выполненными теми, кто не менее горячо верит в богодухновенность и авторитет Писания, которые начинаются там, где начиналась каждая конкретная Книга Писания, - с людей, к которым она первоначально была обращена. Однако это не должно привести к чисто гуманитарному взгляду на слово Божие. Апокалиптический материал, хотя и труднее поддающийся пониманию, - такое же Слово Божие, не менее авторитетное, чем другие виды Писания³⁶.

Толкование. Толкование апокалиптических писаний трудно для всех, кто пытается это сделать, и в не меньшей степени для верящих в их Божественный авторитет. Вероятно, для них это еще более сложная задача, поскольку они стремятся не только восстановить историческую обстановку, но и понять замысел их Божественного Автора. Полному толкование в настоящей работе представлено скромно и смиренно, без каких-либо попыток быть исчерпывающим и претензий на абсолютную правильность, - в интересах содействия изучению этого и похожих откровений³⁷.

³³ *Latter Prophets*, pp.295f.

³⁴ Для сравнения см. G.L. Robinson, *The Prophecies of Zechariah* (Chicago: 1896).

³⁵ *Zechariah, Book of, IDBS*, p.982.

³⁶ См. далее K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT, 2nd ser.-21 (Naperville: 1970); G.E. Ladd "Apocalyptic Literature", *ISBE* 1 (1979): 151-161; L. Morris, *Apocalyptic* (Grand Rapids:

³⁷ Комментарии и богословские работы ученых, которые, в основном, разделяют этот взгляд на Писания, иногда воздерживаются от попыток рассмотрения эсхатологических учений. Они придерживаются эсхатологического агностицизма, что достойно сожаления. Области Писания, по толкованию которых существует наибольшее расхождение мнений, - это именно те области, в которых более всего имеется нужда в сотрудничестве между исследова-

Гл. 1-8 начинаются в Иерусалиме в 520 г. с проблем восстановления храма и заканчиваются в грядущем веке, когда в Иерусалим придут язычники с мольбой "мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами - Бог. Первое видение (см. краткий очерк выше) ставит вопрос о семидесятилетнем гневом Яхве на Иерусалим и Иудею (1.12). Оно касается Его намерения милосердно обойтись с Иерусалимом (ст. 16) и восстановить его (ст. 17). Он также выражает негодование народа, которые, служа орудием наказания Им Своего народа, "усилили зло" (ст. 15). Это видение как бы подготавливает сцену для последующих видений.

"Четыре рога" - это народы, "которые разбросали Иуду, Израиля и Иерусалим" (ст. 19 [МТ 2.2]). "Четверо рабочих" - мстители, расправляющиеся с рогами (ст.21 [МТ 2.4]). Рога могут быть отождествлены с четырьмя конкретными народами; то же можно сказать и о рабочих. Третье видение продолжает эту тему, однако, переходит от восстановления Иерусалима и осуждения народов, которые разграбили народ Яхве, ко времени, когда "прибегнут к Господу многие народы в тот день" (2.11 [МТ 15]).

Следующие видения истолковать сложнее, однако общую тему определить можно. Иисус, великий иерей, показан облаченным в богатые одеяния (3.4-5). Присутствие сатаны не объяснено, и далее он не упоминается. Раб Божий, ОТРАСЛЬ, представляется как Тот, Кто должен прийти (ст.8). Видение светильника связано с тем, что Зоровавель окончит строительство храма (4.9). Оно содержит слово Божие: "не воинством, но силой, но Духом Моим". Здесь, видимо, имеется в виду, что будущее утверждение Иерусалима не будет достигнуто человеческими усилиями³⁸. Два масличных дерева - это два "помазанных елеем", которые предстоят Господу (ст. 14)³⁹. Иногда они отождествляются с первосвященником Иисусом и Зоровавелем, однако, в СТ.4-6 Иисус не упоминается, а Зоровавель не отождествляется с масличными деревьями.

Видения летящего свитка (5.1) и женщины в ефе трудны для толкования. Основной смысл, видимо, заключается в том, что проклятие (ст.3-4) будет произнесено на вора и клятвопреступника (ст.4), и что зло, "нечестие" (ст.6,8) поселится "в земле Сеннаар" (ст. II), в которой толкователи видят Вавилонию⁴⁰. Если так, то здесь имеется в виду наказание нации, которая угнетала народ Божий.

Наконец, четыре колесницы выходят из ущелья между медными горами (6.1-8), чтобы дозором обойти землю. Толкование этого места усложняется изображением

телями. Если это верно для эсхатологических разделов, то еще более верно для апокалиптически (Иез.38-48; Зах. (особ.9-14); Дан. и Откр.).

³⁸Общий взгляд авторов апокалипсиса, что окончательное царство наступит лишь благодаря Божественному вмешательству, часто называют "пессимистическим" и отходом от пророческой позиции. Однако пророки также учили тому, что окончательное осуществление божественного замысла будет достигнуто лишь благодаря Божественному действию. Писатели апокалипсиса также верили в окончательную победу Бога и установление Его царства; II. II. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, rev. ed. (New York: 1963), p.36. Основной конфликт здесь происходит не между пророками и апокалиптиками, а между гуманистами и теистами: может ли человек, своей мудростью и силой, установить золотой век, или это окончательное достижение будет исключительно делом Божиим?

³⁹Для обозначения "помазанных" здесь употреблен не обычный еврейский термин *masiah* ("мессия"), а фраза *bene-hayyishar* ("сыны [помазывающего] еля").

⁴⁰См. Быт. 10.10; 1 I.2; Ис. 1 I.11; BDB, p. 1042.

четырёх всадников в Откр.6.2-8. Однако Захария видит колесницы, а не всадников (ср., однако, 1.8). Кроме того, в то время как Кн.Захарии могла служить источником образов для Кн.Откровения, сама эта Книга не была источником для Кн.Захарии, и смысл Кн.Откровения не следует навязывать Кн.Захарии. В 6.8 "вышедшие в землю северную [колесница с вороными конями, ст.6; возможно, также и колесница с рыжими конями, 1.7, о которой ангел нигде не упоминает] успокоили дух Мой на земле северной". Поскольку у предыдущих пророков "северная земля" была источником вторжений в Израиль и Иудею, данный образ может означать, что военные дозоры ("сильные", ст.7) положили конец сатанинской агрессии и успокоили Дух Божий.

За этим видением следует венчание Иисуса и провозглашение: "вот Муж - имя ему ОТРАСЛЬ" (ст. 11-12). Как священник, который знал Писание, Иисус был осведомлен, что "Отрасль" должен был произойти от корня Давидова, а он сам не происходил из этого рода. Более того, венец не оставался на его голове, а должен был храниться "на память в храме Господнем" (ст. 14). Вся сцена, поэтому, следует воспринимать символически. Обещание, впервые данное пророкам до плена, повторялось. Кроме того, противоречивость первоначального обещания, данного Давиду (2 Цар.7.12-13), вновь встречается у Захарии. Провозгласив, что Зоровавель завершит строительство дома (4.9), Яхве объявляет, что "Муж, - имя Ему ОТРАСЛЬ", построит его (6.12). Типологическое исследование этих мест в свете еврейского понимания, принятого до возникновения христианского толкования, указывает, что Соломон, Зоровавель, Иисус, а также Первый и Второй Храмы - все это прообразы и представления исполнения окончательного замысла Яхве. Это подчеркивается заключительными словами: "И издали придут, (ср.Еф.2.13) и примут участие в построении храма Господня..." (6.15).

Гл.9-14 еще более сложны и рискованны для толкования. Здесь следует исходить из разделения на два "пророчества" (9.1; 12.1) и принципа перехода от более понятного к менее понятному. В 9.1-8 суд над народами рассматривается на фоне радости в Сионе по поводу пришествия Царя. Затем рассказ о суде продолжается. Некоторые ученые обвиняют Захарию в том, что он отказался от милосердного Бога и вновь вернулся к Господу Саваофу⁴¹. Однако один из элементов апокалипсиса, хотя и не полностью разработанный, все же присутствовал во времена Захарии — концепция сатанинского. Борьба между Богом и Его противником бушует на этой земле и за ее пределами. Последователи Зороастра иногда развивают это в космический дуализм, однако Библия никогда не рассматривает противника как равновечного и соравного Яхве. Он - одно из Его созданий, как бы он ни изображался: змием (Быт.3.1), царем Вавилонским (Ис. 14.4, 12-14), князем Тира (Иез.28.2-10) или сатаной (Иов. 1.6-12; Зах.3.1-2). Он имеет ограниченную власть на земле, потому что некоторые согласны содействовать его усилиям по уничтожению народа Божиего и искупительных дел Божиих. Именно против этой сатанинской силы направляет Свой гнев Яхве Елохим. Пытаться отделить Яхве Сил от милосердного Бога значит не признавать взаимоотношений между сатанинским и искупительным. Сатанинское превращает правителей в чудовищ и правосудие - в издевательство, попирает права вдов и сирот, растлеивает человеческую жизнь на всех уровнях, уничтожает или протитутуирует землю и ее ресурсы, делает все, чтобы превратить этот мир в ад. Бог, Который не противостоит сатанинскому, Который не может или не хочет однажды положить

⁴¹ См. Henshaw, стр.495, выше.

конец этим демоническим силам, не есть Бог милосердный. Искупление означает освобождение из рабства сатанинского, и Яхве - Бог, Который искупит Свой народ.

В Книге Захарии изображены следующие события. (Настоящая работа не делает попытки построить схему или программу событий конца времен.)

Пришествие мессианского царя (9.9)

Вселенское владычество мессианского царя (ст. 10)

Появление Яхве, чтобы защитить Свой народ (ст.11-17)

Суд над пастырями, которые неправильно вели народ (10.2-3)

Воссоединение переселенцев, отличное от дней Захарии (ст. 6)

(Возвращение не только из Ассирии) (ст. 10-11)

Нарушение Завета, большее того, что было в 721 и 597 гг. (гл.11)

Осада Иерусалима, сильнее той, которая была в 586 г. (12.2)

Избавление Иерусалима, победа Иудеи и Иерусалима (ст.4-9)

Дух благодати и умиления, плач о Том, Кого пронзили (ст. 10-14)

Источник очищения дому Давидову и Иерусалиму (13.1)

Поражение пастыря, рассеяние овец, уничтожение двух третей и очищение оставшейся трети (ст. 7-9)

Сбор народов на войну против Иерусалима, пленение части жителей (14.2)

Выступление Яхве против народов (ст.3)

Его присутствие на горе Елеонской (ст.4)

День, когда не станет света (ст.6-7)

Живые воды, текущие из Иерусалима (ст.8)

Яхве становится царем всей земли (ст.9)

Иерусалим будет стоять безопасно (ст. 11)

Элемент мятежа все же остается (ст. 17-19)

Все в Иерусалиме и Иудее станет Святым для Господа (ст.20-21)

Попытки систематизировать эти события привели к разделению среди народа Божьего. С другой стороны, игнорирование Писания обедняло его.

Христиане видят исполнение пророчества о пришествии мессианского Царя (9.9) во входе Господнем в Иерусалим в Вербное Воскресенье. Присутствие Яхве на горе Елеонской (14.4) часто рассматривается как Второе Пришествие Христа. Этот раздел Захарии, похоже, ясно указывает на, по-видимому, длительный промежуток между двумя событиями. Некоторые события из Кн.Захарии могут быть отождествлены с событиями нынешнего века, однако толкователю следует принимать во внимание , человеческую подверженность ошибкам. Сатанинский элемент, видимо, остается после воцарения Яхве - некоторые склонны отождествлять это с освобождением сатаны по истечении тысячи лет в Откр.20.7-10.

Ссылки на Книгу Захарии в Новом Завете. В Новом Завете встречается семьдесят одна ссылка на книгу Захарии (31 - из гл.1-8; 40 - гл.9-14). Большинство из них находится в Кн.Откровения (31; 20-из гл.1-8; II-из гл.9-14). Еще 27 встречаются в Евангелиях (14-в Евангелии от Матфея; 7 - от Марка; и по 3-от Луки и Иоанна), 21 из которых относятся к гл.9-14. Многие из них находятся в рассказе о последней неделе служения Христа.

Отношение к современности. В настоящее время широко распространен интерес к демоническому, "концу света", "апокалипсису наших дней". Некоторые интеллек-

туалы склонны очернять такие движения, а многие представители духовенства стараются обойти этот вопрос. Однако исторически, культы и схизматические движения возникают, чтобы заполнить пустоту, образованную отсутствием внимания со стороны тех, кто ответственен за обучение мирян. Здоровое, полностью основанное V на Писании, представление о современном веке, о сатанинском противодействии искупительной программе Божией, о духовной греховности в небесных местах, о Втором Пришествии, о царстве правды и мира и о связанных с этим предметах могло бы послужить делу исправления создавшегося положения. И Захария - один из пророков, которых следует изучать в этой связи.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Baldwin, J.G. *Haggai, Zechariah, Malachi*.

Cook, J.M. *The Greeks in Ionia and the East*. London: 1962. (особ. pp.61-67, 98-110, 121-172.)

Culican, W. *The Medes and the Persians*. London: 1965. (Pp. 64-82, 156-167.)

Halpern, B. "the Ritual Background of Zechariah's Temple Song". *CBQ* 40 (1978): 167-190. (1.7-6.15 в свете небиблейской литературы).

Jones, D.R. "A Fresh Interpretation of Zechariah IX-XI". *VT* 12 (1962): 241-259. (Датирует Книгу первой половиной пятого века и считает ее написанной пророком из Дамаска или его окрестностей).

Mason, R.A. *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*. Cambridge Bible Commentary. New York: 1977. Pp. 27-75. (chs. 9-14). (Полезна при рассмотрении редактирования и расширения пророческих произведений вообще).

Olmstead, A.T. *History of the Persian Empire*. Chicago: 1948. (особ. pp.107-161, 214-261, 495-524).

The Persian Empire and the West. САН 4 (1926). (Pp.20-25, 173-193, 214-316.)

Smith, G.A. *The Book of the Twelve Prophets*. Expositor's Bible (1956). 4: 620-639 (chs. 1-8), 668-679 (chs. 9-14).

МАЛАХИЯ

КНИГА Малахии - не только последняя Книга Двенадцати; служение этого пророка традиционно считается концом пророческой деятельности (ср. Пс.73.9; Зах.13.2). Во времена Маккавеев было написано: "И была великая скорбь в Израиле, какой не было с того дня, как не стало видно у них пророка" (Макк.9.27; ср.4.46; 14.41). Согласно еврейскому преданию, после смерти последних пророков (Аггея, Захарии и Малахии) Святой Дух покинул Израиль (Tosefta *Sotah* 13.2; *Sanh.* 1 la). Иосиф Флавий объясняет неполноценную природу "полной истории" после времен Артаксеркса "отсутствием пророческой преемственности" (*Arion* 1.8, §41).

Анонимный пророк. "Малахия" (евр. *malaki*), "Мой вестник" (ср.3.1, где то же слово употреблено для описания посланника, высланного для подготовки пути для будущего пришествия Божиего), может вообще не быть собственным именем. Таргум добавляет к 1.1 еще одну фразу, и все утверждение звучит: "...через руки Моего вестника, чье имя Ездра, книжник"¹. Библейская наука, в целом, принимает взгляд на то, что Малахия - не собственное имя, однако не существует согласия по поводу отождествления автора с Ездрой. Г.Л. Робинсон отмечает: "Если бы имя Ездры было первоначально связано с этой книгой, оно не было бы упущено составителями пророческого канона"². Некоторые толкователи пытались образовать собственное имя добавлением *-ya(h)*, получая, таким образом, *malakiya*, однако такое имя не встречается в других местах. В LXX это место звучит как *aggelou autou* ("его посланник"), что указывает на то, что переводчики не воспринимали это как собственное имя; однако замена "мой" на "его" еще больше усложняет проблему.

Зах.9.1; 12.1 и Мал. 1.1 начинаются одним и тем же еврейским словом *massa'* ("бремя"). Высказывалось мнение, что все три "бремени" были первоначально написаны одним человеком³. Б.С. Чайлдз убедительно опровергает эту теорию⁴. Книга

¹Таргум Мал. 1.1; см.3.1; см.также Талмуд *Meg.* 15a. Э.Дж. Янг, следуя любопытной логике, усматривает в Таргуме указание на то, что "Малахия" - собственное имя автора; "Malachi, book of, *IBD*, p.937.

²Malachi", *ISBE* (1939) 3:1969.

³Dentan F.C. "Introduction and Ezegesis of Malachi", *IB* 6:1117.

⁴*Old Testament as Scripture*, pp.491f. Однако, замечание самого Чайлдза о том, что *massa'* в Мал.1.1 употреблено в абсолютной форме, в то время как в Зах.9.1 и 12.1- конструкте, не

Малахии и соответствующие места Кн.Захарии существенно отличаются по стилю и структуре.

Ни одно другое пророчество не является анонимным (включая пророчество Авдия). Анонимность, которая часто указывается как характерная черта еврейских писаний, отвергается как в каноническом пророчестве, так и раввинском иудаизме. В свете этих наблюдений, а также во избежание постоянного повторения фразы "анонимный автор двенадцатого Малого Пророчества", в настоящей работе пророк будет назван Малахией.

Время. По дате этого пророчества между учеными существует глубокое согласие. Храм уже был восстановлен и функционировал, а обрядовые детали были уже несколько стары и заезжены (1.10, 13,3.1, 10). Пророчество против смешанных браков (2.10-16) похоже на взгляды Неемии (Неем. 13.23-27), что может указывать на то, что Малахия был либо современником Неемии, либо жил немного раньше его. Приблизительная дата 450 г. представляется разумной.

Описанные условия жизни подразумевают, что возвращение из плена не принесло ничего похожего на мессианский век. Народ был в унынии. Некоторые плакали (2.13), однако другие стали скептически (1.2; 2.17); 3.14-15). Характерными стали прелюбодеяния, лжесвидетельства, угнетение и дискриминация. К организованной религии относились с презрением (1.14; 3.7-12), что еще более подчеркивалось смешанными браками с неверующими (2.10). Для служения Яхве годилось все (1.9-10). Для того, чтобы народ Божий ходил путями Его, нужны были пророческие откровения о необходимости чего-то нового - нового сердца, нового духа, закона, написанного на сердце, Пастыря, Который был бы совершенным Божественным Образом.

Пророчество. Книгу можно проанализировать следующим образом:

Надпись (1.1)

Любовь Яхве, показанная на примере судьбы Едома (ст.2-5)

Осуждение священников (1.6-2.9)

Идолопоклонство и смешанные браки (2.10-16)

Бог правосудия (2.17-3.5)

Удержание десятины (3.6-12)

Праведники и нечестивые (3.13-4.3 [МТ 3.21])

Илия и день Яхве (4.4-6 [МТ 3.22-24])

Книга построена по принципу вопросов и ответов. "Я возлюбил вас" — говорит Яхве. "В чем явил Ты любовь к нам?" - спрашивает народ. На этот вопрос дается ответ, и оправдание Бога установлено. Народ говорит: "Возвеличился Господь над пределами Израиля!" (ст.5). Вторая тема вводится вопросом и ответом в ст.6-7. Третья часть выделяется вопросами в 2.14-15, 17. Четвертый раздел указывается вопросом в ст. 17, пятый - вопросом в 3.7-8 и шестой - вопросом в ст. 13.

Этот полемический стиль (иногда называемый "дискуссионными вопросами"), характерный для Малахии, указывает на враждебность народа. Не указано, проявлялось ли это по отношению в пророку или Яхве, однако само использование Малахией

находит подтверждения в масоретском тексте, в котором во всех трех случаях употреблен конъюнктив.

этого метода показывает, что люди были склонны спорить, ставя под вопрос ранее принятые верования и обряды. Они поставили под вопрос любовь Яхве, проявленную и избрании Израиля. Они не проявляли к Нему должного уважения, ни как к Отцу, ни как к Господину (1.6). Духовенство отказалось от требований (напр., Лев. 1.10), чтобы только лучшие особи стада принимались для жертвоприношений (Мал. 1.7-8). Народ осквернял завет отцов, женись на женщинах, которые служили языческим божествам, что приводило к тому, что у детей были смешанные религиозные верования (2.15). Народ отверг понятие того, что все приходит от Бога, и платы десятины как признания этого; в результате, они "обкрадывали Бога" (3.8). Они стали самонадеянными, полагая, что делающие беззаконие, которые искушают Бога, процветают и избегают наказания (ст. 13- 15). Как священники, так и народ не относились серьезно к поклонению Яхве.

БОГОСЛОВИЕ

Яхве Сил. Наиболее часто употребляемое имя Бога у Малахии - "Яхве Сил" (рус. "Господь Саваоф" - пер.) (*yhwh seba'ot*), которое сложно объяснить как с точки зрения образования, так и значения⁵. Возражая против стандартного перевода, некоторые предполагают, что Саваоф - имя Божества⁶ и что "Яхве Саваоф" - составное имя. Другие считают, что это имя - сокращение от первоначального *yhwh elohe seba'ot* ("Яхве, Бог Сил"). Однако, более важным, чем эта частная проблема, является значение и использование этого термина⁷.

Для объяснения значения "Сил" были выдвинуты три основные теории: (1) Ввиду того, что этот термин встречается в связи с ковчегом и его (ограниченным) использованием в сражениях, некоторые предполагают, что "Господь Сил" означает "Господь войск (израильских)", или что-то в роде "Бог-Воин". (2) С.Р. Драйвер⁸ и другие полагают, что оно относится к небесным силам, ангелам, или звездам. (3) Вместо того, чтобы полностью прекратить попытки определить значение этого имени, В.Эйхродт полагает, что "единственная оставшаяся возможность - предположить, что *seba'ot* относится не к каким-либо конкретным силам, а ко всем телам, множествам, массам вообще, ко всему, что существует на небе и на земле". Он утверждает, что такой взгляд на пророческое использование слова показывает "универсалистическую тенденцию старой израильской концепции Яхве и доказывает, что эта исходная концепция Верховного Бога Ела не была окончательно забыта"⁹.

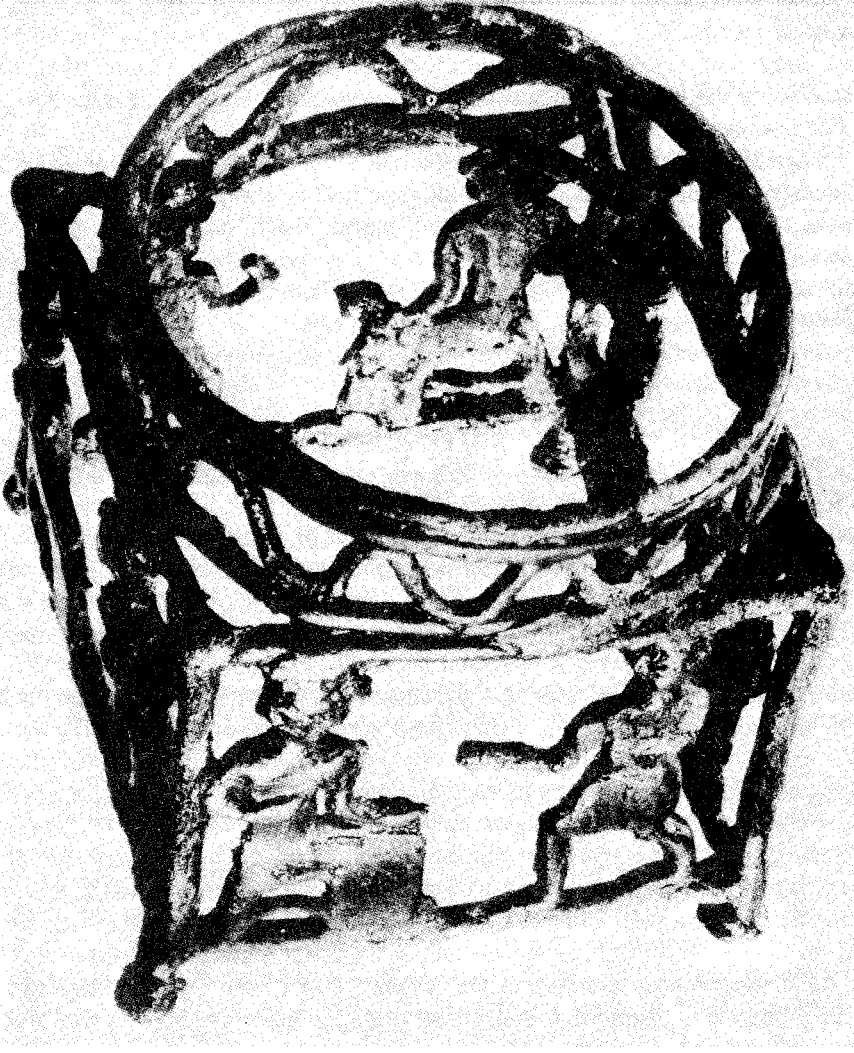
⁵ *Яхве* - имя собственное и поэтому, предположительно, не может стоять в конструкте.

⁶ Имя *Саваоф* встречается в LXX.

⁷ Это выражение встречается в Ветхом Завете 267 раз, в основном, у пророков; В.В. Андеи'сон "Lord of Hosts", *IDB* 3:151. Согласно одним подсчетам, оно встречается 63 раза у Исаии (57 раз в гл. 1-39), 83 раза - у Иеремии, 14 раз - у Аггея, 53 раза - у Захарии (44 раза в Ш. 1-S) и 24 раза - у Малахии. У остальных пророков оно встречается лишь пять раз, причем ни разу - у Иезекииля. Принимая во внимание относительный размер Книг, выражение чаще встречается у пророков после пленения, с необыкновенной "плотностью" (т.е. количество слоупотреблений на страницу текста) - у Малахии.

⁸ "Lord of Hosts", *HDB* 3 (1900): 137f. Однако В. Эйхродт спорит, что "наименование *seba'ot* никогда не применяется к небесным силам": *Theology* 1:192.

⁹ Там же 1:193. См. также Anderson "Hosts, Host of Heaven", *IDB* 2:654-56; *BDB*, p.839.



Бронзовый жертвенник с изображением поклонника или жреца, приносящего жертву сидящему божеству, Мегиддо, Хв. до Р.Х.

Теодиция. Некоторые ученые находят у Малахии признаки теодиции. В ходе полемики различным образом выдвигается обвинение в том, что Яхве не является справедливым, не сохранил Свою любовь к Израилю, не озабочен качеством приношений и, фактически, радуется тем, кто творит зло пред лицом Его. Ответы Яхве на эти нападки на Его справедливость распадаются на три группы:

(1) Яхве - Бог всех. Господь Сил - великий Царь, и Его имя "страшно у народов" (1.14): "От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву" (ст. II). Вопрос, "Не один ли у всех нас Отец?" (2.10), по-видимому, не следует использовать для доказательства универсальности, поскольку в контексте он относится к Израилю (т.е. Иудее и Иерусалиму). Если универсальность Божия — это недавняя идея,

возникшая после пленения, то для времени Малахии она несколько ранняя. Однако, как видно из предыдущих глав, значительный объем материала указывает, что эта мысль была ранней, однако затуманенной наплывом языческих идей, а затем пророки, в особенности Исая, вновь выделили ее.

(2) Хотя Яхве - Бог всего мира, Израиль занимает особое место в результате Божественного избрания. Выбор Иакова и отвержение Исава иллюстрирует этот момент (1.2 и далее). Израиль - "сын" и "раб" Яхве, следовательно, обязан проявлять почтение и благоговение (ст. 6). Приношения должны быть отборными, поскольку в них выражается благодарность Яхве за выбор Израиля. Священность народа как семьи Яхве должна оберегаться святостью брака (2.10-16): "Я ненавижу развод (англ. пер. KJV, RSV, JB; рус. пер.: "Если ты ненавидишь ее, отпусти" - пер.), говорит Яхве Бог Израилев" (ст. 16; это единственный раз, когда такой титул встречается у Малахии). Его народ должен признавать, что все принадлежит Ему, что выражается в уплате десятины (десятой части всего произведенного или вырученного; Втор. 14.22). Не дав Ему то, что принадлежит Ему, "боящиеся Бога" покалялись, и этим положено основание различию между праведными и нечестивыми (Мал.3.16-18).

(3) День Яхве, давно известный во времена Амоса и тщательно рассмотренный у Иоиля и Софонии, вновь встречается у последнего ветхозаветного пророка. Действительно, мысль о нем проходит через всю Книгу, даже в тех местах, где он явно не упомянут. В этот день Бог будет отмщен за вызов Его справедливости (4.1 [МТ 3.19]). "Внезапно придет в храм Свой Господь" (3.1) - "и кто выдержит день пришествия Его?" (ст.2). Как огонь расплавляющий и как щелок очищающий (ст.2). Он очистит Своих священников, Он будет судить чародеев и прелюбодеев, тех, которые клянутся ложно и удерживают плату у наемника, притесняют вдову и сироту - словом, тех, кто "Меня не боится" (ст.5)

Однако день этот не будет весь тьмой и огнем. У Господа есть "памятная книга", в которую вписаны имена тех, кто боится Яхве¹⁰. "И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который я соделаю" (3.17). Различие делается между "праведниками" и "нечестивыми", служащими Богу и не служащими Ему. (ст. 18). День придет, пылающий как печь, "а для вас, благоговеющие пред именем Моим, взойдет солнце правды и исцеление в лучах его" (4.2 [МТ 3.20]).

☞ *Предтеча.* Уникальной у Малахии является доктрина, касающаяся "Илии пророка" (4.5 [МТ 3.23]). Исая говорит о "глесе вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу" (40.3). В межзаветный период эта несколько расплывчатая идея о ком-то, кто будет предшествовать мессианскому Царю и подготовит Его пришествие, развилась в полную доктрину и встречается в Кумране и Новом Завете. В 3.1 Малахия называет предтечу "Ангелом Моим", а затем, более конкретно, "Илией" - эта мысль была заимствована иудаизмом¹¹. В Новом Завете Иоанн Креститель признается предтечей, хотя это слово и не используется; его спрашивают: "Ты Илия?" (см. Ин. 1.21; см. также Мк.1.2-8; Лк.7.27-28; и особ. Мф. 11. 14).

Так завершается пророческий период. Послание ясно говорит - "Неоконченный". Пленение не было концом, а возвращение - началом новой эры. Кн.Малахии остав-

¹⁰ Эта мысль - уникальный вклад Малахии.

¹¹ Во время пасхального Седера "чаша Илии" остается нетронутой в течение всей службы. Наконец, дверь открывается, однако Илии там нет, и служба заканчивается надеждой на то, что исполнение наступит до начала следующего года.

ляет ожидание - страх суда и надежду на исцеление. Христиане верят, что выполнение этих надежд наступит двумя этапами: Первое Пришествие Христа, дающее спасение всем, кто верит Божественному откровению; и Второе Пришествие, последний суд и окончательное спасение. Малахия, как и другие пророки, не делает это различие. Напротив, он рассматривает близкое и отдаленное под одним углом зрения.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Baldwin, J.G. *Haggai, Zechariah, Malachi*.

Braun, R. "Malachi - A Catechism for Times of Disappointment". *Currents in Theology and Mission* 4 (1977): 297-303. (Комментарий пророчеств и их формы.)

Mason, R.A. *The Book of Haggai, Zechariah and Malachi*. (Рр. 135-162; в основном Книга целостна, написана левитским писателем, который ближе к Кн. Аггея и Зах.1-8, чем к Зах.9-14.)

Morgan, G.C. *Wherein Have We Robbed God? Malachi's Message to the Men of Today*. New York: 1898.

Neil, W. "Malachi". *IDB* 3:228-232. (Полное рассмотрение.)

Smith, G.A. *The Book of the Twelve Prophets*. Expositor's Bible (1956): 4:640-651. (Очень полезная работа.)

Sutcliffe, E.F. "Malachias". CCHS, §§555a-558g (Добротный материал.)

ПИСАНИЯ

НАЗВАНИЕ

ТРЕТИЙ раздел еврейского канона называется "Писаниями" (евр. *ketubim*). Очевидно, отцы Церкви образовали греческое слово *hagiographa* ("священные писания") для обозначения этого раздела Ветхого Завета¹.

Хотя дата завершения составления Писаний не может быть подтверждена до ок. 100 г. от Р.Х., свидетельства существования третьего раздела канона (наряду с Законом и Пророками) появляются уже в 180 г. до Р.Х., когда внук Иисуса, сына Сирахова, отметил в предисловии к Книге Премудрости, что его выдающийся дед больше других предавался "изучению Закона, Пророков и других отеческих книг". Слова Христа подчеркивают, что канон состоял из трех частей: "...надлежит исполниться всему, написанному обо Мне в Законе Моисеевом и в Пророках и Псалмах" (Лк.24.44). Вероятнее всего, "псалмы" были сокращенным обозначением всех Писаний, поскольку эта Книга была наиболее значительным литургическим произведением и стояла первой в этом собрании.

Из неопределенности по поводу точного содержания Писаний в предхристианский период не следует делать вывод о том, будто канон был в состоянии непрерывного изменения. То, что в него не были включены Книги Премудрости Соломона и сына Сирахова, показывает, что достаточно четкие границы были определены еще, по крайней мере, в 50 г. до Р.Х. Кроме того, жаркие споры среди раввинов о каноничности Книг Есфири, Песни Песней Соломона или Екклесиаста указывают на то, что эти Книги были приняты значительной частью иудаизма. Вряд ли Библия, известная Христу и апостолам, сколько-нибудь отличалась по содержанию от современного Еврейского Писания.

ПОРЯДОК

Порядок расположения Книг, которого придерживается Еврейская Библия, возник, вероятно, не ранее XII в. от Р.Х.: Псалтирь, Кн.Иова, Притчей, Руфи, Песни Песней Соломона, Екклесиаста, Плача Иеремии, Есфири, Даниила, Ездры, Неемии, 1-2 Паралипоменон². Ранние еврейские собрания отличаются местом расположения

¹ O.Kaiser, *Introduction*, p.409.

² O.Eissfeldt, *Old Testament*, p.570.

Кн.Паралипоменон - иногда в начале, иногда в конце собрания - а также Кн.Иова и Притчей³. Пять свитков (евр. *megillot*), используемые во время праздников и постов (Кн.Руфи - Кн.Есфири), появляются вместе, начиная с ок. VI в. от Р.Х., хотя современный порядок расположения Книг не сформировался вплоть до XII в.: Песнь Песней Соломона (восьмой день Пасхи), Кн.Руфи (второй день Седмиц или Пятидесятницы), Кн.Плача Иеремии (девятый день Ава, плач по разрушению храма Соломона), Кн.Екклесиаста (третий день Кушей), Есфирь (Пурим).

Загадкой является то, почему Кн.Паралипоменон следуют за Кн.Ездры и Неемии, хотя рассматриваемый в первых материал исторически предшествует материалу последних. С.Х.Гордон предлагает возможное объяснение:

"Выбор Кн.Паралипоменон для завершения Ветхого Завета позволял окончить его на счастливой ноте (указ Кира, знаменующий конец пленения), несмотря на то, что хронологические соображения требуют следующего порядка: Кн. Паралипоменон-Ездры-Неемии"⁴.

ДАТА И ЗАМЫСЕЛ

Следует отличать дату составления собрания (300 г. до Р.Х. -100 г. от Р.Х.) от дат написания отдельных Книг. Как собрание, Писания появились после Пятикнижия и Пророков, хотя некоторые части Псалтири и Притчей, несомненно, были написаны за несколько веков до того, как более ранние разделы получили свою окончательную форму.

В результате другие факторы, наряду с историческим процессом составления, привели к тому, что эти Книги были соединены вместе в Писаниях, хотя некоторые (Кн.Ездры, Неемии, Паралипоменон, Есфири, Песни песней и Екклесиаста), несомненно, были написаны, по крайней мере, в их современном виде, после времени Малахии, последнего письменного пророка. Уникальный характер Книг имеет такое же отношение к их включению в Писания, как и дата их составления или собрания⁵.

Очевидная цель некоторых книг Агиографы (напр., Псалтири и пяти свитков) - использование их во время общественных богослужений. Другая причина включения некоторых Книг (Иова, Притчей, Екклесиаста) — их использование в качестве практических наставлений о путях Божиих в человеческом опыте. Третьей причиной включения Книг в Писания (Кн.Есфири, Ездры, Неемии) является обновление заветной истории с тем, чтобы она покрывала еще около века после возвращения из плена. Несколько отличаются Кн.Паралипоменон: их цель - пересказ израильской истории с тем, чтобы уроки прошлого непосредственно служили нуждам еврейского общества после пленения.

Цель Кн.Даниила и включение ее в Писания, а не в Пророков, куда помещает эту Книгу русский перевод, будут рассмотрены ниже (ст.б.10). По всей вероятности, она была включена в канон, когда пророческое собрание было уже закончено. К счастью,

³ Там же, р.443. Иногда Кн.Руфи, в которой приведено родословие Давида, псалмопевца, предшествовала Псалтири (СМ. Talmud B.Bat. 14b).

⁴ *The Wold of the Old Testament*, p.299.

⁵ Хотя многие библейские Книги имеют длительную историю составления до приобретения своей окончательной формы, в случае с Псалтирью и Притчами следует принимать во внимание не только процесс составления отдельных песней или высказываний, но и процесс их сбора.

верующее сообщество услышало голос Божий в ее примерах веры и мужества и ее видениях надежды и победы.

По существу, цель составления Писаний заключалась в том, чтобы собрать те священные Книги, чей замысел, характер или дата не позволяли включить их в Закон или Пророков.

Хотя Писания не содержат конкретных повелений Божиих, как Закон, или словных пророчеств, как Пророки, они тем не менее важны для назидания народа Божиего: в них даны необходимые примеры молитв и восхвалений; они содержат взгляд на дела Божий в истории; они привлекают внимание читателя к урокам, которые следует извлечь из Творения и человеческой общественной среды; они отражают нетерпение и беспокойство верующих людей перед тайнами путей Божиих; и они дают пример мужества и преданности, которые Его народ должен проявлять, несмотря на человеческую слабость и враждебное противодействие.

Коротко говоря, Псалтирь, литература Премудрости, история Летописца (Кн.Паралипоменон - пер.), песни любви и плача, видения утешения - это поразительное выражение той глубины веры, какую Бог ожидает от Своего народа. Влияние закона, пророчества и истории на последующие поколения было бы менее сильным, если бы Бог не вдохновил и не сохранил душевные переживания, наставления и даже разочарования Писаний. Они - существенная часть всего Писания, которое "богодуховенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности..." (2 Тим.3.16).

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Childs B.S., *Old Testament as Scripture*. (Pp.501-3.)

Henshaw T., *The Writings: The Third Division of the Old Testament Canon*. London: 1963.

(Исторический фон, обзор и анализ отдельных книг.)

ГЛАВА 40

ПСАЛТИРЬ

НАЗВАНИЕ

НАЗВАНИЕ "Псалтирь" отражает одно из наименований Книги в LXX (*Psalmoi*).
> Другое название этой Книги в LXX - "*Psalterion*" ("Псалмы"). Первоначально эти греческие слова (от гр. *psallo* — "перебирать или щипать (струны)") использовались для обозначения игры на струнном инструменте или самого инструмента. Позднее, они использовались для обозначения песни (*psalmos*) или сборников песней (*psalterion*). Лука (20.42; Деян.1.20) использует полное греческое название "Книга псалмов" (*biblios psalmon*).

Хотя ближайший еврейский эквивалент слова "псалом" - слово *mizmor* ("песня, исполняемая под музыкальное сопровождение"), еврейское название Книги - *tehillim* ("хваления" или "песни хваления"). Форма единственного числа (*tehillah*) используется в заглавии Пс.144 и встречается более двадцати раз в различных псалмах (напр., 9.15; 21.26; 32.2)¹.

В еврейской Библии Псалтирь помещена в начале Писаний². Раввинская традиция помещает ее перед кн.Притчей и остальной литературой премудрости, предполагая, что собрание Давида должно предшествовать собранию его сына. LXX помещают Псалтирь в начале поэтических Книг. Порядок русского и других переводов, где Кн. Иова предшествует Псалтири, основан, по-видимому, на предполагаемой древности первой.

СТРУКТУРА ПСАЛТИРИ

> В течение, по крайней мере, двух тысяч лет Псалтирь разделялась на пять книг: Пс.1-40: 41-71; 72-88; 89-105; 106-150. Наилучшим объяснением такого деления является то, что различные разделы могут отражать ступени в процессе составления. Этот процесс растянулся более чем на пять веков. Ранние собрания содержали псалмы,

¹ Евр. *tehillim* - форма множественного числа мужского рода (исходная форма - *tehillot*, ср. 21.4), что может указывать на то, что это специальный термин для обозначения сборника. Это заглавие применялось, по крайней мере, во времена Филона Александрийского (ок.40 г. от Р.Х.), который использует дословный греческий эквивалент *hymnoi*.

² Лука (24.44) признает первенство этой Книги среди Писаний и использует названия "Псалмы" для обозначения всего собрания.

приписываемые Давиду (3-40; 50-70), Корею (41-48) и Асафу (49-82). К этому были добавлены более мелкие собрания, такие как Песнь Восхождения (119-133) и псалмы, употребляющие "Аллилуйя" (145-150).

Пять книг были сформированы, по-видимому, следуя структуре Пятикнижия. Действительно, количество псалмов (150) примерно соответствует количеству разделов, на которые делилось Пятикнижие для чтения в синагоге (153). Синагогальная практика после составления библейского канона, возможно, требовала пения псалма при каждом чтении из Пятикнижия. Пс. 1 с его акцентом на блаженстве, которое дает закон, - подходящее вступление к такому применению Псалтири. Каждая книга заканчивается славословием: 40.14; 71.18-19; 88.53; 105.48; и 150, который служит также заключительным славословием всего собрания. Септуагинта содержит Пс. 151, предположительно, связанный с единоборством Давида с Голиафом, однако помещает его "вне счета (традиционных 150)"³. Хотя как греческая, так и еврейская Псалтири содержат в итоге по 150 псалмов, фактическая их нумерация различается: LXX соединяет Пс.9 и 10 и разделяет Пс. 147 на 146 и 147. Таким образом, в Септуагинте номера всех псалмов от 10 до 147 на единицу меньше, чем у соответствующих Масоретских псалмов⁴.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТИПЫ

Пять книг, входящие в состав современной Псалтири, отражают исторический процесс ее составления. Каждая содержит разнообразные литературные типы, которые указывают на различное использование в индивидуальном и общественном молении израильтян. Сравнение этих литературных форм позволяет лучше понять как их значение, так и их использование.

Чтобы понять любой псалом, необходимо поставить ряд определенных вопросов: (1) Что выражается в псалме: жалоба, восхваление, благодарение или назидание? (2) Кто говорит: отдельный человек или общество? Если это отдельный человек, является ли он выразителем группы людей: царем, священником или пророком, или он выступает сам по себе с жалобой на страдания или благодарением за избавление? Употребляются ли местоимения как в единственном, так и во множественном числе, как если бы участвовали и отдельный человек, и собрание? (3) Упомянется ли царь? Обозначают ли такие слова, как "помазанник", "сын", "щит", его отношения с Богом и Израилем?

Важность этих вопросов осознали лишь в нынешнем веке. Вплоть до первых его десятилетий, стандартным подходом к Псалтири и другим Книгам была историческая критика (нем. *Zeitgeschichte*), которая пыталась "понять Книги Библии при помощи анализа их композиции, авторства, даты, происхождения, замысла и источников"⁵. Для Псалтири этот метод оказался совершенно неприемлемым из-за отсутствия конкретных данных для определения даты и исторического обрамления различных псалмов. Даже в тех случаях, когда возможный фон указан в заглавиях псалмов

³ В Кумранской пещере 2 была найдена еврейская копия Пс. 151. см. J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave II. Discoveries in the Judean Desert 4* (London: 1965), pp. 54-64.

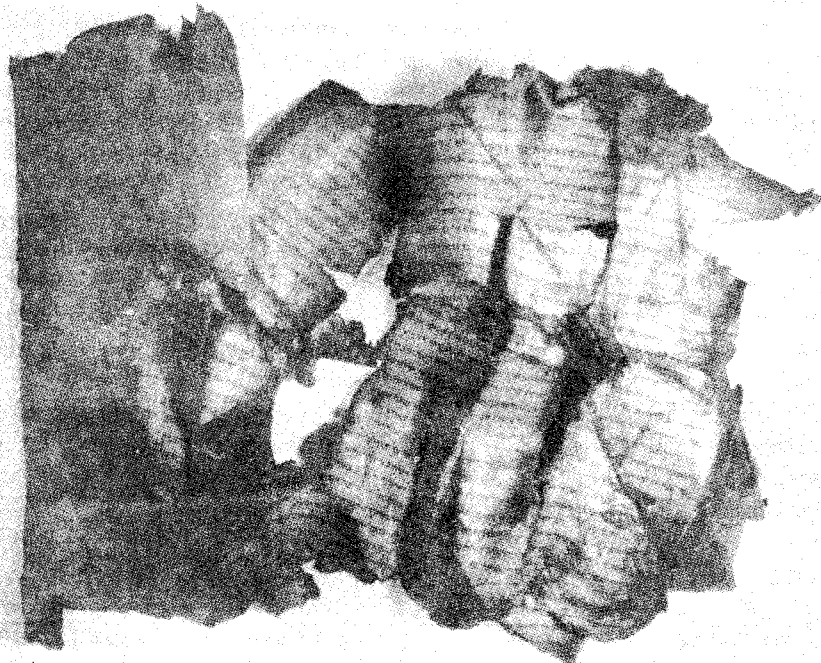
⁴ Номера псалмов в Русской Синодальной Библии соответствуют номерам в Септуагинте (прим.ред.).

⁵ J. Miilenburg, предисловие к H. Gunkel. *The Psalms: A Form-critical Introduction*, trans. T.M. Horner (Philadelphia: 1967), p. iv.

(напр., 17, 29, 33, 50-51, 53, 55-56, 58-59, 62), нельзя точно установить ни то, насколько основательны причины, породившие эти заглавия, ни то, как данный псалом использовали в израильском богослужении. Упоминаются вторжения и битвы, однако ничего конкретного не говорится. Угрожают враги, однако они почти всегда безымянны. Сравнительное исследование выдающихся комментариев девятнадцатого века указывает на отсутствие единого мнения по историческому фону, датам и употреблению различных псалмов.

Нужен был новый подход, и Г. Гюнкель (1862-1932), как никто другой, внес огромный вклад в его разработку. Названный формальной критикой (нем. *Formgeschichte*), этот подход основывался на трех основных посылах: (1) Поскольку Библия содержит религиозную литературу, которая по своей природе сопротивляется изменениям и стремится сохранить установившиеся схемы, литературный материал можно классифицировать (нем. *Gattungen* - "категории") по формальному сходству. (2) Сходство форм, вероятно, означает сходство использования; поэтому можно предположить, что схожие формы использовались в одних и тех же проявлениях религиозной жизни (нем. *Sitze im Leben*). (3) Поскольку обнаружены черты сходства в богослужбных и литургических формах между Израилем и его соседями, религиозные тексты других ближневосточных культур могут оказаться полезными в понимании использования и значения израильских литературных форм. Другими словами, сравнительное изучение литератур и религий может оказаться полезным в понимании Ветхого Завета⁶.

Частично развернутый кумранский свиток Благодарения.



⁶ Наряду с работой, приведенной в сн.4, См. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, 3rd ed. HAT 1 (Göttingen: 1975) [завершенное в 1933 г. J. Begrich после смерти Гюнкеля], как готовый источник благодаря тому, как много автор сделал для изучения Псалтири. См. также подход Гюнкеля к формальной критике в работе A.R. Johnson "The Psalms", pp. 166-181 in *OTMS*.

Благодаря Гункелю, акцент в изучении Псалтири переместился с попыток определить время и обрамление каждого конкретного псалма на стремление проследить использование псалма в общественном богослужении или личных молитвах. Сосредоточенность на авторстве самом по себе уступила место исследованию религиозного окружения, в котором данный псалом мог возникнуть, и путей его устной передачи в живом богослужении⁷.

Несмотря на почти шесть десятилетий научных разработок, анализ литературных категорий Гункеля остается костяком современных подходов к Псалтири. Нижеприведенный перечень представляет очерк подхода Гункеля, дополненный более поздними исследованиями:

Гимны. Гимны, или псалмы восхваления, наполнены воодушевлением молящихся, которые осознают, что находятся лицом к лицу с Богом. Гимны часто содержат три элемента:

(1) Призыв к поклонению, в котором руководитель призывает собрание восхвалить Господа:

"Славьте Господа; призывайте имя Его..." (104.1).

Часто молящиеся называются по имени:

"Вы семя Авраамово, рабы Его, сыны Иакова, избранные Его (ст.6).

Призывы стоят во множественном числе, указывая на участие целого собрания или многочисленной группы внутри его.

(2) Описание Божественных дел или качеств, обычно составляющее основную часть гимна и объясняющее причины восхваления:

"Он Господь Бог наш: по всей земле суды Его" (ст.7).

"И вывел народ Свой в радости, избранных Своих в веселии" (ст.43)⁸.

(3) Заключение, призывающее к новым восхвалениям или послушанию: "Аллилуйя!"⁹ (ст.45в).

(4) Псалмы, которые так или иначе содержат эти элементы: Пс.8, 18, 32, 103-104, 110, 112-113, 116, 134-135, 144-150.

Жизненные ситуации (*Sitze im Leben*), в которых гимны использовались и внутри которых они образовались, очевидно, были многочисленны: победы в сражениях, благодарения за урожай, избавление от засухи или эпидемии, память об Исходе, праздничные события, такие как сезонные праздники, бракосочетания и посвящения.

⁷ Анализ философских и культурных направлений, которые способствовали этому переходу от исторической к формальной критике, см. в E.Gerstenberger, "Psalms", pp. 179-183 in J.H.Hayes, ed.. *Old Testament Form Criticism*.

⁸ Этот центральный раздел обычно выражается: (1) еврейскими причастиями, описывающими Божественную деятельность, которые обычно переводятся сравнительными предложениями (напр., "Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса как шатер"; 103.2); или (2) с помощью "ибо" (евр. *ki*), которое представляет причины восхваления (напр., "Ибо благ Господь: милость Его вовек..."; 99.5).

⁹ Часто использование слова "Аллилуйя" ("Хвалите Господа!") в начале и/или конце гимнов подтверждает утверждение Гункеля о том, что "основной формой ранних гимнов, а также первоначальным ядром пения гимна было слово "Аллилуйя"; *Psalms*, p. 11.

Был определен ряд подкатегорий, которые ассоциируются с конкретными событиями:

(1) Победные песни (напр., Пс.67) построены по форме волнующей песни Мариамы:

"Пойте Господу; ибо высоко вознесся Он, коня и всадника его ввергнул в море" (Исх. 15.21)¹⁰.

(2) Паломнические гимны описывают чаяния и ожидания паломников и молящихся, приближающихся к храму. Некоторые отражают зной во время путешествия и предвкушение благословения (Пс.83, 121). Другие передают "литургию входа" — часть церемонии, во время которой паломники проходили испытание на верность Богу перед тем, как быть допущенными во двор храма (14, 23). Третьи сосредоточиваются на процессии, которая, возможно, предшествовала богослужению. Такие песни, как Пс.131; 68.25-28 [МТ 68.25-28], передают движение молящихся в процессии, возможно, в сопровождении ковчега завета, что напоминает 2 Цар.6.1-11, где Давид впервые принес ковчег на холмы Иерусалима. Часты описания славных стен и зданий святого города (86).

(3) Сионские песни (Пс.45, 47, 75) восхваляют Господа за Его величественное присутствие на Сионе:

"И было в Салиме жилище Его и пребывание Его - на Сионе" (75.3 [МТ 76.3]).

Неясно, каким образом эти песни использовались при богослужении. Библейские свидетельства наличия возможного Сионского праздника в израильском календаре отсутствуют¹¹.

(4) Псалмы царства Господнего (46, 92, 95-98) восхваляют царствование Бога как Господа всех народов. Для них характерны две детали: обращение во множественном числе, призывающее народы и творение восхвалить Яхве; указание причин восхваления — пришествие Божие (96.2-5), спасительные деяния по отношению к Израилю (98.6-7), сила (96.4), слава (95.6), справедливость (98.4) и победоносность (46.4 [МТ 47.4]).

3. Мовинкель сконцентрировал внимание на этих псалмах, реконструировав "праздник возведения Яхве на престол". Этот предполагаемый праздник был связан с осенним урожаем и приготовлениями к новому году, обычно называемыми праздником Кушей (Лев.23.33-36). Предположительно, учрежденный в начале периода монархии, этот праздник олицетворял воцарение Яхве царем всего создания, вызывал к памяти Его победу над хаосом при творении и Его победу над фараоном и другими врагами во время Исхода, пересвящал храм и отмечал память о царствовании Давида и его поселении в Иерусалиме. Этот праздник был так важен для религиозной жизни Израиля, что Мовинкель относит к нему множество псалмов, не являющихся в строгом смысле слова псалмами царства (напр., 46, 67, 80, 94, 131)¹².

Г.-И. Краус усомнился в реконструкции Мовинкеля, поставив под сомнение его толкование (1) с грамматической точки зрения: Краус привел довод против перевода

¹⁰См, песнь Деворы по поводу победы над Сисарой, Иавином и их хананейской армией (Суд. 5.2-31). Враги Израиля также возносят свои хвалебные песни, какой, например, была реакция филистимлян на захват Самсона (16.23-24).

¹¹Gerstenberger, "Psalms", pp.216-18.

¹²The Psalms in Israel's Worship, trans.D.R.Ap-Thomas (Nasville: 1967) 1:106-192; см.особ. p. 129f.

фразы *yhwh malak* как "Яхве станет Царем", что было столпом построений Мовинкеля, показав, что здесь имеется в виду состояние, а не действие, поэтому, следует читать: "Яхве (есть) Царь"¹³; (2) с культовой точки зрения: Как можно было Бога возвести на престол, когда не существовало Его образа или изображения, как в вавилонских и хананейских культурах, из которых Мовинкель берет данный обряд? (3) с богословской точки зрения: Израильский взгляд на "живого Бога" не предполагал какого-либо мифического цикла, согласно которому Яхве ежегодно бы умирал или ослабевал в период летней засухи, как языческие божества плодородия; (4) с экзегетической точки зрения: Краус приводит "то, как восхваляется неизменное и вечное царство Господа" в Пс.92.2, как "не подверженное переменам"¹⁴.

Как Мовинкель, так и Краус отмечают, что псалмы царства имеют историческое (вспоминание о прошлом избавлении Божиим) и эсхатологическое (ожидание будущей победы Божией) измерения. Краус подчеркивает их исторический и эсхатологический характер, в то время как внимание Мовинкеля приковало их использование в культе для выражения современной действительности провозглашения Бога Царем¹⁵.

Этот спор еще не завершен. Настоящий обзор поддерживает критику Мовинкеля Краусом, однако не разделяет его (и Вестермана) выводов о том, что эти псалмы написаны после пленения по образцу "эсхатологической хвалебной песни" в Ис.52.7-10¹⁶. Царство Яхве засвидетельствовано в израильском сознании за века до пленения (Втор.33.5), однако не существует согласия о том, как и где оно стало частью их веры¹⁷.

*Жалобы народа*¹⁸. Такие псалмы, как П, 43, 57, 59, 73, 78-79, 82, 84, 89 и 125 - это молитвы всего собрания в часы национальных бедствий: вторжения или поражения (43, 59, 73, 78-79; ср.Плач.5), угнетения жестокими врагами (57), опасности нападения (87), эпидемии, засухи, голода или других естественных угроз (84, 125; ср.Иоил.2.15-17). В состав большинства псалмов общественной жалобы входят следующие литературные элементы:

(1) Обращение к Богу и вступительная молюба о помощи:

"Для чего. Боже, отринул нас навсегда?" (73.1).

¹³ Мовинкель отвергает это противопоставление: "Для израильского образа мысли не существовало противоречия между тем, что Он становился Царем, и тем, что Он Царь навсегда; такое противопоставление является современным и рационалистическим"; там же (1:115).

¹⁴ *Worship in Israel*, trans.G.Buswell (Richmond: 1966), pp.205-7.

¹⁵ Вестерман решительно поддерживает Крауса, утверждая, что выраженные эсхатологические надежды — основная характеристика этих псалмов; *The Praise of God in the Psalms*, trans.K.R.Crim (Richmond: 1961), pp.145-151.

¹⁶ Там же, стр. 146 f.

¹⁷ Следуя за Шмидтом, Краус, по аналогии с хананейским верованием о том, что царское достоинство бога утверждается после строительства посвященного ему храма, связывает царство Яхве со строительством иерусалимского храма: *Worship in Israel*, pp.203-5.

¹⁸ Термин "жалобы" предпочтительнее "плача" в описании молитв о помощи в Псалтири. Слово "плач" больше подходит для перевода евр. *qina* - погребальной формы, используемой в Плач. 1-2, 4, где тон похоронный, а трагедия необратима.

(2) Жалоба, описывающая страдания народа, часто очень образная. Временами, речь идет о трех участвующих сторонах - врагах, самом народе и Яхве:

(а) "Рыкают враги Твои среди собраний Твоих" (ст.4);

(б) "Знамений наших мы не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе это будет" (ст.9).

(в) "Для чего отклоняешь руку Твою и десницу Твою?" (ст.11).

(3) Исповедание веры, часто основанное на прошлых свершениях Божиих:

"Боже, царь мой века устрояющий спасение посреди земли" (ст. 12).

(4) Прошение о спасении, обычно выраженное повелительным наклоением и часто призывающее наказание на врагов:

"Не предавай зверям душу горлицы Твоей; собрания убогих Твоих не забудь навсегда" (ст.73.19).

"Не забудь крика врагов Твоих; шум восстающих против Тебя непрестанно поднимается" (ст.23).

(5) Воззвание к доброму имени Божию или Его заветным обязательствам:

"Вспомни же: враг поносит Господа, и люди безумные хулят имя Твое"(ст.18).

(6) Обет восхваления, в котором страдающие обещают всенародно отпраздновать свое спасение:

"А мы, народ Твой и Твоей пажити овцы, вечно будем славить Тебя и в род и род возвещать хвалу Тебе" (ст.78.13; ср-73.21).

Использование этих жалоб понятно. Посвятительная молитва Соломона включает подробное описание случаев, когда народ Божий будет собираться в храме, чтобы молить об избавлении (3 Цар.8.33-40). При более драматических обстоятельствах пророк Иоиль призывал народ собраться в храме со священниками, чтобы молить Бога пощадить Свой народ от ужасной саранчи (2.15-17).

У Иоила за жалобой следует спасительная речь - обещание избавления, переданное Собственными словами Яхве (ст. 19-29). Такие речи, произнесенные священником или храмовым пророком, вполне могли сопровождать или прерывать жалобы и заверять народ в том, что его молитвы будут услышаны²⁰.

Несколько псалмов могут быть жалобами народа, несмотря на произнесение от первого лица единственного числа (Я-форма). В таких случаях руководитель, вероятно, царь, может выступать в качестве представителя общества (Пс.88, 143)²¹. Даже

¹⁹ Данная схема заимствована из анализа Вестермана; *The Praise of God in the Psalms*, p.53f. "Двойное желание" спасения Израиля и уничтожения врагов не включено здесь, потому что его форма представляется менее определенной (однако см.Пс.78.9-12; 79.176-18).

²⁰ Пс.11.6 [МТ 12.6] является такой речью, расположенной в середине того, что представляется общественной жалобой.

²¹ Пс.88 начинается как индивидуальная благодарственная песня с сильным исповеданием веры, гимноподобным описанием мощи и величия Божия и напоминанием о Божественном завете с Давидом (88.2-38 [МТ 89]). Однако ст.39-52 - это явно жалоба, в которой высказывается просьба об избавлении от вражеского нашествия. Указания на "Давида", "Твоего раба" и "Твоего помазанника" ясно показывают, что говорит царь (ст.50-52). Ср.143.10 ("Давид") и

в псалмах, где преобладает "мы-форма", иногда используется "я" или "мое", как будто собрание чередуется со своим представителем в произнесении жалобы (43.7, 16 [МТ 44.7, 16]; 73.12; 82.13 [МТ 83.14]²²).

Непонятно, использовались ли такие общественные жалобы и во время сезонных праздников (возможно, в День Очищения [Лев. 16]). В библейских свидетельствах не упоминается о церемонии (напоминающей вавилонские обряды), когда бы царь подвергался общественному унижению и страданиям, во время которых он произносил жалобу²³.

Индивидуальные жалобы. Эта категория псалмов самая многочисленная²⁴. Индивидуальные жалобы включают те же составные части, что и общественные.

(1) Обращение к Богу и крик о помощи:

"Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?" (21.2 [МТ 22.2])

(2) Высокопоэтическая жалоба:

"Множество тельцов обступили меня; тучные Васанские окружили меня;" (ст. 13)

"Я пролился как вода; все кости мои рассыпались"; (ст. 15)

"Ты свел меня к персти смертной" (ст.16в).

(3) Исповедание веры:

"На тебя уповали отцы наши; уповали, и Ты избавлял их,(ст.5).

(4) Прошение, иногда выраженное в форме пожелания, но чаще - в повелительном наклонении, иногда с такими мольбами, как "услышь", "вспомни", "спаси":

"Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! поспеши на помощь мне; избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою" (ст.20-21).

(5) Дополнительный довод, например, воззвание к особой заботе Божией, описание радости врагов Божиих, молитва исповедания (50.57 [МТ 51.5-7]), или утверждение невинности (25.3-8)²⁵.

"Но Ты извел меня из чрева;

вложил в меня упование у груди матерей моей" (21.10).

(6) Обет восхваления, обещающий общенародное свидетельство и принесение благодарственной жертвы (Лев.7.1 1-18):

143.12-15 (первое лицо множественного числа - народ как бы присоединяет свои пожелания победы и благополучия).

²² Анализ народных псалмов в "я-форме", проведенный Мовинкелем, - важное свидетельство, хотя его выводы об их количестве и возможном культовом использовании, несомненно, являются преувеличением.

²³ По поводу возможного употребления см. Н.Н.Guthrie, *Israel's Sacred Songs* (New York: 1966), pp. 135-145.

²⁴ Напр., 3, 5-7, 12, 16, 21, 24-27, 30, 34-35, 37-39, 41-42, 50, 53-56, 58, 60, 63, 68-70, 85, 87, 101, 107-8, 119-129, 138-142.

²⁵ Westermann называет их "лейтмотивами, рассчитанными подтолкнуть Бога к вмешательству"; *The Praise of God in the Psalms*, p.64.

"Буду возвещать имя Твое братьям моим, посреди собрания восхвалять Тебя" (21.23; ср.ст.26-27).

Этот обет имел значение для всего собрания, особенно для его более бедных членов, поскольку приношение разделялось с друзьями страдальца и другими молящимися²⁶:

"Да едят бедные и насыщаются; да восхвалят Господа ищущие Его!" (ст.27)

(7) Заверения о том, что Господь его слышит, где страдалец наперед выражает свою уверенность в Божественном ответе:

"Ибо Он не презрел и не пренебрег скорби страждущего, не скрыл от него лица Своего, но услышал его, когда сей воззвал к Нему" (ст.25)²⁷.

Возможно, последняя строфа Пс.21 (ст.28-32) - также часть заверения, описывающая широкое воздействие, которое будет иметь Божественное избавление. В своем случае псалмопевец видел возможность грандиозных спасительных действий. Для Бога, Который спасет его, нет ничего невозможного. Как и в общественной жалобе, заверение могло временами основываться на пророчестве спасения, произносимом пророком или священником во время храмовой службы, в которой произносилась жалоба²⁸.

Молитвы индивидуальной жалобы могли быть вызваны тремя видами обстоятельств: (1) несправедливым обвинением в преступлении или проступке, в котором лжесвидетель действовал сообща с врагами страдальца, чтобы ложно обвинить и наказать его²⁹; (2) раскаянием в собственных грехах (50, 129); (3) болезнью или нетрудоспособностью (6, 38, 61, 87), которые временами сочетались с несправедливыми обвинениями (12, 21, 27, 30.10-34, 34, 37, 40, 68, 70, 85, 101, 108). Привели ли обвинения к болезни страдальца, или болезнь - к обвинениям в грехе (ср.Иов.4), страдалец одновременно испытывает физическую и моральную боль и покинутость своими близкими.

Индивидуальные благодарственные песни. По форме такие песни часто напоминают индивидуальные жалобы. Они были предназначены для использования после того, как молитвы были услышаны и избавление свершилось. Среди благодарственных песней Пс.22., 29, 31, 33, 39.1-10, 65, 91, 106, 114-115, 137-138, 145. Структурные элементы, чаще всего встречающиеся в таких псалмах, включают следующие: (1) Провозглашение радости и восхваления:

²⁶ CM.R.de Vaux, *Ancient Israel*, p.417f.

²⁷ В Пс.21 заверение выступает в близкой связи с обетом восхваления (ст.23) и, фактически, является частью гимна, в котором псалмопевец будет призывать собрание воспеть, когда произойдет избавление: "Боящиеся Господа! Восхвалите Его." (ст.24).

²⁸ CM.W.Beyerlin, "Die *toda* der Heilsvorgewartigung in den Klageliedern des Einzelnen", *ZAW*79 (1967): 208-224.

²⁹ К данному виду относятся Пс.3-5, 7, 12, 16, 24-26, 30.2-9 [МТ 31.2-9], 41-42, 51, 53-56, 58, 63, 70, 93.16-23, 119, 139-142. см. E.A.Leslie, *The Psalms* (Nashville: 1949), p.316, который следует за первопрородческой работой H.Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*. ВЗАВ 49 (1928). Такие несправедливые обвинения были особо объявлены вне закона в Десяти Заповедях (Исх.20.16; Втор. 5.20; ср.Исх.23.1; Втор. 17.6-7).

Я радуюсь..." (114.1)³⁰.

(2) Указание повода радости:

"...что Господь услышал голос мой, моление мое (ст.1; ср.ст.2).

(3) Поэтизированное воспоминание о времени нужды:

"Объяли меня болезни смертные," (ст.3).

(4) Рассказ о покаянии и спасении:

"Тогда призвал я имя Господне: Господи! избавь душу мою (ст.4).

(5) Обновление обета восхваления:

"Обеты мои воздам Господу пред всем народом Его" (Пс.115.5; ср.ст. Пс. 115.3-10).

(6) Выражение восхваления:

Милостив Господь и праведен, и милосерд Бог наш" (ст.5; ср.ст.6-8, 115.10).

Два рассказа служат иллюстрацией употребления благодарственных песней: у жертвенника в Силоме Анна радовалась тому, что Бог услышал ее мольбу (1 Цар.2.1-10; ср. 1.9-18); Иона, заключенный в чреве кита, предвкушал освобождение и возносил благодарения (Ион.2.1-9). Эти две зарисовки указывают на трудности, связанные с точным определением связи между конкретными типами псалмов и общественным богослужением Израиля³¹.

Царские псалмы. Хотя и не обозначая, в строгом смысле слова, литературный тип, этот термин часто используется по отношению к небольшому количеству псалмов, касающихся израильского царя. Они проливают свет на роль царя в израильском богослужении, на надежды и обязанности, возложенные заветом на сынов Давида и на качество мессианских упований Иудеи. Они также показывают, что попытки отнести большинство псалмов к периоду после пленения, когда у Иудеи не было царя, противоречат свидетельствам самого текста.

Содержание и литературные формы позволяют сделать разумные предположения по поводу использования царских псалмов в общественном богослужении:

(1) Бракосочетания. Как глава и религиозный руководитель народа, царь отмечал свое бракосочетание, как общественную церемонию. Части этой церемонии записаны в Пс.44. Ст.2-10 описывают жениха и восхваляют его силу, красоту и преданность правде; ст. 11-18 описывают невесту, призывая ее быть верной царю и обещают ей славу и плодovitость. Говорит это ("сделаю" в ст.2, 18) священник или храмовый пророк, который обращается к царственной паре от имени Яхве. Во время бракосочетания повторяется ряд призывов и обещаний, которые обычно произносились во время царской коронации (ст.5, 7). Бракосочетание давало возможность подчеркнуть роль царя как военного вождя и поборника справедливости, помазанного Самим Богом (ст. 8)³².

³⁰ Этот Псалом в МТ и RSV присутствует как Пс. 116, в Синодальной Библии это Пс. 114 и Пс.115 - пр. ред.

³¹ По поводу современного состояния спора, начатого Гюнкелем и Мовинкелем по поводу того, какие псалмы предназначались для культового употребления, см. Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, pp. 14-25, 147-157; также Gerstenberger, *Psalms*, p.200-205.

³² Другие возможные толкования приведены в КН.А.А.Anderson, *The Book of Psalms*. NCBC (Grand Rapids: 1981):346f.

(2) Коронации. Неясно, использовались ли такие псалмы, как 2, 71, 100 и 109, во время коронационных служб, годовщин восшествия на престол, или в обоих случаях. Отрывочные знания о таких церемониях можно почерпнуть из кратких отчетов о поспешном помазании Соломона (3 Цар. 1.32-40) или кровавом восшествии на престол Иоаса (4 Цар. 12.1) и отрывков псалмов, которые возвращаются к коронационным обрядам (напр., Пс.88.20-38). Заманчиво соединить воедино отрывки коронационного обряда: Пс.2 противопоставляет царя языческим царям и подтверждает его власть и авторитет как помазанника (ст.2) и приемного сына Божия (ст.7); Пс.71 - молитва священника и/или народа о том, чтобы Бог дал царю силы выполнить предписанную ему роль поборника справедливости (ст. 1-4), защитника мира (ст.5-7), сюзерена над вассальными государствами (ст. 8-II), избавителя угнетенных (ст. 12-14), творца благополучия (ст. 15-17); Пс. 100 звучит как ответ царя, его клятва честности при вступлении в должность, произнесенная от своего имени и от имени его дома; Пс. 109 повторением клятвы Яхве поддерживать нового царя, особенно во время войн, напоминает Пс.2. Сценарий или ритуал, сопровождающий эти отрывки коронационной церемонии, неизвестен, однако они, видимо, соответствовали великолепью поэзии.

(3) Молитвы перед или после сражения. Пс. 19-20, 88 и 143 использовались, чтобы просить у Яхве благословения и победы в сражении. Царь как военный вождь упоминается особо. Иногда, вдохновенный священник или пророк мог во время этих молитв произносить заверение о победе (обратите внимание на слова Иозиила к Иосафату; 2 Пар.20.14-17). Действительно, какое-то божественное заверение должно было иметь место между ст.6 и 7 в Пс. 19, чтобы объяснить победоносное восклицание:

"Ныне познал я, что Господь спасает помазанника Своего; отвечает ему со святых небес Своих могуществом спасающей десницы Своей"(ст.7)³³.

Пс. 88 отличается от других молитв перед сражением, имея форму индивидуальной жалобы, напоминающей Господу о Его прошлых обещаниях и нынешнем отсутствии.

Пс. 17 (известный также как 2 Цар.22) является благодарением за крупную победу. Особый интерес представляет поэтическое описание Божественного вмешательства (Богоявления), которое сделало победу возможной. Все творение участвует в Божественном спасении Своего царя (17.8-20)³⁴.

Все эти псалмы отражают уникальную связь между Яхве и царем, хотя точная природа этой связи не очевидна. Д.Дж.А. Клайнз приводит несколько возможных определений: Божественное царство (царь - воплощение Бога); сакральное царство (царь - посредник Божественного благословения); харизматическое царство (царь правит силой Божественного дара); священническое царство (царь выполняет функции священников); и Божественно назначенное царство (царь правит авторитетом и выбором Божиим). Хотя каждое из толкований не лишено некоторой поддержки в

³³ Различные исследователи по-разному классифицировали Пс.20, относя его то к коронационным молитвам, то к молитвам перед или после сражения. Ст.9-13, видимо, относятся к будущему времени, поддерживая классификацию этого псалма как молитвы перед сражением; эти стихи могли быть пророчеством победы, действительно записанным во время молитвы.

³⁴ Пс. 131 часто классифицируется как царский псалом, из-за его акцента на ковчег завета. Была ли процессия с ковчегом частью коронационных или юбилейных торжеств— неизвестно.

тексте, наибольшее ударение следует сделать на последнее: израильский царь получает свою власть Божественной санкцией, исполненной в человеческом выборе и действиях, таких как церемония помазания и всенародного провозглашения. Библейское повествование уделяет человеческому фактору воздвижения царей такое же внимание как и Божественному фактору³⁵.

Ранняя Церковь слышала в царских псалмах обетования о Мессии³⁶. Поэтические описания и идеальные надежды не нашли воплощения ни в сынах Давида от Соломона до Седекии, ни в Маккавейских героях. Неспособность земных царей принести правду, справедливость, благополучие и суверенитет, воспеты в этих песнях и молитвах, помогла поднять взоры народа Божиего на грядущего Царя. Петр выразил Божественное откровение об истинной Личности Царя словами, взятыми из царских псалмов: "Ты Христос, Сын Бога Живого" (Мф.16.16).

Псалмы учительные. Фактически, все исследователи Псалтири согласны с тем, что небольшое количество псалмов содержат наставления по мудрой и ответственной жизни. Спор возникает по поводу того, какие из них являются псалмами учительными в чистом виде и как они использовались.

Чтобы попасть в эту категорию, псалом должен: (1) содержать литературные приемы поучений - т.е. употреблять притчи, акростики, ряды перечислений, сравнения, начинающиеся словом "лучше", наставления сынам, слово *asre* ("блажен(ы), благословен(ы)"), речевые образы, взятые из природы; (2) иметь явное намерение поучать посредством прямого назидания (напр., Пс.1, 126-127) или попытки разрешать проблемы, подобные проблеме благополучия нечестивых (напр., 36, 48, 72); (3) содержать темы, характерные для поучений - напр., доктрину двух путей, противопоставление праведных и нечестивых, важность благочестия в речи, работе, использовании богатства и повиновении старшим.

Применяя эти критерии и рассматривая использование "словарного состава" поучений, Кунтц Н.К. определяет три подгруппы учительных псалмов: (1) псалмы-изречения (126-127, 132), описывающие примерное поведение и его результаты, используя распространенные притчи и сравнения; (2) псалмы-акростики (33, 36, III), в которых каждый стих или строка начинаются следующей буквой еврейского алфавита; (3) интегративные псалмы (1, 31, 48) - тщательно построенные сочинения, концентрирующиеся на важных темах премудрости, а именно, на взаимоотношениях между мудростью и Законом (Торой) (1), на неизбежности справедливого, хотя и на время отложенного, воздаяния (48), и на уроках, которые следует извлечь из Божественного прощения (31)³⁷.

³⁵*Theological Students Fellowship Bulletin* 71 (1975): 1-8. Слабость большинства взглядов на царство заключается в том, что они навязывают Писанию модели, встречающиеся в других ближневосточных обществах.

³⁶ Например, Деян.4.25-26 указывает на Пс.2.1-2; Евр.1.8-9 - на Пс.44.7-8; Мф.22.44 - на 1 С. 109.1; Евр.5.6, 10 - на Пс.109.4. Доводы в пользу того, что Пс.109 - это не просто царский пеплом, а непосредственное мессианское пророчество, см. R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: 1971), pp. 163-69.

³⁷ "Канонические псалмы премудрости в древнем Израиле - Их риторические, тематические и формальные измерения", pp. 186-222 in J.J. Jackson and M. Kessler, eds., *Rhetorical Criticism*.

Наряду с этими учительными псалмами другие содержат стихи или строфы, которые отражают влияние учительной литературы. Р.Э. Мэрфи выделяет следующие: Пс.24.8-10, 12-14; 31.24-25; 38.5-6 [МТ 39.5-6]; 39.5-6 [МТ 40.5-6]; 61.9-11; 91.6-8; 93.8-15³⁸. То, что такие отрывки находятся в псалмах жалоб и благодарения, может указывать на более близкие связи, особенно в поздние периоды сбора псалмов (500 г. до Р.Х.), между храмом и учительным движением, чем предполагалось ранее.

Наличие учительного материала смущало тех, кто рассматривает псалмы как, в основном, песни и молитвы общественного богослужения. Мовинкель, например, выработал определения для псалмов, которые не имеют дидактических качеств, и поэтому озабочен тем, как "такая личная поэзия могла быть включена в собрание культовых псалмов, которое унаследовали мы, или даже, как она использовалась во время официальных богослужений в храме"³⁹.

Мовинкель и другие предложили несколько возможных решений данной проблемы: (1) достаточно близкие связи могли существовать между учителями или книжниками и храмовыми пророками и певчими; учителя могли помогать в составлении и сохранении Псалтири, включая в нее свои собственные сочинения; (2) не следует проводить четких границ между различными должностями и служениями - священниками, певчими, пророками, книжниками, учителями; имеются многочисленные свидетельства их сочетания⁴⁰; (3) возможно, в израильском богослужении не существовало четких различий между назиданиями и молитвами; благодарственные песни особенно давали возможность личного свидетельства о Божественном руководстве и личной проповеди, так что практически невозможно провести черту между учительными псалмами и индивидуальными благодарственными псалмами (см.31, 72, 77)⁴¹.

ПСАЛМЫ И ИЗРАИЛЬСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Иерусалимский храм был, по-видимому, оживленным местом, Законы предписывали ежедневные службы (Исх.29.38-42; Числ.28.2-8) утром и вечером, субботние обряды с дополнительными жертвоприношениями (Числ.28.9-10) и большим количеством участников (4 Цар. II.5-8) и особые всеожжения в новолуние (начало лунного месяца; Числ.28.11-15; ср.0с.2.11 [МТ 13]). Кроме того, те, кто имел доступ к храму, могли использовать его, отмечая свои особые семейные праздники. Общественные события также отмечались в храме: коронации царей, победы в сражениях, избавление от засухи или эпидемии, а также во время национальных бедствий.

³⁸ "A Consideration of the Classification, 'Wisdom Psalms' ", 9(1962): 165-67.

³⁹ "Psalms and Wisdom", *VTS3* (1955): 216.

⁴⁰ Gerstenberger, "Psalms", p.221, указывает на то, что вавилонская теодиция (*ANET*, pp.601-4) - акростих, написанный священником для общественного, даже культового использования. Такое сочетание формы и темы поучения со священнической деятельностью, возможно, прольет свет на учительные псалмы и их возможную культовую связь.

⁴¹ Murphy, *VTS9* (1962): 156-167, видит в благодарственных псалмах мост, соединяющий псалмодию и премудрость воедино в культе: "Ясно, что псалмопевцы находили темы премудрости полезными и использовали стиль премудрости как подходящий способ выражения", p. 167.

Ежегодные праздники продолжались несколько дней и привлекали в Иерусалим паломников со всей страны: Опресноков и Пасхи, объединенный праздник в начале весны (Исх.23.15; Лев.23.5); Седмиц (праздник урожая поздней весной, названный в Новом Завете Пятидесятницей; Исх.23.16; 34.22; Числ.28.26; Деян.2.1); Кушей - в начале осени (называемый также праздником Собираания; Исх.23.16; 34.22; Втор. 16.16). Праздник Кушей, который отмечал завершение летнего урожая, а также отмечал память о странствованиях Израиля по пустыне, очевидно, стал самым значительным религиозным событием года, хотя его конкретная роль вызывает горячие споры⁴².

Разнообразие праздничных действий и отсутствие конкретного упоминания о праздниках в Псалтири требуют настороженного отношения к теориям, которые пытаются привязать псалмы к конкретным праздникам. Подобно тому, как вызвавшая критику попытка Мовинкеля реконструировать праздник возведения на престол или нового года⁴³, теория А. Вейзера о празднике обновления завета, совпадающего с Кущами⁴⁴, также вызвала горячие возражения. Его подход имеет несколько недостатков: (1) он исходит из более близкой связи между рассказом о богоявлении на Синае и теофаниями или епифаниями Псалтири, чем это можно доказать⁴⁵; (2) рассматривая заветные церемонии времен Судей, он не уделяет должного внимания роли завета с Давидом в Псалтири; (3) как и Мовинкель, он пренебрегает "сложностью израильского предания и культовой жизни, жертвуя историческим разграничением в пользу всеобъемлющей теории"⁴⁶.

Более широко и сбалансировано выстроен обзор израильского культа, сделанный Краусом: (1) праздник скиний, отмечающий Исход и странствования по пустыне, позднее вошел в состав праздника Кушей; (2) церемония обновления завета, возможно, первоначально исполненная в Сихеме (Ис.Пав.24), также составила часть обряда Кушей; (3) избрание Давида царем и захват Иерусалима вспоминается во время Кушей, наряду с входом ковчега в святой город (2 Цар.6)⁴⁷.

Хотя реальное богослужение в Израиле и употребление псалмов было, вероятно, еще сложнее и разнообразнее, чем это признает анализ Крауса, его подход все же выявляет пути, посредством которых были соединены ранние и поздние элементы, и придает одинаковый вес компонентам времен скитания/поселения и позднейшим событиям периода монархии. Наиболее важно то, что Краус, как и Вейзер, основывает рассмотрение общественного богослужения Израиля только на событиях его собственной истории, а не на мифах и церемониях соседей, как это делает Мовинкель.

⁴² Описание праздников и рассмотрение их истории, развития и значения см. в KH.de Vaux, *Ancient Israel*, p.71-110; Kraus, *Worship in Israel*, p.26-69.

⁴³ См. критику Крауса, обобщенную выше. Де Во также указывает на отсутствие библейских свидетельств в пользу теории Мовинкеля; *Ancient Israel*, pp.502-6.

⁴⁴ *Psalms*, trans. H. Hartwell. OTL (Philadelphia: 1962), pp.35-52.

⁴⁵ Westermann делает различие между теофанией (богоявлением для откровения) и епифанией (богоявлением для спасения); *The Praise of God in the Psalms*, pp.98-101. Взгляд на то, что теофания в культе - не "драматическое представление", как в вавилонских мифах и обрядах, а характерное израильское объявление о пророческом видении, см. в KH.Kraus, *Worship in Israel*. P.216.

⁴⁶ Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, p. 19.

⁴⁷ Kraus, *Worship in Israel*, pp. 131 f., 136-141, 179-188.

Заслуживает внимания картина храмового праздника, нарисованная Краусом, особенно в отношении Кущей, который был наиболее важным из ежегодных торжеств до того, как ключевое значение приобрела Пасха (4 Цар.23.21-23) во времена Иосии (639-609). Возможные составные части праздника включают:

(1) паломничество к Сиону, предвкушаемое с радостью (Пс.41.2-3), совершаемое с терпением (83.7) и завершаемое с восторгом (121.1-2);

(2) перенос ковчега (вероятно, из района южнее города Давидова), который сопровождался гимнами, призывающими войти в храм (94.1-6; 99), воспоминаниями об обретении ковчега в Кириаф-Иариме (131.6) и провозглашением Божиего завета с Давидом (ст. 11-12);

(3) входные наставления (15; 23.1-6), с вопросами о качествах истинных верующих и ответами (которые дают священники?), в которых приводятся такие черты, как верность Богу и честность по отношению к ближнему;

(4) входной чин (23.7-10), содержащий диалог священников в процессии, умоляющих разрешить войти, и священников внутри храма, которые требуют в качестве пароля исповедание веры в "Господа Сил" (ст. 10);

(5) поклонение Яхве во дворах храма, выраженное в гимнах под инструментальное сопровождение (149), насыщенных воспоминанием славных дел Божиих во время Творения (103) и в истории (104, 135), кульминацией которого было, очевидно, ожидание Божоявления (49.1-3; 79.2-4) - особого проявления Божественного присутствия и славы, которого жаждали паломники, хотя они и знали, что Бог постоянно присутствует в священном городе (45.6);

(6) благословение на расход (90; 117.26; 121), заверяющее паломников в Божественной защите и заботе, хотя они и не могли постоянно оставаться в храме, как это делали священники (83.11)⁴⁸.

В своих праздниках и постах, ежедневных и праздничных богослужениях, израильтяне вспоминали и переживали прошлые победы Бога; подтверждали свое настоящее стремление соблюдать заветные законы, которые требовали безоговорочной верности Яхве; и предвкушали будущие победы, особенно окончательное поражение врагов Яхве. Благодарение за прошлое, подтверждение настоящего и ожидание будущего были всеобъемлющими составными частями израильского богослужения, как это выражено в псалмах - богослужения, основанного на исцеляющем, принуждающем и внушающем надежду откровении Бога в их истории.

ЗАГЛАВИЯ И СПЕЦИАЛЬНЫЕ ТЕРМИНЫ

Ни в одной области изучения псалмов не существует столь малой определенности, как в попытках расшифровать заглавия и заметки в начале и в конце отдельных псалмов. Значение и время появления этих заметок нельзя определить с достаточной степенью точности. Хотя заголовки и заметки об авторстве встречаются в месопотамских и египетских текстах псалмов задолго до Давида, имеющиеся свидетельства говорят о том, что большинство заглавий, встречающихся в тексте Библии, были

⁴⁸Там же, pp.208-218. Более подробные комментарии по поводу "благословения на расход" см. в Westermann, "Book of Psalms", IDBS, p.708.

добавлены после начала распространения и перевода псалмов в последние два века до Рождества Христова⁴⁹.

Настоящая работа придерживается подразделения этих надписей на пять категорий, предложенного А.А. Андерсоном:

Собрания, составители или авторы. (1) "Давида" (*1^e dawid*, 73 раза) - возможно, здесь подразумевается "написанный Давидом", чьи музыкальные занятия имеют множество свидетельств (1 Цар. 16.17-23; 18.10; 2 Цар.1.17-27; 3.33-34; 23.1-7; Ам.6.5), "от имени Давида" (Пс.19 - молитва царя давидовой династии перед сражением), или "принадлежащий Давиду", т.е. псалом, входящий в состав царского собрания, которое, возможно, включало и собственные произведения Давида.

(2) "Сынов Кореевых" (11 раз; Пс.41-48, 83-84, 86-88) - по-видимому, эти псалмы связаны по авторству и/или собранию с семейством храмовых певчих, родственным потомку Левия, упомянутому в 1 Пар.6.22 [МТ 7].

(3) "Асафа" (12 раз; Пс.49, 72-82) - эти псалмы связаны с одним из музыкантов Давида (1 Пар.6.39 [МТ 24]; 15.17; 2 Пар.5.12) и его семейством храмовых певчих (Езд.2.41).

(4) Другие лица, названные в связи с псалмами: "Соломона" (Пс.71, 126); Еман Езрахит (87; мудрец, 3 Цар.4.31; храмовый певчий времен Давида, 1 Пар.15.17-19; "царский прозорливец", 25.5); Ефам Езрахит (Пс.88; связывается с Емамом в 3 Цар.4.31; 1 Пар.15.17); "Моисея" (Пс.89); "Идифуму" (39) или "Идифумова" (61, 76; перечислен среди музыкантов Давида, 1 Пар. 16.41).

Неясно, указывают ли эти заглавия на авторство, однако они содержат свидетельства в пользу датировки большинства псалмов четырьмя веками монархии, а не периодом после пленения. Определение Псалтири как книги песен Второго Храма (построенного Зоровавелем в 516 г.) в последние годы было расширено, чтобы включать и храм Соломона.

По крайней мере, три фактора способствовали тому, что большинство псалмов были написаны и употреблялись до пленения: (1) стихотворная форма псалма была хорошо известна таким пророкам, как Амос (строфы, приведенные в 4.13; 5.8-9; 9.5-6) и Иеремия (гимн в 10.12-16; жалобы в 15.15-18; 17.14-18). (2) Царские псалмы с их указаниями на роль царя в общественном богослужении больше подходят для периода монархии⁵⁰. (3) Частые параллели словарного состава, грамматики и поэтической структуры между псалмами и угаритской эпической поэзией (XIV в. до Х.Р.) слишком многочисленны и поразительны, чтобы не требовать объяснения, если только псалмы не относятся к раннему, а не позднему периоду⁵¹.

⁴⁹По поводу возможной древности заглавий см К.А.Kitchen, "The Old Testament in its Context 3", *Tyndale Study Fellowship Bulletin* 61 (1971): 12. Однако О.Eissfeldt, *Old Testament*, p.451 указывает на отсутствие согласия в заголовках в еврейском, греческом и сирийском текстах.

⁵⁰Mowinckel, *Psalms*, 1:46-48, убедительно оспаривает этот вывод.

⁵¹СМ.Dahood, *Psalms*. Anchor Bible (Garden City) 1 (1965): xxix-xxx; 3 (1970): xxxiv-xxxvii. Эта объемная работа отличается использованием угаритских и других северосемитских текстов для прояснения значения псалмов. Степень достоверности выводов Дейхуда еще вызывает споры, однако его исследование, несомненно, окажет влияние на все специальные исследования псалмов последующего поколения.

Типы псалмов. Чаще всего встречается название Псалом (*mizmor*), использованное более пятидесяти раз в Псалтири и нигде более в Ветхом Завете. Оно представляется специальным термином для обозначения культовых песен, исполняемых под сопровождение струнных инструментов. Тридцать псалмов названы Песнями (*sir*) и, возможно, первоначально имели светский смысл. Неясно, чем они отличаются от *mizmor*, хотя несколько песен (65, 75-76, 92) имеют оба названия. Шесть псалмов (15, 55-59) обозначены еврейским словом *miktam'*, не существует единого мнения о значении этого слова, хотя возможным переводом может служить "искупление" (ассир. *katamu*). "Молитва" (*tepillā*), видимо, служит для обозначения жалобы (16, 85, 89, 101, 141). Евр. *maskil*, употребленное по отношению к тринадцати псалмам (31, 41, 43), вероятно, означает, "для назидания" или "для размышления, созерцания", хотя точное значение неясно. Заглавие "Песнь восхождения" (120-136), скорее всего, указывает на использование данного псалма во время процессии восхождения к храму. Пс.144 назван "Хвала" (*tehillā*), откуда произошло еврейское название Псалтири. Пс.44 подобающе назван "Песнь любви" (*sir yedidot*). Значение евр. *siggayon* (рус. пер. "плачевная песнь" - пер.) неопределенно.

Литургические цели и использование. Некоторые термины, по-видимому, указывают на то, в каком случае псалом употреблялся: евр. *toda* (100) мог указывать либо на псалом, который использовался во время благодарственной жертвы (Лев.7.12; 22.29), либо на псалом благодарения; евр. *hazkir* (Пс.37, 69) объясняется либо как псалом для памятной жертвы (*azkara*, Лев.24.7), либо как псалом для напоминания Яхве о страданиях, высказанных в жалобе; Пс.29 обозначен как "псалом при посвящении храма"; евр. *lelammed* (59), по-видимому, означает "для назидания", хотя Мовинкель связывает его с глаголом "побуждать", высказывая предположение, что в нем Давид пытается побудить свою армию к сражению или что народ пытается побудить Яхве к вмешательству⁵². Пс.91 обозначен как "песнь на день субботний"; значение евр. *leannot*) неопределенно, возможно, он обозначает "для покаяния", "для пения" или какое-либо указание музыканту.

Специальные музыкальные выражения. В этой области имеется еще меньше согласия. Такие слова, как *bineginot* струнными инструментами"; Пс.4, 6, 53-54, 66, 75 и, вероятно 60) и *el-hannehilot* ("Для флейт"; Пс.5), указывающие на вид аккомпанемента, достаточно понятны. Однако, такие термины, как *higgayon* (9.17), *hasseminit* (рус."на восьмиструнном"; Пс.б, II), *haggittit* (рус. "на Гефском орудии"; Пс.8, 80, 83), *alamot* (рус. "на музыкальном орудии Аламоаф"; Пс.45), *sosannim* ("лилии" (рус. "на музыкальном орудии Шошам", Пс.44; "на Шошаннине", Пс.68; "на музыкальном орудии Шошанним-Эдуф", Пс.79)), *mahalat* (рус. "на духовом орудии", Пс.52), *al-tashet* (рус. "не погуби", Пс.57-58, 74), все еще ожидают дальнейших исследований. Среди предположений - названия мелодий, инструментов для аккомпанемента, или заметки по храмовым обрядам.

Даже слово *lamenasseah*, употребленное в Псалтири пятьдесят пять раз (ср. Ав.3.19) и часто передаваемое как "начальнику хора", вызвало многочисленные толкования: "для восхваления", "для милостивого расположения (Господа)", "для умилоствления" или как обозначение собрания псалмов. Слово "Села" (евр. *sela*), употребленное более семидесяти раз, продолжает оставаться загадкой для толковате-

⁵² *Psalms* 2:217.

лей, которые склонны видеть в нем музыкальное обозначение, указывающее на увеличение громкости или инструментальную интерлюдия, или на указание какого-либо физического действия во время богослужения, напр., на земные поклоны.

Исторические заметки. Основной ценностью заметок, связывающих псалом с каким-либо историческим событием (напр., 3, 7, 17, 33, 50-51, 53, 55-57, 58-59, 62, 141), является содержащаяся в них информация о том, как понимали эти тексты еврейские толкователи периода после пленения. Большинство этих заглавий - поздние вставки и не позволяют сделать точные выводы о происхождении псалмов.

ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Как и витражи и изваяния средневековых соборов, Псалмы были проявлениями веры людей, которые не имели дома Книг Священного Писания и не могли прочесть их. Даже если евреи знали лишь Псалтирь (многие, видимо, знали большое количество псалмов наизусть), они все же имели достаточно глубокое понимание своей веры. Исторические обзоры (напр., Пс.77, 104-106, 136), наставления по благочестию (напр., Пс.1, 118), прославления творения (Пс.8, 18, 103), знания о Божественном суде (38, 48, 72), заверения о Его постоянной заботе (102), осознание его суверенной власти над всеми народами (2, 109) глубоко проникали в их веру с помощью Псалтири.

Однако, более всего псалмы были декларацией отношений между народом и их Господом. Они приняли завет Божий к исполнению, защите и сохранению. Их песни восхваления, исповедания грехов, заявления о невинности, жалобы о страданиях, мольбы об избавлении, заверения в услышанности, прошения перед сражениями и благодарения после них были выражениями их уникальных отношений с Единственным Истинным Богом.

Благоговение и близость сочетались в признательности Израиля за эти отношения. Они благоговели перед силой и славой Бога, Его величием и властью. В то же время они страстно молили Его, настойчиво споря с Его решениями и горячо и упорно умоляя о заступничестве. Они почитали Его как Господа и обращались к Нему как к Отцу.

Это чувство особых отношений наилучшим образом объясняет псалмы, в которых призывается проклятие на врагов Израиля. Завет настолько тесно связывал Израиля с Богом, что враги Израиля были врагами Бога, и наоборот. Кроме того, их отношения с Богом были выражены в лютой ненависти ко злу, которая требовала суда такого же сурового, как и преступление (108; 136.7-9). Даже призыв к суду был результатом завета, убежденности в том, что праведный Господь защитит Свой народ и покарает тех, кто презирает Его богослужение и Его законы. Суд, очевидно, должен был произойти еще при жизни нечестивцев⁵³. Учение Христа о любви к врагам (Мф.5.43-48), возможно, затрудняет христианам применение этих псалмов в молитве,

⁵³ Недавняя работа Дейхуда вновь поставила вопрос о том, содержат ли псалмы признаки надежд на загробную жизнь. То, как он комментирует и рассматривает богословие псалмов, препятствует ученым оставаться столь догматичными по поводу того, что псалмы относятся только к земной жизни; *Psalms*, особ. 3 (1970): xli-lil.

однако христиане не должны терять той ненависти к греху или рвения, которые вызвали их появление⁵⁴.

Г. фон Рад озаглавил раздел своего труда "Ветхозаветное богословие", посвященный Псалмам, - "Ответ Израиля"⁵⁵. Несомненно, псалмы были откликом священников и народа на дела Божественного избавления и Его откровение в их истории⁵⁶.

Однако псалмы — не только отклик, но и откровение. Посредством их можно узнать о том, что значит Божественное спасение в различной его полноте для Божиего народа, а также о высотах восхваления и пределах послушания, которые ему назначены. Неудивительно, что, наряду с Кн.Исаии, Христос и Его апостолы чаще всего ссылаются на Псалтирь. Ранняя Церковь, как и ее еврейские предшественники, слышала слово Божие в этих гимнах, жалобах и назиданиях и сделала их основанием своей жизни и богослужения⁵⁷.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Allen, R.B. *Praise/A Matter of Life and Breath*. Nashville: 1980. (Вводное исследование Псалтири с предположениями относительно их практического употребления.)
- Eaton, J.H. "The Psalms and Israelite Worship". Pp. 238-273 in G.W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*. (Обзор недавних исследований.)
- Gray, J. *The Biblical Doctrine of the Reign of God*. Edinburgh: 1979. (Pp.1-166 сосредоточиваются на Псалтири.)
- Hayes, J.H. *Understanding the Psalms*. Valley Forge: 1976. (Хорошее общее введение.)
- Hunt, I. "Recent Psalm Study". *Worship* 49 (1975): 202-214.
- Johnson, A.R. *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*. Cardiff: 1979.
- O'Callaghan, R.T. "Echoes of Canaanite Literature in the Psalms". *VT* 4 (1954): 164-176.
- Paterson, J. *The Praises of Israel*. New York: 1950. (Экзегетическое применение критических исследований.)
- Perdue, L.G. *Wisdom and Calf*. SBL Dissertation Series 30. Missoula: 1977. ("Критический анализ взглядов культа и литературы премудрости в Израиле и на древнем Ближнем Востоке.")
- Ridderbos, N.H. "The Psalms: Style-Figures and Structure". *OTS* 13 (1963): 43-76.
- Sabourin, L. *The Psalms: Their Origin and Meaning*. Staten Island: 1974.
- Tsevat, M. A. *Study of the Language of the Biblical Psalms*. JBL Monograph. Philadelphia: 1955. (Лингвистический анализ идиом Псалтири, как отличающихся от всей классической древнееврейской литературы.)

⁵⁴C.S.Lewis, *Reflection on the Psalms*, p.20-33, содержит полезные комментарии об этих проклятиях. Рассмотрение проклинающих псалмов, в котором акцент делается на страданиях, вызвавших их появление, см. в КН.Н.Н.Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 167-68.

⁵⁵ 1:355-459.

⁵⁶В.С. Чайлдз утверждает, что израильтяне все больше осознавали ценность этих откликов среди авторитетных и священных писаний и то, что "они могли быть переработаны или исправлены для нужд другой ситуации, не теряя своего значения... Далеко не являясь признаком потери почтительности или привязанности к прошлому, этот шаг свидетельствовал о желании израильтян, посредством переосмысления старых форм, воздать новую хвалу Богу"; *Old Testament as Scripture*, p.515.

⁵⁷Множество полезных работ пытаются кратко резюмировать богословское богатство Псалтири. См. G.S.Gunn, *God in the Psalms* (New York: 1956); Guthrie, *Israel's Sacred Songs*, H.Ringgren, *The Faith in the Psalms* (Philadelphia: 1963); E.Routley, *Exploring the Psalms* (Philadelphia: 1975); Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p.246.

УЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

БИБЛЕЙСКАЯ учительная литература - вклад Израиля в обширное собрание письменных и устных высказываний, которые составили мудрые наблюдения о жизни и в запоминающейся форме правила достижения успеха и счастья. Поучения глубоко уходят корнями в древность. "Египетские наставления" визиря Птах-хотепа были написаны около 2450 г. до Р.Х., а "Наставления" для царя Мерие-ка-ре¹ - ок.2180 г. Древняя Месопотамия располагала богатством и разнообразием учительных писаний задолго до времени Авраама. С.Н. Крамер различает пять категорий шумерских изречений: притчи; миниатюрные очерки; поучения и наставления; очерки, относящиеся к месопотамской школе и письменности; и диспуты и споры².

Таким образом, библейской учительной литературе, имеющей свое формальное начало в десятом веке, предшествовали полтора тысячелетия письменных поучений на древнем Ближнем Востоке, а также бесчисленные века, во время которых советы и наблюдения мудрецов устно передавались из поколения в поколение. Поскольку по форме, даже если не всегда по содержанию, библейские учительные писания схожи с не израильскими писаниями, полезно в общих чертах обрисовать основные темы и формы небиблейской учительной литературы.

ВИДЫ УЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Обычно выделяются два основных вида учительных писаний: притчи - краткие, лаконичные высказывания, излагающие правила личного счастья и благополучия или на основании мудрого опыта делающие точные наблюдения о жизни; и созерцательные или умозрительные поучения - монологи, диалоги или очерки, которые углубляются в основополагающие вопросы человеческого существования, такие как смысл жизни или проблема страданий. Не следует вкладывать в термины "созерцательный"

¹ Этот документ показывает, какую ярко выраженную религиозную форму могли принимать наставления в Первый период между царствами: "Не верь в долготу лет, ибо жизнь - всего лишь час один. Человек переходит через смерть, и дела его громоздятся пред ним. Однако, бытие там - для вечности, и жалующийся на это, - глупец. Приходящий же туда без прегрешений будет там как бог, ходя свободно, как властелин вечности" (*ANET*, p.415).

² "Sumerian Wisdom Literature: A Preliminary Survey", *BASOR* 122 (1951): 28-31. Очень полезный обзор египетских и месопотамских поучений см. в кн. W. McKane, *Proverbs: A New Approach*. OTL (Philadelphia: 1970), pp.51-208. см. также R.J. Williams, "Wisdom in the Ancient Near East", *IDBS*, pp.949-952.

или "умозрительный" слишком много мистицизма или философии. Древние мудрецы не теоретизировали, а имели дело с практическим и эмпирическим; они обсуждали не абстрактные проблемы, а конкретные примеры: "Был человек в земле Уц, имя его Иов".

Поучения в притчах. С незапамятных времен люди, наделенные мудростью и разумом, сознавали и собирали мудрые изречения о жизни. Эти учителя, образованный класс древних обществ, использовали эти высказывания как нити, на которые они нанизывали поучения для своих учеников, и как указатели для тех, кто искал совета. Одним из признаков великой личности была способность облечь мудрость в форму притчи или перехитрить врага умным высказыванием. Например, цари пользовались техникой изречений в официальных посланиях (напр., "Пусть не хвалится подпоясывающийся, как распоясывающийся", 3 Цар.20.11)³.

Происхождение притч теряется в долитературном тумане древности, однако многие области жизни, вероятно, способствовали их развитию. Самые ранние притчи были рассчитаны на устную, а не письменную передачу, и многие писания мудрости сохраняют этот устный акцент. Книга Притчей, например, делает гораздо большее ударение на слушании поучений, а не чтении их (см.Притч. 1.8; 4.1, и т.д.). С древнейших времен мудрые изречения, особенно в Месопотамии, видимо, были связаны с религиозными и магическими обрядами. В.Г. Ламберт указывает, что в Вавилоне вместо нравственного содержания "изречения в основном относились к культовому искусству и магическим знаниям, а учителя были посвященными"⁴, т.е. способными получить от богов то, что они хотели. Некоторые исследователи прослеживают происхождение мудрых изречений исключительно к культовым обрядам, однако другие факторы, такие как торговля, коммерция и политика, по-видимому, также внесли большой вклад⁵. Имея дело с явлением столь широко распространенным и древним, следует остерегаться упрощений, поскольку представляется, что попытки систематизировать наблюдения за жизнью - общечеловеческая черта.

Наиболее ранние литературные документы свидетельствуют об усложненных формах дидактических высказываний, особенно в Египте, где вместо кратких, взаимонезависимых и часто метафорических утверждений мудрецы были склонны использовать целые абзацы, посвященные одной теме. Обратите внимание на Наставления визирия Птах-хотёпа:

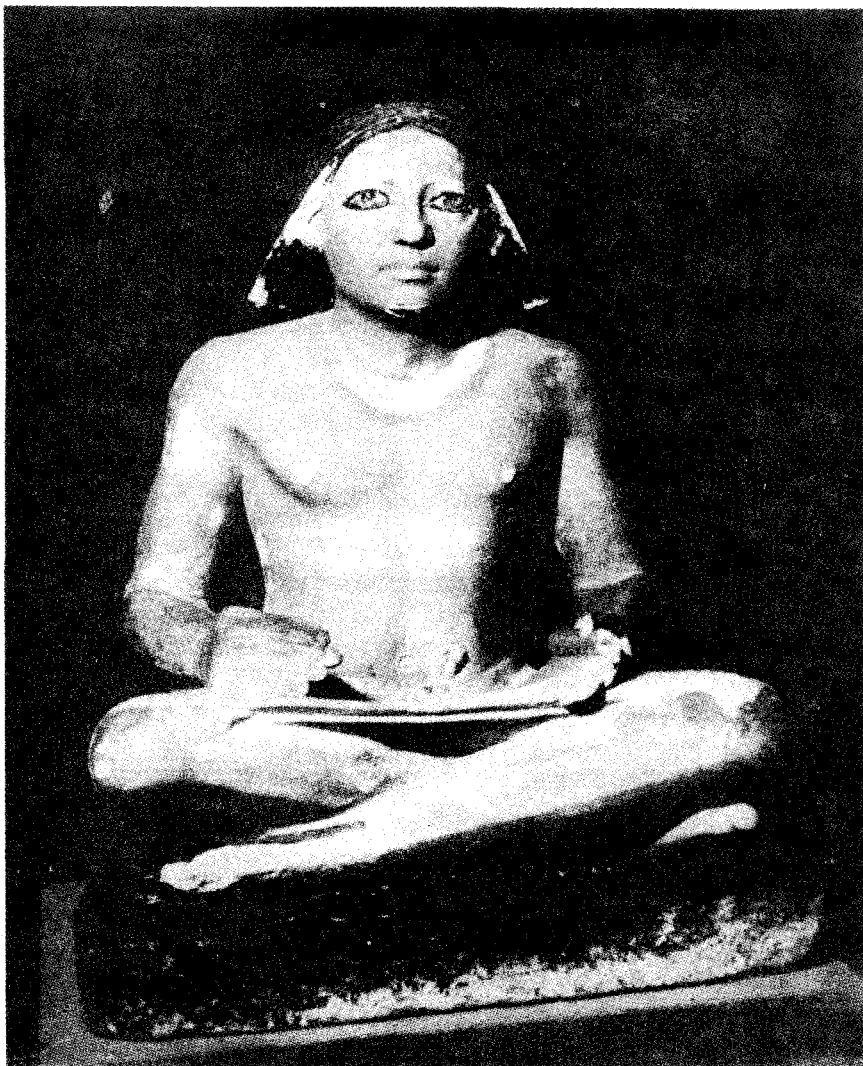
"Пусть не набухает сердце твое знаниями твоими; не полагайся на то, что ты мудрец. Ищи совета не только у мудрых, но и у невежественных. Пределов знания добиться нельзя, и нет такого мудреца, который имел бы достаточно знаний. Хорошая речь сокрыта более нежели изумруд, однако ее можно найти у рабыни, работающей у жерновов⁶..."

³ Обратите внимание на вопрос Голиафа к Давиду: "что ты идешь на меня с палкою? разве я собака?" (1 Цар. 17.43); и резкий упрек Иоаса Израильского Амасии Иудейскому: "Терн, который на Ливане, послал к кедру, который на Ливане же, сказать: "отдай дочь свою в жены сыну моему". Но прошли дикие звери, что на Ливане, и истоптали этот терн". (4 Цар. 14.9).

⁴ *Baby Ionian Wisdom Literature* (London: 1960), p. 1.

⁵ СМ.А. Bentzen, *Introduction* 1:174-77.

⁶ J.A. Wilson *BANET*, p.412.



Фигура египетского писца из Саккара, Пятая династия (ок. 2494-2 345 до Р.Х.).

По смыслу эти "наставления" следовало бы, вероятно, отнести к категории поучений и наставлений, а не притч. Этим поучениям соответствуют вавилонские "Советы мудрости", которые Ламберт датирует периодом касситов (1500-1100 гг.). В них советуется избегать дурной компании, проявлять доброту к тем, кто в нужде, избегать жениться на рабыне и даны наставления об обязанностях и пользе религии⁷:

Владей устами своими и охраняй речь свою:

В них богатство человека - да будут губы драгоценны.

Дерзость и богохульство да будут тебе отвратительны;

⁷Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p.96-107.

Не произноси скверны или лжесвидетельства.
Сплетник да будет проклят.

Не воздавай злом спорящему с тобой;
Отплачивай добром причиняющему тебе зло,
Будь справедлив к врагу своему, Улыбайся
противнику своему.

"Дом, управляемый рабыней, разрушается".

Поклоняйся богу твоему каждый день.

Жертвоприношение и молитва - должное сопровождение фимиама.

Добровольно воздавай приношения богу твоему.

Ибо так должно поступать по отношению к богам⁸.

Эти отрывки лучше всего иллюстрируют практический, нравственный и религиозный характер ближневосточной учительной литературы. В определенном смысле они схожи с дидактическими очерками Притч. 1-9 и предупреждают против попыток датировать эти более длинные и целостные главы более поздним периодом, чем остальные части книги.

Краткие, независимые притчи и народные поговорки часто встречаются в шумерских, вавилонских и ассирийских текстах. Народные поговорки распространялись среди простых людей и иногда были рассчитаны больше на развлечение, чем на нравственное назидание. Многие из них, очевидно, позднеассирийские (ок. 700 г.), схожи с баснями, в которых приводятся поступки и разговоры животных и насекомых. Например:

Паук сплел паутину для мухи.

К несчастью для паука,
в нее попала ящерица!⁹

Комар уселся на слона

и сказал: "Брат, я не придавил тебе бок? Я сойду у водооя".

Слон ответил комару:

"Что мне за дело, что ты сел - что ты для меня? -
и что мне за дело, что ты сойдешь!"¹⁰

Более длинная и развитая аккадская басня передает спор между финиковой пальмой и тамариском. Каждая утверждает, что она полезнее царю: пальма дает ему день и плоды, тамариск - древесину и листву¹¹.

Различие между народной поговоркой и притчей провести нелегко. Обе используют наблюдения за природой и содержат наставление или мораль. В настоящей работе термин "притча" использован по отношению к кратким резко очерченным

⁸ Там же.

⁹ Там же, стр.220. Смысл, вероятно, заключается в том, что люди иногда падают в ямы, которые они роют другим - знакомый мотив Кн.Притчей (12.13; 29.6).

¹⁰ Там же, стр.217, 219.

¹¹ SM.R.H.Pfeiffer в *ANET*, pp.410f.; см.также притчу Иофама о терновнике в Суд.9.7-15, где деревья спорят о том, кому из них быть царем.

афоризмам, которые находятся в рядах, однако являются взаимонезависимыми. В месопотамской литературе притчи обычно встречаются в двуязычной форме, параллельными столбцами, на шумерском и аккадском языках. Например:

Кого ты любишь - того бремя ты носишь.

61 Видя, что ты сделал зло своему другу,
что же ты сделаешь своему врагу? ¹²

91 Народ без царя, как овцы без пастуха ¹³.

91 Положишь ли ты кусок глины в руку бросающего? ¹⁴

91 Она забеременела без сношения? Она потолстела без еды? ¹⁵

91 В прошлом году я ел чеснок; в этом году у меня изжога ¹⁶.

Эти высказывания древней Месопотамии иллюстрируют конкретную природу восточной мысли. Наблюдения о жизни изложены на примере земных объектов, существ, переживаний, с очень малой долей абстрагирования и теоретизации. Притчи и народные поговорки обладают непосредственностью и жизненностью, позволяющими им быстро и прямо достичь цели. Для примера, сравните английскую поговорку "в единстве сила" с арабской "две собаки убили льва", или "чем больше знаешь, тем меньше ценишь" - с еврейской поговоркой "бедняк голодает и не знает об этом" ¹⁷. "По заслугам и честь" бледнеет по сравнению с гораздо более острым наблюдением:

Добродетельная жена — венец для мужа своего;
а позорная — как гниль в костях его. (Притч. 12.4)

или

Что золотое кольцо в носу у свиньи,
то женщина красивая и безрассудная (1 1.22).

Еврейский эквивалент поговорки "Для мудрого и одного слова хватит" - "На разумного сильнее действует выговор, нежели на глупого - сто ударов". Действительно, английские поговорки могут быть конкретными ("Птица в руке стоит двух на дереве"; "Живущие в стеклянных домах не должны бросать камни"), однако еврейские и семитские поговорки почти всегда таковы.

Что же необходимо для того, чтобы поговорка (притча) была действенной? Почему одни остаются на века, а другие забываются? Архиепископ Р.К. Тренч,

¹² Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp.230, 232. Последняя предвосхищает современную поговорку: "С такими друзьями и враги не нужны".

¹³ Там же, стр.232; любимая библейская аналогия (напр., Иез.34.5; Зах.10.2; Мф.9.36).

¹⁴ Там же, стр.235.

¹⁵ Там же, стр.247. Эта причинно-следственная притча, риторический вопрос, предполагающий единственный ответ "конечно же, нет", напоминает об изречениях в Ам.3.3-6.

¹⁶ Там же, р.249; ср. "что посеешь, то и пожнешь".

¹⁷ J.Paterson, *The Book That Is Alive* (New York: 1954), pp. 12ff.

выдающийся библеист прошлого века, привел несколько условий, необходимых для того, чтобы пословица (притча) имела успех: (1) краткость - громоздкие высказывания не сохраняются в памяти, а притчи должны быть запоминающимися; (2) понятность - смысл должен схватываться мгновенно; (3) остроумие - лишь острые пословицы оседают в памяти; и (4) употребляемость - даже хорошая пословица отомрет, если ее часто не повторять и не передавать из поколения в поколение¹⁸.

Умозрительные поучения. Древние были так же озабочены насущными проблемами жизни, как и современные люди. Имеет ли жизнь какой-либо истинный смысл? Почему иногда страдают праведные, а нечестивые остаются безнаказанными? Такие вопросы рассматривались в древних учительных писаниях в Месопотамии и Египте.

Из периода Касситов в Месопотамии исходит монолог страдальца, который чувствует, что вся жизнь обернулась против него. Этот текст назван по первой строке "*Ludlul Bel Nemeqi*" ("Я восславлю Господа мудрости" - Мардука - верховного бога вавилонянина). Первоначальная поэма, похоже, имела четыреста - пятьсот строк, сохранных в трех таблицах, возможно, в четырех, если материал этой четвертой связан с первоначальным текстом¹⁹. Когда текст впервые становится разборчивым, рассказчик жалуется на то, что его боги покинули его:

Мой бог покинул меня и исчез,

Моя богиня подвела меня и держится вдали.

Мой благосклонный ангел, который (ходил) подле [меня], отошел,

Мой охранительный дух отлетел и ищет другого.

Моя сила исчезла; мой вид стал мрачным;

Мое достоинство улетело, моя защита бежала. (1, 43-48)

За божественным отвержением последовало равнодушие и враждебность его друзей, доброжелателей и рабов:

Я, который шествовал как знатный, научился проскальзывать незаметно.

Хотя и сановник, я стал рабом.

Для моих многочисленных родственников я стал как отшельник.

Если я иду по улице, уши настрожены;

Если я вхожу во дворец, глаза моргают.

Мой друг стал врагом,

Мой товарищ стал злым негодяем.

Мой близкий друг подверг мою жизнь опасности, Мой раб общенародно прокликает меня в собрании²⁰. (1, 77-81, 84-85, 88-89)

¹⁸ Из *Proverbs, and Their Lessons*, 7th ed. (London: 1857), приведено в Paterson, *The Book That Is Alive*, p.47. Тщательное исследование притчей в древности, см. J.M.Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel* (Hague: 1974).

¹⁹Отрывки взяты из кн. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p.33-61.

²⁰Эти двустишия являются примером использования синонимического параллелизма в аккадской поэзии. Как и в древнееврейских писаниях, этот параллелизм отличает поэзию от прозы.

Отверженного теми, кому он доверял и на небе, и на земле, страдальца преследуют еще и физические болезни. Традиционные ритуалы и магические приемы лечения не дают облегчения, и он спрашивает, почему боги обошлись с ним, как с грешником:

Ни маг-прорицатель взглядом своим в горе мое не проник,

Ни снов толкователь не дал облегченья мне ни на миг.

И духи подземные не дали мне просвещенья.

И жрец-заклинатель от божьего гнева не дал облегченья.

Кто волю неба познает?

Кто вникнет в подземных богов намерения?

О смертный, тебе ли изведать тайные бога пути?

Вчера еще живший, сейчас в царство мертвых ты должен идти.

Мгновение горя сменяется радости бурной волной.

То в миг один песни звучат, то рыдания в другой.

Меня ж, изнуренного, буря уносит прочь!

И свора болезней терзает меня день и ночь:

Мой стан величавый, как ветхую стену, они сокрушили,

И тело, здоровья полное, словно тростник, подрубили.

Повержен я ниц, как растенья болотного жалкий пучок (II, 6-9, 36-42, 49-50, 68-70).

Текст завершается рядом снов, которые повторяют трагическое состояние страдальца и показывают, что гнев Мардука умиротворен:

Как тяжела его рука на мне, не мог я выдержать ее.

Я в страхе трепетал пред ним...

И в третий раз я видел сон,

И в этом сне жена молодая, ликом ясная,

Царица..., равная богам. .

Сказала мне: "Избавлен будь от горести твоей.

Кто б ни был ты, увидевший виденье это".

И ветер по велению его унес мои обиды (III, 1-2, 29-32, 37-38, 50-51, 60).

Хотя это произведение часто называют "Вавилонской Книгой Иова", ее автор не пытается разобраться в том, почему праведные страдают. Кроме того, акцент на культе и магии, демонах как орудиях несчастий, на видимых посланниках исцеления делает эту поэму далекой от Книги Иова, где Бог принимает на Себя всю ответственность и за страдание, и за исцеление. В то время как Иов в конце Книги предстает пред лицом живого Бога и, таким образом, научается принимать свое положение, автор *Ludlul* долго описывает ступени своего исцеления. Его действительные отношения с Мардуком остаются неисследованными, в то время как отношения между Богом и Иовом стоят в центре библейского произведения.

Древние учительные писания мудрости иногда принимают форму диалога, как, например, "Вавилонская теодиция" - акrostих, состоящий из двадцати семи строф, каждая из которых имеет одиннадцать строк. Датированная Ламбертом ок. 1000 г., эта поэма — разговор между страдальцем, который жалуется на социальную несправедливость, и другом, который пытается согласовать это с традиционными взглядами на божественную справедливость²¹.

Оставшись в раннем детстве сиротой, страдалец недоумевает, почему боги оставили его без защиты, вместо того, чтобы оказывать несравнимо большую поддержку и защиту первенцу его родителей. Друг отвечает, что благочестие принесет благополучие:

Тот, кто надеется на бога своего, имеет ангела-хранителя,

Смиренный человек, боящийся своей богини, богатство получает.

Страдалец оспаривает это примерами из природы и общества, где этот принцип нарушается. Однако друг убежден, что все нарушения справедливости будут исправлены, и призывает страдальца сохранять благочестие и терпение. Страдалец продолжает взывать о несправедливости, вина в своем ужасном состоянии даже свою набожность:

Людей я наблюдал, свидетельства обратны.

Бог не мешает дьявола путям.

Отец влачит ладью,

Сын нежится в постели.

Наследник татем рыщет на дороге,

А младший сын питает бедняков.

Что за награда мне от поклоненья богу моему?

Иль, может, должен я склониться до земли пред встречным нечестивцем?
Людская нечисть с кошельком тугим презренье изливает на меня (243-246, 249-253).

Друг, теперь уже несколько впечатленный приведенными аргументами, прибегает к мысли о том, что пути богов неисповедимы:

Как глубина небес, божественное разуменье далеко нам;
и его познание людям не дано (256-257).

Наконец, и друг, и страдалец, похоже, согласились на том, что, в конечном итоге, боги ответственны за человеческую несправедливость, поскольку они сотворили людей, склонными к этому. Друг признает, что божества:

Речь извращенную в уста вложили человекам.

Ложь и неправда - вечный их удел.

Приветствуют богатого: Он царь.

И всякое богатство на стороне его!"

Однако обокрасть готовы бедняка,

Клевещут на него, убийство замышляя,

Страданьям подвергают, как преступника, и нет ему защиты,

²¹ Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp.63-91.

Безжалостно приводят жизнь его к концу и гасят, как огонек светильника (279-286).

Страдалец заканчивает, подтверждая свою мольбу о передышке.

Собственно, диалог заканчивается, оставляя вопрос без решения. Ответственность за порочное поведение людей полностью перекладывается на богов. При этом несколько важных моментов смазываются. Является ли окончательным ответом то, что боги несправедливы? Если да, то какую ответственность несут люди за свои действия? Отличие от подхода Иова к проблеме страданий и несправедливости очевидно. В библейском рассказе Божественное вмешательство решает проблему, и, хотя Его праведность могла вызывать сомнения, она восстановлена в конце диалога.

К позднему периоду относится вавилонский "Диалог о пессимизме", обычно датированный первой половиной первого тысячелетия. Этот диалог между хозяином и его рабом построен по простой модели: вельможа рассказывает своему рабу о своих планах развлечься и получить определенное удовольствие. Раб отвечает, описывая достоинства данного предложения. Затем хозяин неожиданно решает не осуществлять данный план. Раб безотлагательно находит убедительные причины отказать от этого плана²²:

"Раб, слушай меня". "Я здесь, господин мой, я здесь".

"Быстро достань колесницу мне и запряги ее, чтобы мог я выехать в чистое поле".

"Езжай, господин, езжай. Охотник всегда имеет полный желудок.

Охотничьи собаки раздробят кости добычи,

Охотничий сокол сядет,

И быстрый дикий осел... (.)"

"Нет, раб, я ни в коем случае не поеду в чистое поле".

"Не езжай, господин, не езжай.

Охотничье счастье переменчиво:

Зубы охотничьи собаки сломаются,

Дом охотничьего сокола в [...] стене,

А логовище быстрого дикого осла высоко в горах" (17-28)

"Раб, слушай меня". "Я здесь, господин, я здесь".

"Я собираюсь полюбить женщину". "Полюби, господин, полюби.

Мужчина, который любит женщину, забывает скорбь и страх"

"Нет, раб, я ни в коем случае не полюблю женщину".

["Не] люби, господин, не люби.

Женщина - это волчья яма - волчья яма, дыра, канава.

Женщина - это острый железный кинжал, который режет горло мужчины" (46-52).

Как и у Екклесиаста, перебираются, а затем отбрасываются различные возможности получения удовольствия и общественной службы. Ничто не представляется стоящим

²²В отличие от сатирического толкования Спейсер, настоящий анализ следует более серьезному толкованию, предложенному Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 139-141; цитаты - pp. 145-49. см. также T.Jacobsen in H.Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: 1946), pp.216-18 и W.S.LaSor, pp.104-6 in G.Rendsburg et al., eds.. *The Bible World*.

господину, который потерял вкус к жизни. Заключение, однако, полярно противоположно заключению скептического ветхозаветного проповедника:

"Раб, слушай меня". "Я здесь, господин, я здесь".

"Что же тогда хорошо?"

"Приказать сломать шею мне и тебе, и выбросить нас в реку - хорошо".

"Кто настолько высок, чтобы взойти на небо?"

Кто настолько велик, чтобы вместить подземный мир?"

"Нет, раб, я убью тебя и пошлю тебя первым".

"И мой господин не переживет меня и на три дня" (79-86).

ШИРОТА БИБЛЕЙСКОЙ УЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Роль мудреца. Как и их вавилонские, хананейские, едомитские и египетские соседи, израильтяне с самого начала своего национального самосознания имели людей, знаменитых своей мудростью. Искусство давать мудрые советы не ограничивалось мужчинами, поскольку уже в начале израильской истории есть несколько указаний на мудрых женщин. Песнь Деворы упоминает ответ "умных из ее женщин", у которых мать Сисарина просила совета (Суд-5.29). Аналогичным образом в 2 Цар. 14.2-20 говорится об "Умной женщине" из Фекои, которая была не просто профессиональной плакальщицей. Ее слова в ст. 14 говорят о том, что она была знакома с приточными высказываниями мудрецов: "Мы умрем, и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать". Другие ранние примеры включают советника Давида Ахитофела: "Советы же Ахитофела, которые он давал, в то время считались, как если бы кто спрашивал наставления у Бога. Таков был всякий совет Ахитофела как для Давида, так и для Авессалома" (2 Цар. 16.23); и умную женщину из Авела (места, знаменитого своими мудрецами), которая "пошла... ко всему народу со своим умным словом" (20.22)²³.

Израильское учительство, несомненно, началось в родовом строе, где оно использовалось для подготовки каждого поколения для принятия ответственности за семью, землю и общественное руководство²⁴. Однако, учительство получило новое значение при Соломоне, при дворе которого оно пользовалось особой поддержкой и престижем. Литературные аспекты поучений уходят корнями в этот период, когда богатство, международные связи и занятия культурой Соломона соединились в движение, которое произвело библейские учительные писания. Оценка центральной роли Соломона в развитии этого официального учительства дана в 3 Цар.4.29-34 (Мф.5.9-14):

"И дал Бог Соломону мудрость, и весьма великий разум, и обширный ум, как песок на берегу моря. И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян... И изрек он три тысячи притчей, и песней его

²³ Использование других приемов поучений, таких как басни (напр., Суд.9.8-15) и загадки (напр., 14.12-19), - дальнейшее свидетельство роли мудрых в Израиле. см. E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*. Torch Bible Commentary (Naperville: 1961), pp.28-31.

²⁴ По поводу родового строя как обрамления развития как поучительных, так и юридических высказываний, см. E. Gerstenberger "The Woe-Oracles of the Prophets", *JBL* 81 (1962): 249-263; и H. W. Wolff, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, trans. F. McCorley, ed. J. Reumann (Philadelphia: 1973).

было тысяча и пять... И приходили от всех народов послушать мудрости Соломона, от всех царей земных, которые слышали о мудрости его". (См. также Прит. 1.1; 10.1; 25.1).

Непосредственный источник, из которого проистекало это движение, является спорным вопросом. Общеизвестно, что Соломон и его преемники учреждали школы, построенные по образцу египетских, для подготовки управителей, писцов и других чиновников для целей централизованного управления. Хотя и не лишённое здравого смысла, это предположение не имеет библейских доказательств. Первое упоминание о школе в еврейской литературе относится ко временам Сираха (ок. 180 г.; Сир. 51.23). Таким образом, несмотря на традиционное толкование Иер. 18.18, которое указывает на наличие трех служений - пророка, священника и мудреца, Р.Н. Уайбрей поставил под сомнение то, что учителя занимали какое-либо особое место или составляли какой-либо особый класс. Напротив, он заключает, что они были интеллигенцией, независимо от профессий и должностей²⁵.

Притч. 25.1 указывает на то, что Езекия также покровительствовал мудрецам. Ко временам Иеремии (ок. 600 г.) по престижу и влиянию учителя, временами, были сравнимы с пророками и священниками. Как и другие религиозные вожди, мудрецы подвергались осуждению пророками за пренебрежение к своим обязанностям по послушанию Богу и Его слову:

"Посрамились мудрецы,
смутились и запутались в сеть:
вот, они отвергли слово Господне;
в чем же их мудрость?" (Иер. 8.9)

Враги Иеремии признавали значение мудрецов, когда они пытались опровергнуть пророчество Иеремии о том, что закон исчезнет у священника, совет - у мудреца и слово - у пророка (18.18). По-видимому, наибольшее признание важного положения мудрецов в этот период - это частое использование пророками изречений и приемов поучения в своих писаниях. Писания Амоса пронизаны приемами поучений, например, композиционная схема три-четыре гл. 1-2 (см. Притч. 30.15, 18, 21, 24, 29; ср. Иов. 5.19) и риторические вопросы в 3.3-8; 6.12. Использование пророками приемов поучений также указывает на то, что разделение между этими служениями не было твердым²⁶;

В обязанности учителей входило предоставление советов людям, которые сталкивались с принятием трудных решений или которые нуждались в совете по поводу соответствующего образа действий, включая руководителей правительства²⁷. Большая часть этих советов давалась, по-видимому, в форме притч. Истинный мудрец свободно находил изречения, которые метко и точно отвечали на вопрос просителя. (Обратите внимание на Екк. 12.9: "Кроме того, что Екклесиаст был мудр, он учил еще народ знанию. Он все испытывал, исследовал и составил много притчей"; также ст. 11: "Слова мудрых - как иглы и как вбитые гвозди, и составители

²⁵ *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. BZAW 135 (1974).

²⁶ См. J. Lindblom, "Wisdom in the Old Testament Prophets" in M. Noth and D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. VTS 3 (1955): 192-204; также Wolff, *Amos the Prophet*, J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nashville: 1970).

²⁷ Роль учителей как государственных деятелей подчеркнута, возможно, даже чрезмерно, в кн. McKane, *Prophets and Wise Men*.

их - от единого пастыря"). Мудрецы также должны исследовать жизненные вопросы и давать соответствующие заключения и замечания. Наиболее знаменательные примеры - Кн. Иова и Екклесиаста. Эти виды поучений - самое близкое приближение евреев к тому, что греки называли "философией", хотя различия существенны.

Характеристика библейских поучений. Собирая свои мудрые изречения, мудрецы не знали никаких культурных или национальных ограничений. Одна из отличительных черт учительной литературы - ее интернациональный характер. Притчи одного общества могут легко заимствоваться другим, потому что сам их характер как наблюдений, основанных на изучении или размышлениях о жизни, придает им универсальность, не встречающуюся ни в эпических, ни в исторических писаниях Библии.

Соответственно, поучения на древнем Востоке и в Ветхом Завете склонны делать акцент на успехе и благополучии отдельного человека. Этот индивидуализм сильно отличается от акцента на национальной и корпоративной религиозной жизни, который делают пророки. Великие вопросы израильской веры - участь избранных в Египте, заветные отношения с Господом, официальное богослужение, день Господень - играют незначительную роль в учительных писаниях. Кроме того, в них практически не встречается указаний на израильскую историю. Это, однако, ни в коем случае не следует толковать в том смысле, что учительство в Израиле было светским делом или что израильские учительные писания не отличались от писаний соседних народов. Напротив! Читая Кн.Иова, Притчей или Екклесиаста, нельзя не услышать намеки на отличительную веру Израиля²⁸. Для истинного израильянина всякая мудрость восходит к Богу и была доступна людям лишь потому, что они творения Божий, способные получить Его откровение. Более того, лишь глубоко верующий человек, боящийся Бога, может стать мудрым. Мудрость, основанная на человеческом умении или искусности, — дар Божий, часть установленного Им миропорядка. Но без страха Божиего и послушания Ему мудрость обречена на поражение из-за гордости и самонадеянности. Частью страха Божиего у израильских мудрецов было почитание установленного Богом миропорядка, который царит в жизни, награждая разумные суждения и поведение и налагая наказание на глупость²⁹.

Библейские учительные писания. К "поучениям" в самом широком смысле, то есть как "дидактический или поучительной литературе", относятся Кн.Иова, Притчей и Екклесиаста - три великие Книги, появлению которых Ветхий Завет обязан израильским мудрецам. Кроме того, некоторые Псалмы отражают темы поучений

²⁸ C.M.D.A.Hubbard "The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith", Tyndale Bulletin 17 (1966): 3-33.

²⁹ По поводу порядка как основополагающего принципа мудрого мышления C.M.W.Zimmerli, "Concerning the Structure of Old Testament Wisdom", pp.175-199 in J.L.Crenshaw, ed. "Studies in Ancient Israelite Wisdom (New York: 1976): "Не следует противопоставлять Божественные и человеческие требования. Напротив, по Его убеждению, человеческим потребностям наилучшим образом соответствует установленный Им миропорядок, и стремление человека к достижению для себя пользы лучше всего удовлетворяется его сознательным участием в этом миропорядке" (p. 198); G.von Rad, "Wisdom in Israel", trans.J.D.Martin (Nashville: 1972): "Человек приобретает знания, касающиеся миропорядка, лишь в том случае, если он начинает со знаний о Боге" (p.67); H.H.Schmid, "Wesen und Geschichte der Weisheit". BZAWIOI (1966): 21.

(см.1, 31, 33, 36, 48, 72, III, 126-27, 132) см. выше стр.484. Они либо содержат определенные понятия или наставления (вместо гимнов или молитв) или рассматривают такие сложные вопросы, как благоденствие нечестивых и горести праведных. Как Песнь Песней Соломона, так и Плач Иеремии содержат много поучительного в своих ярких оборотах речи и в высотах стиля. Это, в частности, относится к аккростиховой структуре Плача. Кроме того. Кн.Иова и Екклесиаста, хотя и являясь примерами созерцательной мудрости, содержат множество притч.

В Новом Завете школа мудрости отражена во многих поучениях Христа, особенно в Его притчах, основанных на природе и Его способности ставить и решать сложные вопросы. Будучи "больше Соломона" (Мф. 12.42), Христос был Мастером поучения, исполняя и это ветхозаветное служение, наряду со служениями пророка, священника и царя. Послание Иакова, которое подчеркивает мудрость, нисходящую свыше (3.15), и использует аналогии с природой и притчи, — выдающийся пример новозаветной учительной литературы³⁰.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Crenshaw, J.L. *Old testament Wisdom: an Introduction*. Atlanta: 1981. (Хороший широкий обзор.)
- Emerton, J.A. "Wisdom". Pp.214-237 in G.W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*. (Особ. pp.221-231, "The Wisdom Literature and Other Parts of the Old Testament".)
- Gammie J.G. et al., eds. *Israelite Wisdom*. Festschrift S.L. Tettien. New York: 1978. (Богословские и литературные очерки.)
- Hubbard, D.A. "Wisdom". *IBD*, pp 1650f. (Часть приведенного выше материала заимствована из этой статьи.)
- _____ "Wisdom Literature". *IBD*, pp. 165 If, (Часть приведенного выше материала заимствована из этой статьи.)
- Mack. 13. L. "Wisdom Myth and Mythology". *Inter?* 24 (1970): 46-60. (Рассматривает творчество школ мудрости в истолковании после пленной обстановки.)
- Morgan, D.F. *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Atlanta: 1981. (Обзор роли мудрости в различные периоды библейской литературы.)
- Murphy, R.E. *Wisdom Literature*. Form of the Old Testament Literature 13. Grand Rapids: 1981.
- Scott, R.B.Y. *The Way of Wisdom in the Old Testament*. New York: 1971. (В частности, содержит взгляды на различия между ветхозаветной и древней ближневосточной мудростью.)
- Wilken, R.L. *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Norte Dame: 1975. (Межкультурные очерки по мудрости в период поздней древности.)

³⁰По поводу вклада литературы мудрости в Новый Завет см. H.Conzeimann "Wisdom in the NT", *IDBS*, PP.956-960.

ПРИТЧИ

КНИГА Притчей - это по сути собрание собраний. Разнообразие литературных стилей иллюстрирует широкий спектр значений еврейского слова *masal*, которое, очевидно, происходит от корня со значением "быть похожим" или "по сравнению с"¹. Таким образом, притча могла первоначально быть сравнением по типу тех, которые часто встречаются в Ветхом Завете:

"Приятная речь - сотовый мед, сладка для души и целебна для костей"
(Притч .16.24).

или:

"Лучше блюдо зелени и при нем любовь, нежели откормленный бык, и при нем ненависть" (15.17).

Однако, часто даже в наиболее древних притчах не встречается никакого сравнения (напр., "...от незаконных исходит беззаконие"; 1 Цар.24.14). Эти изречения представляют собой сжатые, краткие фразы, в которые сведена мудрость жизненного опыта. В Притч. 1-9 *masal* также означает более длинные, похожие на проповедь высказывания, не являющиеся притчами в строгом смысле слова (ср.речи Иова,27.1; 29.1). В других местах оно может означать присловье (Втор.28.37; Иер.24.9; Иез.14.8) или насмешливую песню (Ис.14.4 и далее), в которых судьба пострадавшего выставляется уроком².

ЗАМЫСЕЛ

Еврейские изречения наставляют, как добиться успеха в жизни, а Кн.Притчей - пособие по достижению этого. Приводя и иллюстрируя как положительные, так и отрицательные примеры, Кн.Притчей поясняет, что означает праведное и нечестивое поведение. Отсутствие указаний на историю Израиля и на великие пророчества не означает, что авторы их не знали. Напротив, их целью было применение принципов

¹ Некоторые ученые связывают *masal* с корнем "править", так что притча первоначально была словом, которое произносил правитель и которое, поэтому, было наполнено властью и значением; СМ.А.Вентзен, *introduction* 1:168.

² СМ.А.Р.Джонсон, *VTS* 3 (1955): 162-69. Предположение о том, что *masal* "имеет значение, схожее с "модель", "пример", "парадигма", см.в кн. W.МакКане, *Proverbs: A New Approach*, p.26.

израильской заветной веры к повседневной жизни. Законы любви (Лев. 19.18; Втор.6.5; ср.Мк. 12.29-31) занимают центральное место в Ветхом Завете, и Притчи служат расширенным комментарием к ним. Каждый истинный израильтянин должен был рассматривать Божественный закон как безоговорочную обязанность, требование полной верности и послушания³.

Это близко к понятию страха Божиего, который есть начало мудрости (Притч. 1.7; 2.5; 9.10; Иов.28.28; Пс.110.10). Как подчеркивают великие пророки, данная близкая к знанию Бога обязанность есть сознательное стремление угождать Ему всей жизнью своей. Основная цель Притчей - показать в четкой и запоминающейся форме, что означает быть полностью преданным Богу.

СОДЕРЖАНИЕ

Книга Притчей включает, по крайней мере, восемь отдельных собраний; каждое из них отмечено либо своей вводной фразой, либо имеет свой, отличный от других, литературный стиль. Притч. 1.1-6 - общее введение, или заглавие, поясняющее как назначение Книги, так и ее связь с именем Соломона, мудрейшего из мудрецов Израиля⁴.

Важность поучений (1.7-9.18). Гл. 1-9 иллюстрируют приемы мудрости в разгар этого движения в Израиле. Учитель обращается к ученику, как к сыну (напр., 1.8; 2.1; 3.1), и сохраняет отеческий тон в течение всего раздела. Преобладают устные назидания, на что указывают частые ссылки на слышание и запоминание; писание упоминается редко. Учитель повторял урок, чтобы ученик запомнил его и тоже повторил. Хотя гл. 1-9 не так легко поддаются запоминанию, как краткие, несвязанные изречения в гл. 10-22, они содержат многочисленные речевые обороты и яркие выражения, облегчающие слушателю запоминание. Постоянное использование параллелизма, этого гениального приема семитской поэзии, само по себе способствовало запоминанию.

Цель автора - как можно ярче противопоставить плоды поиска и обретения мудрости результатам глупой и пустой жизни. Мудрость и глупость теснейше связаны как с религиозными воззрениями, так и с понятиями практической жизни. Мудрость начинается со страха Божиего и выдвигается во всю область жизни. Глупость не есть незнание, а сознательное пренебрежение принципами нравственности и благочестия. Сочетание нравственной развращенности, духовной безответственности и социальной нечувствительности, описанное в Ис.32.6, - вот точный портрет глупца из Притчей⁵:

"Ибо невежда говорит глупое, и сердце его помышляет о незаконном, чтобы действовать лицемерно и произносить хулу на Господа, душу голодного лишать хлеба и отнимать питье у жаждущего".

³ См. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, trans. K. and R. G. Smith. SBT 4 (London: 1951).

⁴ Б.С. Чайлдз рассматривает значение этого введения как указание на то, что Кн.Притчей принадлежит мировой сокровищнице мудрости, воплощением которой был Соломон (3 Цар.4.29-34; 10.1-29), а также на то, что учительство зародилось в начале монархии, а не в период после пленения; *Old Testament as Scripture*, pp.55 ff.

⁵ Предупреждение Христа в Мф.5.22 против того, чтобы называть кого-либо "безумным" или "пустым человеком", вероятно, основано на этих коннотациях данного слова.

Хотя главы 1-9 отнюдь не лишены конкретных наставлений, они, в первую очередь, служат для прояснения вопросов, возникающих при выборе между мудростью и глупостью, праведностью или беззаконием, и для подготовки к восприятию нескольких сотен конкретных притч, которые следуют далее. Восхваляя добродетели истинной мудрости, учитель настоятельно предупреждает ученика против некоторых преобладающих искушений: преступлений, связанных с насилием (1.10-19; 4.14-19), поспешного поручительства (6.1-5), лени (ст.6-11), коварства (ст. 12-15) и особенно от сексуальной распущенности (2.16-19; 5.3-20; 6.23-35; 7.4-27; 9.13-18). Яркие описания зловещих чар распутных женщин могут относиться не только к опасностям физического разврата, но и к бедам духовной нечистоты - поклонению ложным богам, которое часто описывают пророки (в частности, Осия: 1.2; 2.13; 4.12-15; и Иеремия: 3.1-13; 5.7-8) как прелюбодеяние или блуд. В связи с тем, что хананейская и другие ближневосточные религии предусматривали обрядовую проституцию, мудрец мог одновременно подразумевать и то, и другое. Глубоко религиозный характер этих глав (напр., 1.7; 3.5-12), их нравственная и социальная озабоченность и наставительный, проповеднический стиль напоминают речи из Второзакония⁶.

Олицетворение мудрости в гл.8 имеет особую важность. Здесь премудрость показана в виде женщины, призывающей человеческий род следовать ее наставлениям и найти смысл жизни. Это олицетворение не лишено прецедентов в Ветхом Завете. Иов.28, например, описывает Премудрость как тайну, которую люди не могут постичь, несмотря на все технологические достижения (напр., успехи в области горного дела, ст. 1-11). Лишь Бог знает ответ на загадку премудрости (ст.23-28). В Притч. 1.20-33 она показана в виде женщины, на улицах и площадях призывающей людей отказаться от своей глупости и обрести наставление и безопасность в Премудрости. Долгоденствие в правой руке ее, а в левой у нее — богатство и слава, и все стези ее - мирные (3.16-17).

Эта персонификация достигает своего апогея в 8.22-36, где Премудрость утверждает, что она сотворена раньше всего остального, намекая даже на то, что она помогала Богу в творении (ст.30; ср.3.19)⁷. Данные утверждения имеют больше практическое, чем богословское значение: Премудрость дает заверения о себе с тем, чтобы вызвать сердечную преданность (8.32-36). Следовательно, здесь весьма рискованно пытаться видеть гипостатизацию независимого бытия премудрости. Евреи мыслили конкретными, а не теоретическими категориями. Эта конкретность мышления часто приводила их поэтов к рассмотрению неодушевленных объектов и идей, как если бы они были личностями⁸.

⁶М. Вейнфельд настойчиво высказывался в пользу того, что на текст Второзакония оказали глубокое влияние писцы и учителя иерусалимского двора во времена Езекии и позднее; "The Origins of the Humanism in Deuteronomy", *JBL* 80(1961): 241-47.

⁷См. W.F.A. Albright "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom", *VTS3*(1955): 8.

⁸См. H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p.260: "Это, несомненно, сильное и замечательное олицетворение Премудрости... Премудрость не есть сущность самостоятельная, хотя в этом поэтическом описании она выступает как имеющая независимое существование." Обратите внимание на G.von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 153: Премудрость в Притч.8 "не имеет божественного статуса и не является гипостатизированным качеством Яхве; напротив, она сотворена Яхве, и ей назначена определенная функция". Обзор предполагаемого хананейского и египетского происхождения этого олицетворения см. в K.H.J.A. Emerton "Wisdom", pp.231-33 in G. W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*.

Такое олицетворение, ставшее еще более сильным в межзаветный период (напр., Сир.24.1-34), сыграло значительную роль в новозаветной христологии. Доктрина Логоса ("Слова") в Ин.1.1-14 основана, по крайней мере, частично на Притч.8: и Премудрость, и Логос предвечны (8.22; Ин.1.1)-участвуют в творении (8.30; Ин.1.3) и оказывают жизнедающее влияние (8.35; Ин.1.4)⁹. Аналогичным образом описание господства Христа, сделанное Павлом в Кол. 1.15-20 и содержащее намеки на Притч.8, и конкретные указания на Христа как источник истинной премудрости (1 Кор. 1.24, 30) глубоко уходят корнями в Книгу Притчей¹⁰.

Вопрос об авторстве этих глав, возможно, никогда не будет решен окончательно. Надписание (1.1-6) приписывает всю Книгу Соломону. Поскольку он вновь упоминается как конкретный автор собрания, которое начинается на 10.1, гл. 1-9 принадлежат, вероятно, анонимным мудрецам. Рассматриваемые обычно среди поздних разделов Книги, эти очерки, возможно, были включены в Книгу только в 600 г. до Р.Х., хотя большая часть материала, видимо, восходит к более ранней эпохе. Учитывая количество параллелей между этим разделом (особенно гл.8-9) и угаритской и финикийской литературой, В.Ф. Олбрайт приходит к выводу о том, что "вполне вероятно, что афоризмы и даже более длинные разделы восходят к бронзовому веку, в основном, в их современном виде"¹¹. В противоположность склонности некоторых современных исследований датировать материал мудрости по длине, краткие изречения - более ранними, а более длинные - более поздними периодами¹², существование длинных учительных изречений в Египте и Месопотамии задолго до времени Соломона свидетельствует о древности этой литературной формы. "Таким образом, длина более не может рассматриваться как критерий датировки различных частей Книги"¹³.

Притчи Соломона (10.1-22.16). Этот раздел, состоящий из 375 притч, общепризнанно считается старейшей частью Книги. Возросшее понимание учительной литературы и свежий взгляд на великолепие царствования Соломона подтвердили его репутацию покровителя израильского учительства. Близкие связи с египетским двором, доступ к иностранной учености, который давала широко раскинувшаяся империя, сравнительное спокойствие его царствования, административные новше-

⁹Dodd С.Н., *The Interperetation of the Fourth Gospel* (Cambridge: 1953), p.275: Трудно противостоять выводу о том, что хотя Логос... обладает многими чертами ветхозаветного Слова Божиего. он в то же время понятие, очень схожее с Премудростью, т.е. гипостазированной мыслью Божией, проецируемой на творение и остающейся как имманентная сила внутри мира и человека". Обзор олицетворения мудрости на древнем Ближнем Востоке см.также в кн. Н.Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund: 1947).

¹⁰См. W.D.Davies, "Tye Old and the New Torah: Christ the Wisdom of God", pp.147-176 in *Paul and Rabbibic Judaism* (New York: 1967). Тщательное рассмотрение роли мудрости в христологии, особенно в вопросе о предвечности Христа, см.в кн. R.G.Hamerto-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*. Society for New Testament Studies Monograph 21 (Cambridge: 1973).

¹¹VTS 3(1955): 5.

¹²СМ.О.Kaiser, *Introduction*, p.379.

¹³R.N.Whybray, "Book of Proverbs", *IDBS*, p.702. Whybray (*Wisdom in Proverbs*. SBT 45 [London: 1965]) и С.Kayatz (*Studien zu Proverbien 1-9*. WMANT 22 [1966]) прослеживают связь между более длинными речами мудрости в гл. 1-9 и аналогичными египетскими произведениями.

ства, требующие высокообразованного чиновничества, и баснословное богатство, позволяющее содержать большой штат писцов и летописцев, позволяли Соломону заниматься развитием культуры в масштабе, невозможном для его наследников. Сочетаясь с его богоданной мудростью (3 Цар.3.9-28), эти факторы поддерживают утверждения Библии относительно его деятельности в качестве мудреца (3 Цар.4.29 и далее [МТ 5.9 и далее]; Притч.1.1; 10.1; 25.1)14.

Эти притчи обычно состоят из двух стихов (строк). В гл. 10-15 поэтическая структура, в основном, антитетична: вторая строка параллелизма утверждает мысль, противоположную идее первой строки:

"Собирающий во время лета - сын разумный, спящий же во время жатвы - сын беспутный" (10.5).

Или:

"Память праведника пребудет благословенна, а имя нечестивых омерзет" (ст.7).

Такая структура наилучшим образом подходит для учения мудрости, ибо она проясняет как положительные, так и отрицательные последствия позиции или манеры поведения. Кроме того, она наглядно иллюстрирует убеждение мудрецов в том, что, в конечном итоге, перед человеком открываются лишь два пути - путь праведных (мудрых) и путь беззаконных (невежд), путь благословения и путь сурового осуждения (ср.Пс. 1).

В гл. 16-22 антитетический параллелизм употребляется умеренно. Преобладающие структуры здесь - синтетический параллелизм, в котором вторая строка дополняет первую:

"Все сделал Господь ради Себя; и даже нечестивого блюдет на день бедствия" (16.4).

И синонимический параллелизм, в котором вторая строка подтверждает первую:

"Погибели предшествует гордость, и падению - надменность" (ст. 18).

Изречения в гл. 10-22 проявляют мало последовательности, и невозможно выявить какую-либо систему в их группировке. Все, кроме немногих, классифицируются как утверждения или высказывания (*aeM-Aussagen*) с глаголами в изъявительном наклонении. Они содержат кратко сформулированные наблюдения из жизненного опыта:

"Друг любит во всякое время и, как брат, явится во время несчастья" (17.17).

Или:

"Веселое сердце благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости" (ст.22).

В каждой из них урок подразумевается; ученику не дается прямого наставления¹⁵.

Альтернативная форма — притчи, начинающиеся со слова "лучше":

"Лучше немного с правдою, нежели множество прибытков с неправдою" (16.8; ср.12.9; 15.16-17; 16.19; 17.1).

¹⁴Относительно толчка, данного развитию учительной литературы и исторических писаний в царствования Давида и Соломона, см. в кн. M.Noth, *History*, p.216-224. Отрицательной стороной царствования Соломона стал его жестокий финансовый гнет и последующая потеря свободы гражданами; см. W.Brueggemann, *In Man We Trust* (Richmond: 1972), pp.64-77.

¹⁵ Этот тип - "самоподтверждающий, поддающийся либо эмпирической проверке либо опровержению"; J.Crenshaw "Wisdom", p.231 in J.H.Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*.

Это сравнение противопоставляет праведность, как бесконечно более предпочтительную, несправедливости, которую не может компенсировать никакое богатство. Другая форма сравнения основана на "что..., то...":

"Что укус для зубов и дым для глаз, то ленивый для посылающих его" (10.26; ср. 11.22; 16.24; 17.8).

Временами связующее слово отсутствует, и сравнение лишь подразумевается:

"Плавильня - для серебра, и горнило — для золота, а сердца испытывает Господь" (17.3).

Такие сравнения демонстрируют веру евреев в "видимые связи, указывающие на всеобъемлющий порядок, в котором оба явления [приведенные в сравнении] связаны друг с другом"¹⁶. Именно этот порядок пытались постичь мудрецы и выразить в своих притчах.

Несмотря на некоторый религиозный акцент (см. 15.3, 8, 9, II; 16. 1-9), большинство притч прямо не связаны с израильской верой, а основаны на наблюдениях над повседневной жизнью. Их суть чрезвычайно практична, часто подчеркивая выгоды или награды мудрой жизни (см. II. 18; 25-31). Некоторые библеисты, полагая, что чистая религия должна подразумевать поклонение Богу за то, что Он есть, а не за то, что Он дает, подвергали критике этот подход¹⁷. Однако, поскольку Бог еще не открыл тайну загробной жизни или роль страданий в Его искупительной программе, как мог практичный писец выразить свою мысль, не высветив благословение мудрых и заблуждения глупцов¹⁸?

Слова мудрых (22.17-24.22). Заглавие этого раздела сокрыто в 22.17:

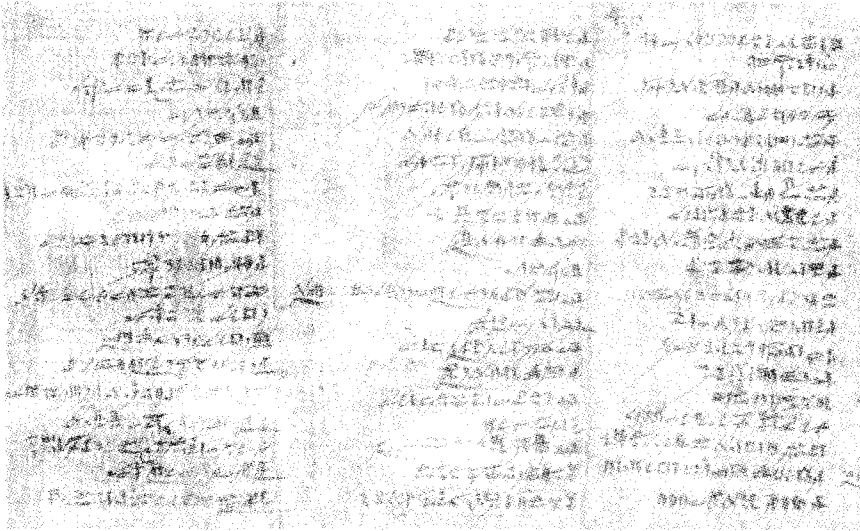
"Приклони ухо твое, и слушай слова мудрых, и сердце твое обрати к моему знанию".

Более очевидное заглавие, "Сказано также мудрыми..." (24.23), предполагает, что это отдельное собрание. Кто составил, собрал, отполировал и расположил данные изречения, неизвестно. Они могли быть царскими писцами, назначенными составить собрание полезных афоризмов и наблюдений мудрецов (как, например, мужи Езекии, 25.1).

¹⁶ Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 120.

¹⁷ См. N.K.Gottwald, *A Light to the Nations* (New York: 1959), p.472: "В своем нынешнем виде Книга Притчей - это попури, состоящее из изречений и кратких поэм, в целом, заурядных с точки зрения литературы, скучных с точки зрения этики и банальных с точки зрения религии... В силу своей очевидности ее [религиозно-этические] принципы утверждают необходимость Бога лишь как Стража системы". Фон Рад более позитивен в оценке качества притч: "Лишь человек, позволивший своим чувствам отупеть в процессе рассмотрения этих материалов, или тот, кто не знает истинного замысла этой поэтической мудрости, может обманываться относительно величины интеллектуальных достижений наших учителей мудрости"; *Wisdom in Israel*, p. 5 0.

¹⁸ То, как действовала эта доктрина вознаграждения и воздаяния, явилось предметом острых дискуссий. К. Кох видит в наказании, обещаемом глупцам, не следствие прямого действия Божиего, а неизбежный результат их незаконных действий - почти автоматическое воздаяние (26.27), которому лишь иногда помогает Яхве. Г. Гезе также подтверждает связь между действием и его последствиями, однако допускает большую степень Божественной свободы и вмешательства (ср.21.31). Обзор этих аргументов см в кн. Emerton "Wisdom", pp.216-18.



Почтения Аменемона. Египетские притчи, которые напоминают Притч.22.17-23.11

В отличие от предыдущего раздела, эти притчи, в основном, длиннее (многие из них составляют два и более стихов), более близко связаны и выдержаны по теме. Антитегический параллелизм встречается редко (см.24.16), а синонимический и особенно синтетический параллелизм употреблены достаточно часто. Затрагиваемые темы отличаются значительным разнообразием: забота о бедных (22.22, 27), уважение к царю (23.1-3; 24.21-22), воспитание детей (23.13-14), умеренность в питии (ст. 19-21, 29-35), послушание родителям (ст.22-25) и нравственная чистота (ст.26-28). Здесь также присутствует религиозный акцент (22.19, 23; 24.18, 21), хотя притчи в основном практичны, и влияние израильской веры скорее подразумевается, чем выражено явно.

Характерная форма притчи здесь - наставление или увещание (нем. *Mahnwort*). Эти глаголы стоят в повелительном или побудительном наклонении (приказание в третьем лице, обычно переводимое с помощью "Да..."), в утвердительной либо отрицательной форме:

"Слушайся отца твоего: он родил тебя; и не пренебрегай матери твоей, когда она и состарел" (23.22).

Увещание несет в себе авторитет учителей и опыта, на который они полагаются, однако часто оно может быть подкреплено объяснениями:

"Не будь между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом: потому что пьяница и пресыщающийся обеднеют, и сонливость оденет в рубище" (ст.20-21).

В этих наставлениях также присутствует идея о богоустановленном порядке, которым определяются следствия подчинения и неподчинения.

Изречения в 22.17-23.11 имеют примечательное сходство с разделом египетских притч Аменемона (Аменофиса), написанных, вероятно, ок. 1000 г. или ранее. Ученые десятилетиями спорили о том, какое собрание оказало первичное влияние, однако в настоящее время преобладающее мнение склоняется к тому, чтобы отдать пальму

первенства Аменемопу¹⁹. Каким бы ни был их источник, эти притчи были сформулированы израильскими мудрецами в соответствии с исторической верой Израиля и, таким образом, стали частью богодухновенного послания. Например, Аменемоп предупреждает:

"Воздержись грабить угнетенных и пересиливать бессильных" (гл.П).

А Кн.Притчей убедительно обосновывает запрет на такого рода грабеж:

"Не будь грабителем бедного, потому что он беден; и не притесняй несчастного у ворот; потому что Господь вступится в дело их..." (22.22-23).

Нижеприведенные места иллюстрируют параллели между Притчами и Наставлениями Аменемоп²⁰:

Аменемоп

Дай ухо твое, услышь то, что говорится;
Дай сердце твое, дабы понять их.
Полезно поместить их в сердце твое
(гл. 1).

Не сдвигай межу пахоты и не смещай
вервья мерного,
Не гонись за локтем земли,
и не нарушай границы поля вдовы (гл. VI).
...они [богатства] сделали себе крылья,
как у гусей,
И к небу поднялись (гл. VIII).
Не ешь хлеба перед знатным,
Не накладывай себе первым,
Если ты удовлетворен пищей ложной,
Она лишь слюну у тебя вызывает.
Взгляни на чашу, стоящую перед тобой,
И пусть это удовлетворит нужду твою
(гл. XXIII).

Притчи

Приклони ухо твое, и слушай слова
мудрых, и сердце твое обрати к моему
знанию;
Потому что утешительно будет, если ты
будешь хранить их в сердце твоём...
(22.17-18).
Не передвигай межи давней, и на поля
сирот не заходи (23.10).

... и - его уже нет; потому что оно сделает
себе крылья и, как орел, улетит к небу
(ст.5б).
Когда сядешь вкушать пищу с властелином,
то тщательно наблюдай, что перед
тобою;
И поставь преграду в гортани твоей, если
ты алчен.
Не прельщайся лакомыми яствами его;
это - обманчивая пища (ст. 1-3)²¹.

Дополнительные изречения (24.23-34). Это небольшое собрание содержит как краткие притчи (ст.26), так и более длинные максимы (ст.30-34; ср.6.6-11). Острое чувство нравственной и социальной ответственности, присущее Притчам, во многом присутствует и здесь (24.28-29), хотя акцент на религии незначителен. Этот раздел также является произведением анонимной группы мудрецов.

¹⁹См. W. Baumgartner, p.212 in *OTMS*. Тщательный обзор возможных связей между двумя произведениями см. в кн. G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel* (Lewisburg, Pa.: 1979).

²⁰ Trans. J. Wilson, *ANET*, pp.421-25.

²¹ Некоторые ученые связывают *silsom* (читаемое раввинами *saRsim* [англ пер. AV, ASV - "отличные вещи"]) в 22.20 с *selosim* (пер. RSV "тридцать"; рус. пер. "трижды") и предполагают намек на тридцать глав Аменемоп.

Притчи Соломона, собранные мужами Езекии (25.1-29.27). Как по стилю, так и по содержанию этот раздел имеет ряд сходств с 10.1 -22.16 (напр., ср.25.24 с 21.9; 26.13 с 22.13; 26.15 с 19.24). Однако притчи здесь различаются по длине. Антитетический параллелизм встречается здесь не так часто (хотя гл.28-29 содержат многочисленные примеры), в то время как сравнения - неоднократно (25.3; 11-14, 18-20).

Как и с притчами в 10.1-22.16, нет причин сомневаться в том, что авторство этого собрания связано с Соломоном. Еврейское предание²² о том, что Езекия и его люди записывали притчи, основано на 25.1. Эти строки указывают на интерес царя к литературе, вытекавший из того, что он восстановил порядок богослужения, учрежденный Давидом, включая пение псалмов Давида и Асафа (см.2 Пар.29.25-30). Его интерес к этим гимнам и внимание к еврейским пророкам (см.Ис.37) могли сочетаться с покровительством израильскому учительству. Возможно, его писцы переписали эти притчи из более старых рукописей специально для данного собрания. Или же они могли записать афоризмы, которые устно сохранялись со времен ранней монархии²³. Хотя вполне вероятно, что здесь нашли отражение некоторые бурные события восьмого века²⁴, большинство намеков на царей или чиновников вообще вполне подходят и для периода Соломона.

Слова Агура (30.1-33). Кто такие Агур и его отец Иакей, установить невозможно. Они, вероятно, происходили из племени Масса, потомков Измаила, который поселился в северной Аравии²⁵. Если Агур и Лемуил (гл.31) - массаиты, то их собрания афоризмов - еще один пример интернационального характера еврейской мудрости, заимствованной и приспособленной к израильским идеалам завета²⁶.

Точный смысл ст.2-4 определить сложно. Улавливается легкий сарказм, с каким автор, очевидно, цитирует скептика, который утверждает, что очень мало можно узнать о Боге, особенно о Его роли во вселенной. Сомневающийся донимает мудреца просьбами рассказать ему о его Боге. Мудрец уходит от спора и утверждает истинность слова Божиего, надежность упования на Него (ст.5-6; ср.Иов. 38-40, где Иов замолкает, лично столкнувшись с Господом вселенной). Агур заключает этот раздел краткой, но трогательной молитвой, чтобы Бог удовлетворил лишь истинные его потребности, дабы нищета или самообеспеченность не искусили его ко греху (ст.7-9).

Остаток главы, в основном, представляет собой наблюдения над природой и обществом, в которых сокрыт урок, как следует жить, чтобы добиться успеха. Характерная черта здесь - использование числовой структуры построения утверждений, в частности, парадигмы $x, x + 1$ ("три... и четыре"), хорошо известной в ветхозаветной

²² *Talmud B. Bat. 15a* 23CM.Bentzen, *Introduction* 2:173.

²⁴ С.Р. Драйвер чувствует в этом разделе беспокойство за монархию, в отличие от 10.1-22.16 (ср.28.2, 12, 15 и далее, 28; 29.2, 4, 16); *Introduction*, p.401.

²⁵ Это племя (см.Быт.25.14; 1 Пар. 1.30), возможно, было тем Mas'a, которое вместе с Тема платило дань Тиглатпаласару III. См. также Масаноев, которых Птоломей (*Geography* ст. 19.2) поместил к северо-востоку от Думы. Имя собственное Масса в 30.1 (пер.RSV) переведено как "пророчество" в AV, ASV (рус.пер."Вдохновенные изречения").

²⁶ Личности Ифиила и Укала (ст. 1) не установлены. Изменение в разделении еврейских слов убирает эти имена, так что данное место гласит: "Я утомился. Боже, я утомился. Боже, и я снедаем" (ср.ASV nig., BDB).

(Ам. 1-2; Мих.5.5) и семитской (особ.угаритской)²⁷ литературе. В учительной литературе данный прием используется для создания чувства предвкушения, приближения к кульминации и помогает запоминанию. Временами числовые притчи проявляют игровые качества, которые могут иметь древнюю связь с загадками²⁸.

Слова Лемуила (31.1-9). Как и Агур, этот царь Массы неизвестен. Его краткое собрание состоит из мудрых советов, данных ему матерью при подготовке к вступлению на престол. Она предостерегает его от увлечения женщинами и вином и призывает защитить права бедных и угнетенных. Раввинское предание о том, что Лемуил и имена в 30.1 - это эпитеты Соломона, является очевидной попыткой приписать последнему всю Книгу и не пользуется широким признанием²⁹.

Описание добродетельной жены (31.10-31). Не имея отдельного заглавия, эта мастерски исполненная анонимная поэма отличается от изречений Лемуила своей формой: это акrostих, выстроенный в алфавитном порядке. Глубокое знание техники стихосложения, необходимое для этой формы, - высшее достижение древнееврейской литературы (см.Пс. II 8). Такая форма не только помогает запоминанию, но и подчеркивает цельность характера совершенной жены и матери. Этот портрет трудолюбивой, образованной, честной, благочестивой женщины - достойное завершение Книги, показывающей характер и ценность жизни, прожитой в послушании Богу во всех мелочах³⁰.

Применение изречений. Пытаясь истолковать различные притчи и применить их к жизни, следует учитывать, что они являются обобщениями. Высказанные в абсолютной форме, - как того требовали законы литературы, - они предназначены для применения в конкретных ситуациях и не без разбора. Знания надлежащего времени для употребления той или иной притчи было признаком мудрости:

"Золотые яблоки в серебряных прозрачных сосудах - слово, сказанное прилично" (25.11).

Таким образом, правильное понимание изречения предполагало осознание границ его применения³¹. Эффективные, как путеводитель к успеху, притчи могут в равной степени ввести в заблуждение, если рассматривать их как магические заклинания, которые всегда автоматически приносят результаты. Наилучшие умы среди

²⁷ См.С.Н.Gordon, *Ugaritic Textbook*. Analecta Orientalia38 (Rome: 1965), §§7.7, 17.3.

²⁸ По поводу числовой формы см. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.36f., 122f.; Crenshaw, "Wisdom", pp.236-38. См. также гл.23, стр.315.

²⁹ Одной из причин этого является арамейское влияние (напр., *bar* ["сын"], *melakin* цари").

³⁰ Интересный пример света, который проливают исследования в области угаритской литературы на Кн.Притчей, см.в КН.G.R.Driver "On a Passage in the Baal Epic (IV AB iii 24) and Proverbs xxxi 21", *BASOR* 105 (1947): II. Драйвер предполагает, что ст.21 следует читать "одетая в двойную одежду" (вместо "одетая в пурпур"), что, согласно LXX (ст.22) и Вульгате, подтверждается местом из эпоса Ваала: см.также М.Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome: 1963),p.620.

³¹ См. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.97-110; также W.Zimmerli, "The Place and Limit of Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology", *SJT* 17 (1964): 146-158.

мудрых предупреждали против такой высокомерной самоуверенности и всегда оставляли место для суверенных дел Божиих:

"Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его" (16.9; ср. СТ. I-2; 21-31).

По крайней мере частично, нежелание мудрецов следовать своим же утверждениям об этих ограничениях, привело к острой реакции Иова и Екклесиаста.

ДАТИРОВКА СОБРАНИЯ

Притч.25.1 ясно указывает, что Книга не могла быть завершена до времени Езекии (ок.715-686). Последние две главы вполне могли быть добавлены во времена пленения или вскоре после него (ок.500 г.). Скорее всего, гл. 10-29 были добавлены во времена Езекии, а вводные и заключительные главы - в течение последующих двух веков. Пятый век представляется разумной датой для окончательной редакции, хотя большая часть содержания значительно более раннего происхождения, причем большинство отдельных притч и даже более длинных изречений восходит ко временам задолго до пленения³². Попытки датировать различные изречения Книги более поздним периодом на основании их явной религиозной направленности³³ следует отбросить. Весь фон притчей так ясно предполагает веру в Яхве, что нельзя провести четких различий между стихами, где упоминаются Его дела, и теми, где о них не говорится. Его присутствие в порядке, который Он создал и поддерживает, предполагается в каждом изречении: "Познание мира всегда было для Израиля познанием Бога, а познание Бога было для него познанием мира"³⁴.

КНИГА ПРИТЧЕЙ И НОВЫЙ ЗАВЕТ

Писавшие Новый Завет свободно обращались к Книге Притчей для поддержки своих учений. Например, в Новый Завет включен ряд цитат и намеков, а именно, 3.7а, Рим.12.16; 3.11-12, Евр.12.5-6; 3.34, Иак.4.6 и 1 Пет.5.56; 4.26, Евр.12.13а; 10.12, Иак.5.20и 1 Пет.4.8; 25.21-22, Рим. 12.20; 26.11, 2 Пет.2.22. Христос, Который пришел исполнить закон и пророков (Мф.5.17), исполнял также и писания мудрецов, являя полноту мудрости Божественной(Мф. 12.42; 1 Кор. 1.24, 30; Кол-2.3). Будучи "больше Соломона", Он использовал приемы мудрецов - притчи, иллюстрации из природы, загадочные волосы — чтобы привлечь внимание слушателей и закрепить Свои слова в их сердцах. Если Кн.Притчей - расширенный комментарий к закону любви, тогда она также часть ветхозаветной подготовки к пришествию Того, в Ком Божественная любовь приняла человеческие формы³⁵.

³² На основании литературных данных Олбрайт датирует содержание Кн.Притчей ранее арамейских изречений Ахикара, относящихся к седьмому веку; *VTS* 3 (1955): 6.

³³ *McKane Proverbs*, pp.17-21.

³⁴ *Von Rad, Wisdom in Israel*, p.62; см. *Kaiser, Introduction*, p.383.

³⁵ см. С.Т.Фриш, "The Gospel in the Book of Proverbs", *Theology Today* 7 (1950): 169-183; R.E.Murphy. "The Kerygma of Book Proverbs", *Inter?* 20 (1966): 3-14. Список "исследуемых тем" приведен в КН.Д.Киднер, *The Proverbs*, Tyndale Old Testament Commentary (Chicago: 1964), pp.31-56.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Fox, M.V. "Aspects of the Religion of the Book of Proverbs". *HUCA* 39 (1968): 55-69. ("hokma", в смысле этико-религиозной мудрости рассматривается как мост к эллинистической мысли.)
- Hubbard, D.A. "Proverbs, Book of". *IBD*, pp. 1290f. (Часть приведенного выше материала заимствована из этой статьи.)
- Kitchen, K.A. "Proverbs and Wisdom Book of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form". *Tyndale Bulletin* 28 (1977): 69-114. (Притч. 1-24 уходят корнями во второе тысячелетие; литературная целостность сформирована в начале первого тысячелетия.)
- Murphy, R.E. "Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research". *CBQ* 29 (1967): 101-12 [407-18].
- Scott, R.B.Y. *Proverbs-Ecclesiastes*. Anchor Bible 18. Garden City: 1965.
- Thompson, J.M. *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*. Hague: 1974. (Включает исследование скептических элементов еврейской мудрости.)
- Whybray, R.N. *The Book of Proverbs*. Cambridge Bible Commentary. New York: 1972.
- Williams, J.G. *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature*. Sheffield: 1981. (Использование формы и тем притчей по всей Библии).

ГЛАВА 43

ИОВ

"...ОБРАТИЛ ли ты внимание твое на раба Моего Иова?" - этот вопрос, заданный -Яхве сатане (1.8; 2.3), положил начало сорока двум главам страданий, жалоб, споров и ответов, которые составляют Книгу Иова. Немного найдется в литературе о человеческой жизни рассказов, которые бы так заставляли напрягать разум, испытывать совесть и расширять кругозор, как история Иова. Никто из тех, кто увидит бедствия в стране Уц, подслушает разговор при дворе Яхве, проследит за спором между Иовом и его друзьями или содрогнется, слыша голос из бури, уже не может оставаться прежним. Его взгляд на Божественный суверенитет и свободу, а также его представление о человеческом страдании, высокомерии и честности изменится навсегда. Это и опасность, и благословение Книги.

НАЗВАНИЕ И МЕСТО В КАНОНЕ

Имя "Иов" (евр. *iyob*), которое В.Ф. Олбрайт переводит как "Где (мой) Отец?", встречается в амарнийских грамотах (ок. 1350 г. до Р. Х.) и египетских текстах-проклятиях (ок.2000 г.). В обоих случаях оно употреблено по отношению к племенным вождям Палестины и ее окрестностей¹. Это придает вес предположениям о том, что в Книге записана древняя история реального страдальца, современная форма которой придана более поздним поэтом. Однако ценность рассказа ни в коей мере не умаляется неспособностью определить, имел ли он историческую основу.

Два других менее вероятных толкования этого имени, которые пытаются найти в нем символический смысл, соответствующий посланию Книги, связывают его (1) с корнем *yb* ("быть врагом"), толкуемом либо в действительном ("противник Яхве"), либо в страдательном залоге ("тот, с кем Яхве обращается, как с врагом"); или (2) с араб. *'wb* ("тот, кто кается").

Присутствие этой Книги в каноне никогда не вызывало сомнения². Однако ее местонахождение внутри канона вызывало споры. В еврейском предании Кн.

¹ М.Н.Попе, *Job*. Anchor Bible, 3rd ed. (Garden City, N.Y.: 1979), pp.5f. Другие возможные параллели встречаются в аккадских текстах из Мари и Алалаха; см. W.F.Albright, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.", *JAOS* 74 (1954): 222-233.

²Исключение - знаменитый экзегет из антиохийской школы, Феодор Мопсуестский (ОК.350-428).

Псалтири, Иова и Притчей почти всегда были связаны вместе, причем на первом месте стояла Псалтирь, а расположение Кн. Иова и Притчей могло меняться. В LXX местонахождение Кн.Иова не было постоянным - в одном из вариантов она помещена в конце Ветхого Завета, после Кн.Екклесиаста. Латинские переводы установили порядок, которого придерживается и английская (и русская) традиция: Кн.Иова, Псалтири, Притчей. В связи с тем, что действие Книги происходило предположительно в эпоху патриархов и автором ее был Моисей, сирийская Библия помещает ее между Пятикнижием и Кн.Иисуса Навина. Эти различия объясняются неопределенностью по поводу даты и литературного жанра³.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

Дата. По поводу даты написания Книги Иова нет согласия ни среди древних раввинов, ни среди современных ученых. Следы древности явно присутствуют в прозаическом прологе (1.1-2.13) и эпилоге (42.7-17): (1) отсутствие священства или святилища, Иов сам приносит свои жертвы (1.5); (2) его имущество, как и Авраама и Иакова, измеряется в овцах, верблюдах, волах, ослах и слугах (1.3; ср.Быт.12.16; 32.5); (3) его земля подвергалась набегам грабительских племен (1.15-17); (4) продолжительность жизни Иова - 140 лет - имеет себе равные только в Пятикнижии; (5) эпический характер прозаического рассказа имеет свои ближайшие параллели в Кн.Бытия и угаритской литературе; (6) древний праведник по имени Иов упоминается Иезекиилем в связи с Ноем и Даниилом⁴. (Иез.14.14, 20). Хотя автор мог сознательно придать рассказу такие черты, более вероятным представляется то, что он действительно древний, дошедший, по преданию, из времен до 1000 г⁵.

Мало найдется ученых, которые бы датировали поэтические разделы (3.1-42.6) столь же ранним периодом. Черты сходства между Кн. Иова и Иеремии (ср.3.3-26 с Иер.20.14-18), второй половиной Кн.Исании (особенно с песнью о праведном страдании, 52.13-53.12), Пс.8 (ср.Иов.7.17-18 с Пс.8.5-6 [МГ 6-7] и Притч. 8 (ср.15.7-8 с Притч.8.22, 25) указывают на седьмой век или позднее⁶. Хотя в настоящее время стало модным датировать окончательное составление Книги периодом пленения или после него, для этого не существует каких-либо убедительных причин. Книга рассматривает личные, а не национальные страдания. Она говорит о том, что Бог волен причинять неза заслуженную боль, а человек - принимать ее с готовностью, не теряя веры. Она не касается природы и пределов Божественного воздаяния, как это делают Книги Плача Иеремии и Аввакума. То, что в ней затрагиваются вопросы житейской мудрости, не обязательно означает, что она была написана после Книги Притчей;

³ Этот и другие технические вопросы см. в Кн.Е. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, trans. H. Knight (London: 1967), pp. vii-xii.

⁴ Упомянутого здесь Даниила обычно связывают с угаритским героем Дан'елом, а не с библейским персонажем, чья книга включена в собрание великих пророков. Аххтская легенда описывает Дан'ела как царя, справедливого по отношению к вдовам и сиротам. см. S.V. Frost, "Daniel", *IDB* 1:761.

⁵ Свидетельства древности рассказа обсуждаются в кн. Порр "Book of Job", *IDB* 2:913f.; ср. Albright, *VTSb* (1955): 13, note 3

⁶ Олбрайт отмечает различия поэтического стиля и структуры между Кн.Иова и угаритской поэзией и заключает, что автор Кн.Иова жил, по-видимому, в шестом или пятом веке; там же, стр. 14.

проблемы, с которыми столкнулся Иов, существовали задолго до их окончательной формулировки в Притчах. Все это, вместе взятое, делает предположение о том, что произведение было завершено между 700 и 600 г., вполне разумным⁷.

Ближневосточные параллели. Дополнительным свидетельством в пользу того, что Книга написана до пленения, является наличие рассказов о праведных страдальцах, которые существовали с древнейших времен. Такие рассказы относятся к учительной литературе высшего порядка, которая была умозрительной по характеру, нетрадиционной в подходе и касалась основополагающих вопросов⁸. Ни один из этих древних рассказов (см.гл.41) не является истинной параллелью Книги Иова. В лучшем случае, они демонстрируют, что с самого зарождения литературы людей интересовала загадка путей богов, особенно когда они касались человеческих страданий. Таким образом, загадка Иова имеет длинную цепь прецедентов, однако прямые предшественники отсутствуют. Различия в богословии, морали, тоне и настроении между Книгой Иова и ее предполагаемыми параллелями (напр., индийской легендой о Харисканре, шумерским повествованием "Человек и его Бог", аккадским "Лудлул Бел Небеки", вавилонскими теодициями, египетскими "Протестами красноречивого крестьянина" или Наставлениями Ипу-вера) столь разительны, что они указывают не на зависимость Кн.Иова от этих ранних документов, а на уникальность этого произведения⁹:

"Книга Иова намного выше ее ближайших соперников по последовательности, с которой рассматриваются проблемы человеческого страдания, по объему многогранного исследования этого вопроса, по силе и четкости открытого нравственного единобожия, по характеристике главных действующих лиц, по высоте ее лирической поэзии и ее драматическому воздействию и по интеллектуальной цельности, с которой она рассматривает "непостижимое бремя" человеческого существования"¹⁰.

Авторство. Проявляя невероятную чувствительность к человеческим бедствиям, способность к грандиозному богословскому разумению, знакомство с обширными областями культуры и знания, способность постичь глубинную борьбу, происходящую внутри самоуверенных людей, и литературное искусство, автор Книги Иова скрывается в тени своего произведения. В истории литературы редко случается, чтобы какой-либо автор оставил столь знатное наследие без упоминания своего имени, обстоятельств жизни и поступков.

Несмотря на молчание автора о себе, некоторые предположения о нем представляются разумными: (1) Он, вероятно, сам испытал нечто похожее на страдания Иова - столь подлинным является его сочувствие. (2) Он, вероятно, получил избавление от своей боли в результате какой-то встречи с Богом, схожей с той, что столь мощно

⁷ Если Книгу Иова и можно связать с каким-либо событием до пленения, так это со смертью Иосии в 609 г. (4 Цар.23.29-30). Его трагическая гибель от рук египтян, которая последовала так быстро после его благочестивых реформ, несомненно, поколебала традиционные представления о Божественном наказании и награде.

⁸ R.Gordis, *The Book of God and Man* (Chicago: 1965), p.53.

⁹ Обзоры см.в кн.Pope, *Job*, p.LVI-LXXI; F.I.Andersen, *Job*. Tyndale Old Testament Commentary (Downers Grove: 1976), pp.23-32.

¹⁰ Andersen, там же, p. 32..

описана в речах Яхве из бури (38.1-41.26; ср. Пс. 72.17.). (3) Он, вероятно, был близко знаком с техникой и традицией учительства, на что указывают как тема, так и литературные приемы. (4) Его страдания, вероятно, вызвали у него несогласие с традиционной мудростью, которая учила об абсолютности воздаяния внутри богоустановленного миропорядка - благословение всегда есть плод праведности, страдание всегда - следствие греха. (5) Он, вероятно, был израильтянином, на что указывает его взгляд на Божественный суверенитет, призыв к Божественной справедливости и безупречный кодекс нравственного поведения (31.1-40). (6) Он, вероятно, использовал не израильское обрамление страны Уц (либо южный Едом, либо восточный Галаад) как ввиду того, что это был источник древнего рассказа, так и потому, что такое страдание - бедствие общечеловеческое. (7) По хорошей еврейской традиции он, вероятно, хотел поделиться своим опытом, чтобы укрепить своих друзей и/или учеников на случай будущих страданий еще более искусно, чем это делали его товарищи мудрецы в Пс. 36, 48 и 72.

СТРУКТУРА

Развитие сюжета Книги. Хотя споры о единстве Кн. Иова (см. ниже), возможных источниках и предпосылках различных ее частей продолжаются, следует рассматривать основную мысль и развитие сюжета в их законченной форме. О. Кайзер приводит аналогию К. Будде между развитием такого шедевра и сооружением средневековых соборов, часто создаваемых в течение нескольких веков. Эти массивные святилища вызывают глубокое восхищение своей законченной архитектурной формой, в которую вносило свой вклад каждое последующее поколение, и "восстановление первоначального плана... было бы варварством"¹¹. Расчленение Книги Иова на составные части может затруднить понимание ее идеи. Беглый взгляд на литературную структуру Книги выявляет:

Пролог (проза)	гл. 1-2
Плач Иова (поэзия)	гл. 3
Диалог между Иовом и друзьями (поэзия) в трех циклах: Елифаз (Иов отвечает каждому) Вилдад Софар	гл. 4-27
Поэма о премудрости (поэзия)	гл. 28
Жалоба Иова (поэзия)	гл. 29-31
Речи Елиуя (поэзия)	гл. 32-37
Речи Яхве (поэзия)	гл. 38-42.6
Эпилог (проза)	гл. 42.7-17

Форма построения А-Б-А (проза-поэзия-проза). Главный диалог, сердцевина произведения, обрамлен плачем и жалобой Иова, давая ему первое и последнее слова в его разговоре с друзьями. Речи Елиуя и Яхве, которые пытаются решить проблему, нарочно нарушают симметрию, чтобы привлечь внимание к своему вмешательству и, таким образом, подчеркнуть неспособность основных участников найти решение.

¹¹ Kaiser, *Introduction*, p. 391.



Стоянка бедуинов, подобная пастушескому пейзажу рассказа об Иове.

Более детальный взгляд на роль каждого раздела и его связь с целым позволяет выявить:

(1) Действие в двух планах: процветание Иова и Божественное испытание (прозаический пролог, гл. 1-2). Действие происходит то в земле Уц, где Иов живет в целомудрии и благочестии, как в дни процветания (1.1-5), так и во время беды (ст. 13-22; 2.7-13), то при дворе Яхве, где сатана (см. ниже) побуждает Яхве испытать Иова (1.6-12; 2.1-6). Драматический контраст (трагический переход) обостряет пафос и высвечивает положение Иова - коренное изменение его жизни от обладания идеальной семьей и обширными владениями к нищете, болезни и одиночеству (1.1-5; 2.7-8). Повторы, отточенные, но, тем не менее, мощные, усиливают ощущение муки и беспокойства - однообразное описание непорочности Иова (1.1, 8; 2.3), монотонное повествование о приходе сатаны, его разговоре с Яхве и его уходе (1.6-8; 2.1-6; ср. 1.126; 2.7а); трагический рассказ вестника (1.16-17; 2.3), итог испытаний Иова (1.22; 2.106).

Пролог играет большую роль в развитии сюжета. Он подготавливает сцену для всех последующих разговоров и показывает читателям замысел Книги, в то же время скрывая его от Иова, который видит лишь то, что происходит в Уц, и не знает ничего о том, что происходит на небесах. Он показывает, что дело идет не только о чести Иова, но и о чести Господа - Его уверенность в Иове позволяет идти на риск - и что Бог более заинтересован в том, оправдает ли Иов эту уверенность, чем в сохранении Его собственного спокойствия. Он описывает власть Божию над сатаной, который не может повредить Иову без разрешения Бога (1.12; 2.6), и, отдавая должное сильной вере Иова в Яхве (1.21-22; 2.9-10), сознательно вызывает напряженность последующими разговорами. Он представляет трех друзей как сочувствующих утешителей, подготавливая, таким образом, последующий острый конфликт.

(2) Судьба хуже смерти: Иов в отчаянии, а Яхве молчит (поэтический плач, гл.3). С безысходностью, сравнимой лишь с более коротким плачем Иереми (Иер.20.14-18), Иов проклинает свое рождение (Иов.3.1-10) и изливает свои жалобы (ст.11-26). Контраст с его благочестием в прологе разителен. Автор намеренно отказывается смягчить его какими-либо объяснениями или переходами. Используя характерную

семитскую гиперболу, он обнажает всю человеческую сущность Иова. Боль потери улеглась, и весь ужас его положения обрушивается на него. Иов видит свою жизнь лишенной всех признаков Божественного благословения, следовательно, всех источников радости.

Хоть это не говорится открыто, но ясно, что Бог стал его врагом: кто же как не Он ответствен за само его выживание, оказавшееся под вопросом!? Его нападки на творческую силу и провидение Бога задают тон последующему диалогу. Сама вера Израиля и история его не дают утешения - о них автор сознательно умалчивает: "Иов ведет свою борьбу с Богом в полной изоляции, совершенно лишенный общества или спасительной истории"¹².

(3) Утешение, более болезненное, чем осуждение: три обвинителя и один защитник (поэтический диалог, гл.4-27). Здесь гений автора сияет как в деталях, так и общем исполнении. Разговорная форма, причем каждый из друзей говорит 2-3 раза, расцветивает спор повторами и разнообразными оборотами. Каждый друг говорит с различной точки зрения: — Елифаз - тонкий мистик (гл.4-5,15,27; особ.4.12-31), Виллад - твердый традиционалист (гл.8, 18,25; особ.8.8-10), Софар - безрассудный догматик (гл.11, 20; особ. 11.5-6)¹³. Суть всех речей одна и та же: не зная о небесном испытании, описанном в прологе, каждый призывает Иова покаяться в грехе, который, вероятно, вызвал его страдания (Елифаз, 4.7-11; 15.12-16; 22.21-30; Виллад, 8.3-7; Софар, 11.13-15).

В своих ответах Иов упорно отстаивает свою невиновность (6.24-25; 9.15, 20-21; 13.18, 23; 23.7, 10-12; 27.2-6), хотя иногда он желает смерти (6.8-13), упрекает своих друзей в предательстве (ст.14-23), оплакивает свое униженное положение (7.1-6), сетует на Бога за свои страдания (ст.11-21), отчаивается в способности выиграть спор с Богом (гл.9), размышляет о силе и тайне путей Божиих (12.7-25), молит о возможности представить свое дело лично перед Богом без вмешательства друзей (13.3-28), описывает жестокость Божию, которую следует отметить (16.6-22; гл. 19), утверждает, что Бог не всегда следует установленным нормам справедливости, иногда позволяет процветать беззаконным, трепещет от мысли о Его неуловимом, но грозном присутствии (23.3-17). Повтор накаляет спор докрасна и, таким образом, нагнетает ощущение тревоги и заостряет внимание читателей на рассматриваемых вопросах. Разговорная форма (диалог) указывает на то, что страдания требуют взаимности: понимание их облегчает, а его отсутствие делает нестерпимыми. Ответы Иова, часто в форме жалоб-псалмов (напр., 9.15-35; 13.23-28; 16.6-17), показывают, что, хотя он не согласен с догмой своих друзей, основной спор у него с Богом, Который, как ему известно, ответствен за все. Иов не утверждает, что он безгрешен, а лишь то, что его страдания далеко превосходят любой грех, который он мог совершить. Его ответы не всегда связаны с предыдущей речью, а могут возвращаться к более ранним вопросам или аргументам (напр., Иов в 9.3-4, 15-24 говорит после Виллада, однако на самом деле отвечает на вопрос Елифаза: "Человек праведнее ли Бога?" [4.17])¹⁴.

Изысканная поэзия, с ее равновесием, параллелизмом, сжатостью, чувствительностью к звуку и богатым воображением, придает диалогу силу и вместе с тем сдержан-

12 G.von Rad, *Old Testament Theology*, 1:412.

13 По поводу структуры третьего цикла (гл.22-27), которая в своей современной форме не содержит речи, приписываемой Софару, см.ниже.

14 D.Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic*, (Philadelphia: 1977), p.41.

ность. Несмотря на круги повторов, энергичные нападки друзей и усиленные попытки Иова оправдаться, диалоги не приводят к решению; мнения все более и более расходятся, и единственная надежда - на помощь извне.

(4) Вставка со смысловой нагрузкой: размышления о тайне премудрости (хвалебная песнь, гл.28). Это величественное описание вершин премудрости и невозможности их достичь человеческими Средствами, - по-видимому, авторское отступление. Если это часть речи Иова, которая началась в 27.1, то ее, вероятно, следует толковать иронически. Иов боялся Бога (28.28; ср. 1.1, 8; 2.3), однако это оказалось бесполезно!¹⁵ Если же это целенаправленная вставка, то ее следует приписать автору окончательного текста, который использует ее, чтобы завершить одну часть Книги и подготовить почву для следующей. Как бы отражая тупик, в который зашел бурный диалог, он размышляет о неспособности человека найти, приобрести или разглядеть истинную премудрость без Божественной помощи. Вот итог Книги до этого момента: ни Иов, ни его друзья не нашли решения. Указывая на необходимость Божественной помощи ("Бог знает путь ее [премудрости], и Он ведает место ее", 28.23), он предваряет речь из бури.

(5) Протест против небес: злосчастное падение Иова и его доказательство своей невиновности (поэтическая жалоба, гл.29-31). Искусно продлевая напряжение, автор дает Иову еще одну возможность изложить свое дело. Иов делает это тремя способами, фактически, подводя итог Книги до сего места. Во-первых, он вновь обзревает события в земле Уц, описывая случившуюся с ним перемену от благословения и уважения (гл.29) до издевательств и мучений (гл.30). Затем он клянется в невиновности, описывая свои нравственные и религиозные добродетели в кратком прозаическом рассказе (1.1, 8; 2.3) и дополняя его обширными подробностями (31.1-34). И, наконец, он вновь высказывает желание, чтобы его дело против Бога вновь было выслушано, подкрепляя его тем, что он готов понести проклятие, если его вина будет доказана (ст.35-40). В этот критический момент, когда автор уже подошел к решению вопроса, Иов подтверждает свою основную тему: он не сделал ничего, что могло бы оправдать его страдания; следующий шаг зависит от Бога - либо оправдать Иова, либо уничтожить его.

(6) Упрек и урок: попытка Елиуя поправить Иова и его друзей (поэтическое рассуждение, гл.32-37, с прозаическим вступлением, 32. 1-5). Все развитие сюжета до этого момента указывают на то, что вопрос может разрешить только Сам Бог. Друзья уже "выстрелили" всю обойму своих доводов; пыль последней вылазки Иова уже улеглась; читатель готов теперь слышать Самого Бога. Вместо этого, намеренно выдержав некоторое напряжение, автор неожиданно вводит новую фигуру. Ирония выражена даже в его имени - Елиуй ("он (есть)Бог"). Имя его, может, и божественное, но подход его к вопросу такой же человеческий, как и у остальных.

Несмотря на единодушие ученых по поводу того, что речи Елиуя были вставлены после того, как основное произведение было завершено, они играют значительную роль в развитии сюжета Книги. Оттягивая кульминацию, они усиливают напряжение. Повторяя аргументы Иова (33.8-13) и ответ его друзей или предлагая свой собственный, они углубляют понимание вопроса¹⁶. Речи показывают, что молодая мудрость,

¹⁵ Такое саркастическое толкование гл.28 приводит Робертсон, там же, р.46.

¹⁶ Gordis, *The Book of God and Man*, p. 105, отмечает, что основные жалобы Иова на Бога - невинное страдание, несправедливое преследование, отказ услышать - рассматриваются в

несмотря на многословие¹⁷, столь же малоэффективна, как и старая. Они развивают тему, кратко изложенную Елифазом (5.17), что страдания могут играть дисциплинарную и очистительную роль в Божественном провидении (33.14-30; 36.8-12)¹⁸. Порицая самонадеянное пренебрежение Иова к путям Божиим (35.16; ср.38.2) и провозглашая величественную власть Бога над всем творением как свидетельство Его надежности в вопросах справедливости (34.12-15; 36.24-37.24), эти места подготавливают почву для голоса Божиего¹⁹. Они являются окончательным свидетельством неспособности земных существ постичь небесные тайны; как и другие, Елиуй не знал о споре между Яхве и сатаной.

(7) Голос, заставляющий умолкнуть споры: откровение Яхве о Его силе и славе (поэтическое рассуждение, 38.1-42.6). На протяжении всей Книги источник проблем Иова - Бог, хотя суровые догматические доводы друзей страдальца усиливают его переживания. Елифаз, Вилдад, Софар и Елиуй - все пытались говорить от имени Бога, чтобы прояснить его сомнения и ослабить его внутреннюю борьбу. И все до одного потерпели неудачу. Наконец, настала очередь Яхве.

Божественное присутствие взрывает тишину в земле Уц со всею силою бури (38.1). Как будто сам Бог, наскучив изворотливостью и оттяжками автора, пронесится мимо него, чтобы предстать пред Иовом во всей своей невероятной мощи и прямоте. Эта картина противостояния заслуживает нескольких замечаний: (а) На Иова обрушивается кажущийся нескончаемым поток риторических вопросов, которые несут в себе ответы, оставляя его беззащитным, (б) Яхве являет Иову свои чудеса творения (38.4-11), жизненные циклы, времена года и космический миропорядок (ст. 12-38), тайны жизни животных и птиц (38.39-39.30), - как убедительные вселенские подтверждения Божественного суверенитета, повелевающего всей действительностью, включая и жизнь Иова. (в) То, что эта сила относится и к истории Иова, подразумевается лишь тогда, когда Бог вопрошает, способен ли Иов также производить праведный суд в истории (40.1-4). (г) Яхве не дает прямого ответа на недоумение Иова, не открывая ни его причины, ни испытания сатаны, (д) Арсенал аргументов Яхве подтверждает худшие опасения Иова по поводу того, что могло случиться, если бы они встретились: "Если захочет вступить в прение с Ним, то не ответит Ему ни на одно из тысячи... Если действовать силою, то Он могуществен!" (9.3, 19). (е) Характерный прием - повтор, который используется для усиления впечатления от картины богоявления и чтобы еще сильнее подавить Иова, доведя его до безмолвного подчинения (40.3-5; 42.1-6): вторая речь Яхве посвящена двум

обратном порядке: отказ услышать (ст. 11-30), несправедливое преследование (34.1-30), невинные страдания (ст.31 -37).

¹⁷ Молодость Елиуя, ст.6-10, может служить объяснением того, почему он не упомянут в прологе; возможно, он сопровождал других на правах ученика и рассматривался как свита, недостойная упоминания.

¹⁸ Согласно Гордису, Елиуй считает, что страдание частично служит "предупреждением праведных не только против настоящих и явных грехов, но и против возможных поступков и тайных помыслов"; *The Book of God and Man*, pp.113f. Хотя данное толкование, возможно, и является богословски основательным, слова Елиуя, видимо, предполагают действительный грех - особенно самонадеянность, что также подчеркивает Гордис (р. II 4).

¹⁹ Даже по литературной форме рассуждения Елиуя о славе Божественной мощи напоминают речи Яхве, особенно по использованию риторических вопросов (см.37.15-20; 38.SI-35).

существам - бегемоту (40.10-19) и левиафану (крокодилу? 40.20-41.25 [МТ 40.25-41.26]), чьи повадки находятся вне человеческого понимания; первая речь, словно, широким взглядом окидывает вселенную, не вдаваясь в подробности какого-либо одного явления, (ж) Последние слова Иова - те, которым он так сопротивлялся в течение всего напряженного и утомительного спора с друзьями: "Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле" (42.6)²⁰. (з) Иов раскаивается, ибо признал не то, что страдание его заслужено грехом, а что роптал против, недостаточно близко познав Его (ст.3-6). (и) Ответ пришел не столько в результате узнавания чего-то нового, а потому, что у Иова установились новые отношения с Господом вселенной: "теперь же мои глаза видят Тебя" (ст.5). Многое из того, что друзья и Елиуй говорили о Боге, является правдой, однако слушать о Нем не есть то же самое, что встретиться с Царем небес, - "почему" для страдальца менее важный вопрос, чем "Кто".

(8) Оправдание едва ли необходимо: Бог восстанавливает доброе имя, богатство и семью Иова (прозаический эпилог, 42.7-17). Ибо то, что Иов признал огромную разницу между премудростью и властью Бога и своим собственным невежеством и брэнностью, и было нужно Богу. Испытание пройдено, и спор с сатаной выигран — но лишь в результате титанической борьбы и огромных усилий. Вера Иова, сильная уже вначале, очищена, как золото, огнем несчастий, непонимания и сомнений. В эпилоге автор заставляет этот золотой характер сверкать в лучах Божественного благословения: оправдание Иова начинается с повторного осуждения трех друзей (ст.7-8)²¹, осуждения, пронизанного иронией, особенно когда Бог говорит, что они рассуждали о самой сущности благочестивой мудрости "не так верно", как Иов (ст.8). Кроме того, Бог назначает Иову исполнить пророческую и священническую роль ходатая, напоминающую его первоначальное служение за своих детей (ст.8; ср. 1.5). Это оправдание - великодушное проявление милости: Бог прощает друзей, восстанавливает имущество и семью Иова (40.10, 12-15), продлевает его жизнь и умножает его благополучие (ст. 16-17)²². В свою очередь, Иов следует примеру Божественной милости, молясь за друзей, изводивших его своими аргументами (ст. 10) и проявляя щедрость по отношению к дочерям (ст. 15)²³. Оправдание подтверждается честью, которую

²⁰ Дж.Б. Кертис предлагает противоположное толкование 42.2-6, заключая, что Иов был далек от покаяния и выразил в своих словах презрение и отвращение к Богу, Который Своей мощью подавил его и не ответил на призыв к справедливости. Такое толкование до такой степени не гармонирует с последующим эпилогом, что трудно предположить, как можно их совместить; "On Job's Response to Yahweh", *JBL* 98 (1979): 497- 511.

²¹ Подразумеваемый смысл этого осуждения, см. ниже.

²² Это двойное восстановление имущества Иова, особенно его скота (ст. 10, 12), может содержать в себе скрытый юмор - израильский закон требовал от вора возмещения причиненного убытка в двойном размере за воровство волов, ослов или овец (Исх.22.4 [МТ 3]). Некоторые переводы, следуя за Таргумом (IIQtgJob), видят в слове *sib'ana* (42.13) двойственную форму ("дважды семь") и приписывают Иову по восстановлению четырнадцать сыновей.

²³ Включение дочерей в наследство представляется примечательным ввиду израильского закона (Числ.27.8), по которому дочь могла наследовать имущество отца лишь в случае отсутствия наследника-сына. Кроме того, недавние исследования жизни кочевников на древнем Ближнем Востоке дополнили ранее существовавший взгляд, основанный, в основном, на взглядах арабов на кочевников-бедуинов. Новые теории говорят о тесном сотрудничестве между оседлым земледельческим населением и скотоводами, сезонно двигавшимися в степи в поисках пастбищ. Поселяне и скотоводы были составными частями одной племенной общности. Краткое, но тщательное резюме этой теории и поддерживающих ее свидетельств

оказали ему родственники, и состраданием, проявленным ими по отношению к Иову, в тот момент они пришли исполнить роль, предназначенную друзьям (ср.ст. 11 с 2.11). Оно завершает развитие сюжета описанием восстановления Богом достоинства Иова до степени, превосходящей его первоначальное состояние, указанием на неизменность Бога, признавшего то, что Иов выдержал испытание, опроверг уверенность друзей, что падение Иова было связано с грехом, и показал, что нищета не обязательно более праведное состояние, чем благополучие. Это оправдание основано на силе Бога²⁴, Который Один ответствен как за бедствие, так и за восстановление, и оно возвещает слово милости как своей формой, так и содержанием. Бог оставляет небесный двор и спускается к куче пепла в Уц, чтобы простить доктринерское мудрствование и восстановить состояние неотступно преследуемого напастями Иова, которого Он любяще и поощрительно называет Своим рабом (ст.7-8; ср. 1.8; 2.3).

Единство Книги. Если данный анализ развития сюжета и замысловатых связей его составных частей, по существу, верен, то вопрос о единстве решен положительно. Тем не менее, кое-какие краткие комментарии могут быть полезны в выявлении и возможном разрешении некоторых проблем композиции Книги:

(1) Взаимоотношения прозаических пролога и эпилога с поэтическими разделами объясняют по-разному. Большинство ученых отвергают мысль о том, что поэма была написана первой, а прозаические части добавлены позже. Без предваряющего рассказа, в котором изложены предпосылки, диалоги понять сложно, и они ведут в никуда без завершающего эпилога. Более вероятна теория, кратко описанная выше, согласно которой автор заимствовал прозаический рассказ и приспособил его для своих собственных богословских, а возможно, и личных переживаний, описанных в поэтических разделах²⁵.

Хотя некоторые моменты пролога и эпилога вроде бы диссонируют с тоном поэзии, это не обязательно портит единство Книги: (а) полукочевую жизнь, описанную в прологе, можно примирить с сельскими (31.8, 38-40) или даже городскими картинами (19.15; 29.7), если допустить, что Иов зимовал в городе недалеко от своей земли, а в другие времена года следовал за своими стадами²⁶; (б) различия в настроении и ответах Иова между прологом и диалогами можно объяснить прошествием времени и раздражением, вызванным необдуманными ответами друзей.

(2) Третий цикл диалогов (гл.22-27) представляется неполным: речь Виллада обычно коротка (25.1-6); часть ответа Иова больше похожа на речь Виллада (25.5-14); и последние стихи ответа Иова, описывающие ужасную участь богатого беззаконника и его семьи (27.13-23), могли первоначально принадлежать Софару. Вопрос здесь заключается не в нескольких авторах, а том, что эта часть рукописи была, по-види-

См. W.G.Dever "The Patriarchal Traditions", pp. 102-117 in J.H.Hayes and J.M.Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*.

²⁴То, что сатана не упомянут в эпилоге, равняется томам, написанным о Божественном суверенитете, даже в человеческих несчастьях.

²⁵Схема проза-поэзия-проза (А-Б-А) сама по себе не признак отсутствия единства. Обратите внимание на кодекс Хаммурапи с его последовательностью поэзия-проза-поэзия (пролог-законы-эпилог) и лингвистический рисунок Книги Даниила: еврейский-арамейский-еврейский.

²⁶S.Terrien, *IB* 3:886.

тому, повреждена и неправильно воссоздана в ранний период ее существования²⁷. Согласно другому объяснению, усеченный цикл мог быть "средством, при помощи которого автор показал, что спор оборвался"²⁸, либо ввиду победы логики Иова, либо ввиду разочарования из-за его упрямства.

(3) Поэма о премудрости (гл.28) часто рассматривается как более позднее добавление²⁹. По современному местонахождению текст приписывается Иову, однако он представляет собой такое изменение в его раздраженном настроении, что его можно толковать лишь как сарказм (см. выше). Тем не менее, как эта поэма, так и заключительные речи Яхве говорят о человеческой неспособности раскрыть тайны Божий. Поскольку тон и содержание поэмы не соответствуют ни словам Иова, ни речам его утешителей, лучше всего рассматривать ее как собственную вставку автора, рассчитанную на то, чтобы снять напряжение и поразмышлять о несостоятельности обеих спорящих сторон³⁰.

(4) Вторую речь Яхве (40.1-41.26) часто рассматривают как позднее добавление в связи с тем, что ей, якобы, не хватает блеска, она лишняя (Иов уже прекратил спорить; 39.33-35) и сосредоточена всего лишь на двух животных³¹. Высказываясь в защиту единства двух речей Яхве и их роли в Книге, П. Скехэн утверждает, что первая речь (гл.38-39) сознательно рассчитана служить ответом на первую часть заключительного монолога Иова (гл.29-30), в то время как вторая речь (40.2-41.26) по содержанию и длине должна соответствовать второму разделу монолога Иова (гл.31)³². Гордис подтверждает единство двух речей, говоря, что описания бегемота и крокодила, которые угодны Богу, несмотря на их отталкивающий для человека вид, поддерживают "точку зрения о том, что человек, со своей антропоцентричной позиции, не может судить вселенную и ее Создателя"³³. Вторая речь может показаться чрезмерной для западного уха, не привыкшего к еврейским повторам для нагнетания напряжения³⁴. Нарастающие длинноты описания животных (коня, 39.19-25; бегемота, 40.10-19; крокодила, 40.20-27 [МТ 40.25-41.26]) часть художественных, средств; умножение деталей рассчитано на то, чтобы подавить Иова и заставить его сдаться³⁵.

²⁷ Gordis, *The Book of Job* (New York: 1978), pp.534f., рассматривает этот цикл и его наиболее вероятную реконструкцию; его взгляд на поврежденный текст см. p.547.

²⁸ Andersen, *Job*, p.34.

²⁹ Напр., A. Robert и A. Feuillet, *Introduction*, pp.425 f.: "Обращение к премудрости - это, видимо, вставка... Можно даже сказать, что эта тема не связана с какими-либо утверждениями Иова или его друзей". См. H. H. Rowley, *Job*. NCBC (Grand Rapids: 1980), pp.12f.

³⁰ Andersen, *Job*, Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, pp.xcvii-xcviii; и Gordis, *The Book of Job*, pp.536-38. Дорм предполагает, что автор написал эту поэму и речи Яхве позже и вставил их в уже написанную Книгу, а Гордис считает, что автор написал поэму на более раннем этапе своей жизни, а затем включил ее в Книгу.

³¹ Rowley, *Job*, p.13.

³² "Job's Final Plea (Job 29-31) and the Lord's Reply (Job 38-41)", *Bibl* 45 (1964): 51-62.

³³ *The Book of Job*, p.558.

³⁴ Обратите внимание на то, что ответ Иова, в котором он обещает молчание (39.33-35), еще не то полное раскаяние, которого желает Бог, и поэтому возникла необходимость второй речи.

³⁵ Andersen, *Job*, p.49.

(5) Речи Елиуя вызвали больше ученых споров, чем любая другая часть Книги Иова. Взгляд О. Эйсфельда типичен: "Эти речи вопиющим образом нарушают художественную структуру первоначальной Книги"³⁶. Одним из доводов, обычно приводимых в поддержку такого мнения, является то, что Елиуй не упоминается в прологе или других местах Книги до своего появления на сцене. Такое упущение можно объяснить двояко: (1) он входил в состав свиты утешителей или был одним из их учеников и поэтому не упомянут отдельно³⁷; (2) упоминание о нем сознательно отложено, чтобы увеличить неожиданность и усилить напряжение, произведенное его речами.

Ввиду длины и силы его речей, необходимо признать примечательность того, что в эпилоге ничего не говорится о вмешательстве Елиуя. Возможная причина этого - то, что его речи восхваляли чудесные тайны Божий и упрекали Иова с меньшей злобой, чем догматизм его друзей, и поэтому он не нуждался в прямом осуждении. Речи Елиуя могли быть добавлены автором позже, без согласованности деталей, необходимой при его введении в эпилог, который уже был написан³⁸.

Считают, что стиль Елиуя заметно отличается от стиля остального диалога. Доводы, основанные на использовании имен Бога (напр., Эл, Яхве, Элоах, Эль-Шаддай) или, якобы, на наличии арамейских слов, достойны внимания, однако не убедительны. Различные темы и обстоятельства могут требовать даже от одного и того же автора употребления различных слов. Одним ключевым элементом стилистического сходства с остальной Книгой является использование Елиуем цитат в качестве обоснования своих собственных замечаний (напр., 33.8-11; 34.5-6; ср.42.3-4а). Это может указывать на один из замыслов автора: пересмотреть и повторить ключевые аргументы Иова с тем, чтобы подготовить почву для заключительных речей Яхве.

Хотя обсуждение единства и целостности Книги Иова будет продолжаться, все большее число ученых приходят к выводу о том, что Книга лучше всего поддается пониманию не расчлененной на части, каждая из которых имеет свою собственную историю, а когда она изучается в своей окончательной форме с целью понять послание, содержащееся в ней в ее настоящем виде. Заключение Гордиса вполне подходящее: "Таким образом, Книга предстает (в результате многосложной работы автора) в виде великолепно сложенного единства, произведения одного автора, обладающего непреходящей гениальностью как художник слова и как религиозный мыслитель, которому равный вряд ли есть во всей истории человечества"²⁹.

Ни богодухновенность произведения, ни его авторитет как Писания от единства не зависят. Святой Дух вполне может осенять редакционный процесс, точно так же, как Он осеняет труд первоначального автора. Именно результат богодухновенности приковывает внимание и вызывает повиновение, даже если процесс написания скрывается в тумане древности.

³⁶ *Old Testament*, p.457.

³⁷ Пролог указывает на то, что трое друзей прибыли издалека и должны были установить время и место встречи (2.11) перед тем, как идти к Иову.

³⁸ Такой точки зрения придерживается Gordis, *The Book of God and Man*, pp.110f. Д.Н. Фридмен приписывает речи Елиуя автору, однако их добавление в текст - позднейшему редактору; "The Elihu Speeches in the Book of Job", *HTR* 61 (1968): 51-59.

³⁹ *The Book of Job*, p.581.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

Жанр. К какому жанру относится Книга Иова? Как видно из приводимых ниже жанров, убедительного ответа на этот вопрос не существует.

(1) "Жалоба и примирение" иногда определяется как отдельный жанр, следуя структуре вавилонского Лудлул Бел Немеки. Г. Гезе выявил три составные части этого жанра: рассказ о страданиях; плач; божественное вмешательство для исцеления страдальца⁴⁰. Основная слабость этого предположения - то, что оно не объясняет главного в Книге в ее нынешней форме — спор с друзьями.

(2) С.Вестерманн⁴¹ и другие предполагают, что костяк Книги Иова составляют псалмообразные плачи (жалобы). Эта теория считает, что Книга Иова - не типичное рассмотрение страданий, чего можно было бы ожидать от учительной литературы, а более мучительное и личное исследование⁴². Вестерманн сделал хорошее дело, подчеркнув многочисленные параллели между речами Иова и псалмами личных жалоб. Однако роль пролога и эпилога, а также советы друзей заметно отличают Книгу от более простых и стереотипных псалмовых форм⁴³.

(3) Б.Гемсер и другие считают, что ключ к форме Книги - юридический диспут:

"Формально ее легче всего понять, отождествив с протоколом судебного разбирательства *rib* (юридический спор или обвинение) между Иовом и Вседержителем, в котором Иов выступает истцом и обвинителем, друзья Иова выступают в роли свидетелей, а также соответчиков и судей, в то время как Бог выступает Обвиняемым и Ответчиком, однако, в основе основ, Он - окончательный Судья как Иова, так и его друзей⁴⁴.

Взгляды Гемсера на возможную связь с юриспруденцией полезны, однако категории спора недостаточны для описания структуры и силы произведения в целом.

(4) В качестве школьного учебника Книга представляла бы попытку учителя убедительно ответить на вопросы своих учеников о "Божественном надзоре над праведными и незаконными"⁴⁵. Такой подход представляется гораздо более уместным по отношению к дидактическому стилю Пс.36, чем к одухотворенному спору Книги Иова. Кроме того, существует так мало свидетельств наличия таких школ в

⁴⁰ *Lehre and Wirklichkeit in der alten Weisheit* (Tiibingen: 1958). Н.Г. Снейт также использует эту схему для реконструкции трехступенчатого развития текста: (а) пролог и эпилог (без упоминания о друзьях), монологи Иова (гл.3, 29-31), просьба о прощении (39.33-35) и речи Яхве (гл.38-41); (б) рассказ о друзьях (2.10-13; 42.7-10) и диалог (гл.4-28); и (в) речи Елиуа (гл.32-37); *The Book of Job: Its Origin and Purpose*. SBT, 2nd ser. 11 (Naperville: 1968).

⁴¹ *The Structure of the Book of Job*, transl. C.A. Muenchow (Philadelphia: 1981).

⁴² Фон Рад находит, что диалоги - это не "дискуссионный спор", а "жалобы, с одной стороны, и пастырские слова утешения, с другой"; *Wisdom in Israel*, p.209. Обратите внимание на слова Дж.А. Согина: "Книга Иова - не только произведение учительной литературы, но и драматическое представление литературного жанра "индивидуального плача" в яркой форме"; *Introduction*, p.389.

⁴³ СМ. G. Fohrer, обзор КН. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, VT 7 (1957): 107-1 II.

⁴⁴ В. Gemser, "The Rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality", VTS 3 (1955): 135. Этот взгляд частично основан на КН. L. Kohler, *Hebrew Man*, trans. P. K. Ackroyd (Nashville: 1956), в которой, частично на основании Книги Иова, реконструированы древнеизраильские судебные процедуры.

⁴⁵ M. B. Crook, *The Cruel God: Job's Search for the Meaning of Suffering* (Boston: 1959), p.5.

Израиле, что большой осторожности требует принятие этого взгляда, строящего теорию на нетвердом основании другой теории⁴⁶.

(5) Как философский спор Книга Иова могла быть построена по образцу диалогов Платона⁴⁷. Однако, тонкие рассуждения и теоретические аргументы греческого симпозиума стоят далеко от напряженного личного и богословского спора на куче пепла в земле Уц.

(6) Часто предлагают рассматривать Книгу как трагедию по греческому образцу⁴⁸. По крайней мере, два фактора восстают против какого-либо сравнения с греческой драмой: полное отсутствие какого-либо театрального элемента в богослужении и развлечениях у древних евреев до второго века до Р.Х. и огромная разница в содержании между безразличной, хотя часто и злой судьбой, и нравственным пороком, которые стояли в центре греческой трагедии, и напряжением между Божественной свободой и цельностью Иова, которое властвует над всей Книгой.

(7) Книгу Иова можно определить как комедию в силу того, что "она передает чувство несообразности и иронии; и... ее основной сюжет, в конце концов, приводит к счастливому для героя окончанию"⁴⁹. Хотя это представляется привлекательным, еще предстоит доказать, что такие комедийные элементы были распространены на Ближнем Востоке в течение первого тысячелетия.

(8) Притчевую форму (евр. *masal*) предлагал еще раввин Симеон бен-Лакиш (II в. от Р.Х.), который полагал, что Иов - вымышленный персонаж, чей рассказ был написан для преподнесения духовного урока⁵⁰. Действительно, речи Иова иногда называются *masal* (27.1, 29.1), а его опыт явно рассчитан на духовное наставление⁵¹. Однако применение жанра притчи к характеристике такого сложного рассказа, как книга Иова, может ввести в заблуждение, поскольку обычно к нему относятся краткие, меткие рассказы, касающиеся одного конкретного вопроса.

(9) Еще одно часто выдвигаемое предположение: книга относится к жанру эпической истории. Андерсен находит сходство между Книгой Иова и историями патриархов, Моисея, Давида и Руфи и приписывает ей четыре характеристики: систематичность приведения фактов; объективность в описании действий персонажей, без проникновения в глубь их эмоций; воздержание автора от нравственных суждений; и концентрация на речах, раскрывающих положение и веру персонажей⁵². Ни один из этих других "эпосов" не содержит речей такой длины, силы и напряженности, как книга Иова.

⁴⁶ Рассмотрение свидетельств за и против существования школ см. в K.H.R.N. Whybray, *BZAW* 135 (1974): 33-43.

⁴⁷ Напр., C. Fries, *Das philosophische Gespräch vom Hiob bis Platon* (Tubingen: 1904).

⁴⁸ H.M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Restored* (New York: 1918); ср. R.B. Sewall, *The Vision of Tragedy*, 2nd ed. (New Haven: 1980), pp. 9-24.

⁴⁹ J.W. Whedbee, "The Comedy of Job", *Semeia* 7 (1977): 1; см. J.A. Holland, "On the Form of the Book of Job", *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2 (1972): 160-177. Взгляд, сходный с этим, однако отрицающий счастливое окончание, см. слова Робертсона: "Вся Книга проникнута иронией, которая дает убедительный ключ к пониманию ее сложной темы"; *The Old Testament and the Literary Critic*, p. 34.

⁵⁰ Midrash *Gen. Rab. 61-*, Talmud *B. Bat. 15a*.

⁵¹ По поводу спектра возможных значений слова *masal*, см. D.A. Hubbard, "Proverb", *IBD*, pp. 1289f.

⁵² *Job*, pp. 36f.

Каждый из этих подходов может что-то дать для понимания Книги Иова. Вопрос о жанре - не только предмет интеллектуального любопытства; он - важный ключ к пониманию смысла Книги. Форма и содержание неразрывно переплетены.

Жанр Книги Иова столь сложен, что ее нельзя втиснуть в заранее определенные рамки. Она воистину жалобно рыдает, жарко спорит, строго поучает, потрясает комичностью, жалит иронией и соединяет человеческую мудрость с эпическим великолепием. Но, прежде всего, Книга Иова уникальна, она - литературный дар богодухновенного гения⁵³.

Литературные характеристики. Литературоведы не жалеют превосходных степеней, описывая художественные достоинства Книги Иова. Например, одно лишь разнообразие приемов поэтического параллелизма, включая изящное использование полных триплетов и даже более длинных единиц, говорит о высоком литературном мастерстве. Здесь мы ограничимся кратким обзором метафор и сравнений, ярких картин творения и цитат, что составляет оригинальность почерка автора:

(1) Метафоры и сравнения поражают количеством и разнообразием, вполне заслуживая восторженную похвалу А.С. Пика: "Поэт является мастером метафор, взятых из многих областей жизни"⁵⁴. Например:

"Дни мои бегут скорее челнока..." (7.6).

"Дни мои быстрее гонца, - бегут, не видят добра; Несутся, как легкие лабды, как орел стремится на добычу" (9.25-26).

"Кругом разорил меня, и я отхожу" (19.10).

"Ждали меня, как дождя, и, как дождю позднему, открывали уста свои" (29.23).

Еще более впечатляют расширенные метафоры, столь искусно детализированные, что граничат с аллегориями:

"Но братья мои неверны, как поток, как быстро текущие ручьи, которые черны от льда, и в которых скрывается снег. Когда становится тепло, они умяляются, а во время жаров исчезают с мест своих. Уклоняют они направление путей своих, заходят в пустыню, и теряются: смотрят на них дороги Фемайские, надеются на них пути Савейские, но остаются пристыженными в своей надежде; приходят туда, и от стыда краснеют. Так и вы теперь ничто; увидели страшное, и испугались" (6.15-21).

"Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него выходить не перестанут. Если и устарел в земле корень его, и пень его замер в пыли, но, лишь почуяло воду, оно дает отпрыски и пускает ветви, как бы вновь посаженное. А человек умирает, и распадается; отошел, и где он?" (14.7-10).

(2) Картины творения поистине непревзойденны по поэтической силе:

"Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы? Из чьего чрева выходит лед, и иней небесный, - кто рождает его?" (38.28-29).

⁵³ Этой точки зрения придерживается и Поуп: "Книга, рассматриваемая в своем единстве, уникальна, и ни один термин или сочетание терминов недостаточны для точного описания ее"; *Job*, p. XXXI.

⁵⁴ *Job*. Century Bible (Edinburgh: 1905). p.41.

"Ты ли дал коню силу и облек шею его гривой? Можешь ли ты испугать его, как саранчу? Храпение ноздрей его - ужас! Он смеется над опасностью, и не робеет, и не отворачивается от меча. Колчан звучит над ним, сверкает копьё и дротик" (39.19-20,22-23).

(3) Цитаты играют значительную роль в аргументации, хотя иногда их выявить сложно. Гордис разделяет их на ряд категорий⁵⁵:

Цитаты народной мудрости: "И отвечал сатана Господу, и сказал: кожу за кожу⁵⁶, а за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него" (2.4). Притчи могут также быть приведены в 11.12; 17.5.

Прямые цитаты мыслей говорящего:

"Когда ложусь, то спрашиваю: "Когда-то встану?"

Но ночь длинна и говорю я:

"Довольно поворочался я до рассвета." (7.4)⁵⁷.

Цитаты прежней точки зрения говорящего:

"Завет положил я с глазами моими, чтобы не помышлять мне о девице. Какая же участь мне от Бога свыше? И какое наследие от Вседержителя с небес?" (31.1-2).

В своем переводе Гордис схватывает полный смысл ст.2, добавляя вводную строку для пояснения его связи с ст. 1: "Ибо подумал я, если согрешу [этим похотливым взглядом], какая же участь мне от Бога свыше?"⁵⁸

Цитирование притч как текста:

"...я молод летами, а вы старцы; поэтому я робел, и боялся объявлять вам мое мнение. Я говорил сам себе: "пусть говорят дни, и многолетие поучает мудрости".

Но дух в человеке и дыхание Вседержителя дает ему разумение" (32.6-8).

Елиуй использовал притчу, чтобы опровергнуть ее и оправдать тем самым свое право на вмешательство, несмотря на свою молодость. Цитирование притчи, чтобы поправить другую притчу:

"В старцах мудрость, и в долголетних разум. У Него премудрость и сила; Его совет и разум" (12.12-13).

Добавление "Скажешь" к первому стиху и "Скажу" - ко второму⁵⁹ проясняет спор.

Цитирование мнения другого человека:

"Скажешь: "Бог бережет для детей его несчастье его". - Пусть воздаст Он ему самому, чтобы он это знал" (21.19).

Перевод RSV верно добавляет "Скажешь" в 5.4; 18.12; 20.10, 26, где Иов приводит мнения, выраженные друзьями.

⁵⁵ *The Book of God and Man*, pp. 174-189; см. также *Poets, Prophets and Sages* (Bloomington: 1971), pp.104-159.

⁵⁶ Gordis, *The Book of Job*, p.20 перебирает различные толкования и останавливается на следующем: "человек отдаст кожу любого другого человека во имя, т.е. чтобы спасти свою собственную".

⁵⁷ В переводе на англ. Gordis, *The Book of God and Man*, p. 179.

⁵⁸ Там же, p. 181. Он расширяет цитату с тем, чтобы она включала ст.3-4.

⁵⁹ Там же, p. 184. Примеры использования последних двух видов цитат встречаются и в кн.Екклесиаста, что наводит на мысль о том, что это было обычной техникой нетрадиционной мудрости.

Следующая цитата, которая должна была бы вводиться фразой "Скажешь", повторяет аргумент утешителей о том, что пути Божий неисповедимы (4.17; 11.7-12; 15.8,14):

"Но Бога ли учить мудрости, когда он судит и горних?" (21.22).

Иов отвечает на этот вопрос в ст.23-26.

Иногда в тексте используются вводные фразы для пояснения того, что далее следует цитата:

"Вы скажете: "где дом князя, и где шатер, в котором жили беззаконные" (ст.28)⁶⁰.

Цитируя одну лишь Книгу Иова, можно написать очерк библейского подхода к эстетике. Сочетание возвышенных размышлений о путях Божиих для рода человеческого и совершенных литературных достижений отводит Книге Иова ни с чем не сравнимое место в мировой литературе.

Формы. "Книга Иова представляет собой удивительную смесь почти всех видов литературы, встречающихся в Ветхом Завете"⁶¹. Действительно, для исследований в области формальной критики эти сорок две главы - золотые россыпи. С невероятным умением автор вплетает в ткань произведения несколько десятков легко узнаваемых литературных форм. Приводимые здесь образцы не только отражают это впечатляющее литературное многообразие, но и дают ключи к разгадке настроения и замысла автора, который использовал эти формы не столько для того, чтобы поразить слушателей, сколько для передачи нюансов повествования:

(1) Прозаическое повествование (1.1-2.13; 32.1-5; 42.7-17) составляет основной рассказ, обрамляет поэзию и вводит Елиуя. Большинство его характеристик были уже рассмотрены выше (стр.522-524)⁶².

(2) Оплакивание своего рождения (гл.3; ср. 10.18-19) - наиболее яркая литературная форма, доступная Иову для выражения глубины своей подавленности (ср.Иер.20.14-18). Это, по сути, сочетание двух родственных форм: (а) проклятия дня своего рождения - чтобы призвать смерть или выразить желание самоубийства для избежания последствий этого дня (3.3-10); и (б) вопросов-жалоб, которые начинаются с "зачем" и не требуют конкретного ответа, а вводят описания страданий (ст. II-26; ср. 10.18-19, где вслед за вопросом выражено желание родиться мертвым). В замысел автора входит показать Иова во всей глубине его падения, чтобы подготовить почву для советов друзей и ответа Иова.

(3) Форма жалобы употребляется Иовом чаще всего (гл.6-7; 9.26-10.22; 13.23-14.22; 16.6-17.9; гл.23; 29.1-31.37)⁶³. Использование этой формы преследует несколько целей. Она не дает Книге превратиться в дидактический трактат о причинах страданий и позволяет обрисовать их остро и выразительно (напр., 16.6-17), что очень характерно для псалмов. Форма включает и другие компоненты - такие, как скрытая мольба о спасении (13.24-25), клятва в невинности (31.3-40). Она может быть адресована к друзьям, которых Иов считает теперь врагами (напр., 6.14-23), или

⁶⁰ По поводу гл.21, см.там же, pp.185f.

⁶¹ Andersen, *Job*, p. 33.

⁶² Поуп указывает на сходство между этим рассказом и Книгой Руфи; *Job*, p.LXXL

⁶³ Там же. Хотя детали можно опустить, данный список является в целом точным и дает представление о роли, которую жалобы играют в Книге.

к Богу (напр., 10.2-22), объектами жалобы могут быть все трое - Бог, враги и сам страдалец. Она возвышается над полным отчаянием, предполагая уверенность в том, что Бог желает услышать и может спасти (напр., 19.23-29).

(4) Гимн, восхваляющий дела и атрибуты Бога (напр., 9.4-10; 12.13-25; 26.5-14; 36.24-37.13)⁶⁴. Как Иов (9.4-10; 12.13-25), так и его друзья (Виллад [?], 26.5-14; Елиуй 36.24-37.13) используют гимны для описания Божественного величия: друзья - чтобы заставить Иова умолкнуть; Иов - чтобы показать, что он понимает величие Бога, желая, однако, представить перед Ним свое дело. Гимны в диалоге предваряют откровение Божие из бури и подчеркивают контраст между человеческим пониманием славы Божией и Собственным Самопознанием и Самооткровением Бога.

(5) Описание видения Елифаза (4.12-21) не имеет близких параллелей в Ветхом Завете. Как и некоторые пророческие видения, оно также содержит нечто слышимое, однако подробное описание видения и физической реакции, вызванной им, уникально. Это напоминание о том, что мудрецы не были ограничены естественными наблюдениями и воспринимали также и мистический опыт.

(6) Личные наблюдения (4.8; 5.3-5) - распространенная форма учительных наставлений (см. Притч.7.6-23; 24.30-34; Екк.1.13 -14; 3.10). Эти утверждения, производимые от первого лица единственного числа основаны не на общепринятых истинах, как в притчах, а на суждениях, опирающихся на то, что Иов сам видел или узнавал:

"Как я видал, то оравшие нечестие и сеявшие зло пожинают его" (4.8).

(7) Притчи широко распространены в Книге Иова. Как Иов (напр., 6.14, 25а; 12.5-6, 12; 13.28; 17.5), так и его друзья (Елифаз, 5.2, 6-7; 22.2, 21-22; Софар, 20.5; Елиуй, 32.7) свободно оперируют ими. Большинство из них - описательные изречения, глаголы которых стоят в изъявительном наклонении. Слушатели должны делать из них собственные выводы:

"Так, глупца убивает гневливость, и несмысленного губит раздражительность" (5.2).

"Так, не из праха выходит горе, и не из земли вырастает беда; Но человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремиться вверх" (ст.6-7).

Иов иногда приводит притчу, а затем опровергает ее:

"Как сильны слова правды! (притча) Но что доказывают обличения ваши?" (6.25).

Или противопоставляет одну притчу другой (12.12-13), как это делает Когелет (см. ниже, стр.550-551). Встречаются также и наставления (увещевания) - популярная форма притч, глаголы которой стоят в повелительном наклонении; часто при этом указывается причина приказа:

"Сблизься же с Ним, и будешь спокоен; чрез это придет к тебе добро. Прими из уст Его закон, и положи слова Его в сердце твое" (22.21-22).

Это стандартная форма наставления, подразумевающая, что учитель по опыту и авторитету имел право давать такие наставления. Приводимые причины указывают на то,

⁶⁴ Поуп отмечает параллели между фрагментами гимнов Книги Иова и Пс.103 (ср. Пс.103.6-9 с Иов.38.8-11; Пс.103.21, 27 с Иов.38.39-41; Пс.103.30 с Иов.12.10; Пс.103.32 с Иов.9.5; 26. II); там же, р.LXXII.

что авторитет учителя не был произвольным, а основывался на убедительных доказательствах.

(8) Риторические вопросы (иногда называемые вопрос-спор) играют ключевую роль в споре. Каждый участник диалога широко их использует: Елифаз, 4.7; 15.2-3, 7-9, 11-14; 25.3-4; Виллад, 8.3, II; 18.4; 15.3-4; Софар, 11.2-3, 7-8, 10-11; Иов, 6.5-6, II-12, 22-23; 7.12; 9.12; 12.9; 13.7-9; 27.8-10; Елиуй, 34.13; 17-19, 31-33; 36.19, 22-23; 37.15-18, 20. Едва ли найдется более полезная литературная форма для спора, поскольку спрашивающий может определить ответ тем, как он задает вопрос. Слушатель вовлекается в спор, потому что он должен дать ответ. Обычно, требуемым ответом является "Нет!", "Ни в коем случае!", "Конечно, нет!" или "Никто!":

"Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?" (Елифаз, 4.7).

"Разве на множество слов нельзя дать ответа, и разве человек многоречивый прав?" (Софар, 11.2).

"Твердость ли камней твердость моя? и медь ли плоть моя?" (Иов, 6.12).

"Кто, кроме Его промышляет о земле? И кто управляет всею вселенною?" (Елиуй, 34.13).

Обратите внимание на то, что острота вопросов еще более усиливается поэтическим параллелизмом - в этих случаях синонимическим, - который выражает вопрос в двух близко связанных формах и тем самым удваивает напряжение.

Вопросительные формы Божественных речей заслуживают особого упоминания. Они могут требовать ответа: "Я не знаю" или "Я там не был":

"Где был ты, когда Я полагал основания земли? Кто положил меру ей, если знаешь? Или кто протягивал по ней вервь?" (38.4а, 5);
или ответа "Нет!", как в риторических вопросах:

"Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной?" (ст. 17);

или признания слабости "Нет, не могу!":

"Можешь ли возвысить голос твой к облакам, чтобы вода в обилии покрыла тебя?" (СТ.34).

Рассчитанные на то, чтобы заставить Иова признать свое невежество ("Я не знаю!") или бессилие ("Конечно, я не могу!"), эти вопросы усилены, по крайней мере, двумя способами: (а) использованием повелительных конструкций, вынуждающих Иова ответить - "Скажи, если знаешь" (38.4б), "Объясни, если знаешь все это" (ст. 18); и (б) использованием иронии, которой Бог упрекает Иова так же остро, как Иов упрекает своих друзей: "Ты знаешь это, потому что ты был уже тогда рожден, и число дней твоих очень велико" (ст.21; ср. 12.2). Эти вопросы давят на Иова, как свинцовое покрывало, опуская его на колени в безмолвном унижении.

(9) Ономастика, каталоги или энциклопедии, содержащие упорядоченные списки явлений природы, которые могут представлять частичный литературный источник речей из бури⁶⁵. Списки названий звезд, созвездий, типов осадков и других данных

⁶⁵ Von Rad, "Job XXXVIII и Ancient Egyptian Wisdom", pp.281-291 in *The Problem of the Hexateuch*, trans. E.W.T.Dicken (Edinburgh: 1966); ср. A.H.Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols. (London: 1947).

составлялись как в Египте, так и в Израиле как средство обучения учеников пониманию окружающей действительности. Такие списки могли оказать влияние и на другие места Библии (см. Пс.148, который приводит целый ряд природных реалий и призывает их восславить Яхве). Соломон мог использовать такую ономастику для упорядочения своих обширных знаний о творениях Божиих, которыми так восхищался его биограф (3 Цар.4.33)⁶⁶. Вопросительная форма, преобладающая в Иов.38, также имеет египетские параллели в Папирусе Анасти 1, датированном тринадцатым веком, в нем писец Хори обрушивает шквал вопросов на другого писца, Аменемопа, которого считает невеждой⁶⁷. Таким образом, вполне вероятно, что Иов.38 основана на более ранней форме, возможно, впервые освоенной в Египте, где такие списки составлялись в виде вопросов и использовались либо для споров, либо для наставлений⁶⁸. Эти формальные параллели, конечно, не объясняют всей мощи речей Иова. Величественные вопросы о творении (ст.4-11) не имеют египетских аналогов.

(10) Заслуживает упоминания ряд характерных форм поучения: (а) Формула 'asre ("блаженны", "счастливы"; ср. Пс. 1.1) указывает образ жизни, который приводит к счастью (5.17-27). (б) Числовая притча (сочетающаяся здесь с изречением 'asre, 5.19-22) освещает ряд угроз, от которых Бог избавит блаженного человека, которого Он вразумляет (рисунок "x,x+1" см. в Притч.30). (в) Утверждение завершается итоговой оценкой, в которой подчеркивается его значение (8.13;18.21; 20.29):

"Так и вы теперь ничто; увидели страшное, и испугались" (6.21)⁶⁹.

(г) Саркастическое преувеличение (6.7; 11.12; 12.2; 15.7; 26.2- 4) часто использовалось в состязаниях (напр., Голиафом, 1 Цар.17.43; Иоасом, 4 Цар.14.9). (д) Пародия близкая к сарказму, на что указывает использование Иовом Пс. 8.5:

"Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, Посещаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его?" (7.17-18).

(е) Пожелание (6.2-4, 8-10; 11.5; 13.5; 19.23-24; 23.3; 29.2-6) было особенно эффективно как в жалобах, так и в спорах, выражая сильное желание изменить либо обстоятельства (напр., 6.2-4), либо ответ оппонента (напр., 13.5)⁷⁰.

(11) В третьем цикле (22.5-11) Елифаз применяет по отношению к Иову пророческую речь осуждения:

Формулировка обвинения (ст.5-9).

Типичный переход к осуждению: За то... (ст. 10).

Собственно осуждение или его угроза (ст. 10-11).

⁶⁶ Г.Е.Бруссе, *A Legacy of Wisdom*, p.164f. Возможно, подробное описание бегемота (40.10-19) и левиафана (гл.40.20-27) также отражает формы, в которые мудрецы облекали свои познания животного мира.

⁶⁷ ANET, p.477f.

⁶⁸ Von Rad, *The Problem of the Hetaetech*, p.290f.

⁶⁹ Аналогичную форму имеет 27.13, который, фактически, является "вводной оценкой", так как предшествует оцениваемому разделу (ст. 14-23).

⁷⁰ Обзор форм поучений в Кн.Иова и других местах СМ. J.L.Crenshaw, "Wisdom", pp.225-264 in J.H.Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*.

ГЛАВА 44

ЕККЛЕСИАСТ

НАЗВАНИЕ

"ЕККЛЕСИАСТ" - греческий перевод евр. *qohelet* ("тот, кто созывает собрание", предположительно, чтобы проповедовать)¹. Поэтому "проповедник" - вполне точный перевод еврейского и греческого слов, хотя "Когелет" вряд ли отвечает христианскому пониманию этого слова, поскольку его тексты основаны больше на его наблюдениях, чем на законе и пророках.

МЕСТО В КАНОНЕ

Некоторые еврейские традиции помещают Кн.Екклесиаста среди пяти свитков (*Мегилота*), используемых во время официальных праздников, приписывая его празднику Кушей. Такая практика подтверждается документами одиннадцатого века от Р.Х.

Другие еврейские деления связывают Кн.Екклесиаста с Притчами и Песней Соломона, как это сделано в LXX и сохранено в Вулгате и современных переводах (в т.ч.русском). Причины ясны: это подразумеваемые указания на Соломона в 1.1, 12, 16 и очевидная связь с другими учительными текстами, связанными с именем Соломона². Эта группа помещена после Псалтири, поскольку считалось, что писания, связанные с Соломоном, должны следовать за писаниями, автором которых называли его отца Давида.

Связь с Соломоном, очевидно, способствовала включению этой Книги в Писание, однако этот процесс не был лишен трудностей. Раввины и раннехристианские мудрецы осознавали как кажущиеся противоречия Книги, так и ее гуманистический, почти скептический взгляд. Положительная оценка Гиллела (ок. 15 г. до Р.Х.) востор-

¹ *Qohelet*, (1.1-2, 12; 7.27; 12.8-10) - причастие женского рода от глагола, образованного из существительного *qahal* ("собрание"). Эта форма, вероятно, в первую очередь использовалась для обозначения должности, а затем уже человека, ее занимающего. Езд.2.55-57 содержит аналогичные случаи использования причастий женского рода, которые когда-то означали должность, однако впоследствии стали именами собственными: Гассофереф (писец, книжник) и Похереф-Г ащебайим (смотритель газелей).

²Талмуд (*B. Bat. 15a*) включает также мнение о том, что эти Книги, наряду с Кн.Исаии, были облечены в письменную форму царем Езекией и его мужами; см.Притч.25.1.

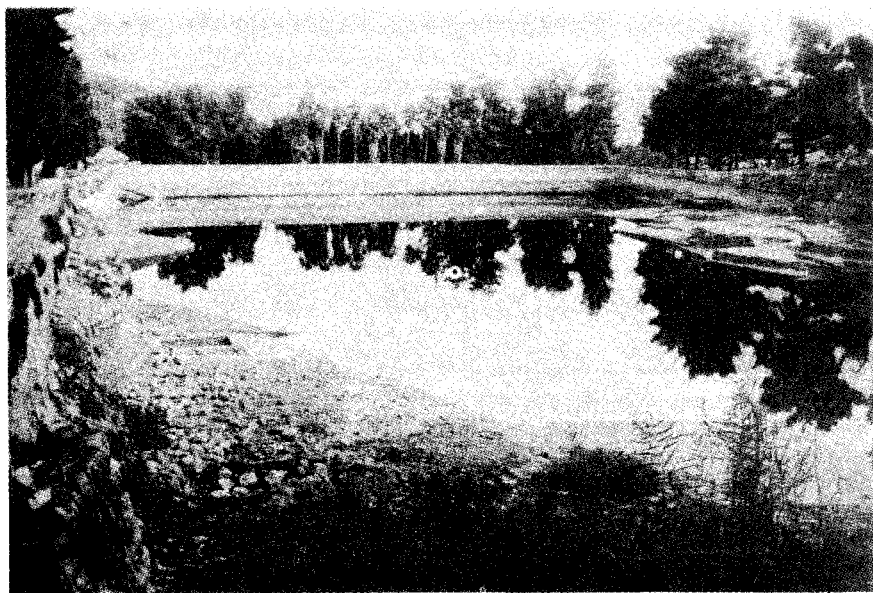
жествовала над отрицательным взглядом Шаммая, и Книгу сохранили в каноне. Сомнения относительно ее богодухновенности и авторитета существовали у христиан, по крайней мере, до времени великого экзегета антиохийской школы Феодора Мопсуестского (ок.400 г. от Р.Х.), который ставил под вопрос право Кн.Екклесиаста находиться среди священных книг.

АВТОР И ДАТА

Несмотря на почти единодушное мнение раввинов, протестантские ученые со времен Лютера склонялись к тому, чтобы датировать Кн.Екклесиаста значительно позднее Соломона. Взгляд раввинов основан на их дословном толковании 1.1 и их стремлении связывать имя Соломона со всей учительной литературой, поскольку он рассматривался как мастер поучения, точно так, как его отец ассоциировался с Псалтирью как мастер псалмопения.

Существуют разнообразные свидетельства в пользу даты значительно позднее десятого века. Имя Соломона не упоминается в тексте, где встречаются лишь туманные намеки ("...сына Давидова, царя в Иерусалиме", 1.1; "...царем над Израилем в Иерусалиме", ст. 12; "...больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом", ст. 16; ср.2.9). Даже эти скрытые ссылки исчезают после гл.2, а некоторые последующие высказывания мало подходят для уст царя (напр., 4.13; 7.19; 8.2-4; 9.14-15; 10.4-7). Кроме того, многое из того, что говорит Екклесиаст, предполагает высокоразвитое учительство, отраженное в Притчах, которое в Израиле началось в царствование Соломона, однако достигло своего расцвета лишь после Езекии (седьмой век). Серьезное рассмотрение здесь вопросов веры и ценностей древнего Израиля указывает на время, когда пророчество достигло своей вершины, а живая надежда на Боже-

Соломонов водоем (к югу от Вифлеема) "для орошения из них роцей произрастающих деревьев"(Еккл.2.6).



ственное присутствие и силу иссякла. Наконец, словарный состав и структура предложений характерны для периода после пленения и похожи на стиль Мишны более любой другой ветхозаветной Книги³.

В течение более века этот лингвистический довод был наиболее неоспоримым доказательством датировки Кн.Екклесиаста между 400 и 200 гг.⁴. Дата после 200 г. исключается как ссылками на Екклесиаста в Кн.Иисуса, сына Сирахова (ок. 180 г.), так и наличием отрывков Кн.Когелета среди кумранских свитков⁵.

Попытки подкрепить эту датировку параллелями с греческой философией оказались бесплодными. Несмотря на поверхностное сходство с Аристотелем, Феогоном, эпикурейцами и стоиками, Когелет был семитским мудрецом, а не греческим философом, и его настроение и подход отражает совершенно иной мир. Несколько более действительно сходство с мыслями и стилем египетских учительных писаний, особенно с более пессимистическими работами - такими, как Песнь Арфиста⁶. Это не означает, что Екклесиаст сознательно заимствовал материал из иностранных источников. Напротив, он следовал древнему обычаю авторов поучений, которые ставили под сомнение выводы своих коллег. В связи с тем, что и он, и они были израильтянами, воспитанными на своеобразной вере и культуре Израиля, Книга уникальна, и ее не следует рассматривать как литературный отпрыск египетских или месопотамских родителей.

Гораздо проще сказать, что царь Соломон Книгу Екклесиаста не писал, чем сказать, кто же ее написал. С уверенностью можно утверждать, что автор был мудрецом, который хотел поставить под вопрос мнения и ценности других мудрецов. Однако неизвестно, кем он был и где он жил. Предположения о том, что он был финикийским или александрийским евреем, не получили широкого признания⁷, а указания Екклесиаста на Иерусалим как на центр политической и экономической жизни следует понимать дословно.

Если Соломон не был настоящим автором, то почему же Екклесиаст связывает себя с великим царем? Наиболее простая причина этого - желание достичь литера-

³ Мишна ("второй закон") содержит самые ранние раввинские комментарии различных библейских заповедей, расположенные по разделам. Он был составлен в начале христианской эры.

⁴ Хотя Олбрайт устанавливает более раннюю (пятый век) дату (*Yahweh and the Gods of Canaan*), вывод Ф. Делитцша остается в силе: "Если Книга Когелета происходит из эпохи Соломона, то у древнееврейского языка нет истории... Книга Когелета несет отпечаток формы языка после пленения"; Keil-Delitzsch, *Commentary*, 6:190.

⁵ Дж. Муленбург датирует эти фрагменты концом второго века до Р.Х.; "A Qoheleth Scroll from Qumran", *BASOR* 135 (1954): 20-28.

⁶ Полезный обзор спора о возможном иностранном влиянии см. в КН.Р.К.Наррисон, *Introduction*, pp. 1075-77. О. Эйсфельдт признает, что эллинистическое окружение Проповедника могло внести свой скромный вклад в мысли и язык, однако с какими-либо конкретными греческими школами и писаниями "не было ничего, кроме случайных контактов"; *Old Testament*, pp.498f.

⁷ Albright, *VTS* 3 (1955): 15. Доводы М. Дейхуда в пользу финикийского лингвистического фона не получили признания; "Canaanite-Phoenician Influence in", *Bibl* 33 (1952): 30-52, 191-221; "The Phoenician Background of Qoheleth", 47 (1966): 264-282. А. Вейзер, основываясь на предполагаемом египетском влиянии на мысль и греческом влиянии на язык, высказывается в пользу александрийского происхождения; *Old Testament*, pp.309f.

турного эффекта. Слова почитаемого главы израильского учительства имели бы вес у мудрецов, чьи взгляды Екклесиаст хотел исправить. Кроме того, Соломон сам мог служить примером той жизни, которой автор стремился дать оценку. Мудрость, удовольствия, богатство, влияние, достижения были признаками, восхваляемыми мудрецами. Автор не мог привести лучшей иллюстрации своих взглядов, чем история Соломона⁸.

Автор не выдает себя за Соломона, чтобы обмануть своих слушателей. Его литературный замысел прост. Он не упоминает о Соломоне и делает скрытые намеки только в первых двух главах. Его тактика - привлечь внимание читателя и использовать обстоятельства жизни Соломона для ироничного исследования слабостей учения его коллег-мудрецов; затем он отбрасывает в сторону одеяние Соломона и открыто приводит свои собственные доводы. Он эффектно использует имя мастера поучений, чтобы осудить мысли тех, кто претендовал на то, чтобы быть его истинными последователями.

ТЕМА И СОДЕРЖАНИЕ

Упоминание Соломона и обычных учителей, которые считали его своим наставником, — сердцевина замысла и темы Екклесиаста. Другими словами, он стремился использовать обычные приемы поучений, чтобы опровергнуть или исправить принятые утверждения. Как и Иов, он протестовал против легковесных обобщений, которыми его коллеги обучали своих учеников добиваться успеха в жизни. Они до такой степени упрощали жизнь и ее законы, что это стало вводить в заблуждение и смущать их последователей. Их выводы представлялись поверхностными, а их советы слишком узкими для мира, полного несправедливости, тяжелого труда и смерти.

Тема. Для Екклесиаста светская мудрость не только не отвечала жизни, но и была близка к богохульству. Дело шло о разнице между Богом и человеком. Мудрецы нарушали владения Божий, пытаясь безошибочно предсказать результаты мудрого и глупого поведения. Божественная свобода и тайна Его путей были вещами, понятными Екклесиасту лучше, чем его соотечественникам, которые не всегда признавали ограничения, налагаемые Божественной властью на человеческое разумение. Это он подчеркивал дважды:

"Ибо кто знает, что хорошо для человека в жизни, во все дни суетной жизни его, которые он проводит как тень? И кто скажет человеку, что будет после него под солнцем?" (6.12).

Эти риторические вопросы указывают на широкую пропасть между тем, что знает Бог, и тем, что могут знать люди⁹.

Непризнание человеческой ограниченности заставило человека ценить свои достижения в мудрости, богатстве, престиже, удовольствиях и справедливости слишком высоко. Против этой ложной уверенности и выступает Екклесиаст в своей основной теме:

⁸ Окружение и слушатели Екклесиаста должны были быть богаты. Иначе его осуждения богатства, удовольствий и славы не были бы услышаны. СМ. R. Gordis, "The Social Background of Wisdom Literature", pp. 196f in *Poets, Prophets and Sages*.

⁹ По поводу развития этих тем и их роли в структуре Книги СМ. A. G. Wright, "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth". *СВО* 30 (1968): 313-334.

"Суета сует, - сказал Екклесиаст, - суета сует, - все суета!" (1.2).

Литературные приемы увеличивают напряжение: (1) структура "что-то, чего-то" является превосходной степенью (как, например, "Царь царей" или "Песнь песней"), обозначающей самую суетную суету, самую тщетную тщетность; (2) повтор фразы - стандартное еврейское средство подчеркивания; (3) всепокрывающее заключение "все суета" делает взгляд как можно более широким. "Суета" (евр. *hebel*) может означать "дуновение" или "пар" (Ис.57.13), т.е. нечто эфемерное, "ничто", "пустота", "тщетность"¹⁰.

Почти все, что далее говорит Екклесиаст, демонстрирует и объясняет эту тему. Он начинает с вывода, а затем посвящает двенадцать глав показу того, как он к нему пришел. Фактически, "все суета" - лишь отрицательная половина его заключения. Он вновь и вновь повторяет ее (1.14; 2.11, 17, 19, 21, 23, 26; 4.4, 7-8, 16; 5.9; 6.9; 8.14; 12.8), ибо дерзкий оптимизм его соотечественников нуждался в том, чтобы услышать это. Однако вместе с этим переплетено и его положительное заключение о том, что есть благо и смысл жизни:

"Не во власти человека и то благо, чтоб есть, пить и услаждать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это — от руки Божией" (2.24).

Этот пункт периодически подтверждается на протяжении Книги (3.12-13,22; 5.17-19 [МТ 17-19]; 8.15; 9.7-10) и подчеркивается заключением: "...бойся Бога и заповеди Его соблюдай..." (12.13), имея в виду не законы, данные Моисеем, а советы Екклесиаста удовлетворяться в жизни вещами в том виде, в каком они даны Богом.

Структура. Ввиду уникальности метода аргументации Екклесиаста провести последовательный очерк его произведения невозможно. Это скорее собрание отдельных мыслей, а не обычный спор, который можно систематически проследить от начала до конца. Частично проблема, возможно, вызвана современным пониманием слова "книга" как "унифицированного, логически аргументированного и составленного целого"¹¹.

Из многих способов, которыми анализировалась Книга, тот, который избран нами, выделяет две отличительных черты метода Екклесиаста: типично семитское повторение аргументов, приводимых в доказательство его темы, и использование наборов притч, "слов совета" для пояснения и подтверждения аргумента - этот прием особенно эффективен, учитывая стремление Екклесиаста поправить светских мудрецов¹².

Введение (1.1-3)

Титул (ст. 1)

Тема (ст.2-3)

Доказательство темы - 1 (1.4-2.26)

человеческой жизнью вообще (1.4-11)

¹⁰ Рассмотрение возможных значений слова *hebel* см. в КН.Е.М. Good, "Irony in the Old Testament" (Philadelphia: 1965), pp. 176-183, в которой автор находит слово "ирония" полезным переводом.

¹¹ Там же, P.171.

¹² Разнообразные современные анализы приводятся в работе Wright, *CBQ* 30 (1968): 314-320. Собственное построение Райта представляет собой похвальную альтернативу, которая указывает на тонкое внутреннее единство Книги.

- знанием (ст. 12-18)
 удовольствиями (2.1-11)
 участью всех людей (ст. 12-17)
 человеческими трудами (ст. 18-23)
Вывод: Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст.24-26)
- Доказательство темы -II(3.1-4.16)
 божественной властью над всеми событиями (3.1-11)
Вывод: Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст. 12-15)
 отсутствием бессмертия (ст. 16-21)
Вывод; Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст.22)
 злобным угнетением (4.1-3)
 трудом (ст.4-6)
 алчным накоплением богатств (ст.7-12)
 проходящей природой известности (ст. 13-16)
- Слова совета-А (4.17-5.11)
 Славить и поклоняться Богу (4.17-5.2)
 Исполнять обеты (ст.3-6)
 Ожидать несправедливость в управлении (5.7-8)
 Не переоценивать богатство (5.9-11)
- Доказательство темы - III (5.12-6.12)
 потерей богатства (5.12-16)
Заключение: Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст. 18-20
 [МТ 17-19])
 богатством, не приносящим удовольствия (6.1-9)
 неизменностью судьбы (6.10-12)
- Слова совета -Б (7.1-8.9)
 Честь лучше роскоши (7.1)
 Воздержанность лучше легкомыслия (2-7)
 Осторожность лучше поспешности (8-10)
 Мудрость с богатством лучше одной мудрости (ст.11-12)
 Смирение лучше негодования (ст. 13-14)
 Умеренность лучше невоздержанности (ст. 15-22)
 Мужчины лучше женщин (ст.23-29)
 Компромисс иногда лучше правоты (8.1-9)
- Доказательство темы - IV (8.10-9.12)
 непостоянством правосудия (8.10-14)
Заключение: Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст. 15)
 тайной путей Божиих (ст. 16-17)
 смертью, одинаковой участью мудрых и неразумных (9.1-6)
Заключение: Наслаждайтесь жизнью такой, какой Бог ее дает сейчас (ст.7-10)
 неопределенностью жизни (ст.11-12)
- Слова совета - В (9.13-12.8)
Введение: рассказ о ценности мудрости (9.13-16)
 Мудрость и глупость (9.17-10.15)
 Правление царей (ст. 16-20)
 Разумная деловая жизнь (1 1.1-8)
 Наслаждение жизнью до прихода старости (11.9-12.8)

Заключение

Цель Екклесиаста (12.9-10)

Значение его учения (ст.11-12)

Заключительное увещание (ст. 13-14)¹³

Единство. Такие схемы содержания, как предложенная выше или выдвинутые Г.Л. Гинсбергом¹⁴ или А.Г. Райтом¹⁵, предполагают единство произведения Екклесиаста, которое напрочь отрицалось или ставилось под серьезное сомнение предыдущим поколением исследователей. Подход Г.А.Бартонна, не будучи крайней точкой зрения, типичен в приписывании частей Книги другим авторам. Наряду с автором, он усматривал работу "редактора, глубоко заинтересованного в учительной литературе" (которому принадлежат "поучительные примечания" в 4.15; 5.3, 7а; 7.1а, 3, 5-9, 11-12, 19; 8.1; 9.17-18; 10.1-3, 8-14а, 15, 18-19), и позднейшего редактора, "глубоко вдохновленного духом фарисеев" (которому принадлежат благочестивые примечания, "поддерживающие ортодоксальные доктрины времени", напр., 2.26; 3.17; 7.18 б, 266, 29; 8.26, 3а, 5-6а, 11-13; 11.96; 12.1а, 13-14)¹⁶.

Современный акцент на единстве Кн. Екклесиаста более всего основан на свежем понимании семитской литературы и ее манеры аргументации. Р. Гордис внес существенный вклад в нынешнее согласие ученых, указывая на параллели между вавилонской и египетской учительной литературой и Кн.Екклесиаста в стремлении сочетать стандартную и нестандартную мудрость и вставлять традиционные притчи в первоначальный материал. Далее, он утверждает, что очевидные противоречия (признаваемые раввинами, которые спорили о каноничности Книги) - следствие борьбы автора со сложностями жизни, а не редакционные попытки соединения частей в одно целое.

Одна из наиболее существенных заслуг Гордиса — предположение о том, что и другие явные противоречия можно легко разрешить, если придерживаться взгляда, что Екклесиаст часто цитировал материал для того, чтобы опровергнуть его. Например, комментарий о труде в 4.5 ("Глупый сидит, сложив свои руки, и съедает плоть свою") - традиционное поучение, направленное на осуждение лени. Чтобы указать на его несостоятельность, Екклесиаст приводит свою собственную притчу: "Лучше горсть с покоем, нежели пригоршни с трудом и томлением духа" (ст.6).

Несомненно, сильнейший аргумент против множества авторов - вопрос о мотивации. Если Кн.Екклесиаста ставила столько проблем мудрым и благочестивым евреям, почему же они взяли на себя огромный труд уснащения Книги многочислен-

¹³ Переработано из очерка, предоставленного лично Р.Б. Лорином; SM.Laurin, *The Layman's Introduction Old Testament* (Valley Forge: 1970), p.104f. Переработка высветила значение выводов о наслаждении жизнью сейчас. Великий первопроходец изучения Книги Екклесиаста, К.Д. Гинсберг признает важность этих мест как отметок границ между основными подразделениями Книги; *Coheloth* (London: 1861).

¹⁴ "The Structure and Contents of the Book of Koheloth", *VTS3* (1955): 138-149.

¹⁵ *CBQ* 30 (1968): 313f.

¹⁶ *The Book of Ecclesiastes*. ICC (Edinburgh: 1908), pp.43-46. Э. Джоунз придерживается почти идентичного подхода; *Proverbs and Ecclesiastes*, pp.259-262. Теорию К.Siegfried, *Prediger and Hohes/ied*. НКАТ (Gottingen: 1898) часто указывают как одну из наиболее замысловатых теорий композиции, которая усматривает, наряду с автором, трех основных редакторов, а также примечания полудюжины других.

ными комментариями? Гордис отмечает: "Ни один из этих ученых не объясняет, почему Книга была признана стоящей этих усилий по "узакониванию" ее, в то время как наиболее простым решением было бы запретить ее"¹⁷.

Вообще, даже Гордис признает, что титул (1.1) и заключение (12.9-14) мог добавить ученик Екклесиаста, который говорил о своем учителе в третьем лице. При этом само произведение оставалось целостным со всей его загадочной сложностью.

Сторонники формально-критических методов исследования последние сорок лет делят Книгу на различное количество фрагментов разной длины. В последние годы растет тенденция рассматривать Книгу как "записную книжку", а не спор, диалог или философский трактат¹⁸. По поводу единства этих заметок фон Рад отмечает:

"Если быть точным, в Книге существует определенное внутреннее единство, которое находит свое выражение иначе, чем посредством линейного развития мысли или логической последовательности мышления, а именно посредством единства стиля, предмета и темы, единства, которое может сделать литературное произведение по-настоящему целостным, самостоятельным произведением искусства"¹⁹.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Размышления. Костяк литературного стиля Екклесиаста - ряд прозаических повествований от первого лица, в которых он приводит свои наблюдения о суетности жизни. Эти размышления (Циммерли называет их "исповеданиями")²⁰ начинаются такими фразами, как: "И предал я сердце мое тому..." (1.13, 17), "Видел я все дела..." (ст. 14), "Говорил я в сердце моем так..." (ст. 16, 2.1), "Еще видел я..." (3.16), "И обратился я, и увидел..." (4.1,7,9.11). Дж.Г. Вильяме, следуя за Циммерли, находит в этом "исповедальном стиле" "отход чувства безопасности и самоуверенности мудрых"²¹. Задаваясь вопросом о том, можно ли подтвердить четкие выводы о месте человека в Божественном космосе, которые делали другие мудрецы, Екклесиаст может лишь повторить то, что он уже обнаружил, видел и заключил. Литературная форма размышления точно соответствует его пониманию реальности: эмпирическому, и вместе с тем, личностному.

Часто эти размышления заканчиваются выводом, обычно в последнем предложении высказывания: "...узнал, что и это - томление духа" (1.17); "И оглянулся я на все

¹⁷ *Kohleht - The Man and His World*, 3rd ed. (New York: 1968), p.71. Вейзер (*Old Testament*, p.309) и Эйфельдт (*Old Testament*, p.499), в принципе, соглашаются с основным единством Книги, хотя и признают, что благочестивый редактор мог добавить несколько стихов ради доктринальной ортодоксальности.

¹⁸ Gordis, *Kohleth*, p. 110. Обзор усилий В. Циммерли, К. Галлинга и Ф. Эллермайера по разделению Книги на литературные отрезки (их обычно насчитывается более тридцати), которые практически все приписываются Екклесиасту, см. O.Kaiser, *Introduction*, p.398.

¹⁹ *Wisdom in Israel*, p.227.

²⁰ *Die Weiheit des Predigers Salomo* (Berlin: 1936), p.26. Дж.Л. Креншо указывает на стилистическое сходство между этими исповеданиями и египетскими царскими исповеданиями (нем. Bekenntnis): "Wisdom", p.257 in J.H.Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*.

²¹ *What Does It Profit a Man?: The Wisdom of Kohleth, Judaism* 20 (1971):179.

дела мои, которые сделали руки мои... и вот, все суета и томление духа..." (2.11); "И это - суета!" (ст.23); "И это - суета и томление духа (ст.26; 4.4, 16; 6.9)²².

Притчи. Екклесиаст употребляет притчи как традиционно, так и не традиционно. Как и его коллеги, он использует два основных вида: (1) Утверждения (Эллермайер называет их "высказывания истины"), которые лишь констатируют реальность: "Кто любит серебро, тот не насытится серебром; и кто любит богатство, тому нет пользы от того" (5.9). (2) Наставления (или "советы"), или побуждения, иногда одобрительные: "Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его" (11.1); иногда запретительные: "Не будь духом твоим поспешен на гнев; потому что гнев гнездится в сердце глухих" (7.9). Разнообразие их почти нескончаемо.

Любимая форма Екклесиаста - сравнение двух манер поведения, одна из которых "лучше" другой (4.6, 9, 13; 5.4; 7.1-3, 5, 8; 9.17-18). Эта литературная форма - ограда от пессимизма и нигилизма: вещи не всегда могут быть хорошими или плохими; однако некоторые из них обязательно являются лучше других.

Притчи встречаются, в основном, в виде: (1) вставок в размышления, где они служат подтверждением или обобщением вывода (1.15, 18; 4.5-6; ст. 9-15 - почти числовая притча, как Притч.30.5, 18, 21, 24, 29); и (2) скоплений в разделах "слов совета" (4.17-5.11; 7.1-8.9; 9.13-12.8).

Наиболее важна их роль в доказательствах. Екклесиаст часто использует притчи, чтобы помочь своим слушателям справиться со сложностями жизни. Такие притчи становятся своего рода комментарием его положительных заключений, призывающих последователей наслаждаться сейчас жизнью в том виде, в каком Бог дает ее (обратите внимание на "слова совета" в 4.17-5.11; 9.13-12.8, которые наполнены разумными советами о том, как лучше распорядиться жизнью).

Екклесиаст приводит и другие притчи с тем, чтобы оспаривать их. Иногда он цитирует традиционную мудрость, противопоставляя ей свои собственные утверждения (2.14; 4.5-6). В 9.18 первая строка - традиционная оценка мудрости: "Мудрость лучше воинских орудий". Это, может быть, и верно, говорит Екклесиаст, однако не следует это переоценивать, поскольку "один прегрешивший погубит много доброго"²³.

Тонким приемом является использование Екклесиастом антипритч-изречений, построенных по образцу традиционного поучения, но содержащих противоположный смысл:

²²Эллермайер усматривает три подгруппы: (1)цельная критическая мысль: высказывание начинается с отрицания и последовательно критикует оптимистическое понимание жизни (3.16-22; 6.1-6); (2) изломанная критическая мысль: исходное высказывание - положительно, затем следует критика фальшивого оптимизма (3.1-15; 4.13-16); и (3) ломаное критическое суждение от противного: начало высказывания - отрицательно, затем утверждается нечто положительное, хотя исходное положение сохраняет силу (4.4-6; 5.12-19); *Qohelet I* (Herzberg: 1967): 88ff. Обзор анализа Эллермайера, который больше основан на направленности рассуждения, чем на точной литературной форме, см. в кн.Kaiser, *Introduction*, p.399.

²³Более тщательное рассмотрение использования притч в различных формах аргументации см. в КН.Gordis, *Koheleth*, pp.95-108; и его работе "Quotations in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature", pp. 104-159 in *Poets, Prophets and Sages*.

"Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь" (1.18).

Контраст между этими утверждениями и счастьем, которое обещает мудрость в таких местах, как Притч.2.10; 3.13; 8.34-36, поразителен, и, видимо, задевал мудрых оппонентов Екклесиаста за живое. Неудивительно, что восхищенный ученик подчеркнул искусство, с каким его учитель употреблял притчи (12.9).

Риторические вопросы. Для того, чтобы вовлечь слушателей в свои рассуждения и вызвать желаемый отклик, Екклесиаст часто использует риторические вопросы. Поскольку они встречаются ближе к концу разделов, они служат ключом к его основной мысли: "Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, что трудится он под солнцем?" (2.22); "Что пользы работающему от того, над чем он трудится?" (3.9). Вопросы увлекают читателя в сеть Екклесиаста, в которую он хочет поймать согласных с его выводом о суетности²⁴.

Аллегория. "Наслаждайтесь сейчас жизнью такой, какой Бог дает ее" - положительный вывод Екклесиаста. В конце книги он наглядно подтверждает его аллегорией или развернутым набором метафор (12.2-7). Основную мысль, которая утверждается в форме назидания ("И помни Создателя твоего в дни юности твоей"; ст. 12.1), развивает картина потерь, которые приносит человеку старость. Ветшающее, а затем приходящее в упадок имение сравнивается с членами тела: меркнувший свет — потеря жизненности (ст.2); мужи силы - спина; стерегущие дом — руки; мелющие - зубы; смотрящие в окно - глаза (ст.3); закрытые двери - уши; пробуждение по крику петуха, возможно, - бессонница (ст.4); дочери пения - сила голоса (ст.4); цветущий миндаль может указывать на седину, а отяжелевший кузнечик - на расслабленность, мешающую ходьбе (ст.3); серебряная цепочка, золотая повязка, кувшин и колодец - символы жизнедеятельности, которую обрывает смерть (ст.6). Эта аллегория превращается в притчу, чтобы пояснить ее значение и цель; аналогичным образом, она завершается буквальным описанием смерти (ст. 7), которое не оставляет места для рассуждений о главном смысле, хотя толкование деталей и может различаться²⁵.

ВКЛАД В БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Свобода Бога и ограниченность мудрости. Далеко не являясь всего лишь скептиком и пессимистом, Екклесиаст стремился внести свой положительный вклад в жизнь своих современников и их отношения с Богом. Он добился этого, подчеркнув ограниченность человеческих способностей и разума. Таким образом, даже своим выводом о суетности многого из того, что считалось вполне надежным, он стремился внести положительный вклад в человеческое мировоззрение.

(1) Люди ограничены в той мере, в какой Бог predetermined события их жизни. Поэтому у них мало власти изменить ход истории:

"Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать" (1.15).

Отголоски этой антипритчи звучат в риторических вопросах:

²⁴ Другие риторические вопросы встречаются в 1.3; 2.2, 12, 15, 19, 25; 3.21; 5.5, 10; 6.6-8, 11-12; 7.16-17; 8.1, 4, 7. Они почти всегда требуют отрицательных ответов.

²⁵ Рассмотрение аллегории, включая возможность того, что 12.2-7 развились из загадки, см. в K.H. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.45f; Crenshaw, "Wisdom", pp.246f.

"Смотри на действие Божие: ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?" (7.13).

Даже события человеческой жизни установлены таким образом, что никакой человеческий труд не в силах изменить его (3.1-9)²⁶.

"Под солнцем" (1.3, 9, 14; 2.11, 17-20, 22; 3.16; 4.1, 3, 7, 15; 5.12, 17; 6.1, 12; 8.9, 15, 17;; 9.3, 6,9, 11, 13; 10.5) - почти навязчивое напоминание приземленности жизни смятенного человечества. Основное его значение - то, что люди живут в миру, а не на небесах, где обитает Бог. Во многих отношениях оно

"предполагает также, что солнце неумолимо усложняет труд, неумолимо высвечивает все, показывая его "пустоту", и неумолимо отмеряет ход нескончаемых дней и ночей"²⁷.

(2) Человеческие существа ограничены своей неспособностью познать пути Божий. Они могут понимать, говорит Екклесиаст, что их жизнь определена Божественной властью, но не могут понять, как и почему. Это было особенно досадно для израильских мудрецов, которые стремились узнать надлежащее время для всех дел в жизни:

"Радость человеку в ответе уст его, и как хорошо слово во время!" (Притч.15.23)²⁸. Это проблема не Бога, а человека:

"Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир²⁹ в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца" (3.11). Как показал А.Г. Райт, фразы "кто понимает...?", "не знаешь" и т. д. преобладают в гл. 7-11³⁰. Неудивительно, что Екклесиаст предостерегает от поспешности в молитве: "...потому что Бог на небе, а ты на земле; поэтому слова твои да будут немноги" (5.1).

Авторы Книги Притчей признавали ограниченность человеческой мудрости и суверенитет путей Божиих:

"Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его" (Притч. 16.9).

"Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом" (19.21).

Однако современники Екклесиаста, очевидно, пересмотрели эти истины в свете своей уверенности в том, что человек способен влиять на свою судьбу. Вопрос о том,

²⁶ Антинимические пары "рождаться-умирать", "насаждать-вырывать посаженное" и т.д. - примеры меризма - литературного приема, в котором упоминаются крайности для обозначения всего, что находится между ними,

²⁷ W.J.Fuerst, *The Book of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*. Cambridge Bible Commentary (Cambridge: 1975), p. 103.

²⁸ См. уоп Rad "The Doctrine of the Proper Time", pp. 138-143 in *Wisdom in Israel*.

²⁹ По-видимому, лучший перевод употребленного здесь слова 'olam - "вечность", однако не просто в значении расширения времени до бесконечного будущего. В этом контексте оно означает "пути Божий в миру", "ход всемирных событий, который Один лишь Бог определяет и понимает". Он даровал осознание того, что Он действует, но не понимание того, что Он делает. См. Gordis, *Koheleth*, pp.221f.; Williams, *Judaism* 20 (1971): 182-85.

³⁰ CBQ 30 (1968): 325f.

почему Екклесиаст решил особо подчеркнуть эту ограниченность, вызывает жаркие споры.

Фон Рад приписывает это потере веры в Бога, сопровождаемой острым желанием найти более порядка в жизни и определять будущее гораздо яснее, чем это осмеливались делать старые мудрецы³¹.

Циммерли, напротив, рассматривает Екклесиаста как "пограничника", который не позволял мудрецам претендовать на всеобъемлющее умение контролировать жизнь. Екклесиаст знал, что истинный "страх Божий никогда не позволит человеку в его "желании командовать" забрать кормило власти в свои руки"³². Также, согласно Циммерли, молчание Екклесиаста о богоизбранности Израиля служит напоминанием от противного о том, что доктрина творения не может быть понята во всей ее полноте, до тех пор, пока "Израиль не уверует окончательно в то, что Бог есть Создатель. Который по благодати Своей обещает Себя народу Своему"³³.

Перед лицом реальностей жизни. (1) Милость. Хотя Екклесиаст не интересуется тем, что известно Израилю о завете и искуплении, он, определенно, имеет представление о милости Божией. Для него милость Божия проявляется во всем хорошем, что есть в творении. Его положительный вывод ("Не во власти человека и то благо, чтобы есть и пить и услаждать душу свою от труда своего") также основывается на Божией благодати: "...и это - от руки Божией; Потому что кто может есть и кто может наслаждаться без Него?" (2.24-25). В другом месте (3.13) это также описано как "дар Божий". Корень *natan* — "давать" со словом "Бог" в качестве подлежащего используется около десятка раз. Что бы еще ни изумляло его в непостижимых путях Божиих, Екклесиаст не сомневается, что милость Божия проявляется ежедневно в том, что "все соделал Он прекрасным в свое время" (ст.11).

Проявления милости и человеческой ограниченности сливаются воедино, когда Екклесиаст употребляет слово "доля" (Евр. *heleq*, 2.10, 21; 3.22; 5.18-19 [МТ 17-18]; 9.6, 9). Переводимое также словом "часть" (2.21), это слово обозначает частичную, ограниченную природу Божественных даров. Он не дает человечеству всего, однако эти простые удовольствия - дары, которыми Екклесиаст призывает людей воспользоваться в полной мере. В определенном смысле "доля" противопоставляется другому любимому слову "польза" (*yitron*) (1.3; 2. II, 13; 3.9; 5.9, 15 [МТ 8]; 7.12; 10.10-II; ср. однокоренное *motar* ("преимущество"), 3.19). Польза описывает избыток, который может быть произведен человеческим трудом; доля означает удел, выделяемый Божественной милостью. Человечество не может приобрести ничего; Бог Сам следит за тем, чтобы люди имели достаточно³⁴.

(2) Смерть. Важное место в выводе "все - суета" занимает неизбежность смерти, но не время ее прихода. Эта участь постигает всех - мудрых и глупых (2.14-15; 9.2-3), человека и животных (3.19). Смерть обрушивается самым решительным образом на людей с их ограниченностью, постоянно напоминая им о том, что будущее находится вне их власти. Она раздевает их донага, независимо от того, трудился ли человек мудро лишь для того, чтобы оставить свое добро недостойным (2.21). или он хотел

³¹ *Wisdon in Israel*, pp.226-237.

³² *SLT* 17(1964): 158.

³³ Там же.

³⁴ По поводу этих терминов см. *Williams, Judaism* 10(1971): 185-190.

оставить его наследнику, но потерял его раньше (5.12-16). Описание смерти у Екклесиаста основано на повествовании о творении (Быт.2), где Божественный дух и земной прах соединились, чтобы образовать человека. В смерти процесс представляется обратным: "И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его" (12.7), хотя Екклесиаст и сомневается, насколько здесь можно быть догматичным (3.20-21). Для него смерть - великий охладитель ложного оптимизма³⁵.

(3) Наслаждение. Насколько "труд" (евр. *'amal*) преобладает у Екклесиаста в описаниях жизненных невзгод (2.10, 21, 24; 3.13; 4.4, 6, 8-9; 5.14, 18; 6.7; 8.15; 10.15; глагольная форма *'amal*. 1.3; 2.11, 19-20; 5.15; 8.17), настолько слова "радость" или "удовольствие" (от евр. *smh*) часто встречаются в положительных выводах (2.24-25; 3.12, 22; 5.17-19; 7.14; 8.15; 9.7-9; 11.8-9). Каким бы мучительным ни было настоящее и неопределенным будущее, радость возможна, если ее искать в нужном месте: благодарить и славить Бога за простые его дары - пищу, питье, работу и любовь. Обращаясь к обществу, поглощенному погоней за успехом, достижениями, производительностью и властью³⁶, Екклесиаст предупреждает о безрадостности и тщетности этих усилий. Радость можно найти не в достижениях человека, которые есть томление духа (2.11, 17 и т.д.), а в каждодневных дарах, посылаемых Создателем³⁷.

Подготовка к благовестию. Хотя Кн.Екклесиаста не содержит ярко выраженных пророческих и провидческих моментов, она все же готовит место для христианского благовестия. Это не означает, что оно - основная цель Книги или причина ее включения в канон. Как критика чрезмерной мудрости, картина трагичности и несправедливости жизни и указание на радости бытия, она занимает свое собственное место как слово Бога к человеку³⁸.

Однако не следует пренебрегать христианской ценностью Книги. Реализм в описании превратностей страданий и смерти помогает объяснить решающее значение распятия и воскресения Христа. Акцент Екклесиаста на непостижимости путей Божиих подчеркивает величие той перемены в отношениях человека с Богом, которая произошла с воплощением Христа. Безотрадная картина утомительного труда проложила путь для новозаветного призыва всех труждающихся и обремененных к мило-

³⁵ Обратите внимание на вывод Циммерли, *SJT* 17 (1964): 156: "Как нигде ранее в Ветхом Завете, Екклесиаст рассматривает смерть как власть, которая лишает силы всякое творение, даже мудрость человеческую".

³⁶ Дейхуд указывает на частоту употребления коммерческих терминов - таких, как *yitron*, *motar* (польза, преимущество, прибыль), *'amal* (труд), *'inyan* (дело, бизнес), *kesep* (деньги), *heleq* (доля), *kisron* (успех), *oser* (богатства), *baal* (владелец) и *hesron* (недостаток, дефицит).

³⁷ Дж.С. Райт хорошо уловил эту преобладающую печать радости; "The Interpretation of Ecclesiastes", *Evangelical Quarterly* 18 (1946: 18-34. См. также R.E.Murphy "Qohelet ie sceptique", *Concilium* 1 19 (1976): 60; R.K.Johnston "Confessions of a Workaholic: A Reappraisal of Qoheleth", *CBQ* 35 (1976): 14-28.

³⁸ Обратите внимание на слова Б.С. Чайлдза: "Если его поместить в эсхатологические рамки предстоящего Божиего суда, то послание Екклесиаста не ограничится текущей деятельностью человека, но четко соотносится с новым и более полным измерением Божественной премудрости. Когда поздние иудеи и христиане соотносили мудрость этого мира (1 Кор. 1.20) с премудростью Божией, они толковали еврейские писания в соответствии с их каноническим обликом; *Old Testament as Scripture*, pp.588f.

стивому успокоению (Мф.11.28-30). Совет наслаждаться простыми дарами, не стремясь к большему, находит отражение в наставлении Христа надеяться на Бога, лилиях и птицах небесных (6.25-33).

Своим жгучим взглядом и едким пером Екклесиаст бросает вызов устоявшейся мудрости человеков. Этим он прокладывает путь "большему Соломона", "в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (12.42; Кол.2.3)³⁹.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Ginsberg, H.L. *Studiens in Koheleth*. New York: 1050.

Loader, J.A. *Polar Structures in the Book of Qoheleth*. BZAW 152 (1979). (Формально-критический анализ, усматривающий "намеренные полярные структуры", а не "противоречия".)

Ogden, G.S. "The 'Better-Proverb (Tod-Spruch), Rhetorical Chriticism, and Qoheleth". *JBL* 96 (1977): 489-505.

Whitley, C.F. *Koheleth*. BZAW 148 (1979). (Подробное исследование языка; автор высказывается в пользу послемаккавейского написания.)

7/12

³⁹ Христианское приложение основных тем Екклесиаста см. в кн. D.A.Hubbard, *Beyond Futility: Message of Hope from the Book of Ecclesiastes* (Grand Rapids: 1976).

ГЛАВА 45

ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

КНИГА названа по первому стиху первой главы "Соломонова Песнь Песней" (т.е. самая лучшая песня). Она помещена первой среди пяти свитков (Мегилота) еврейского канона, используемых во время празднеств; ее предписано было читать в Пасху.

КАНОНИЧНОСТЬ

Принятие Книги в еврейский канон не было легким, на что более чем намекает Мишна. Своим энергичным утверждением Рабби Акиба (ок. 100 г. от Р.Х.), несомненно, рассчитывал на то, чтобы подавить всякое сопротивление и навсегда определить место Книги: "Целый мир не стоит того дня, в который Песнь Песней была дана Израилю; все Писания святы, а Песнь Песней есть святая святых"¹.

Эротическая природа Песни, несомненно, вызывала противодействие. Впоследствии связь поэмы с именем Соломона и раввинистические и христианские аллегорические толкования перевесили эти возражения и помогли умерить ее чувственный тон. Когда евреи стали видеть в Книге картину ни с чем не сравнимой любви Божией к Израилю, они без колебаний стали рассматривать ее в числе тех писаний, которые настолько святы, что "оскверняют руки"² (прим. ред.: согласно иудейским верованиям истинно святой предмет при соприкосновении с ним оскверняет руки, если же этого не происходит, та он не свят).

АВТОРСТВО И ДАТА

То, что авторство Книги традиционно приписывается Соломону, основано на ссылках на него на протяжении всей Песни (1.4; 3.7, 9, II), особенно в заглавии (1.1 [MT] и RSV- прим. ред.). Евр. *lislomoh* (1.1) (досл. "к Соломону") может указывать на авторство, однако возможны и другие толкования: "для" или "в стиле Соломона". Искусство Соломона как автора песен известно из 3 Цар.4.32 (ср. Пс.71; 126), однако

¹ Mishnah *Yad*.3:5.

² Б.С. Чайлдз отрицает этот взгляд: "Напротив. Песнь вошла в канон именно в той роли, какую она играла в обрядовой жизни Израиля. Она восхваляла тайны человеческой любви, выраженной в брачном празднике": *Old Testament as Scripture*, p.578.

его связь с любовной лирикой неясна³. Попытки согласовать любовь и верность, выраженные здесь с тем, что Соломон практиковал политические браки и конкубинат (см. 3 Цар.2), остались безрезультатны.

Предполагаемые персидские и греческие заимствования⁴, почти повсеместное употребление относительной формы местоимений, характерных для позднего древнееврейского языка⁵, слова и фразы, отражающие арамейское влияние⁶, указывают на то, что окончательно Книга была отредактирована, если не вообще написана значительно после Соломона. Существуют многочисленные свидетельства как связи между Ионией и Ханааном, так и арамейского влияния на древнееврейскую литературу с ранних веков монархии. Попытки на основе географических указаний, а также языка доказать, что Песнь происходит из северного царства, оказались безуспешными. Многие из упомянутых мест находились на севере (напр., Сарон, 2.1; Ливан, 3.9; 4.8,

"Вид его подобен Ливану, величествен, как кедры ". Таков возлюбленный из Песни Песней (Песн.5.15).



³Talmud *B.Ba(П5й* приписывает песню Езекии и его писцам, несомненно, следуя Притч.25.1.

⁴*Pardes* (сад), 4.13; *appiryon*, от гр. *phordon* (паланкин), 3.9.

⁵*se* вместо *"ser*, за исключением I.I.

⁶ см.S.R.Driver, *Introduction*, p.448.

11, 15 и т.д.; Амана, Сенир, Ермон, 4.8; Фирца⁷, 6.4; Дамаск, 7.5; Кармил, ст.6), однако никакого провинциализма не проявляется. Поэт обнаруживает превосходные знания по географии Палестины и Сирии от Эн-геди (1.13) до Ливана.

Отсутствие исторических ссылок в Песне усложняет ее датировку. Г.Дж. Шонфилд высказывается в пользу персидского периода, точнее, между временем Неемии и 350 г. Частично следуя лингвистическим доводам и географическим данным (отсутствие указаний на разделенное царство), он усматривает в описании сказочной славы Соломона отражение "великолепия и торжественности Персидской империи и роскошных дворцов Великого Царя в Сузах и Персеполе"⁸. Однако археологические свидетельства великолепия царствования Соломона делают мысль о персидском влиянии ненужной. Еврейские писатели, знакомые с преданиями о золотом веке Израиля, не нуждались в персидских прототипах. Щедрое обрамление Песни точно отражает славу Соломона, как роскошь, богатство и мудрость Екклесиаста точно передают его царственное великолепие.

Подводя итоги, можно сказать, что хотя сам Соломон, вероятно, не является автором, многое из обрамления и тона отражает его век. Как и в случае с Притчами, ядро Песни могло передаваться (возможно, устно), пополняться, а затем получить свою нынешнюю форму в руках неизвестного, богодухновенного поэта около времени пленения⁹.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ КАЧЕСТВА

Строго говоря, Песнь не следует относить в разряд учительной литературы, поскольку преобладающая форма — любовная лирика, а не наставление или спор. Однако, благодаря своей связи с Соломоном и тому обстоятельству, что ее, вероятно, переписывали, сохраняли и издавали учителя, ее можно изучать наряду с этими произведениями¹⁰. Кроме того, своим восхвалением брака как дара Создателя и нормы человеческой жизни ее авторы близки к учителям¹¹.

Большую часть Песни составляет стилизованный разговор между возлюбленными (напр., 1.9 и далее; 4.1 и далее; 6.2 и далее), хотя многое может быть воображаемой речью, произнесенной в отсутствие партнера. Выявлены различные формы любовной лирики¹².

⁷ Упоминание Фирцы может служить доводом против того, что, по крайней мере, эта часть Песни была написана во время пленения или после него. Этот древний хананейский город (Ис.Нав. 12.24), первая столица северного царства (3 Цар.14.17; 15.21; 16.6 и далее), не упоминается после ок. 750 г. (4 Цар.15.14, 16). Сильный довод в пользу ранней даты для, по крайней мере, некоторой части Песни - очевидное сходство с любовной лирикой восемнадцатой династии (ок. 1250 г.); см. J.B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*. SBL Dissertation Series 38 (Missoula: 1978), pp.91-159; R.E. Murphy, "Song of Songs", *IDBS*, P.837.

⁸ *The Song of Songs* (New York: 1959), pp. 75-83.

⁹ O.Kaiser, *Introduction*, p.366: "Следовательно, можно предположить, что в Песне Песней мы имеем позднее собрание брачных и любовных песен из различных периодов".

¹⁰ Murphy, там же.

¹¹ Childs, *Old Testament as Scripture*, pp.574-78.

¹² см. White, *Language of Love*, pp.50-55, который объединяет взгляды F.Horst, изложенные в его работе "Die Formen des althebraischen Liebesliedes", p.176-187 in H.W.Wolff, ed., *Gottes*

Описательные песни. В этой древней форме, засвидетельствованной в вавилонской, египетской и современной арабской (где он называется *wasf*) литературе, возлюбленные в высокообразных выражениях описывают красоту друг друга (он описывает ее, 4.1-7; 6.4-7; 7.2-10; она описывает его, 5.10-16). Этими описаниями влюбленные приветствуют друг друга, входя в экстаз любви (см. 1.15-16, где возлюбленные по очереди восхищаются красотой друг друга).

Самоописание. Эту форму использует лишь женщина обычно для того, чтобы скромно отрицать приписываемую ей красоту (1.5; 2.1). В своем самоописании в 8.10 она гордится своей девственностью и зрелостью; она прошла испытание у своих братьев (ст. 8-9).

Песни восхищения. Эта форма отличается от описательных песней тем, что обращает внимание на платье и украшения возлюбленной (напр., 1.9-11; 4.9-11). Песн.7.7-9 показывает страсть, вызываемую таким восхищением, изображая, как возлюбленный желает обладать предметом своих восхищений.

Песни томления. В этих песнях проявляется страстное желание возлюбленных, особенно когда они разлучены (напр., 1.2-4; 2.5-6; 8.1-4, 6-7). Характерная форма - желание или призыв любви. Эта форма - напоминание о том, что разлука усиливает любовь.

Рассказ о поиске. Дважды женщина описывает свои страстные поиски возлюбленного. Не в состоянии уснуть, она бродит по городу, ища его - один раз с удовлетворением (3.1-4), другой - с разочарованием (5.2-7). Эти повествования показывают ее открытость в выражении желания: она решительно и настойчиво берет на себя инициативу в любви.

Любовная игра. Второй рассказ о поиске дает начало "игре" между женщиной и ее подругами, "дщерями Иерусалимскими":

- | | |
|--|-----------------|
| Она: рассказывает о поиске (безуспешном) | 5.2-7 |
| Она: закликает подруг помочь ей найти возлюбленного | ст.8 |
| Подруги: дразнят вопросом о достоинстве возлюбленного | ст.9 |
| Она: отвечает песнью, описывая его красоту | ст. 10-16 |
| Подруги: дразнят вопросом о сопровождении ее в поисках | 6.1 |
| Она: возбужденно рассказывает о том, где находится возлюб- | 6.2-3 (ср.2.16; |
| ленный; он принадлежит ей (она не отдаст его) | 7.1 la) |

Эта игра иллюстрирует игривость, свойственную древней мудрости, а также показывает, как несколько литературных форм могут сочетаться, образуя большую литературную единицу. Более того, она - напоминание об исключительных, заветных отношениях, существующих между партнерами.

Другие литературные формы. Песнь содержит несколько других литературных форм, таких как: (1) формула заклинания (2.7; 3.5; 5.8; 8.4) показывает, как горячо подруги женщины поддерживают ее и как серьезно она желает, чтобы никто не

Recht (Munich: 1961), с точкой зрения W.Staerk, *Lyrik. Die Schriften des Alten Testaments* 3/1 (Göttingen: 1920) и E.Wurthwein, *Die fünf Meg Moth*, 2nd ed. HAT 18 (Tübingen: 1969).

мешал ей быть с возлюбленным; (2) дразнящая песнь (1:7-8) добродушно подшучивает над стремлением влюбленных быть вместе (см. 2.14-15; 5.2-3); (3) песни гордости (6.7-10; 8.11-12) выражают восторг, вызываемый тем, что его возлюбленная - единственная, восторг, разделяемый друзьями, которые присоединяются к восхвалению (6.10); (4) любовный призыв (2.5, 17; 4.16; 7.11-13; 8.14), выражаемый женщиной, обычно с настойчивостью приказа.

Кроме влюбленных, других участников можно обозначить лишь с большим трудом. Краткие реплики (1.7 [МТ 8]; 5.4; 6.1 и т.д.) приписываются "дщерям Иерусалимским", возможно, подругам невесты (1.4 [МТ 5]; 2.7; 3.5, 10; 8.4 и т.д.), гражданам Иерусалима, которые описывают царский кортеж, приближающийся к Иерусалиму (3.6-11), и граждан Сулама (8.5). В этой высокообразной лирической поэзии центральные персонажи, возможно, воссоздают речи других. Например, Суламита¹³ в 8.8-9, похоже, цитирует своих братьев. Шонфилд приписывает эти короткие реплики, независимо от содержания, хору. Этот простой подход - достойное одобрения избавление от попыток (особенно в прошлом веке) рассматривать Песнь как сложное драматическое произведение.

Сила Книги заключается в теплых живых картинах любви, особенно в богатой и выразительной системе образов. Именно эти качества представляют проблему для западного вкуса. Яркие, подробные описания тел возлюбленных и их откровенно выраженное страстное желание кажутся слишком пикантными. Однако, они - продукт отдаленного времени и места. Они страстны, но не развратны, а открытая честность их подхода делает их на ступень выше намеков, содержащихся в современных им западных произведениях. Часто сравнения и метафоры звучат странно или даже неместно:

"...волоса твои, как стадо коз, сходящих с горы Галаадской..." (4.1)

или:

"Шея твоя, как столп Давидов, сооруженный для оружий, тысяча щитов висит на нем - все щиты сильных" (ст.4)".

Полезно предположение А. Бентцена: "Восточные народы останавливают свой взгляд на одной поразительной детали, которая, в соответствии с нашими концепциями, может и не быть характерной"¹⁴. Таким образом, в волнообразном движении стада коз, спускающегося с отдаленного склона, автор усматривает образ грациозности и красоты, с которой локоны его возлюбленной нежными волнами спускаются на ее

¹³ Это единственное имя, которым называется героиня (7.1); его происхождение и значение проблематичны. Оно связывалось с неизвестным городом Суламом или рассматривалось как вариант слова "Сунамитянка". Некоторые ученые отождествляют героиню с Ависагой Сунамитянкой (3 Цар.13 и далее). Г.Г. Роули отрицает эти взгляды, утверждая, что этот термин является женской формой имени Соломон, "Соломония"; "The Meaning of the Shulamite", *AJS* 56 (1939): 84-91.

¹⁴ *Introduction* 1:130. Т. Боумен предлагает полезные предположения относительно используемых речевых фигур: напр., сравнение девушки с башней (столпом, 4.4; 7.4-5), стеной (8.10) или горой Кармил (7.6) является выражением ее чистоты и недоступности как невинной девушки, чуждой искушений тех, кто хотел бы ее совратить. Указания на "голубиные" качества Суламиты (1.15; 2.14; 4.1) также подчеркивают ее чистоту; *Hebrew Thought Compared with Greek*, trans. J.L. Moreau (Philadelphia: 1960), pp.77-89.

плечи. Аналогичным образом крепость и прямота ее шеи, увешанной украшениями, напоминает ему башню-крепость Давида, увешанную щитами воинов¹⁵.

ПРЕДЛАГАЕМЫЕ ТОЛКОВАНИЯ

По поводу происхождения, значения и замысла Песни у ученых, видимо, меньше единодушия, чем по отношению к любой другой Книге Ветхого Завета. Эротическая лирика, отсутствие религиозной ноты и неясность сюжета сбивают с толку ученых и искушают их воображение. Противоречивыми теориями наполнена не только история толкования; все возможности современной науки - археологические открытия, открытие большого количества произведений древней литературы, проникновение в восточную психологию и социологию - не помогли выработать единый подход к Книге¹⁶.

Аллегорическое. Возможно (по провидению Божиему), наряду с традиционным авторством Соломона Книга обязана своим местом в каноне аллегорическому толкованию. Древнейшие зафиксированные еврейские толкования (в Мишне, Талмуде и Таргуме) усматривают в ней изображение Божественной любви к Израилю. Этим объясняется использование Книги в Пасху, которая отмечает заветную любовь Божию. Не довольствуясь общим намеком на Божественные отношения с Израилем, раввины наперебой пытались обнаружить в ней конкретные указания на историю Израиля.

Отцы Церкви задали тон последующему христианскому толкованию, "обратив Песнь в христианство" и видя в ней Его любовь к Церкви или отдельному верующему¹⁷. Протестанты также внесли свой вклад в детальное и образное толкования, на что указывают подзаголовки, традиционно встречающиеся в англ.пер.KJV, которые содержат элементы толкования, напр., "Взаимная любовь Христа и Его церкви" или "Церковь исповедует свою веру во Христа". Место аллегории в современном римско-католическом понимании Песни иллюстрируется значительным комментарием, принадлежащим А. Роберу, Р. Турне и А. Фейе¹⁸.

Типологическое. Стремясь избежать субъективности аллегорического подхода и сохранить буквальный смысл поэмы, этот метод подчеркивает основные темы любви и преданности, а не детали рассказа. В теплоте и силе взаимной любви его сторон-

¹⁵ Некоторые места проясняются пониманием семитских обычаев. Напр., желание Суламиты, чтобы ее возлюбленный был ее братом, "сосавшим груди матери моей", чтобы они имели свободный доступ друг к другу, подразумевает, вероятно, не родного брата (из одного чрева), а "молочного брата", вскормленного ее матерью. Такая любовь — кровосмешение, ею можно было бы наслаждаться без стыда или обычных социальных ограничений, которые препятствовали свободному общению между возлюбленными. SM.R.Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, pp. 194 f.

¹⁶ Настоящий раздел в большой степени обязан работе Н.Н.Rowley "The Interpretation of the Song of Songs", pp. 195-245 in *The Servant of the Lord*. Объемное резюме истории толкования см. в кн. M.Pope, *Song of Songs*. Anchor Bible 7C (Garden City: 1977), pp.89-229.

¹⁷ В красоте и чистоте Суламиты некоторые римско-католические толкователи (напр., Св.Амвросий) видят Деву Марию; см. F.X.Curley, "The Lady of the Canticle", *American Ecclesiastical Review* 133 (1955): 289-299.

¹⁸ *Le Cantique des Cantiques*. Etudes Bibliques (Paris: 1973).

ники усматривают указание на взаимоотношения Христа и Его Церкви. Подтверждение этого взгляда основано на параллелях с арабскими любовными стихами, которые могут иметь тайный или мистический смысл; на использовании Христом истории Ионы (Мф.12.40) или змия в пустыне (Ин.3.14); и на хорошо известных библейских аналогиях духовного брака (напр., Иер.2.2; 3.1 и далее; Иез16.6 и далее; Ос.1-3; Еф.5.22-33; Откр. 19.9).

То, что аллегорическое и типологическое толкования положительно повлияли на благочестие многих поколений христиан и иудеев, не вызывает сомнений. Вопрос, однако, заключается в том, каков был замысел автора. Аллегорическое толкование сомнительно, ибо при нем отсутствуют научные средства контроля. Возможности толкования деталей неограниченны, а убедительных средств подтверждения или отрицания противоречащих точек зрения нет. Исследователи больше заинтересованы в подтверждении своих собственных идей, чем в расшифровке авторского замысла. Другая слабость аллегорического и типического толкований - полное отсутствие указаний на то, что Песнь следует понимать иначе, чем в прямом значении¹⁹.

Драматическое. Наличие диалогов, монологов и хоровых партий (см. выше) привело многих литературоведов - как древних (напр., Ориген, ок.240 г. от Р.Х.), так и современных (напр., Milton) - к рассмотрению Песни как драматического произведения. В девятнадцатом веке в моде были две формы драматического анализа. Комментарий Ф. Делицца усматривает два основных персонажа, Соломона и Суламиты, отождествляемую некоторыми учеными (ошибочно, с точки зрения настоящего обзора) с дочерью фараона, с которой Соломон сочетался браком по расчету (3 Цар.3.1). Теория двух персонажей рассматривает Песнь как драму, восхваляющую более чем физическую любовь, которая связывала Соломона с Суламитой более, чем с остальными представительницами его гарема. Альтернативная драматическая теория предусматривает трех персонажей. Первоначально разработанная Г. Эвольдом и переработанная С.Р. Драйвером, она наряду с Соломоном и Суламитой включает и возлюбленного - пастуха. Сюжет развивается вокруг верности Суламиты своему сельскому возлюбленному, несмотря на попытки Соломона покорить ее роскошью.

Трехперсонажная теория (или "пастушеская гипотеза") может помочь объяснить, почему возлюбленный иногда изображается пастухом (напр., 1.7-8) и почему поэма заканчивается не в Иерусалиме, а на пастушеском севере. Однако и она не лишена слабостей: отсутствие каких-либо сценических указаний и сложности, которые возникают, если Суламита отвечает на ухаживания Соломона воспоминаниями о своем возлюбленном пастухе. Основная трудность драматического толкования - недостаточные доказательства наличия драматургической литературы у семитов и, в частности, у евреев.

¹⁹Труды J.Fischer (*Das Hohe Lied. Echter Bibel* 10 [Wurzburg: 1950]) и L.Krinetski (*Das Hohe Lied. Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament* [Dusseldorf: 1964]) демонстрируют сильные и слабые стороны типологического подхода; ср. White, *Language of Love*, pp.20f. Разновидность этого подхода - "притчевое" толкование, предлагаемое T.R.D.Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, 3rd ed. (Paris: 1953) и H.Scheider, *Das Hohelied. Herders Bibel Kommentar* (Freiburg im Breisgau: 1962); оба усматривают в Песне притчу обновления завета между Израилем и Яхве.

«*Брачные песни*. Изучение сирийских брачных обрядов, которое предпринял И.Г. Вещштейн в конце прошлого века, породило свежий взгляд на Песнь²⁰. Некоторые ученые²¹ усматривают в празднествах, длившихся неделю, ряд параллелей с элементами Песни: невесте и жениху воздают царские почести; воспевают красоты и добродетели возлюбленных; невеста исполняет танец с мечами (см.6.13; 7.1-2); предпочтительный месяц - март (см.2.11); пару возводят на красиво украшенный молотильный стол, который становится царским престолом (см. 3.7-10).

Эти и другие параллели очень полезны, однако этот подход, по-видимому, не дает полного ответа. Даже если принять точку зрения Шонфилда о том, что аналогичные брачные обычаи можно проследить и в израильской древности²², остаются проблемы: Песнь в дошедшем до нас виде не так легко разделить на части, соответствующие семи дням, и Суламиту нигде не называют царицей. Вюртвейн значительно видоизменяет подход Будде, однако также придерживается прочной связи между большинством поэм Песни и израильскими брачными церемониями²³. Недалек от этого и взгляд Ж.-П. Оде, который видит в Песне обряд обручения²⁴.

Литургические обряды. По мере пролития нового света на древнюю ближневосточную жизнь, ученые стремились осветить неясные места Ветхого Завета сравнением с религиозными обычаями Месопотамии, Египта или Ханаана. Примером этого может служить теория (обычно ассоциируемая с Т.Дж. Миком)²⁵ о том, что Песнь Песней заимствована из литургических обрядов культа Таммуза (ср. Иез.8.14), вавилонского божества плодородия. Сочетание страстных разговоров и пастушеского окружения рассматривались как доказательство, поскольку эти обряды отмечали священный брак Таммуза и его супруги Иштар (Астарты), от которого рождалось ежегодное весеннее плодородие²⁶. Современная западная культура показывает, что языческие религии могут оставлять терминологическое наследие, не влияя на религиозные верования (напр. названия дней (в англ.яз.-пер.) и месяцев); все же представляется весьма сомнительным, чтобы евреи заимствовали языческие обряды, содержащие привкус идолослужения и безнравственности, без тщательной их переработки в свете особой веры Израиля²⁷. Песнь Песней не содержит следов такой переработки. Любое языческое влияние должно было до такой степени быть косвенным, что им можно, по существу, пренебречь.

²⁰ Приложение к Keil-Delitzsch, *Commentary* 6, trans. M.G.Easton (repr.1976), pp. 162-176.

²¹ Особ.К. Budde, *Das Hoheleid*. HSAT (Tubingen: 1923).

²² *The Song of Songs*, pp. 32-34.

²³ *Die fünf Megilloth*, pp.25-71.

²⁴ "The meaning of the Canticle of Canticles", *Theology Digest* 5 (1957): 88-92.

²⁵ Напр', "The Song of Songs", *IB* 5:98-148.

²⁶ См.Н. Schmokel, *Heilige Hochzeit and Hoheslied*. Abhandlungen flir die Kunde des Morgenlandes 32/1 (Wiesbaden: 1956); S.N.Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (Bloomington: 1969). White, *Language of Love*, p.24, указывают на неточность предполагаемых параллелей и широкие различия в тоне между данными обрядами и Песней.

²⁷ См. white, там же, p.24: "Трудно представить, что священный брак мог укорениться в Израиле до такой степени, что часть его обряда была включена в еврейский канон".

Любовная песнь. В последние десятилетия некоторые ученые стали рассматривать Песнь как поэму или собрание любовных стихов, не обязательно связанных с брачными празднествами или другими конкретными событиями²⁸. Несмотря на попытки разделить Песнь на несколько независимых поэм, преобладающий дух единства²⁹ проступает в последовательности темы, рефренообразных повторах (напр., 2.7; 3.5; 8.4) и цепочной структуре соединения каждой последующей части с предыдущей³⁰.

В тоне лирической поэзии можно почувствовать послание Песни. Хотя движение очевидно, имеются лишь туманные контуры сюжета. Любовь пары столь же сильна в конце, как и в начале; таким образом, сила поэмы заключается не в величественном сюжете, а созидательных и деликатных повторах темы любви - любви, которую жаждут в разлуке (напр., 3.1-5), которой наслаждаются в полной мере вместе (напр., гл.7) среди великолепия дворца (напр., 1.2-4) или безмятежности сельской местности (7.12 и далее) и которую берегут исключительно для любимого (2.16; 6.3; 7.11)³¹. Эта любовь сильна, как смерть; ее не могут потушить большие воды; она достается бесплатно, однако выше любой цены (8.6-7)³².

НАЗНАЧЕНИЕ

Какое же место занимает такая любовная лирика в Священном Писании, особенно если она первоначально не предназначалась быть аллегорическим или типологическим посланием Божественной любви? Книга - наглядный пример развернутой притчи (*masal*), иллюстрирующей богатство и чудо человеческой любви, которая сама по себе является даром Божиим. Хотя и написанная несколько смелым языком, Песнь выражает целостное библейское равновесие между крайностями сексуальной чрезмерности или извращенности и аскетизмом, слишком часто принимаемым за христианский взгляд на секс, который отрицает неотъемлемую благодать и праведность физической любви, установленных Богом в рамках брака. Э.Дж. Янг идет еще

²⁸ Напр., W.Rudolph, *Das Hohelied*. KAT 17/2 (Gutersloh: 1962); G.Gerlemann, *Das HoheUed*. BKAT 18 (Neukirchen: 1965).

²⁹ См. Rowley, *The Servant of the Lord*, p.212. Убедительный аргумент в пользу того, что Песнь является скорее антологией, чем цельная поэма, см. в КН.White, *Language of Love*, pp.28-34; также R.Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, rev ed. (New York: 1974), p. 16: "Если к Песни Песней подходить без предвзятости, она раскрывается как собрание лирики".

³⁰ Каждая последующая поэма возникает из слова, фразы или мысли предыдущего раздела: F.Landsberger "Poetic Units within the Song of Songs", *JBL* 73 (1954): 203-216. Другой подход обнаруживает шесть поэм, объединенных повторением ключевых слов; J.C.Exum, "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs", *ZAW* 85 (1973): 47-79.

³¹ см. White, *Language of Love*, p.27: "Хотя израильский социальный этнос не исключал эротики, общественная нравственность не позволяла прелюбодеяние и подчеркивала необходимость девственности до брака... Песнь... нельзя, поэтому, понимать как трактат, оправдывающий добрачные половые связи". С.К. Гликман подчеркивает как единство Песни, так и ее благочестивое отношение к браку, указывая на хронологическую последовательность: ухаживания (1.1-3.5), брачная церемония (3.6-11), вступление в брак (4.1-5.1) и далее; *A Song for Lovers* (Downers Grove: 1976).

³² Более подробный анализ с пояснительными примечаниями см. в *New Berkeley Version of the Holy Bible in Modern English* под ред. G.Verkuyl (London: 1963).

дальше: "Она не только говорит о чистоте человеческой любви; самим своим включением в канон она напоминает нам о любви, которая чище нашей"³³.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Albright, W.F. "Archie Survivals in the Text of Canticles". Pp. 1-7 in D.W. Thomas and W.D. McHardy, eds., *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*. Oxford: 1963. (Предполагаемые хананейские элементы.)
- Caster, T.H. "What 'The Song of Songs' Means". *Commentary* 13 (1952): 316-322. (Предпосылки и толкование.)
- Gollwizer, H. *Song of Love: A Biblical Understanding of Sex*. Trans. K.Crim. Philadelphia: 1979. (Подтверждение положительного подхода к проблеме секса в Библии.)
- Hubbard, D.H. "Song of Solomon". *IBD*, pp. 1472-74. (Часть приведенного выше материала заимствована из этой статьи.)
- Kessler, R. *Some Poetical and Structural Features of the Song of Songs*. Ed. J. Macdonald. Leeds University Oriental Society Monograph 8. Leeds: 1957.
- Landy, F. "Beauty and the Enigma: An Inquiry into Some Interrelated Episodes of the Song of Songs". *JSOT* 17 (1980): 55-106. (Рассматривает 1.5-8; 8.8-12.)

³³ *Introduction*, p.354.

ГЛАВА 46

РУФЬ

ЕВРЕЙСКОЕ предание помещает Книгу Руфи среди Писаний, однако LXX, а следуя за ним и Вульгата, Английская, а также Русская Библия помещают эту Книгу непосредственно после Кн. Судей, т.к. действие обеих происходит в одно и то же время.

НАЗВАНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ

Книга названа по имени основного персонажа, Руфи Моавитянки, которая вышла замуж в семью Елимелеха, Ефрафянина из Вифлеема. Вследствие голода Елимелех со своей женой Ноеминью и двумя их сыновьями переселился в Моав. Со временем все трое мужчин умирают, и Ноеминь остается с двумя своими невестками, Руфью и Орфой. Решив вернуться в Иудею, где голод уже закончился, Ноеминь стремится отослать их обратно в их семьи. Орфа неохотно соглашается, однако Руфь твердо отказывается, употребляя слова, ставшие примером любви и преданности, которые может одна женщина проявить по отношению к другой (1.16-17). Она и Ноеминь возвращаются в Вифлеем, где Руфь, занимаясь подбором упавших после жатвы колосьев, пытается счастье на поле Вооза, дальнего родственника Елимелеха. После завершения жатвы Ноеминь посылает Руфь на гумно к Воозу, чтобы просить его исполнить свой левиратный долг ближайшего родственника жениться на вдове и воспитать сына, который бы носил имя умершего. Он согласен, однако, другой более близкий родственник имеет больше прав. В кульминации рассказа Вооз искусно убеждает ближайшего родственника отказаться от своих прав, а затем женится на Руфи. Сын, родившийся от этого брака, называется сыном Ноемини. Это сохранение семейной линии - немаловажное обстоятельство, поскольку новорожденный Овид станет отцом Иессея, который, в свою очередь, будет отцом Давида.

ДАТА И АВТОРСТВО

Как и многие повествования Ветхого Завета, Книга Руфи анонимна и не содержит ни единого намека на ее автора. Талмуд фиксирует предание, согласно которому автором является Самуил, однако Книга, скорее всего, была написана после Давида (4:176) и значительно позднее описываемых событий, чтобы оправдать описание давно забытого обычая в ст. 7. По поводу времени написания не существует согласия ученых - предлагаются даты от ранней монархии до эры после пленения. Большинство относящихся к делу свидетельств можно лучше всего объяснить, предположив,

что Книга написана до плена, а ввиду отсутствия более точных критериев, дата в пределах периода монархии (X-VII вв.) представляется наиболее подходящей¹.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Одна из сложностей, с которыми приходится сталкиваться современному читателю, - то, что толкование рассказа включает два народных обычая древнего Израиля, которые не имеют современных западных аналогов: левират и выкуп земли. Смысл левирата², описанного в юридических терминах в Втор.25.5-10, заключался в том, что если мужчина в древнем Израиле умирал, не имея сына, то ближайший родственник³ должен был жениться на вдове и произвести сына, "чтобы имя его (т.е. умершего) не изгладилось в Израиле" (ст.б). Хотя данные Кн.Руфи, Втор.25.5-10 и рассказа об Иуде и Фамари в Быт.38 содержат такое количество различий в деталях, что чрезвычайно сложно составить последовательный взгляд на левират в Израиле⁴, несомненно, основной поворотный момент Книги - хитрость Ноемини, предпринятая с целью заставить Вооза взять на себя эту обязанность, несмотря на то, что он был таким дальним родственником, что ни он, ни других не считали, что она непосредственно касается его. В самой живой и тонко рассказанной части повествования - сцене на гумне Ноеминь достигает этого (гл. 3), используя для побуждения Вооза молодость и привлекательность Руфи. Ее уловка венчается успехом (ст.10-11), однако в этот момент возникает препятствие: существует родственник, более близкий, чем Вооз, который имеет первенство не только в обязанностях, но и праве. Поскольку Вооз не может безнаказанно пренебречь этим первенством, он собирает старейшин у городских ворот⁵, приглашает близкого родственника и затем информирует его о том, что "Ноеминь, возвратившаяся с полей Моавитских, продает часть поля, принадлежащую брату нашему Елимелеху. Я решился довести до ушей твоих и сказать, купи..." (4.3-4).

Этот неожиданный поворот в рассказе - первый намек на собственность, принадлежавшую Елимелеху, и указывает на еще одну обязанность, лежащую на близком родственнике: выкуп земли. Земля была неотчуждаема; ее нельзя было продавать из рода. Если такой шаг вызывался нищетой, то ближайший родственник был обязан

¹ Обратите внимание на слова С.Р. Драйвера: "Общий еврейский стиль (идиомы и синтаксис) не проявляет* никаких следов вырождения; он ошутимо отличается не только от стиля Книг Есфири и Паралипоменон, но даже от мемуаров Неемии или Кн.Ионы, и стоит на одном уровне с лучшими частями 1-2 Цар."; *Introduction*, p.454.

² От лат. *levir* ("деверь"), таким образом, "брак с деверем".

³ Законодательная форма в Втор.25 упоминает в связи с левиратной обязанностью лишь братьев, живущих вместе. Однако, как Быт.38, так и Кн.Руфи шире распространяют эту обязанность. Заманчиво предположить, что порядок исполнения этой обязанности был тем же, 41-о и порядок наследования (Числ.27.8-11) и выкуп родственника, который был вынужден продаться в рабство (Лев.24.47-55), т.е. брат, дядя по отцовской линии, сын дяди по отцовской линии, "близкий родственник из поколения его" (Числ.27.11).

⁴ Отличный обзор основных аргументов и проблем см. в Н.Н.Rowley "The Marriage of Ruth", pp. 169-194 in *The Servant of the Lord*, также Т. и D.Thompson "Some Legal Problems in the Book of Ruth", ГТ 18(1968): 79-99.

⁵ Ворота были местом, где заключались деловые и юридические сделки в древних городах. По поводу более широкого их значения СМ.Е.А.Speiser " 'Coming' and 'Going' at the 'City' Gate BASOR 144(1956): 20-23.

купить эту землю и таким образом сохранить ее в роду⁶. Пример действия этого принципа можно усмотреть в Иер-32.6-15.

Считая, что на нем лежит лишь эта обязанность, ближайший родственник отвечает утвердительно (4.4). Затем Вооз подталкивает его к отказу от своего права, информируя его о следующем: "Когда ты купишь поле у Ноемини, то должен купить и у Руфи Моавитянки, жены умершего, и должен взять ее в замужество, чтобы восстановить имя умершего в уделе его" (ст.5). Тогда родственник отвечает, что такой поступок расстроит его собственные дела (ст.6), поэтому он вынужден отказаться. Если бы на нем лежала лишь обязанность левирата, его собственное имущество не было бы затронуто. Ребенок, родившийся от левиратного брака, содержался бы за счет собственности Елимелеха до тех пор, пока он не станет достаточно взрослым, чтобы наследовать ее. Если бы он должен был лишь выкупить собственность Елимелеха, то цена земли была бы окуплена самой землей. Однако, поскольку земля, которую он должен выкупить, впоследствии отойдет к ребенку от левиратного брака с Руфью, то родственник уже не может принять на себя эту обязанность. Он добровольно передает свои права по данному делу Воозу (ст.6). Очевидно, Вооз был достаточно богат, и такая двойная обязанность не представляла для него проблему. Более того, поскольку генеалогия Давида в ст. 18-22 называет его предком Вооза, а не Махлона и Елимелеха, то можно предположить, что у Вооза не было сыновей. Ребенок, родившийся от его брака с Руфью, хотя и будучи юридически сыном Махлона, был по существу ребенком Вооза и, таким образом, наследником как линии Вооза, так и линии Елимелеха.

Молотильный ток, подобный тому, на котором Руфь убеждала Вооза выполнить обязанности второго вроде (Руф.3).



⁶См. Лев.25.25 и далее; не указано какого-либо конкретного порядка исполнения этой обязанности, однако, возможно, порядок был таким же, как установленный для наследования; ср. сноску 3 выше.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР И БОГОСЛОВИЕ

Со времен фундаментальной статьи Г. Гюнкеля⁷ ученые согласны с тем, что по жанру книга Руфи - новелла, короткий рассказ, высокохудожественный по стилю и композиции, в котором развитие сюжета проходит через несколько эпизодов до достижения развязки. Цель рассказа включает также поучение и наставление. Как таковой, он сравним с рассказами об Иосифе (Быт.37, 39-50), женитьбе Исаака (гл.24), Иуде и Фамари (гл.38) и придворной историей Давида (2 Цар.9-20). Эти целостные повествования разительно отличаются от собраний преданий, таких как циклы Авраама и Иакова в Быт. 12-36. Жанр отмечен возвышенным, почти поэтическим и ритмическим прозаическим стилем. Рассказы служат как развлечению, так и назиданию, сосредоточиваясь на деятельности Божественного провидения в жизни участников. От читателя ожидается и требуется участие в описываемых событиях; он должен учиться, подражая одним примерам и стараясь избегать других⁸.

Как пример этой формы короткого рассказа Кн.Руфи является шедевром⁹. Посредством совершенных изобразительных приемов, изысканности, явно увлеченно, но вместе с тем крайне немногословно автор рисует людей, которые при необычайном великодушии выглядят достоверно. В одной из плоскостей, это и есть цель рассказа: создать персонажи, которые живут, любят, рождаются так, чтобы быть воплощением еврейской концепции *sedaqa* ("праведность", "целостность"), конкретным примером жизни в соответствии с Божественным заветом. В рассказе нет злодея. Орфа оставляет свою свекровь лишь после второй просьбы, а ближайший родственник вполне согласен выкупить землю до тех пор, пока требование жениться на Руфи не ставит под угрозу его собственные наследственные дела. На этом фоне необыкновенная доброта и преданность Вооза, верность и обязательность Руфи и благоразумие и настойчивость Ноемини проявляются в их истинном свете. Они почти полностью являются олицетворениями *hesed* ("любящая верность"). Рассказ преподнесен с таким мастерством, что вызывает лишь восхищение.

В другой плоскости, рассказ сосредоточивается на происхождении Давида (4:176). Родословие в ст. 18-22 - очевидное позднее добавление также указывает на это. Здесь повествование о земных событиях в жизни простых людей помещается в рамки Божественного промысла. Таким образом, первоначальная цель повествования расширяется, чтобы? включать Божественное провидение и заботу в жизнь одной семьи. Она касается жизни всего народа, поскольку в сыне, рожденном Ноемини, начинается история Божественного правления при Давиде¹⁰. Этим Книга связана с основной темой Библии - историей искупления. В свете этого поразительным представляется то, что автор определяет Руфь как "Моавитянку" в нескольких местах, где указание на ее этническое происхождение необязательно и даже излишне¹¹.

⁷ "Ruth", PP.65-92 in *Reden und Aufsätze* (Göttingen: 1913).

⁸ См., в частности, E.F.Campbell "The Hebrew Short Story: Its Form, Style and Provenance", PP.83-101 in H.N.Bream, R.D.Heim6 and C.A.Moore, eds., *A Light Unto My Path* (Philadelphia: 1974).

⁹ По поводу литературных приемов, посредством которых автор искусно строит свой рассказ, см. Введение к кн. Campbell, *Ruth*. Anchor Bible 7 (Garden City: 1975), pp.3-23.

¹⁰ См. B.S.Childs, *Old Testament as Scripture*, p.566.

¹¹ 1.22; 2.2; 4.5, 10; кроме того, ее иностранное происхождение подчеркивается в 2.6, 10.

Отнюдь не будучи полемичной¹², Книга содержит свидетельства, подчеркиваемые и в других местах Ветхого Завета (напр., в Кн.Ионы), о том, что милость Божия не ограничивается исключительно Израилем. Идеальный царь Давид и, впоследствии, Мессия, происходят от смешанной линии¹³.

Однако основной замысел Книги - показать милостивое попечительство Божие в жизни этой семьи¹⁴. Фактически, основные действующие Лица этой драмы — Бог, Чье присутствие в рассказе прослеживается от горькой жалобы Ноемини в 1.20-21:

"...не называйте меня Ноеминью (т.е.Приятной), а называйте меня Марою (т.е.Горькой); потому что Вседержитель послал мне великую горесть. Я вышла отсюда с достатком, а возвратил меня Господь с пустыми руками"

к радостному кличу вифлеемских женщин в 4.17: "у Ноемини родился сын". Милостивое попечительство Божие становится особенно явным в свете молитв основных персонажей, включая пламенное благословение Воозом Руфи в 2.12; 3.10 и неожиданное возвращение надежды к Ноемини в 2.20; каждая из них получает ответ в развязке Книги. Это Книга о Божественном руководстве событиями жизни всех, кто верит в Него. Именно Богом данного "пристанища" (1.9; 3.1) добиваются "строющая интриги старушка и молодая, умащенная благовониями, женщина с помощью маленьких хитростей"¹⁵.

И все же Книга Руфи подчеркивает, что Бог есть причина всего, иначе, чем большинство других ветхозаветных Книг¹⁶. Нет никаких указаний через сны, ангельские посещения или голос с неба, нет пророка с его "так говорит Господь". Бог действует за сценой, через обычные побуждения или события рассказа. Он "везде - однако полностью скрыт за чисто человеческими совпадениями или планами, такими как случайные шаги молодой девушки или рискованный план пожилой женщины"¹⁷. Таким образом, автор подчеркивает один из аспектов Божественного провидения - его тайность. Он скрывает попечительство Божие за обычной человеческой причинно-следственной связью¹⁸ просто потому, что он верит в его скрытую природу. Однако эта богословская концепция, с одной стороны, абсолютной, а с другой стороны, скрытой причинности, - уникальна. Придворная история Давида (2 Цар.9-20) и рассказ об Иосифе (Быт.37, 39-50), среди прочих, также подчеркивают полный и постоянный контроль Божий над событиями, - не открыто и сверхъестественно, но

¹² Ряд исследователей считают, что именно в этом и есть основная цель Книги, истолковывая ее как противопоставление идее исключительности, выраженной после пленения в книгах Ездры и Неемии. Библиографию см. в КН.Rowley, *The Servant of the Lord*, p. 173.

¹³ см. Мат. 1.5. В то время, когда разделение существовало в израильском обществе и вере (а так же в иудаизме), Руфь и Иона показывают, что значительная часть ветхозаветного общества признавала подлинно универсальный характер ее жизни и деятельности.

¹⁴ См. Childs, *Old Testament as Scripture*, p.565.

¹⁵ Campbell, *The Hebrew Short Story*, p.98.

¹⁶ см. M.Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: 1969), pp.18f.

¹⁷ Hals, "Book of Ruth", *IDBS*, pp. 759.

¹⁸ Это руководство проявляется не только в сознательных поступках персонажей. В 2.3 "случилось, что та часть поля принадлежала Воозу..." В Книге, столь насыщенной руководством Божиим, объяснение знакомства Руфи с Воозом случаем явно должно значить обратное: для Руфи это было чистой случайностью, но не для Бога.

неощутимо и естественно, посредством течения земной жизни. Временами Бог действительно открыто вмешивается в ход человеческих событий, чтобы достичь целей искупления. Однако в Книге Руфи Он действует гораздо тоньше - через события и побуждения каждодневной жизни обычных людей, волнения которых мало кого затрагивали вне их прямого окружения. Посредством своей верности и тайного Божественного попечительства этот род был сохранен для Израиля, что было весьма немаловажно, поскольку от него произошли великий Давид и, много поколений спустя, Величайший Сын великого Давида.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Anderson A.A., "The Marriage of Ruth". *JSS*23 (1978): 171-183. (Оспаривает левиратный союз в Книге Руфи.)
- Beattie, D.R.G. "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice". *VT*24 (1974): 251-2677. (Включает обзор средневековых раввинских и современных критических исследований.)
- Burrows, M. "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage". *BASOR* 77 (1940): 2-15.
- Knight, G.A.F. *Ruth and Jonah*, 2nd ed. Torch Bible Commentary. London: 1966. (Книга рассматривает "должные взаимоотношения между Церковью и обществом").
- Leggett, D. *The Levirate and Gael institutions in the Old Testament*. Cherry Hill, N.J.: 1974. (Консервативная работа.)
- Loretz, O. "The Theme of the Ruth Story" *CBQ* 22 (1960): 391-99. (Книга является "gestalte Geschichte" [нем. фигуральный рассказ])
- Myers, J.M. *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*. Leiden: 1955. (Высказывается в пользу поэтического ядра, лежащего в основе Книги.)
- Prinsloo, W.S. "The Theology of the Bible: The Book of Ruth". *JBL* 89 (1970): 27-37. (Анализ специалиста в области литературоведения.)
- Sasson, J.M. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist interpretation*. Baltimore: 1979.

ПЛАЧ ИЕРЕМИИ

ДАННОЕ название точно описывает содержание этой небольшой Книги. Ее пять глав - плач, которым Иудея оплакивала разрушение Иерусалима и его храма (586 г. до Р.Х.). Исторические повествования в 4 Цар.25 и Иер.25 описывают факты, пять глав Плача передают чувства.

Септуагинта и Вульгата используют похожее название "Стенания" или "Погребальные песни" (*Threnoi'*, лат. *Threni*). Подзаголовок в Вульгате гласит: *Id est Lamentationes Jeremiae Prophetae*, то есть "Плач Иеремии Пророка" (пер.ред.). Это стало основанием и для русского названия. Обычное еврейское название *eka* - от характерного для плача восклицания ("Как!"), с которого начинаются гл. 1-2, 4¹.

В еврейской Библии Плач обычно помещается третьим по счету среди пяти свитков (Мегиллота), используемых во время ежегодных еврейских праздников и постов. Девятого числа месяца Ава (середина июля) евреи традиционно оплакивают разрушение Соломонова храма Навуходоносором, а также второго храма — римлянином Титом (70г. от Р.Х.). Чтение Плача как часть траурной церемонии началось, видимо, в первые годы пленения, непосредственно после трагических событий, которым посвящена Книга. Иеремия описывает собрание из восьмидесяти человек из Сихема, Силома и Самарии, которые в 585 г. совершили паломничество к месту разрушенного храма (Иер.41.4-5). Кроме того, Захария (5.18) упоминает семидесятилетний обычай поста в пятый (Ав) и седьмой (Тишри) месяцы (7.1-7).

Дата и авторство. Плач - плод сокрушительного поражения и мучительного переселения. Его содержание позволяет очертить границы его возможной датировки (586-530). Яркие выражения в гл. 1-4 указывают, что их горестные стихи были написаны вскоре после падения Иерусалима. Гл.5, возможно, была написана несколько позднее, в плену, когда острая боль поражения сменилась тупой хронической болью пленения.

Плач анонимен. Сам текст ничего не говорит об авторе. Традиция, которая зародилась в дохристианские времена, приписывает Книгу Иеремии² Доводы в пользу и против авторства Иеремии уравнивают друг друга. Традиционный взгляд

¹ Некоторые раввины используют также название *Qinot* ("похоронные песни или плачи").

²Таргум в Иер.1.1: Талмуд *B.Vat.*, заглавия LXX и Вульгаты. Обратите внимание на «ведение в LXX: "И случилось, после того как Израиль был уведен в плен, а Иерусалим опустошен, что Иеремия сел, плача и рыдая рыданием над Иерусалимом..."

основан на сходстве тональности Плача и Книги Иеремии, особенно в чувствительности к страданиям Иудеи; на глубоких богословских воззрениях Плача, которые сочетают темы осуждения и милости достойно Иеремии; и определенных параллелей в стиле (напр., обе описывают Иудею как попираемую деву; Иер.14.17; Плач. 1.15). Доводы против авторства Иеремии обычно основываются на следующих вопросах: (1) Мог ли Иеремия зачинать плач, вместо того, чтобы призвать народ к покаянию и указать на новый день Божий? (2) Можно ли приписывать Иеремии места, говорящие о том, что его пророчество не сбылось (2.9), или утверждающие положения, противоречащие взглядам Иеремии (4.12,17)? (3) Не говорят ли различия в поэтическом стиле и порядке букв в акrostихах о нескольких авторах, а не об одном?³

Поскольку сама Книга анонимна, представляется наилучшим остановить рассмотрение данного вопроса на этом месте. Хотя традиционный взгляд не располагает неоспоримыми доказательствами, он имеет то преимущество, что указывает, какого человека вдохновил Дух на написание этой Книги: (1) живого свидетеля трагических событий, описанных в тщательных подробностях; (2) проникновенного богослова, который умел постигать глубокие причины ужасного осуждения, а не только их болезненные симптомы; (3) искусного поэта; (4) истинного патриота, который оплакивал кончину страны, однако знал, что такая смерть была единственной надеждой на новую жизнь.

Ни один известный человек не сочетал всех этих качеств лучше Иеремии, о котором Летописец вспоминает, что он вознес плач по поводу смерти Иосии (2 Пар.35.25). Если это был не Иеремия, то Иудее настолько повезло, что она имела еще одного человека с замечательным даром помочь справиться с ее потерями, точно так, как Иеремия подготавливал ее к тому, чтобы ожидать их. В настоящем рассмотрении, форма единственного числа слова "автор" используется для отражения убежденности в том, что Плач - не собрание разнообразного материала, а отражение воззрения и мастерства одного человека.

ПОЭТИЧЕСКИЙ СТИЛЬ

Форма акrostиха. Первые четыре главы представляют собой акrostихи со стилистическими вариациями: гл. 1-2 содержат двадцать два стиха, по три строки в каждом, причем первое слово каждого стиха начинается последующей буквой еврейского алфавита; в гл.4 «имеет место то же самое, однако в стихах всего две строки; гл.3 построена наиболее четко: ее шестьдесят шесть стихов разделены на двадцать две группы, по три стиха в каждой, каждый стих начинается соответствующей буквой. Даже гл.5, которая не построена по алфавитной форме, видимо, находится под некоторым влиянием акrostиховой структуры - она также содержит двадцать два стиха, по одной строке в каждом.

Что такое алфавитный акrostих? В некоторых случаях он может помогать при запоминании. Запомнив порядок, проще восстановить в памяти содержание каждого стиха. Эта мнемоническая цель, вероятно, не объясняет алфавитной структуры Плач. 1-4: ряд акrostихов может не только с таким же успехом мешать запоминанию,

³ Речь идет о порядке \aleph и \beth : гл.1 помещает \aleph перед \beth ; гл.2-4 располагают \beth перед \aleph . По поводу порядка букв в библейских акrostихах, см. R.Gordis, *Poets, Prophets and Sages*, pp.82f. Обратный порядок \aleph и \beth встречается в форме Избет Сапта (двенадцатый век); см. W.S.LaSor. *Handbook of Biblical Hebrew* 2:58.

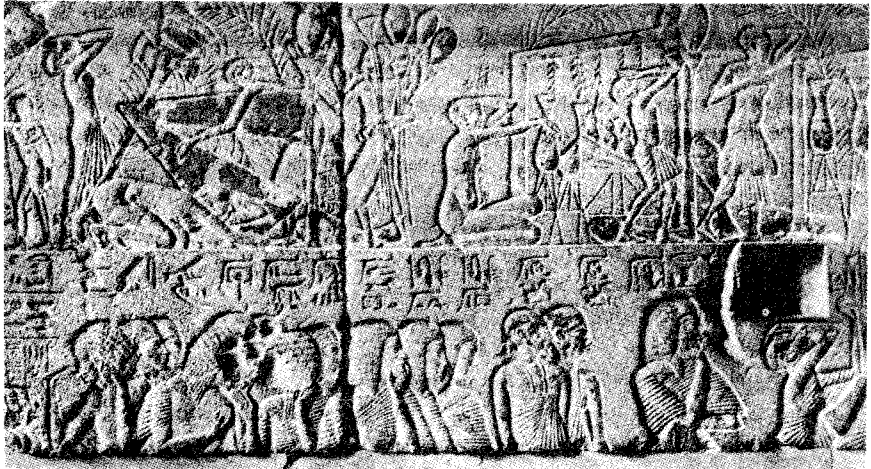
как и помогать. Каким образом можно определить, какой стих, начинающийся с Гимел или Далет, принадлежит той или иной главе? В данном случае в искусстве, с каким построены акrostихи, выражается благочестие поэта.

В Плаче форма акrostиха, по-видимому, служит двум целям: (1) рассмотрением предмета от Алеф до Тав (т.е. от А до Я) в ней выражается полнота страданий и раскаяния; (2) она накладывает художественные рамки на плач, предотвращая таким образом его от перерастания в неконтролируемые рыдания или стенания⁴.

Плачевные песни. Использование восклицания "как!" (евр. *'eka*) и кратких всхлипывающих строк с параллельной структурой отмечает собой части Плача (особ. разделы гл. 1-2,4) как оплакивания великой трагедии⁵. Хотя и употребляемая часто во время погребений для оплакивания любимого (2 Цар. 1.19-27), плачевная песнь (*qina*) не обязательно ограничивалась таким использованием, но могла выражать любую трагедию, в частности, такую, которая казалась необратимой⁶.

Форма плачевной песни в Плаче имеет слишком много вариаций, чтобы ее можно было строго назвать похоронной песней. Город Иерусалим описывается не как мерт-

Сцена оплакивания. Девятнадцатая династия (1303-1200 до Р'Х.), рельеф из Мемфиса.



⁴ По поводу концептуального значения структуры акrostиха СМ. N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 2nd ed. SBT 14 (London: 1962). pp.23-32.

⁵ По поводу краткого рассмотрения ритмической структуры, которая может использоваться в плачевных песнях, см. Gordis, *Poets, Prophets and Sages*, p.68.

⁶ Шумеры использовали форму плача для оплакивания сдачи города иностранному захватчику. Явные параллели с библейской Книгой поставили вопрос о возможном шумерском влиянии. Прямое влияние представляется маловероятным. Безопаснее сказать, что Плач - пример литературно-литургической модели, имеющей ранних предшественников в Месопотамии. Обзор предполагаемых параллелей см. в D.R.Hillers, *Lamentations*. Anchor Bible 7A (Garden City: 1972), pp.XXVIII-XXX.

вое тело, а как одинокая вдова (1.1). Кроме того, сам город временами участвует в оплакивании (напр., ст. 12-16, 18-22). В других случаях поэт обращается к городу непосредственно:

"Что мне сказать тебе, с чем сравнить тебя, дочь Иерусалима?" (2.13)⁷.

Эффектный прием в еврейской песне плача - драматический контраст, в котором описывается блестящее предшествующее состояние умершего или потерянного (см. 2 Цар. 1.19, 23), делая трагедию еще более глубокой:

"Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал, как вдова; великий

между народами, князь над областями сделался данником (Плач. 1.1).

Индивидуальные и общественные жалобы. С формами плачевной песни перемежаются жалобы, схожие со встречающимися в Псалтири и Книге Иеремии. Плач использует как индивидуальную форму (гл.3), где один человек (вероятно) поэт) говорит от имени общества, так и общественную форму (гл.5), где собрание совместно возносит свой голос к Богу, жалуясь на страдания⁸.

Индивидуальная жалоба в гл.3 начинается с описания страданий, в которых Бог прямо не призывается, но Его осуждение описывается в третьем лице (ст. 1-18). Лишь ближе к концу поэт начинает последовательно обращаться к Богу во втором лице (Ст.56-66). Все же присутствуют многие стандартные элементы жалобы: (1) высокообразное описание страданий: тьма, болезнь, оковы, нападения животных, стрелы (ст. 1-18); (2) мольба об избавлении (ст. 19); (3) выражение веры (ст.21-36); (4) уверенность, что жалоба услышана; (5) мольба об отмщении врагам, использованным для наказания Иудеи (ст.64-66)⁹.

Общественная жалоба в гл.5 почти полностью посвящена сильному описанию страданий (ст.2-18). Она начинается и заканчивается мольбой о восстановлении (ст. 1, 20-22) и отражает краткий проблеск надежды или уверенности (ст. 19).

Использование формы жалобы не только придает разнообразие способу выражения. Она выходит за рамки плачевной песни: позволяя поэту или собранию непосредственно обратиться к Господу, она то просто обращена к присутствующим на траурном обряде, давая возможность личного исповедания греха, то лишь описывает грех, который вызвал бедствие (ср.3.40-42 с 1.18); и оставляет место для надежды, выражая веру и уверенность в ТМ, что жалоба.

Плач представляет собой точный и тонкий сплав формы и содержания. Акростики, плачевные песни и яркие описания страданий сочетаются для описания, в самых незабываемых выражениях, осуждения и надежды народа, для которого ужасное наказание было необходимой прелюдией к милости.

⁷ Древнееврейская конструкция аппозитивная, и ее следует понимать как "дочь, которая Иерусалим" (аналогичным образом следует понимать часто употребляемое выражение "дочь Сиона", напр., 2.8, 10, 13). "Дочь" - ласкательное слово, и эти фразы можно перевести как нежно любимый Иерусалим, или "прекрасный Сион".

⁸ Иногда слово "плач" используется для описания этих молитв. Менее запутанным представляется сохранение этого термина для описания таких поистине безнадежных ситуаций, как смерть, и использовать термин "жалоба" для молитв, просящих у Бога избавления от несчастных обстоятельств. Ср. с жалобами Иова, описанными выше (стр.535).

⁹ Стремление поэта к разнообразию привело его к использованию в середине главы элементов общественной жалобы (ст.40-47).

БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Живо и трагично Плач передает то, о чем пророчествовал Иеремия, - разрушение Иерусалима и рассеяние его жителей. Наряду с физическими страданиями, которые сами по себе сокрушительны, вставал жгучий духовный вопрос: "Почему?".

Те, кто блуждал по пепелищам Иерусалима, не рассматривал Божий суд как несправедливый. Поэт считает, что Он прав в осуждении непокорности (1.18), наказания греха (ст.5, 8-9, 18, 22; 2.14; 3.40-42; 4.13, 22; 5.7) и проявлении Своего гнева (1.12 и далее; 2.1-9, 20-22; 3.1-18; 4.6, II).

И все же последнее бедствие, вероятно, вызвало кризис веры, с которым богословие осуждения и надежды, которым проникнут Плач, пытается справиться. Народ Иудеи, по-видимому, был поражен тем, что Бог своей суровой рукой так легко смел реформы Иосии. За какой-то десяток лет Он попустил праведному царю пасть в битве (609), а неприятелю захватить священный город (586). Не противны ли дела Божий ясной мысли Второзакония, которая проявлялась во все время монархии: праведность правителя ведет к благословию народа Божиего¹⁰.

Еще один аспект кризиса иудейской веры был вызван твердой уверенностью в том, что Сиона нерушим. Династия Давида просуществовала в Иудее четыре века, несмотря на династические перевороты в северном царстве и завоевание его Ассирией в 721 г. Эта стабильность, а также заверение в том, что Бог вступил в особый завет с сыном Давида (2 Цар.7,) привели к уверенности в том, что неприятель никогда не сможет взять Иерусалим. Эта подспудная уверенность была неопровержимо подтверждена таинственным поражением Сеннахерима в дни Езекии (701).

Затем Навуходоносор проломил неприступные стены, сжег неуязвимый храм. Что же делает Бог? Во что должен верить Его народ? Как им перенести этот переворот в политике, которую они считали непоколебимой?¹¹

Плач был написан, чтобы выразить эту драму через катарсис исповеди, символом глубины и полноты которой стала форма акростиха. Он был написан также для того, чтобы побудить принять Божественное осуждение, в то же время подтверждающая надежду на последующие времена¹². Хотя история, по Божественному соизволению, застала его врасплох, Израиль призывают не сомневаться в том, что дела Божий, в конечном итоге, направлены во благо ему и всему творению.

Трагизм падения с вершин Божественного расположения в глубины отчаяния доминирует в Плаче, как и в Книге Иова. В обеих Книгах замысел Божий окутан тайной. Однако надежда и вера становятся возможными, благодаря откровению о характере Бога, Который попустил такую боль.

¹⁰ Готвальд указывает на резкую напряженность между верой Второзакония и превратностями истории; *Studies in the Book of Lamentations*, pp.47-53. Cp.B.S.ChidIs, *Old Testament as Scripture*, P..593.

¹¹ Детальное представление об этой драме дано в КН.Albrekson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (Lund: 1963), pp.219ff.

¹² "Один из результатов включения событий разрушения города в традиционное израильское богослужение - установление смыслового моста между исторической обстановкой начала шестого века и верой, которая не мирится с Божественным осуждением. По этой причине Книга Плача служит каждому последующему поколению страждущих верующих, для которых жизнь становится невыносимой": Chidis. *Old Testament as Scripture*, p.596.

Сильная вера поэта, вероятно, ободряла многие поколения его соотечественников. Как глубоко нужно знать Бога, для того чтобы найти надежду среди обрушившегося бедствия и повести к ней других.

Три могучих потока литературы и веры Израиля переплетаются в Плаче: глубокое понимание пророками судов и благодати Господа завета; яркость выражения раскаяния и надежды в богослужении и настойчивость попыток мудрецов постичь тайну страдания. Автор Плача - наследник их всех, однако не просто как переписчик. Ему принадлежит композиция получившегося полотна и его рисунок, которые наряду с нежностью и красотой делают эту Книгу сокровищницей библейского откровения.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Ackroyd, P.R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* OTL. Philadelphia: 1968.
- Cannon, W.W. "The Authorship of Lamentations". *Bibliotheca Sacra* 18 (1924): 42-58.
- Gordis, R. "A Commentary on the Text of Lamentations". Pp. 267-286 in A.A. Newman and S. Zeitlin, eds., *The Seventy-fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*. Philadelphia: 1967.
- _____. "Commentary on the Text of (Part Two)". *JQR* 58 (1967-68): 14-33. (Критические замечки.)
- Habel, N.C. *Jeremiah, Lamentations*. Concordia Commentary. St. Louis: 1968.
- Hubbard, D.A. "Lamentation, book of. IBD, pp. 869-871. (Часть приведенного выше рассмотрения взята из этой статьи.)
- McDaniel, T.F. "The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations". *VT* 18 (1968): 198-209.
- _____. "Philological Studies in Lamentations". *Bibl* 49 (1968): 27-53, 199-220. (Сравнительное исследование северо-западных семитских материалов.)
- Shea, W.H. "The *qinah* Structure of the Book of Lamentations". *Bibl* 60 (1979): 103-7. (Акростихи определяют точную структуру произведения в целом.)

СВИТОК ЕСФИРИ ¹

КНИГА Есфири заметно отличается от других Книг Ветхого Завета: в еврейском тексте ни разу не упоминается Бог или имя Яхве² действие разворачивается в Сузах, зимней резиденции царя в столице Персии, а не в Израиле; Книга описывает брак еврейской героини и языческого царя; она решает проблему зарождающегося антисемитизма (фактически, антиеврейских действий) кровавой самозащитой, которая - что того хуже - доставляет такое удовольствие, что повторяется по просьбе Есфири на следующий день! Тем не менее, свиток принадлежит к канону, как это признали еврейские ученые после долгих дискуссий, и поэтому требует рассмотрения.

РАССКАЗ И ЕГО ФОН

Сюжет. С литературной точки зрения, рассказ Есфири построен замечательно. Он начинается при дворе Артаксеркса (вероятно, Ксеркса 1, 485-465 гг. до Р.Х.) во время пира, который устроил царь, чтобы показать "великое богатство царства своего и отличный блеск величия своего". Развеселенный вином, царь приказывает привести царицу Астинь, чтобы показать ее красоту. Она отказывается, и ее изгоняют. Начинаются поиски новой царицы. Среди прочих в царский гарем приводят Гадассу (Есфирь), которая находится на попечении своего двоюродного брата Мардохея. Она нравится царю и становится его царицей.

В это время Аман (вельможа при дворе Артаксеркса - прим.ред.) возвеличивается царем и занимает весьма почетное место (гл. 3), однако Мардохей не желает поклониться ему. Ненависть превращается в яростное желание уничтожить Мардохея, однако, считая мечь по отношению к одному человеку недостойной себя (ст. 6), Аман решает уничтожить всех евреев, - из-за того, что они придерживаются других путей. Царь одобряет его предложение и 13 Адара (двенадцатого месяца) подписывает указ, приговаривающий всех евреев к смерти. Мардохей узнает об этом заговоре и призывает Есфирь заступиться перед царем.

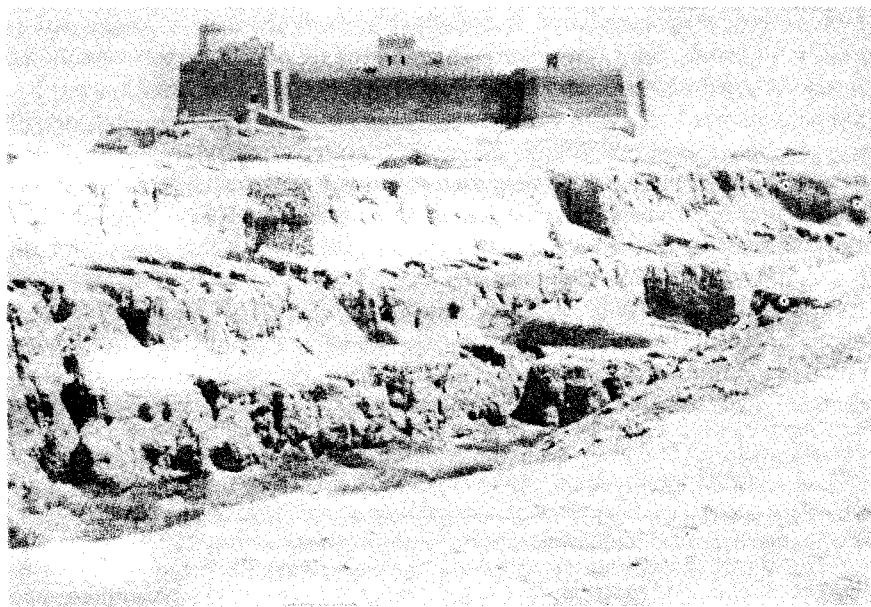
¹ Евр. *megillat 'ester*, иногда просто *Megillah* (Свиток). Это, несомненно, самая издаваемая ветхозаветная Книга, ввиду ее использования во время праздника Пурим.

² LXX содержит 107 дополнительных стихов в "Дополнение к Книге Есфири", находящиеся перед 1.1, после 3.13; 4.17; 8.12; 10.3 и в конце. Они добавляют отсутствующие религиозные элементы и являются, очевидно, позднейшей попыткой обеспечить каноничность.

Благодаря странному обороту событий, Аман, который ожидал чествования, оказывается в компрометирующей ситуации и повешен на той самой виселице, которую он сам приготовил для Мардохея. Заговор открывается царю. Из-за непреложности персидских законов он не может отменить своего указа, но он предупреждает евреев о плане и позволяет им защищаться. В назначенный день евреи убивают большое количество тех, кто хотел уничтожить их. Есфирь просит царя повторить то же самое на следующий день, и убитыми оказываются многие тысячи врагов евреев. В честь этого события был устроен веселый праздник Пурим³ с обменом подарками, который отмечается евреями в течение многих поколений. Мардохей становится "вторым по царю Артоксерксе".

Историчность. Мнения ученых по этому вопросу давно уже разделились; некоторые настаивают на том, что Книга - точный исторический отчет (см. 10.2), другие полагают, что это художественное произведение. Современная наука воздерживается от крайностей и признает, что, хотя сам рассказ может и не быть историчным, его фон настолько точно передает персидские реалии, что должен быть основан на истории. Следовательно, Книга, по-видимому, представляет собой историческую новеллу или короткий рассказ⁴. Если Артаксеркс - это Ксеркс I, то его "третий год" (1.3) будет 483/2 г. до Р.Х., Тебеф его седьмого года будет либо декабрем 479 г., либо началом января 478 г. Между 483 и 480 гг. Ксеркс участвовал в войне с греками,

Восстановленный дворец в Сузах, зимней столице Персии.



³ От аккад. *pur* (четырёхсторонняя игральная кость), жребий, который бросал Амман (3.7). Согласно одному толкованию, жребий бросали до тех пор, пока он не указал 'на дату, в которую следовало провести погром. Если так, то метание жребия происходило в Нисан (апрель/май) 474 г., а выбранная дата была 5 апреля 473 (ср.ст. 13).

⁴ См. B.S.Childs, *Old Testament as Scripture*, p.601.

которая закончилась сокрушительным поражением в морской битве при Саламисе. Согласно Геродоту (vii.114; ix. 108-109), его царицей была Аместрис, которую нельзя отождествить с Астинью, и лишь с большим трудом — с Есфирью. Рассказ, однако, указывает, что у царя был большой гарем и, вероятно, целый ряд любимых царик.

Аргументы против историчности, основанные на 2.5-6, едва ли заслуживают упоминания. Считая, что относительное местоимение "который" относится к Мардохею, а не к непосредственно предшествующему имени, многие утверждают, что Мардохею было около 120 лет. Есфирь, "дочь его дяди" (ст.7), не могла принадлежать к одному с ним поколению. Если прочитать это придаточное предложение правильно, получается, что Мардохея и Есфирь отделяли от пленения четыре поколения; предполагая в среднем тридцать пять лет на каждое поколение, это не представляется бесосновательным⁵.

Аргумент о том, что Книга основана на вавилонской мифологии, а Есфирь связана с Иштар и Мардохей - с Мардуком, - плод панвавилонского периода в науке (ок. 1880-1930 гг., до обнаружения угаритских таблиц), и в настоящее время потерял большую часть своих сторонников. Вполне вероятно, что даже дети еврейских родителей в диаспоре могли получать имена популярных людей (однако, едва ли языческих божеств), и имена Есфирь и Мардохей могут быть персидскими (но не вавилонскими)⁶.

Важна ли историчность? Предположение о том, что Кн.Есфири лишена исторической или фактической основы, немедленно вызывает возражения. Некоторые утверждают, что если позволить Библии быть неисторичной в какой-либо своей части, то, в конечном итоге, она вся теряет историчность. Однако такой вывод не обязателен. Тот же довод можно привести и в отношении притч Христа. Главным является вопрос о том, имеет ли данное событие значение для богооткровенных или искупительных дел Божиих. Ключевой момент данного спора — довод о том, что если не произошли Распятие и Воскресение, то искупительные дела, проявленные в них, не имели места, и христианская вера "тщетна" (см. 1 Кор. 15.12-17). Хотя о богооткровенной значимости Кн.Есфири говорит ее включение в канон, чрезвычайно сложно показать, что ее события были необходимы для искупительного замысла Божиего. Если бы даже Аман истребил "всех" евреев, то один или несколько евреев, сохраненные провидением Божиим (как в случае Иоаса, 4 Цар.11), все равно продолжали бы Его дело искупления⁷.

⁵ Нет необходимости толковать слово "Вугеянин" (3.1) как указание на Агага (ср.1 Цар.15.8) и связывать Мардохея (потомка Киша и, следовательно, родственника Саула) и Амана с рассказом о Сауле и Агаге. Аман (Хумман) - известное персидское или еламское имя. Сузы были расположены в той части Персии, которая первоначально была Еламом.

⁶ Имя Мардука подтверждено археологическими открытиями; см. D.W.Harvey "Esther, Book of, *IDB* 2:151, со ссылкой на A.Ungand "Keilinschriftliche Beitrage zum Buch Esra und Ester", *ZAW*58 (1940-41): 240-44; 59 (1942-43): 219. Полное рассмотрение возражений против историчности Книги и ответов на эти возражения см.в K.H.R.K.Harrison, *Introduction*, pp. 1087-1097.

⁷ Нападки на ценность Книги были сильными и иногда ожесточенными. Лютер высказал пожелание о том, чтобы она "никогда не существовала"; No.3391f., *Tischreden* (Weimar: 1914) 3:302. Г.Г.А. Эвальд чувствовал, что, доходя до книги Есфири, "мы падаем как бы с неба на землю"; *The History of Isarel*, под ред.R.Martineau (Gottingen: 1869) 1:197. Право Книги на каноничность оспаривалось (Jer. Talmud Meg.70d). в основном, потому, что она вводила новый

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Для обоснования Пурима? Некоторые ученые рассматривают Кн.Есфири как этимологический рассказ, сочиненный для объяснения и обоснования праздника Пурим⁸. В настоящее время Пурим превратился почти полностью в светский праздник, обычно оканчивающийся пением "adloyada" (т.е. 'ad lo' yada' "до беспамятства"), основанным на талмудическом наставлении: "Пейте вино до тех пор, пока вы не в состоянии будете отличить "Благословен Мардохей" от "Проклят Аман" (Meg-7b)⁹. Следует поставить вопрос, особенно в свете 9.11-16,0 том, имеет ли такая книга религиозную ценность. Раввины возвышали ее до места, равного или даже выше Торы (Jer.Talmud Meg.70a), а маймонида утверждали, что, когда с пришествием Мессии остальная часть Библии пройдет, Тора и кн.Есфири останутся¹⁰. Было ли это связано с ее религиозным и этическим учением, или с тем, что она обещала преследуемому народу спасение? Раввинское преувеличение, по крайней мере, уравнивало суровую критику, которой были подвергнуты евреи.

Что было раньше: Пурим или Кн.Есфири? Взгляд на то, что Кн.Есфири была написана для придания религиозного авторитета празднику Пурим, следует опротестовать. Праздник не имеет аналогов в персидских или вавилонских доктринах. Если он не возник в результате исторического события, как, например, описанного в Кн.Есфири, то он, очевидно, произошел от (художественного) рассказа об Есфири. Обычно, Книга датируется вторым веком вследствие того, что первая явная ссылка на нее встречается в 2 Макк.15.36, который упоминает "день Мардохеев"¹¹. Древнейшее указание на весь рассказ об Есфири встречается у Иосифа Флавия (Apion i.8 §40; Ant xi §§184-296)¹².

Однако, столь поздняя дата написания сомнительна по нескольким причинам: (1) греческие добавления присутствуют уже в LXX (по крайней мере, второй век), и они явно не принадлежат еврейскому оригиналу текста; (2) зарождающийся иудаизм этого периода проявляет законнические черты, а в Кн.Есфири нет никаких свидетельств относительно Торы, молитв, еврейских праздников или чего-либо еще, что могло бы связать ее с иудаизмом этого периода; (3) язык Книги Есфирине похож на свитки Мертвого моря¹³; (4) Книга лишена апокалиптических элементов. Проблема

праздник, подразумевая таким образом, что учение Моисея неполно. На это возражение можно ответить, что история Есфири была открыта Моисею на горе Синай, однако ее не следовало записывать до персидского периода; см. G.F. Moore, *Judaism* 1:245. Христиане также оспаривали ее каноничность и она была официально признана Писанием лишь на карфагенском соборе в 397 г. от Р.Х.

⁸ См. J.A. Soggin, *Introduction*, p. 403.

⁹ См. Moore, *Judaism* 2:53.

¹⁰ Цит. по В. W. Anderson, "Introduction and Exegesis of Esther", *IB* 3:830; J. A. McClymont, "Esther, Book of, *HDB* 1 (1889): 773, цитирует J. G. Carpov, *Introduction in libris Veteris Testamenti* (Leipzig: 1714) 20:6.

¹¹ См. R. H. Pfeiffer, *Introduction*, pp. 740f.

¹² Весь рассказ пересказывается в Ant. xi. 6. Иосиф Флавий отождествляет Артаксеркса с одноименным наследником Ксеркса и следует раввинскому преданию, ведя род Амана от царя Агага и объясняя его ненависть к евреям уничтожением амаликитян. Видимо, он пользовался LXX.

¹³ Кн.Есфири - единственная каноническая Книга, которая отсутствует в Кумране.

евреев не была решена Михаилом или другим ангельским существом. Отсутствует всякая идея о сатане. Элементы, часто встречающиеся в Палестине второго века — дуализм, ангелология и сатанология, обычно приписываемые персидскому влиянию, — полностью отсутствуют в этом произведении, в котором имеется столь много указаний на то, что оно происходит из Персии или, по крайней мере, хорошо знакомо с этой страной.

В этом свете, наиболее разумным представляется заключение о том, что рассказ Есфири, является ли он историческим фактом или исторической новеллой, и обычай праздновать Пурим происходят из персидской диаспоры. Попасть они в Палестину могли значительно позднее, дата зависит от того, как толковать 9.20-22, 29-32.

Доктрина провидения. Если Кн.Есфири и не содержит упоминаний о Боге, то она все же утверждает веру в Его защиту Своего народа. Аман пытался уничтожить евреев по всему царству (3.6). Поскольку Персидская империя простиралась от Индии до Эфиопии (1.1; Нубия, современный Судан), включая большую часть Малой Азии, Сирии, Палестины и другие земли, это означало бы уничтожение почти всех живущих евреев. Когда Мардохей узнал об указе, он возложил на себя вретисе и пепел и общенародно рыдал (4.1), обходя все царские ворота. Стоял великий плач и среди других евреев, с постом и рыданием.

Узнав об этом, Есфирь хотела знать причину и Мардохей послал ей копию указа (4.8) и наказ заступиться перед царем за свой народ. Она не говорила царю, что она еврейка (2.20)¹⁴. Однако Мардохей знал, что этот факт вскоре станет известен, и Есфирь не сможет укрыться даже во дворце (ст. 13). В этот момент Мардохей выразил свою твердую веру в избавление: "Если ты промолчишь в это время, то свобода и избавление придет для Иудеев из другого места, а ты и дом отца твоего погибнете" (ст. 14).

Антисемитизм. Когда враждебность по отношению к евреям достигает своего полного развития, она выливается в геноцид: попытку полностью уничтожить всех евреев. Эта сатанинская схема, по-видимому, гораздо старше времени Амана. Во времена Моисея фараон пытался уничтожить (или катастрофически сократить прирост населения) еврейских рабов. Вековая враждебность Едома по отношению к евреям вероятно, может быть объяснена своего рода антисемитизмом. В конечном итоге, как указано в Новом Завете, это не просто антиеврейские действия, а ненависть к народу Божию (Ин. 15.18). Ее источник — сатанинский: попытка нанести поражение Богу в Его искупительном замысле. Исторически она охватывает весь народ Божий, не только евреев, но и христиан. В своей окончательной форме это анти-мессианство или антихристианство (олицетворено в антихристе). Божественное откровение здесь можно, по крайней мере частично, свести к следующему: "Оставь народ Мой. Если ты попытаешься навредить им, вред возвратится на тебя" (см.9.1).

Евреи включили свиток Есфири в свой канон. В связи с бессмертной природой его послания, они пришли к выводу о том, что эта Книга такая же вековая, как и сама

¹⁴ Возможно, в то время в Персии практиковался обычай *kitman* "сокровенная тайна" или *taqiya* "благочестивость", сокрытие расы, культуры или религиозных верований ради мирного сосуществования; см. W.S.La Sor, *Handbook of Biblical Hebrew* 1:66f. В наше время этот обычай позволяет Суннитским и Шияитским мусульманам, обычно заклятым врагам, вместе совершать паломничества в Мекку.

Тора, действие которых будет продолжаться даже в мессианский век. Христиане также включили ее в свои Писания, признавая ее Божественный авторитет. Книга Есфири говорит христианам, что антиеврейская враждебность неугодна Богу, и Он не будет с ней мириться. Она говорит также, что христиане, как народ Божий, могут стать и станут объектом ненависти и преследований мира (см. Ин. 15.18-20). Аналогичным образом, они также могут верить в то, что "свобода и избавление" придут, как они пришли для Мардохея, Есфири и всех евреев Персидской империи.

Способ, которым воспользовались евреи в Сузах и царстве Артаксеркса, не заслуживает похвалы Писания. Позже Еврейский Учитель скажет: "Все, взявшие меч, мечом погибнут" (Мф.26.52). События, описанные в Книге Есфири, возможно, никогда и не происходили. Многие предпочли бы таким путем обойти гл.9. Однако, кто из тех, кто познал ужасы крестовых походов или геноцида во время Второй мировой войны, смог бы сказать, что такие события не могут происходить? Но они не должны происходить. Отмщение - прерогатива Господа и принадлежит лишь Ему Одному. (Втор.32.35; Рим.12.19; Евр.10.30).

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Anderson, B.W. "The Place of the Book of Esther in the Christian Bible". *Journal of Religion* 30 (1950): 32-43.
- Berg, S.B. *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*. SBL Dissertation 44. Missoula: 1979. (Еврейский народ разделяет с Господом ответственность за свою судьбу.)
- Bettan, I. *The Five Scrolls*. Jewish Commentary. New York: 1950. Pp. 195-247.
- Gordis, R. "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther - a New Solution to an Ancient Crux". *JBL* 100 (1981): 359-388. (Утверждает, что по жанру данное произведение является персидской летописью и подчеркивает ее исторический характер.)
- Humphries, W.L. "Esther, Book of. *IDBS*, pp.279-281.
- Jones, B.W. "Two Misconceptions About the Book of Esther". *CBQ* 39 (1977): 171-181. (Книга написана с целью примирения евреев с их положением меньшинства; подчеркиваются юмористические аспекты Книги.)
- Loader, J.A. "Esther as a Novel with Different Levels of Meaning". *ZAW*90(1978): 417-421.
- Moore, C.A. *Esther*. Anchor Bible 7B. Garden City: 1971. (Всеобъемлющая работа.)
- Talmon, S. "'Wisdom' in the Book of Esther". *VT* 13 (1963): 419-455.

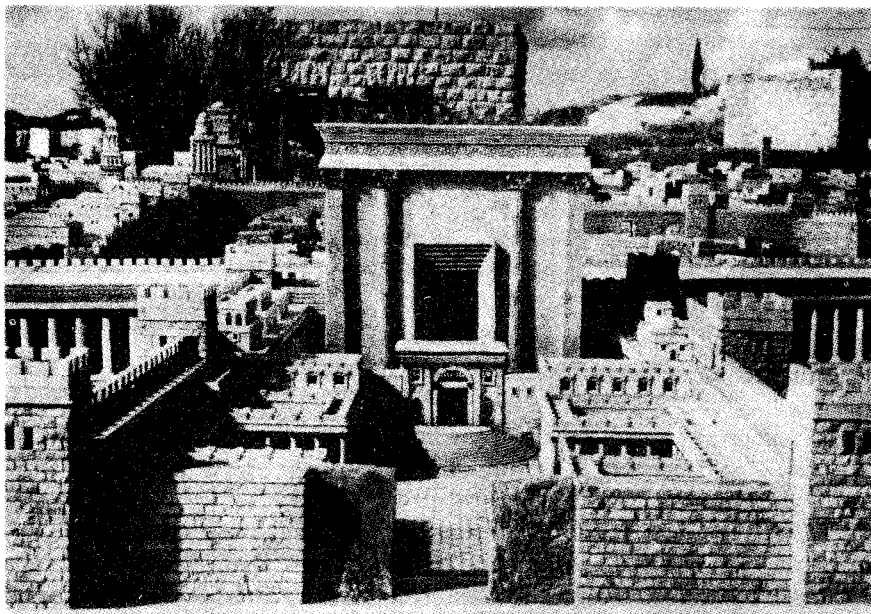
ВЗГЛЯД ЛЕТОПИСЦА

ПЕРЕХОДЯ в Библии от 4 Книги Царств к 1 Книге Паралипоменон¹, мы встречаем знакомую картину. Может показаться любопытным, что повествование об искупительной истории, переходя от Бытия через Исход, покорение и заселение земли, монархию и пленение, вновь возвращается к Адаму, Сифу, Еносу (1 Пар. 1.1) и повторяет знакомые рассказы о Давиде, Соломоне и их преемниках. Действительно, около половины материала Кн.Паралипоменон² буквально слово в слово повторяет ранние Книги Ветхого Завета. Именно точка зрения или взгляд летописца выделяют это произведение из среды его предшественников и оправдывают его включение в канон. Паралипоменон - это отнюдь не "разогретые Книги Царств". Она по-своему свежа и имеет свой вкус. И если ее правильно понять, дает богатую пищу для богословской мысли. История, зафиксированная в 1-2 Пар., состоит из четырех частей:

Родословие от Адама до Давида	1 Пар. 1-9
Царствование Давида	1 Пар. 10-29
Царствование Соломона	2 Пар. 1-9
Царствование сынов Давида до пленения	2 Пар. 10-36

¹ Название Книги "Летописи" восходит к предложению Иеронима (ок.400 г. от Р.Х.) о том, чтобы Книга была названа "Летописи Всей Священной Истории". Еврейское название (*dibre haayamim*) означает "события Дней", название LXX *paraleipomena* ("Пропущенное") может относиться к материалу, пропущенному либо в 1-4 Цар., либо в более раннем греческом переводе. В еврейском каноне Кн.Паралипоменон - последняя Книга Писаний, следующая после Кн.Ездры и Неемии.

² Разделение на 1 и 2 Книги Паралипоменон встречается в LXX, но не в средневековых еврейских рукописях. Это разделение продиктовано практическими соображениями (такими как громоздкий размер Книги), а не какими-либо указаниями в самом тексте. Поэтому термин Паралипоменон (или Летописи) относится к обеим Книгам в целом, а их автор, который мог также быть автором или редактором Кн.Ездры и Неемии, называется летописцем. Современные исследователи более склонны говорить о "летописной школе, чья деятельность... простиралась на период от ок.515 г. до Р.Х. до некоторого времени после трудов Ездры и Неемии". нежели о единственном авторе всех трех произведений; J.R.Porter, "Old Testament Historiography", p. 154 in G.W.Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*, см. также S.Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew*, *VT* 18 (1968): 330-371, Ради удобства термин летописец будет употреблен для описания трудов редактора(ов).



Реконструкция иродава храма в Иерусалиме.

Последовательность и избирательность для историка - две стороны одной медали. Последовательность необходима в связи с взаимосвязанностью истории. Каждое событие находится в определенных отношениях с другими как нить в ткани, и его нельзя понять в изоляции. Избирательность обязательна, т. к. кто бы смог записать (и кто бы захотел читать) все, что происходило в определенный период. Поэтому историк выделяет то, что наиболее важно. Оба соображения включают элемент субъективности; историк принимает решение о важности того или иного события, находясь под влиянием, по крайней мере частично, своих собственных интересов экономических, социологических, политических, религиозных, военных или их сочетаний³.

Еврейский Летописец не историк в строгом западном смысле. Для него история Израиля как бы беременна духовными и нравственными уроками, которым он, будто своеобразная повитуха, помогает родиться на свет. Его интересуют не столько сами факты израильской истории, сколько их смысл. Если всякое истинно историческое сочинение можно истолковать, то писание Летописца можно истолковать и подавно. Это не означает, что рассказ Летописца неточен, когда он отходит от своего основного источника информации Книг Царств⁴. Существенная точность многих

³ Обзор различных подходов к истории, принятых в Израиле и соседних странах, см. в кн. *The Idea of History in the Ancient Near East* под ред. R.C.Dentan (New Haven: 1955).

⁴ Неясно, каким текстом Кит Царств пользовался Летописец. Иногда он почти дословно передает М1, а в других случаях отходит от него, наводя на мысль, что он пользовался либо старым палестинским текстом, отличающимся в некоторых местах от МТ, либо комментарием (евр. *midras*) к книгам Царств (2 Пар.24.27). См. W.E.Lemke. "The Synoptic Problem in the Chronicler's History". *HTR* 58 (1965): 349-363; также Porter. "Old Testament Historiography", p. 156.

эпизодов, взятых из других источников, особенно книги царей Израильских и Иудейских (напр., 1 Пар.9.1; 2 Пар.27.7; 35.27; 36.8)⁵, подтверждена недавними археологическими открытиями. В.Ф. Олбрайт указывает, что документальный материал периода до пленения, встречающийся в Кн.Паралипоменон, но отсутствующий в Кн.Царств, "неоднократно подтверждался как достоверный и важный"⁶ ...".

Летописца часто обвиняют в безответственности по отношению к числам⁷, особенно численности сражающихся войск. Согласно 1 Пар.21.5, израильская армия насчитывала 1100000 чел., а иудейская - 470000 чел., в то время как 2 Цар.24.9 насчитывает в армии Израиля 800000 чел., а в армии Иудеи - 500000. Однако, даже здесь числа Летописца не всегда выше чисел Кн.Царств. Фактически, в пяти из семнадцати случаев явных несоответствий числа в Кн.Паралипоменон ниже. Иногда указывается, что легко могли возникать ошибки при переписывании чисел, особенно в тех случаях, когда они обозначались числовым значением соответствующих букв древнееврейского алфавита. Хотя рукописные свидетельства такой практики отсутствуют, вполне возможно, что некоторые несоответствия могли возникнуть при переписывании, а другие - из-за различных способов подсчета.

Опять таки, Летописец мог точно воспроизвести числа из источников, отличающихся от тех, которыми пользовались редакторы 3-4 Цар. Числа часто являются округлениями с символическим значением: сорок лет может означать поколение, или тысяча тысяч (англ.пер.RSV - "миллион") войск Зарая Ефиоплянина могут означать просто огромную армию. Имея столь неподходящие инструменты для определения качества труда Летописца, опасно оспаривать его точность.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Некоторые различия между Кн.Паралипоменон и Царств можно объяснить огромным расстоянием во времени, отделяющим Летописца от описываемых событий. Хотя среди ученых не существует единого мнения относительно даты написания, представляется вполне определенным, что он не мог написать свой труд намного раньше 400 г. до Р.Х, особенно если ему принадлежат Книги Ездры и Неемии⁸. Таким

⁸ Летописец упоминает ряд других писаний, обычно приписываемых пророкам, напр., Самуилу, Нафану, Гаду (1ДТар.29.29), Ахии, Иоилу (2 Пар.9.29), Самею (12.15), Ииюну (20.34), Исаии (32.32). Дважды они называются "Мидраш" - "рассказ" или "комментарий" (13.22; 24.27). Вероятней всего, они указывают на различные части одного и того же произведения, мидраша книги царей Израильских и Иудейских, в которой приведенные места приписываются этим пророкам. Р.Г. Пфейффер утверждает, что Мидраш - произведение самого Летописца, однако этот взгляд не получил широкого признания; *Introduction*, p.ВОЗ. Слово "мидраш" здесь следует понимать не в смысле "художественного толкования", в котором оно употреблялось в позднейшие времена, а как "книгу" или "писание", как оно переведено в LXX; см. М.Р. Miller, "Midrash", *IDBS*, p.594.

⁶ *From the Stone Age to Christianity*, p.273. Ср. J.M. Myers, / *Chronicles*. Anchor Bible 12 (Garden City: 1965), p.LXIII: "В рамках своего замысла, рассказ Летописца точен во всех подающихся проверке случаях, хотя способ представления гомилетичен".

⁷ См. Myers, там же.

⁸ Олбрайт приводит основательные причины того, почему эти Книги приписываются Ездре, на чем настаивает еврейское предание (Талмуд *B. Bat.* 15a); "The Date and Personality of the Chronicler", *JBL* 40 (1921): 104-124. Однако, Д.Н. Фридмен датирует труд Летописца при бл. 515 г. и связывает его со служением Аггея и Захарии; он приписывает мемуары Ездры и

образом, отделенный более чем вековым периодом от последних описываемых им событий, автор способен выделить те эпизоды, значение которых он находит наиболее ценным, особенно с учетом современных ему обстоятельств. Летописца чрезвычайно впечатляет то, как прошлое отражается в настоящем, и он стремится познать сам и преподать другим важные уроки милости и осуждения на примере израильской истории.

Эти уроки имели огромное значение для выживания и спокойствия его народа. Он был измучен жестокостями пленения и обстоятельствами возвращения из плена. Летописец стремился воссоздать историю таким образом, чтобы уверить людей в том, что все находится в руках Божиих, и убедить их быть полностью верными Ему⁹.

Хорошие цари Иудеи - Давид (1 Пар. 10-29), Соломон (2 Пар. 1-9), Иосафат (17.1-21.1), Езекия (гл.29-32) и Иосия (гл.34-35) - принимают в его глазах преувеличенные достоинства, и он подробно описывает их подвиги, не упоминая об их прегрешениях, которые на расстоянии представляются ему сравнительно несущественными. Не пытаясь обелить их - поскольку рассказы об их недостатках, записанные в Кн.Царств, хорошо известны читателям - он сосредотачивает внимание на их безукоризненных качествах и подчеркивает плоды их повиновения Богу.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Северное царство навлекло на себя осуждение пророков с самого начала своего существования, поскольку сочетание царей не из дома Давидова и идолослужения было нестерпимо для пророков. Иезекииль (36.24), Осия (3.5), Амос (9.11), Михей (5.2-4 [МТ 1-3]) с нетерпением ожидают воссоединения двух царств под власть сына Давида. Поскольку это был пророческий идеал, а отпадение северного царства - ошибка с самого начала, Летописец не уделяет много внимания описанию его истории. В то время как авторы Кн.Царств делают обзор представителей каждой северной династии, Летописец упоминает о них лишь тогда, когда их пути пересекаются с путями Иудеи (напр., союз Ахава с Иосафатом, 2 Пар. 18). Тот факт, что северное царство не претерпело сколько-нибудь значительного возрождения после пленения, несомненно, истолковывался как утверждение Божественного осуждения над ним. Поэтому Летописец обращает все свое внимание на Иудею, которая пережила пленение и продолжала нести то духовное и этическое служение, которое когда-то было доверено всему Израилю¹⁰. Некоторые ученые видят в этом пренебрежении северным царством антисамаритянское предубеждение в Кн.Паралипоменон (и особенно в

Неемии более позднему автору, который делал акцент на религиозных учениях Моисея, а не религиозном значении Давида, как это делается в Кн.Паралипоменон; "The Chronicler's Purpose", *CBQ* 23 (1961): 441.

⁹Конкретные сведения об исторических и социальных обстоятельствах жизни Летописца - сложный вопрос, особенно если датировать ее концом пятого или началом четвертого веков; СМ.Р.Асройд, *1 and 11 Chronicles, Ezra, Nehemiah*. Torch Bible Commentary (London: 1973), P.27.

¹⁰Этим, видимо, можно объяснить скудность материала, касающегося периода до Давида (1 Пар. 1-9). Летописец ограничивается краткими историями родов, в основном родословными от Адама до Давида, чей приход к власти положил начало Иудее. Хотя и являясь в основном каталогами имен, эти родословные имеют и богословскую цель: они призваны напомнить восстановленному сообществу о его глубоких корнях и неизменности Божьего плана искупления, от творения и далее.



Кн.Ездры и Неемии)¹¹. Хотя враждебность и существовала, Летописец, стоящий в этом отношении на пророческих позициях, отраженных в кн.Амоса и таких местах, как 4 Цар. 17, не имеет к этому отношения¹².

Заслуживает внимания прославление Давида и его рода. Борьба сына Иессеева с Саулом (который заслуживает лишь одной краткой главы - 1 Пар. 10) и его тяжкий грех с Вирсавией и Урией (см.2 Цар. 11-12) не упомянуты. Аналогичным образом пропущены злополучные попытки Авесолома (гл. 17-19) и Адонии (3 Цар. 1-2) захватить престол Давида. Богоизбранный род Давида справился с этими трудностями, и рассказ о них лишь отвлёк бы от основного замысла Летописца¹³. Утверждение о том, что для Летописца, Давид заменил Моисея в качестве духовного наставника Израиля, вероятно, чрезмерно, но оно указывает на его центральную роль в религиозной жизни Израиля¹⁴. Духовная жизненность народа коренилась в нем. Они подражали ему во всем — как в хороших, так и в плохих поступках¹⁵.

БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

С некоторой правомерностью Кн.Паралипоменон называют примером догматической историографии¹⁶ - истории, написанной с богословской точки зрения. Богословие

¹¹ Напр., M.Noth, *History*, p.296; J.A.Soggin, *Introduction*, p.418.

¹² Экройд осуждает попытку связать замысел Летописца с самаритянской схизмой, называя ее "плохо обоснованной, не только из-за хронологических несоответствий"; "I and II Chronicles", *IDBS*, p. 158.

¹³ См. Freedman, *CBQ* 23 (1961): 437: "... основной целью Летописца было написать историю династии Давида, делая ударение, в первую очередь, не на исторических или политических достижениях (хотя они и составляют композицию произведения, заимствованную из Кн.Царств), а на его достижениях в религиозной и особенно культовой областях...". Город и правитель, храм и священник представляются ориентирами, вокруг которых он строит свою историю и богословие.

¹⁴ См. E.Jacob цит. по N.H.Snaith, *OTMS*, p. III.

¹⁵ Несоответствия между идеальным взглядом на обязанности царей и их менее чем идеальную практику см в Кн.К.W.Whitelam, *The Just King*.

¹⁶ Напр., A.Bentzen, *Introduction* 2:213.

Летописца многогранно. Например, он подчеркивает непосредственную деятельность Бога. Битвы выигрывают или проигрывают не благодаря искусству воинов или размеру противостоящих сил, а в соответствии с Божественной волей, а временами, и чудесным вмешательством (напр., 2 Пар. 13.15-18; 17.10; 20.22-25). Летописец свидетельствует о проверенной временем вере израильтян в то, что они одерживают победы силой Господней (Исх.15; Пс.2; 19; 20; Притч.21.31).

Убеждение Летописца в том, что праведность возвеличивает народ, сопровождается его акцентом на индивидуальном воздаянии как в осуждении, так и в награде. Как и Иезекииль, он видел, что сам человек (а не его дети) будет награжден за его действия (Иез.18.2 и далее; ср. Иер.31.29). Хотя этот принцип - часть богословия Летописца (напр., его рассуждения по поводу смерти Саула, тогда как 1 Цар. сохраняет молчание по этому вопросу; ср. 1 Цар.31.8 и далее; 1 Пар.10.13-14)¹⁷, не он его основоположник. Фактически, в своей проповеди он лишь применяет принципы, объявленные во Второзаконии (напр., Втор.27-28) и опробованные в Кн.Судей и Царств¹⁸.

Использование Летописцем цитат и рассказов, взятых из более ранних книг, подчеркивает, как высоко он ставит богословский авторитет Писания. Одна из граней его стиля - т.н. "Левитская проповедь"¹⁹, которая использует отрывки из пророков, закона и исторических книг (напр., 2 Пар.19.6-7 заимствует из Втор.1.17; Соф.3.5; 2 Пар.20.15-17 цитирует Исх.14.13; 1 Цар. 17.47). Однако, как указывает Чайлдз, Летописец выходит за рамки простого цитирования и включает "весь корпус пророческого писания"²⁰. Рассказы из кн.Царств, например, читались не как простая история, а как откровение о Божественной воле и плане для Его народа в его текущих обстоятельствах. Еврейская традиция основывается на этом взгляде, называя Кн.Иисуса Навина, Судей и царств "Ранними пророками".

Вероятно, доминирующий богословский акцент Кн.Паралипоменон - постоянное внимание к храму, его богослужениям и служителям - левитам. Сравнение рассказов об учреждении богослужения в Иерусалиме при Давиде (2 Цар.6.12-19; 1 Пар. 15.1-16.3) и при реформах Езекии (4 Цар. 18.4-7; 2 Пар.29-31) выявляет живой интерес Летописца к структуре и служителям израильской религии. Хотя он ни в коей мере не

¹⁷Сравнение Кн.Царств и Паралипоменон см в кн. W.D.Crockett, *A Harmony of the Books of Samuel, Kings, and Chronicles* (repr.Grand Rapids: 1951).

¹⁸Обратите внимание на слова В.S.Childs, *Old Testament as Scripture*, p.652: "Подчеркивая, что разговоры о последствиях непослушания Богу - не пустые слова, Летописец лишь показывает истинность урока, подтвержденного самой историей". Несомненно, рассказы о покаянии Манассии (2 Пар.33.12 и далее) и фатальной глухоте Иосии к Божественному пророчеству (35.22) не были сочинены для того, чтобы Летописец мог подтвердить свою теорию воздаяния историческими фактами (СМ.Bentzen, *Intoduction* 2:214): покаянием Манассии объясняется его длительное правление, а непослушанием Иосии - его безвременная смерть. Детали Кн.Царств и Паралипоменон описаны в слишком общих чертах, чтобы позволить сравнение. Частичная, неэффективная реформа Манассии, результаты которой были полностью уничтожены Амоном (4 Цар.21.19-26; 2 Пар.33.21-25), могла вполне быть возможна.

¹⁹G. von Rad, "The Levitical Sermon in I and II Chronicles", pp.267-280 in *The Problem of the Hexateuch*.

²⁰*Old Testament as Scripture*, p. 653.

умалывает значения еврейских пророков²¹, левиты, которые помогали священникам в подготовке жертв и которые были обслуживающим персоналом, певчими и привратниками, особенно дороги его сердцу. Несомненно, этот священнический интерес, наряду с отсутствием интереса к северному царству, объясняет почти полное молчание (ср.2 Пар.21.12-15) об Илии и Елисее, которые играют столь важную роль в кн.Царств.

Хотя его священнический взгляд не вызывает сомнений, не следует думать, будто "Летописец ставит левитов в более высокое положение, чем они на самом деле занимали"²². Сложная история взаимоотношений между священниками и левитами не позволяет сделать какие-либо всеобъемлющие обобщения. Вполне вероятно, что левиты, либо вследствие своего честолюбия, либо из-за невыполнения священниками (которых могло стать недостаточно для обслуживания растущего населения) своих обязанностей, узурпировали некоторые священнические функции. Иезекииль, видимо, хочет исправить подобные нарушения восстановлением закона Моисея (см.Иез.44.10-44).

Всепоглощающий интерес Летописца - теократический характер общины. Непосредственная деятельность Божия, идея воздаяния, авторитет Писания и центральное место храма - все это - составные части Божественного правления Своим народом. Летописец жаждет и пытается внести свою лепту в восстановление славных дней Давида и Соломона - не восстановить монархию, а возвратиться к поклонению в соответствии с законом. Народу, лишенному царей и вынужденному подчиняться персидскому закону, он проповедует слово надежды: вера в Господа и послание Его пророков возвратят Иудее славу, сродни золотому веку нации (2 Пар.20.20).

Точно так, как авторы Книг Царств выбирали, редактировали, составляли и толковали историю Израиля со своей точки зрения, Летописец делал со своей. Если он придает храму и его служителям больше славы и значения, чем пророкам, то, возможно, потому, что на примере прошлого видит важность осознания последствия правильного богослужения для поддержания народного сердца здоровым. Не смущаясь "безумием проповеди", Летописец пытается сделать из успехов и неудач прошлых вождей выводы, которые бы заложили твердые основы нравственности и духовного здоровья в бурной жизни общества после пленения.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Ackroyd, P.R. "The Chronicler as Exegete". *JSOT* (1977): 2-32.

_____. "History and Theology in the Writings of the Chronicler". *СШ38* (1967): 501-515.

Coggins, R.J. *The First and Second Books of the Chronicler*. Cambridge Bible Commentary. New York: 1976. (Вводный уровень.)

Richardson, H.N. "The Historical Reliability of the Chronicler". *Journal of Bible and Religion* 26 (1958): 9-12.

Torrey, C.C. *The Chronicler's History of Israel*. 1954; repr. Port Washington, N.Y.: 1973.

("Восстанавливает первоначальное единство Паралипоменон-Кн.Ездры-Кн.Неемии")
Williamson, H.G.M. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: 1977. (Мысль о том, что верующее ядро не обязательно должно являться исключительным.)

²¹ См.Freedman, *CBQ* 23 (1961): 440: "Для Летописца, монархия и пророчество идут рука об руку; его акцент на функции пророка как советника царя ясно виден в его работе".

²² Snaith, *OTMS*, p. III.

КНИГИ ЕЗДРЫ И НЕЕМИИ

В АНГЛИЙСКОЙ (и русской) Библии Кн.Ездры и Неемии помещены среди исторических Книг, после 1-2 Паралипоменон. Однако в еврейском каноне они являются частью третьего подразделения - Писаний и помещены перед кн.Паралипоменон, несмотря на то, что их содержание хронологически следует за этими Книгами¹. Кроме того, эти две работы, по-видимому, составляли единое произведение в еврейском каноне. Действительно, заключительные масоретские заметки отсутствуют в конце Кн.Ездры, общее количество стихов, приведенное в конце Кн.Неемии, соответствует количеству обеих Книг, а срединный стих является таковым для комбинированной работы. Эта мысль подкрепляется и содержанием, поскольку "воспоминания" Ездры, начатые в Езд.7-10, завершаются в Неем.8-10. Разделение на две Книги не имело места в еврейской библии вплоть до пятнадцатого века от Р.Х. и, очевидно зародилось в христианских кругах². Однако раздел Кн.Неемии, который составляет воспоминания Неемии (1.1-7.73а; гл. 11-13), возможно, существовал как отдельное произведение до его включения в Книгу в том месте, где он сейчас находится. Действительно, свод Неемии вводится заглавием: "Слова Неемии, сына Ахалиина". Он также существенно отличается по литературному стилю от свода Ездры и, по крайней мере, один крупный раздел повторяется - список возвратившихся переселенцев (Езд.2 = Неем.7).

НАЗВАНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ

Названия двух Книг взяты от основных персонажей каждой из них, однако важно подчеркнуть, что вторая половина т.н. воспоминаний Ездры расположена в Неем.7.73б-10.39. Поскольку две апокрифические Книги также названы Кн.Ездры и не существует последовательности в использовании этих имен в LXX и Вульгате, возникает большая путаница. Кн.Ездры и Неемии повествуют о событиях двух определенных периодов восстановления Израиля на земле после пленения: возвращении переселенцев и

¹ Хотя этот порядок расположения Книг встречается наиболее часто, он не единственный среди дошедших до нас еврейских рукописей. Некоторые испанские манускрипты, один масоретский трактат (XIII в.) и особенно знаменитый кодекс Алеппо (X в.) помещают Кн.Паралипоменон в начале Писаний, а Кн. Ездры и Неемии - в конце.

² Впервые его применил Ориген (III в.).

восстановлении храма, 53 8-516 до Р.Х (Езд.1-6); и трудах вождей по религиозному укреплению сообщества (Ездра) и физически (Неемия), 458-ок.420 (Езд.7-Неем.13).

Возвращение переселенцев и восстановление храма. Уполномоченный указом персидского царя Кира (Езд.1.1-4) Шешбацар, князь Иудин, возвратился в Иерусалим с храмовыми сосудами, взятыми Навуходоносором (гл. 1-2). Рассказ включает список возвращенцев, "пришедших с Зоровавелем, Иисусом..." (2.2). 3.1-6 отмечает, что священник Иисус, сын Иоседеков, и Зоровавель, сын Салафиилов, восстановили жертвенник и установили регулярные жертвы. Остаток гл.3 описывает подготовку для восстановления храма и закладку фундамента (ст.7-13).

Когда местное население предложило помощь (4.1-2), Зоровавель отклонил ее и тем самым вызвал злобу, которая препятствовала осуществлению проекта "во все дни Кира, царя Персидского, и до царствования Дария, царя Персидского" (ст.4-5). Остаток гл.4 описывает противодействие восстановительным работам, включая не только восстановление храма Зоровавелем, но и восстановление городских стен Неемией в середине следующего века³. Начиная со ст. 8, рассказ написан на арамейском языке, использование которого продолжается до 6.18. Гл.4 завершается информацией о том, что "остановилась работа при доме Божиим... и остановка продолжалась до второго года царствования Дария" (ст.24). Гл.5-6 повествуют об окончательном восстановлении храма под руководством Зоровавеля и Иисуса и постоянными побуждениями пророков Аггея и Захарии (ст. 1-2). Рассказ описывает первоначальное противодействие заречного⁴ областеначальника Фафная, который писал Дарию, чтобы удостовериться в заявлении евреев, будто они действуют в соответствии с указом Кира. Дарий приказал обыскать царские архивы, в которых и был обнаружен данный указ. Дарий приказал Фафнаю не только позволить строительство, но и оплатить затраты на него из царских доходов и обеспечивать материал для жертвоприношений (5.3-6.12). Храм был закончен третьего числа месяца Адара в шестой год Дария (12 марта 515 г.; ст. 15). Затем был отпразднован праздник посвящения (ст. 16-18) и Пасха - четырнадцатый день следующего месяца (21 апреля 515).

Труды Ездры и Неемии. Не сохранились какие-либо записей о событиях после завершения восстановления храма до времени Ездры 57 лет спустя, кроме краткого указания в Езд.4.6 о том, что в начале царствования Ахашвероша (486-465; более известного под его греческим именем Ксеркс) "они"⁵ написали обвинение на евреев.

³ Отсутствие у автора или редактора интереса к хронологии привело к тому, что современные ученые ставят под вопрос целостность рассказа (см.ниже).

⁴ Арам. 'abar-nahara (досл."противоположная сторона реки" - термин обозначающий провинцию персидской империи, которая простиралась от Евфрата через Сирию и Палестину до границ Египта. Очевидно, что точкой отсчета для такого названия была Персия и Месопотамия.

⁵ Очевидно, "народ земли той" (ст.4), которые успешно тормозили работы над храмом до дней Дария. Это были остатки северных колен, смешанные с другими группами, которых ассирийцы переселили в Палестину. Здесь упомянуты две таких высылки, одна при Асардане (680-669; ст.2), другая при Аснафаре, великом и славном" (ст. 10), обычно отождествляемом с Асурбанипалом (668-627).(В русском тексте Аснафар отождествляется с Сеннахиримом -пер).

(1) Возвращение Ездры; проблема смешанных браков (Езд.7-10). В пятый месяц седьмого года Артаксеркса (7.8) Ездра "священник, книжник" (ст. II) и "сведущий в законе Моисея" (ст.6) возвратился из Вавилонии в Иерусалим уполномоченным царем "обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего" (ст.14) чтобы поставить правителей и судей, чтобы править теми, кто знал закон и учить тех, кто не знал его (СТ.25). Рассказ о возвращении подробно рассказан в первом лице, включая список семей, которые сопровождали Ездру. Гл. 8 завершается обзорным рассказом в третьем лице о приношениях, сделанных возвратившимися переселенцами, и передаче царских повелений персидским властям (ст.35-36). Повествование продолжается в первом лице, передавая доклад еврейских должностных лиц о том, что многие люди, включая священников и левитов, заключили смешанные браки с народами земли (9.1-2). После поста (ст.3-5) и долгой молитвы (ст.6-15) Ездры вокруг него собралось большое собрание, и с великим раскаянием предложили дать развод своим, иноплеменным женам, призывая Ездру надзирать за этим делом в соответствии с законом (10.1-5). В двадцатый день девятого месяца собрались жители Иудеи и земли Вениаминовой в Иерусалиме (ст.9) и согласились назначить комиссию старейшин для рассмотрения вопроса (ст. 13-17). Комиссия заседала два месяца для исследования вопроса. Рассказ завершается списком нарушителей (ст. 18-44).

(2) Возвращение Неемии (Неем.1-2); строительство стен (ст.3-7). На этом месте воспоминания Ездры прерываются и возобновляются лишь в 7.736. Вместо него повествование подхватывает рассказ о возвращении Неемии. Поскольку большие разделы в нем написаны от первого лица, его часто называют воспоминаниями Неемии⁶. В месяц Кислев двадцатого года (1.1) Артаксеркса (2.1), брат Неемии Ханани прибыл из Иерусалима с делегацией Иудеев, чтобы сообщить ему о том, что население Иудеи находится в бедственном положении, а стены Иерусалима все еще лежали в развалинах (1.2-3). Неемия, который занимал пост царского виночерпия (ст. 11), горячо рыдал и молился. Четыре месяца спустя⁷, когда Неемия прислуживал Артаксерксу, представилась возможность проинформировать царя о прискорбном положении города и просить у него позволения вернуться и восстановить его (2.1-5). Разрешение было получено вместе с полномочиями на получение дерева для стен (ст.6-8), и Неемия вернулся (ст.9-11).

После трехдневного пребывания ночью тайно осмотрел стены (ст. 11-16), а затем сообщил, своим соотечественникам о своих полномочиях, призывая их участвовать в работе (ст. 17-18). Гл.2 завершается тем, что Санаваллат Хоронит, царский чиновник в Аммоне, Товия и Гешем Аравитянин осмеивают работы (ст. 19).

Затем повествование описывает успешное завершение стен. Дается обзор групп, участвовавших в строительстве, и участков стен, построенных каждой из них (3.1-32). За этим подробным рассказом следует указание на противодействие, оказываемое Санаваллатом и Товией, которое началось с издевательств (4.1-6 [МТ 3.33-38]), а

⁶ Рассказ начинается редакционным заглавием: "Слова Неемии, сына Ахалиина".

⁷ Указано, что это произошло в месяц Нисан двадцатого года Артаксеркса (2.1). Поскольку Кислев - месяц, в который пришло сообщение из Иудеи - девятый месяц, а Нисан - первый, то представляется, что либо в 1.1 должен фигурировать девятнадцатый год, либо в 2.1 двадцать первый. Редактор просто мог пользоваться другой календарной практикой, начинавшей год осенью, с седьмого месяца Тисри, которая была в употреблении в Израиле до пленения. Если так, то Кислев был третьим месяцем двадцатого года Артаксеркса, а Нисан седьмым. Скорее всего ошибку допустил редактор или переписчик. Обзор еврейского календаря см. в гл.21.

затем переросло в угрозу вооруженного нападения (ст.7-9 [МТ 4.1-3]). В ответ Неемия вооружил рабочих и организовал половину из них в охранные отряды (ст. 10-23 [МТ 4-17]). Экономические трудности, усугубляемые дополнительным бременем работ над стенами, преследовали строителей (5.1-5). Неемия принял экстренные меры, обзавясь не брать лихву или залог за долги {нуждающихся и требуя того же от знати и верхних классов, которые возвратили все ранее взысканное (ст.6-13)}. Гл.5 завершается упоминанием о благодеянии Неемии, которое заключалось в том, что он не отягощал народ губернаторским налогом, не взыскивая деньги даже на содержание общего стола (ст. 14-19). Противодействие продолжалось личными нападениями, попытками выманить Неемию из города, чтобы напасть на него (6.1-4), и угрозами донести царю о том, что он собирался восстать (ст. 5-9). Наконец, противники подкупили пророков, чтобы те убедили Неемию запереться в храме из страха за свою жизнь (ст. 10-14). Все эти происки оказались тщетными, и 25 числа месяца Елула, после пятидесяти двух дней работы, стена была завершена (ст. 15)⁸.

Гл.7 включает постановления Неемии, направленные на обеспечение безопасности города (7.1-3) и указание на немногочисленность населения (ст.4). Это навело Неемию на мысль о проведении переписи, однако он обнаружил список первых возвращенцев (ст.6-73а, повторение Езд.2.2-70, за исключением мелких различий). После этого воспоминания Неемии прерываются возобновлением рассказа Ездры и не продолжают вплоть до гл.11.

(3) Чтение Ездры закона; праздник Кушей, пост и завет (Неем.7.73б-10.39 [МТ 40]). В первый день седьмого месяца (8.2), пригласив народ на собрание, Ездра читал вслух "книгу закона Моисеева, который заповедал Господь Израиллю" (ст.1), от зари до полудня, стоя на деревянном возвышении на площади перед водяными воротами (ст.3). В то же время левиты также читали и толковали, чтобы "народ понимал прочитанное" (ст.8). По приказанию Ездры народ, слушавший закон, сменил печаль на праздник радости (ст.9-12).

⁸ Многие считают эту цифру, представляющую собой около девяти недель (предполагая, что они не работали в субботу), слишком коротким сроком для выполнения такой монументальной работы. Они предпочитают цифру, приводимую Иосифом Флавием (Ant.xi.5.8), которая составляла два года и четыре месяца (напр., J.Bright, "History", p.381). Однако следует помнить, что во времена Неемии город занимал очень ограниченную площадь кряжа Офел к югу от храмовой горы. Недавние раскопки в еврейском квартале старого города делают эту "минималистскую" точку зрения вполне вероятной. Эти раскопки, проведенные более чем в десятке мест, выявили явные следы заселения западного холма в поздний период иудейской монархии (VII-VII вв.), однако ни одни раскопки не выявили каких-либо культурных слоев, относящихся к персидскому периоду или даже началу эллинистической эры. Это показывает, что данный район не был заселен в период возвращения и восстановления храма и стен Зоровавелем и Неемией. Краткий отчет о раскопках см. N.Avigad, "Excavations in the Jewish Quarter of the Old City, 1969-1971", pp.41-51 in Y.Yadin, ed., "Jerusalem Revealed" (New Haven: 1976). Кроме того, в этот период восточная стена города проходила по вершине кряжа, а не ниже по склону, как в период перед пленением, тем самым еще больше уменьшая периметр стен; см.К.М.Кепуоп, "Jerusalem" (New York: 1967), pp. 107-III. Карту и краткое пояснение см.в В.Mazar, "The Mountain of the Lord" (Garden City: 1975), p. 193. Убедительный и подробный довод в пользу обратного см. в кн. W.S.LaSor, "Jerusalem", ISBE 2 (1982). Вполне возможно, что Неемия нашел значительную часть стен еще сохранившимися, поэтому работа над ними сводилась к выполнению брешей и доведению высоты, ее не надо было начинать заново

Во второй день нашли предписания о празднике Кушей в седьмой месяц, и народ принес ветви, построил куши и отмечал праздник в течение восьми дней (ст. 13-18).

Гл.9 повествует о том, что в двадцать четвертый день того месяца народ, соблюдая строгий пост, собрался на богослужение (ст. 1-5), где Ездра общенародно произнес длинную покаянную молитву (ст.6-37). Затем следует рассказ в первом лице, передающий решение установить твердый завет (ст.38 [МТ 10.1]), который прерывается вставкой списка тех, кто подписал завет, написанного в третьем лице (10.1-27 [МТ 2-28]). После этого 10.29 вновь возобновляется рассказ о завете. Приводятся положения завета, а именно: соблюдение закона, брачных правил, субботы и регулярная уплата десятины и храмового сбора (ст.28-29 [МТ 29-40]).

(4) Повторное заселение Иерусалима; освящение стен; социальные и религиозные реформы Неемии во время его второго правления; статистические списки (гл. 11-13). Этот раздел завершает рассказ Неемии и явно продолжает повествование, прерванное в 7.4. Он начинается кратким обзором второго заселения Иерусалима по жребию (11.2-3), к которому приложен ряд списков: список тех, кто проживал в Иерусалиме (ст.3-24) и деревнях Иудеи и земли Вениамина (ст.25-36); священников и левитов, которые возвратились с Зоровавелем (12.1-9); родословие первосвященников от Иисуса до Иедаия (ст. 10-II); глав священнических и левитских домов (ст. 12-26). Затем следует рассказ об освящении стен, отпразднованном двумя процессиями, которые обошли вокруг стен в противоположных направлениях, встречаясь у храма (СТ.27-43). Этот раздел завершается назначением сборщиков левитской десятины и приношений (ст.44-47) и исключением иноплеменников из общества (13.1-3).

Книга завершается кратким обзором реформ, проведенных во время второго правления Неемии, которое началось ок.432 г⁹. Эти реформы включали изгнание Товии Аммонитянина из комнаты в храме, предоставленной ему первосвященником Елиашивом (ст.4-9); и меры по обеспечению десятины, полагавшейся левитам (ст. 10-14), и по предотвращению осквернения субботы (ст. 15-22) и смешанных браков (СТ.23-29). Глава завершается обзором добрых дел Неемии (ст.30-31).

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

В период своего восстановления Иудея была лишь небольшой частью обширной Персидской империи, и ее политическая и даже религиозная судьба зависела от мощи и политики Персии. Когда Навуходоносор, который захватил Иерусалим, умер в 562г., вавилонская держава под властью неумелых "правителей стала стремительно двигаться к своему упадку. Конец Вавилона пришел от руки Персии, новой державы, которой в течение двух веков предстояло играть доминирующую роль на древнем Ближнем Востоке. Основателем этой империи был Кир, царь Аншана в южном Иране, который восстал против своих мидийских сюзеренов и к 550 г. добился власти над их обширной империей. Он расширил ее владения от Эгейского моря до границ Афганистана. Вавилон остался в одиночестве и в 539 г. пал после первого же приграничного сражения. К 539 г. Кир контролировал уже всю западную Азию до границ Египта. Кир был просвещенным правителем, чьей общей политической линией было позволять народам, переселенным, вернуться на свою родину. Он

⁹Текст отмечает, что он на короткое время возвращался в Персию в тридцать второй год Артаксеркса (433; 13.6).

Проявлял также уважение к религиозным чувствам своих подданных и управлял позволяя значительную местную автономию. Однако, посредством армии и сложной правительственной системы, он сохранял жесткий контроль над империей. В соответствии со своей политикой репатриации, Кир в 538 г. позволил группе еврейских переселенцев возвратиться в Иудею и обеспечил их средствами для восстановления храма.

Иудея оставалась относительно незатронутой крупными историческими движениями и событиями в империи. Вполне достаточно сделать обзор персидской истории, в частности периода, относящегося к эре Ездры-Неемии, в виде таблицы.¹⁰

Правитель

Основные события

Камбиз(530-522)

Дарий I(522-486)

Покорение Египта в 525г.

Для достижения трона побеждает и казнит узурпатора Гаумату. Столкнулся с массовым восстанием на востоке и западе империи, длившемся целых два года. Организует четкое управление персидской империей, которая при нем достигает своих наибольших размеров и прочности. Единственная задача - нападение на Грецию.

Ксеркс I (Ашвирос) (486-465)

В 482 г. уничтожил Вавилон. Вторгся в Грецию, однако получил отпор в 479 г. и в 466г. был полностью изгнан из страны.

Артаксеркс I (Лонгиман) (465-424)

Шесть лет боролся в Египте. Подписал мир в Каллиасе (499); в результате греческие города получили независимость, а персидский флот вышел из Эгейского моря.

Дарий II (Нот) (423-404)

В результате Пелопонесской войны получил полный контроль над Малой Азией.

Артаксеркс II (Мнемон) (404-358)

В 401 Египет добивается независимости. Крупное восстание на западе едва удалось подавить.

Артаксеркс III (Ох) 358-338) - Дарий III (336-331)

Артаксеркс жестоко покорил Египет. Империя распалась из-за кровавых интриг и внутренней слабости. В 331 году ее покоряет Александр Великий.

Этот бурный и важный период в истории древнего Ближнего Востока - обрамление для событий возвращения из плена и установления еврейской общины при Ездры и Неемии.

ЛИТЕРАТУРНАЯ ПРИРОДА

Даже краткий обзор Кн. Ездры и Неемии, представленный выше, выявляет широкое разнообразие источников и типов литературных единиц, использованных в их композиции. Можно выявить три основных блока раздела: повествование о

¹⁰ Краткий, но отличный обзор см. в кн. Bright, History, pp.360-375. См. также P.R. Ackroyd, The History of Israel in the Exilic and Post-exilic Periods, pp.328-342 in G.W/ Anderson, ed., Tradition and Interpretation/

Шешбацаре и Зоровавеле (Езд. 1-6); повествование о Ездре, в основном) в первом лице (Езд.7.1-10.44 и Неем.7.736-10.39); и повествование о Неемии, также, в основном в первом лице (основная часть Неем.1.1 и 11.1-13.31). Внутри этих трех основных разделов просматриваются разнообразные источники:

(1) Воспоминания Ездры и Неемии, оба, несомненно, взятые из автобиографических рассказов. Раздел материала о Ездре, написанный от первого лица, находится в Езд.7.27-9.15 (кроме 8.35-36, являющегося обзором от третьего лица); остальная часть представляет собой повествование от третьего лица, кроме раздела о завете в Неем.9.38-10.39 (МТ 10.1-7.5). В материале о Неемии повествование от первого лица находится в Неем. 1.1 -7.5 и 12.31-13.31.

(2) Документы и письма. Указ Кира, позволяющий переселенцам возвратиться, проводится на арамейском языке в Езд.б.3-5; еврейский вариант в 1.2-4 - адаптация, адресованная евреям в плену. Письмо от Артаксеркса, позволяющее Ездре вернуться, приводится в 7.12-26, также в адаптированном для переселенцев виде. Другая переписка на арамейском языке между должностными лицами в Палестине и персидским двором включает также письмо от Рехума и Шимшая Артаксерксу (4.8-22) и переписку между Фафнаем и Дарием (5.7-17; 6.6-12). Все это, в конечном итоге, вероятно, взято из государственных архивов Персии.

(3) Различного вида списки. Типичные среди них: список переселенцев, возвратившихся с Зоровавелем (Езд.2.1-70, повторенный в Неем.7.7-72а); список глав родов, возвратившихся с Ездрой (Езд.8.1-14); инвентарный список храмовых сосудов, возвращенных Шешбацару персидским двором (1.9-II); в заключительном разделе рассказа о первом правлении Неемии (гл.11) приводится ряд списков, включая список новых жителей Иерусалима (ст.3-19), других сел, занятых евреями (ст.25-36), список первосвященников от Иисуса до Иаддая (12.10-11) и список глав священнических и левитских домов (ст. 12-26). Все эти списки, по видимому, взяты из храмовых архивов или записей еврейского губернаторства.

Поразительно то, как воспоминания Ездры и Неемии разделяются на половины и переплетаются:

- | | |
|-------------------------|--|
| (1) Езд.7.1-10.44 | Первая половина воспоминаний Ездры: его прибытие; проблемы смешанных браков. |
| (2) Неем. 1.1-7.73а | Первая половина воспоминаний Неемии: его прибытие; восстановление стены. |
| (3) 7.736-10.39 (МТ 40) | Вторая половит воспоминаний Ездры: чтение закона; праздник Кущей; завет. |
| (4) 11.1-13.31 | Вторая половина воспоминаний Неемии: освящение стены; второе правление. |

Поскольку прибытие Ездры датировано седьмым годом Артаксеркса, а прибытие Неемии его двадцатым годом, это ясно означает, что Ездра провел тринадцать лет в Иерусалиме (о которых ничего не сохранилось) до прочтения и установления закона - основной задачи, для выполнения которой он был уполномочен.

Дальнейшие примеры литературных приемов и методов, использованных автором, можно найти в Езд.4, в повествовании о Шешбацаре и Зоровавеле. Вспомнив о том, как переселенцы отказались позволить народу земли участвовать в восстановлении храма (ст. 1-3), повествователь говорит о сопротивлении местных жителей (ст.4-5) и отмечает, что они препятствовали восстановлению во все дни Кира (558-530), вплоть до царствования Дария I (522-486). В этот момент он вставляет

краткое упоминание об обвинении против евреев в царствование Ахашвероша (Ксеркса I, 486-465; ст.6). За этим следует краткая заметка об арамейском письме Артаксерксу I (465-424; ст. 7) и текст еще одного письма Артаксерксу, который приводится полностью (ст. 8-16), вместе с его ответом, предписывающим прекратить восстановительные работы (ст. 17-22). В результате работы были насильственно остановлены. Поскольку храм был завершен в 515 г., последние три рассказа относятся, по-видимому, к строительству стен. Рассказчик, очевидно, не заинтересован в написании хронологически выверенного отчета, а основывает содержание на тематических связях, обвинениях против возвратившихся переселенцев.

АВТОРСТВО И ДАТИРОВКА

Как и в древней ближневосточной литературе вообще и в ветхозаветных писаниях в частности, прямые указания на авторство Кн.Ездры-Неемии не сохранились. Талмуд приписывает 1-2 Пар., а также Кн.Ездры-Неемии Ездру, добавляя, что работа была завершена Неемией¹¹.

Аналогичный взгляд на то, что все это, исключая воспоминания Неемии, было написано одним и тем же автором-составителем, обычно определяемым как "Летописец", принят почти безусловно подавляющим большинством современных ученых¹². Эту позицию убедительно поддерживает С.С.Togrey¹³ и А.С.Kapelrud¹⁴. Кроме того, ряд ученых утверждает, что Летописцем был сам Ездра или его близкий ученик¹⁵. Однако взгляд на то, что Паралипоменон-Ездры-Неемии является единым произведением, никогда не был лишен оппонентов. В последнее время он был поставлен под серьезное сомнение на основании систематического исследования лингвистических и стилистических различий между Кн.Паралипоменон и Ездры-Неемии¹⁶ и на основании значительных различий в замысле и идеологии¹⁷, а также по литературным и богословским чертам¹⁸.

¹¹ В. Bat. 15a.

¹² См. Н.Н-Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah", p. 138 in "The Servant of the Lord". Недавние комментарии и работы по истории часто принимают этот вывод без /pl/ документальных доказательств; напр., J.M.Myers, "I Chronological", p.XVIII; "Ezra-Nehemiah". Anchor Bible (Garden City: 1965), p.LXVIII; Bright, "History", p.365; R.H.Pfeiffer, "Ezra and Nehemiah", IDB 2:219.

¹³ "Нет такого раздела во всем произведении Пар.-Езд.-Неем., в котором литературные особенности Летописца были так сильно выражены, обильны, так ровно и последовательно распределены и так легко узнаваемы, как в еврейском повествовании Езд.7-10 и Неем.8-10"; "Ezra Studies" (1910; repr.New York: 1970), p.241.

¹⁴ The Question of Authorship in the Ezra-Nehemiah" (Oslo: 1944).

¹⁵ W.F.Albright, JBL 40 (1921): 104-124; Myers, "Ezra-Nehemiah", p.LXVIII; Bright, "History", p.398.

¹⁶ S.Japhet, VT 18 (1968): 330-371. Japhet усматривает три категории, по которым два материала разительно отличаются: лингвистический контраст, отличия в используемых терминах и стилистическое своеобразие. Klein, однако, ставит под сомнение ее выводы на основании того, что она не принимает во внимание тот факт, что воспоминания Неемии, по существу, не имеют отношения к стилю Летописца значительные части Кн.Неемии - "позднейшие вставки"; "Ezra and Nehemiah in Recent Studies", p.375 note 34 in Cross-Lemke-Miller, "Magnalia dei".

¹⁷ D.N.Freedman, CBQ 22 (1961): 436-442. F.M.Cross, мл., стремясь объяснить различия в замысле и лингвистических чертах, а также признанное сходство, которое привело к точке зрения о едином авторстве, выдвигает теорию о трех последовательных авторах составного произведения: первый-во времена Зоровавеля, ок. 520, который поддерживал усилия по строительству храма и отстаивал идеи царствования Давида; второй-после трудов Ездры, 458; и третий, включая воспоминания Неемии, ок.400; "A Reconstruction of the Judean Restoration", JBL 34 (1975): 4-18, особ. 14f.

¹⁸ J.D.Newsome, мл., "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purpose", JBL 94 (1975): 201-217.

В большинстве своем недавние суждения относительно даты предполагают единство Кн.Паралипоменон-Ездры-Неемии и, в основном, базируются на списке Давидитов в 1 Пар.3.10-24 и первосвященников в Неем.12.10-11, 22¹⁹. Albright показал, что они доходят, самое позднее, до 400 г.²⁰ Ни один человек или событие позднее этой даты в работе не упоминаются. В отличие от этого, список Давидитов в 1 Пар.3.10-24 в LXX простирается на одиннадцать поколений вместо семи. На основании этих свидетельств, наиболее вероятная дата написания-составления работы²¹ - 400 г. и слегка позднее. Предлагались и более поздние даты на основании того, что арамейский язык в Кн. Ездры (4.8-6.18; 7.12-26) поздний, или того, что порядок событий смешан и, поэтому, автор должен был жить на достаточном временном удалении от них, чтобы их истинный порядок был уже забыт. Ни одна из этих причин не убедительна, особенно поскольку арамейский язык Кн.Ездры явно более ранний, чем в кумранских свитках.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ

Взаимоотношения между Шешбацаром и Зоровавелем. Как было отмечено при рассмотрении литературного характера гл.4, детальная хронология не была основным критерием повествователя в построении его произведения. Это очевидно и во взаимоотношениях между Шешбацаром и Зоровавелем. Книга Ездры ясно указывает, что первую волну возвращенцев возглавлял Шешбацар, "князь Иудин" (1.8), который привез в Иерусалим храмовые сосуды, взятые Навуходоносором (ст. 116)²². В 5.14 говорится о том, что он назначен правителем, а в ст. 16 утверждается, что он заложил основание храма. Больше никакой информации о Шешбацаре в кн.Ездры не приводится, нет даже его родословия.

Глава 2 представляется задуманной как продолжение гл. 1, поскольку в ней приводятся имена возвратившихся переселенцев, упомянутых в гл. 1. Однако список возглавляет Зоровавель, а Шешбацар не фигурирует вовсе! В остальном

¹⁹ См. Bright, "History", pp. 396f; Myers, "Ezra-Nehemiah", pp. LXVIII ff.

²⁰ JBL 40 (1921): 104-124.

²¹ Такое определение избрано в связи с тем, что автор как сам сочинял материал (напр., введение к разделу Ездры, написанное от третьего лица, Езд. 7.1-10), так и использовал разнообразные материалы из других источников (см. выше).

²² "Niphil hela" следует понимать, скорее, как "взял", а не как "отослал", поскольку арамейский источник в 5.15-16 однозначно утверждает, что Шешбацар вернулся в Иерусалим. Более того, это, пожалуй, единственный ясный случай в Ветхом Завете, когда каузальная основа а1а имеет скорее фактивное чем каузальное значение.

повествовании Зоровавель, вместе со священником Иисусом, впервые устанавливает жертвенник и культ (гл.3), затем возглавляет восстановление храма, как закладывая основание (ст. 10; ср.ст.6, который ясно указывает, что оно еще не было заложено), так и восстанавливая сам храм (5.1-2). Зоровавель определен как сын Салафиилов (3.2, 8, 5.2; ср. Аг.1.1, 12), который, в соответствии с родословием в 1 Пар.3-17²³, был старшим сыном Иехонии (последнего царя Иудеи, плененного в 597 г.). Возвратился ли Зоровавель с первой группой переселенцев в 538 г. или несколько позднее, не ясно, хотя сопоставление гл. 1-2 предполагает первое. В любом случае, он, побуждаемый проповедью Агтея и Захарии, возглавил восстановление храма, начавшееся в 520 г.

Вполне правдоподобно объяснение, что Шешбацар, если его можно отождествить с Шенацаром, который в генеалогии Давида (1 Пар. 3.18) упоминается как четвертый сын Иехонии, был дядей Зоровавеля²⁴. Разрешение противоречия о том, кто и когда заложил основание храма Представляется сложной задачей. В лучшем случае, можно предположить, что начало, положенное Шешбацаром, было столь не последовательным, что, когда позднее за дело взялся Зоровавель, работа могла быть притгасана-обобм, или что Зоровавель возвратился достаточно рано, чтобы играть основную роль в закладке основания, находясь под началом Шешбацара²⁵. Значительное количество ученых давно уже считает, что, несмотря на свидетельства в Кн.Ездры в пользу независимости провинции²⁶, Иудея находилась под юрисдикцией Самарии до времени Неемии²⁷. Недавно открытые свидетельства делают гораздо более убедительными очевидные и естественные указания Библии о том, что Иудея была независимой провинцией со своим губернатором со времен Шешбацара до времени Неемии. Эти свидетельства включают более семидесяти булл (подвесных печатей)²⁸ и две печати неизвестного

²³ В ст. 19, однако, отцом Зоровавеля назван Фадаия, младший сын Салафиила.

²⁴ Albright вполне правдоподобно утверждает, что оба имени - еврейские искажения вавилонского имени Син-аб-асур, которое было распространено в тот период. Такой взгляд поддерживает греческий вариант этого имени "Саманассар" в 2 Езд. см. JVL 40 (1921):109f.

²⁵ Обе последовательности должны, однако, учитывать ясное утверждение в Езд. 3.6 о том, что, когда Зоровавель построил жертвенник и установил жертвенное богослужение (почему же этого не сделал Шешбацар, если он вернулся раньше?), основание храма еще не было заложено,

²⁶ Обратите внимание на титул "областенаачальник", пожалованный Шешбацару и Зоровавелю в отношении "Иудейской области" (5.8), "Иудейский областенаачальник" (6.7) и утверждение Неемии о "прежних областенаачальниках которые были до меня" (Неем.5.15).

²⁷ Напр., Myers, "Ezra-Nehemiah", p. 133. Bright отмечает: "... Не ясно, какова была официальная должность Неемии: был ли он областенаачальником вновь учрежденной отдельной провинции Иудея, или заместителем областенаачальника Самарии, ответственным за Иудею, или лишь царским уполномоченным, назначенным для исполнения конкретного поручения"; "History", p.363. Ясный взгляд в пользу независимости Иудеи см. в K.H.G.Widengren, "The Persian Period", pp.510fin J.H.Hayes and J.M.Miller, eds., "Israelite and Judaeon History".

²⁸ Небольшие куски глины, используемые для запечатывания писем и других документов. Глину прижимали к завязанному узлом шнуру или веревке, которой связывав папирус или пергаментный свиток. Часто, в областях с повышенной лажностью, сам документ полностью исчезал, отставляя лишь печать. Часто буллы пропечатывали чеканными овальными печатями, оставляющими надписи на мокрой глине. Они, как правило, содержат имя владельца или чиновника, если документ не принадлежит частномулицу.

происхождения²⁹, очевидно, бывшие частью архива, где хранились официальные документы³⁰, а также ряд проштампованных ручек от кувшинов с раскопок у Рамат Рахел с надписью "Иудея" и именами областеначальников и их подчиненных³¹. Эти надписи датированы самым концом шестого века и передают имена областеначальников Иудеи после Зоровавеля, с большой степенью вероятности, что некоторые из них - члены его непосредственной семьи³².

Дата и хронологический порядок Книг Ездры и Неемии. Из библейского представления событий ясно и безошибочно вытекает, что Ездра предшествовал Неемии, прибыв в седьмой год Артаксеркса (458; Езд.7.7). Неемия прибыл спустя тринадцать лет в двадцатый год (445; Неем.2;1). Он возвратился в Персию после двенадцатилетнего правления, в тридцать второй год Артаксеркса (433; 13.6), а затем, спустя короткое время, вновь вернулся в Иудею на второй срок, длительность которого неизвестна. Исходя из свидетельств в Элефантинских текстах³³, разумно предположить, что Артаксеркс, упоминаемый в связи с Неемией, - это Артаксеркс I Лонгеман (465-424), на чем основаны вышеприведенные даты. До сих пор не найдено каких-либо внебиблейских сведений о людях или событиях, упомянутых в материале Ездры.

Несмотря на эти факты, большинство современных ученых придерживается мнения о том, что библейский порядок серьезно нарушен. Это основано на следующих литературных данных и предполагаемых проблемах: (1) воспоминания Ездры и Неемии разделены пополам переплетены друг с другом; (2) такое расположение приводит к промежутку в тринадцать лет между прибытием Ездры

²⁹ Единственной информацией о происхождении является то, что они были найдены "в районе Иерусалима".

³⁰ См. Avigad, "Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive". Qedem 4 (Jerusalem: 1976), pp. 30ff.

³¹ Y. Aharoni и др., "Excavations at Ramat Rahel I" (Rome: 1962); II (1964): "Beth-haccherem", pp. 174-76 in D.W. Thomas, ed., "Archaeology and Old Testament study" (London: 1967); Avigad, "Bullae and Seals", pp. 6f., 2 If., 35f.

³² S. Talmon, "Ezra and Nehemiah", IDBS, p.321. Avigad удалось, в порядке рабочей гипотезы, восстановить имена и приблизительную последовательность областеначальников, следовавших за Зоровавелем, чтобы восполнить семидесятилетний промежуток между Зоровавелем и Неемией. Очень интересная печать принадлежит женщине, "Шеломите, "служанке" областеначальника", очевидно, достаточно высокопоставленной и игравшей важную роль в администрации иудейской области; "Bullae and Seals", pp. 11-13, 31f. Заманчиво отождествить ее с Шеломифью, упомянутой в 1 Пар. 3.19 как дочь Зоровавеля.

³³ см. ANET, pp.491f. Эти деловые документы и письма были найдены на острове Элефантин, расположенном к северу от первого нильского порога напротив Асуана. Они принадлежали еврейской военной колонии, основанной, по крайней мере, не позднее взятия Иерусалима в 586 г. Тексты бросают яркий свет на положение еврейской колонии в Верхнем Египте, особенно в период 425-400 гг. В 410 г. эти евреи написали письмо иерусалимскому первосвященнику Иоханану (Неем.12.22) относительно восстановления их храма. В 407 г. они послали длинное воззвание по этому же поводу к иудейскому областеначальнику Багоасу, в котором они упоминают об аналогичном письме "Делаие и Шелеми, сыновьям Санаваллата, областеначальника Самарийского". Предполагая, что это тот самый Санаваллат, который был непримиримым врагом Неемии (2.19; 4.1 [МТ 3.33]), можно утверждать, что Артаксеркс, упомянутый в 2.1, является Артаксерксом I.

(седьмой год Артаксеркса; Езд.7.7) и прочтением им закона после прибытия Неемии (двадцатый год; Неем.2.1), хотя это и была основная задача, поставленная перед ним царем; (3) воспоминания Ездры вообще не говорят о Неемии в разделах, написанных от первого лица³⁴, а воспоминания Неемии упоминают Ездру лишь один раз в Неем.12.36, где он возглавляет процессию во время освящения стен³⁵; (4) библейский порядок предполагает, что миссия Ездры не удалась, поскольку реформы Неемии, осуществленные во время второго губернаторства (гл. 13), касаются тех же нарушений, которые должен был исправить Ездра; (5) как Иосиф Флавий, так и 2 Езд. упоминают другой порядок событий (хотя Иосиф Флавий, возможно, пользовался 2 Езд.). Недавние исследования 2 Езд. все больше подтверждают ее ценность как независимого изложения материалов Ездры, первоначально написанного на древнееврейском³⁶. Здесь рассказ следует за Езд. 1-6³⁷, приводится первая часть воспоминаний Ездры (Езд.7.1-10.44), однако затем непосредственно переходит к Неем.7.73, продолжению рассказа о Ездре. Затем текст переходит к 8.12, где, к сожалению, обрывается. В Неем-8.9, где библейский текст гласит "Тогда Неемия, он же Тиршафа, и книжник Ездра, священник... сказали..." (выводя, таким образом, Неемию на сцену во время прочтения закона), 2 Езд. просто утверждает "Ездра священник... сказал...". Иосиф Флавий следует тому же порядку, рассказывая сначала полностью рассказ о Ездре, а затем переходя к рассказу о Неемии (Ant.xi.5.4-6).

Эти факты и проблемы вместе с другими, менее значимыми, вызвали большой спор ученых о последовательности Кн.Ездры и Неемии, по поводу которой высказывался ряд мнений. В основном, их можно свести к двум (с бесконечным разнообразием вариантов каждый из которых помещает Ездру после Неемии³⁸): (1) Артаксеркс, упомянутый в Езд. 7.7, это Артаксеркс II Мнемон (404-358), так что Ездра вернулся в 398 г., спустя долгое время после завершения трудов Неемии³⁹; (2)

³⁴ В разделах, написанных от третьего лица, Неемия упоминается лишь в Неем.8.9 (во время чтения закона), в Езд.1 оно пропущено, и 10.1 упоминается в качестве подписавшего завет. Те, кто придерживается иного, нежели библейский, порядка событий, считают эти места вторичными интерпретациями.

³⁵ Поскольку Ездра упоминается в конце долгого списка участников процессии, это также считается позднейшей вставкой.

³⁶ В прошлом поколении Н.Н.НолуогА, Торгеу и особ., S.Mowinkel считали, что 2 Езд. представляет собой первоначальный alexandрийский перевод второго века до Р.Х., в то время как современный текст LXX Езд.А происходит из палестинского перевода, выполненного одним из предшественников Феодосия. С открытием Кумранских свитков была установлена независимость, текстуальная надежность и alexandрийское происхождение 2 Езд. СМ.Кlein, "Old Readings in I Ezdras: The List of Returnees from Babylon (Ezra 2/ Nehemiah 7)", HTR 62 (1969): 99-107. Краткое, но всеобъемлющее изложение см. Cross, JBL 94 (1975): 7-8.

³⁷ Кроме существенного изменения последовательности (Езд.4.7-24 помещены между 1.11 и 2.1) и одного длинного добавления, отсутствующего в библейском тексте.

³⁸ Некоторые ученые (напр., Торгеу, "Ezra Studies") поставили под сомнение само существование Ездры, делая его изобретением летописца! За редким исключением, этот взгляд не пользуется поддержкой.

³⁹ Этот вариант впервые систематически представил A. van Hoonacker ("Nehemie et Esras, nouvelle hypothese sur la chronologie de l'epoque de la restauration", Museon 9 [1890]: 151-184; 317-351; 389-401) и разделяет многими, если не большинством, ученых. Убедительно

желая подтвердить библейские свидетельства о том, что Ездра и Неемия были современниками, однако избежать проблем, усматриваемых в библейском порядке, в тексте Езд.7.7 усматривают ошибку, которую исправляют, чтобы текст гласил: "тридцать седьмой год Артаксеркса". Таким образом, Ездра вернулся в 428 г. во время второго губернаторства Неемии⁴⁰.

Ни один из представленных фактов или усматриваемых проблем не является убедительной причиной для сомнений в современности Ездры и Неемии или возражений против порядка, ясно предполагаемого библейским текстом. Взгляд, который помещает Ездру в Иерусалиме в 428 г., основан на исправлении, которое полностью лишено текстуальных свидетельств. Без предвзятой необходимости поместить Ездру после Неемии, такое предложение никогда бы не возникло. То, что они не упоминают друг друга в своих воспоминаниях⁴¹, ничего не доказывает относительно их современности. Ни Аггей, ни Захария не упоминают друг друга, однако оба проповедовали в Иерусалиме в одно и то же время по отношению к строительству храма. И все же ни у кого не возникает желания хронологически разделить их⁴². То, что реформы Неемии затрагивали те же вопросы, что и реформы Ездры, можно вполне правдоподобно объяснить серьезностью и неподатливостью проблем, в частности, смешанных браков и упрямства израильтян, которое полностью проявилось в их ранней истории, а не провалом. усилий Ездры. Не существует реальных свидетельств, требующих датировать Ездру после Неемии.

В настоящее время существуют археологические свидетельства, которые, хотя и частично, говорят в пользу достоверности кн.Ездры-Неемии. Самарийские папирусы из Вадии Далие⁴³ позволили установить последовательность областеначальников Самарии от Санаваллата Хоронита во времена Неемии до Александра Великого в 332г⁴⁴. Папирусы также позволяют отделить библейский рассказ об изгнании сына первосвященника Иоиады (Неем.13.28) от похожего рассказа Иосифа Флавия.

представлен с исчерпывающей библиографией в кн. Rowley "The Servant of the Lord", pp. 137-168.

⁴⁰ Убедительно отстаивается в КН. Bright, "History", pp.391-402.

⁴¹ Предположим, что те несколько ссылок, которые встречаются, можно рассматривать как позднейшие. Однако это очень спорный довод!

⁴² Talmon, IDBS, p.320.

⁴³ Найденные в пещере в вадии (высохшее русло реки-ред.) на расстоянии ок. 14 км. от Иерехона и в 448 м. над уровнем Иордана, двадцать юридических и административных документов были раскопаны вместе со скелетами около двухсот человек. Документы, а также украшения, печати и кольца, найденные с ними, указывают на то, что эти люди были влиятельны и богаты. Ссылки на Антиоха II (404-359) и Дария III и найденные монеты датируют тексты ок.375-335 г. Обстоятельства и дата наводят на мысль о том, что нахождение подтверждает печальное заключение к рассказу Иосифа Флавия.

В Самарии, вначале пользовавшегося расположением Александра Великого, позже сожгли живьем Андромаха, 'который был префектом Александра над Сирией! Александр возвратился в Самарию и уничтожил город. Руководители восстания; 'вероятно скрылись в пещере, где были обнаружены и убиты. См. Cross, "Papyri of the Fourth Century B.C. from Daliyeh", pp.41-62 in Freedman and J.C.Greenfield, eds., "New Directions in Biblical Archaeology" (Garden City: 1969).

⁴⁴ См. Cross, JBL 94 (1975): 4-18 и генеалогическую карту на стр.17.

действие которого происходит в период Санаваллата III - современника Александра Великого⁴⁵.

Серебряная чаша, найденная на северо-востоке дельты Нила в Египте, имеющая надпись "Каину, сын Гашма царя Кедарского" и датированная не позднее 400 г.⁴⁶, помещает Гешема Аравитянина, союзника Санаваллата и врага Неемии (Неем.2.19; 6.1-6), в первой половине пятого века.

Все эти сообщения и новые свидетельства делают радикальное хирургическое вмешательство ненужным для придания достоверности библейскому историческому повествованию⁴⁷.

ЗАСЛУГИ И ЗНАЧЕНИЕ

Окружение — Израиль в период восстановления. Перед тем, как оценивать заслуги Ездры и Неемии, необходимо сделать краткий очерк жизненного окружения Израиля как народа Божьего, на фоне которого следует понимать значение их трудов. Падение Иерусалима и пленение положили конец надеждам, возлагаемым на национальное государство и особую судьбу нации, надеждам, которые породили уверенность в том, что Бог навечно избрал Сион Своим земным местопребыванием и, безусловно, обещал Давиду вечную династию. Эти идеи, без соблюдения условий завета, привели к прекращению существования нации⁴⁸. Толкование пророками этого ужасного конца как Божественного суда за грехи нации и нарушение заветных обязательств, равно как и их сильная вера и энергичное провозглашение искупления Божьего, последовательно объяснили эту трагедию. Что представило катастрофу не как противоречие, а как отмщение исторической веры Израиля. Такое богословское понимание и надежда, а также благотворная политика персов породили восстановление, и после указа Кира от 538 г. в Палестине начало образовываться новое общество. После завершения трудов Ездры и Неемии, к концу третьей четверти следующего века, это общество твердо сложилось как физически, так и религиозно.

Однако восстановление старых институтов было уже невозможно⁴⁹. Израиль был уже не нацией, а небольшой частью одной обширной провинции империи, простиравшейся от границ Индии до Дуная на севере тогдашней Греции и от юга и центра современной России до Ливии. Перед падением Иерусалима самосознание иудеянина определялось тем, что он был частью нации-государства Иудеи, с законоположениями и богословием, границами, судом, храмом и столицей,

⁴⁵ См. Kross, "Папути", pp.59-62.

⁴⁶ См. Ovi. I. Rabinowitz, "Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North-Arab Shrine in Egypt", JNES 15(1956): 1-9.

⁴⁷ См. также E.M. Yamauchi, "The Reverse Order of Ezra-Nehemiah Reconsidered", Themelios 5 (1980): 7-13.

⁴⁸ Отличный обзор см. в K.H. Bright, "History", pp.347-351.

⁴⁹ На короткое время такая возможность блеснула на ранних стадиях восстановления. Беря свое начало под руководством Давида, Шешбацара и Зоровавеля, новое сообщество попыталось восстановить старый порядок, когда при вступлении на престол Дария I в 520 г персидская империя представлялась распадающейся. Как Аггей, так и Захария говорили о Зоровавеле в мессианских терминах. Однако такие надежды вскоре оказались тщетными. Дарий утвердился на престоле империи, чьи размеры и устойчивость превзошли империи его предшественника.

заложенными Давидом. Теперь все это безвозвратно исчезло. Что же защитило Израиль от социальной и культурной ассимиляции с соседями? Почему он не растворился полностью в этническом окружении, как это произошло с другими мелкими народами?

Благодаря труду Ездры и Неемии новое самосознание Израиля сосредоточилось вокруг закона и храма. В этот критический момент, благодаря провидению Божественных искупительных действий, самосознание народа Божиего создалось в тех религиозных формах и с тем содержанием, которые до пленения никогда с и успехом не составляли центр его жизни⁵⁰. Это достижение было делом Ездры и Неемии.

Заслуги и значение Ездры. Основным архитектором нового самосознания Израиля был священник Ездра, "книжник, сведущий в законе Моисея" (Езд.7.6). Царское поручение, данное Ездре, уполномочивало его "обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего" (ст. 14). Кроме того, принеся с собой приношения царского двора (ст. 15-20), Ездра имел власть назначать правителей и судей (ст.25) и наказывать непокорных (СТ.26). Многие ученые считают, что титул "учитель закона Бога небесного" (ст. 12) был официальным персидским титулом секретаря правительства, ответственного за еврейские дела⁵¹. Таким образом, Ездра прибыл в Иерусалим, имея власть и стремление реорганизовать еврейское общество вокруг закона и привести его жизнь в соответствие с его нормами.

Езд.7.10 отмечает, что он "расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон Господень и исполнять его, и учить в Израиле закону и правде". Это подразумевает, что он провел долгое время, готовясь к заданию, и поддерживает традицию, которая делает его почти вторым Моисеем. Основной титул, под которым он упоминается во введении к его воспоминаниям (ст. 1-10), - "книжник", что, как новое название духовного руководителя общества, означает новую эру в его жизни. Эту эру определяет Тора, закон, как ее главная реальность, а книжник (*saper*), как верховный духовный вождь, стал толкователем этого закона⁵². Перед пленением "книжник" было званием высокопоставленного государственного чиновника, одно время своего рода министра финансов (4 Цар.22.3 и далее) или государственного секретаря (Ис.36.3; ср.22.15), или человека, ответственного за юридические документы в царском дворце с особой палатой (4 Цар.18.18; Иер.36.12). Книжники никогда не были священниками. Однако в период восстановления, начиная с Ездры, все изменилось. Ездра был и книжником, и священником, однако его основной

⁵⁰Второстепенное место, занимаемое законом в жизни Израиля до пленения, проявляется в том, что когда в восемнадцатый год Иосии (621) экземпляр "книги закона" был найден во время ремонта храма, он уже так долго не был в употреблении, что находка послужила основным стимулом реформ Иосии. Такое было бы совершенно невозможно после пленения.

⁵¹Hj-L.Schaede "Ezra, der Schreiber". *Beitge zur historischen Theologie*, Toingen: 1930), i pp.48ff.; ср.G.von Rad, "Old Testament Teology"U:88f.

⁵²Это звание могло также быть результатом влияния персидского языка. Арамейский эквивалент "*sapera*" был обычным названием для должностного лица персидской империи. Конкретная сфера деятельности обычно обозначалась существительным в родительном падеже, как, например, титул Ездры в арамейском указе "учитель закона Бога небесного" (7.12). Однако любое подобное влияние быстро стало вторичным по сравнению с развитием термина внутри самого Израиля.

задачей было изучение и толкование закона. Это видно во время общенародного прочтения закона (Неем.8). Здесь Ездра возглавил чтение, в то время как связанные с ним левиты толковали его, возможно, в арамейском переводе (ст. 8)⁵³. Со временем изучение закона все больше отделялось от священства, особенно в виду того, что высший слой священников стал послушным орудием эллинизации, поощряемой светскими правителями, и добивался своих должностей ради политической власти. Поскольку положение в обществе определялось законопослушностью, все, в какой-то мере, изучали закон. Наряду со священниками возник профессиональный класс книжников, которые со временем заменили их в качестве духовных вождей народа. Этот процесс полностью завершился ко времени Нового Завета, когда книжники были наиболее влиятельны в религиозных вопросах.

Хотя вопрос о содержании закона, который привез Ездра, остается открытым, большинство ученых полагают, что, по существу, это, вероятно, было известное сегодня Пятикнижие⁵⁴. Вполне вероятно, что первоначально Ездра занимался его сборником и редактированием.

Ездра возвышался над своими современниками, "осознавая, как никто лучше со времен Моисея и пророков, что не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих"⁵⁵.

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ НЕЕМИИ

Если Ездра добился духовного укрепления нового общества, то Неемия дал ему физическую устойчивость. Занимая высокий пост царского виночерпия, он узнал, что община в Иудее находится в "великом бедствии и унижении" (Неем1.3), и добился назначения областеначальником иудейским с полномочиями и средствами восстановить городскую стену. Неемия действовал смело и искусно. Обозрев стены ночью, чтобы не быть замеченным теми, кто мог противодействовать работе, он собрал работников и, разделив стены на отрезки, надзирал за строительством, которое завершилось в невероятно короткий срок - пятьдесят пять дней. Он столкнулся с убежденным противодействием: издевательствами (2.19; 4.1-3 [МТ 3.33-35]); вооруженными налетами (ст.7-12 [МТ 4.1-5]); попыткой выманить его из города, несомненно, с целью убийства (6.1-4); угрозой шантажа (ст.5-9); и, наконец, пророк был нанят для предсказания его смерти, чтобы он, спасая свою жизнь, укрылся в храме. Всему этому он противопоставил мужество, мудрость и непреодолимое желание завершить свой труд.

После завершения стены он принял меры по увеличению населения Иерусалима и исправлению социальных, экономических и религиозных нарушений. Его молитвы и благочестие говорят о нем как о глубоко религиозном человеке. Таким образом, Неемия обеспечил физическую основу и социально-экономическую устойчивость, в рамках которых могло развиваться религиозное сообщество, образованное усердием и ученостью Едры. Их совместный труд был благоразумным объединением самосознания Израиля и его религиозной жизни в ее формах, чтобы сохранить народ

⁵³ Значение данного местлеса и вызывает споры. Употребленное слово, дословно означающее разделенный, расколотый", понято в значении "ясно" "частям" или "в переводе".

⁵⁴ См. Myers, "Ezra-Nehemiah", pp.LIX-LXII

⁵⁵ Там же, p.LXXIV.

Божий, пророчества Божьи и обещания искупления для того дня, когда Бог исполнит старые обетования завета и надежды в Лице и трудах Иисуса Христа.

БОГОСЛОВИЕ КН.ЕЗДРЫ-НЕЕМИИ

Все новые элементы в учреждении и самосознании восстановленного сообщества не были плодом нового богословия. Хотя в Неем.8-10 ничего конкретного не говорится о содержании книги закона, которую читал Ездра, это, несомненно, было древнее Моисеево законодательство, известное еще с незапамятных времен и проповедуемое пророками. Что становится совершенно ясным из длинной молитвы, приписываемой Ездру (Неем.9.6-37, особ.ст.12 и далее). Согласно последовательности, установленной автором-составителем Книги, это провозглашение закона не было первым, что сделал Ездра по прибытии в Иерусалим. Независимо от того, указывает ли нынешнее расположение материала на действительную хронологию, то есть, что Ездра ждал прочтения закона тринадцать лет, или для восстановления реальной последовательности событий главы следует поменять местами, и труды Ездры будут занимать значительно меньший период времени⁵⁶. Нынешнее построение Книги нигде не рисует Ездру вводящим новую, более совершенную систему законов. Общенародное прочтение закона происходит после покаяния и реформ, касающихся смешанных браков, покаяния, вызванного обращением к древнему Моисеевому закону (см.Езд. 10.3). Закон читали не для преобразования народа; его читали уже преобразованному народу⁵⁷.

Это подтверждение закона и его центральной роли, однако, вызвало почти панический страх перед всем иностранным, чувство исключительности, доходящее до крайностей и предписывающее разводы в большом количестве семей. В этом отразилось высокомерное и вообще отрицательное отношение к иностранцам⁵⁸. Однако текст следует рассматривать в связи с окружением, в котором он создавался. Восстановленное сообщество было крохотным островком в обширном море языческих народов, не имеющим четких границ. Беспрепятственная ассимиляция означала бы конец общины, а вместе с ней и бесценного наследия, которое она сохраняла для мира. Жестокая реальность требовала твердых мер, редко имеющих четкие нравственные альтернативы. Истинная ошибка заключается в увековечивании этих мер и отношений; на длительное время после того, как они перестали быть необходимыми, что породило предвзятое отношение к языческим народам, которое осуждается в Новом Завете и которое ранняя Церковь с трудом преодолела. Ту же ошибку повторяют сегодня те, кто вырывает описание крутых мер Ездры из контекста, используя его для оправдания законнического и исключительного образа

⁵⁶ Напр., расположение Неем.8- 9 после Езд.8, и т.д. см.Bright "History", p.396; Talmon, IDBS, pp.325f.

⁵⁷СМ.В.С.Childs "Old Testament as Scripture", p.636: "Следует заметить, что прочтение закона в Неем.8 было частью литургического празднования народа Божьего. Попытка переместить чтение закона в Езд.8 вытекает из типичного протестантского непонимания Закона Ветхого Завета. Будучи далеко не системой законов, стремящейся определять религиозное поведение правилами, Закон, согласно традиции, выполнял литургическую функцию, которая предназначена для восстановленного и прощенного общества".

⁵⁸ Сравните, например, с посланием Ионы, которое содержит громкий призыв к Израилю исполнить свою миссию в мире и утверждает, что Бог заботится не только об иностранцах вообще, но даже о ниневитянах (Ион.4.11)!

жизни, который слишком часто приводит к гордыне показного благолепия. Цель закона и всех его деталей не в этом, а в "признании того, что не существует такой области жизни, которая оставалась бы вне заботы Божией, и что идеальна та община, в которой каждая сторона жизни находится под контроле"⁵⁹.

Эта новая эра в жизни народа Божиего понимается как продолжение Его искупительных действий по отношению к ним. Долгая молитва Ездры (Неем.9) во время всенародного прочтения Закона показывает это наиболее ясно. Здесь Ездра повторяет историю искупления, начиная от призвания Авраама (ст.7-8) и сосредотачиваясь на великом искупительном действе Исхода (ст.9-15), скитании по пустыне (ст. 16-21) и покорении Ханаана (ст.22-25). Восстановление ставится в один ряд с ними и рассматривается как новый Исход, который следует рассматривать как еще одно доказательство спасительной силы Божией и верности завету. Это особенно ясно видно если признать, что у истоков восстановления лежат слова Ис.40-66. Вновь и вновь этот пророк подтверждает, что то "новое" (42.9; 43.19; 48.3), что сотворит Господь будет новым исходом, дорогой по пустыне, которая цветет и наполняется текущими водами (40.3-5; 41.18-19; 49.9-11). Не случайно, что после восстановления храма, это новое начало отмечается празднованием Пасхи (Езд.б. 19-22), а по завершении чтения закона - празднованием Кушей, которое служит воспоминанием о странствованиях по пустыне (Неем.8.14-18). Это подчеркивает сходство и взаимосвязь между этим новым исходом и тем, который произошел много веков назад, (см.ст. 17).

Новое положение Израиля было возвращением к народу завета, а не к нацигосударству. Хотя реалии политической обстановки вынудили их к этому, отказ от государственности не был для Израиля сокрушительным ударом, ибо он был "народом Божиим" до того, как стал государством. Как отмечает von Rad:

"...Израиль сбросил с себя ризу государственности вместе с монархией с поразительной легкостью и без очевидного внутреннего кризиса. Это, вероятно, связано с тем, что государство для Израиля было одеждой с чужого плеча; задолго до того, как он стал государством, он уже принадлежал Господу"⁶⁰.

Это лишение израильской жизни и самосознания их поэтических и национальных форм можно рассматривать как подготовку к переходу в Новом Завете к той форме народа Божьего, в которой этнические, физические и географические аспекты полностью и окончательно остаются позади, к Новому Израилю, Телу Христову, Церкви - многонациональной, многорасовой, определяемой духовными, а не физическими или географическими критериями.

Следует подчеркнуть важность храма для мышления в период после плена. В связи с новым единством между религиозными формами и культом Израиля и его самосознанием, после пленения мысль продвинулась к правильному пониманию природы Божественного присутствия, символизируемого храмом. Он символизировал это присутствие, которое предпочел даровать Бог⁶¹, так, как это невозможно было сделать до пленения с его разделенным служением политическим и национальным интересам. Здесь также наблюдается движение, направленное на подготовку к новозаветной концепции присутствия Божиего в Личности, в Которой

⁵⁹ P.R.Ackroyd, "Exile and Restoration", p.255.

⁶⁰ "Old Testament Theology", I:90.

⁶¹ Ackroyd, "Exile and Restoration", p.248.

явлена была Его славы которая "обитала с нами, полная благодати и истины", (Ин.1.14)⁶².

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ

- Бикерманн Е., "От Ездры до последнего из Маккавеев" New York: 1947. (Истоки еврейского общества.)
- Босман Д., "Брачная реформа Ездры: Переопределение Израиля". Biblical Theology Bullentin 9 (1979): 32-38 (Очищение культовой общины.)
- Кук С.А., "Век Зоровавеля". Pp. 19-36 in H.H.Rowley, ed., "Studies in Old Testament Prophecy".
- Киднер Д., "Книги Ездры и Неемии: Введение и комментарий". Tyndale Old Testament Commentaries.
- Downers Grove: 1979. (Евангелично и сильно апологетично, однако принимающее во внимание критические проблемы и исследования.)
- Клейн Р.У., "Израиль в плену: Богословское толкование". Overtures to Biblical Theology 6. Philadelphia: 1979.
- Лизберг М.У., "Книги Ездры и Неемии: обзор возвращения и реформы". СТМ 33 (1962): 79-90.
- Роули Х.Х., "Миссия Неемии и ее фон". BJRL 37 (1954/55): 528-561.
- Райт Дж.С., "Строительство второго храма".
- Райт Дж.С., "Дата прибытия Ездры в Иерусалим". London: 1958. (Лекция.)

Йамаучи ЕМ., "Археологический фон Неемии". Bibliotheca Sacra 137 (1980): 291-309.⁶² Там же, pp. 25 Of.

ДАНИИЛ

КНИГА Даниила - это апокалипсис¹. Как таковая, она несет в себе одно из величайших посланий Ветхого Завета: царства земные будут заменены царством Божиим. В других пророческих Книгах это будущее показано мельком, однако великое послание Кн.Даниила показывает его в ряде видений, расположенных по всей Книге. Достоин сожаления, что столь величественное произведение считали глупым или фантастическим и не воспринимали всерьез или использовали как средство всякого рода теоретизирования, построения систем конца времени, попыток установления его даты.

КНИГА ДАНИИЛА КАК АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ ПРОРОЧЕСТВО

Несмотря на то, что Кн.Даниила явно апокалиптична, большинство ученых настаивает на том, чтобы рассматривать ее как историю. Некоторые (напр., Э.Дж. Янг, Р.К. Гаррисон) высказываются в пользу историчности Книги, другие (напр., Г.Г. Роули, Дж.А. Монтгомери) либо отвергают то, что в ней изображены исторические события шестого века, либо усматривают детали Палестины второго века, якобы записанные в ней². Однако, как и в Книге Откровения, историческая точность, - возможно, не главное в замысле Книги Даниила, когда она повествует о "Навуходоносоре"³, "Валтасаре" или "Дарий Мидянин"; основная цель Книги - символически представленное откровение.

Пророчество. Книга Даниила не включена в Пророки еврейского канона. Некоторые считают, что поздняя дата ее написания означает, что этот раздел канона был уже закрыт. Другие полагают, что Книга не является пророчеством в собственном смысле, но другой литературной формой, не осуждающей греховное поведение и не предписывающей высокую нравственность. Такие взгляды выявляют непонимание замысла Книги.

Основной замысел - откровение о событиях, которые должны происходить по мере того, как Бог завета разворачивает историю. Бог дал Даниилу и его товарищам

¹ См. выше стр.457-59.

²СМ.Р.Д.Нансон, *IDBS*, p.27; и стр.493-95 выше.

³Различия в написании имени носят чисто диалектный характер. В Синодальной Библии они отсутствуют.



Статуя козла (Ур, ок. 2 500 до Р.Х.), который в видении Даниила, гл. 8, представляет царя Греции.

"знание и разумение всякой книги и мудрости, а Даниилу еще даровал разуметь и всякие видения и сны" (Дан. 1.17). Призванный истолковать сон Навуходоносора, он утверждает, что Бог "открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни" (2.28; ср.ст.44-45). Сон Навуходоносора о срубленном дереве предсказывает то, что произойдет с царем до тех пор, пока он не признает, что "Всевышний владычествует над царством человеческим"(4.22). Толкование слов, которые увидел Валтасар на стене, касается конца его царства (5.26). Сон Даниила о четырех зверях представляет собой откровение о конце человеческих царств и пришествии царства, которое примут святые Всевышнего (7.17, 27). Видение овна и козла "относится к концу времени" (8.17; ср.ст. 19). Видение о вечере и утре должно быть сокрыто, "ибо оно относится к отдаленным временам" (8.26). Интерес Даниила к семидесяти годам

пророчества Иеремии толкуется как касающееся не только восстановления Иерусалима, но и прихода "Христа Владыки" и "опустошителя" (9.25-27). Значение пророчества о столкновении между Персией и Грецией уменьшается, и "муж" говорит Даниилу, что он пришел, чтобы "возвестить тебе, что будет с народом твоим в последние времена" (10.14). Пророчество о будущих царях Персии, победе Греции (приемлемое предположение, хотя и не высказанное конкретно), разделении этого царства на четыре части (предположение; ср. II.3-4), по-видимому, подробно изображает конец персидской империи, победы Александра и разделение его державы между его военачальниками ("преемниками" или диодохами), приход к власти Птолomeев в Египте и Селевкидов в Сирии, что все вместе вело к "мерзости запустения" (11.31; ср.9.27; 12.11; см.также Мф.24.15; Мк.13.14). Однако, это не основная цель откровения. Пророчество продолжается до тех пор, пока не восстанет "Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего", и "спасутся в это время из народа твоего" (12.1), и настанет воскрешение мертвых (ст.2, ясно указывающий на еще более отдаленное будущее). Когда Даниил высказывает желание узнать больше, ему напоминают, что "сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени" (ст.9; ср.ст.4)

Апокалиптическое пророчество. Книга Даниила во многих отношениях отличается от ранее рассмотренных пророчеств. Тем не менее, это пророчество. Как было указано, целью израильских пророков было объявление воли Яхве, которая включает и будущее, по крайней мере в том, что касается наказания и восстановления. Элемент предсказания присутствует у всех пророков, однако он вторичен по отношению к тому, что Бог требует от Своего народа. Тем не менее, окончательный замысел Божий (телеология) - всегда часть истинного пророчества.

В апокалиптическом пророчестве акцент ясно делается на будущем. Оно начинается в настоящий момент - Даниил при вавилонском дворе, имеющий дело с вавилонскими и персидскими царями. Его видения включают Персию, Грецию, царей севера и юга, правителей, доставляющих беспокойство народу Божию, умерщвленного помазанника и прекращение жертвоприношений. Хотя читателя и не призывают сопоставлять эти пророчества с точными историческими ситуациями, то все же он может - как это неоднократно и делал народ Божий - соотнести послание с текущими историческими нуждами.

Апокалиптическое пророчество дается в безвременных формах. Знание о времени конца запечатано, но народ Божий хочет подробностей и спрашивает, как это делал Даниил: "Когда будет конец этих чудных происшествий?" (12.6); "Что же после этого будет?". Послание выражает стойкость и надежду. Книга является туманной лишь для того, кто теряет из виду замысел и пытается распечатать Книгу или соотнести апокалиптические пророчества с историческими деталями (или наоборот). Книга Даниила не рассчитана на то, чтобы исчерпать себя в дни Антиоха Епифана или разрушения Иерусалима римлянами в 100 г. от Р.Х., в 1844 или 1984 гг. Она рассчитана на "последние времена", чтобы провозгласить всем, кто верит, что их время является таким периодом ужасных преследований, что "Всевышний царит" и что святые Всевышнего наследуют царство, которое никогда не будет уничтожено.

ДАНИИЛ И ЕГО КНИГА

Личность. Согласно 1.6, Даниил был одним из "отроков", приведенных Навуходоносором из Иерусалима в Вавилон для обучения службе в царском дворце. Ничего не говорится о его предках, а единственные известные события из его последующей жизни содержатся в самой Книге.

Некий Даниил⁴ упоминается в Иез.14.14, 20; 28.3 как образец мудрости и праведности. В связи с тем, что этот Даниил упоминается вместе с Ноем и Иовом, некоторые утверждают, что Иезекииль имел в виду Даниила апокалиптического пророчества. Однако некий "Дан'ел" (пишется через согласные *dn'l*, как в кн.Иезекииля) упоминается в угаритских писаниях⁵. Можно утверждать, что, поскольку Даниил был еще ребенком во времена Иезекии, маловероятно, что Иезекииль поместил его в один ряд с Ноем и Иовом. Однако, необычные приключения Даниила (как описано в Книге) могли быть хорошо известны за пределами Вавилона⁶. Вопрос остается открытым.

В соответствии с датами, приведенными в Книге, Навуходоносор привел отроков в Вавилон в 605 г. (вероятно, в результате похода, предпринятого им как раз накануне наследования престола)⁷. Его сон, который истолковал Даниил, случился в 603 г. Даниил оставался на царской службе "до первого года царя Кира" (538; 1.21) и получил откровение в третий года Кира (10.1; дата в ст.4 соответствует 23 апреля 536 г.). Если Даниил был в раннем юношеском возрасте в 603 г⁸, то в 536 г. ему исполнилось семьдесят пять лет.

⁴Еврейские согласные имени Даниил - *dny 'l*, у Иезекииля - *dn 'l*, следовательно, некоторые читают его "Данел".

⁵ Напр., I Aqht 19; CM.C.H.Gordon, *Ugaritic Textbook* 1:245-250; ANET, pp.149-155, с библиографией; J.Day, "The Daniel of Ugaritic and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel", VT 30 (1980): 174-184. Тезис С.В.Фроста о том, что библейский рассказ построен по рассказам об угаритском (финикийском) Данииле, лишен оснований; как признает Фрост: "Старые предания не упоминают о других выдающихся характеристиках героя книги Даниила"; IDB 1:762. Этими характеристиками являют мудрость и праведность (p.761) Дан'ела Иезекии, а не угаритского Даниила.

⁶ Селение Ниппур в окрестностях Тель-Авива, где проживал Иезекииль, расположено всего лишь в 80 км от Вавилона.

⁷ В мае/июне 605 г. Навуходоносор "покорил всю область страны Хатти" (которая включала и Палестину). Набопаласар умер 8 числа месяца Ав в свой двадцать первый год (15 августа 605 г.), а 1 Елула (7 сентября) Навуходоносор "воссел на царском престоле Вавилона", однако не "брал рук Бела" до месяца Нисан (2 апреля 604 г.). Предшествующий период он назвал своим "престолонаследным годом" и до Шевата возвратился в землю Хатти (Фев.604), откуда привез в Вавилон большую дань. См. D.J.Wiseman, *Chronicles of the Chaldean Kings* (626-556 B.C.), p.69. Высчитанные даты взяты из кн. R.A.Parker и W.H.Dubberstein, *Babylonian Chronology*, 626 B.C. -A.C. 75, p.27. "Третий год царствования Иоакима" (1.1) закончился 6 октября 605 г. (используя год Тишри-Тишри), что вполне согласуется со вторжением Навуходоносора летом 605 г.

⁸Царские пленники назывались евр. *y'ladim* ("отроки", буквально - "дети") (1.4), обозначавшем "отпрысков" независимо от возраста. Поскольку эти пленники предназначались для обучения придворной службе, они должны были быть достаточно молодыми.

рое не соответствует первому. 2.46-7.28 написаны на арамейском языке⁹, остальное - на древнееврейском. Это следует принимать во внимание при рассмотрении даты и единства книги.

Содержание Книги можно очертить следующим образом:

Даниил и цари Вавилона и Персии (гл. 1-6)

Даниила и его друзей приводят в Вавилон (гл. 1)

Сон царя об истукане (2.1-16)

Толкование Даниила (ст. 17-45)

Реакция Навуходоносора (ст.46-59)

Золотой истукан (3.1-7)

Товарищи Даниила отказываются поклониться; их бросают в печь (ст. 8-23)

Избавление от огня (ст.24-30) Реакция Навуходоносора (ст.3.31-33)

Сон Навуходоносора о дереве (ст.4.1-15) Толкование

и исполнение (ст. 16-30)

Реакция Навуходоносора (ст.31-34)

Пир Валтасара (5.1-12)

Толкование Даниила (ст. 13-28)

Реакция Валтасара (ст.29-31 [МТ 1])

Даниил во рву львином (6.1 -18 [МТ 2-19])

Избавление Даниила (ст. 19-24 [МТ 20-25])

Реакция Дария (ст.25-28 [МТ 26-29])

Сны и видения Даниила (гл.7-12)

Четыре зверя из моря (7.1-18)

Толкование (ст. 19-28)

Овн, козел и рог (8.1-14)

Толкование (ст. 15-27)

Даниил и семьдесят лет Иеремии (9.1-2)

Молитва Даниила за его народ (ст. 3-19)

Толкование Гавриила (ст.20-27)

Видение у Тигра (10.1-14)

Толкование (ст.15-21)

Царь юга и царь севера (11.1-28)

Осквернение храма (ст.29-35)

Царь превозносит себя (ст.36-45)

Время великой скорби; воскресение мертвых (12.1-4)

Книга запечатана, время сокрыто (ст.5-10)

"Блажен, кто ожидает" (ст.11-13)

⁹ Аргументы относительно датировки арамейского языка в R.D.Wilson, *The Aramaic of Daniel* (New York: 1912) и особ. Н.Н.Rowley, *The Aramaic of the Old Testament* (1929) являются лингвистически устаревшими. См. J.A.Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Rome: 1967); *A Wandering Aramean* (Missoula: 1979); "The Aramaic Language and the Study New Testament", *JBL* 99 (1980): 5-21; D.W.Gooding, "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications", *Tyndale Bulletin* 32 (1981): 43-79; J.Greenfield, "Aramaic", *IDBS*, pp.39-44; W.S.LaSor, "Aramaic", *ISBE* 1 (1979): 229-233.

Даниил и цари. Гл. 1-6 иногда называются "историческими" главами. Не отрицая того, что они могут быть историческими, следует поставить вопрос о том, таков ли их замысел. Входило ли в намерение Божественного Автора дать (частичную) историю Вавилона с 605 до 538 г.г.? Или исторические имена и географические названия лишь среда, в которой дается откровение?

В этом разделе ясно видна четкая структура. Происходит событие — сон, пылающая печь, надпись на стене - и, если это необходимо, дается его толкование. Наступает реакция, в которой царь выражает свою веру в Бога Даниила как "Бога богов" (2.47), "Всевышнего" (4.34), "Бога живого и присносущного" (6.26 [МТ 27]), или издает указ о том, чтобы никто не произносил хулу на Этого Бога (3.29), или чтобы все "трепетали и благоговели пред Богом Данииловым" (6.26).

Относительно этой структуры возникают определенные вопросы. Почему Бог решил дать откровение относительно того, "что будет в последние дни" (2.28), этим инородным (и следовательно, языческим) правителям, а не народу Своего завета? Не разумнее ли было бы предположить, что такие откровения были даны евреям (израильтянам) посредством этого апокалиптического окружения? Если воздействие этих событий на царей было столь велико, почему же не существует исторических свидетельств этому? Особенно в случае "Дария Мидянина", чьи законы не могли быть изменены, почему же его указ (6.26-27 [МТ 27-28]) не был выполнен последующими царями?

В виде ответа можно сказать, что здесь водораздел - в процессе богооткровения и искупления Божия. Когда мидоперсы победили вавилонян, власть перешла от семитских народов к индоевропейским, которые сохраняют ее до сего дня¹⁰. Христиане верят, что с Первым Пришествием Христа и последующим разрушением Иерусалима в 70 г. от Р.Х. закончилась старая эра и началась нынешняя. Историческим решением Иерусалимского собора (Деян.15) язычники были приняты в Церковь как народ Божий, и разграничение между евреями и язычниками закончилось (Рим.9.24-26; ср. Ос.2.23 [МТ 25]; Еф.2.11-15). Откровение языческим царям об определенных деталях того, "что будет в последние дни" и выражения их преклонения, - если не истинной веры - в Бога Израиля в Кн.Даниила могло быть откровением того, что старый век заканчивался, и вскоре должен был начаться новый, что даже инородцы будут служить Богу Даниила.

Это откровение вполне могло произойти через события, описанные в Кн.Даниила. Или, возможно, откровение Даниилу и через Даниила народу Божию было дано только в снах и видениях. В любом случае мысль заключается в том, что Бог Даниила и Израиля - верховный владыка над всеми царями и богами. Он Один достоин поклонения, поскольку времена находятся в Его руках.

Сны Даниила. В гл.7-12 происходят заметные изменения. В то время как в гл. 1-6 события описываются в третьем лице, здесь рассказ приводится в первом лице (с немногочисленными исключениями, напр., 7.1; 10.1). Гл.1-6 сосредотачиваются на исторических царях: Навуходоносоре, Валтасаре и Дарий Мидянине¹¹. Гл.7-12 касаются "четырёх зверей", возникающих из моря (7.3), сходящего "с облаками небес-

¹⁰СМ. LaSor, *Great Personalities of the Old Testament*, pp. 171f.

¹¹Рассмотрение вопросов отождествления исторических персонажей см. D.J.A. Clines, "Belshazzar", *ISBE* 1 (1979): 455f.; "Darius", там же, pp.867f.; R.P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, pp.9-16.

ными" (ст. 13), зверя с десятью рогами на голове и "другим рогом" (ст.20), овна, бодающего к западу, северу и югу (8.3-4), козла - с запада (ст.5), у которого один большой рог заменяется четырьмя рогами, один из которых "чрезвычайно разросся" (ст.8-9), и двух существ "Гавриила" (ст.16; 9.21) и "Михаила" (10.13, 21; 21.1). Эти главы считаются "апокалиптическими" по причине их сверхъестественного или даже гротескного характера. Однако, обе части Кн.Даниила служат одной цели: откровению о будущем. Поэтому, исходя из значения корня слова, обе эти книги являются апокалипсисами. Отличается лишь их среда. Действительно, видения Даниила упоминаются также в гл. 1-6 (1.17; 2.19), как и сны Навуходоносора (4.2, 7, 10); другие пророки Израиля также получали откровения в "видениях".

Согласно датам, видения гл.7-12 хронологически переплетены с событиями гл. 1-6. Первый сон Навуходоносора датирован вторым годом его правления (603/2; 2.1). Пир Валтасара и надпись на стене (5.30) следует отнести ко дню падения Вавилона перед мидо-персидской мощью, т.е. 12 октября 539 г. Его первый год (7.1) датируется ок.554 г., а третий год (8.1) - ок.552 г. Первый год Дария Мидянина (см.9.1) - как бы не истолковывалось это имя - следует соотнести с первым годом персидского владычества (538). Если его принять за Дария 1, то первый год будет 520 г. Третий год Кира (10.1) будет соответствовать 536 г.¹². Эти даты обычно игнорируют при толковании и комментировании текста.

ДАТА И АВТОРСТВО

Вероятно, ни одну дату, связанную с Книгами Библии, не отстаивают столь решительно и столь же решительно не отвергают, как дату написания Книги Даниила. Традиционно принят взгляд, что Книга была написана к концу шестого века. Однако, ввиду подробных пророчеств, касающихся персов и греков (гл. 10), "царя могущественного" (вероятно, Греции; 11.3) и разделения его царства на четыре части и того, что оно "не к его потомкам перейдет" (считают, что это Александр Великий и его преемники; ст.4), царей южного и северного (считают, что это Птоломеи и Селевкиды; ст.5-6) и особенно подробностей относительно осквернения храма и "мерзости запустения" (считают, что это относится к осквернению храма Антионом IV Епифаном в 168 г.; ст.31), целый ряд ученых (либеральных и консервативных)¹³ склонен полагать, что Книга Даниила была написана ок. 164 г.¹⁴. Для некоторых консервативных ученых такая датировка означает, что "пророчества" произнесены после событий, следовательно, ложны; и сама Книга - не откровение, а обман. Спор длится долго и временами проходит горячо¹⁵.

¹² Дата в ст.4 преобразовывается в 23 апреля 536 г. Несмотря на обвинение в том, что авторы Писания не знали того, что Кир правил уже с 559 г., все дошедшие до нас документы о Кире датируют его царствование, начиная со взятия Вавилона. См. выше гл.36, сноска 3.

¹³ F.F. Bruce, *Israel and Nations*, хотя конкретно и не датирует Книгу, по-видимому, подразумевает, что она была написана после событий; см. pp. 124, 133, 141 note 1.

¹⁴ Фрост датирует ее между "17 декабря (?) 167 г. (1 Макк.1.54) и соответствующей датой в 164 г. (1 Макк. 4.52)" и сужает этот промежуток до "ок. 166-165 гг. до Р.Х."; IDB 1:767.

¹⁵ C.M.R.K. Harrison, *Introduction*, pp.1 105-1134; "Daniel, Book of, *ISBE* 1 (1979): 861-65; Wilson, "Daniel, Book of", *ISBE*(1939) 2:783-87; C.Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (1923; repr. Grand Rapids: 1963), pp. 1-12; E.J.Young, *The Prophecy of Daniel* (Grand Rapids: 1949), pp.15-26, 223-253; E.B.Pusey, *Daniel the Prophet* (New York: 1885), pp.1-57, 232-461; Childs, *Old Testament as Scripture*, pp.611-621 и библиография, pp.608-611; O.Eisseldt, *Old*

Язык. Лингвистическим свидетельствам не всегда придавалось должное значение в датировке книги. Ученые давно уже осознали, что язык Кн.Даниила относится к более раннему периоду чем второй век¹⁶. Общеизвестно, что древнееврейский язык Кн.Даниила напоминает язык Летописца и является более ранним, чем Мишна; он заметно ближе к Кн.Паралипоменон, чем к Кумрану (11-1 вв.). Аналогичным образом арамейский язык (2.46-7.28) ближе к Кн.Ездры и папирусам пятого века, чем к Кумрану. Таким образом, некоторые ученые (напр., Чайлдз) склоняются к тому, чтобы датировать гл. 1-6 более ранним периодом, и предполагать, что позднейший автор основывался на них при написании гл.7-12. Такой взгляд упускает из вида два факта: арамейский раздел продолжается в гл. 7 и датируется тем же периодом, что и арамейский язык гл.2-6; а древнееврейский язык гл.7-12 идентичен языку гл. 1-2.

Все свидетельства (кроме предположения о том, что автор располагал данными об Антиохе Епифане) указывают на более раннюю дату, чем второй век. Исторические данные, которые содержатся во всех главах, от посвященных Вавилону до относящихся к Птоломеям и Селевкидам, указывают на раннюю дату. Лингвистические свидетельства как древнееврейские, так и арамейские, наводят на мысль о датировке четвертым, или даже пятым, веком. Свидетельства LXX и Кумрана¹⁷ указывают на то, что Книга Даниила существовала в полном виде и была распространена на значительной территории до времени Антиоха Епифана.

Автор. Кроме утверждения о том, что Даниил "записал этот сон" (7.1), в Книге не приводится никаких указаний на авторство. Гл. 1-6, изложенные в третьем лице, могли вполне быть написаны кем-то другим, а не Даниилом. Гл.7-12, написанные в первом лице, могли быть рассказаны Даниилом другому человеку или другим людям или, возможно, записаны им самим после снов и видений (см.7.1) и затем распространены. Иногда утверждают, что Даниил сам написал Книгу, и приводят в доказательство Мф.24.15¹⁸, однако Христос говорит "реченную через пророка Даниила", что, по существу, не предполагает, что он записал свои слова. Согласно Талмуду, еврейское предание приписывает некоторую редакционную работу над Книгой Даниила мужам Великой Синагоги¹⁹, между Ездрой (ок.450 г.) и Симеоном Справедливым (270). Поэтому представляется разумным предположить, что все сны и видения принадлежат Даниилу, который передал их (в письменной или иной форме) последующим поколениям, а свою каноническую форму они получили в четвертом или третьем веках.

Даниила называют "пророком" во Флорилегии (собрании образцов текстов) из Кумрана (4QFlor), Христос (Мф.24.15) и Иосиф Флавий (Ant.x. II. 4 § 249). Однако

Testament, pp.517-529 и библиография, pp.512f.; A.Jeffrey, "Introduction and Exegesis of Daniel", *IB* 6:341-352; G.L.Archer, мл., *Survey*, pp.365-388; J.G.Baldwin, *Daniel*. Tyndale Commentaries (Downers Grove: 1978). Дж.Б. Пейн называет позднюю датировку "жульничеством и обманом"; "Daniel, Book of", *ZPBD*, p. 199.

¹⁶ См. F. Delitzsch, "Daniel", in J.J. Herzog, ed., *Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche* 3 (Hamburg: 1855): 273; J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*. ICC (Edinburgh: 1927), pp. 13-22.

¹⁷ Отрывки Книги Даниила из Кумрана доказывают, что арамейский раздел в то время начинался и заканчивался там же, где и в современной еврейской Библии.

¹⁸ См. Young, *Daniel the Prophet*, pp. 19f.

¹⁹ *B. Bat. 15a*, см. выше сноску 10.

книга помещена вне пророческого канона, и поэтому пророческое достоинство Даниила иногда берут под сомнение. Высказывают предположение, что Даниил был, строго говоря, "провидцем" (Евр. *hozeh, roeh*), поскольку он получал откровения в снах и видениях, однако такое разделение не выдерживает критики, т.к. канонические пророки также получали откровения таким образом (см. Ис. 1.1). Среди прочих Янг высказывает предположение, что Даниил имел пророческий дар, но не был посвящен в пророческое достоинство²⁰. Однако такое разделение не имеет библейской поддержки. Более разумным представляется точка зрения, что Даниил был послан не Израилю, а вавилонскому двору²¹. Однако такое предположение также не соответствует истине, поскольку в действительности Даниил был послан Израилю. Его послание было, в первую очередь, предназначено для народа Божиего, который канонизировал его. Книга служила как синагоге, так и церкви, однако не имела существенного влияния на языческие народы без посредничества народа Божиего. На основании жанра Книгу понимали как касающуюся конца времен те, кто использовал ее в предхристианский период (Енох, Сивильский Оракул, 1 Книга Маккавеев), Христос (см. Мф. 13.41-42; 24.10, 21) и Иоанн Богослов (Откр. 12.14; 13.1, 5, 7). В ней нет прямых указаний на Израиль или евреев (за исключением молитвы Даниила за свой народ (гл.9) и при осуждениях его [3.8, 12]). Поэтому она стоит в стороне от канонических пророческих Книг, даже апокалиптических разделов таких пророков, как Исаия, Иезекииль и Захария.

ТОЛКОВАНИЕ ПРОРОЧЕСТВА

Толкование снов и видений Даниила - трудная задача. Отчасти это может быть вызвано тем, что многие толкователи начинают с Антиоха Епифана и гл. 10-II и сводят остальное толкование к этой точке²². В некоторых школах толкования большая часть проблемы возникает 'из попыток преобразовать "времена", "недели" (или "седьмицы") и "дни" в хронологические системы. Для тех, кто воспринимает Книгу как божественное откровение, трудность заключается в понимании форм и образов, преднамеренно затемненных; Книга закрыта и запечатана "до последнего времени" (12.4).

Царства и царство. В главе 2 Даниил толкует сон Навуходоносора о том, что "будет после сего" (ст.45). Четыре части тела истукана представляют собой четыре

²⁰ *The Prophecy of Daniel*, p.20.

²¹ Там же.

²² См. Монтгомери: "Исторический объект Книги - эллинистический век, независимо от того, воспринимается он как современный писателю или предсказанный им"; *Daniel*, p. 59. Он подтверждает эту точку зрения гл. 10-12.

ней мере, более ранней и более поздней частей книги, видят в гл.7 продолжение темы гл.2. В любом случае их следует рассматривать вместе. В гл. 7 четыре больших зверя встают из моря (ст.3). Последующие стихи наводят на мысль, что они не вставали вместе, а сменяли друг друга (см.ст.5-7). Четвертый зверь выставил рога, четвертый из которых говорил "высокомерные слова" (ст. II). Однако после этого зверь был убит, и Даниил в видении видел, как "с облаками небесными шел как бы Сын человеческий" (ст. 13). Ему была дана "власть, слава и царство", которое включало "все народы, племена и языки" и которое не разрушится никогда (ст. 14). "Эти большие звери... означают, что четыре царя восстанут от земли. Потом примут царство святые Всевышнего" и будут владеть им вечно (ст. 17-18).

Это и есть тема Книги. Ее цель — не век эллинизма, но царство Божие. Правда, когда Даниил захотел больше узнать о четвертом звере (8.15)- очевидно, последнем царстве перед тем, как будет установлено царство Божие - данные ему подробности, видимо, подходят для периода от конца персидской империи (ст.ст.20), через времена Александра и его четырех преемников (ст.22) и до царя могучего и разрушительного (ст.23-25), который будет сокрушен, но "не рукою" (ст.25).

Пророчества, касающиеся будущего, часто несут в себе "пророческую перспективу" (или взаимопроникновение), так что рядом стоят события близкого и отдаленного будущего. В Ис.9, например, то, что начинается как послание радости для земли Завулоновой и Неффалимовой (представляющих собой земли, захваченные Ассирией), переходит к "последующему" времени (9.1 [МТ 8.23]) и достигает кульминации на том, что "Князь мира", царству которого "нет предела", воссядет на престол Давида (ст.6-7 [МТ 5-6]). Именно таким образом следует понимать видения Давида. Конечно, никто не осмелится сказать, что "нерукотворное" царство заменит собой в истории царство Антиоха Епифана²³. Никто из тех, кто знаком с пророками, не станет утверждать, что современный христианский век или предшествовавший маккавейский период - исполнение пророчества Даниила о вечном царстве, не говоря уже о пророчествах, например, Исаии, Иеремии или Иезекииля.

Наиболее распространенные системы толкования можно представить в виде следующей таблицы²⁴:

Голова из золота (первый зверь)	Вавилонская империя	Вавилонская империя	Вавилонская империя
Грудь из серебра " (второй зверь)	Мидо-перс. империя	Мидийское царство	Мидо-перс. империя
Живот из меди (третий зверь)	Греческая империя	Персидская империя	Александр Великий
Ноги из железа (четвертый зверь)	Римская империя	Греческая империя	Преемники Александра

Если не согласиться с воздержанием от суждения, то мы столкнемся с целым рядом трудностей. Персидскую империю нельзя разделить на два последовательных

²³ Некоторые из тех, кто поддерживает толкование Антиоха Епифана, утверждают, что здесь автор просто ошибся; см. Frost, *IDB* 1:768.

²⁴ См. Boutflower, *In and Around the Book of Daniel*, pp. 13-23; Young, *The Prophecy of Daniel*, pp. 274-294; Montgomery, *Daniel*, pp.59-62; Jeffery, *IB* 6:382-390, 452-467; G.F.Hasel, "The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment", *JSOT* 12 (1979): 17-30.

царства, как того требуют те, кто отождествляет второе и третье царства с мидийцами и персами. Однако, так же трудно найти в снах и видениях Даниила указания на Римскую империю. Какая бы система толкования ни была избрана, экзегеза текста показывает, что основное ударение делается на царстве Божиим, которое заменяет собой все земные царства.

Четвертый зверь. В ответ на желание Даниила узнать больше о четвертом звере (7.19) ему дается еще одно видение. Зверь с десятью рогами и другим вновь вышедшим рогом, который "вел брань со святыми и превозмогал их, доколе не пришел Ветхий днями" (ст.20-22). Один из "предстоящих" (ст. 16; ср.ст.23) объясняет видение: четвертое царство будет отличаться от остальных (ст.23), оно будет крайне жестоким и разрушительным. Один из его царей будет хулить Бога и преследовать "святых Всевышнего" (ст.27). Это будет продолжаться "до времени и времени и полувремени" (ст.25). Затем власть у него будет отнята и передана святым Всевышнего (СТ.26-27).

Можно легко запутаться в подробностях и пропустить ясное послание. Будет ли это время длиться три с половиной года или половину Великой Скорби? Или этот богохульствующий царь - Антихрист, или 666? Смысл станет ясным при окончательном исполнении. Тем временем, послание несет в себе великую надежду для "святых Всевышнего". Всякий раз, когда земной правитель преследует народ Божий, время его ограничено и гибель неминуема. Святые всех времен находили утешение в своем собственном толковании, и все же видение сохраняет свое извечное послание надежды и уверенности.

Овен, козел и рог. Рог - символ власти (3 Цар.22.11; Зах.1.18 и далее [МТ 2.1 и далее]), в частности, царствующего дома (Пс. 131.17; Иез.29.21). В гл.7-8 и ОткрЛЗ и 17 рога символизируют правителей и империи. Овен с двумя рогами, стоящий у реки Улая в области Еламской, по-видимому, представляет Мидо-Персидскую империю. Козел с поразительной скоростью появился с запада (8.5) и уничтожил овна. Он имел большой рог, который сломался и был заменен четырьмя другими (ст. 8). Это обычно толкуют как Александра Великого, который умер вскоре после покорения Персии и Востока и которому наследовали четыре военачальника. От одного рога вышел "небольшой рог", ставший очень большим (ст. 11), который легко можно отождествить с Антиохом Епифаном, осквернившим храм 25 числа месяца Кислев (27 декабря) 168 г. (см.1 Макк.1.54; 2 Макк.6.2; Иосиф Флавий, *Ant.*xii.5.4 §§248-256). Даниил спросил, как долго это будет продолжаться, и получил ответ: "на две тысячи триста вечеров и утр; и тогда святилище очистится" (ст. 14)²⁵.

В своем толковании "Гавриил" относит это видение "к концу времени" (ст. 17) и поддерживает отождествления с царями Мидии и Персии (ст.20), Александром Македонским и его четырьмя преемниками (ст.22). Под конец восстанет "царь наглый и искусный в коварстве" (ст.23), который произведет удивительные опустошения (ст.24), и будет сокрушен, но "не рукою" (ст.25). И вновь, отождествление один к одному рискованно. Если имеется в виду Антиох Епифан, был ли он сокрушен

²⁵ Это часто рассматривают как 2300 вечерних и утренних жертвоприношений, т.е. 1150 дней. Однако Джеффри отмечает, что, "согласно данным 1 Макк., фактическое количество дней между осквернением жертвенника в 168 г. до Р.Х. и его повторным освящением в 165 г., по любым подсчетам, прошло несколько меньшее количество времени" (1В 6:476) - 1094 дня.

"не рукою"?Представляется лучшим оставить послание в его безвременной форме. Его окончательное исполнение относится "к отдаленным временам" (ст.26), однако, его послание принадлежит народу Божиему всех веков. Их враги являются врагами Бога, а царство Божие вечно.

Молитва Даниила о его народе. Основываясь на пророчестве Иеремии, Даниил верил, что опустошению Иерусалима назначен срок в семьдесят лет (9.2; ср.Иер.25.11-12). Он осознавал, что срок уже почти исчерпан, и молился Богу, исповедуясь в своих собственных грехах и грехах народа и просил Бога действовать без промедления (ст. 19). И вновь Гавриил (в Лк.1.26 - ангел; в межзаветной литературе - архангел) говорит Даниилу о приходе "Помазанного". Попытки экзегезы ст.25-27 очень многочисленны. Вычислениями "семи седьмин" и "шестидесяти двух седьмин" и оставшейся "одной седьмины", которая разделена пополам (ст.27), занималось большое количество ученых. Отсутствие единства в результатах вызывает сомнения относительно используемых методов.

"Христос Владыка" (ст.25-26) выражено евр. *masiah* ("помазанник"), хотя определенный артикль здесь и отсутствует. Действительно это словосочетание, по-видимому, указывает на Мессианского Князя, Который будет царствовать над грядущим царством. Позже "Мессия" ("Христос") стало специальным термином (см.выше стр. 370). Попытки преобразовать семь седьмин в сорок девять лет, и показать, что это пророчество исполнилось при восстановлении храма, или высчитать шестьдесят две седьмины от пришествия Мессии до Распятия (ср.ст.26) внесли большую путаницу. Кроме того, последовательность событий следующая: (1) повеление о восстановлении Иерусалима; (2) пришествие Помазанника, князя; (3) "обстроятся улицы и стены" Иерусалима, "но в трудные времена"; (4) смерть Помазанника, разрушение города и святилища; и (5) пришедший князь разрушает город, утверждает завет на "одну седьмину" и на "полседьмины", прекращает жертвы и приношения (ст.27). Возникают очень большие трудности при попытке соотнести этот порядок событий с большинством предлагаемых реконструкций²⁶.

Фактически, Гавриил взял пророчество Иеремии о семидесяти годах, понимаемое тогда как относящееся к периоду пленения, и превратил его в пророчество о конце времен - в "семьдесят седьмин" (ст.24). Эта сложная картина включает восстановление города, трудное время, смерть Помазанника (Который, по-видимому, должен

²⁶ Тщательную экзегезу см.в кн.Montgomery, *Daniel*, pp.377-401; Young, *The Prophecy of Daniel*, pp. 191-221.

одежду", ст.5; вероятно, это Гавриил, упомянутый в 9.21), так и Михаил, "один из первых князей", (ст. 13), описанный также как "князь ваш" (ст.21), указывает на то, что рассматриваемые обстоятельства превосходят исторические. Князь царства персидского стоял против говорящего "двадцать один день", Михаил пришел на помощь (ст. 13) и остался сражаться, а говорящий пришел рассказать Даниилу о будущих событиях, (ст. 14). Однако он должен вернуться, "чтобы бороться с князем Персидским" (ст. 20)²⁷.

Послание, видимо, продолжается в гл. 11²⁸. "Еще три царя" должны восстать в Персии, затем - четвертый, который двинется против Греции (ст.2). Затем "восстанет царь могущественный" - не связанный с Грецией в библейском тексте, однако обычно так толкуемый - который будет царствовать "с великой властью" (ст.3). Его царство разделится "по четырем ветрам, но не к его потомкам перейдет" (ст.4).

Толкователи видят в этом могущественном царе Александра Великого, который не определил порядок престолонаследования, и его держава была разделена между его четырьмя военачальниками. Большинство комментаторов довольно конкретно понимают подробности этого видения: "южный царь" - это линия Лагидов или Птолемеев, которая правила в Египте в 323-30 гг., а "северный царь" - это линия Селевкидов, которая правила в Сирии приблизительно в тот же период. Однако эти детали лишены исторической точности. Книга Даниила не является ни "историей, написанной заранее", ни "пророчеством после события". Она - апокалипсис, который всегда трансисторичен; он зарождается в истории, однако его замысел выходит за ее рамки и содержит вневременное послание. По этой причине пророчества Даниила служили народу Божию не только при Птолемеях и Селевкидах, но и в первом веке до Р.Х., первом веке от Р.Х. и в последующие периоды²⁹.

Северный царь, вернувшись после неудачного похода на юг, обращает внимание на тех, кто соблюдает "святой завет" (ст.30), его войска оскверняют храм, прекращают ежедневные жертвоприношения и ставят "мерзость запустения" (ст.29-31; ср.12.П; Мф.24.15; Мк.13.14). За небольшим исключением, современные комментаторы превратили этот раздел Книги Даниила всего лишь в исторический обзор³⁰. С другой стороны, Христос, как и многие иудеи Его времени, видел здесь послание, которое относилось к неопределенному будущему - разрушению Иерусалима в 70 г. от Р.Х. или пришествию Сына Человеческого (Мф.24.15; ср.ст.3; Мк.13.2, 4). Придет великий и сильный правитель, чтобы "привлечь к себе лестью" тех, кто утверждает, что принадлежит дому веры, однако "поступает нечестиво против завета". Так произошло, когда носители эллинизма пытались обратить иудеев в язычников в пред-

²⁷ Вероятно, начало доктрин и теорий об ангельских князьях народов; см. Montgomery, *Daniel*, pp.419f.

²⁸ Дата в ст. 1 представляется вставкой, добавленной для прояснения хронологической последовательности, однако, она может быть и "ретроспективной", произнесенной самим повествователем, гл. 10.

²⁹ Эта мысль поддерживается использованием Кн.Даниила в Кн.Еноха, в кумранской литературе, Новом Завете и других писаниях.

³⁰ см. Montgomery, *Daniel*, pp.420-468: "Наблюдается полное отсутствие обращений к этой главе в ранней иудейской и христианской литературе. Впоследствии еврейские комментаторы, с характерным отсутствием исторического чувства превратили эту главу в фантазмагорию причудливых намеков..."; p.468. Вероятно, ранние иудейские и христианские комментаторы лучше понимали природу апокалипсиса.

маккавейский период. С тех пор так происходило не раз и еще чаще будет происходить в конце времен. "Но люди, чтущие своего Бога, усилятся и будут действовать" (Дан. II.32).

Тогда восстанет Михаил (12.1). Наступит "время тяжкое" (см. Мф.24.21; Мк.13.19; Откр.12.7; 16.18), однако "спасутся в это время из народа твоего все". Дан. 12.2 содержит ясное указание на воскрешение в конце времен. Среди тайн, которые "запечатаны... до последнего времени" (ст.9), находятся "времена" (ст.7) и "дни" (ст. II-12).

Как бы Сын Человеческий. В 7.13, когда звери убиты, "с облаками небесными" приходит "как бы Сын человеческий" - обратите внимание на противопоставление со "зверями". Как обращение, использованное Иезекиилем (см. выше, стр.460-61), фраза "сын человеческий" означает "человек". Христос часто называл так Себя. Некоторые ученые утверждают, что таким образом Он заявлял о себе как Мессии, однако это представляется маловероятным³¹. Напротив, Христос использовал термин, имевший более глубокое значение, который, когда настало время, мог быть расширен, чтобы включать исполнение пророчества Даниила (Мф.24.30; 26.64; ср. Откр.1.7, 13; 14.14)³².

Для составления правильного представления необходимо рассмотреть историю термина. Вторая Книга Еноха, "притчи" или "аллегории", содержит достаточно полную доктрину "сына человеческого". Он описан не как человек, но как присносущное небесное Существо, Которое правит вселенским царством. В раннем иудаизме эти две доктрины развивались отдельно: Мессия, человеческий царь из рода Давида; и Божественное или полубожественное существо, "Сын человеческий", Который нисходит с небес, чтобы положить конец этому веку и учредить век предстоящий. Кумранская община придерживалась идеи о Мессии как Сыне Давида. Там не было обнаружено ни одной части Второй Книги Еноха, хотя были найдены многочисленные отрывки других частей Книги. Некоторые склонны датировать Вторую Книгу Еноха более поздним временем, возможно, после пришествия Христа. В любом случае, в то время как Иудаизм рассматривает эти идеи отдельно, Новый Завет соединяет их в одну доктрину (см. Мф.26.63-64), - для объяснения уникальности Иисуса Христа.

Христианская Церковь всегда интересовалась Книгой Даниила. Временами ее ученые разрабатывали изоциренные толкования, некоторые из которых оказывались ложными; однако большая их часть служила источником надежды во времена великих потрясений. Попытки установить либо исторические детали, либо сроки их осуществления могут пропустить вневременное послание Книги. Однако если в первую очередь стремиться понять это послание, то детали проявятся сами собой, по мере приближения конца времен. Особенно во времена бедствий крайне нужен здравый, библейский апокалипсис, который пытается, в первую очередь, услышать

³¹ Роули указывает на то, что было бы бессмысленно для Иисуса приказывать своим ученикам не говорить никому, что Он "Мессия", если "Сын человеческий" было синонимичным термином; *The Relevance of Apocalyptic*, pp.30f. СМ.М.Сейси, "The Corporate Interpretation of 'One like a Son of Man' (Dan. VII 13) at the Time of Jesus", *Novum Testamentum* 18 (1976): 167-180.

³² СМ.ЛаСор, *Great Personalities of the New Testament* (Westwood, N.J.: 1961), p.42.

то, что говорит Дух Святой. "Имеющий ухо да услышит, что Дух говорит церквам" (Откр.3.22).

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Baldwin, J.G. *Daniel*. Downers Grove: 1978.
- Borsch, F.H. *The Son of Man in Myth and History*. Philadelphia: 1967.
- Brekelmans, C.H.W. "The Saints of the Most High and Their Kindom", *OTS* 14 (1965): 309-329.
- Clifford, R.J. "History and Myth in Daniel 10-12". *BASOR* 220 (1975): 23-267 (Окончательным врагом является смерть.)
- Collins, J.J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. HSM 16. Missoula: 1977. (Книга является собранием традиционных писаний; трудности, связанные с апокалиптической образностью.)
- Davies, P.R. "Eschatology in the Book of Daniel". *JSOT* 17 (1980): 33-53. (Высказывается против апокалиптического толкования.)
- Hartman, L.F. and Di Leila, A.A. *The Book of Daniel*. Anchor Bible 23. Garden City: 1978. (Книга отредактирована в маккавейский период.)
- Jones, B.W. "The Prayer of Daniel IX". *VT* 18 (1968): 488-493. (Форма апокалипсиса использована для решения проблемы страданий.)
- Lacocque, A. *The Book of Daniel*. Trans. D. Pellauer. Atlanta: 1979. (Гл. 1-6 - мидрашим, 8-12 апокалипсис, 7-и то, и другое.)
- Millard, A.R. "Daniel 1-6 and History". *Evangelical Quarterly* 49 (1977): 67-73. ("Что касается деталей, то Книга, вероятно, является точной".)
- Nicholson, E.W. "Apocalyptic". Pp. 189-213 in G.W.Anderson, ed., *Tradition and interpretation*. (Обзор современного взгляда на природу и цель апокалиптической литературы.)
- Rowley, H.H. *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, 2nd ed. Cardiff: 1959.
- Saydon, P.-P. "Daniel", CCHS?§494a-513г.
- Wallace, R.S. *The Lord Is King: The Message of Daniel*. Downers Grove: 1979. (Современное приложение.)
- Whitcomb, J.C. *Darius the Mede: A Study in Historical identification*. Grand Rapids: 1959.
- Wilson, R.D. *Studies in the Book of Daniel: A Classic Defense of the Historicity and Integrity of Daniel's Prophecies*. 1917; repr. Grand Rapids: 1979.
- Wood, L. *Commentary of Daniel*. Grand Rapids: 1973.