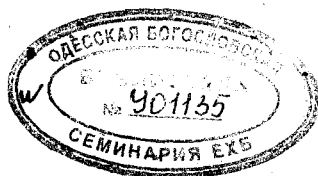


ОДЕССКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ ЕХБ

Уилльям Сэнфорд С. Ла Сор
Давид Аллан Хаббард
Фредерик Уилльям Буш

ОБЗОР ВЕТХОГО ЗАВЕТА

*Откровение, литературная форма и исторический
контекст Ветхого Завета*



«БОГОМЫСЛИЕ»
«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
1998

ББК 87.36

Dewey 221.61

Las.

*Уильям Сэнфорд Ла Сор,
Давид Аллан Хаббард,
Фредерик Уильям Буш.*

ОБЗОР ВЕТХОГО ЗАВЕТА: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. [Пер. с англ.] – Одесская Богословская Семинария ЕХБ, изд-во "Богомыслие", 1998. – 615 с. ("Библейская кафедра").

ISBN 5-7707-4437-5

1. Библия, Ветхий Завет -- Обзор

Это одна из лучших книг в своем роде.

Авторы – высокоавторитетные представители консервативного направления в христианском богословии. Однако в своем изложении они не навязывают своего решения спорных вопросов, сохраняя объективность и глубину рассуждений.

Преподаватели и студенты богословия найдут здесь массу информации, неоценимой как в научных исследованиях, так и в процессе обучения.

Пер. с англ. *Б.Г.Херсонский*, А.Ф.Тихомиров.

Редакторы *Б.Г.Херсонский*, А.Ф.Тихомиров.

Технический редактор *А.А.Зотова*.

Корректор *В.А.Солозуб*.

Old Testament Survey: The Message, Form, and Background
of the Old Testament

Copyright © 1982 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

All rights reserved. ISBN 0-8028-3556-2

ISBN 5-7707-4437-5

© 1998, Одесская Богословская Семинария,
"Богомыслие"

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вместо предисловия</i>	V
<i>Список сокращений</i>	VIII
<i>Перечень карт</i>	X
1 АВТОРИТЕТ ВЕТХОГО ЗАВЕТА	1
2 ОТКРОВЕНИЕ И БОГОДУХОВЕННОСТЬ БИБЛИИ	7
3 КАНОН	16
4 ФОРМИРОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА	25
5 ГЕОГРАФИЯ	38
6 ПЯТИКНИЖИЕ	50
7 БЫТИЕ: ПЕРВОБЫТНЫЙ ПРОЛОГ	63
8 БЫТИЕ: ИСТОРИЯ ПАТРИАРХОВ	80
9 ИСХОД: ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН	109
10 ИСХОД: СОДЕРЖАНИЕ И БОГОСЛОВИЕ	123
11 ЛЕВИТ	140
12 ЧИСЛА	153
13 ВТОРОЗАКОНИЕ	165
14 РАННИЕ ПРОРОКИ	178
15 ИИСУС НАВИН	185
16 СУДЬИ	200
17 РОЖДЕНИЕ МОНАРХИИ (1 ЦАР. 1-31)	212
18 ЗОЛОТОЙ ВЕК ИЗРАИЛЯ: ДАВИД И СОЛОМОН (2ЦАР. 1 -3ЦАР. 11).....	228
19 РАЗДЕЛЕННОЕ ЦАРСТВО (3 ЦАР.] 2.1 - 4 ЦАР. 18.12)	241
20 ИУДЕЯ ОДНА (4 ЦАР. 18-25)	260
21 ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАГАДКА	270
22 ПРОРОКИ И ПРОРОЧЕСТВО	279
23 ЕВРЕЙСКАЯ ПОЭЗИЯ	288
24 АМОС	299
25 ОСИЯ	309
26 ИОНА	322
27 МИХЕЙ	330
28 ИСАИЯ: ФОН	339

29	ИСАИЯ: ПОСЛАНИЕ	352
30	МЕССИАНСКОЕ ПРОРОЧЕСТВО	367
31	ИЕРЕМИЯ	374
32	СОФОНЬЯ И ИОИЛЬ	394
33	НАУМ И АВВАКУМ	406
34	АВДИЙ	415
35	ИЕЗЕКИИЛЬ	420
36	АГГЕЙ	438
37	ЗАХАРИЯ	446
38	МАЛАХИЯ	457
39	ПИСАНИЯ	463
40	ПСАЛТИРЬ	466
41	УЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА	485
42	ПРИТЧИ	498
43	ИОВ	510
44	ЕККЛЕСИАСТ	530
45	ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ	544
46	РУФЬ	554
47	ПЛАЧ ИЕРЕМИИ	560
48	СВИТОК ЕСФИРИ	566
49	ВЗГЛЯД ЛЕТОПИСЦА	572
50	КНИГИ ЕЗДРЫ И НЕЕМИИ	579
51	ДАНИИЛ	598
	<i>Общая библиография</i>	613

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Русский читатель впервые берет в руки один из фундаментальных учебников по Ветхому Завету, написанный с целью синтезировать богословские проблемы с историко-археологическими, культуральными изысканиями, а также с позициями библейской критики последнего столетия.

Учебник написан тремя профессорами Вильямом С. Ла Сором, Дэвидом А. Хуббардом и Фредериком У. Бушем, преподававшими Ветхий Завет в Фуллеровской Богословской Семинарии и был предназначен ими как для колледжей, так и для семинарий. Он является, по словам авторов, плодом пятнадцатилетних усилий. Текст учебника широко обсуждался со студентами, "оставившими свои отпечатки пальцев буквально на каждой его странице".

Учебник написан американцами, в основном, для американцев. Он насыщен ссылками на труды известных библеистов, которые чаще принадлежат к традициям Нового Света, и на русский язык не переведены. Мы сохраняем все же все ссылки на литературные источники, ибо сегодня значительная часть богословской литературы, изданной за рубежом становится доступной для русскоязычного читателя. По этим же причинам фамилии большинства упоминаемых в книге авторов, если не существует устойчивой русской их транскрипции, даются на языке оригинала. Студенты богословских семинарий активно изучают английский язык и смогут при желании прочесть книги, на которые ссылаются авторы учебника. И все же читателю, живущему в постсоветском, не только геополитическом, но и духовном пространстве, же будет непросто вжиться в общий "богословский контекст" учебника. И вот почему. Хотя учебник и написан верующими людьми для верующих людей, в то же время он создавался в атмосфере широкого вторжения в библейские изыскания светской "позитивной науки", вооруженной современной методологией в большей степени, чем просвещенной Духом Святым.

О подобном подходе к Библии писал замечательный русский философ Владимир Соловьев. "Для немецкого протестантского учительства Библия скоро сделалась не столько нормой жизни, сколько предметом теоретического изучения. Менее всего заботясь о практической ограде преданий, они, напротив, усиленно стараются исключить из разума Слова Божия всякий традиционный элемент. Протестантское изучение Библии перешло в критику, а критика перешла в отрицание. В наши дни (статья опубликована в 1884 году) для передовых учителей протестантизма Библия уже не есть опора веры, а только предмет отрицательной критики и, если они все-таки склонны придавать ей исключительное значение и более всего ею занимаются, то это есть лишь дело привычки.... Религиозное учительство, в свою очередь уступает место школьной учености, преимущественно антихристианского направления... Теперешним разрушителям библейских текстов нечего сказать миру и некуда вести его" В.С.Соловьев. Еврейство и христианский вопрос. В кн.: "Русская идея и евреи. Роковой спор." Москва, "Наука", 1994, с. 16-61 . Более века спустя после того, как эти

жесткие слова были сказаны, в протестантской библеистике произошли серьезные изменения. Теории, родившиеся в эпоху "высокого критицизма", сегодня в значительной степени не выдержали испытания методами позитивной науки, на которые так уповали ученые (и отнюдь не только и не столько библеисты) в прошлом столетии. И издаваемый ныне учебник прекрасно иллюстрирует как само преодоление разрушительных тенденций в библеистике, так и неполноту этого преодоления. Авторы явно принадлежат к умеренно-консервативному крылу протестантской теологии и весьма далеки от расплывчатых позиций либерального богословия, не видящего разницы между Писанием и текстом, Богодухновенностью и вдохновением, Откровением и открытием. И тем не менее, отрицая либеральное богословие и критикуя "минималистские" установки в отношении Библии, авторы все же редко выходят из круга проблем и вопросов, поставленных в эпоху библейского гиперкритицизма. "Бой" библейскому либерализму дается "на его поле". А здесь созданы условия, не слишком благоприятные для библейской веры... Чего только стоит требование критиков найти внебиблейские подтверждения исторического существования патриархов! Авторы учебника справедливо ссылаются на данные раскопок, которые показывают, что описания повествований о патриархах в книгах Бытия НЕ ПРОТИВОРЕЧАТ историческому контексту и, вероятнее всего восходят именно к той эпохе, с которой жизнь Авраама, Исаака и Иакова соотносится в Библии. Но для веры не довольно ли слов Самого Иисуса Христа, сказавшего, что Бог Авраама, Исаака и Иакова - "не есть Бог мертвых, но живых" (Мф. 22.32), и тем самым засвидетельствовал существование родоначальников Богоизбранного народа. И в рамках традиционного христианского сознания подвергнуть сомнению историчность патриархов автоматически означает усомниться в словах Того, кто Сам был воплощенное Слово и "свидетель верный" (Отк. 1.5)

Тем же стремлением сопоставлять тексты Библии и, быть может, неосознаваемой недооценкой Божественности Иисуса, следует объяснить рассуждения о том, какая из книг Ветхого Завета оказала "наибольшее влияние на Спасителя".

В журнале "Time" за январь 1996 года была опубликована статья "Являются ли Библейские сказания истиной?" Один из тезисов статьи - в любой момент археологическая находка в Святой Земле может ЛИБО ПОДТВЕРДИТЬ ЛИБО ОПРОВЕРГНУТЬ слово Библии. Автору этих строк приходилось часто слышать о якобы вновь найденных свитках и документах, которые вот-вот "прольют истинный свет" на содержание Библии... При этом ожидается, что в результате библейской археологии вот-вот утвердится окончательный взгляд на Книгу Книг как на величайший памятник мировой культуры. И только. Авторы уделяют максимальное внимание параллелям Библии и внебиблейских источников, как бы поддаваясь общей тенденции века - испытывать все разумом. Вместе с тем в значительной мере уходит на задний план внутренняя гармония Священного Писания, то "всепокрывающее единство" (термин авторов учебника), которое характерно для библейских текстов - вне зависимости от авторства и времени написания.

Мы верим, что Слово Библии непогрешимо и обычно уделяем внимание верному истолкованию текста, в истинности которого не сомневаемся... При прочтении Ветхого Завета христиане традиционно ищут в нем последовательность Божьего плана спасения сынов Адама, ищут "прототипы", то есть те сюжеты, которые прообразуют события Нового Завета. Тысячелетия христианского богословия породили особую библейскую науку - типологию, которую проще всего было бы определить как "присутствие Нового Завета в Ветхом". Авторы с одной стороны

подчеркивают преемственность двух Заветов, а с другой критикуют типологический подход к Ветхому Завету, отдавая явное предпочтение не метафорическому, но буквальному, рассматриваемому в определенном историческом контексте, пониманию Библии. Им остаются чуждыми даже изыскания Мартина Лютера в области типологии. Что касается опыта толкования Библии, сложившегося в первые четыре века христианства, то этот опыт остается "за кадром" учебника, хотя в предисловии авторы и отдают должное радикальной интерпретации Ветхого Завета Спасителем и Его Апостолами. Не анализируются даже такие общепринятые в мировом христианстве "прообразующие" сюжеты Библии как жертвоприношение Авраама и исцеления от укусов змей в пустыне посредством вознесенного на древо медного змия.

Что поделать: научное исследование текста всегда обращено в прошлое, в историю, оно всегда ищет параллели и подтверждения событий вне самого текста. Этим исследование Писания и отличается от проповеди, которая привносит Слово в контекст сегодняшней жизни и рассматривает современную историю сквозь призму библейских событий. Как рядовой верующий читатель Библии так и священник или пастор ищет в Слове Божиим опоры и смысл своего существования "здесь и теперь". Ученые более заботятся о том, чтобы реконструировать значение Слова для тех людей, к которым оно было НЕПОСРЕДСТВЕННО ОБРАЩЕНО, не всегда помня о том, что Слово обращено ко всем и - на все времена.

И тем не менее - заинтересованный читатель найдет в учебнике не только обзор богословской полемики и теорий, но и сложную, полную драматизма картину Ветхозаветной истории в том виде, в котором она восстает из руин и документов, найденных на Ближнем Востоке, он лучше поймет жизнь и быт Народа Завета, а многие сложнейшие проблемы, с которыми обычно сталкивается читатель Библии, возможно, уже не покажутся столь неразрешимыми.

Борис ХЕРСОНСКИЙ

ГЛАВА 1

АВТОРИТЕТ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ВЕТХИЙ Завет был Библией Христа и апостолов. Повсюду (за исключением 2 Пет.3.16) слова “Писание” и “Писания” в Новом Завете относятся к Ветхому Завету (напр., Ин.5.39; 10.35; Деян.8.32; Гал.3.8; 2 Тим.3.16). Спустя два десятилетия после Христа, немногие части существовавшего в то время Нового Завета еще представляли собой лишь фрагментарные сообщения о Его жизни и учении. В этот период, когда живая Церковь распространяла свое влияние на Сирию, Малую Азию и Северную Африку, основой для ее проповеди был Ветхий Завет, истолкованный Самим Христом.

ИИСУС И ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

“Исследуйте Писания... они свидетельствуют о Мне” (Ин.5.39)

Христос признавал абсолютный авторитет Писания, сохраняя за Собой право быть его истинным толкователем. Хотя в Новом Завете Христос резко критиковал еврейских вождей, Он никогда не вступал с ними в конфликт по поводу богодухновенности и авторитета Ветхого Завета. Наоборот, Христос часто обращался к Писаниям для обоснования Своей Божественности и учения. Это подтверждается заявлением: “написано”, упомянутым трижды в повествовании об искушении (Мт.4.1-11), что является явным свидетельством Его личного признания авторитета Ветхого Завета и в Его споре с евреями по поводу права называться Сыном Божиим (Ин.10.31-36), что выражает абсолютную достоверность Священного Писания.

Признавая, таким образом, Ветхий Завет записанным словом Божиим, Иисус следует евреям, много веков назад признавшим авторитет Писания в соответствии со своим уникальным опытом как народа Божия. Слова и дела откровения Божия были обращены к ним с такой силой и ясностью, что они сохранили и сберегли их как сокровище в письменной форме. Постепенно среди израильтян начала создаваться авторитетная литература: законы, повествования об их прошлом, предсказания их пророков, учение их мудрецов, гимны и молитвы их поклонения. В этих документах, которые сформировали понимание их жизни, веры и предназначения, они признавали слово одного Господа, Которого они почитали как единого истинного Бога.

Хотя Христос разделял отношение своих еврейских современников к авторитету Ветхого Завета, Его истолкование Ветхого Завета сильно отличалось, по крайней мере, в двух направлениях. Во-первых, как и пророки, Христос видел несостоятельность многих еврейских законов, в которых рутина и ритуал стали

бессмысленными заменителями чистоты сердца и социальной заботы (напр., Мк.7.1-13; Мф.9.13; 12.7, которые цитируют Ос. 6.6). Как истинный пророк, новый Моисей, Христос дал Свое толкование закону в Нагорной проповеди (Мт.5-7). Отвергая еврейское толкование закона и подчеркивая любовь, прощение и духовное благочестие, Христос показал новое значение некоторых основных пророческих тем, которыми многие евреи пренебрегали, придавая основное значение букве закона.

Во-вторых, еще большим отличием является то, что Иисус заявил, что через Него воплотилась в жизнь главная тема Ветхого Завета, т.к. Он является обещанным и предсказанным Спасителем. Его заявление в синагоге в Своем родном городе - "ныне исполнилось писание сие, слышанное вами" (Лк.4.21) - можно рассматривать как краткое изложение Его притязаний. Это сознание Своих полномочий не только привело Его к конфликту с еврейскими начальниками, но и сформировало отношение Его последователей к Священному Писанию (Лк.24.44-45).

Христос революционизировал толкование Ветхого Завета, объединив различные доктринальные течения и сосредоточив их все на Себе. Он был великий пророк, как Моисей, Который дал новый закон с вершины горы; несравненный Священник, Который разрушил всю храмовую систему (ср. Мф.12.6; Ин.2.13-15); мудрый Царь, "больше Соломона" (Мф.12.42); Сын Давидов и Господь, законный наследник израильского престола (Мк.12.35-37); победоносный Сын Человеческий (Дан.7.13 и далее; Мк.13.26); страдающий раб (Ис.53; Мк.10.45). В Нем нашли свое завершение великие темы пророческого ожидания.

По сравнению с точкой зрения большинства еврейских современников Христа, Его подход к Ветхому Завету является динамичным, а не статичным. Он рассматривал Ветхий Завет не как реестр незыблемых принципов, регулирующих религиозное поведение, а как богодухновенное и авторитетное описание работы Божией в истории, работы, которая ведет к ее развязке в Его грядущем Царстве. Так же как слова Иисуса являются духом и жизнью (Ин.6.63), так и Ветхий Завет в Его толковании становится руководством к жизни (Ин.5.39).

Придавая большое значение пророкам, как истинным толкователям закона, и фокусируя ветхозаветное откровение на Себе, Христос дал образцы библейского толкования, принятые евангелистами и апостольскими писателями. Например, Матфей постоянно заботится о сохранении соответствия между событиями в мессианской жизни Христа и ветхозаветными пророчествами, что он часто подтверждает словами "да сбудется реченное" (напр. 1.22; 2.15, 17, 23; 4.14; 12.17; 13.35; 21.4; 27.9), а Иоанн часто прямо или косвенно сравнивает Моисея со Христом (напр. 1.17; 3.14; 5.45-47; 6.32; 7.19).

ПАВЕЛ И ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Будучи евреем и раввином, Савл Тарсянин хорошо знал Ветхий Завет; а как христианин и апостол -- Павел увидел новый смысл в знакомом тексте. Подобно Иисусу, он признавал богодухновенность и авторитет Священного Писания (2 Тим.3.16) и видел его глубочайшее значение в предвосхищении и подготовке Нового Завета. Сходство между отношением Христа и Павла к Ветхому Завету не случайно. Несомненно, что Христос выделил соответствующие отрывки из Ветхого Завета и

научил Своих учеников принципам, на основании которых эти отрывки должны быть истолкованы¹.

В своих основных Посланиях – к Римлянам, Первом и Втором к Коринфянам и к Галатам – наиболее ярко проявляется зависимость Павла от Ветхого Завета. Мы находим в них большую часть его более чем девяноста цитат из Ветхого Завета. Как великие богословские темы, так и средства аргументации в этих ключевых доктринальных Посланиях весьма часто взяты из Ветхого Завета. Его готовность признать авторитет Священного Писания, его использование Ветхого Завета в своих аргументах, его отношение к суждениям Писания и почитание его святости – образец для всех, кто желает последовать его подходу к толкованию пророчеств Божиих.

Изменение в понимании Павлом Ветхого Завета было столь огромным, что Христос стал для него самой сутью ветхозаветного откровения.

Для Павла Христос был не только тем, что придает дополнительный смысл Ветхому Завету, но тем Единственным, что позволяет по-настоящему понять Ветхий Завет. Он не просто видел Христа в Ветхом Завете, он рассматривал всю перспективу Ветхозаветной истории и пророчеств с “отправной точки” Мессиянского Века, в котором Ветхий Завет предстал открытым и исполненным в Иисусе Христе и Его новом творении².

Степень, до которой Павел обосновывает свои доктринальные наставления в Ветхом Завете, отражена в темах, которые косвенно или прямо отражают его влияние: грехопадение человека и его последствия (Рим.5.12-21), универсальность греха (3.10-20), послушание и страдания Христа (15.3), оправдание верой (1.17; 5.1 и далее; 10.5 и далее) и окончательное спасение евреев (11.26)³.

В Посланиях Павла не меньшую роль играет и типология⁴. Изучение новозаветной типологии⁵ подчеркивает неразрывность между использованием Христом и Павлом ветхозаветных типов и противопоставляет их экзегетическим методам Филона Александрийского и еврейских писателей-раввинов. Современное возрождение интереса к типологии вызвано, по крайней мере отчасти, новым отношением к единству Библии и методам, в которых новозаветные писатели следуют ветхозаветным. Осознание того, что единство Библии является динамичным, основанным на неразрывности работы Божией в обоих Заветах, помогло объяснить исторический характер библейской типологии⁶. Для Павла один и тот же Бог работал в обоих заветах, и образцы Его прошлой работы были прототипами Его настоящих и будущих дел. При использовании примеров работы Божией в прошлом для того, чтобы показать Его настоящие и будущие дела, как Христос, так и Павел следуют

¹ По этому поводу см. также С.Н. Dodd, *According to the Scriptures* (London, 1952), pp. 108 ff. Cf. E.E.Ellis, *Pauls Use of the Old Testament*, Grand Rapids: 1957, p. 113.

² Ellis, *ibid.*, pp. 115 .

³ *Ibid.*, p. 116.

⁴ Типология определяется как “установление исторической связи между определенными событиями и личностями либо вещами в Ветхом Завете и сходными событиями, личностями и вещами в Новом Завете”, см. G.W.H. Lampe and K.J. Wollcombe, *Essays in Typology* (London: 1957), pp. 147 ff.

⁵ E.g., там же.

⁶ Там же., pp. 147 ff.)

примеру самого Ветхого Завета, в котором, например, Исход из Египта дает образец для возвращения из пленения - Нового Исхода (ср. Ис.43.16-20). Ветхий Завет важен для Павла не своим мистическим, духовным значением, а своим богодухновенным сообщением о созидательной, избирательной и искупительной работе Божией, завершившейся в Новом Веке, начавшемся с воплощения Иисуса Христа.

Те, кто акцентировали историческую неразрывность Библии, не всегда указывали на моральную и этическую связь между обоими Заветами. Хотя Новый Завет несомненно превосходит Ветхий по своему этическому видению, ветхозаветное откровение оказало большое влияние на темы, более полно раскрытые в учении Христа и апостолов. Павел отмечал важность ветхозаветных этических и моральных наставлений (2 Тим.3.16-17), и его писания наглядно отражают их использование ранними христианами (1 Кор.10.1-11).

Поразительна та свобода, с которой Павел и другие новозаветные писатели (особенно Матфей) иногда толкуют Ветхий Завет. Иногда они не следуют известной греческой или еврейской текстуальной традиции. Всегда признавалось, что апостольские авторы иногда вводили интерпретативные тенденции в свои цитаты. Однако эти интерпретативные толкования обычно не являются произвольными или случайными, а должны рассматриваться как изложения цитат, не придерживающиеся текста с рабским буквализмом, но и не изменяющие его смысла необоснованным толкованием. В своем толковании Священного Писания Павел уделяет большое внимание его историческому фону и грамматической структуре текста. Однако он толкует исторические события не столько в их прошлом значении, сколько в их значении для последующего исполнения; пренебрегая формальной грамматической структурой, он показывает значение, которое грамматически возможно, а также соответствует всему толкованию ветхозаветного откровения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные нами образец авторитета и принципы толкования можно легко применить и к другим новозаветным писаниям, таким как Послание к Евреям, Послание Иакова и Откровение. Наполненное ветхозаветными ссылками и цитатами, каждое из них имеет свой собственный метод их использования. Иаков, например, находится под сильным влиянием израильской литературы Премудрости, и особенно учительского стиля и мышления Христа, наивысшего из мудрецов. Автор Послания к Евреям употребляет такие ветхозаветные тексты и образы, которые помогают ему показать значительное превосходство Христа и Его Нового Завета. Иоанн в Откровении, убежденный, что Христос есть Альфа и Омега, описывает космическое завершение истории, употребляя для этого термины, заимствованные из ветхозаветных описаний милосердия и суда Божия; этим его книга указывает на то, что завершение мира и торжество Царства Божия было предсказано и страстно ожидалось пророками.

Следуя примеру своего Господа в признании авторитета Священного Писания, новозаветные писатели видели в нем не только букву, которая убивает, но богодухновенное свидетельство искупительных деяний Божиих, единственного источника жизни. Они читали Священное Писание не как безжизненное собрание законов порабощения, а как первые акты великой драмы спасения, драмы, центральным действующим лицом которой был их Господь. Современные читатели нуждаются в прочтении этих первых актов не в меньшей степени, ибо в них можно

увидеть деяния Божии и ту реакцию (от подчинения до бунта) которую они воспламеняли в людях. То, что было важным, авторитетным и основным для Господа и ранней Церкви, не может не иметь такого же значения и сегодня (1 Кор.10.11).

Как для поклонения, так и для изучения, человечество нуждается в полном откровении, во всей Библии. Ветхий Завет принадлежит не только одному еврейскому народу, но всем людям. Это описание путей работы Божией; это краткое изложение того, что Он требовал; это сообщение о Его приготовлении путей для пришествия Христа; это лучший холст, на котором можно увидеть картину Его отношения к семье человеческой на протяжении веков. Кратко говоря, это обязательное основание, на котором построен Новый Завет. Чтобы понять Ветхий Завет как христианское Писание, надо увидеть его глазами Иисуса и Его апостолов. Они были особым образом вдохновлены Духом Божиим, чтобы быть в состоянии понять смысл Его откровенных слов и дел, как и направления, в котором они двигались.

Однако, в то же самое время современный читатель должен попытаться увидеть ветхозаветные отрывки своими собственными глазами. Он может спросить: "Что говорил ветхозаветный автор своему собственному времени?". Читатель должен представить себя сидящим вместе со слушателями на базаре, у городских ворот, в Храме или синагоге и попытаться понять Божии слова так, как их слышали те, к которым они непосредственно обращались. Он должен увидеть Бога своими собственными глазами и понять Его цель в своей жизни. Иными словами, надо уметь чувствовать первоначальный контекст ветхозаветного отрывка. Почему он был написан и когда? На какой вопрос он должен был тогда дать ответ? Что он говорил людям о воле и путях Божиих или об их ответственности, о которой они иным путем никогда бы не узнали? Только когда читатель поймет какой смысл имел отрывок во время его написания, он сможет увидеть всю важность этого отрывка для христианской веры и жизни. Ветхозаветный контекст не скажет всего, что необходимо знать для того, чтобы увидеть значение этого отрывка. Но если не начать с этого, то легко исказить Священное Писание, приспособив его к своим собственным целям. Надо проникнуть в смысл того, что хотел сказать отдельный автор, чтобы увидеть значение, заложенное Автором, Духом Божиим, Который говорит через все Священное Писание и слова Которого делают всю Библию авторитетной для Его народа.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Barr, J. "The Authority of the Bible: A Study Outline". *Ecumenical Review* 21 (1969): 135-166. (Исторически, это "Западная проблема".)
- Bright, J. *The Authority of the Old Testament*. Nashville: 1967. (Основное внимание уделяется истолкованию для проповеди.)
- Coats, G.W., and Long, B.O., eds. *Canon and Authority*. Philadelphia: 1977. (Особый интерес представляют очерк Long о пророческой власти и W.S.Towner о мудрости.)
- Cunliffe-Janes, H. *The Authority of the Biblical Revelation*. Boston: 1948. (Делает различие между историческим и богословским исследованием Библии.)
- Dodd, C.H. *The Authority of the Bible*. Rev. ed. New York: 1938.
- Forstman, H.J. *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*. Stanford: 1962.
- Fullerton, K. *Prophecy and Authority*. New York: 1919. (Исследование по истории доктрины и истолкованию Писания.)

- Hebert, A.G. *The Authority of the Old Testament*. London: 1947. (Особенно интересны разделы по буквальному и духовному истолкованию.)
- Hesse, F. "The Evaluation and the Authority of Old Testament Texts". Trans. J.A. Wharton. Pp. 285-313 in C. Westermann, ed., *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. J.L. Mays. Richmond: 1963.
- Johnson, R.C. *Authority In Protestant Theology*. Philadelphia: 1959.
- Marsh, J. "Authority." *IDB* 1:319f.
- Kelsey, D.H. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: 1975.
- Ramm, B.L. *Protestant Biblical Interpretation*. 3rd ed. Grand Rapids: 1970. (Учебник по герменевтике для консервативных протестантов.)
- Reid, J.K.S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*. New York: 1957.
- Richardson, A., and Schweitzer, W. *Biblical Authority for Today*. Philadelphia: 1951. (Особенно стр.17-126—разновидность протестантских взглядов основного течения.)

ГЛАВА 2

ОТКРОВЕНИЕ И БОГОДУХОВЕННОСТЬ БИБЛИИ

ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА

ис
БИБЛИЮ можно рассматривать в двух направлениях. Как литературное произведение Древнего Ближнего Востока ее можно изучать вместе с другими литературными источниками, сходными и созданными приблизительно в тот же самый период. Одним из ценных аспектов этого метода является признание, что библейский народ был реальным народом, которого больше интересовала цель земной жизни, чем получение откровения от Бога и поклонение Ему путем различных культовых актов. Точке зрения, что это был изолированный народ, противоречит библейское свидетельство, которое показывает, что многие народы и некоторые религиозные системы постоянно соприкасались с народом Божиим. В то же время, этот сравнительный подход имеет несколько недостатков. Может быть, самым важным из них является тот факт, что акцент на сходствах между народом Божиим и окружающими его народами отводит на второй план важные между ними различия. Несомненным фактом является то, что другие древние ближневосточные религии исчезли, тогда как библейская религия сохранилась, и объяснить это можно скорее всего отличительными характеристиками библейской религии.

Другой подход к изучению Библии начинается с того, что она сама говорит о себе. Это не означает отрицание древней ближневосточной истории и географии или религий и культур того мира, потому что Библия не делает этого. Но некоторые характеристики библейской религии являются либо уникальными, либо сильно отличаются ее от религий окружающих народов. Одной из них является концепт, что Яхве, как в Ветхом Завете именуется Бог¹, желает общения со Своим народом и поддерживает это общение.

Библия начинается с описания того, как Бог, сотворивший мир, небо и землю, создал также и человеческую семью² по Своему образу и подобию (Быт. 1.26), и на-

¹ Из этого не следует, что Яхве не является Богом Нового Завета, хотя и это имя не встречается в новозаветных текстах.

² Евр. *adam* — общий термин, охватывающий как мужчин так и женщин.

ходился в общении с ними (ст. 28-30). Это первичное служение было прервано неподчинением (Быт. 3.23), но несмотря на этот мятеж против власти Божией, Бог продолжал общение с человечеством на протяжении всей истории Ветхого Завета. Поэтому в Ветхом Завете, равно как и в Новом, появляется концепция, принятая народом Библии о том, что Бог создал человека для единения с Собой. И, чтобы поддержать это единение, Бог продолжал открывать Свою волю Своим созданиям, и, после того, как они пали, возвестил о своем намерении восстановить это единение во всей полноте, открывая человечеству Себя и Свою волю.

ОТКРОВЕНИЕ

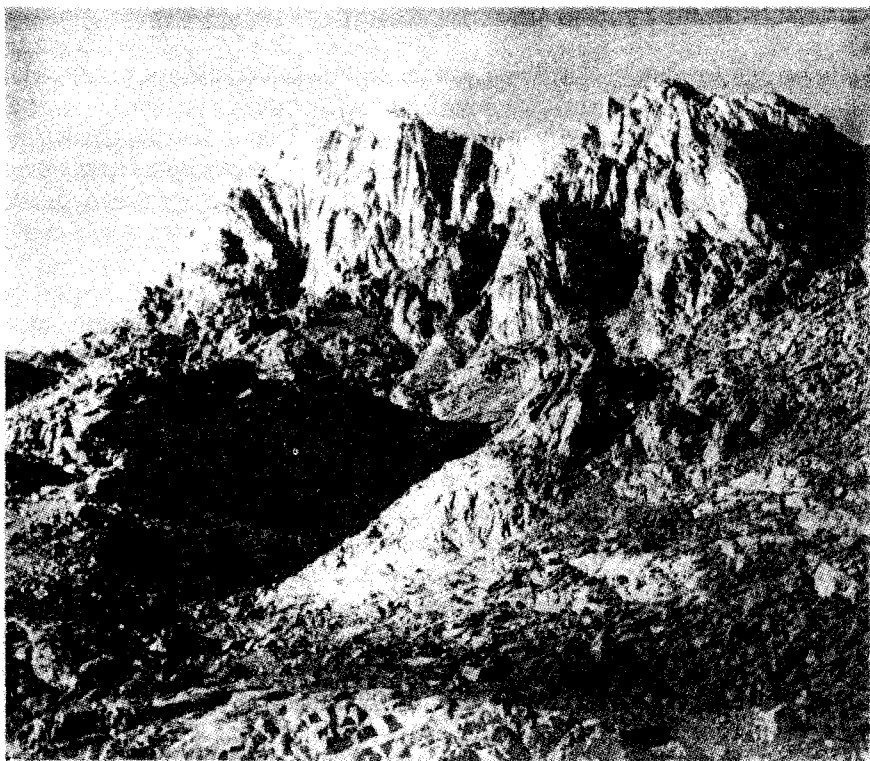
Бог открылся Аврааму, Моисею, Самуилу и многим другим людям. Пророк Амос, объясняя авторитет своего послания, говорит: “Ибо Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам (Ам.1.7). Эта концепция откровения неоднократно утверждается во всем Ветхом Завете.

Значение термина. “Откровение” может быть активным или пассивным по своему значению, выражающим либо акт откровения или раскрытия, либо то, что открывается или раскрывается. Сначала акцент ставился на активном значении: откровение следовало искать в общении Бога с людьми – через видения, которые Он посылал, слова, которые Он говорил, и дела, которые Он совершал. В более поздние времена акцент сместился, и откровение следовало искать в определенных исторических событиях, которые люди воспринимали как акты Божии. Библейская точка зрения включает в себя два эти элемента.

Акт откровения и слово откровения. Несомненным является то, что Бог открывает Себя в Своих делах. Освобождение Израиля из египетского плена, включая проявления Силы Божией во время Исхода, является одним из великих актов откровения Божия в Ветхом Завете. Но наряду с этими делами, существует слово Откровения. Бог открывает Себя и Свою цель перед Исходом (Исх.3.2-10), в связи с Исходом (Ср. 12.12-13) и после Исхода (ср. 20.2; Иез.20.6-10). Ветхий Завет был фактически повторением могущественных деяний Божиих, ибо Он постоянно напоминает Своим людям о том, что Он сделал ради них. Вывод ясен: без слова Откровения, акт Откровения был бы понятен в этом его значении только очень немногим. Даже когда Бог объяснял Свои деяния, люди часто забывали об их искупительном значении и о том, что эти деяния – суть Откровение.

Откровение, делом или словом, не существует само по себе, а имеет целью произвести действие на тех, кому оно дается. Они должны видеть его, делать выводы из него и отвечать на него. Так как вечная цель Божия в Библии является искупительной – уничтожить результат падения в Едеме и восстановить человека в его первоначальном тварном образе – библейское откровение часто называют “искупительным”. С библейской точки зрения каждое откровение Божие можно рассматривать как искупительное по своей цели, ибо даже Его негативные акты (т.е. суд и наказание) содействуют Его милосердной воле.

Главное слово, выражающее это понятие на древнееврейском языке – *gla*, “отрывать, раскрывать” (ср. новозаветное греческое слово *apokalypto*, “раскрывать, открывать” и *apokalypsis*, “открытие, раскрытие, откровение”). В Ветхом Завете это слово употребляется не только для выражения откровения Божия, но также и для описания человеческих действий. Например, Навуходоносор “раскрыл землю Иудей-



Жебель Муса. Традиционно определяется как гора Синай, где Господь говорил с Моисеем (Исх.19.3).

скую” (ср. Есф.2.6 – “переселил”). В Новом же Завете слова эти употребляются только для выражения откровения Божия израильтянам и Церкви.

Необходимость откровения. Можно привести две причины для необходимости откровения. Во-первых, Иегова есть Бытие, Которое трансцендирует пространственно-временную систему, воспринимаемую человеческими чувствами. Первый русский космонавт, возвратившись из космоса, сказал, что он не нашел там Бога. Исходя из природы Бога, как она показана в Библии, невозможно надеяться постичь Его непосредственно путем любого сенсорного метода. Необходимо, чтобы Он открыл Себя, “раскрылся” таким образом, чтобы общение с Ним было доступно человеку. В Библии говорится, что Он использует слух, зрение и другие сенсорные средства общения, чтобы человек “слышал” Его голос, “видел” какое-то явление, “чувствовал” землетрясение при Его присутствии. Во-вторых, человечество описывается как падший род, возмущение которого против Бога и рабство греху делают невозможным для него слышать или видеть то, что ясно открывается.

Общее и специфическое откровение. С библейской точки зрения, Бог открыл Себя в творении и продолжает открываться в делах Своего провидения. “Небеса проповедуют славу Божию, и дела рук Его вещают твердь” (Пс.18.2). Так как откровение дается через природу, оно иногда называется естественным. А так как оно дается всем

людям, даже если не все могут постичь его, оно также называется “общим” откровением.

И наоборот, “специфические” откровения даются не общим путем всем людям, а особым образом, чтобы отдельные индивидуумы или группы, избранные Богом, могли получить специальные откровения Его лица или воли. Бог открылся Аврааму, Исааку и Иакову, Моисею и израильтянам. Он заставил расступиться воды Чермного моря, чтобы израильтяне могли благополучно пройти, и повелел водам сомкнуться перед египтянами. Он повел Свой народ в землю обетования и изгнал жителей той земли, и, в исполнение времен, Бог послал Своего Сына в мир.

Значение откровения. Кроме Своих дел в творении и истории Бог также открывался индивидуумам в снах и видениях и в словесном сообщении. Это последнее значение иногда называется “доступным откровением”.

Строго говоря, доступное откровение означает то, что Бог общается с людьми обычными средствами, делая заявления, которые могут быть понятны обычным людям. Но как это может происходить, Библия до конца не объясняет. Опыт показывает, что общение через сказанное слово требует участия определенных физиологических и физических средств, как речи, так и слуха. Однако, предположить, что Бог, Который есть Дух, должен употреблять физические средства, как речь, конечно же, нелепо. Тем не менее, по человеческой терминологии, Бог действительно “говорит”. Библия ясно показывает, что люди общались с Богом таким же образом, как и с другими людьми, через сказанное слово. Пророки были абсолютно уверены, что Бог говорил им словами, которые они могли понять и могли сообщить другим, повинаясь открываемой воле Божией.

Последнее откровение Божие было дано в воплощении Его Сына Иисуса Христа. Согласно Библии, исполнение всех предыдущих откровений произошло в Личности, делах и словах Иисуса Христа (Евр.1.1-3).

Последовательное откровение. Читая Ветхий Завет, становится ясным, что Бог не сразу открыл Себя и Свою цель. Он давал откровения в определенной последовательности, когда каждое следующее дополняло предыдущие. Например, Бог открыл Свою волю, когда сказал, чтобы Аврам (Авраам) пошел в Ханаан (Быт.12.1), который Он обещал дать его потомству (12.7). Затем Бог сказал, что потомки Авраама получат эту землю только после того, как четыреста лет они будут находиться в порабощении в чужой земле (15.13). В Ветхом Завете эта тема постепенно раскрывается и полностью разъясняется становясь, наконец, центральным мотивом в пророчествах о грядущем дне славы. Во многом таким же образом раскрывается и откровение других тем. Этот концепт стал называться “последовательным откровением”.

Однако это больше, чем просто дополнение к сообщенным свидетельствам, ибо в откровении имеются как качественные, так и количественные различия. Так, например, Иисус Христос заявил, что Он пришел в мир, не для того, чтобы нарушить закон и пророков, а чтобы исполнить их (Мт.5.17). Это исполнение, или доведение до полного достижения цели Божией, не нарушает закон и пророков (Ветхий Завет), а добавляет “новое”, которое делает его “ветхим”. Так автор Послания к Евреям мог сказать, что “Новый Завет” сделал первый завет “ветхим” (Евр.8.13). Поэтому Ветхий

Завет остается словом Божиим³, но его надо понимать в свете полного откровения двух Заветов.

Искупительная цель. Согласно Библии, Бог открывает правду о Себе и Своей воле не только для того, чтобы удовлетворить любопытство человека, но чтобы осуществить Свою цель, которая прежде всего является искупительной. Целью Божией является восстановить первоначальную природу человека, каким он был сотворен и, тем самым, вернуть человечеству полноту Богопознания и полноту Богообщения, которое является высшей точкой искупления.

Такое Откровение требует доверия и послушания тому, что открывается. Для того чтобы откровение Аврааму достигло своей искупительной цели, было необходимо, чтобы Аврам сначала поверил в Бога, а потом послушался Слова Божия. То же самое можно сказать и о других откровениях в Священном Писании. Многие мужчины и женщины слышали слова Иисуса и видели великие дела, которые Он совершал во время своей жизни. Откровение правды было дано, но для тех, кто не имел веры, кто не повиновался Его словам, оно не достигло своей искупительной цели. Также и откровение Божие в Иисусе Христе требует веры и повиновения Его словам сегодня, чтобы осуществилась Его цель. И тем, кто принимает Откровение не в вере и повиновении, Бог не открывается по-настоящему⁴.

Даже когда пророкам ставили вопросы, которые имели только преходящий интерес, их ответы имели значение глубокого откровения. Например, в повествовании, в котором Саул просит пророка найти ослиц своего отца, главной задачей пророка было не ответить на вопрос Саула, а открыть ему волю Божию относительно него самого (1 Цар.9.3-10.8). В ряде повествований, в которых цари хотят получить совет накануне сражения, ответы всегда показывают, что обязанностью пророка было не пророчествовать, а показать, что никто иной как Бог руководит историей Израиля (ср.3 Цар.22.1-28).

Запись. Библия нигде не предполагает, что все откровения Божии были записаны. Наоборот, Библия ясно говорит, что Иисус Христос говорил и делал много вещей, которые не были записаны, но они были составной частью откровения Божия этому поколению (ср.Ин.20.30). Ради будущего поколения и в свете Своей искупительной цели Бог хотел, чтобы некоторые из Его откровений были записаны, дабы искупительные акты в предыдущих поколениях могли послужить примером для следующих поколений. И результатом этой записи является Библия.

Согласно библейским учениям, Бог построил искупительную историю таким образом, чтобы события развивались в последовательном порядке, который должен был в конце концов привести к полному исполнению Его совершенной воли. Он разъяснял эти события в откровениях Своим рабам, которые называются людьми, "движимые Духом Святым" (2 Пет.1.21). Он вдохновил этих рабов (или в некоторых

³ Церковь справедливо отвергла еретические взгляды последователей Маркиона и тем самым отвергает любые подобные взгляды, в которых выражается непризнание Ветхого Завета Словом Божиим.

⁴ Это отодвигает в сторону вопрос о сложной природе Воли Божией. В соответствии с определенными библейскими утверждениями, даже те откровения Божии, которые адресованы тем, кто не принимают их, все равно достигают цели. Смотри Ис. 6.9 и использование этих слов в Новом Завете (Мф 13.14 и далее; Мк 4.12; Лк 8.10; Ин 12.39-41; Деян 28.26 и далее.

случаях других святых людей, которым часто сообщались первоначальные откровения) записать эти события и затем передать их будущим поколениям. Кроме того, Своим Духом Он просвещал людей во все века, чтобы они признали авторитет этих писаний, получали их в вере как слово Божие и отвечали на них верой и послушанием.

Связь вдохновения и откровения. Вдохновение, с библейской точки зрения, является работой Духа Божия в “святых”, чтобы они со всей точностью изложили откровение в устной и письменной формах. Откровение – это акт Божий, когда Бог открывает Себя и Свою волю людям. Вдохновение – это работа Божия, направленная на то, чтобы откровение было со всей точностью передано другим и в конце концов записано.

“Богодухновенный”. “Вдохновение” – это не библейское слово, хотя концепт его библейский. Греческое новозаветное слово *theopneustos*⁵, переведенное как “вдохновенный”, означает “богодухновенный”, то есть “выдохнутое Богом”. Оно означает, что источником Священного Писания был Бог, и поэтому оно имеет наследственное качество воздействовать на человека, который его читает или слушает. И именно в этом смысле Священное Писание называется “вдохновенным” или “богодухновенным”⁶.

Логически рассуждая, если Бог открылся первым поколениям, и не только ради них самих, но и ради последующих поколений, то откровение должно быть получено, сохранено и передано со всей точностью. Этот процесс состоит из нескольких этапов или стадий. Сначала откровение было получено избранным человеком или людьми в одной из нескольких форм, о которых мы говорили выше. Затем это откровение передавалось обычно в форме устного изречения. Процесс сохранения его до времени его написания не был однородным, ибо слово могло быть продиктовано его получателем писцу (напр. Иер.36.4, 18, 32), либо бралось писателем из разных форм его передачи (напр. Лк.1.1-4). Затем разные копии записанного слова передавались на оригинальном языке, а потом в переводах. И наконец, откровение Божие через Священное Писание приходит к человеку, который слышит или читает его.

Решать к скольким из этих стадий относится слово “вдохновение”, это дело богословов. Но утверждать, что богодухновение имело одинаковое воздействие на всех стадиях, так что, например, книга Праведного (И.Нав.10.13) и Еноха (Иуд.14) также были богодухновенны, едва ли будет правильным. Но и ограничивать богодухновение последним актом “записи”, считая, что Иеремия был вдохновлен только тогда, когда он диктовал Варуху, но не тогда, когда проповедовал, слишком уж смело. Вдохновение было просто работой Духа Божия в любой форме, на любой стадии, любыми средствами и до любой степени, необходимых для достижения эффективного понимания искупительной цели Его откровения.

Дух Божий. Богодухновенность достигается посредством Духа Божия. Ветхозаветные и новозаветные слова для выражения понятия “дух” также могут быть переведены как “ветер” или “дыхание”. Тесная связь между идеей о Божием “выдыхании” Священного Писания и “вдохновении” человеческого посредника или посредников в

⁵ Используется только в отношении к Писаниям, см. 2 Тим 3.16.

⁶ В русском языке чаще употребляется буквальный, точный перевод греческого термина. Что касается слова “вдохновенный”, то оно скорее относится к художественному творчеству.

этом процессе также не вызывает сомнения. На библейском языке святые были вдохновлены Духом Божиим. И любая попытка определить работу Святого Духа более точно сталкивается с истиной, что Дух, подобно ветру, “дышит, где хочет” (Ин.3.8), т.е. никому не подвластен.

Человеческий посредник. Как божественное, так и человеческое посредничество участвуют в процессе богодухновенной записи откровения Божия. Прямая запись, в которой Бог Сам пишет на страницах, табличках или дощечках, крайне редко встречается в Библии (Исх.31.18; Вт.9.10). В других случаях, и даже в указанных здесь, человеческий посредник был активным участником этого процесса.

Личность и культура богодухновенного человеческого посредника выражается в словах, стиле и интересах, исторических и социальных условиях работы и во многих других средствах. Псалмопевец пишет в стихах, автор Притч использует общеизвестные изречения, тогда как язык и идеи Исаии значительно отличаются от Осии и Амоса. В процессе вдохновения Дух воздействует на человеческий ум таким образом, что личность ни в коей мере не умаляется и не изменяется, но Писание остается словом Божиим.

Однако в библейском смысле богодухновенность не следует понимать как эквивалент вдохновения художника в создании его произведения. Можно сказать, например, что Шекспир был “вдохновлен”, когда писал одну из своих трагедий или сонетов, и в книге Есфирь и в Евангелии от Луки можно увидеть работу литературного гения. Можно даже сказать, что так как Шекспир обладает признаками гениальности, он был “больше вдохновлен”, чем любой из упомянутых авторов. Но библейский концепт богодухновения не означает, что Священное Писание было вдохновлено как создание художественного произведения. Но это значит, что человеческий автор был под таким влиянием Духа Божия, что то, что он написал, было словом Божиим. Такое понимание богодухновенности выражается в том, что библейский текст постоянно “различает” человеческое слово и слово Божие в таких выражениях как: “Моисей сказал” и “Бог сказал”.

Уровни вдохновения. Имеются ли в Священном Писании “вдохновенные” и “невдохновенные” части? В Библии есть части, которые прямо не связаны с откровением, например, цитаты из светских писаний, как-то дворцовых документов, эдиктов Кира или греческих поэтов. Но Библия нигде не предполагает, что это были откровения Божии. Можно сказать, что одни части Библии были более вдохновенны, чем другие. Псалмы, например, более “вдохновенны”, чем “родословия” или левитские правила поклонения в древнем Израиле. Одни части Священного Писания больше говорят о спасении, чем другие, как повествование о распятии Христа и Послания Павла к Римлянам, если сравнить их с подвигами Израильских и Иудейских царей или писаниями Проповедника (Екклезиаста).

Тем не менее Библия утверждает, что все Священное Писание является богодухновенным. Так, Дух Божий вдохновил первоначальных авторов и редакторов включить в текст Библии как Божественные откровения, так и чисто человеческие дела и изречения, потому что в искупительной цели Божией нужно все, чтобы понять отдельные вещи, такие как ложь сатаны и правду Иисуса Христа, левитские жертвы и жертву Христа. Тот же Бог находится “во главе угла”, всюду – одна божественная

цель; и даже кажущиеся менее важными части Его слова одинаково важны для понимания всего откровения⁷.

Словесное вдохновение. “Словесное вдохновение” означает то, что вдохновение Священного Писания распространяется на каждое слово. Для некоторых это означает, что Бог диктовал слова и авторы записывали их⁸. Итак, если это значит, что слова являются точными словами Бога, то не должно быть никакого различия в основном словаре, стиле или литературном жанре среди отдельных человеческих авторов, возвещавших на человеческом языке то, что они получили.

Но чтобы сообщение имело смысл, утверждения также должны иметь смысл и состоять из слов, которые имеют смысл. По общему мнению современных ученых самым верным путем понять данный отрывок будет изучить все грамматические правила, которыми (насколько это возможно выяснить) руководствовался автор и все имеющиеся исторические данные. Это касается и слова. Можно сказать, что музыка и искусство также “сообщают” какое-то послание, но точность только в словесном сообщении. Чтобы гарантировать словесную точность, Бог в Своем словесном сообщении должен быть словесно точен, и вдохновение должно касаться даже слов. Это не значит, что Бог диктовал каждое слово. Его Дух так воздействовал на ум человеческого писателя, что он выбирал из своего словаря и опыта точно те слова, мысли и опыты, которые с точностью передавали послание Божие. В этом смысле слова человеческих авторов Священного Писания следует рассматривать как слово Божие.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

Barr, J. *Old and New in Interpretation*. London: 1966.

Benoit, P. *Aspects of Biblical Inspiration*. Trans. J. Murphy-O'Connor and S.K. Ashe. Chicago: 1965. (Roman Catholic perspective.)

Brunner, H.E. *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. Trans. O. Wyon. Philadelphia: 1946.

Burtchaell, J.T. *Catholic Theories of Biblical Interpretation Since 1810*. Cambridge: 1969.

Clifford, J. *The Inspiration and Authority of the Bible*. 3rd ed. London: 1899. (Classic.)

Geisler, N.L., and Nix, W.E. *A General Introduction to the Bible*. Chicago: 1968. (Esp. pp. 17-87.)

Henry, C.F.H., ed. *Revelation and the Bible*. Grand Rapids; 1958.

———. *God, Revelation and Authority* 3-4. Waco: 1979.

Lampe, G.W.H. “Inspiration and Revelation.” *IDB* 2:713-18.

Mowinckel, S. *The Old Testament as Word of God*. Trans. R.B. Bjornard. Nashville: 1959. (Divine revelation through a human book.)

Pannenberg, W. et al., eds. *Revelation as History*. Trans. D. Granskou. New York: 1968.

Pinnock, C.H. *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*. Chicago: 1971.

Robinson, H.W. *Inspiration and Revelation in the Old Testament*. Oxford: 1946.

Rogers, J., and McKim, D. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. San Francisco; 1979.

⁷ Следуя библейской аналогии между Писанием и Воплощением, можно сказать, что как малейшая часть тела важна, так и каждая часть Писания существенна для целого. См. 1 Кор. 12. 12-27.

⁸ Такова исламская доктрина в отношении Корана: Аллах диктует, а Магомет записывает слово в слово, не меняя даже пунктуацию.

Seeberg, R. *Revelation and Inspiration*. London: 1909. (Revision of the doctrine in light of historical criticism.)

Snaith, N.H. *The Inspitation and Authority the Bible*. London: 1956.

ГЛАВА 3

КАНОН

ПОНЯТИЕ КАНОНА

ХРИСТИАНСКАЯ Церковь родилась с канонам в руках¹. Апостольская община не знала, что значит - не иметь авторитетных писаний². Это гарантировалось иудейскими корнями христианства; Богодухновенные Писания составляли часть еврейского наследия со времен Моисея. Кроме того, от эпизода искушения в пустыне и до распятия Иисус подтверждал Свое служение цитатами из Ветхого Завета (см. Мт.4.4,7,10; 5.18; Ин.10.35), что является убедительным свидетельством Его отношения к Священным Писаниям Своего еврейского наследия. Даже Его противники никогда не подвергали сомнению Его доверие святым пророчествам. Резкий конфликт мог возникнуть по поводу толкования Священного Писания, но не его авторитета. Более того, Иисус не только признает авторитет Ветхого Завета, но часто говорит о Себе как о воплощении его исполнения: "надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах" (Лк.24.44). Как показывает слово Петра к народу, взятое из пророка Иоиля (Деян.2.16-21, 32-33), соединение ветхозаветных Писаний и учения Христа было канонам Церкви со дня ее рождения - Пятидесятницы.

¹Слово "канон" заимствовано греками у семитов, а семитами - у шумеров. Его первоначальное значение - "тростник". Поскольку тростник часто использовался для изготовления мерных палочек, это слово приобрело много значений, имеющих отношение к измерению, включая "правило", "стандарт", "закон", "граница", "список" и даже "индекс".

²Б.С. Чайлдс видит формирование канона как собрания авторитетных книг во внутренней связи с жизнью общины, высоко ценившей это собрание. "Авторитетное Слово давало общине свою форму и содержание в послушании Божественному императиву, и, наоборот, восприятие авторитетной традиции слушателями придавало конкретную форму этим же писаниям посредством исторического и теологического процесса отбора, собирания и распределения в известном порядке. Формирование канона не было поздней и лишённой внутренней связи с сутью Писания переоценкой собрания авторитетных книг, но цепью решений, оказавших глубокое влияние на форму книг. Хотя и возможно различить некоторые фазы внутри канонического процесса... решения, принятые позже, не отличались принципиально от ранних решений. Когда понятия "писания" и "канон" слишком резко различаются, главный, сущностный элемент легко может быть утрачен"; B.S.Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: 1979), стр. 58 и далее.

На протяжении веков откровение Божие происходило в соединении слов и дел. Голод в Египте можно было бы рассматривать просто как естественное стихийное бедствие, если бы Моисей не раскрыл его значения. Восшествие Давида на израильский престол и его захват Иерусалима можно было бы считать мелкими удачами и неудачами ближневосточной политики, если бы Самуил и Нафан не показали их истинного значения. Распятие Иисуса могло показаться еще одной казнью, свершаемой по воле мстительного Рима, если бы Иисус не открыл, что Он отдаст Свою жизнь ради спасения многих.

Все это подтверждает, что Канон Священного Писания, авторитетное собрание Писаний, учение которого обязательно для верующих, - это не роскошь, которую присвоила себе Церковь. Это исключительная необходимость, возникшая из сущностной природы процесса откровения Божия. Бог открылся Своими словами и делами в истории, и Он позаботился, чтобы точное описание Его дел и точное сообщение Его слов сохранились для Его народа. Эти сообщения и составляют Канон.

СОСТАВЛЕНИЕ ВЕТХОЗАВЕТНОГО КАНОНА

В составлении Ветхозаветного Канона различаются четыре, тесно связанные между собой, но и четко отличающиеся друг от друга, стадии: авторитетные изречения, документы, собрания Писаний и утвержденный Канон.

Авторитетные изречения. Принцип каноничности для израильского народа начался с момента получения ими закона через Моисея на горе Синай. Бог дал веские слова, люди обязались повиноваться им, и Моисей записал их (Исх.24.3-4). Семена каноничности существовали даже еще раньше, когда люди, осознав особую роль Израиля в Божием плане искупления, берегли повеления и обетования, данные пророкам, как священные слова, которые давали силу и утешение.

Авторитетные документы. В Втор.31.24-26 сказано, что Моисей "вписал в книгу все слова закона сего до конца" и повелел левитам: "возьмите сию книгу закона, и положите ее одесную ковчега завета... и она там будет свидетельством против тебя"³ Авторитет этой книги подтвердил Иисус Навин: "Да не отходит сия книга закона от уст твоих; поучайся в ней день и ночь..." (И.Нав. 1.8).

Обретение книги закона на 18 году царствования Иосии (621 г. до Р.Х.) явилось вехой в развитии Ветхозаветного Канона (4 Цар.22). В противоположность Египетским и Ассирийским царям, которые стремились сделать свою волю равной закону, Иосия признал авторитет писаного закона Божия (4 Цар.23.3) и повелел неукоснительно ему повиноваться (4 Цар.23.3). То, что народ слушал и повиновался этой книге, убежденный, что Бог говорит через нее, является сущностью каноничности.

³ Системы письма были разработаны как в Египте, так и в Месопотамии за тысячу лет до времени Авраама. В дни Моисея письменность достигла высокой степени утонченности в Ханаане, как то показывают угаритские документы, найденные на сирийском побережье. Хиттитские соглашения, которые демонстрируют известное сходство с соглашениями в Ветхом Завете, разработанными для сохранения документов на случай, если между участниками процесса возникнут разногласия.



Авторитетные собрания Писаний. Традиционное деление еврейских Священных Писаний на три части: Закон, Пророки и Писания, указывает как на стадии составления Канона, так и на различие тем.

Первые пять Книг Моисея, также называемые "Законом" ("Торой") или Пятикнижием, как считают некоторые авторы, по-видимому, были закончены в их настоящей форме в царствование Давида (1000). Возможно, что процесс этот продолжался еще несколько веков до царствования Ездры (400).

Пророки обычно делились на две группы: Ранние и Поздние. К Ранним относятся исторические книги, Иисуса Навина, Судей, 1-я и 2-я Царств (или Самуила) и 3-я и 4-я Царств. Поздними Пророками" считаются великие израильские проповедники: Исаия, Иеремия, Иезекииль и пророки, включенные в книгу Двенадцати. Иногда они называются "малыми", и из-за их относительно кратких писаний они составляют одну книгу.

Окончательное редактирование Ранних Пророков, которые описывают историю Израиля, как народа Божьего, от покорения Ханаана до Вавилонского пленения (1250-550), могло закончиться только после пленения. Однако эти повествования отражают время описанных в них событий.

Как продолжение истории завета Бога с Израилем книги Ранних Пророков глубоко почитались народом Завета. Названия книг, которые связывали их с великими израильскими вождями, особенно с Иисусом Навином и Самуилом, повышали репутацию Писаний. Кроме того, эти Писания соотносились с именами таких пророков, как Илия и Елисей, а также давали толкование израильской истории в духе пророков, что также повышало их престиж.

Через какое время после Малахии (450) Ранние Пророки были собраны в авторитетное собрание, точно сказать нельзя. Очевидно, многие Писания пророков до пленения: Амоса, Осии, Михея, Исаии, Захарии, Иеремии, Наума и Аввакума - были собраны в авторитетное собрание во время пленения, когда разрушение и пленение заставили иудейский народ понять, что Сам Бог говорил им через пророков и через них предупреждал Свой народ о грядущих несчастьях.

Ситуация со Священным Писанием (*евр. Ketubim, рpen. Hagiographia*) еще более сложна из-за различного характера этих книг. Псалмы, Притчи, книга Иова - это поэтические и благочестивые книги. Пять книг, написанные на отдельных свитках, читались отдельно на ежегодных праздниках: Песнь Песней - на Пасху; книга Руфи - на Пятидесятницу; Плач Иеремии - в день разрушения Иерусалима в 586 г.; книга Екклесиаста - в праздник кущей; книга Есфири - на пурим. Книга Даниила стоит особняком; и Еврейская Библия заканчивается писаниями Ездры, Неемии и книгами Паралипоменон (в англ. переводе - "Хроники").

Причины включения этих книг в Священное Писание различны. Псалмы и, косвенно, кн. Руфи были связаны с Давидом, внуком Руфи. Притчи, Песнь Песней и кн. Екклесиаста были связаны с Соломоном, а Плач Иеремии с Иеремией. Мудрость Иова и видения Даниила считались прямым даром Божиим. Книги Ездры, Неемии и Паралипоменон были связаны с выдающимися вождями (обратите внимание на особое место, которое отводится Давиду и его семейству в Кн. Паралипоменон) и отмечают последние стадии истории Завета.

יהוה אלהינו יהוה אחד
 יאמרו אלהינו יהוה אחד
 אחד באפינו ככל אשר באנו
 יתחיתלגין אבות שחזו יחידות
 אשר יהוה אלהינו אל תעבא נפ
 ע לאלהינו כל מינינו לשנא
 אחרים ולשנוי מצותיו לוא
 חזק לשיח ביה נקה יהוה
 יהוה אחד וטובות ייחודות
 ותעבוד ועשות ולעלמנו וכו
 אלהינו לוא תעשה כח ולתלמי
 נכון ואלוהיך שורך וחזקו יע
 כעבודך כי אשת יגיע עט
 ע וצחורם כן התייחסו את כל
 השם עלך כן יהוה
 יחד שני נב את צדק ואת א
 ייפיץ יפיץ יצונו יפיק עלה אורה
 יהוה אלהינו לוא תעבא נפ
 יהוה אלהינו לוא תעבא נפ
 שותפותיה דתב תעין ש
 יודו וחזרו וכלא יורו לועד
 ובעת שאנו אשנו צנה פאוראו
 צדק כמותך מין מצותיך א
 לוא תעבא נפ יהוה אלהינו

Немский папирус (I или II вв. до Р.Х.), содержит Десять заповедей и Шма (Втор.6.4).

Большинство Писаний были написаны или собраны во время или после пленения, т.е. после 550 г., хотя некоторый материал, особенно в Псалтири и Притчах, относится к периоду царств (1000-587). То, что все собрание книг Ветхого Завета было закончено к 150 г., не вызывает сомнения, кроме книги Есфири, о которой нам очень мало известно.

Иудейский народ прекрасно осознавал то положение, в котором он оказался после плена. Лишившись всего, он хотел снова укрепиться в своем древнем наследии и защитить себя от другого несчастья. Ездра и Неемия, основные фигуры в процессе восстановления, справедливо подчеркивали важность авторитета Священного Писания (Езд.7; Неем.9-10) и, несомненно, сыграли большую роль в составлении Канона (ср. Иосиф Флавий: "Против Апиона" i.8, Талмуд Б.Бат 146; 2 Макк.2.13-15; Неем.4).

Утвержденный Канон. Данные о делении Священного Писания на три отдела мы находим еще до 150 г. до Р.Х. Книга Екклесиаста, апокрифическая книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, известная также как Бен-Сирах, предварялась предисловием внука автора, который перевел ее на греческий язык около 132 г. до Р.Х. В этом предисловии автор ссылается на "Закон и Пророков", как и на "другие (книги) после них". Из этого следует, что, по-видимому, сам Бен-Сирах (190 г.) признавал это деление Ветхозаветного Канона на три отдела. Точное перечисление "других книг", т.е. Писаний, к сожалению, там не дается. Самое важное еврейское упоминание Канона мы находим в талмудическом трактате *Baba Bathra*, упоминаемый раздел которого датируется около первого или второго века до Р.Х. Здесь явно подразумевается деление Писания на три отдела и указываются авторы большинства книг, из которых все вошли в современный протестантский Канон. В Новом Завете Иисус ссылается на "закон Моисеев, пророков и псалмы" (Лк.24.44), но Ветхий Завет чаще называется "Законом и Пророками" (напр. Мф.5.7; Лк. 16.16), несомненно включая Писания с пророками. Новозаветные авторы никогда прямо не цитируют апокрифических писаний, и, очевидно, правильнее будет считать, что Ветхий Завет, который они использовали, это тот, который мы имеем сегодня. Так, хотя точное содержание Канона невозможно выяснить, но ничто не указывает на то, что Филон или Иосиф Флавий, оба современники Нового Завета, использовали книги, не включенные в современный Ветхий Завет.

Конечно же, в древности существовало разное отношение к Канону. Так, самаряне, которые порвали с евреями еще во времена Неемии (450 г.) и установили свои собственные ритуалы, включали в канон только Пятикнижие, опуская Пророков, которые часто критиковали Северное Царство с его столицей в Самарии, как и Писания, столь тесно связанные с Иерусалимским храмом.

Связь между самым популярным греческим переводом Ветхого Завета (Септуагинта или Семидесятитолковники) и Еврейским Каноном очень трудно оценить. Утверждать, что грекоязычные или другие евреи в рассеянии имели более широкий Канон, включавший в себя апокрифические писания, было бы сильным упрощением. Манускрипты Септуагинты, датируемые самое раннее IV в. по Р.Х., передавались христианами, а не евреями, и списки книг в различных манускриптах могли отличаться, что мешает получить точное представление о содержании Канона.

Еврейские дебаты по поводу Канона продолжались и в христианскую эру. Но природа этих дебатов ограничивалась вопросами, следует ли сохранять в Каноне такие книги, как Есфирь (в которой ничего не говорится о Боге), Екклесиаст (с ее скептицизмом и намеками на гедонизм). Песнь Песней Соломоновых (с ее страст

ными выражениями любви), Притчи (с ее предполагаемыми противоречиями) и книгу пророка Иезекииля (с ее, по мнению некоторых, разногласиями с Торой). Спор этот не касался вопроса о включении в канон новых книг, суть дискуссии в том, являются ли все книги, признанные тогда священными, достойными того, чтобы сохранять их в Каноне⁴.

Лишившись своего храма после разрушения Иерусалима в 70 г. после Р.Х. и с возникновением христианства как соперничающей их вере религии, евреи обратились к своему Священному Писанию для обеспечения безопасности и единства, ибо сама их религиозная идентичность оказалась в опасности. Это особое внимание к Священному Писанию привело к окончательному признанию Еврейского Канона в том виде, который мы знаем сегодня. Еврейская религиозная штаб-квартира в Иавнеиле (И.Нав.15.11; 2 Пар.26.6) на юго-западе Иудеи стала центром споров по поводу Канона. Точный процесс, приведший раввинов к окончательному решению около 90 г. после Р.Х., нам сейчас уже не известен. Возможно, что решение было достигнуто общим согласием на основании уже употребляемого Канона, а не на официальных дискуссиях на так называемом "соборе в Ямнии"⁵.

Единодушные раввинов и свидетельства апостолов поддержали мнение, что Ветхий Завет, который знал Иисус, состоял из известных сегодня 39 книг. Они, в отличие от апокрифов, излагают события и значение Истории искупления. Согласно их собственному свидетельству история развивается на их страницах под знаком будущего Искупления.

ВТОРОКАНОНИЧЕСКИЕ ИЛИ АПОКРИФИЧЕСКИЕ КНИГИ

Римо-католики называют все книги Еврейской Библии "протоканоническими"⁶, а дополнительные книги и часть протоканонических книг, имеющих только в греческом Ветхом Завете - "второканоническими", что соответствует каноническим и апокрифическим книгам, которыми пользуются протестанты и евреи. Как протоканонические, так и второканонические книги были признаны Католической Церковью богодухновенными и авторитетными на Тридентском (1546) и Ватиканском (1870) соборах.

Английские и некоторые другие Протестантские Библии включают неканонические книги, помещенные между Ветхим и Новым Заветами, как "апокрифы", что означает "сокрытые". Римо-католики понимают под этим термином то, что эти книги не являются "ни богодухновенными, ни подлинными"⁷ и поэтому они избегают употребления этого слова.

⁴ То, что среди свитков Кумрана отсутствует книга Эсфирь и, напротив, присутствуют фрагменты апокрифических книг, не может быть использовано как положительное свидетельство наличия иного канона. Поскольку эссеи были сектой, их взгляды нельзя считать нормативными для иудаизма.

⁵ A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (Copenhagen: 1948) 1:20-41 предлагает полезное обсуждение данного вопроса.

⁶ Термин впервые употреблен Сикстом Сиенским в 1556 году; см. R.J. Forster, "The Formation and History of Canon," I.E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies* (New York: 1941) 1:47.

⁷ Forster: "То есть, эта работа не принадлежит автору, которому она приписывается, или, если книга анонимна, она не принадлежит тому времени, которое в ней обозначено". Работы современных римо-католических ученых (в частности, работы по Второ-Исайе) убеждают в том, что определение ни богодухновенные, ни подлинное должно быть изменено.

Греко-православная позиция менее определена. До Реформации существовала тенденция использовать весь Греческий Канон без исключения. Различие, которое стали делать после Реформации между каноническими и апокрифическими книгами, хотя и не поддержанное ни одним Церковным собором, широко признается сегодня⁸.

Ограничение канона книгами Еврейской Библии, как отмечено св. Иеронимом и др.⁹ привело к решению, что только те Писания, которые написаны на еврейском языке, являются каноническими, и, напротив, что все Писания, написанные на еврейском, являются каноническими. Против последней идеи выступал Ориген, отмечая, что Первая книга Маккавеев не входит в Канон, хотя и написана на еврейском языке.

В конечном счете, каноничность основывается не на языке Писания, а на свидетельстве, что община верующих слышала голос Божий в канонических книгах. Для евреев, некоторых католических ученых и для реформаторов только книги Еврейского Канона обладали достоверностью, позволяющей включить их в Ветхий Завет.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ КАНОН

Еврейская Библия	Русская Синодальная Библия (Каноническая)	Русская Синодальная Библия (со Второканоническими книгами)
------------------	----------------------------------------------	---------------------------------------------------------------

ТОРА (5)	ЗАКОН (5)	ЗАКОН (5)
Бытие	Бытие	Бытие
Исход	Исход	Исход
Левит	Левит	Левит
Числа	Числа	Числа
Второзаконие	Второзаконие	Второзаконие
ПРОРОКИ (8)	ИСТОРИЧЕСКИЕ (12)	ИСТОРИЧЕСКИЕ (15)
<i>Ранние пророки (4)</i>	Иисус Навин Судей	Иисус Навин Судей
Иисус Навин		
Судей	Руфь	Руфь
1-2 Самуила	1 Царств	1 Царств
1 -2 Царств	2 Царств	2 Царств
<i>Поздние пророки</i>	3 Царств	3 Царств
Исайя	4 Царств	4 Царств
Иеремия	1 Паралипоменон	1 Паралипоменон

⁸Исповедание патриарха Кирилла Лукана (1629), в котором отдается предпочтение структуре канона, принятого реформаторами, было отвергнуто как его последователями, так и синодами в Константинополе и Иерусалиме в 1672 году. см. А. Fortesque. *The Orthodox Eastern Church*, 3rd ed. (London: 1929), pp. 264 и далее. Несмотря на это, большинство православных ученых склоняются к "краткому" варианту канона, содержащему лишь протоканонические книги. Современная русская Синодальная Библия содержит как протоканонические, так и второканонические книги, однако в комментариях указывается на неравноценность этих книг.

⁹см. *Prologus galeatus*, который св. Иероним поместил перед своим переводом Библии, ныне известном как Вульгата.

¹⁰ Евсевий Памфил, *Церковная история*, Москва: 1993, с. 222-223.

Иезекииль	2 Паралипоменон	2 Паралипоменон
Двенадцать	Ездра	1 Ездры
Осия	Неемия	Неемия
Иоииль	Есфирь	2 Ездры *
Амос		Товит *
Авдий	ПОЭТИЧЕСКИЕ (5)	Иудифь *
Иона	Иов	Есфирь
Михей	Псалтирь	ПОЭТИЧ. И УЧИТ. (7)
Наум	Притчи Соломона	Иов
Аввакум	Екклесиаст	Псалтирь
Софония	Песнь Песней Соломона	Притчи Соломона
Аггей		Екклесиаст.
Захария	БОЛЬШИЕ ПРОРОКИ (5)	Песнь Песней Соломона
Малахия	Исайя	Премудрость Соломона *
	Иеремия	Премудрость Иисуса *
ПИСАНИЯ (11)	Плач Иеремии	
<i>Эмет (Истина)</i> (3)	Иезекииль	
Псалмы	Даниил	ПРОРОКИ (23)
Притчи		Исайя
Иов	МАЛЫЕ ПРОРОКИ (12)	Иеремия
<i>Мегиллот (Свитки)</i> (5)	Осия	Плач Иеремии
Песнь Соломона	Иоииль	Послание Иеремии *
Руфь	Амос	Варух *
Плач Иеремии	Авдий	Иезекииль
Екклесиаст	Иона	Даниил
Есфирь	Михей	Осия
Даниил	Наум	Иоииль
Ездра-Неемия	Аввакум	Амос
1-2 Летописи	Софония	Авдий
	Аггей	Иона
	Захария	Михей
	Малахия	Наум
		Аввакум
		Софония
		Аггей
		Захария
		Малахия
		1 Маккавейская *
		2 Маккавейская *
		3 Маккавейская *
		3 Ездры *

Знаком * помечены книги неканонические.

Каноничность и богодухновенность нераздельны. Окончательным основанием каноничности является богодухновенность. Если Писание не богодухновенно, то оно и не канонично. В Новом Завете этот вопрос решается словами Иисуса и апостолов, которые подтвердили богодухновенность и авторитет Ветхого Завета (ср. 2 Тим. 3.16-17).

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Ackroyd, P.R. "Original Text and Canonical Text". *Union Seminary Quarterly Review* 32 (1977); 166-172. (Делается различие между "вдохновенным" текстом и прочтением или "отредактированной" формой.)
- Geisler, N.L. "The Extent of the Old Testament Canon." pp. 31-46 in G.F. Hawthorne, ed., *Current Issues in Bibbed and Patristic interpretation*. Grand Rapids: 1975. (Особенно интересно то, что касается апокрифических книг.)
- Hubbard, D.A. "The Formation of the Canon." pp. 5-7 in *The Holy Bible*. Philadelphia: 1970. (Некоторые части предшествующего исследования взяты из этой статьи.)
- Katz, P. "The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria". *ZNW* 47 (1956): 191-217.
- Metzger, B.M. *An introduction to the Apocrypha*. New York: 1957.
- Newman, R.C. "The Council of Jamnia and the Old Testament Canon." *WTJ* 38 (1975/76): 319-349. (Соборупредшествовалосогласие.)
- Pfeiffer, R.H. "Canon of the OT" *IDB* 1 :498-520.
- Sanders, J.A. *Torah and Canon*. Philadelphia: 1972. (Холистический подход к Писанию.)
- Skehan, P. W. "The Qumran Manuscripts and Textual Criticism". *VTS* 4 (1957); 148-160.
- Sundberg, A.C., Jr. *The Old Testament of the Early Church*. Harvard Theological Studies 20. Cambridge, Mass.: 1964.
- Young, E.J. "The Canon of the Old Testament". Pp. 153-185 in C.F.H. Henry, ed., *Revelation and the Bible*.

ГЛАВА 4

ФОРМИРОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ПЕЧАТНОЕ издание Ветхого Завета имеет длинную историю. Это был длительный процесс редактирования, собирания, переписки и перевода. Документы множества авторов, составлявшие на протяжении тысячелетия, соединялись и передавались через благочестивых, но подверженных ошибкам людей. На каком же языке говорили и писали библейские писатели? Является ли современная Библия точным отражением оригинальных текстов? В какой мере могут древние переводы помочь выяснению первоначального смысла отрывков, искаженных невнимательными писцами? На каком основании выбирались ветхозаветные книги? Заставили ли недавние находки рукописей Мертвого моря изменить отношение к точности и авторитету Библии? Эти и многие другие вопросы возникают, когда читатель осмысливает сложный процесс, через который Божий Промысел провел Ветхозаветные тексты, прежде чем они достигли современности.

ЯЗЫК

Два языка Ветхого Завета, еврейский и арамейский, входят в семейство родственных языков, называемых “семитскими”, название которых произошло от имени сына Ноя Сима¹. Первые семиты, по-видимому, пришли с Аравийского полуострова. Многочисленные миграции в Месопотамию, Сирию, Палестину и Африку внесли изменения в их речь, что привело к развитию отдельных, но родственных языков. Хотя любая классификация имеет свои недостатки, группирование их по географическим признакам иногда является полезным:

<i>Восточно-семитские</i>	<i>Северно-семитские</i>	<i>Западно-семитские</i>	<i>Южно-семитские</i>
Вавилонский	Арамейский	Ханаанский	Арабский

¹ Не все потомки Сима говорили на семитском наречии. Элам и Луд, например, пользовались несемитским языком (Быт. 10.22), в то время как некоторые потомки Хама (Ханаан и сыны Гуша, упомянутые в ст. 6-7) говорили скорее на семитском чем на хамитическом наречии.

Ассирийский²

Аморитский

Моавитский

Эфиопский

Финикийский

Древне Южно-
арабский

Угаритский

Еврейский

Достижения лингвистов и филологов прошлого века создали для современных ученых лучшие условия изучения Священного Писания с точки зрения его языка и культурного фона, чем имели все предыдущие поколения в истории Церкви.

Еврейский. Сходство между еврейским и другими ханаанскими языками признается самим Ветхим Заветом, говорящем о нем, как о “языке Ханаанском” (Ис. 19.18). Повествования патриархов в Бытии предполагают, что семейство Авраама говорило на арамейском языке, и сам патриарх и его потомки научились ханаанскому диалекту, поселившись в Ханаане; Иаков назвал холм в Быт. 31.47 по-еврейски (Галаад), а Ливан по-арамейски (Иегар-Сагалуфа). Особую помощь для понимания еврейского языка оказали многочисленные финикийские надписи в период еврейской монархии (X-XI в. до Р.Х.), моавитский камень (прекрасная иллюстрация к родству между еврейским и моавитским) и угаритские дощечки из Рас Шамры в северной прибрежной части Сирии. Хотя угаритский язык лингвистически дальше от еврейского, чем финикийский и моавитский, и писался клинописью, он оказал гораздо большую помощь в изучении еврейского языка и ветхозаветной жизни и литературы, чем другие упомянутые языки, из-за количества и качества написанных на них литературных произведений. Важность этих родственных языков повышается из-за исключительной малочисленности еврейских текстов ветхозаветного периода³.

Самые ранние еврейские манускрипты были, несомненно, написаны финикийским алфавитом, который сохранился в упомянутых финикийских и моавитских надписях. Затем, около 200 г., он, по-видимому, был заменен квадратным типом письма, хотя древний стиль еще иногда обнаруживается в рукописях Мертвого моря, особенно в написании Божественного имени Яхве. В ранних манускриптах имеются только согласные, а гласные добавлялись самим читателем⁴.

Начертание гласных (или точек, обозначающих гласные) было введено в печатную Еврейскую Библию после 500 г. после Р.Х. масоретами – группой ученых, которые смогли стабилизировать произношение библейского еврейского языка, как они его понимали. Однако древние переводы Ветхого Завета, а также и небиблейские

² Вавилонский и Ассирийский вместе называются “Аккадийским” наречием.

³ Календарь из Гезера, в частности, глиняная таблетка, на которой школьник выполнял упражнения, (ок. 1000), короткие самаритянские надписи на черепках от керамических сосудов (са. 750);писание Силоама, повествующее о завершении водоотводящего туннеля Езекией (са. 700); письма Лахиша, сто строк разборчивого древнееврейского текста (са. 589) – это главные небиблейские документы на древнееврейском языке, относящиеся к ветхозаветному периоду.

⁴ Гласные в постбиблейском иврите пишутся либо над либо под согласными в виде системы черточек и точек, называемых “огласовками”. До введения огласовок древнееврейский текст состоял только из согласных.

тексты, как ханаанские слова в Амарнских документах⁵, показывают, что традиционное масоретское произношение во многом отличается от оригинального библейского языка. По всей вероятности различные диалекты, существовавшие вначале в библейском еврейском языке, были вытеснены стандартизованным масоретами вариантом языка.

Еврейские слова, как и слова других семитских языков, обычно основываются на корне из трех согласных. Различные образцы гласных букв, как и добавление префиксов и суффиксов, определяют семантическое значение слова. Например, некоторые слова, основанные на корне млк, — мелек (“царь”), малка (“царица”), малкут (“правление”), малак (“он правил”), мамлака (“царство”).

Система сочетания слов в еврейском языке несколько отличается от других известных языков. Например, существует два основных времени, определяющих вид действия (совершенный или несовершенный), а не время (которое определяется из контекста). Еврейская грамматика стремится быть ясной и простой, особенно в синтаксисе. Например, сочиненные предложения встречаются гораздо чаще, чем подчиненные, в отличии, например, от английского.

Вопрос связи между еврейским языком и еврейскими формами мышления очень сложный. Лингвисты расходятся во взглядах относительно связи между языком данного народа и его мировоззрением. Могли ли библейские истины быть выражены на другом каком-то языке? Если полностью отрицать эту возможность, то это значит, что только знание еврейского языка гарантирует точное понимание ветхозаветного значения слова. Если же полностью ее утверждать, что это умаляет тот факт, что Бог избрал для Своего откровения только этот язык, а Бог Библии ничего не делает случайно⁶.

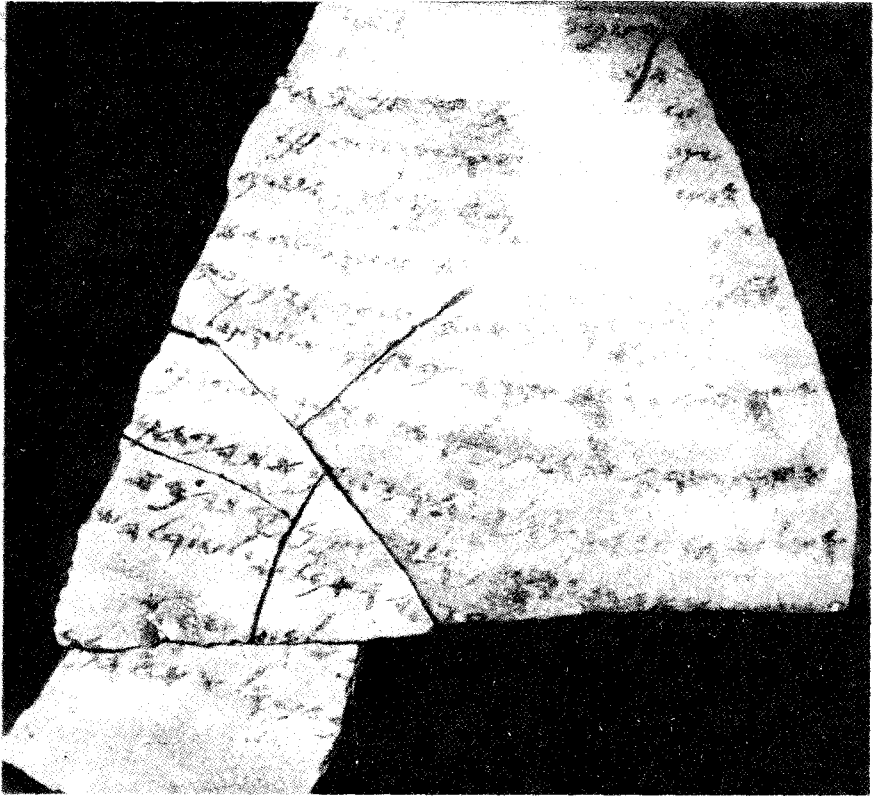
Арамейский язык. Когда в середине VIII до Р.Х. Ассирийская империя начала распространяться на запад, арамейский язык был признан официальным дипломатическим и коммерческим языком. В период расцвета Персидской империи (500 г. до Р.Х.) он был вторым, если не первым языком народов Ближнего Востока от Египта до Персии. Победы Александра Македонского привели к распространению греческого языка по всей территории его империи, но он заменил арамейский только частично и процесс этот был постепенным, как это показывает Новый Завет⁷.

Несмотря на относительно поздний расцвет арамейского языка, он имел длинную историю прежде, чем стал обиходным языком на Среднем Востоке. Поэтому ученые

⁵ Аккадийская дипломатическая переписка между чиновниками в Ханаане и их египетскими начальниками, датируемая четырнадцатым веком до Р.Х., и открытая в Тел ел-Амерне, в Египте.

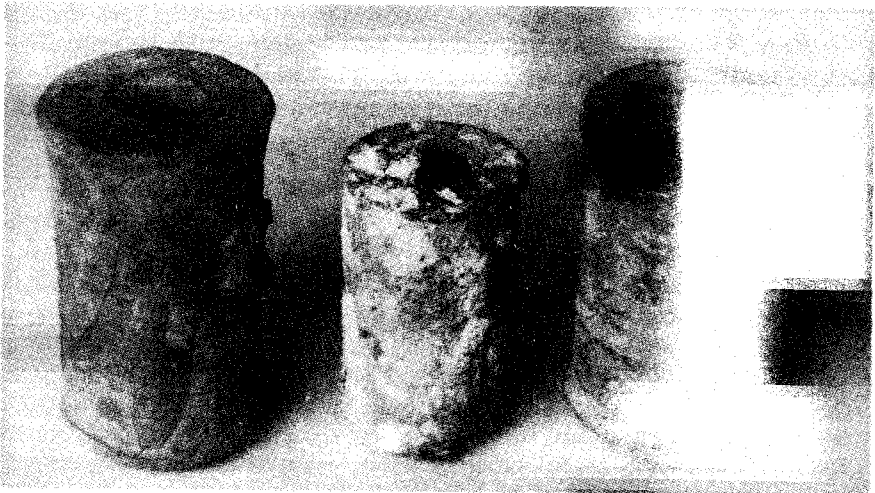
⁶ Обсуждение этой проблемы см. в J. Barm, *The Semantics of Biblical Language* (London: 1961).

⁷ Арамейский язык, наиболее вероятно, был родным языком Иисуса и большинства Новозаветных авторов, за исключением, вероятно, евангелиста Луки; см. Марк 5.41; 7.34; 15.34. Сравни также — использование Иисусом слов “мамонна” (Мф. 6.24) “рака” (5.22) “еффафа” (Мк. 7.34), “Талифа, куми!” (Мк. 5.41), “Элои, ламма савахфани” (Мк. 15.34) и Авва (Мк. 14.36), каждое из которых представляет, по-видимому, арамейский оригинал. В отношении влияния арамейского языка в Евангелиях и Деяниях Апостолов см. M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed. (London: 1967). Смотри также примечания в главе 51, относящиеся к книге Даниила.



Глиняная табличка с надписью на еврейском языке (VII в. до Р.Х.) из Иавех Иам.

Чернильницы, найденные в Кумране (I в. по Р.Х.)



с большой осторожностью относятся к вопросу датировки отрывков в Еврейской Библии “поздним периодом” на основании встречающихся в них арамейских слов.

Книга Бытия показывает тесную связь между еврейским и арамейско-язычными народами (напр., Быт.31.47). В пророчестве против идолопоклонства среди иудеев Иеремия вставляет стих об отношении к ложным богам на арамейском языке:

“Так говорите им: боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес” (Иер.10.11). По-видимому, он употребил здесь языческий арамейский язык, чтобы обвинение против языческих богов выглядело более наглядно.

Хотя арамейский язык был известен иудейским царедворцам еще до изгнания (заметьте разговор между Езекией и ассирийцем Рабсаком, ок.701 г. до Р.Х.; 4 Цар.18.17-37), он стал господствующим среди многих простых людей только во время Вавилонского пленения и после него. Так, авторы книги Ездры и книги Даниила не считали нужным давать в своих писаниях переводы длинных арамейских отрывков.

ТЕКСТ

Основной задачей библейских исследований было найти форму, как можно более близкую к оригинальным писаниям (иногда называемых автографами) Ветхого Завета. Процесс переписывания и иногда даже редактирования, длившийся на протяжении веков, привел к изменениям словаря и выражений, а, возможно, иногда и порядка стихов и разделов. Так вкрадывались небольшие пропуски и ошибки в правописании и разделении слов. Едва ли писцы недобросовестно обращались с текстом, но, как люди, они могли делать ошибки. Задачей текстуальной критики является выявить эти ошибки и восстановить еврейский и арамейский тексты в наиболее близкой к оригиналу форме.

Материал и методы письма. В ветхозаветные времена стандартной формой сохранения Священного Писания были свитки⁸. Рукописи Мертвого моря показывают природу древних свитков и методы письма. Свитки делались из тщательно обработанной кожи (пергамента) и состояли из многих тщательно очищенных и сшитых вместе кусков. Свиток Исаии, например, состоит из семнадцати сшитых вместе листов и представляет собой полосу в 24 фута длиной. Для аккуратности письма писцы проводили горизонтальные и вертикальные линии (ср.Иер.36.23).

Однако ранние библейские документы, очевидно, писались на папирусе, который для этой цели использовался в Египте еще в третьем тысячелетии до Р.Х. и был завезен в Финикию, по крайней мере, около 1100 г. Материал для этих свитков изготовлялся из папируса, сердцевина которого разрезалась, и один слой накладывался на другой под прямым углом и склеивался в виде свитка. Писцы писали только на внутренней стороне, используя горизонтальные полосы как линии. Хотя великий папирус Харриса имеет более 120 футов в длину, свитками длиннее 30 футов было трудно и неудобно пользоваться. Это помогает нам определить объем некоторых ветхозаветных книг.

Хотя официальные документы писались на папирусе, для более кратких писаний использовались и многие другие материалы, такие, как, например, деревянные дощечки, воск или глина и кусочки битых горшков (остраки). Непрочность папируса

⁸ См. Пс. 39. 8; Иер. 36.2 и далее – быть может лучшее в Ветхом Завете описание способа, которым писались Писания; Иез. 2.9 – 3.3; Зах. 5.1 и далее.

едва ли оставляет надежду найти папирусовые свитки в Израиле и Иордании, где климат, в противоположность Египту, слишком влажный, чтобы они могли сохраниться до нашего времени. Переход от письма на папирусе к письму на коже произошел в поздний дохристианский период, тогда как использование кодексов (книг) вместо свитков датируется первым веком после Р.Х. Введение книжной формы в значительной мере облегчало распространение Священного Писания, так как впервые все писания можно было поместить в один том.

Инструменты для письма в древности были многообразны и зависели от типа письма. Так, клинопись, например, либо высекалась на камне зубилом (для многих долговременных или общественных документов), либо писалась на глиняных дощечках остроконечной палочкой. В Израиле обычно пользовались тростниковым пером, кончик которого заострялся и расщеплялся перочинным ножом, хотя Иеремия упоминает о железном пере с алмазным острием (17.1), которое, по-видимому, использовалось для письма на твердых материалах. Чернилами для письма тростниковыми перьями служила ламповая копоть, а значительно позже различные металлические порошки. Поразительная прочность неметаллических чернил обнаружилась в кумранских рукописях и даже в еще более ранних документах.

Стандартизация текста. Древние переводы Ветхого Завета и рукописей Мертвого моря показывают, что в дохристианскую эру писцы довольно свободно переписывали библейские документы. Как древнефиникийский тип письма, так и квадратный алфавит содержат буквы, которые легко можно спутать, потому что они очень похожи друг на друга. Кроме того, краткие разделы могли опускаться из-за одинаковых окончаний, когда взгляд писца скользил с одной фразы на другую имеющую такое же окончание, пропуская незамеченный материал. Другие типичные ошибки происходили из-за того, что писец нечаянно повторял букву, слово или фразу (дигиттография) или не повторял те, которые повторялись в оригинальном тексте (гаплогграфия). Осложняющим фактором было и то, что в древних рукописях не делалось пропуска или не ставилось разделительного знака между словами и писцу приходилось это делать самому. А также добавлялись и еврейские буквы для обозначения гласных, что увеличивало процент ошибок.

Иногда, как в случае Иеремии (см. гл.31), одновременно существовало две или более отдельных редакций. Замечания или другие комментарии одного писца, вписанные на полях или между строк, могли рассматриваться, как глоссы и опускаться другим. Богословская предубежденность также является причиной некоторых изменений, как, например, замена слова “босет” (“позор”) словом “баал” (“Вaal” или “господин”) в некоторых собственных именах в Первой книге Паралипоменон. Другим возможным источником разночтений является устное предание. Отделы разных писаний могли передаваться устно в формах, несколько отличающихся от письменного текста. В других случаях, при записи текста в нем могли сохраняться две или более формы⁹.

После разрушения Иерусалима в 70 г. после Р.Х. иудаизм, которому грозила децентрализация из-за утраты храма и распространения христианства по всему средиземноморскому миру, предпринял решительные шаги для стандартизации

⁹ Дублирование некоторых притч и псалмов может быть объяснено именно этим. Широко известно, что 13 и 52 псалмы идентичны, за исключением использования имен Божиих (Яхве-Господь в 13м, и Елохим-Бог в 52м). См. также псалмы 39.13-17 и 69.

текста, предназначенного для учения и поклонения. Использование христианами перевода Семидесяти толковников (Септуагинта), почитаемого много лет евреями в рассеянии, привело к неприятию этого перевода иудеями и заставило евреев скрупулезно относиться к каждому слову еврейского текста. Во II веке после Р.Х. появилось огромное количество текстуально-критических исследований, затронувших не только Священное Писание, но и приведших к стандартизации других еврейских текстов, особенно Мишны и Талмуда. Неудачные попытки восстания против Рима привели к возобновлению преследований евреев и заставили многих еврейских мудрецов бежать в Вавилонию, где они ревностно продолжили свои грамматические и текстуальные исследования. В X веке центр еврейской учености переместился в Тивериаду в Галилее, где вскоре после захвата Палестины мусульманами в VII веке обосновались книжники и раввины.

Ревностным вождем движения за стандартизацию текста был раввин Акиба (ум. около 135 г. после Р.Х.), ярый противник христианства и скрупулезный исследователь еврейских писаний. Точные результаты его текстуальных изучений до нас не дошли, но он, очевидно, является автором текста, который, с большими модификациями в деталях, сохранился до наших дней.

Тогда как книжники редактировали и передавали текст, целью масоретов было его сохранение. Появившись около 500 г. после Р.Х., они продолжили практику писцов, делая текстуальные замечания на полях рукописи. Слова, буквы и стихи каждой книги тщательно пересчитывались, и в конце каждой книги давалось краткое содержание всей книги. Эта окончательная масора (букв. "предание") содержала мнемонические средства, при помощи которых можно было проверить точность каждой новой копии. И именно масоретам можно приписать сегодняшнюю систему произношения слов в Еврейской Библии, ибо они сохранили традиционное произношение путем системы гласных знаков.

В печатной еврейской Библии основным текстом является текст бен Ашера, успешно трудившегося в Тивериаде в X веке¹⁰.

Благодаря тысячелетнему процессу стандартизации разночтения в имеющихся манускриптах, включая Кумранские рукописи, доведены до минимума и не затрагивают богословских концепций Ветхого Завета.

Практика текстуальной критики. Трудно переоценить значение текстуальной критики при исследованиях Ветхого Завета. В противоположность Новому Завету, для изучения которого имеется много близких по времени к оригиналу манускриптов, Ветхий Завет ставит серьезные проблемы перед текстуальной критикой. Основной проблемой является восстановление текста после его стандартизации в первые христианские века.

Попытки это сделать часто терпели неудачу из-за малочисленности ранних манускриптов (до находок рукописей Мертвого моря самые полные ранние еврейские манускрипты датировались X веком после Р.Х.) и из-за трудностей, которые еврей-

¹⁰ *Biblia Hebraica* Р. Киттеля, пересмотренная К. Эллиджером и В. Рудольфом и опубликованная под названием *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: 1968-1977) точно воспроизводит текст бен Ашера, хотя варианты прочтения приведенные в справочном аппарате не всегда точны, а предлагаемые исправления не всегда удачно выбраны. См. В. J. Roberts "The Textual Transmission of the Old Testament", стр. 1-30 в изданной G. W. Anderson "*Tradition and Interpretation*" (Oxford: 1979).

ские слова и фразы представлялись собой для их перевода на греческий, сирийский и латинский языки. Хотя эти и другие древние переводы очень помогают выяснению древнееврейского текста, они иногда оказываются бесполезными именно в тех местах неясного отрывка, где эта помощь больше всего нужна. Иначе говоря, древние переводчики сталкивались с такими же трудностями, с которыми сталкиваются и современные переводчики.

С учетом этих трудностей, нельзя не задаться вопросом, как же текстуальная критика восстанавливает оригинальное чтение там, где еврейские манускрипты древних переводчиков дают разночтения или где сам масоретский текст неясен? Рабочим правилом, принятым современными учеными, является “следовать масоретскому тексту, пока он имеет смысл, и если отсутствует достаточно большое количество данных, свидетельствующих в пользу другого чтения”¹¹. Во всех случаях надо допускать, что то, что написал автор данного отрывка, было правильно. Используя все имеющиеся средства для понимания самого масоретского текста и все же не достигнув успеха, нужно затем изучить свидетельства других манускриптов и древних версий.

Не все версии, однако, имеют одинаковый вес. Версия, основанная на другой версии (иногда называемая “вторичной” или “дочерней”), не имеет такого же авторитета, как первичные версии, основанные на еврейском тексте. Кроме того, каждая версия имеет свои собственные текстуальные проблемы: одни части могли быть переведены более точно или основаны на более достоверных еврейских манускриптах. Имея перед собой несколько более или менее надежных вариантов, можно воспользоваться чисто эмпирическим правилом.

Во-первых, более трудный для чтения вариант обычно предпочтительнее, потому что писцы и переводчики стремились выправить неотделанные отрывки. Более краткие варианты также часто более предпочтительны, так как переписчики склонны скорее вставлять в текст глоссы, чем опускать достоверные предложения или фразы. Третий, и весьма важный принцип, заключается в признании достоверным того варианта, который лучше всего объясняет все другие. Только когда все попытки восстановить текст, основанные на анализе разночтений, не дают желаемого результата, можно позволить себе делать предположения о смысле того или иного текста. Но даже тогда нельзя забывать о большой степени эмпиричности такого предположения. К счастью, прошли те времена, когда библейские ученые исправляли текст по своему усмотрению. Надо быть очень осторожным, тот или иной вариант может быть признан достоверным только на основании тщательного текстуального и лингвистического анализа.

Основным должно быть следующее положение: “Ничто в ветхозаветном учении не может подвергаться сомнению”. Читатели разных еврейских текстов и древних версий внимали и повиновались слову Божию точно также, как наши современники это делают по отношению к их переводам. Точное значение некоторых слов (несколько сотен еврейских слов трудно понять в Библии), как и точная форма еврейского текста во многих отрывках, вызывает сомнение. Тем не менее, библейские ученые в состоянии восстановить возможное значение большинства трудных отрывков, и фактически каждый отдел Ветхого Завета ясен. Поэтому можно быть уверен-

¹¹ Это соответствует тому, что А. Bentzen называет “современной высокой оценкой Масоретского текста”, *Introduction* 1:26.

ным, что Ветхий Завет, который Бог посчитал необходимым сохранить, – это Его слово сохраняющее всю полноту правды и достоверности.

ДРЕВНИЕ ВЕРСИИ

Термин “древние версии” обозначает несколько переводов Ветхого Завета, сделанные в конце дохристианской и в начале христианской эры. Малочисленность древних еврейских рукописей делает эти версии исключительно важными, как свидетельство ранних текстуальных преданий, а их роль в содействии распространения еврейской и христианской религий нельзя недооценить.

Самарянское Пятикнижие. Вспышки враждебности между самарянами, населившими территорию Израиля во время Ассирийского пленения, и евреями, возвратившимися в свои дома после эдикта Кира (ок. 538), вылились в открытую вражду во времена Ездры и Неемии (между 450 и 400). Эта древняя вражда, начавшаяся еще до поражения Иеровоама (ок. 931), продолжала тлеть еще и в новозаветный период (ср. Ин.4.7-42). Хотя подробности нам не известны, окончательный раскол между евреями и самарянами несомненно произошел около 350 г. То, что Писания (третий отдел Еврейской Библии) были собраны в период разногласий, а Пророки часто приносили значение северного царства с его столицей в Самарии, несомненно способствовало ограничению Самарянского Канона Пятикнижием.

Хотя не будучи в строгом смысле слова версией, Самарянское Пятикнижие (которое до сих пор почитается небольшой общиной в Наблусе, недалеко от древнего Сихема) сохраняет древнюю и независимую форму еврейского текста. Большинство из шести тысяч масоретских разночтений касается правописания и грамматики. Как евреи, так и самаряне несомненно могли вносить небольшие изменения в текст, преследуя свои собственные цели. Например, во Вт.27.4 масоретский “Гевал” – обозначен в самарянском варианте “Гаризим” – святая гора в Самарии (ср. Ин.4.20). Так и во многих местах Второзакония (напр., 12.5,11,14,18; 14.23-25) масоретское выражение “к месту, которое изберет Господь, Бог ваш” было изменено на “избрал”, чтобы показать, что святой горой был Гаризим, а не Сион (которым завладели израильтяне только во время царствование Давида).

Самарянский текст является особенно ценным, так как он подтверждает некоторые древние разночтения в версиях, особенно в Септуагинте, которые не совпадают с масоретским текстом почти в двух тысячах случаев. Многие из них касаются исправления правописания. Например, масоретский “Доданим” заменил “Роданим” в Быт.10.4; 1 Пар.1.7; (ср. с Септуагинтой); в Быт.22.13 масоретское выражение “и вот позади овен” должно было бы читаться “и вот позади один овен”; (ср. с Септуагинтой). Эти аллитерации касаются изменения в одном еврейском слове буквы “р” на “д”, которые очень схожи в финикийском и квадратном типе письма. Другие аллитерации касаются пропуска слова. Например, в Быт.15.21, как и в Септуагинте, между Гересеями и Иевусеями стояли Евеи. Иногда из масоретского текста опускалась целая фраза, которую можно восстановить по Септуагинте и самарянскому тексту, как, например, в Быт.4.8 после “и сказал Каин Авелю” следует читать “пойдем в поле”¹².

¹² См. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, rev. ed. (New York: 1948) стр. 103.

Арамейский Таргум. Влияние на еврейский язык арамейского, ставшего разговорным языком после возвращения евреев из Вавилонского пленения, заставило читать Библию в синагогах не только на еврейском языке, но и давать параллельно ее арамейский перевод. Сначала эти переводы, таргумы, были устными, а затем, очевидно, незадолго до начала христианской эры стали записываться. Основными проблемами, мешающими использовать письменные таргумы в текстуальных изучениях, является отсутствие хороших критических изданий и то, что иногда они становятся скорее парафразами или комментариями, чем переводами¹³.

Самым важным и самым надежным переводом является Таргум Онкелоса, официальный перевод Пятикнижия¹⁴. Для текстуальной критики Таргум Онкелоса более важен как свидетельство отношения евреев к Ветхому Завету. Его длинная история, с начала христианского периода до окончательного редактирования в IV-V вв. после Р.Х., позволила внести краткие комментарии или интерпретативные глоссы, которые свидетельствуют о развитии иудаизма, но для текстуальной критики они не представляют особого интереса.

В противоположность Таргуму Онкелоса, Таргум Иерушалми, т.е. иерусалимский перевод, написанный на палестинском диалекте арамейского языка и законченный около VII в. по Р.Х., хотя и содержит некоторый ранний материал, его перевод Закона загроможден еврейскими преданиями и правовыми постановлениями, что делает его более интересным для изучений иудаизма, чем для текстуальной критики¹⁵.

Официальный перевод Пророков, Таргум Ионафана¹⁶, был сделан в Вавилонии около V в. после Р.Х. и признан официальным после первого палестинского редактирования. Он является более вольным переводом текста, чем Таргум Онкелоса, особенно что касается Последних Пророков, и, очевидно, не пользовался таким признанием, как последний.

Таргумов Писаний много и они очень различны. Большинство из них представляют собой парафразы, а не переводы, и их поздняя датировка (VII в. после Р.Х. и позже) снижает их ценность для текстуальной критики.

Самарянский перевод Пятикнижья, сохранившийся в разных формах, (сведений об "официальном издании в настоящее время нет), свидетельствуют о том, что обращение первых переводчиков с текстом было достаточно свободным, пока он не приобрел официальную форму.

¹³ В настоящее время потребности в надежном критическом тексте отвечает издание А. Sperber "*The Bible in Aramaic*", в 4х томах, (Leiden: 1959-1973).

¹⁴ В частности, вавилонское искажение "Аквилы" имя которого даровано одной из древних греческих версий Библии.

¹⁵ Два древних таргума сохранились лишь фрагментарно, Палестинский таргум Пятикнижия и Второй Иерусалимский таргум (или фрагментарный таргум), свидетельствуют о дидактической и интерпретативной природе таргумов, они содержат значительную часть небиблейских комментариев.

¹⁶ Иудейская традиция приписывает этот таргум Ионафану бен Уззиэлю, ученику знаменитого рабби Гиллеля, жившему в первом столетии нашей эры. Некоторые современные ученые все же ассоциируют это название с его греческим эквивалентом Теодотион, имя, принадлежавшее человеку, который создал одну из греческих версий. Предполагается, что официальный текст таргума был не работой одиночек, скорее он принадлежит группе ученых, которые выработали текст на основании многочисленных вариантов таргума, бывших в обращении.

Септуагинта (Перевод семидесяти толковников, LXX). История этого перевода не только уходит в далекую древность, но и окутана еврейскими и христианскими преданиями, которые подчеркивают его чудесное происхождение. Согласно этим преданиям переводчики работали каждый в отдельности, и все же переводы их дословно повторяли один другой. Названный по числу переводчиков (лат. "септуагинта", т.е. 70), он по-видимому, был сделан в еврейской общине в Александрии между 250 и 100 до Р.Х. Как и в случае с таргумами, по мере необходимости стали появляться разные неофициальные переводы, которые стандартизировались в первохристианские времена¹⁷, когда Септуагинта стал церковным авторитетным текстом Ветхого Завета.

Септуагинта отличается по богословским взглядам по сравнению с масоретским текстом, но характеризуется буквальностью и точностью перевода, поэтому различия в этом переводе нельзя считать случайностью. Тем не менее, Септуагинта представляет особый интерес для текстуальных изучений, так как является формой еврейского текста до его стандартизации в первые века христианской эры. Вместе с Самарянским Пятикнижием и рукописями Мертвого моря перевод Семидесяти толковников является ценным свидетельством домасоретских форм еврейского текста.

Другие греческие версии. По мере того, как христиане стали все больше пользоваться Септуагинтой, еврейские общины в диаспоре обратились к использованию других еврейских переводов. В начале II века до Р.Х. Аквила, иудейский прозелит и, по-видимому, ученик Акибы, сделал дословный перевод текста, который вскоре был признан многими евреями. К сожалению, до нас дошли только фрагменты этого перевода.

К концу того же века Феодотион, очевидно, также прозелит, переработал старый текст, и его перевод стал более популярен среди христиан, чем евреев. Кроме его перевода Даниила, который полностью заменил Септуагинту, все остальные книги сохранились только в фрагментах. Эти труды, как и превосходный перевод Симаха, дошел и до нас в фрагментах капитального труда Оригена (о. 220 г после Р.Х.), пытавшегося восстановить первоначальный текст, в котором еврейский текст и различные версии помещены для сравнения в параллельных колонках.

Сирийская версия. Обычно она называется Пешитта (или пешитто, что означает "простой", т.е. версия признанная, "простыми людьми"). Это перевод на сирийский (арамейский диалект) язык, очевидно, сделанный в первые века христианской эры. Его ценность для текстуальных изучений ограничивается некоторыми соображениями. Во-первых, некоторые части Пятикнижия, очевидно, основываются на Палестинском Таргуме. В некоторых отрывках чувствуется несомненное влияние Септуагинты, так что сходство между ними можно иногда рассматривать только как единственное свидетельство о древнем прочтении. Наша способность оценить значе-

¹⁷ P. Kahle (*The Cairo Geniza*, 2nd ed. (London: 1959) и другие придерживаются этого взгляда, тогда как H.S. Gehman ("Septuagint," TCERC 2: 1015-17) и H.M. Orlinsky ("On the present state of Proto-Septuagint studies," JAOS 61 [1941]: 81-91) предпочитают говорить об оригинальном (архетипическом) варианте Септуагинты, варианты которого появились в результате деятельности редакторов и переписчиков.

ние Пешитты для ветхозаветных изучений значительно облегчается публикацией критического издания¹⁸.

Латинские версии. Необходимость в латинских переводах появилась сначала не в Риме (где ученые пользовались греческим языком), а в Северной Африке и на юге Галлии. Основанные на Септуагинте, старолатинские переводы (ок. 150 г. после Р.Х.) представляют интерес больше как свидетельство греческого текста, чем средство для выяснения еврейского текста. Знание древнелатинского предания ограничивается цитатами у латинских отцов Церкви и в некоторых литургических книгах и кратких рукописях¹⁹.

Многообразие латинских переводов ставит перед Латинской Церковью проблему, какой текст использовать в богослужениях и богословских беседах. Папа Дамаск I (ок. 382 г. после Р.Х.) поручил блестящему ученому Иерониму сделать авторитетный перевод. Главные части этого перевода основаны на еврейском тексте, хотя другие отделы Ветхого Завета, особенно Псалтирь, основываются на греческих версиях. Использование им еврейского текста ставило иногда под сомнение его перевод, особенно у его лучшего друга Августина, хотя это сомнение было необосновано. Иероним трудился с большим прилежанием и вниманием, и для выяснения трудных мест пользовался главным образом текстами Септуагинты Семидесяти толковников, Аквилы, Феодотиона и Симаха, как и признанным старолатинским текстом.

Сложное происхождение Вульгаты Иеронима ("Вульгата" означает "признанная простыми людьми" или "популярная") ограничивает ее ценность для текстуальной критики, так как некоторые отклонения от масоретского текста могут отражать греческие или латинские переводы, а не домасоретские предание. Кроме того, так как версия Иеронима на протяжении веков не признавалась авторитетной (до Тридентского собора в 1540), она могла подвергаться редакторским изменениям под влиянием других латинских переводов. Поэтому Вульгата, как канонизированная Римско-Католической Церковью версия²⁰, требует большой осторожности при ее использовании для восстановления масоретского текста.

Другие второстепенные версии. Другие главные переводы Ветхого Завета являются важными свидетельствами широкого распространения христианства и ревности миссионеров передавать слово Божие на родном языке. Все эти второстепенные версии представляют большую ценность для восстановления истории текстов, на которых они были основаны, чем для восстановления еврейского текста.

Коптские переводы, основанные на Септуагинте, были сделаны в III-IV веках после Р.Х. для крестьянского населения Египта. Хотя коптский язык пользуется греческим алфавитом и имеет много заимствованных греческих слов, он является последней стадией развития египетского языка. Наличие диалектов требовало разных переводов, особенно, на саидском (верхнеегипетском) мемфийском и басмуском

¹⁸ P.A.H. de Boer, ed., *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem* I (Leiden: 1972).

¹⁹ Современное издание древних латинских текстов осуществляется сегодня переизданием В. Fisher, ed., *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel* (Freiburg: 1949 -).

²⁰ Современные католические ученые, несмотря на это, жадно и продуктивно изучают Писания на еврейском, арамейском и греческом, что показывает JB.

(нижнеегипетском). Благодаря сухому египетскому климату сохранилось много рукописей IV в. и даже III в.

Эфиопские же переводы датируются XIII в. и позже, свидетельствуя, что процесс перевода мог начаться в конце IV в. Большинство рукописей, очевидно, основаны на Септуагинте, но они подвергались изменениям под влиянием средневековых арабских версий. Кроме отдельных книг и отделов, надежного критического издания не существует.

Армянские версии датируются V в. и, по-видимому, основывались на Сирийских версиях и на Септуагинте. Арабские версии, появившиеся в Египте, Вавилонии и Палестине, были сделаны на основании имевшихся тогда доступных версий – еврейских или самарянских, Септуагинте, сирийских и коптских. Самой ранней является доисламская (ок. 600 г. после Р.Х.), но большинство их относится к более позднему периоду²¹.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Bruce, F.F. *The Books and the Parchments*. 3rd ed. Westwood, N.J.: 1963.
 Deist, F.E. *Towards the Text of the Old Testament*. Trans. W.K. Winckler. Pretoria: 1978.
 Driver, G.R. "Hebrew Language"; "Semitic Language." *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: 1970.
 Roberts, B.J. *The Old Testament Text and Versions*. Cardiff: 1951. (Good bibliography.)
 Rowley, H.H. *The Aramaic of the Old Testament*. London: 1929.

²¹ В отношении иных версий, таких как готская, грузинская, древнеславянская, англосаксонская см. TCERK и изданную под редакцией J.D. Douglas *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: 1974).

ГЛАВА 5

ГЕОГРАФИЯ

Сотни географических названий в Ветхом Завете – городов и стран, гор и долин, рек и морей и т.д.¹ – делают Библию уникальной среди религиозной литературы. Согласно Библии откровение Божие произошло в пространстве и времени, поэтому правильное ее толкование требует внимания к географическим и историческим данным в тексте.

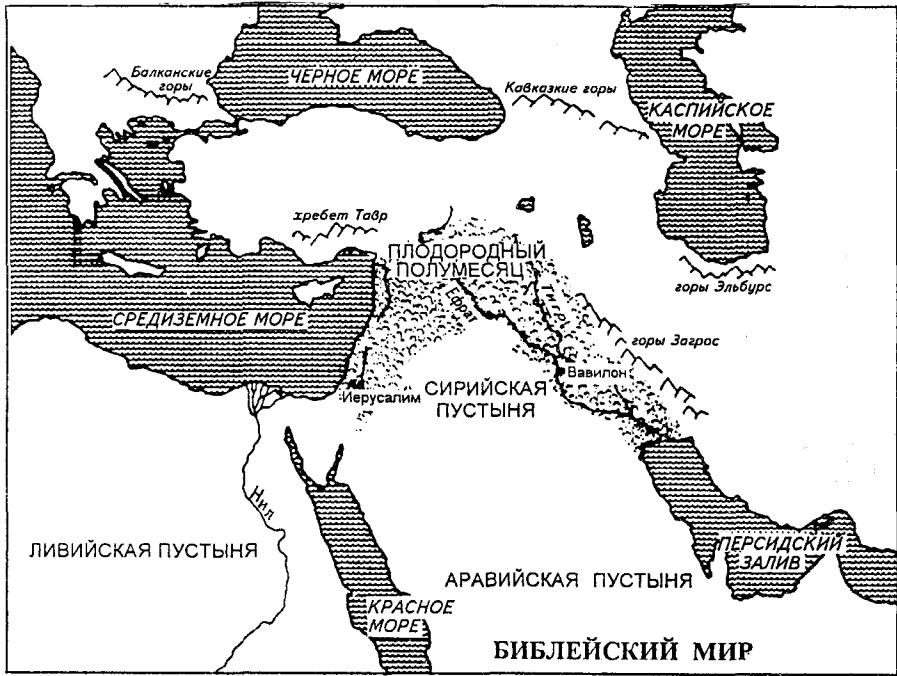
БИБЛЕЙСКИЙ МИР

Область, занимаемая Европой, Азией и Африкой, имеет свои особые географические характеристики. От Атлантического океана до юго-восточной Азии тянется почти непрерывная горная цепь – Пиренеи, Альпы, Балканы, Кавказ, Эльбрус, Гиндукуш и Гималаи. Задерживая холодные ветры, эти горы создавали в южных странах благоприятный климат для развития цивилизаций в древние времена. Они также препятствовали вторжению других народов с севера. С юга этому способствовала естественная граница, представляющая собой главным образом пустыни (Сахара, Сирийская и Аравийская пустыни). Как северная, так и южная границы не только препятствовали вторжению других народов, но и удерживали от миграции народы, проживавшие между горами и пустыней. В результате этого Средиземноморский мир, Месопотамская область, подножье Иранского нагорья и равнина реки Инд стали “колыбелью цивилизации” – областью, где человечество развилось от диких охотников и рыбаков до цивилизованных производителей продуктов питания. Имея возможность оставаться в своей стране, люди могли обратить свою энергию на развитие искусства и ремесел, строить города, заниматься гончарным делом, изобретать музыкальные инструменты, осваивать металлургию, создавать письменность и другие необходимые вещи, которые обычно входят в широкое понятие “цивилизация”².

Область между горами и пустынями может быть обозначена как “Библейский мир”. Все события, записанные в Библии, происходили или касались народов этой

¹ Около 622 топонимов к западу от Иордана записаны в Библии; J.M. Houston, “Palestine”, *IBD*, p. 1138.

² Антропологи продолжают дискутировать по поводу места, где произошла эта “Неолитическая революция”. Многие видят ее истоки в предгорьях Загроса между Месопотамией и Иранским плато, другие считают, что неолитическая революция произошла в Африке. Но доступные свидетельства скорее поддерживают первую точку зрения.



области³. Центральные ветхозаветные фигуры жили главным образом в Палестине, но в определенные моменты также и в Месопотамии или Египте. Иногда в Ветхом Завете появляются и другие народы: из Персии, Южной Аравии, Эфиопии (Куша, возможно Нубии), Малой Азии, со Средиземноморских островов (Кипра, Крита), из Греции и других областей.

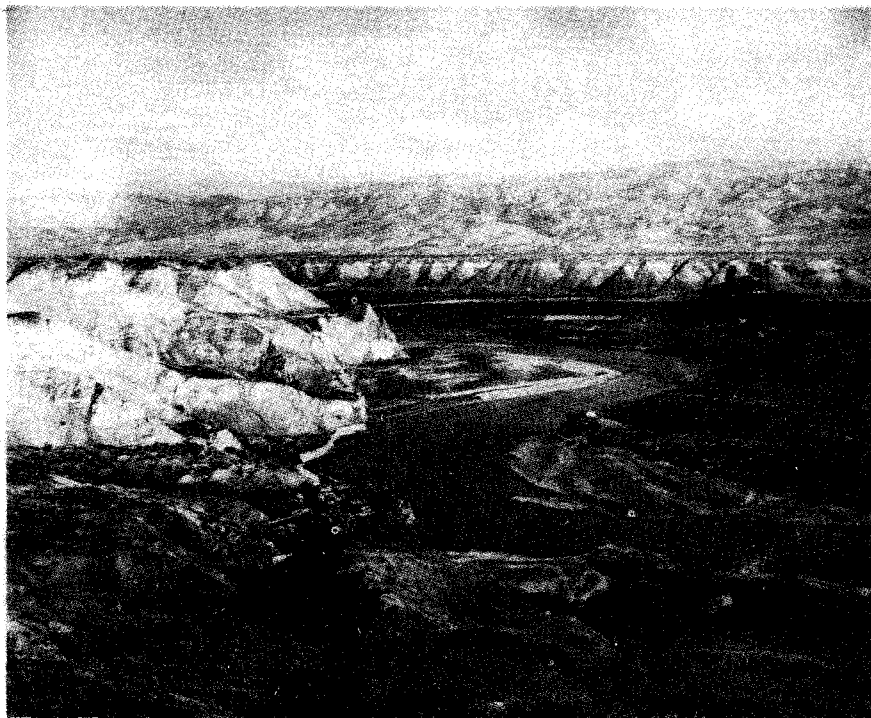
ПАЛЕСТИНА

Название. В начале XII в. до Р.Х. "морские народы" с Крита или из Греции пытались вторгнуться в Египет. Потерпев неудачу, некоторые из них, включая народы известные как филистимляне⁴, высадились на юге Палестины. В V в. Геродот, "отец истории", называет эту область "Филистимской Сирией"⁵, а впоследствии греки

³ Так называемая "Таблица народов" (Быт. 10), перечисляющая потомков Ноя, обычно трактуется как перечень всех существовавших после потопа народов земли. Однако, все названия которые могут быть определенно идентифицированы относятся к народностям и племенам, населяющим "Библийский мир". Ни одно из центральноевропейских, африканских или азиатских племен вне этих пределов не упоминаются. Несмотря на это, экспансия в западном направлении, отмеченная в период Ветхого Завета действительно распространяется на все упомянутые территории.

⁴ В восьмой год своего царствования Рамзес III сделал запись об отражении вторжения "народов моря", именуемых *prst* (Филистимляне) и еще четырех племен.

⁵ Herodotus, i.105, *en te Palastaine Surie*.



Река Иордан, протекающая через равнину Зор. Вдоль берегов – густой оазис джунглей.

делали различие между “Филистимской Сирией” и “Внутренней Сирией”⁶. От греческого слова “Палайстина” произошло и латинское слово “Палестина”.

Название “Палестина” вошло в употребление только после V в. до Р.Х. и в Ветхом Завете не употребляется⁷. Часто эта территория называется “землей Ханаанской”, потому что основное население составляли хананей⁸. Она также известна как “земля обетованная”, земля обещания, данного Богом Аврааму (Быт.12.7) и повторенного его потомкам. После ее покорения израильтянами она также стала на-

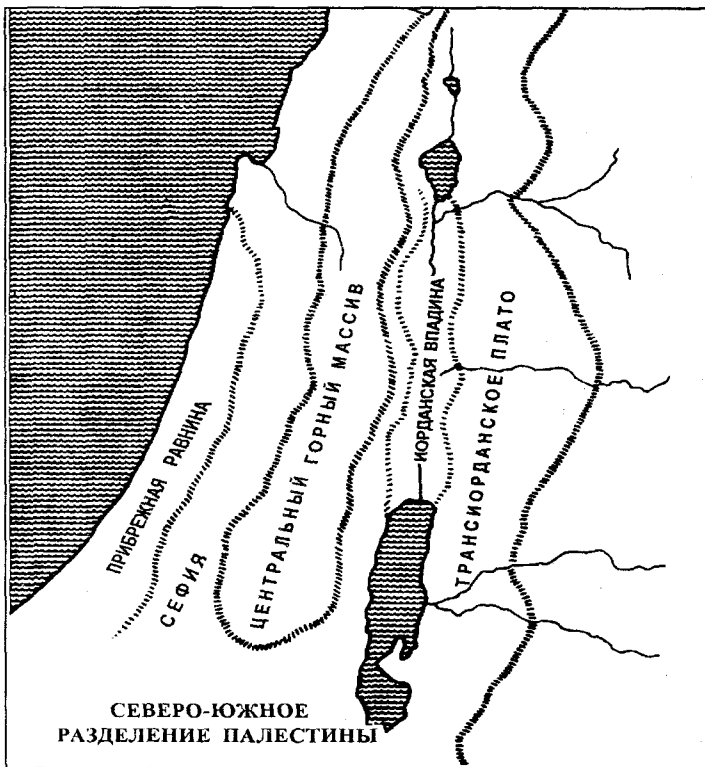
⁶ Строго говоря, долина между Ливаном и Анти-Ливаном. Однако это название относится часто к различным районам вне Палестины вплоть до Евфрата, включая Дамаск, части Трансиордании, и даже Скифополис (Бефшан). См. Иосиф Флавий, Иудейские древности, хiii, 13.2 § 355.

⁷ Хотя в классическом английском переводе Библии, версии короля Иакова, это название и встречается в некоторых местах (Исх.15.14, Ис.14.29), но это просто ошибка перевода. При переработке этого перевода (пересмотренная стандартная версия) название переведено правильно, как Филистия. (Так же и в русском синодальном переводе – прим. пер.)

⁸ В амарнских документах (EA 8:17, 117:76 и т.д.) эта область называется *kinahni* или *kinahhi*, которое, весьма вероятно, связано с древнееврейским словом, обозначающим Ханаан. Свидетельства из Нузи убеждают, что это слово может обозначать “пурпур”, и если так, то оно имеет те же источники, что и греческое название этого региона – Финикия, от красителя, производимого морским моллюском, обитающим вдоль всего побережья Палестины.

зваться “Израилем” или “землей Израильской” (1 Цар.13.19 и т.д.). Название “Святая земля” (ср.Зах.2.12) вошло в употребление в средние века.

Территория и значение. В общепринятом значении Палестина обычно предполагает земли “от Дана до Вирсавии” (Суд.20.1; и т.д.). Территория ее простирается от южных склонов горы Ермон до окраин южной пустыни (Негев), омывается на западе Средиземным (или Западным) морем, а на востоке проходит по Иорданской равнине. В греческие и римские времена это название включало в себя и территорию на восток от Иордана, или “Трансиорданию”⁹. “Обетование” Бога, данное Аврааму, предполагало гораздо больше чем Палестину. Бытие (17.8) просто говорит “вся земля Ханаанская”, но в других местах Ветхого Завета земля обетованная простирается на север до “входа в Емаф” (в современной Сирии), а на юг до “потока Египетского” (Вади¹⁰ эль-Ариш в северной части Синая) (ср.Числ. 34.12)¹¹. При Давиде и Соломоне территория Израиля достигла максимума, включая вышеописанные земли плюс большую часть



⁹ “Палестина” не встречается и в Новом Завете. Трансиордания называется “Перея”, название, которое имеет приблизительно то же значение (по-гречески – “земля по ту сторону”). В нашем обсуждении мы различаем Палестину и Трансиорданию.

¹⁰ Пересыхающим поток, который существует только в период дождей.

¹¹ Это никоим образом не должно соотноситься с территорией современного израильского государства. Для более подробного знакомства с территорией, упомянутой в Числ. 34.12 см. Y.Aharoni, *The Land of the Bible*, 2nd. ed. (Philadelphia: 1979, стр 69 и далее.

Трансиордании, хотя обетование в Числ.34.12 ее не включает.

J.H. Breasted дал имя “Плодоносного серпа” полоске земли, граничащей с Сирийской пустыней, странам вдоль системы Тигр-Ефрат в Месопотамии и прибрежным странам восточного Средиземноморья (Левант). Юго-восточный край этого “серпа” включает Палестину, направляясь к долине Нила (см. карту).

Задолго до появления исторических описаний, судя по предметам естественного происхождения и сделанных рукой человека, найденных в сотнях и даже тысячах миль от места их происхождения, люди проходили через Палестину, следуя по “сухопутному историческому мосту”, соединявшему Европу, Азию и Африку. Торговцы, переселенцы, странники и войска шли по ее дорогам, переходили через ее горы и реки. Бог избрал эту землю Авраама и его потомков, и большинство Его искупительных откровений было дано в Палестине.

Деление с севера на юг. Политические деления меняются относительно легко, тогда как физические характеристики остаются почти неизменными на протяжении тысячелетий. Палестина составляет часть земли, простирающейся на сотни миль по Леванту. Геологическая структура этого Левантийского региона является главным образом северо-восточной – юго-западной¹², но более важными здесь представляются северо-южные признаки. Это пять признаков, характерных почти для всего Леванта, которые идут с запада на восток: прибрежная равнина, западное нагорное плато в Палестине, “центральное” нагорье, система долин и равнин, восточное нагорье или плато, пустыня.

Палестина значительно расширяется (с востока на запад) в своей южной части¹³, так что можно ждать некоторые вариации в ее общей схеме. Прибрежная равнина на севере узкая, начинается у Тирской лестницы (современная граница между Израилем и Ливаном) и подножья горы Кармил. На юге она очень широкая и разделяется на районы, известные в Ветхом Завете как поток Египетский (между Тирской лестницей и Кармилом), долина Сарон (на юг от Кармила до Иоппии или Тель-Авива) и Филистимская долина (на юг до Газы). Из естественных в древности гаваней Палестины известны Акко, Дор и Иоппия. Главный северо-южный торговый путь пролегал по прибрежной части, но обычно углублялся на несколько миль внутрь страны из-за болот и песчаных дюн, характерных для прибрежной равнины.

На юге, между прибрежной равниной и нагорьем, находится широкая плодородная низменность с пахотной землей. Во времена Судей и начала Царств эта область была главным местом почти постоянных войн между израильтянами и филистимлянами.

Западное нагорье (в Палестине оно более описательно называется центральным нагорьем) представляет собой горную цепь. Она прерывается только Ездрилонской долиной в Нижней Галилее, где отрог центральной цепи выступает на северо-запад к морю, образуя горную цепь Кармила. Главная магистральная дорога шла по побережью, углублялась в страну, огибая с юга Кармил, затем направлялась по узкому ущелью Вади-Ара вдоль Мегиддо, пересекала Изреельскую долину и через Нижнюю Галилею доходила до Дамаска. Эта часть магистральной дороги была известна как “приморский путь” (ср. Ис.9.1). Более короткий, но трудный путь с севера на юг про-

¹² Geography of the Bible, 2nd ed. (New York: 1974, pp 28-41).

¹³ Ширина Палестины на севере, от моря до Верхнего Иордана составляет 52 км., а на юге, от Газы до Содомы достигает 105 км.

легал по краю центральной горной цепи, извиваясь по долинам между горными вершинами.

Изреельская долина отделяет гористую область на севере от гор на юге. Северная область известна нам как Галилея. Южная область не имеет четких естественных границ с пустыней Негев. Исходя из политического деления страны во времена Израильского царства, северную часть можно назвать Самарией, а южную – Иудеей. Юг Негева – это Синайский полуостров.

(1) Галилея. Естественной северной границей Галилеи является узкое ущелье реки Литани на северо-западе и гора Ермон на юго-востоке. Южную границу образует горная цепь Кармила на юго-западе и Гильбоа на юго-востоке. Северная часть Верхней Галилеи гориста, горы достигают 914 м. Южная часть Нижней Галилеи представляет собой холмистую местность с широкими долинами, спускающимися на юг к широкой Изреельской долине¹⁴.

“Галилея” происходит от еврейского слова “окрестность” и несомненно является словом из фраз “округи Филистимские” (Иоишь 3.4) и “окрестности Иордана” (Быт.13.10). Возможно, что первоначально эта область называлась “Галилеей язычской” (Ис.9.1).

(2) Самария. Северной границей Самарии является Изреельская долина, восточной – река Иордан и западной – Средиземное море, хотя прибрежная равнина редко контролировалась израильтянами. На юге нет четкой естественной границы, хотя известно, что Вефиль находился на южной границе (3 Цар.12.29-30). Большая часть Самарии представляет собой гористую местность, возвышенности которой достигают 610 м. Широкие долины орошались главным образом дождями. Западная часть Самарии представляла собой прибрежную равнину, до недавнего времени изобиловавшую болотами и дюнами. Бесплодная восточная ее часть резко спускается к реке Иордан.

Название “Самария” происходит от названия горы, на которой Амрий построил город и сделал его своей столицей (3 Цар.16.24). Следуя своей политике, ассирийцы, покорив Самарию, изгнали большинство израильских мятежников – религиозных и политических вождей – и заселили Самарию пленными из других народов. От смешения этих пленных с израильтянами, оставшимися в Самарии, произошло смешанное население которое стало называться самарийским (ср.4 Цар.17.6, 24; Неем.4.2). В новозаветные времена евреи не общались с самарянами (Ин.4.9).

(3) Иудея. Область между южной границей Самарии и Негевом обычно называется Иудеей, хотя это название должно скорее относиться к новозаветному периоду. Оно происходит от Иуды, главы племени, от которого произошла династия Давида.

Гористая часть Иудеи несколько выше и, как правило, более скалистая, чем в Самарии; долины ее узкие, часто бесплодные и покрыты большими камнями. На востоке горы обрываются у Мертвого моря, образуя “Иудейскую пустыню”. На западе, однако, они постепенно переходят в нагорье с холмами и долинами, которые дают много плодов, фруктов и овощей. За нагорьем лежит широкая прибрежная равнина.

¹⁴ Весьма полезная карта – The Lands of the Bible Today (Washington: 1967), изданная Национальным Географическим Обществом.

(4) Негев. Библейский Негев представляет собой область на юг от Вирсавии¹⁵. Это огромная пустыня, где из-за почти полного отсутствия дождей растительности очень мало. Орошалась она главным образом за счет колодцев и обильных рос. Люди все же селились в Негеве, они расчищали землю от камней и рыли колодцы, как, например, набатейцы (приблизительно от 5го до 2го века до Р.Х.) и менее распространенно – племена, упоминаемые в рассказах о патриархах¹⁶.

(5) Синай. Этот полуостров с его огромной пустыней и высокими горами никогда не считался частью Палестины. Так как ему придается большое значение в ранних повествованиях (особенно в Исходе, Левит и Числах), здесь надо отметить три его характерные черты: (а) “Пустыня Син” представляет собой бесплодную область на севере Синая. Главными городами являются Хирбет эль-Кудейрат и Аин Эйн Кидес, которые предполагают месторасположение Кадес-Варни, где израильтяне провели большую часть своего 38-летнего странствования пустыне; (б) “Поток Египетский” – это Вади эль-Ариш, образованный из ключей и ручьев, стекавших у современного эль-Ариша; (в) Большой горный массив в южной части полуострова, где скорее всего находился Синай (Хорив), представляет собой область скалистых гор, достигающих более чем 2134 м.

ТРАНСИОРДАНИЯ

Название. Область между Иорданской равниной и Сирийской пустыней по-видимому никогда не имела своего названия. Трансиордания буквально означает “Через Иордан”. По-видимому, так назвали эту область люди, жившие на западном берегу реки Иордан¹⁷. Новозаветная Переза означает то же самое. В персидские времена провинция, включавшая в себя Сирию, Палестину и Трансиорданию, называлась “за рекой”, предполагая Ефрат.

Общая характеристика. Трансиордания представляет собой плато, южную часть восточной горной цепи. Оно резко подымается от Иорданской равнины на 610 м над уровнем моря, а затем постепенно опускается до Сирийской и Аравийской пустынь. Хорошо орошается сложной системой рек и ручьев, которые прорезали глубокие ущелья на своем пути к Иорданской равнине, образуя естественные границы.

Области, составлявшие Трансиорданию. (1) Васан охватывает северное Ярмукскую равнину, восточную часть Верхнего Иордана и Галилейское море. Горы здесь, главным образом, вулканического происхождения и поэтому местность эта исключи-

¹⁵ Традиционной южной границей Иудеи была Вирсавия, хотя племенная граница была существенно южнее (Ис.Нав.15.1-4). В Ветхом Завете Негев имеет весьма малое значение, подразумевается, что эта область находится вне Святой Земли.

¹⁶ см. N. Glueck, Rivers in the Desert, rev. ed. (Philadelphia: 1968).

¹⁷ Это имя дается региону в его описаниях, имеющих отношение к периоду перед вторжением израильтян в Ханаан, то есть, когда они все еще были в земле Моав. Некоторые ученые считают, что этот факт свидетельствует о более позднем происхождении рассказа. В то же время, если название прочно вошло в обиход, оно может употребляться даже если оно и не вполне точно. Так, люди, живущие к востоку от Иордана называют этот район “Трансиордания”.

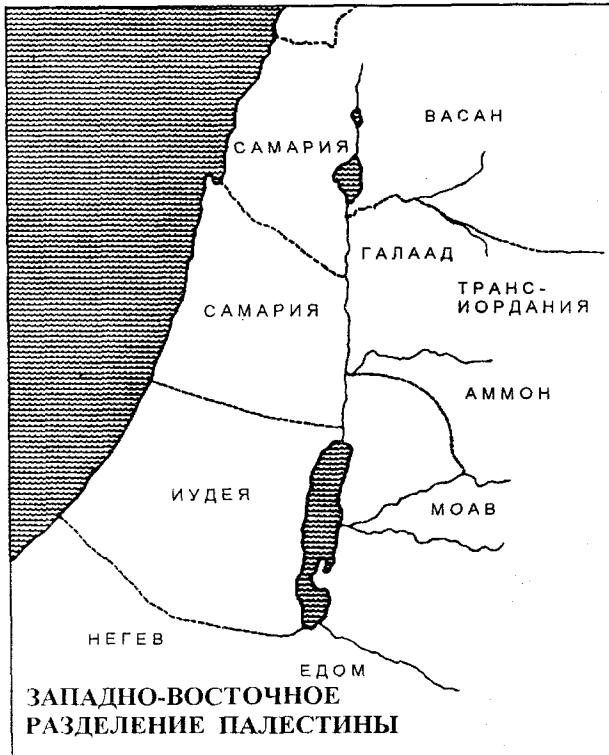
тельно плодородна¹⁸. В римские времена она назвалась Голанитом (ср. современные Голанские высоты) и была житницей Римской империи.

(2) Галаад, юг Ярмука, характеризуется множеством долин с прекрасными пастбищами и горами, покрытыми лесистыми холмами. “Бальзам Галаадский” (Иер.8.22; 46.11), известный своими медицинскими, лекарственными и косметическими свойствами, экспортировался в Тир и Египет. В Галааде Иаков боролся с ангелом (Быт. 32.24-32) и примирился с Исавом (33.1-17). Пророк Илия Фесвитянин был родом из Галаадского селения Фесвы (3 Цар. 17.1). Южная граница Галаада не четко определена. Некоторые ученые считают, что она проходила по Арнону (Вади-Маджиб), но большинство склоняются в пользу потока Иавок (Вади-Зерка).

(3) Аммон занимал область между Иавоком и Арноном, на запад от Иордана. Его столица Раббат-Аммон – это современный город Амман. Царство Сигона, XIII в. до Р.Х., находилось между Аммоном и Иорданом.

(4) Моав находился между Арноном и Вади-Гаса, но иногда его границы перемещались на север от Арнона. “Равнины Моавитские”, между Вади-Нимрин и Мертвым морем, постепенно подымались к Гизбану и Мадебе. Руфь, невестка Ноемини и прабабушка Давида, была моавитянкой. Моисей обозревал землю обетованную с Моавитских гор и умер в этой земле (Вт.34.1-5). Надпись Меша, очень важная археологическая находка, написана на моавитском языке.

(5) Едом обычно считается областью на востоке пустыни Араба, между Мертвым морем и заливом Акаба. Но в ветхозаветные времена он располагался по обеим



¹⁸ Вспомним упоминания о “тучных коровах Васана” (Ам. 4.1) и о тучных тельцах Васана (Пс 21.12).

сторонам пустыни. Высокий горный хребет, называемый Сеир, был центром едомитской территории со столицей Села (греч. Петра; 4 Цар.14.7).

(6) Мадиа́м, не входивший в Трансиорданию, находился на юге от Едома и на востоке от залива Акаба, напротив Синая. Тесть Моисея был мадиамским священником. Некоторые ученые считают, что гора, на которой Моисей получил закон, находилась в Мадиа́ме, но библейские описания израильского странствования не поддерживают этого взгляда.

ИОРДАНСКАЯ ВПАДИНА

Иорданская впадина составляет часть Великого Разлома, геологического феномена от реки Карасу в Турции до водопада Виктория на юге Замбии. Самая глубокая ее часть — это Мертвое море. Иорданская впадина включает в себя притоки Верхнего Иордана, Галилейское море, реку Иордан и пустыню Араба.

Верхний Иордан. Обильные источники ниспадают со склонов горы Ермон, образуя притоки Верхнего Иордана. В библейские времена они составляли болотистую равнину, переходящую в Хула, лукообразное озеро около 16 км. длиной. Сейчас болота и озеро высохли, и Верхний Иордан переходит в “Средний Иордан”, ущелье около 16 км. длиной, из которого река спускается на 70 м. выше уровня моря и впадает в Галилейское море (208 м. ниже уровня моря).

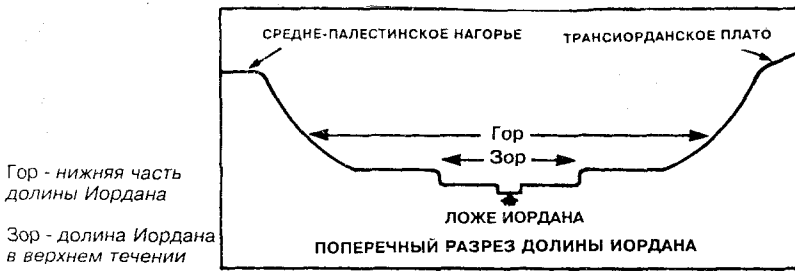
Галилейское море. Самое важное в Новом Завете Галилейское море называется Кинереф (“арфа”) в Чис.34.11, Генисаретским (Лк.5.1) и Тивериадским (Ин.21.1). Оно имеет 21 км. в длину и 13 км. в ширину, по своей форме напоминая арфу. Море расположено между Галилейскими горами и Голанскими высотами Трансиорданского плато. Климат там субтропический, но подвержен внезапным и сильным штормам. На юго-западном берегу находится знаменитая и ранее плодородная Гиносарская равнина¹⁹.

Река Иордан. Если мерить напрямую, то расстояние от Галилейского до Мертвого моря составляет 97 км. Но из-за извилистости Иордана его длина насчитывает около 325 км. Благодаря солянистой почве Иорданской впадины, река Иордан приносит довольно много соли в Мертвое море.

Иорданская впадина фактически представляет собой долину в долине. Самая большая долина, от холмов Самарии до склонов Трансиорданского плато, носит арабское название Эль-Гхор, и имеет около 8 км. ширины на юг от Галилейского моря, и более 20 км. ширины возле Иерихона. В долине Гхор находится Цартан, “краса Иордана” (Зах.11.3), долина от 3 до 6 м. глубиной и 50 м. шириной с почти отвесными краями. В этой долине и протекает река Иордан, ширина которой составляет от 5 до 8 м. Цартан отличается обильной растительностью.

Некоторые ученые полагают, что заторы Иордана, когда Израильтяне переходили реку, были вызваны землетрясением обрушившим крутые известковые берега в Цартан возле Адама (ср. И.Нав.3.13, 16). Такое явление произошло в 1267 г. после

¹⁹ Это одно из названий данной местности, которую Иосиф Флавий называл ее “чудом природы” (Иудейская война, iii. 10.8. §518).



Р.Х., когда Иордан был заторен на несколько часов, и повторилось снова в связи с землетрясением 1927 г.²⁰.

Мертвое море. Самое соленое море на земном шаре, достигающее 396 м. глубины ниже уровня моря, а самое глубокое место около 765 м. ниже уровня моря. Длина его 77 км., ширина 14 км. в самом широком месте. Оно называется “море Соленое” (Быт.14.3; И.Нав.3.16) и “море восточное” (Зах.14.8). Арабы называют его сегодня “морем Лотовым”. В Новом Завете оно не упоминается.

Вади-Араба. Расположена к югу от Мертвого моря. Это бесплодная равнина, возвышающаяся на 200 м. над уровнем моря. Опускаясь затем к морю, она доходит до Акабского залива, простираясь 298 км. на юг. Еврейское название Араба приблизительно эквивалентно арабскому Хор. В Ветхом Завете название Араба используется также и для долины Мертвого моря и Иорданской долины.

Залив Акаба. Часть Иорданской впадины возле Красного моря называется заливом Акаба. В древние времена “Черное море” включало в себя не только море, но и залив Акаба, Суэцкий залив и даже Аравийское море и Индийский океан. Черное море, которое израильтяне перешли в Исходе (13.18; 15.22) – несомненно не относится к вышеперечисленным объектам²¹.

Общие сведения. Весь восточный средиземноморский регион подвергается влиянию, главным образом, восточных ветров, которые зимой приносят влагу с юго-запада, а летом сухую погоду с юго-востока. Иногда бывают суховеи с востока или юга, хамсин²² или сирокко, которые приносят удушливую и сухую жару.

Сезоны. Их два: дождливый (с декабря до марта) и сухой (с марта до сентября). Иногда в конце сухого сезона идут по несколько часов ливни, “дождь ранний”²³ в

²⁰ N.Glueck, The river Jordan (Philadelphia: 1946), p.118.

²¹ Море Тростника (таков должен быть буквальный перевод еврейского названия) обычно переводится как “Черное море” (Красное Море), но это название не имеет отношение ни к Суэцкому заливу, ни к Красному морю. Имеется в виду, вероятнее всего, заросшая тростником болотистая местность по соседству с Горькими озерами или озером Тимсах.

²² “Пятьдесят” по-арабски, поскольку эти ветра дуют около пятидесяти дней в году. Это не значит, что ветра дуют пятьдесят дней подряд, обычно речь идет о кратких периодах продолжительностью до четырех дней.

²³ Эпизодические утверждения о том, что в Палестине – два сезона дождей исходит из ложного понимания этого выражения.

Ветхом Завете. Так и в дождливый сезон иногда несколько недель идет “дождь поздний”. Оба эти “дождя” считались израильтянами особыми благословениями.

Ливни. Так как ветры дуют, главным образом, с запада, влага, которую они приносят, выпадает в виде дождя на западные склоны центральных гор Палестины и Трансиорданского плато, делая их довольно плодородными. Восточные же склоны бесплодны и горячие ветры с востока и юга быстро высушивают деревья и растения, нанося им много вреда. Периодически они также приносят огромные рои саранчи, истребляющей растительность за несколько час (Иоиль 1-2).

Климатические изменения. Согласно одной теории, климат в данной местности период между библейским и нашим временем изменился настолько, что большая часть земли высохла, лесной покров пропал и т.д. Однако имеющиеся данные не подтверждают эту теорию. Количество осадков, средняя температура и другие климатические характеристики в Палестине и окружающих регионах почти не изменились в последние шесть тысяч лет. Уменьшение растительности скорее всего связано с двумя общими элементами, наносящими огромный вред экологии этого региона: люди и козы.

ЗНАЧЕНИЕ ГЕОГРАФИИ

Политическое значение. Палестина была сухопутным мостом между цивилизациями Европы, юго-западной Азии и северной Африки. Купцы и войска древнего Ближнего Востока часто появляются на страницах Ветхого Завета. Но это только часть вопроса. Войска выступают на арену истории только тогда, когда один правитель уверен в превосходстве своей военной силы над противником. Были периоды военного равновесия, обычно в результате слабости всех окружающих народов. В такие периоды вакуума власти Палестина представляла собой буферную зону. Именно таково было положение дел, когда израильтяне вошли в Ханаан, и оно продолжалось на протяжении почти всего периода монархии, пока не возникла Ассирийская империя. Конечно, были времена, когда египтяне контролировали внешние границы в Палестине или вступали в тесный союз с Израильским царем, были также и времена, когда пограничные малые народы, такие как филистимляне, аммониты, моавиты, едомитяне, нападали на израильские города.

Физические характеристики также были причиной “великолепной изоляции” израильтян на протяжении почти всей их истории. Магистральные северо-южные пути, по которым двигались войска и шли купцы, проходили по прибрежной равнине на западе, либо по хребту Трансиорданского плато на востоке. Так один чужеземный правитель мог с насмешкой сказать, что Израильский “Господь есть Бог гор, а не Бог долин” (3 Цар.20.28), но это говорит только о том, что израильтяне находились в относительной безопасности в своей “горной крепости”.

Это скорее касается Иудеи с ее узкими долинами и большими скалами, чем Самарии с ее широкими равнинами. Поэтому ассирийцы и могли относительно легко покорить северное царство, тогда как взять Иерусалим было значительно труднее.

Физические характеристики также помогают объяснить частые распри среди израильтян. Страна эта была более пригодна для племенных владений или полисов, чем для монолитного народа. В этом отношении древний Израиль напоминал Грецию. Арамейские полисы же, с другой стороны, скорее походили на оазисы в пустыне.

Так как Израиль был почти со всех сторон окружен сушей, он не стал морским народом. Средиземноморские суда в Леванте контролировались почти исключи-

тельно финикийцами²⁴, и самые важные порты были расположены на север от Акко. Израиль никогда не контролировал прибрежную равнину. Единственным выходом к морю был залив Акаба, обеспечивавший торговлю с портами на Красном море (и возможно, восточном побережье Африки).

Богословское значение. Во всей Библии физические характеристики всегда имели богословские ассоциации. Господь утвердил землю и удержал в своих границах моря. Он заставлял землю давать плоды, или же посылал голод. Он посылал или удерживал дожди. Если Он не посылал раннего дождя, то земля не была готова для выращивания плодов, а если Он удерживал поздний дождь, то плоды не созревали. Бог посылал губительный восточный ветер или опустошающие рои саранчи. Он определил естественные границы. Реки впадали в моря, но моря оставались маловодными. Господь утвердил горы. Он переселял народы из одного места в другое, вывел израильтян из Египта, филистимлян из Кафтора, сирийцев из Каира (Ам.9.7).

Богословское понимание географических характеристик лучше всего можно увидеть на примере борьбы пророков Яхве с поклонением Ваалу. Когда израильтяне пришли в Ханаан, они столкнулись с ханаанской религией, формой естественной религии, центром которой было поклонение Ваалу. Ее основные поверия противоречили концепту естественного мира, имевшего корни в религии евреев, согласно которой не Ваал, а Яхве давал "хлеб и вино и елей", и умножал стада (ср. Ос.2.8). Ваал был очень "земным" богом и поклонение ему включало в себя сакральную проституцию, чтобы побудить землю дать плоды. Поэтому пророки Яхве яростно противились поклонению Ваалу, утверждая, что Яхве есть Бог, Который сотворил мир и Который дает или препятствует его плодородию. Географические и климатические характеристики стали общей и существенной частью пророческого послания. Чтобы понять слово Божие, возвещенное Его слугами-пророками, необходимо иметь знание географии страны, ибо детали географических и климатических характеристик составляют часть языка Откровения.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Aharoni, Y., and Avi-Yonah, M. *Macmillan Bible Atlas*. Rev. ed. New York; 1977.
 Cleave, R.L.W. *Student Map Manual*. Jerusalem: n.d.
 Eichholz, G. *Landscapes of the Bible*. Trans. J.W. Doberstein. New York: 1963.
 Frank, H.T. *Discovering the Biblical World*. Maplewood, N.J.: 1975.
 Smith, G.A. *Historical Geography of the Holy Land*. 25th ed. New York: 1931.

²⁴ Даже когда флот Соломона находился в расцвете, моряками как правило были финикийцы. Источники из Иудейской пустыни ясны, по крайней мере в том, какое место занимает море в еврейском мышлении.

ГЛАВА 6

ПЯТИКНИЖИЕ

ПЕРВЫЕ пять книг Ветхого Завета – Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие – называются Пятикнижием. Это слово соответствует греческому *pentateuchos* (“пятомник”), которое, в свою очередь, произошло от еврейского определения “пять пятых закона”. Евреи называют его “Тора” (т.е. “поучение”), что часто переводится как “Закон”, как оно и называется в Новом Завете (гр.*nomos*; например, Мф.5.17; Лк.16.17; Деян.7.53; 1 Кор.9.8). Это была важнейшая часть еврейского канона, авторитет и священность которой значительно превосходили Пророков и Писание.

Книги Пятикнижия не являются “книгами” в современном смысле слова, который подразумевает отдельные независимые объекты. Они сознательно предназначались быть частями единого целого, поэтому термин “пятикнижие” не только удобен, но и необходим. Однако, несмотря на единство в составе большего собрания, условное деление на пять частей – от Бытия до Второзакония – является важным не просто как удобный способ ссылок на текст, но также в связи с тем, что имеются четкие редакционные свидетельства в пользу того, что текст первоначально делился именно на эти пять “книг”¹.

ЕДИНСТВО

Несмотря на некоторое внешнее несоответствие и сложности структуры и происхождения, более первичным и важным является всепокрывающее единство, наблюдаемое в Пятикнижии. Это единство обеспечивается цельным историческим повествованием, которое образует основную структуру Пятикнижия, его каркас, в который вмонтированы блоки юридических текстов. Ключ к разгадке этой центральной роли и важности повествования лежит в том, что Новый Завет, цитируя Ветхий Завет, как предпосылки и подготовку к деяниям Божиим во Христе, чаще всего указывает именно на

¹ Сжатое, но основательное обсуждение редакционных свидетельств независимости деления на пять частей, а также свидетельство их намеренного объединения в содержательное целое, см. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, pp.128-131. Конечно, имело место и деление на более мелкие единицы, вызванное физическим ограничением длины при написании на одном свитке.

последовательность Божественных действий от призвания Авраама до конца царствования Давида².

Краткие изложения или “исповедания” (по словам Г.фон Рада) этой последовательности Божественных деяний играют центральную роль в Писании, например, в обращении Павла к евреям в синагоге Антиохии Писидийской (Деян.13.17-41). В начале своего обращения (ст.17-23) он делает исповедальный обзор деяний Божиих от Авраама до Давида, после чего он переходит непосредственно к Иисусу Христу. Таким образом, Павел подразумевает, что течение истории от патриархов до Давида является наиболее значительной частью Ветхого Завета, и что Христос является наивысшей точкой и исполнением искупительных замыслов Божиих, начало которым было положено еще тогда. В этой связи, весьма поучительно отметить несколько похожих изложений в Ветхом Завете, особенно во Второзаконии. Так, например, исповедание об установлении обряда начатков (Втор.26.5-10). Очень похожи слова Моисея в ответ на вопрос, который дети Израиля будут задавать касательно смысла закона (Втор.6.20-24). Имеют сходство с “исповеданием” также и слова исторического пролога Иисуса Навина к церемонии возобновления завета в Сихеме (Ис.Нав.24.2-13).

Обратите внимание на различное использование этого изложения в его различных вариантах. Однако оно содержит те же основные детали, исповедующие спасительные деяния Божии по отношению к Своему народу:

(1) Бог избрал Авраама и его потомков (Деян.13.17; Ис.Нав.24.3) и обещал им землю Ханаанскую (Втор.6.23).

(2) Израиль пошел в Египет (Деян.13.17; Ис.Нав.24.4) и попал в рабство (Втор.6.21; 26.5), от которого их избавил Господь (Деян.13.17; Ис.Нав.24.5-7; Втор.6.21 и далее; 26.8).

(3) Бог привел Израиля в Ханаан, как и было обещано (Деян.13.19; Ис.Нав.24.11-13; Втор.6.23; 26.9).

Это ничто иное, как повествовательная основа Пятикнижия в миниатюре! Это и есть план, который объединяет различные элементы, образуя строительные блоки Пятикнижия: обетование, избрание, избавление, завет, закон и земля³.

Единственным элементом, повсеместно присутствующим и являющимся центральным в этих символах или исповеданиях веры, является Исход, представляющий избавление и историческое осуществление Яхве избрания Израиля в качестве Своего народа. Это первое спасительное деяние Яхве, которое стало образцом для сравнения с другими спасительными деяниями (ср.Ам.2.4-10; 3.1 и далее; Иер.2.2-7; Пс.77.13-19; 78.12-55).

Исход из Египта образует ядро и является центральным событием Пятикнижия, показывающим как Яхве, драматическим избавлением Израиля у Чермного моря, избрал его “Своим уделом из всех народов” (Исх.19.5) и, в качестве их Бога, заклю-

² Так, G.E. Wright в книге “*God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Бог, который действует: библейское богословие как повествование) (SBT 8 (Chicago: 1952) стр.69 и далее) отмечает, что, несмотря на многочисленные цитаты и аллюзии Псалмов и Пророков, наиболее часто встречаются ссылки на Пятикнижие. Почти удивительно то, что разрушение Иерусалима, плен и восстановление в данной связи не упоминаются вовсе.

³ Эта историческая основа показывает, что данные “богословские” термины не относятся к абстрактным идеям. Они не описывают вневременные вселенские истины, а конкретные исторические события, произошедшие с конкретным народом.

чил с ними завет, используя Свое избавление, даруемое милостью, но не заслугами израильтян, как залог того, что Он будет принят ими; и заповедал им Свой закон в качестве их конституции. Все это записано в Исходе, Левит, Числах и Второзаконии. В книге Бытия (Быт.12-50), своеобразный Пролог, где действуют Патриархи, устанавливает обетование, которое выполняется избавлением из Египта и дарованием земли. Обетование Аврааму о земле и государственности стоит в самом начале, указывая центральную тему и цель этой истории:

“И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение” (Быт.12.1 и далее).

Эта двуединая тема повторяется снова и снова в цикле рассказов об Аврааме (ср. Быт.13.14-17; 15.2-5, 18-21; 17.7 и далее, и обновляется с каждым поколением Патриархов (Исаак, Быт.26.2-4; Иаков/Израиль, 28.13; 35.11-13; Иосиф и его сыновья, 48.1-6). Исполнение-избавление этого обетования начинается с Исхода (Исх.6.6-8) и обретает завершение в словах Господа, обращенных к Моисею в Пятикнижии. (Вт.34.1-4).

Замысел данного повествования становится ясным из того факта, что оно не стоит в одиночестве. Особое историческое и богословское значение придает ему связь с вводной частью, Первобытным прологом (Быт.1-11)⁴. В отличие от частного, адресованного к еврейскому народу обетования и избрания, являющихся центральными начиная с Быт.12 по Втор.34, Быт.1-11 имеет вселенское отношение. Оно возвращается к изначальным истокам, к сотворению всех вещей, особенно, сотворению человека, мужчины и женщины. Затем, в богословских терминах показано, как мужчина и женщина стали такими, какими они были с древнейших времен: борющимися с самими собой, отчужденными от Бога и своих собратьев в надломленном, беспорядочном мире, где один народ восстает на другой, одни социальные элементы на других, один человек на другого. Автор рисует эту мрачную картину, прослеживая происхождение и возникновение греха от непослушания первых мужчины и женщины в саду Эдемском (Быт.1-3); а затем – цепь ужасающих событий – братоубийство Каина (4.1-16); убийственная мстительность, выраженная в хвастливой песне Ламеха (Быт.19-23); общая развращенность человечества, настолько отвратительная, что вызвала Потоп (гл.6); а затем и распад первоначального единства людей, смешение языков и рассеяние людей по миру, описанные в рассказе о Вавилонской башне (гл.11).

Всей картиной первобытной истории автор Быт.1-11 намеренно во всей своей суровости поставил вопрос о будущих взаимоотношениях Бога со Своим рассеянным, сломленным и отчужденным человечеством. Исчерпано ли терпение Божие? Оставил ли Он в гневе все народы навеки? Только в свете этого вступления можно понять всю значимость и смысл избрания и благословения Авраама (непосредственно следующего за родословием, разделяющим первобытные и патриархальные прологи), которое стоит как заголовок в начале рассказа о патриархальном периоде.

Тогда контраст между Быт.1-11 и следующим за этим частным рассказом об обетовании, избрании, избавлении и завете становится особенно драматическим и

⁴ Эта связь установлена G. von Rad в его работе “Genesis”, OTL (Philadelphia: 1972), стр.152-155, на которой основывается последующее изложение

поразительным: последующий намеренно и сознательно поставлен как ответ на предыдущий. В особых отношениях Бога с Авраамом и его потомками лежит ответ на страдания всей человеческой семьи.

Таким образом Пятикнижие имеет два крупных раздела: Быт.1-11 и Быт.12 – Втор.34. Отношения между ними носят характер вопроса и ответа, проблемы и решения; ключом к ним является Быт.12.3.⁵

Такая структура не только проливает свет на связующее единство Пятикнижия она также выявляет, что последовательность событий, начатая здесь, простирается далеко за пределы Пятикнижия. В нем находится лишь начало процесса искупительной истории. Окончание и выполнение его лежат за пределами Втор.34, да и всего Ветхого Завета. Нигде в Ветхом завете нет окончательного решения того вселенского вопроса, который так остро поставлен в Быт.1-11. Ветхий Завет действительно представляет собой искупительную историю, но неполную, не дающую искупления. Когда Ветхий Завет заканчивается, Израиль все еще ищет окончательного достижения цели, когда чаяния будут исполнены и обещание станет фактом. Таким образом, место соединения Быт.1-11 и последующих глав является одним из наиболее важных мест не только Ветхого Завета, но и всей Библии. Здесь начинается искупительная история, которая ждет провозглашения благой вести о новом искупительном деянии Божиим в Иисусе Христе; только тогда будет найден способ благословения родом Авраама всех родов земли. Конец Пятикнижия является открытым, т.к. история спасения, начатая в нем, ждет своего завершения в Сыне Авраама (Мф.1.1), Который привлекает всех людей к Себе (Ин.12.32), прекращая отчуждение людей от Бога и друг от друга, так остро изображенное в первобытном прологе.

СЛОЖНОСТЬ

Наряду с определенным единством замысла, плана и композиции, внимательное прочтение Пятикнижия выявит еще и многообразие – сложность – которые равным образом поразительны. Это породило множество разнообразных теорий о происхождении Пятикнижия. К сожалению многие такие теории предлагают такой взгляд на происхождение, дату и авторство Пятикнижия, который весьма снижает его историческую и богословскую ценность. Часто Пятикнижие рассматривается, как нечто, написанное много столетий после периода Моисея, и, следовательно, в малой степени сохранившее подлинную историческую информацию; религиозные и богословские идеи, записанные в Пятикнижии, считаются поздними, появившимися лишь спустя столетия после Моисея. Например, Ю.Велльгаузен, один из наиболее красноречивых защитников этих теорий, считает, что Пятикнижие было написано в период пленения и после него, рассматривая Пятикнижие, таким образом, лишь как точку, с которой начинается иудаизм, но не древний Израиль⁶.

Хотя взгляды Велльгаузена были в последнее время изменены почти до неузнаваемости, это не привело к более сочувственной оценке Пятикнижия. Так, распространенное суждение одной из наиболее значимых современных школ ветхозаветных

⁵ Аналогичный, чрезвычайно подробно выполненный анализ, который видит тему Пятикнижия в частичном выполнении Божественного Обетования патриархам о процветании, Божественно-человеческих отношениях и земле, см. D.J.A.Clines, *The Theme of the Pentateuch.*, JSOTS 10, (Sheffield: 1979).

⁶ "Prolegomena to the History of ancient Israel" (1885; переп. Magnolia, Mass.: 1973), p.1.

исследователей, выраженное ученым с солидной репутацией (M.Noth), состоит в том, что ни одно положительное историческое утверждение не может быть сделано на основе традиций Пятикнижия. Нот считает ошибочным полагать Моисея основателем религии, или даже вообще говорить о моисеевой религии! Но, как было сказано выше, единство Пятикнижия состоит в утверждении того, что Бог действовал в истории ради спасения человеческого рода, и эти спасительные деяния – суть событий эпох патриархов и Моисея. Если так, то такие взгляды, как у Нота оспаривают саму сущность библейского призыва, умаляя значение содержания Пятикнижия в лучшем случае до уровня неадекватности, в худшем – до уровня лжи и обмана.

Реакция на такую крайнюю и преувеличенную критику является единственным возможным подходом для тех, кто предан библейской Истине. С ошибками необходимо бороться. Однако реакция консервативных ученых зачастую отражала другую крайность: они не предоставляли тщательного введения в Пятикнижие, которое бы серьезно рассматривало как подтверждение основополагающего единства Закона, так и внутренние различия текста, на которых основаны негативные теории. Соответственно, необходимо упомянуть о литературных свидетельствах неоднородности текста Пятикнижия и о том, какое значение они имеют для теории происхождения, развития и литературной природы закона Моисеева.

Литературные свидетельства неоднородности. В самом начале работы над литературной природой Пятикнижия возникает очевидный вопрос, который не был бы таким сложным, если бы не был таким знакомым: Является ли Пятикнижие книгой по истории или юриспруденции? Ни один другой свод законов, как древний, так и современный, не знает ничего похожего: историческое повествование постоянно прерывает изложение законов, в то время как первобытный пролог, рассказы о патриархах и Моисее служат введением к Моисееву законодательству. Размышляя о происхождении Пятикнижия, этот двойственный характер текста необходимо признавать. Бог не просто провозгласил закон или избавил людей посредством ряда спасительных действий. Он сделал и то, и другое: Он избрал народ и связал его с Собой законом. Поэтому Пятикнижие имеет двоякий характер: повествование, в котором располагаются блоки юридических материалов⁷.

Внимательный анализ текста выявил и другие литературные несоответствия в тексте.⁸

(1) Как повествовательная, так и юридическая части не имеют четкой последовательности и порядка в изложении материала. Так, между Быт.4.26 и 5.1; фактически Быт.2.46-4.26 разрывает повествовательную нить 1.1-2.4а. Быт.19.38; 20.1 также проявляют определенную непоследовательность. То же имеет место в Исх.19.25; 20.1, где десятисловие, содержащееся в 20.1-17, явно прерывает последовательность повествования, представленного 19.1-25; 20.18-21. И наконец, сам юридический кодекс не имеет ясной логической композиции.

⁷ Обратите внимание, что они составлены в жанре соглашений между сюзереном и вассалом, сравнение которых с Моисеевым заветом является настолько плодотворным (см.стр.145), что выделяется именно эта комбинация истории (исторический пролог) и закона (соглашение). Такая взаимосвязь между этой поразительной чертой формы Пятикнижия и структурой одной из его наиважнейших составных частей не может быть случайной!

⁸ См. A. Robert and A. Tricot, eds, "Guide to the Bible", 2nd ed. (New-York :1960) p.160 и далее.

(2) Принимая во внимание эти факты, нетрудно обнаружить существенные различия в словарном составе, синтаксисе, стиле и общей композиции между различными частями произведения. Эти различия можно ясно видеть, сравнивая кодексы, изложенные в Левит и Второзаконии.

(3) Дальнейшим свидетельством несоответствий является использование различных имен Бога “Яхве” (“Господь”) и “Элохим” (“Бог”). Это свидетельство может быть сформулировано следующим образом: хотя эти имена часто встречаются без какой-либо видимой причины для использования именно этого имени, ряд глав, или частей глав, особенно в Бытии, используют исключительно или в подавляющем большинстве случаев какое-либо одно имя и можно проследить связь между использованным именем и богословскими концепциями и литературными характеристиками этих отрывков⁹.

(4) В Пятикнижии встречается двойной и тройной повтор материала. Интерес представляет не простой повтор идентичного материала, но повторение основного предметного материала, насыщенного общими чертами, но имеющего некоторые признаки различия. Это явление постоянно оспаривалось, подтверждалось, опровергалось. Ревностные защитники теории документального источника определяли как двойники те отрывки, которые гораздо легче объясняются другими способами¹⁰. Но остается фактом, что некоторые двойные места не могут быть объяснены.

Например, в двух местах Авраам рискует честью Сарры, выдавая ее за свою сестру (Быт.12, 20); обратите внимание на удивительно похожий эпизод с Исааком (26.6-11). Название “Вирсавия” (“Колодезь клятвы”) знаменует собой не только завет между Авраамом и Авимелехом (Быт.21.22-31), но и союз между Исааком и Авимелехом (26.26-33). В Быт.28.19 и 35.7 говорится о том, что Иаков переименовывает Луз в Вефиль; но в 28.10-19, он делает это на пути в Харран, когда Яхве является ему, в то время как в 35.9-15, он делает это на пути из Харрана, когда Яхве

⁹ Это явление поразительно и неоспоримо, особенно начиная с Быт.1.1 по Исх.6, в которой Бог открывается как Суший – Иегова. С этого момента разделение становится не таким ясным, т.к. имя “Иегова” преобладает. Так, согласно статистике, приводимой Дж.Б.Харфордом, Масоретский текст содержит 178 употреблений имени “Элохим” и 146 употреблений имени “Иегова” от Быт.1.1 до Исх.3.15, но 44 употребления имени “Элогим” и 393 – имени “Иегова” от Исх.3.16 до конца; “Since Wellhausen” (London:1926). Примеры отрывков с использованием имени “Элохим” включают Быт.1.1-2.3; 5; 17; 23; 25.7-17; части, использующие имя “Иегова” включают 11.1-9; 12; 18. См. обсуждение этого вопроса в кн. J.Orr, “The problem of the Old Testament Завета” (London: 1907) pp.196 и далее.

¹⁰ Например, часто указывается, что между Быт.37.27 и 28а имеется разночтение о том, кто купил Иосифа – Измаильтяне (ст.27) или Маданитяне (ст.28а), и кто продал его в Египет Измаильтяне (ст.28б; 39.1) или Маданитяне (37.36). Когда эта неопределенность соединяется с одинаковой ролью Рувима (37.21 и далее; 29 и далее) и Иуды (26 и далее), часто утверждается, что здесь соединены рассказы-двойники. В одном из них, Иуда спасает своего брата, устроив его продажу Измаильтянам, которые привозят его в Египет; в другом, Рувим спасает его от смерти, спрятав в яму, которая была неизвестна братьям, а Маданитяне вынимают его оттуда и привозят в Египет. Однако сравнение с Суд.6.1-3 и 8.24 показывает, что “Измаильтяне” и “Маданитяне” являются перекрывающимися терминами – “Измаильтяне” обозначает кочевников или бедуинов вообще, в то время как “Маданитяне” – это название конкретного племени, как Амаликитяне или “жители востока” (Суд.6.3). С учетом этого, эпизоды, отражающие действия Рувима и Иуды можно сложить в один последовательный рассказ.

говорит с ним (35.13, 15). Отрывок о чистом и нечистом в Лев.11.1-47 повторяется во Втор.14.3-21; а отрывок о рабах повторяется три раза (Исх.21.1-11; Лев.25-39-55; Втор.15.12-18)¹¹.

Дополнительные свидетельства в тексте говорят о длительной истории передачи и развитии. Поразительное количество отрывков прямо указывают на время после Моисея¹². Здесь могут быть приведены демонстративные примеры. Такие утверждения, как “в этой земле тогда жили Хананеи” (Быт.12.6; 13.7) и “сыны Израилевы ели манну... доколе не пришли к пределам земли Ханаанской” (Исх.16.35), подразумевают, что Израиль уже оккупировал Ханаан. В Быт.14.14 указано, что Аврам преследовал захвативших Лота до самого Дана, хотя эта местность получила это название только после того, как колено Даново захватило его после Завоевания (Ис.Нав.19.47; Суд.18.29). В Быт.36.31 в начале списка царей, говорится, что они царствовали “прежде царствования царей у сынов Израилевых”. Очевидно подобное суждение могло исходить от автора, жившего не раньше Саула¹³.

Эти примеры сложностей с текстом широко различаются по степени ясности или двусмысленности. Некоторые из них являются просто литературными фактами; другие более двусмысленны и их оценка более субъективна и зависима от точки зрения толкователя. Однако едва ли можно рассчитывать на то, что можно правильно оценить литературную природу и происхождение Пятикнижия без серьезного изучения этих сложностей.

Положительные свидетельства авторства и происхождения. Во-первых, Пятикнижие является анонимным произведением. Нигде не встречается указаний на авторство. Ни Моисей, ни кто-либо другой не упоминаются. Необходимо отметить, что такая анонимность свойственна древней литературе вообще, и Ветхому Завету в частности¹⁴. На древнем Ближнем Востоке “автор” не был творческим художником, как в современности. Он был в первую очередь хранителем прошлого и был связан традиционным материалом и методологией. “Литература” была в значительно большей мере общественной, чем индивидуальной собственностью¹⁵.

¹¹ Этот список можно продолжить. Яркий пример расходящегося параллелизма в Пятикнижии представляет собой в двух рассказах о втором получении скрижалей Моисеем после того как он разбил первые (Исх.34 и Втор.10). См. W. Wegner, “Creation and Salvation” СТМ, 37 (1966); p.522.

¹² Большинство из них были отмечены еще в древности. Обзор см. в G. Aalders “Short Introduction to the Pentateuch” (London: 1949), pp.105-108; Н.Н. Rowley “The Growth of the Old Testament” (Нью-Йорк: 1963), p.17.

¹³ Другие примеры см. Aalders, *ibid*. Эти явления могут быть объяснены только если предположить, что все они являются позднейшими редакционными вставками (см. О.Т. Allis, The Five Books of Moses, (Nutley, N.: 1943), p.13), но подобное заключение можно вывести только в том случае, если доказано, что весь окружающий текст прямо восходит к эпохе Моисея. Приведенные разночтения, однако, указывают на обратное.

¹⁴ Так, нет указаний на то, кто является автором Книг Иисуса Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Ездры, Неемии и т.д. Хотя пророческие книги носят имена тех, кто произносил пророчества, обычно не дается указаний на то, кто сохранил их; совершенно ясно, что биографические разделы (например, Ис.7 в сравнении с главами 6-8; Ам.7.10-17), написанные от третьего лица принадлежат другим людям.

¹⁵ Из многих тысяч аккадийских литературных сочинений, только три (два аккадийских и один шумерский) содержат точное указание на авторство. Даже в этих ссылках, а также в

Однако несмотря на анонимность, Пятикнижие дает указание на литературную деятельность своей основной фигуры, Моисея. Упоминается о том, что он получал приказание записать или фактически записал исторические факты (Исх.17.14; Числ.33.2), законы или части законодательного кодекса (Исх.24.4; 34.27 и далее) и одну поэму (Втор.31.22). Таким образом, Писание ссылается на повествовательную, законодательную и поэтическую литературную деятельность Моисея. Однако его участие не было ограничено только теми местами Пятикнижия, которые прямо ему приписываются. Имеются все основания полагать, что его участие выходило за рамки этих мест.

Литературная деятельность Моисея подтверждается разбросанными, но значимыми ссылками в остальной литературе периода до Пленения. Ссылки периода Пленения и после него гораздо более многочисленны. Внимательное исследование показывает поразительную закономерность:¹⁶

(1) Книги, написанные после Пленения (Паралипоменон, Ездры, Неемии, Даниила и т.п.) часто ссылаются на Пятикнижие как на авторитетный письменный текст; они близки ко всем законам Пятикнижия. Здесь выражение “книга Моисея” встречается в первый раз.

(2) Срединные книги (напр. исторические книги, написанные до Пленения, Иисуса Навина, 1-4 Царств) редко упоминают о литературной деятельности Моисея. Все такие ссылки относятся ко Второзаконию¹⁷.

(3) Ранние книги (напр. пророки до Пленения) не имеют таких ссылок¹⁸. Это является свидетельством того, что традиция развивается – связь с Моисеем расширяется от нескольких законов к Второзаконию, затем ко всем законам и, наконец, ко всему Пятикнижию¹⁹. Дальнейшее развитие традиции видно в частых ссылках Нового Завета на Пятикнижие как “закон” или “книгу Моисея” (Мк.12.26; Лк.2.22; Деян.13.39) или просто “Моисей” (Лк.24.27), и на весь Ветхий Завет как “Моисея и

других списках литературных сочинений, термин “автор” не употреблен в современном значении; он выражен формулой “*sa pi*” (“из уст”), который определяет либо устный источник, либо редактора. Таким образом, “автор” работал с более ранними версиями и частично был просто переработчиком. См. W.W. Hallo, “New Viewpoints on Cuneiform Literature”, *IEJ* 12 (1962): p.14 и далее.

¹⁶ Анализ см. R.J. Thompson “Moses and the Law in the Century of Criticism since Graf (Leiden: 1970), p.2 и далее.

¹⁷ Таких упоминаний всего семь. 1 Цар.2.3 близко к Втор.17.18-20; 29.9; 2 Цар.14.6 цитирует Втор.24.16; 2 Цар.18.6 использует фразеологию, распространенную во Второзаконии (напр. 10.20; 11.22; 13.4; 17.11, 20); и 2 Цар.23.25 близка к Втор.6.4. 2 Цар.21.8 является наиболее ярким примером ссылки на Второзаконие, т.к. весь окружающий отрывок является аллюзией на эту книгу (ср. Втор.17.3; 18.9-14; 12.5; гл.29 и далее), в то время как Ис.Нав.8.30-35 ясно ссылается на Втор.27.4 и далее. Ис.Нав.23.6 просто упоминает “книгу закона Моисея”, но окружающий текст близко тяготеет к Втор.7.

¹⁸ см. R.J. Thompson, *ibid*, pp.2 и далее.

¹⁹ Thompson, там же, стр.3 отмечает, что этот процесс можно рассматривать, сравнивая книги Царств и Паралипоменон – “книга закона Моисеева” в 4 Цар.14.6 становится “законом, в книге Моисеевой” в 2 Пар.25.4. Дальнейшие факты могут быть взяты из частотности упоминания Моисея: по два раза в 1 Цар. и Дан.; 5 раз у пророков; 8 раз в Псалтири; 10 раз в 3-4 Царств, но 31 раз в Книгах Ездры, Неемии и Паралипоменон. Ср. Дж.Л.МакКензи “Моисей” в “Библейский словарь” (Нью-Йорк: 1960).

пророков" (16.29). Кроме того, признание Моисея автором всего Пятикнижия обширно и единодушно в Талмуде и у Отцов Церкви.

Значение этих фактов. Какие выводы могут быть сделаны из этих данных касательно происхождения и развития Пятикнижия? Здесь необходимо быть библеистом в подлинном смысле этого слова, позволяя говорить Библии, не навязывая ей предвзятых концепций о том, каким видом литературы она должна быть, точно так же как нельзя подсказать ей, какому богословию она должна учить. В то же время, теории о ее происхождении и развитии должны признаваться концепциями, рабочими гипотезами, открытыми изменениям и совершенствованиям по мере того, как накапливаются больше знаний.

После рассмотрения свидетельств текста и традиции, необходимо подчеркнуть две вещи. Во-первых, библейские источники и различные традиционные течения согласны в том, что Моисей писал повествовательную, законодательную и поэтическую литературу²⁰. В настоящее время существуют обширные свидетельства, что такие разносторонние способности одного автора не были уникальными на Ближнем Востоке в древности, даже за много веков до Моисея²¹. Следовательно, необходимо подтвердить подлинно глубокую роль Моисея в формировании Пятикнижия. Традиция действительно верна, приписывая ему авторство Пятикнижия, по крайней мере в том смысле, что ядро повествования и законодательного материала восходит к его литературным трудам и подлинно отражают как обстоятельства, так и события той эпохи. Хотя мало вероятно, что Моисей написал Пятикнижие в его законченной форме, связность и единообразие свидетельств подтверждают то, что он был инициатором, ключевой фигурой в литературной деятельности, которая создала Пятикнижие.

Во-вторых, необходимо учитывать сложность текста, распределение и рост свидетельств происхождения. Эти литературные явления показывают, что Пятикнижие является составной, сложной работой с длинной и сложной историей передачи и роста. Вера подтверждает, что это развитие происходило под водительством Того Самого Духа Божия, Который вдохновлял Моисея писать и говорить. Хотя подробности этого процесса трудно проследить с определенностью, его основные контуры ясны. Вначале, в период рабства в Египте, повествования о патриархах сохранялись в устной форме, и, по-видимому, были впервые записаны в период Моисея²². К ним были добавлены поэтические и прозаические описания Исхода и странствований, записанные, как думают некоторые, в ранний период Давида. В предверии нового уклада жизни — монархии и национального государства, сохранение событий и воззрений эпохи образования Израиля приобретали первостепенную важность. Собранные вместе в различных редакциях, документы периода Моисея могли быть окончательно соединены в одно собрание Ездрой в период восстановления после Пленения (V век). Эта версия основана на следующих соображениях. Сам библейский текст представляет Ездру как "книжника, сведущего в законе Моисеевом" (Езд.7.6, 11 и далее), чья задача была учить Торе и следить за ее

²⁰ Как отмечает P. Beno (Guide to the Bible [New York: 1960], p.160), такие единодушные свидетельства являются фактом, который, с должным уважением к определенным радикальным критикам, не следует отбрасывать заранее, но он требует соответствующего объяснения.

²¹ См. R. K. Harrison, Introduction to the Old Testament (Grand Rapids: 1969) p. 538.

²² W. F. Allbright, The Archeology of Palestine, p.225.

соблюдением в Иудее и Иерусалиме (ст.14, 25 и далее). Иудейское предание единодушно приписывает ему последнюю запись в Торе²³. Кроме того, это время в еврейской истории, когда вавилонские осадные орудия оставили в руинах все предыдущие еврейские установления и уклад жизни, уведя большую часть населения в плен, логически представляет именно тот момент, когда более всего была нужна в сборе и установлении письменных остатков их жизни и служения. И наконец, какими бы ни были подробности этого процесса, следует согласиться с утверждением У.Ф.Олбрайта:

“В целом, содержание нашего Пятикнижия значительно старше, чем дата его окончательной редакции; новые открытия продолжают подтверждать историческую достоверность литературной древности одной детали за другой. Даже когда приходится признать наличие позднейших вставок в первоначальном ядре традиции Моисея, эти вставки отражают нормальный рост древних установлений или практики, или стремление позднейших переписчиков спасти как можно большее количество сохранившихся традиционных сведений о Моисее и Торе. Соответственно, отрицание того, что Пятикнижие теснейшим образом связано с фигурой Моисея является типичным гиперкритицизмом²⁴.”

Пытаясь объяснить и понять значение литературной неоднородности, исследователи Ветхого Завета последних двух веков выработали “документарную теорию” – гипотезу, которая пытается выделить различные “источники”, стоящие за современным текстом Пятикнижия²⁵.

Документарная теория пытается указать на четыре основных документа, как на источники современного текста Пятикнижия. Она делает это, изучая блоки текста, которые могут быть выделены на основании отсутствия целостности порядка расположения и предмета повествования, использования Божественных Имен “Яхве” и “Элохим” и повторения материала. На этом основании она пытается собрать более крупные единицы текста, отмеченные сходством словарного состава и стиля, а также единообразием богословских взглядов, которые, в различной степени, являются параллельными изложениями основного рассказа Пятикнижия. Таким образом выделяются четыре “источника”. (1) Рассказ Иеговиста (J, от нем. *Jahweh*), возникший в Иудее в 950-850 гг., который начинается в Книге Бытия и заканчивается в Книге Чисел. (2) Рассказ Элохиста (E, от нем. *Elohim*), возникший в северном Израильском царстве около 850-750 гг., который также начинается в Книге Бытия и заканчивается в Книге Чисел. Обычно считается, что E и J были соединены в составное произведение (JE) после падения северного царства в 721 г. Работа автора Второзакония (D, от англ. *Deuteronomy*) включает собственно Второзаконие, а также “костяк” историче-

²³ Дословно утверждается, что Ездра переписал Писание “ассирийскими” (сирийскими) буквами, т.е. квадратным еврейским или “арамейским” письмом, не древнееврейскими буквами; Талмуд Sanh 216-22a. Он руководил Великой Синагогой, которой приписывается окончательное собрание священных книг.

²⁴ Allbright, *ibid*, p.225.

²⁵ Имеется ряд отличных обзоров и исследований с различных точек зрения. Заслуживают внимания следующие из них: (1) короткие обзоры: D.A.Hubbard, “Pentateuch”, IDB 3: pp.1181-1187; D.N. Freedman, “Pentateuch”, IDB 3:711-726; (2) более обширные исследования: Harrison, “Introduction”, pp.3-82; Thompson, “Moses and Law”; A.Robert, A.Feuillet, “Introduction to the Old Testament” (New York: 1968), pp.67-128; и, особенно, Childs, “Old Testament as Scripture”, pp.112-127.

ского повествования, которое начинается в Книге Иисуса Навина и заканчивается в 4 Книге Царств. Обычно считается, что D приобрела окончательную форму при Осии в качестве книги закона, находящейся в храме (4 Цар.22.3-23.25; 621 г. до Р.Х.). Она была добавлена к JE, в результате было получено JED. (4) Священнический кодекс (P, от англ. Priestly), возникший во время Пленения или вскоре после него (VI-V века) и содержит части повествований, родословных, материал, относящийся к обрядам и культу, описанным в Быт. – Числ. Однако в первую очередь, происходя из различных периодов истории Израиля, он объединил большое собрание законов в Пятикнижии. Затем он был присоединен к остальным для образования JEDP, и, таким образом, священническая школа дала нам Пятикнижие в современной форме.

Принимая в основном ядро документальной теории, Х.Гункель дал новый импульс критическим исследованиям, введя около 1900 г. термины “Formgeschichte” (история литературных форм), или “Gattungsgeschichte” (история литературных жанров)²⁶. Не группируя основные единицы текста в более крупные и не выделяя источники, этот метод изолирует и изучает отдельные текстовые единицы сами по себе для определения того, какими видами литературы они являются, и в особенности для определения и изучения их “Sitz im Leben”, того “места в жизни”, той общественной потребности, которая породила эти тексты, и, соответственно отразилась в них. Хотя этот подход привел к крайне радикальным выводам, при здравом использовании, он оказывает большую помощь в понимании Пятикнижия. В частности, этот подход был плодотворным при изучении Псалтири и Евангелий.

Многое из старой источниковой критики и из гипотез, которые она произвела, остается предположительным и проблематичным. Трудно сомневаться в том, что источники были; другое дело, могут ли они быть выделены с такой определенностью из того тесно-сплетенного текста, который получился в итоге. Для толкования гораздо более важным представляется результат этого длительного процесса – труды вдохновленных Богом авторов, редакторов, знатоков Предания богоизбранного народа.

ПЕРВИЧНАЯ ВАЖНОСТЬ СТРУКТУРНОГО ЕДИНСТВА

Несмотря на то, что из настоящего изложения явствует, что Пятикнижие является сложным литературным произведением, собранием текстов, имеющим длительную и сложную историю преемственности и развития, значительно более важно структурное единство Пятикнижия. Каким бы ни был процесс его преемственности и развития или дата, когда Пятикнижие приобрело современный вид, кто бы ни был тот автор или авторы, которые окончательно собрали тексты в то великое историческое повествование, которым оно сейчас является, более важным, естественно, является само творение. Всепокрывающее единство Пятикнижия, столь вдохновенно и мощно явленное из его составных частей, является гораздо более важным, чем существование любых источников, требуемых для объяснения неоднородности текста. Реальной опасностью литературного анализа и критики является не то, что они обязательно отрицают Божественное происхождение текста Библии, или что они непременно отрицают духовные ценности ветхозаветного Откровения. Опасность

²⁶ Отличное введение в данный предмет см. G.M. Tucker “Form Criticism of the Old Testament” (Philadelphia: 1971). Исчерпывающая трактовка см. K. Koch, “The Growth of the Biblical Tradition” (New York: 1969).

лежит в том, что библейская наука погрязает в подобном анализе настолько, что не остается места для рассмотрения более общих, всеобъемлющих вопросов. Формальный анализ стремится низвести Пятикнижие до уровня несвязных фрагментов и, следовательно, ведет к утрате ощущения того единства, которое действительно присутствует в Пятикнижии.

Современные направления ветхозаветной науки признают этот факт. С одной стороны, признается то, что изучение Ветхого Завета почти полностью посвятило себя диахроническим литературным вопросам, т.е. историческому обрамлению текста и реконструированию происхождения и процесса передачи, вместо того, чтобы заняться синхроническим анализом, т.е. толкованием значения самого текста. По-видимому, справедливо будет отметить, что большинство, если не вся ветхозаветная наука исходила из принципа, что текст (единственные доступные объективные данные) может быть правильно истолкован и понят только на основании исследования того процесса, который вызвал его к жизни, хотя этот процесс всегда останется гипотетическим²⁷. Исследование Ветхого Завета все больше превращается в анализ, описание и оценку текста как вещи в себе, а не только как средства для установления его генетической истории²⁸. С другой стороны находится развитие канонических исследований, изучение формы и функций текста в том виде, который был придан ему обществом верующих как своему каноническому писанию²⁹. Эта сфера исследований претендует на роль "посткритической альтернативы"³⁰, которая, серьезно относясь к результатам критико-исторических исследований, тем не менее пытается определить роль, которую каноническая форма текста играла в вере Израиля.

В этой точки зрения

"...формирование Пятикнижия определило понимание Израилем своей веры как Торы. Библейские редакторы первых пяти книг положили основание жизни Израиля под водительством Бога и предоставили необходимую норму трактовки Моисеева Предания людьми Завета"³¹.

Следовательно, основным методом здесь будет рассмотрение Пятикнижия таким, каким оно есть – окончательным творением свидетельства Израиля о том, что Бог совершил для него в эпоху патриархов и Моисея, в великий и творческий период их призвания, становления жизни и служения.

²⁷ Большая часть исследований Ветхого Завета осуществлялась не только исходя из предпосылки о том, что особая диахроническая гипотеза (т.е. классическая теория источников, названных JEDP) должна быть выработана перед толкованием текста, но также постоянно разрывала текст на части, основанные на этой гипотезе, а затем, почти исключительно основывала толкование на одной из этих гипотетических посылок.

²⁸ Диахронические исследования, такие как изучение происхождения, естественно, являются действительным, заслуживающим внимания, и часто незаменимым путем к достижению цели; здесь вопрос стоит об оценке и приоритетах. Краткое, но проницательное рассмотрение см. во введении к J.P. Fokkelman, "Narrative Art in Genesis" (Assen: 1975), стр.1-8, и Clines, "The Theme of the Pentateuch", pp.7-15.

²⁹ см. Childs, "Old Testament as Scripture". pp. 109-135. Указанный метод см. также J.A.Sanders, "Torah and Canon" (Philadelphia:1972).

³⁰ Фраза взята из Childs, *ibid* p.127.

³¹ там же, стр.131 и далее.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Bright, J. *Early Israel in Recent History Writing*. Naperville: 1956.
- _____. "Modern Study of Old Testament Literature." pp. 13-31 in *BANE*.
- Cassuto, U. *Documentary Hypothesis*. Trans. I. Abrahams. Jerusalem: 1961.
- Childs, B.S. *Introduction to the Old Testament as Scrioture*. Philadelphia: 1979. (Esp. pp. 109-135.)
- Clements, R.E. "Pentateuchal Problems." pp. 96-124 in G.W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*. Oxford: 1979.
- Driver, S.R. *Introduction to the Literature of the Old Testament*. 9th ed. 1913; repr. Magnolia. Mass.; 1972.
- Eissfeldt, O. *The Old Testament: An Introduction*. Trans. P.R. Ackroyd. New York: 1965.
- Livingston, G.H. *The Pentateuch in Its Cultural Environment*. Crand Rapids: 1974.
- McKenzie, J.L. *The Two-Edged Sword*. Garden City: 1966.
- Robert, A. "The Law (Pentateuch)." Pp. 157-170 in A. Robert and A. Tricot. eds., *Guide to the Bible*. 2nd ed. Paris: 1963.
- Sawyer, J.F.A. *From Moses to Patmos: New Perspectives in Old Testament Study*. London: 1977.
- Soggin, J.A. *Introduction to the Old Testament*. OTL. Philadelphia: 1976.
- Wright, G.E. *The Old Testament Against Its Environment*. Naperville: 1950.

ГЛАВА 7

БЫТИЕ: ПЕРВОБЫТНЫЙ ПРОЛОГ

НАЗВАНИЕ, СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРА

В Септуагинте первая книга Пятикнижия носит название "Genesis", что означает "источник, происхождение". Древнееврейское название этой книги – "beresit" ("в начале"), что является первыми словами книги. Оба являются отличными названиями, т.к. Книга Бытия рассказывает о начале всех вещей в соответствии с библейской верой.

На основании содержания книга разделяется на две четко различимые части: гл.1-11 – первобытная история, и гл.12-50 – история патриархов (если быть более точным, то это 1.1-11.26 и 11.27-50.26). Быт.1-11, описывая происхождение мира, человечества и греха, является введением в историю спасения; Быт.12-50 описывает истоки спасительной истории в Божьем избрании патриархов и Его заветном обещании земли и потомства. Как таковая, Книга "Бытие" является законченной. Два пролога являются введением в повествование о богоизбранном народе, образовавшемся через милостивое Божественное избавление у Чермного моря и дарование Завета Моисею на Синае.

На основании литературной структуры, Книга разделяется на десять частей. Ключом к этой внешней форме является "формула *toledoth*": "Вот родословие" (или житие; др.евр.*toledoth*)¹.

СОДЕРЖАНИЕ

Первые пять *toledoth* составляют структуру первобытного пролога, как бы собирая вокруг себя основные разделы. Так, первая часть завершается ст.2.4а, а следующий раздел – Эдем и грехопадение – завершается ст.5.1, который представляет перечисление потомков Адама, выделяя 2.4б-4.26 как литературную единицу. В Быт.6.9 данная формула представляет повествование о Ное, разрывая рассказ о сынах Божиих и дочерях человеческих (6.1-4) и очерк о грехах человеческих (ст.5-8), оба отрывка

¹ См. Н.Т. Kuist, *Old Testament Book Studies* (Princeton: n. d.). Перевод *toledoth* как "родословие" или "житие" зависит от того, связано ли оно с генеалогией (напр. 5.1; 10.1) или с повествованием (напр. 6.9; 25.19).

выражают степень развращенности, которая привела к Потопу. Быт.10.1 начинается с родословия народов, отделяя повесть о переселении земли от рассказа о Потопе, который содержится в Быт.6.9-9.29; Быт.11.10 представляет перечисление патриархов после Потопа, отделенное от рассказа о Вавилонской башне, содержащегося в Быт.11.9. Таковым является естественное деление первобытного пролога, приданное тексту Самим Священным Автором. Изучение этих разделов и способов их соединения выявляет то, что подразумевал автор, составляя его таким образом.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР

Для того, чтобы толковать первобытный пролог в соответствии с замыслом его древнего автора, необходимо исследовать его литературный жанр. Какого рода литературой он является? Как сам автор хотел быть понятным? Эти вопросы необходимо поставить, чтобы не придавать словам автора того значения, которое он не намеревался в них вкладывать. Поэтому давайте рассмотрим (1) литературную природу Быт.1-11, (2) древний ближневосточный материал, к которому тяготел Израиль, рассказывая первобытную историю, и (3) его значение для Быт.1-11.

Литературная природа. При внимательном рассмотрении содержания и композиции гл.1-11, можно увидеть многое, что поможет нам определить природу используемого жанра, даже если многие вопросы останутся неразрешенными. Во-первых, эти главы характеризуются литературной изобретательностью и условностями двух, существенно отличающихся типов литературы. Один набор текстов (включающий гл.1; 5; 10; 11.10-26) выделяется схематичностью и четкой логической последовательностью. Глава 1, например, состоит из структурно расположенного ряда сжатых, почти схематических предложений, чьи части могут быть легко очерчены и выделены. Каждое творческое повеление состоит из:²

- вступительного сообщения, “И сказал Бог...” (1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26);
- творческого повелительного Слова, “да будет...” (1.3, 6, 9, 11, 14 и далее, 20, 24, 25);
- заключительного слова о выполнении, “и стало так” (1.3, 7, 9, 11, 15, 24, 30);
- описательного слова о выполнении, “И создал Бог...”, “И произвела земля...” (1.4, 7, 12, 16-18, 21, 25, 27);
- описательного слова наименования и благословения, “И назвал Бог...”, “И благословил Бог...” (1.5, 8, 10, 22, 28-30);
- слова оценки и одобрения, “И увидел Бог, что это хорошо “ (1.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31);
- заключительного слова и временной структуры, “И был вечер, и было утро: день...” (1.5, 8, 13, 19, 23, 31).

Несмотря на то, что каждое творческое повеление осознанно следует единообразной схеме, используя одни и те же стереотипные выражения, впечатления механичности или неосмысленности не создается благодаря тому, что порядок, длина и само наличие этих компонентов различаются³.

² См.С.Westermann, *The Genesis Accounts to Creation*. Faced Books. Biblical Series 7 (Philadelphia: 1964). Дальнейшее рассмотрение литературных характеристик первобытного пролога, см. А. Robert, А. Tricot, *Guide to the Bible*, pp. 480 и далее.

³ Подробное изучение этих элементов см. W.Wegner, *СТМ* 37 (1966) pp.526 и далее.

Расположение повелений следует строгому порядку, сознательно разделенному на два временных периода: сотворение и отделение элементов космоса, от общих к частным (первые четыре повеления, ст.1-13), и украшение космоса, от несовершенного к совершенному (вторые четыре повеления, ст.14-31). Кульминацией рассказа является восьмое повеление – сотворение человека. Вся глава представляет собой скорее не повествование или рассказ, а тщательно составленный отчет о ряде повелений⁴. Аналогичным образом, гл.5 и 11.10-32 являются тщательно составленными родословиями с одинаковыми конструкциями, повторенными для каждого поколения, а гл.10 является этногеографическим списком, также отмеченным схематическим характером.

Другой набор текстов (гл.2-3, 4, 6-9; 11.1-9) существенно отличается от рассмотренных выше. Здесь также имеется порядок и развитие, но используется форма рассказа. Так, например, гл.2-3 образуют изящное повествование, литературное произведение, почти драму. Каждая сцена нарисована несколькими штрихами с изобилием образов. Автор довольствуется наивными, но выразительными антропоморфизмами. Яхве представляется одним из драматических персонажей. Он является гончаром (2.7, 19), садовником (ст.8), хирургом (ст. 21) и мирным землевладельцем (3.8)⁵.

Отличия в замысле и литературных условностях между гл.1 и 2 можно найти и в поразительно различных способах описания Шестидневного творения. Оба рассказа употребляют общий термин “*asa*” (“делать”), но гл.1 характеризуется использованием глагола “*bara*” (“творить из ничего”), который употребляется только с подлежащим “Бог” и никогда не связан с материалом, из которого предмет “сотворен”. Гл.2, однако, использует глагол “*yasar*” “придавать вид, форму, выделывать” – технический термин, употребляемый в связи с работой гончара, который “придает глине желаемую форму”⁶. Эти два глагола играют важную роль в восприятии Шестидневного творения: гл.1 лаконично констатирует: “И сотворил человека по образу Своему,... мужчину и женщину сотворил их” (ст.27); однако во второй главе Бог представляется гончаром, который “создал человека из праха земного”, и “вдунул” в ноздри его “дыхание жизни” и “создал” женщину из его “ребра”. В гл.1 Бог творит Словом; в гл. 2 – божественным деянием. Первое можно назвать “творением посредством повеления”; второе – “творением посредством действия”. Принимая во внимание древнееврейское мировоззрение, в котором между словами “слово” и “дело” нет четкого различия или взаимного исключения, это отличие не несет с собой какого-либо врожденного противоречия (оба являются антропоморфическими представлениями), а в известной степени подчеркивает многогранность Божественной творческой деятельности.

Употребление личных имен также является одним из литературных приемов. Соотношение между именем и выполняемой функцией или ролью в нескольких случаях поразительна. Адам означает “человечество”⁷, а Ева – “(дающая) жизнь”⁸.

⁴ Иной поход к трактовке литературной формы этой главы – подчеркивание поэтических приемов, таких как рефрен с модификацией. – прим. ред.

⁵ см. A.Robert, A.Tricot, *ibid*, pp.480 и далее.

⁶ На древнееврейском языке, гончар – “*yoser*”, частица глагола “*yasar*”, т.е. “придающий вид, форму”.

⁷ Др.евр. “*adam*” означает “человек, человечество”, а не “отдельный человек”. Для обозначения отдельного человека древнееврейский язык использовал другие формулировки, такие

Естественно, когда автор рассказа называет двух основных персонажей Человечество и Жизнь, это кое-что говорит о предполагаемой степени буквальности! Аналогичным образом, Каин означает “кузнец”; имя “Енох” связано с “посвящением, освящением” (4.17; 5.18); Иувал – с рожком и трубой (4.21); Каин, осужденный быть скитальцем (“*pad*”), отправляется в землю Нод, наименование которой является явным производным от того же еврейского корня, таким образом в землю скитания! Это наводит на мысль, что автор является художником, рассказчиком, который пользуется литературными приемами и изобретательностью. Необходимо стараться различать между тем, чему он намеревается учить, и применяемыми для этого стилистическими приемами.

Древний ближневосточный фон. Для понимания литературного жанра Быт.1-11, необходимо принимать во внимание многочисленные четкие сходства и параллели между Писанием и ближневосточными, в особенности месопотамскими, источниками. Вполне вероятно, что вдохновенный писатель первобытного пролога тяготел к материалу и материи рассказа о происхождении, которые были частью его культурных и литературных традиций. Прежде всего повествование гл. 1 имеет своеобразный фон. Речь идет о месопотамской литературе о сотворении мира. Хотя подробные сравнения относительно немногочисленны, их вполне достаточно для выявления того, что повествование гл.1 соответствует месопотамской концепции Творения. Существует три основных параллели: и Гл.1 Бытия и месопотамская литература рисуют первобытное состояние как водянистый хаос; и тут и там – одинаковый порядок творения; оба повествования заканчиваются Божественным отдыхом⁹. Аналогичным образом, гл.2-3 развиваются на фоне семитской, и особенно, опять-таки месопотамской, литературы. Однако в целом, рассказ о рае не находит каких-либо древних ближневосточных параллелей; черты сходства наблюдаются только в отдельных элементах, символах и понятиях¹⁰. Параллели распространяются даже на техническую терминологию. Слово “*ed*” в 2.6, обычно переводимое как “пар” лучше всего объясняется как аккадийское заимствование, означающее “поток воды из-под земли”¹¹. Географическое местонахождение сада “в Эдеме” (2.8) наилучшим образом объясняется как заимствование шумерского, позже аккадийского слова “*ediru*”

как “*ben adam*”, (сын “*adama*”, или “некто, принадлежащий к категории “*adam*”), или совершенно другое слово, напр. “*is*” (“мужчина, а не женщина”).

⁸ С лингвистической точки зрения связь между “*hawwa*” (“Ева”) и глагольным корнем “*haya*” (“жить”) не является четкой. Тем не менее, Быт.3.20 ясно показывает, что автор именно так понимал это имя.

⁹ См. A.Heidel, *Babylonian Genesis*, 2nd ed. (Chicago: 1963), для полного обсуждения и сбалансированных, оправданных выводов.

¹⁰ Эти более-менее параллельные данные взяты из ряда источников, напр.: земной рай, населенный единственной парой; чудесные сады, священные деревья, растение жизни, охраняемое богами и украденное змием; дерево жизни и истины; человек, вылепленный из глины, часто смешанной с божественным элементом.

¹¹ Как древнееврейское слово, “*ed*” практически необъяснимо, повторно встречаясь только в Иов.36.27, где его значение также непонятно. Это слово, скорее всего, является заимствованием из аккадийского слова “*edu*” (“поток воды из-под земли”, которое, в свою очередь, было заимствовано из шумерского языка. См. E.A. Speiser, “Ed in the Story of Creation”, pp.19-22 и “*Oriental and Biblical Studies*” под ред. J. Finkelstein и M. Greenberg (Philadelphia: 1967).



Фрагменты Энума Элиш, эпоса ассирийского происхождения.

("равнина"), что вполне подходит по контексту¹². Обратите внимание, что оба заимствованных слова обозначают явления, не встречающиеся в Палестине.

Как хорошо известно в настоящее время, наиболее поразительные совпадения между месопотамской литературой и первобытным прологом встречаются в описаниях Потопа. Здесь имеют место не только общее сходство, но подробные соответствия. Потоп был вызван желанием богов и открыт герою, благодаря божественному посредничеству. Ему приказано построить необычную просмоленную лодку, в которую, помимо героя взяты животные, Потоп всемирен, все люди уничтожены. По его окончании корабль останавливается на горе и герой выпускает несколько птиц¹³. После выхода из ковчега, приносится жертва, запах которой был сладостен для богов¹⁴.

И наконец, возможно наиболее четкой связью с Месопотамией является рассказ о Вавилонской башне в 11.1-9. Действие рассказа происходит в Вавилонии (ст.2). Строительный материал был таким, который использовался в Месопотамии и автор с некоторым презрением отзывается о его качествах "и стали у них кирпичи вместо камней" (ст.3). Башня является прямой ссылкой на наиболее характерную форму месопотамских храмов, зиккурат, искусственную ступенчатую башню из глины (ст.4). Город назван Бабел, отражая вавилонское название "Bab-ili" ("Врата Бога") (ст.9).

Это сходство и параллели не доказывают ничего кроме генетической связи между библейским и месопотамским рассказами. Эти свидетельства вполне определенно

¹² В 2.8, а также в 2.10; 4.16, "Эдем" является географическим местонахождением, а не именем собственным как в других местах (2.15; 3.23; ср. Ис.51.3; Иез.31.9).

¹³ В этом месте два рассказа заметно отличаются в подробностях. Вавилонский герой выпускает трех птиц – голубя, ласточку и ворона, в то время как Ной выпускает ворона и трижды голубя.

¹⁴ Отличное и подробное рассмотрение этого сходства см. Гейдель, Параллели между эпосом Гильгамеш и Ветхим Заветом, 2-е изд. (Чикаго: 1949), стр.244-260.

исключают прямую зависимость. Рассказы Книги Бытия не восходят напрямую к вавилонским преданиям. Наоборот, все свидетельства, даже такое близкое сходство как в рассказе о Потопе, говорит лишь о рассеянном влиянии общей культурной атмосферы. Они доказывают лишь то, что библейское повествование вращается в том же кругу идей, и что вдохновенные писатели первобытного пролога знали и тяготели к материалу и манере изложения рассказа о сотворении мира, который являлся частью их культуры и их литературных традиций.

Значение Быт. 1-11. Признание литературной техники и формы и указание литературного фона гл. 1-11 не ставит под вопрос реальность, "событийность" описанных фактов. Не следует рассматривать этот рассказ как миф, однако он и не является "историей" в современном смысле, как объективный рассказ свидетеля очевидца. Он сообщает богословские истины о событиях, описанных, в основном, в символическом изобразительном жанре. Не следует думать, что повествование в Быт. 1-11 в историческом отношении – ложь. Это заключение следовало бы в том случае, если бы книга "Бытие" претендовала на объективность, историчность описания. Однако уже рассмотренные четкие свидетельства показывают, что это не входило в намерения автора. С другой стороны, мнение, что истины, которым учат эти главы, не имеют объективного основания, является ошибочным. Напротив, первые главы Бытия утверждают основополагающие истины: сотворение всех вещей Богом, особое Божественное участие в создании первых мужчины и женщины; единство человечества; первоначальная благодать сотворенного мира, включая человечество; вхождение греха через непослушание первой пары; испорченность и угрожающие размеры греха после грехопадения. Все эти истины являются фактами, и их определенность подразумевает реальность фактов¹⁵.

Другими словами, библейский автор использует для описания уникальных первобытных событий такие литературные традиции, которые не обусловлены временем и людьми, а основаны на опыте исторических аналогий, и, следовательно, могут быть описаны как символ. Тот же вопрос возникает о конце времен: там, в Книге Откровения, библейский повествователь использует эзотерическое воображение и сложную литературную изобретательность, свойственную Апокалипсису.

Черты различия и несхожести между повествованиями Книги Бытия и месопотамскими литературными преданиями гораздо более явны, чем черты сходства между ними. Простое указание на это сходство создает лишь неверное впечатление того, что оно является наиболее отличительной чертой рассказов Книги Бытия. На самом же деле ситуация как раз обратная. Уникальные черты библейской литературы, отличающие ее от ближайших литературных произведений народов, окружающих Израиль, так поразительно очевидны, так неотразимо ясны, что их может увидеть даже неподготовленный читатель. Увидеть же неясные черты сходства литературной формы может только глаз, натренированный в литературной критике. И если эти слова, быть может, с известной натяжкой могут быть отнесены к примерам, подоб-

¹⁵ Cp. B.S. Childs, *Old Testament as Scripture*, p.158: "Материал Книги Бытия уникален в виду понимания действительности, которое подчинило общую мифологическую традицию богословию абсолютного Божественного владычества... Независимо от терминологии – миф ли это, история, или сага – каноническая форма Книги Бытия служит сообществу верующих как правдивое свидетельство о Божественной деятельности, осуществленной ради человечества в сотворении и благословении, осуждении и прощении, искуплении и обетовании."

ным истории Потопа, их все же следует считать общей истиной, акцентирующей следующие положения: то, что отделяет Быт.1-11 от месопотамских литературных традиций гораздо более существенно и очевидно, чем то, что соединяет их. Месопотамская литература проникнута многобожием. Ее боги, являющиеся персонификациями сил природы, не имеют моральных принципов: они лгут, крадут, прелюбодействуют, убивают. Человечеству не отводится какой-либо особой роли как венцу творения, сотворенному по образу Создателя; напротив, человек является лишь смиренным слугой божественных господ, сотворенным для того, чтобы снабжать их пищей и приношениями.

Совершенно противоположное наблюдается в библейских повествованиях, которые представляют Единого, Истинного, Всесвятого и Всемогущего Бога, Который как Создатель, существовал прежде и независимо от мира. Он лишь говорит, и все становится по Слову Его. Его работа благая, гармоничная и цельная. Хотя род человеческий восстает, Бог смягчает Свой суд милосердием, поддерживая людей милостью и терпением. Божественное величие и совершенство Божественного Автора, хотя и воспринятое нами через автора-человека, наполняет Писание собственной силой и очарованием до такой степени, что делает его уникальным, даже в тех местах, где оно близко соприкасается с современными ему формами религиозной мысли.

Как же в конце концов понимать уникальный литературный жанр Быт.1-11? Можно предполагать, что вдохновенный автор, просветленный Божественным откровением о природе мира и человечества, о грехе, который привел к отчуждению человечества от Бога и друг от друга, был приведен к истинному пониманию природы и ее начал и описал их на современном ему языке. Более того, автор использовал современные ему литературные традиции таким образом, чтобы научить человечество истинным богословским фактам о первобытной истории. Автора Быт.1-11 не интересовало удовлетворение любознательности в вопросах биологии или геологии. Он хотел рассказать о том, кем и чем являются люди, посредством рассказа об их происхождении: они имеют Божественное происхождение, сотворены по образу Создателя, однако испорчены грехом, который так скоро исказил благое Божественное творение.

БОГОСЛОВИЕ

Кратко определив литературный жанр Быт.1-11 и усмотрев, что основное назначение этой части является богословским, следует подробно остановиться на ее учении. Автор вплетает в свой рассказ четыре крупные богословские темы, часто возвращаясь от одной темы к другой: (первая тема – Бог, как Творец, Создатель всего сущего, вторая – радикальность и серьезность тех изменений, которые привнес грех; третья тема – Божественное правосудие, которое в каждом конкретном эпизоде отвечает на грехи человечества; четвертая – это жизненное присутствие Его сохраняющей и поддерживающей милости¹⁶.)

¹⁶ Этот анализ явился следствием пронизательного разбора в книге G. von Rad, "Genesis", стр.152 и далее. Недавнее глубокое обсуждение темы Быт.1-11, см. D.J.A. Clines, "The Theme of the Pentateuch", стр.61-79. Клайн распространяет разбор фон Рада, который основывался только на повествованиях, на весь материал Быт.1-11. Здесь он также находит подтверждение основной темы фон Рада. Он пришел к выводу, что суть Быт.1-11 следующая: "Не зависимо от того, какими бы суровыми ни становились преступления человеческие... милость Божия всегда

Бог как Создатель. В самом начале Своей работы, в Быт.1.1-2.4а, вдохновенный автор с чудесной красотой использует древнееврейский язык, чтобы провозгласить, что все, что существует, возникло просто и исключительно по свободному и всемогущему повелению Божию. Делая это, он преодолевает ошибочное мировоззрение своего времени, которое коренным образом отличалось от современного.

Мировоззрение, из которого и к которому обращался автор, было принципиально другим. Древний человек одушевлял природу и ее силы в виде божественных существ. Человечество и природа не постигались различными путями, вернее, природные явления выражались в терминах человеческого опыта. Сегодня мир явлений понимается как "оно", для древнего же человека он был "ты". Он жил посреди персонифицированного мира, где не было вещей неодушевленных¹⁷. Таким образом, божественный мир был многоличностным, находящимся в нормальном порядке и равновесии, однако временами, он представлялся капризным, нестабильным и угрожающим. Именно этот взгляд на Бога пытается преодолеть автор в гл.1, утверждая: "В начале сотворил Бог небо и землю" (ст.1). В его понимании, природа возникла в результате простого повеления Бога, Который первичен и независим от нее. Солнце, луна, звезды и планеты, которые воспринимались вавилонянами как индивидуализированные божества, управляющие человеческими судьбами, даже не названы; они просто светила для освещения земли (ст.16-18). Море и земля перестали быть первобытными прабожествами, которые порождают остальных, и низводятся до природных реалий (ст.10). То же самое делается и с космосом, поскольку его обожествление приводило к многобожию¹⁸.

Греческая мысль также вырвалась из этих политеистических представлений. Греческие философы пришли к выводу о первичности рационального и умозрительного по отношению к интуитивному и невыразимому, повышая таким образом авторитетность процессов мышления. На смену мифологическим богам приходит природа, выражаемая в различных реальностях мира. В результате этого, Бог был для среднего человека окончательно отделен от природы и вообще исчез с горизонта реальности. К такому мировоззрению также обращается автор Книги Бытия, утверждая, что Бог является Создателем, который первичен по отношению к созданию и независим от него; наоборот, создание зависит от Него и подотчетно Ему¹⁹.

Автор гл.1 употребляет древнееврейский глагол "bara" ("творить из ничего"), слово, выражающее вид деятельности, который Ветхий Завет приписывает только Богу, и которое никогда не сопровождается упоминанием о материале, из которого сделан предмет. Оно описывает действие, не имеющее человеческих аналогов, и не может быть переведен как "производить" или "строить". Таким образом, эта глава описывает такую категорию деятельности, которая доступна только Богу. Только Бог творит, также как только Бог спасает.

избавляет человека от последствий его греха, даже когда человек начинает снова грешить... он чувствует благосклонность Божию, наряду с его справедливым осуждением"; стр.76. (кажется пропущена строка в конце)

¹⁷ См. Н. Frankfort et al. Before Philosophy (Baltimore: 1949), pp.11-36.

¹⁸ J. Danielou, In the Beginning... Genesis I-III (Baltimore: 1965), pp.30 и далее.

¹⁹ Смысл библейской доктрины о сотворении см. J.M. Houston, I believe in the Creator (Grand Rapids: 1980).

Центральным элементом гл.1, почти рефреном, является утверждение того, что сотворенный Богом мир был хорош (ст.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Окончательный итог творения (ст.31), "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма" существенно отличается от сухого, бесстрастного и точного языка этой главы. Рука Божия не внесла в мир никакого зла. Мир имел абсолютную ценность, но лишь благодаря тому, что был сделан рукой Божией. Это учение о первоначальной благодати всего творения, включая человечество, представляет собой величайшую богословскую важность. Во-первых, этот тезис заставляет задать вопрос, что же нарушило этот благой порядок – о грехе. Во-вторых, он готовит почву для библейского утверждения, которое прозвучит намного позже, о том, что однажды, в конце времен, все восстановится в прежнем виде. Тогда Бог еще раз взглянет на Свое творение и увидит, что оно хорошо, потому что оно снова будет "новым небом и новой землей" (Откр.21.1).

И наконец, венцом творения явилось человечество (Быт.1.26-28). Однообразные формулы здесь обрываются, сотворение человечества в библейском тексте знаменуется провозглашением Божественного решения: "Сотворим человека." Только здесь автор отходит от насыщенной повторами, несколько тяжеловесной, но тщательно составленной прозы ко всей красоте и мощи параллелизма древнееврейской поэзии:

И сотворил Бог человека по образу Своему,
По образу Божию сотворил его;
Мужчину и женщину сотворил их. (ст.27)

Троекратное употребление глагола "bara" ("творить из ничего") и стилистический контраст являются указателями того, что это место является кульминацией, к которой продвигалось повествование, поднимаясь по ступеням исполняемых повелений Творца.

Отношения человечества с Богом, уникальные для всех сотворенных существ, выражены в сознательно неясной фразе "образ Божий". Выбор этих слов может быть отчасти объяснен единодушной неприязнью и особым запретом Ветхого Завета представлять Бога в каком бы то ни было виде. Таким образом, эта фраза была ближайшей из тех, которые мог себе позволить автор для выражения приближенного положения человечества к Богу, различая его от остального создания, особенно в виду того, что слово "selem" ("образ"), объясняется и дополняется словом "demut" ("подобие") (1.26). В древнееврейском тексте нет соединительного "и" между этими фразами, поэтому последняя более точно определяет первую, и, вместе, эти фразы означают "по похожему, но не идентичному образу". На фоне этого, а также древней ближневосточной литературной традиции, в которой божество производило человечество в соответствии с божественной формой, следует отбросить те толкования, которые ограничивают "образ" исключительно "духовной" стороной и моральными способностями человечества. Фактически, при использовании этой концепции, автора, похоже, более волнует функциональная, чем умозрительная сторона. Его интересуют следствия этого дара, а не его природа. Эта схожесть динамична, она заключается в том, что человеческие существа (adam) в своих отношениях с другими существами являются представителями Бога, обладающими естественным правом исследовать, подчинять и использовать все, что их окружает. Наиболее ярко это выражено в фразе: "и обладайте...". Следствием сотворения по образу Божию явилось то, что мужчина и женщина должны были управлять миром от имени Бога. Идея была в следующем: император назначает заместителей и воздвигает свою статую, чтобы население видело, по чьей воле ими управляют.

Глава 2 также описывает творение, но в стиле, совершенно отличающемся от гл.1. Гл.1 кратко излагает ряд повелений, но в гл.2, автор ведет рассказ, рисуя прекрасные картины, полные символизма и воображения для утверждения своей богословской истины. Иногда отличия являются настолько сильными, что возникает впечатление будто речь идет о двух различных, взаимоисключающих рассказах о Творении. Однако, кроме того, что такая точка зрения игнорирует возможные существенные отличия в жанре, она предполагает, что гл.2 должна являться таким же отчетом о Творении, как и гл.1. На самом деле это не так. Гл.1 предназначена для утверждения того, что все возникло как выражение творческой деятельности Бога. А гл.2 преследует другую цель. Она не является независимой литературной единицей, а тесно связана с гл.3. Не предназначенная быть новым повествованием о Творении, она рассказывает о происхождении человека и Эдемского сада, и, следовательно, изображает обстановку, в которой развернулась драма, описанная в главе 3. Тем не менее, нельзя полностью отбросить разницу в литературных жанрах. Значительное количество материала главы 2 принадлежит повествованию о Творении, материал которого заметно отличается от гл.1. Например, порядок сотворения человечества в обеих главах имеет отличия. Однако то, был ли человек сотворен первым или последним среди одушевленной твари, не является сущностью рассказа. Существенным же является то, что человечество является вершиной, венцом Божьего творения. В первой главе эта мысль выражается в том, что сотворение мужчины и женщины завершает Творение Богом мира, в то время как вторая глава выражает ту же мысль описывая сотворение людей в начале²⁰.

В этом очень живописном антропоморфическом рассказе Яхве предстает в виде гончара, который "лепит" человечество из "праха" земного. Как показано в 3.19, выбор слов определяется общим выражением "возвратиться в прах", т.е. "умереть" (ср.Иов.10.9; 34.15; Пс.103.29). Таким образом, подчеркивается не только связь между человечеством и землей, но также человеческая слабость, его смертность; он сотворен из земли и неизбежно в землю возвратится. В эту безжизненную форму, из которой он вылеплен, Яхве вдунул "дыхание жизни", и стал человек "душою живою". Слово, переведенное "дыхание" обозначает именно это, поэтому текст говорит, что человек это "тело и жизнь", а не "тело и душа"²¹. Человек имеет двойную природу. Земной, взятый из земли, он также наделен жизненным началом, идущим от Бога. Хотя этот сложный состав сам по себе и не отличает мужчину и женщину от животных (они также названы "душой живою" [1.20; 2.19], отмечены дуновением жизни [6.17; 7.22; Иов.34.14]), человек очень демонстративно показан как объект особого и заботливого внимания. Таким образом, автор представляет взаимоотношения Бога и человечества очень личными и непосредственными. Изобразительными средствами он передает ту же самую мысль, что и более ясная и четкая богословская формула "образ Божий" в первой главе. Здесь подчеркивается брен-

²⁰ Символически "первый" и "последний" имеют близкое, иногда – тождественное значение. Начало обозначает не только порядок появления, но и главенство (первенец), а завершение – высшую точку деятельности. В Откровении Господь именует Себя "Альфой и Омегой". – прим. ред.

²¹ Это также следует из того факта, что фраза "*nepes hayya*" ("живое существо") не означает "душа живая" как это обычно понимается из перевода. Фактически это единственное место, где эта фраза употреблена по отношению к человеку; во всех остальных местах она относится к животным (Быт. 1.20, 24, 30; 2.19; 9.12, 15 и далее). См. Von Rad, Genesis, p.77.

ность, смертность и полную зависимость человечества от Бога. Только в этом свете можно видеть каким незаслуженным было привилегированное положение человека в саду Эдемском, и каким чудовищным было его желание стать таким как Бог.

Быт.2.18-25 описывает сотворение женщины, которая играет такую важную роль в главе 3. Рассказ начинается с общего утверждения о существенной черте телесной природы человека – его общительности: “Не хорошо быть человеку одному” (ст.18). Он не был сотворен как существо, совершенно не нуждающееся в других, но как пара существ (“мужчину и женщину сотворил их”; 1.27) – два существа, которые не могут существовать одно без другого. Истинно человеческой жизнью является совместная жизнь; жизнь в одиночестве является извращением Божественно сотворенной человеческой природы. Божиим ответом на одиночество человека явилось сотворение ему “помощника, соответствующего ему”. Вначале Бог приводит пред Адамом всех животных, но, назвав их и узнав таким образом их сущность, человек не находит “помощника, подобного ему”²². И Бог создает (дословно, “строит”) женщину из тела самого человека и приводит ее к нему. Радостное “вот” Адама (ст.23) указывает на то, что он наконец признал подобное себе по сущности. С утонченным артистизмом, автор заставляет Адама признать полноту соответствия, назвав также и ее. Делая это, он использует созвучие между “is” (“человек, мужчина”) и “issa” (“женщина”),

В стихе 24 автор делает заключение, что сотворение женщины объясняет, почему человек разрывает тесную связь со своими родителями, чтобы стать одной плотью со своей женой, как это и было вначале. Хотя “плоть” здесь не относится к одной только части физического естества человека (“тело” было бы лучшим переводом), но ко всему человеку в целом, она все же подчеркивает видимую и физическую сторону. Так, физическая сторона брака занимает здесь свое место (ср.Еф.5.31).

Таким образом, вдохновенный автор начинает со значения и смысла Творения. Особое ударение делается на цельность и благодать сотворенного мира.

Проблема греха. После рефрена главы 1 “И увидел Бог, что это хорошо” был подготовлен путь для рассказа о том, что испортило мир. Об этом в первую очередь рассказывается в гл.2-3²³. В противоположность гл.1, которая учит богословским истинам о том, почему мир существует вообще, гл.2-3 обращаются к вопросу о том, почему мир существует таким испорченным, подверженным физическому и моральному злу. С суровым фактом этой испорченности сталкивается каждый человек, когда он взрослеет и входит в самостоятельную жизнь, когда он вступает в борьбу со злом физических катаклизмов, видит бесчеловечное отношение человека к человеку, осознает двуличие внутри самого себя и окончательную, абсолютную угрозу его бытию – смерть. Гл.2-3 полностью посвящены этому вопросу. Как это можно примирить с Божией благодатью, праведностью и любовью, и с истиной о том, что все происходит от Бога? Согласно автору, сотворенный мир не был таким, каким наблюдаем его мы. Мир был благим, когда Бог сотворил его, но человек его испортил

²² Здесь вводится второстепенное учение о взаимоотношениях человечества и животного мира. Оно учит древних израильтян, окруженных религиями, которые возвели животных в божественное достоинство, что ни одно животное не равно человеку, не говоря уже о том, чтобы быть выше него.

²³ [Нижеприведенный анализ заимствован в H.Renckens, *Israel's Concept of the Beginning* (New York: 1964), pp.156 и далее..

своим сознательным неподчинением. Таким образом, гл.2-3 рисуют человека в первую очередь как грешника.

Автор начинает свой рассказ описанием идеального мира в полном соответствии со своим пониманием Бога, каким Он открывался в течение всей истории Израиля. Таким изображен сад Эдемский во второй главе. В третьей главе автор противопоставляет идеальному миру реальный – надломленный, отчужденный, находящийся в беспорядке. И в этом отличии следует винить не Бога, а человека. В Эдеме (2.8-17) человек живет в хорошо орошаемом саду, наполненном плодоносными деревьями. Все находится в полной гармонии – от высших форм жизни до низших. Люди и животные питаются только растениями. Хотя и нужно выполнять некоторую работу (ст.15), не существует борьбы за существование или болезненных усилий в поиске пропитания на неплодородной земле. Терния и волчьи не произрастают в Эдеме. Таким образом, Эдем представляется не совсем реальным, поскольку автор не делает попыток описать эмпирический мир. Наоборот, он описывает идеальный мир, отражающий и сопутствующий тому духовному состоянию, в котором жил человек: в мире и содружестве с Богом. Автор достигает этого посредством удаления из реального мира всякого нравственного и физического зла и всех неприятностей. Все это наводит на мысль о человеческой невинности. Греха еще не существовало.

В середине сада растут два дерева, дерево жизни и дерево познания добра и зла. Второе дерево всегда вызывало много споров, несомненно потому, что данное место и последующее повествование не проясняют его значение. Автор сознательно неопределен. Однако из последующего текста (2.16 и далее; 3.3-7, 22) видно, что дерево, по-видимому, символизировало полное право выбора между добром и злом. Первая человеческая пара, съев плод с этого дерева, намеревается быть “как боги” (3.5, 22), определяя для себя, что есть добро и зло, устанавливая нравственную автономию над добром и злом, и, таким образом, узурпируя Божественную прерогативу.

Такая же нравственная автономия открывается в гл.3 посредством злых хитростей змия. Его искусные козни заставляют женщину усомниться сначала в словах Божиих (ст.1), а затем в Его благодати (ст.4 и далее). Видя теперь дерево в совершенно другом свете (ст.6), она берет плод и ест его; ее примеру следует мужчина. Как просто это было: “и взяла плодов его, и ела”, и такими разительными переменами оно обернулось: человечество потеряло состояние невинности навсегда; Сам Бог в лице Иисуса Христа должен был вкусить нищету и смерть для того, чтобы слова “примите, ядите” стали словами спасения²⁴.

Впоследствии автор очень выразительно рисует новые измерения отношений человечества с Богом: раньше все было гармонично и искренне, сейчас нагота вызывает стыд (ст.7), присутствие Бога заставляет бежать в страхе (ст.8). В последующем процессе дознания разрывается первичное единство человеческого сообщества. Соучастие в грехе не объединяет, а разъединяет людей. Мужчина пытается оправдаться и перенести вину на женщину и Бога (“Жена, которую Ты мне дал...”, ст.12). Повествование заканчивается на том Адаме, который известен сейчас. Грешник по собственной воле, он потерял свободное и открытое общение с Богом и должен был бороться со злом и искушением на всех уровнях своего существования.

В последующем повествовании автор нагромождает рассказ на рассказ, как бы показывая на множестве примеров всю серьезность греха. Будучи привнесенным в мир, грех лавинообразно разрастается. Во втором поколении человечество пере-

²⁴ D. Kidner, Genesis. Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove: 1967), p.68.

живает братоубийство, а рассказ о последующих поколениях завершается жестокой “Песнью о мече” Ламеха (4.2 и далее). Эти два отрывка существенно отличаются по литературной форме. Быт.4.1-16 принимает повествовательную форму гл.2-3 для продолжения рассказа об Эдеме и грехопадении, обыгрывая темы, уже затронутые в этих главах. С другой стороны вторая часть 4-й гл. ст.17-24 является в основном родословным древом, смягченным примечаниями и комментариями, в которых выражается отношение автора к его героям. Его интерес сосредотачивается не на том, кем были потомки Каина, но на их образе жизни. Об этом говорится как в начале семичленной родословной (ст.17), так и в конце, где она расширяется на три ветви, и уже едва ли является родословной вообще.

Подробности истории о Каине и Авеле, несомненно, хорошо известны. В ревнивой ярости, вызванной тем, что Божие предпочтение было отдано приношению его брата, Каин убивает Авеля, несмотря на Божественное предупреждение (4.3-8). Бог незамедлительно вмешивается в эту сцену, но теперь вопрос виновному человеку звучит не так как в саду: “Где ты?”, а – “Где брат твой?” Каин отвечает с дерзкой насмешкой: “Разве я сторож брату моему?” Грех не только захватывает все новые круги, его проявление становится более явным и отвратительным.

В аннотированной родословной 4.17-24 злобность и насилие греха подчеркиваются еще раз. Здесь автор рисует зарождение цивилизации. Каин является строителем первого города (ст.17) с организованными формами общественной жизни. При Ламехе и его сыновьях возникают искусства и ремесла, кузнецы и музыканты, а также пастухи (ст.19-22). Автор набрасывает культурную историю человечества жирными штрихами, не останавливаясь на подробностях. Его целью является достижение ст.23 и далее, где в “Песни о мече” привносится новый литературный элемент – лирическая поэма. Это жестокая песня о мщении, “хвастливая песня”. Убив юношу за то, что он ударил его, Ламех похвалится перед своими женами, которые уважают и почитают его варварскую доблесть. Мощными выразительными средствами автор отмечает изменение в отношении, которое последовало за развитием культуры. Сначала грехопадение, затем братоубийство, теперь жестокая и кровавая мстительность, которой похваляются. После Песни Ламеха суждение Божие о том, что “велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время” (6.5), не нуждается в дальнейшем подтверждении.

Та же мысль прослеживается и в рассказе о сынах Божиих и дочерях человеческих (6.1-4). Толкование этого сложного и двусмысленного места проблематично. Две основные точки зрения на этот вопрос были приняты еще в древности: (1) “сынами Божиими” в этическом смысле называются благочестивые потомки Сифа, в противоположность безбожным потомкам Каина (“дочерям человеческим”); (2) “сынами Божиими” называются ангельские существа. По мнению Киднера, “если вторая точка зрения определяется закономерностями опыта, первая точка зрения определяет закономерности языка”²⁵. Обычно фраза “сыны Божии” относится к ангелам²⁶, но в тексте ничего не указывает на то, что “дочери” и “люди” в ст.2 имеют какой-либо другой смысл, чем в ст.1, где они ясно относятся к человечеству вообще. Согласно толкованию, которое представляется наиболее правдоподобным, исходя из прямого значения текста, Божии законы были снова нарушены: даже предопределе-

²⁵ Там же, стр.84.

²⁶ См. Иов.1.6; 2.1; Пс.28.1; 88.7; Дан.3.25, и т.д.

ния, отделяющие божественный мир от человеческого, разрываются грехом, демонические силы теперь свободны и человечество не в состоянии с ними справиться. Но независимо от того, испортились ли потомки Сифа, или нечто демоническое вошло в мир, дело заключалось в том, что угрожающее распространение зла достигло нового уровня.

Вслед за этим вступлением текст непосредственно переходит к описанию потопа через отрывок 6.5-8, сильно отличающийся по форме и происхождению. В предыдущих стихах автор придерживался существующих традиций. Хотя он свободно приспособлял, видоизменял и преобразовывал их и часто выступал против взглядов на Бога и человечество, содержащихся в них, он тем не менее использовал традиционный материал. Ситуация в ст.6.5-8 совершенно другая, что видно с первого взгляда на текст. До сих пор, автор просто описывал быстрое распространение греха, но сейчас, под Божественным вдохновением, он представляет богословское суждение о печальной и отвратительной истории человечества и греха от Имени Самого Бога. Таким образом, это место показывает, что основной богословской темой этих рассказов является радикальная природа проблемы греха. Это также является одним из основных пунктов длинного рассказа о потопе. Человеческий грех настолько суров и отвратителен, что у Бога нет другого выхода, как стереть все свое творение с лица земли и начать заново с Ноя, человека чистого в своем поколении.

Автор завершает первобытный пролог рассказом о Вавилонском столпотворении (11.1-9). Здесь он рисует людей в их совместной жизни, уже не кочевой, а оседлой, в цивилизованном государстве. Они строят город и башню, но их цели определяются стремлением к славе и власти: “сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли” (ст.4). Божественная оценка этой ситуации (ст.6) признает злом намерение этого совместного человеческого предприятия. Здесь автор описывает бунт человеческого общества против Бога. Грех не только полностью портит единичного человека, он вторгается в коллективные структуры и единицы, заражая их тягой к власти и могуществу. Таким образом, основной темой, проходящей через весь текст Быт.1-11, является радикальная серьезность греха, который с самого начала человеческого бунта запятнал и испортил благое творение Божие.

Суд Божий над человеческим грехом. В каждом из повествований человеческий грех вызывает Божественное осуждение. В рассказе об Эдеме Бог вершит суд сначала над змеем (3.14 и далее), затем над женщиной, и наконец, над мужчиной (ст.17-24). В каждом акте осуждения описывается состояние, в котором он или она будут жить; это греховное, падшее состояние, которое в настоящее время характеризует мир. Змей становится той презренной ползающей тварью, которую человечество находит такой страшной и отвратительной. В ст.15 вековая борьба между человеком и гадом совершенно ясно символизирует ту безжалостную и жестокую борьбу между человечеством и силами зла в мире, которая определяет ход событий с того времени до нынешнего часа. Этот стих содержит подобающее осуждение самого змея, что видно из сравнения трех противопоставляемых пар, содержащихся в двух главных предложениях этого стиха. В первой части ст.15а змей противопоставляется женщине, во второй части – семя змея противопоставляется семени женщины; но 15б противопоставляет ее семя (в некоторых чтениях – “Семя”) самому змею, а не его потомкам. Таким образом, истинным антагонистом является райский змей, представляемый постоянно присутствующей духовной силой, оказывающей противодействие потомкам женщины, рассматриваемым коллективно.

Автор четко указывает, что потомки женщины будут вести непрерывную борьбу против порабощающей силы зла, символизируемой змеем. В широком смысле он намекает на победу, которую они однажды одержат. В тексте нет ясного указания на то, что это произойдет через одного Человека, Который будет олицетворять Собой все человечество, но мысль об этом присутствует в коллективном рассмотрении потомков – использовании местоимения “оно” (в некоторых чтениях “Он”). Христиане истинно толкуют осуществление этой невысказанной надежды в победе Христа над грехом и смертью (ср. Лк.10.17-20). Следует отметить важный пункт в осуждении мужчины и женщины. Они наказаны, но не прокляты; проклят только змей. Однако как и осуждение змея, так и осуждение мужчины и женщины заключается в том состоянии, в котором им предстоит жить падшими. Женщина должна рожать детей в болезни и иметь влечение к мужу, своему господину. Мужчина должен в поте лица добывать хлеб свой на недружелюбной земле и, в конце концов, после смерти возвратиться в землю, из которой он взят. Эти суждения испытали определенное культурное влияние: они отражают социальную среду и учреждения древнего Израиля, посредством которых, и благодаря Божественному вдохновению, они были сформулированы и изложены. Это проявляется особенно ярко в отношении статуса женщины, которая в древнем мире была немногим более, чем собственностью своего мужа. В свете этого, следует добиваться рабского подчинения жены (согласно ст.16) не более настойчиво, чем, согласно ст.17-19, сдать в металлолом все тракторы с кондиционерами и, обильно потея, пахать землю сохой²⁷.

При дальнейшем осуждении за грех мужчина и женщина изгнаны из райского сада, и путь к их возвращению закрыт. Человечество само уже не в состоянии найти путь к содружеству с Богом.

Каким бы суровым ни было наказание Адама и Евы, наказание Каина (гл.4) было еще более суровым. Так как земля наполнилась крови его брата от его руки, она уже не будет приносить ему плоды и он осужден быть изгнанником и скитальцем на земле. Он покидает присутствие Божие, чтобы отправиться в страну бесконечных скитаний на отдаленном востоке.

Однако, величайшим примером Божественного осуждения человеческих грехов является рассказ о Всемирном потопе. Посредством этого рассказа автор пытается самым ужасающим образом выразить, что человеческие грехи влекут за собой Божественное осуждение. Частично трудность заключается в том, что сознание то и дело натывается на знакомые отрывки; это мешает услышать рассказ в полную силу. Невинность детства и тот нравственный облик, которым пронизан рассказ, для большинства людей превращают его в очаровательную сказку о древних приключениях: историю о почтенном и добросердечном Ное; о громадном размере лодки; о беззаботных и быстроногих животных всевозможных размеров и форм, весело поднимающихся по трапу в пещероподобный трюм, всякой твари по паре; о фонтанах, бьющих из бездны и открывающихся небесных окнах; о ковчеге с его веселым содержимым, резвящимся в безопасности на диких волнах, в то время как противные соседи Ноя (с которыми никто никогда не отождествляет себя) тонут в них. Однако первоначальное содержание этого рассказа является далеко не вечерней сказкой. Для

²⁷ Это тем более так, потому что описанное состояние вызвано грехом, и не являлось первоначальным намерением Бога относительно Своего творения. Пытаясь победить грех, ошибочно устанавливая в качестве нормы то, что сам грех привнес в мир.

древних жителей Месопотамии этот рассказ касался природы и сил природы – той области действительности, которая имела наибольшее влияние на саму жизнь и существование древних. Как это было сказано при рассмотрении Быт.1, эти силы были персонифицированы как божественные существа. Природа не была неодушевленной, она была наполнена целым рядом богов и богинь. Библейский взгляд на Бога был диаметрально противоположен. Бог Израиля стоял вне природы и ее сил как их Создатель, использующий их как орудия для достижения Своих целей. Но несмотря на то, что природа была Божиим творением, для древних израильтян она была наполнена таинственным и непосредственным личным присутствием могущества и божественности Господа. На этом фоне ужасная сила бури и катастрофические разрушения Потопа поднимаются почти до невероятных размеров, как выражение суда Божия над человеческим грехом. Вот, собственно, каково сокрушение страшного осуждения Божия, которое обрушивается на человечество, когда “все помышления сердца их были зло во всякое время” (6.5).

Божественное осуждение является ответом на общий грех человечества и в рассказе о Вавилонском столпотворении. Для предотвращения угрозы склонности ко злу, вызванной совместным существованием, Бог рассеивает человечество посредством смешения языков, разрыва его на бесчисленное количество народов и государств. Таким образом, к концу первобытного пролога человечество находится в том состоянии, в котором оно находится до сих пор: отчужденное и отделенное грехом от Бога и друг от друга в надломленном мире вражды и смерти. Человек противостоит человеку, социальный элемент – социальному элементу, нация – нации.

Поддерживающая милость Божия. Существует и четвертая тема, которая проходит через первобытный пролог: это – поддерживающая, подкрепляющая милость Божия. Эта милость присутствует и сопутствует каждому осуждению, кроме последнего. В Эдемском рассказе наказанием за вкушение запретного плода является смерть в тот же день (2.17), однако Бог проявляет снисходительность, и смерть, хотя и неизбежная, отодвигается до неопределенного времени в будущем (3.19). Далее, Бог Сам одевает виновную пару, давая им возможность жить со своим стыдом. Более того, рассказ о Каине не заканчивается на том, что виновный Каин, лишь предполагая наказание, в отчаянии кричит о своей участи. В подтверждение беззаветного Своего милосердия, Бог отзывается на эту горькую жалобу, объявляя о семикратном возмездии тому, кто возьмет жизнь у Каина и делает ему знамение, чтобы эта защита была очевидна для всех.

Рассказ о потопе, хотя и являющийся предельным примером Божественного осуждения человеческого греха, также свидетельствует, хотя менее очевидно, чем в предыдущих случаях, о сохраняющейся милости Божией. В конце рассказа содержится еще одно слово Господне, которое как и 6.5-8, идет в разрез с древней традицией. Быт.8.21 и далее бросает еще один мимолетный взгляд на милость Божию. Здесь рассказ о Потопе является как мерой осуждения, так и мерой милости Живого Бога. Этот контраст, пронизывающий всю Библию, представлен здесь во всей своей неприкрытой полноте: то же условие, которое было представлено как основание для ужасного Божественного осуждения (“все помышления сердца их были зло во всякое время”; 6.5) показано здесь как основание для Его милости и провидения (“помышление сердца человеческого – зло от юности его”, 8.21). Это является парадоксальной мерой поддерживающей милости Божией, проявляемой в постоянстве природного порядка, несмотря на продолжающиеся человеческие

прегрешения: “Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся” (ст.22). Хотя человеческая испорченность осталась неизменной, Бог переводит человечество в заново устроенный мир, в котором обеспечена правильная последовательность природных событий.

Однако в одном месте рассказа – в самом конце – эта тема поддерживающей милости Божией отсутствует:

“Рассказ о Вавилонском столпотворении завершается Божественным осуждением человечества; о милости не сказано ни слова. Таким образом, вся первобытная история как бы обрывается в пронзительном диссонансе, и вопрос... ставится еще более остро: “Разорвалась ли окончательно связь Бога с народами; истощилось ли милостивое терпение Божие; отверг ли Бог в гневе народы навсегда? Ни один внимательный читатель гл.11 не может избежать этого обременительного вопроса; действительно, можно сказать, что всем своим рассказом о первобытной истории повествователь намеревался поставить именно этот вопрос во всей его суровости. Только в этом случае читатель правильно подготовлен для восприятия всего того нового и удивительного, что следует за безутешительным рассказом о столпотворении; для повести об избрании и благословении Авраама. Таким образом, мы находимся в том месте, где соединятся первобытная и священная истории – в одном из наиболее важных мест всего Ветхого Завета²⁸”.

В тщательно построенной и ненавязчивой форме, автор соединяет первобытный пролог и историю искупления в связи с вопросом и ответом, которые являются наиболее важными в понимании всего Писания. Отчаянный вопрос о человеческом грехе, так остро поставленный в Быт.1-11, разрешается милостивым действием и начинанием Божиим, которые берут свое начало с обетования Аврааму о земле и потомстве. Однако искупительная история, начатая при Аврааме не принесет плодов прежде чем достигнет своей цели в Сыне Авраама (Мф.1.1), Чья Смерть и Воскресение обеспечат окончательную победу над грехом и смертью, которые так скоро испортили благое творение Божие.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Clines, D.J.A. *The Theme of the Pentateuch*, 61-79.
 Kaiser, W.C. “The Literary Form of Genesis I-II” In J.B. Payne, ed., *New Perspectives on the Old Testament*. Waco: 1970.
 McKenzie, J.L. *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*. Milwaukee: 1963.
 Renckens, H. *Israel's Concept of the Beginning: The Theology of Genesis 1-3*. New York: 1964.
 Richardson, A. *Genesis 1-XI*. 3rd ed. Torch Bible Commentary. London: 1959.
 Thieliicke, H. *How the World Began: Man in the First Chapters of the Bible*. Philadelphia: 1961.
 Westermann, C. *The Genesis Accounts of Creation*. Trans. N.E. Wagner. Philadelphia: 1964.

²⁸ G. von Rad, *Genesis*, 2nd ed. (Philadelphia: 1972), p.153.

ГЛАВА 8

БЫТИЕ: ПАТРИАРХАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ БЫТИЕ 11.27-50.26

Как было указано в предыдущей главе, патриархальная история (Быт.11.27-50.26) разделяется на пять частей тем же литературным приемом, который использовался и в гл.1-11, – так называемой “формулой *toledoth*”. В трех случаях это литературное деление соответствует трем основным разделам, ясно различимым по содержанию. Это циклы рассказов об Аврааме (11.27-25.18), Иакове (25.19-37.1), а также длинное повествование об Иосифе (37.2-50.26)¹. Оставшиеся два случая употребления “формулы *toledoth*” открывают краткие родословия, которые следуют за первыми двумя крупными частями. Каждое из этих родословий дополняет содержание основной части, поскольку рассказывает о второстепенных действующих лицах: родословие Измаила следует в конце цикла об Аврааме (25.12-18), родословие Исава – в конце цикла об Иакове. Обратите внимание на то, как это деление вскрывает второстепенную роль Исаака в патриархальной истории – ему не посвящается отдельного цикла.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

Призвание и благословение Авраама представляют собой совершенно новое событие. Здесь Бог действует в истории, полагая начало цепи событий, призванных преодолеть разрыв между Ним и Его миром, вызванный грехом. Поэтому необходимо кратко

¹ Часто приводится любопытный факт о том, что крупные циклы патриархальных рассказов открываются “формулой *toledoth*”, которая называет отца главным действующим лицом этой части. Фарра (11.27) открывает цикл об Аврааме, Авраам открывает (25.19) цикл об Исае и Иакове, в то время как цикл об Иосифе открывается неожиданным упоминанием об Иакове (37.2). Ссылка на Фарру легко объясняется тем, что в 11.27-32 она действительно вводит краткое расширенное родословие, связывая первобытный пролог с историей Авраама. Остальные две могут быть объяснены высокой степенью патриархальности израильского общества. Несмотря на то, что основное содержание строится вокруг сыновей, патриарх все еще жив и является главой рода. Следовательно, в восприятии израильтян, это рассказ о нем, потому что повествуется о его семье.

рассмотреть исторический фон этой искупительной истории и как можно точнее определить ее место в общем историческом процессе.

В конце прошлого века, после явной победы велльгаузенских взглядов на литературную критику, оценка исторической достоверности патриархальных повествований была крайне отрицательной. Их религиозное содержание рассматривалось как отражение верований того периода, в котором они были написаны: либо ранний период монархии (IX-VIII вв. до Р.Х.), либо период после Пленения (VI-V вв. до Р.Х.)². Сами патриархи считались персонажами астральной мифологии, ханаанскими божествами, героями, заимствованными из доизраильского фольклора, или олицетворениями племен, история которых отражена в скитаниях патриархов и взаимоотношениях между ними³. Когда эти взгляды высказывались, история и культура третьего и второго тысячелетий были фактически неизвестны. С тех пор было сделано огромное количество находок, включая сотни раскопок в Палестине, Сирии и Месопотамии⁴ и обнаружены буквально сотни тысяч текстов⁵. Обнаруженный материал позволяет подробно реконструировать раннюю ближневосточную историю, по крайней мере, для основных центров цивилизации – Египта и Месопотамии. Хотя до сих пор остаются неразрешенными многие вопросы и незаполненными пробелы, эти открытия так преобразовали наши знания о том периоде, что он перестал быть темным веком⁶. Ниже приводится краткий очерк основных событий этого периода⁷.

² В своей основной работе по данному вопросу Велльгаузен писал: “Правдой является то, что мы не достигаем исторических знаний о патриархах, но только о тех временах, когда рассказы о них возникли в израильском народе; этот период подсознательно проецируется во внутренних и внешних чертах на седую старину и отражается в ней как сияющий мираж”; “Prolegomena” pp.318 и далее.

³ Эти взгляды кратко рассматриваются в работах: Н.Н.Rowley “Recent Discovery and Patriarchal Age” в книге “The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament”, 2nd ed. (Oxford:1965), p.283; и А.Parrot, “Abraham and His Times”, (Philadelphia: 1968), p.3. История и развитие этих взглядов подробно прослеживается Н. Weidmann в книге “Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen (Göttingen: 1968).

⁴ Краткое описание соответствующих раскопок и библиографию см. I.Hunt, “(Englewood Cliffs, N.J.: 1967), pp.2-11.

⁵ Важными текстуальными находками, относящимися к периоду патриархов, являются: (1) документы Мари, XVIII век (ДБВТ, стр.482 и далее); (2) тексты Нузи XV век (ANET, стр. 219 и далее); (3) Каппадокийские тексты, XIX век; (4) Алахские таблицы, XVII и XV века; (5) различные юридические тексты, напр.: Кодекс Хаммурапи (XVIII век); среднеассирийские законы (XIII век), хеттские законы (XV век); (6) документы первой вавилонской династии, XIX век; (7) угаритские тексты, XIV век (ANET, стр. 328 и далее); (8) египетские тексты-проклятия, XIX-XVIII вв. (ANET, стр.328 и далее); (9)Амарнийские таблицы, XIV век (все до Р.Х.) (ANET, стр.483-490).

⁶ Так, первые два тома “Cambridge Ancient History” (3d ed., [New York: 1975]) (история древнего Ближнего Востока с доисторических времен до 1000 г.до Рожд.Хр.) были полностью переписаны (см.вступление к т.1, ч.1 стр.xix). В настоящее время она состоит из четырех томов, содержащих в два раза больше страниц, чем издание 1927 года, хотя между этими изданиями прошло всего 45 лет.

⁷ Подробное рассмотрение с полной библиографией см. J.Bright, “A History of Israel”, 3d ed. (Philadelphia: 1981), pp.23-88. Отличная однотомная общая история древнего Ближнего Востока, см. W.W. Hallo, W.K. Simpson “The Ancient Near East: A History” (New York: 1971).

Доисторический период. История в собственном смысле слова⁸ начинается на древнем Ближнем Востоке немного спустя 3000 г. до Р.Х. К этому времени богатые и развитые культуры уже появились в долинах великих рек как в Месопотамии, так и в Египте. В Месопотамии получило широкое развитие сельское хозяйство, со сложной системой осушения и орошения. Были основаны города, а совместные усилия большого количества людей, необходимые для осуществления крупных оросительных проектов, вызвали необходимость образования городов-государств со сложной административной системой. Технология была передовой для своего времени и уже развилась письменность. То же происходило и в Египте. При первых лучах истории Египет был уже единой страной, возглавляемой фараоном. Существуют доказательства того, что в доисторический период многочисленные области объединились в два больших царства: одно – в районе северной дельты, другое – на юге. Иероглифическое письмо уже продвинулось вперед от примитивных ступеней. Показателем этого развития является то, что в самом начале исторического периода фараоны четвертой династии (около 2600 г. до Р.Х.) смогли мобилизовать огромные человеческие и материальные ресурсы для строительства великих пирамид в Гизе. Более того, между Египтом и Месопотамией, расположенными вблизи крайних точек библейского мира, в то время уже существовал контакт, приводивший к значительному культурному обмену. Когда наступил рассвет истории, около 1500 лет до того, как суждено было появиться Израилю, на Ближнем Востоке уже имелись все существенные элементы основных цивилизаций этого региона.

Древний Ближний Восток, третье тысячелетие. (1) Месопотамия. Создателями цивилизации, которая уже процветала к моменту начала исторического периода в Месопотамии, были шумеры. Происхождение и развитие их цивилизации проследить невозможно. Политически она состояла из независимых городов государств (раннединастическая эпоха, около 2800-2360 гг. до Р.Х.). Шумерская жизнь была организована вокруг храма; религиозные и политические власти были близко

⁸ Т.е. тот период, для которого существуют подлежащие переводу и толкованию современные ему надписи.

связаны. Храмовые писцы уже изобрели клинопись, и большинство эпических и мифологических произведений поздней ассирийской и вавилонской культуры были написаны в этот период. Торговля, коммерция и экономическая жизнь процветали.

Хотя шумеры преобладали, семиты также населяли нижнюю Месопотамию в этот период. Эти люди назывались аккадцами по названию города-государства Аккад, где они впервые добились своего господства. Они находились под сильным влиянием шумерской культуры и религии и приспособили клинопись к своему языку. Впоследствии семитский правитель Саргон захватил власть и основал империю, которая просуществовала 180 лет (2360-2180 гг.). Его династия управляла всей Месопотамией; временами ее владения достигали Элама на востоке и Средиземного моря на западе⁹.

Существованию аккадской империи был положен конец варварскими племенами, названными Гути, которые около 2180 г. нахлынули из-за Загросских гор на востоке. О последующем столетии известно крайне мало, но около 2050 года шумерские города-государства, расположенные на юге, свергли гутское иго. При третьей династии из города Ур (Ур III, 2060-1950) шумерская цивилизация полностью ассимилировалась во время своего последнего славного возрождения. Основатель династии Ур-намму особенно знаменит своим законодательным кодексом. В течение этого периода шумеры и аккадцы жили бок о бок в расовой и культурной гармонии. В это время аккадский язык медленно заменяет собой шумерский. Хотя последний оставался священной и традиционным языком школ писцов, его использование в народе прекратилось. К тому времени, когда Бог призвал Авраама из Ура Халдейского, древняя шумерская цивилизация уже отцвела и ушла с мировой сцены, продолжая, однако, оказывать влияние на аккадцев и их преемников. Ур III распался немного спустя 2000 г., ослабленный притоком новых народов, особенно аморреев, которым суждено было определять историю Месопотамии в течении следующих нескольких веков.

(2) Египет. В течение почти семи веков Египет оставался единым государством, пользующимся плодами высокоразвитой цивилизации. Наиболее впечатляющими остатками этой замечательной цивилизации являются пирамиды – те массивные памятники ее культа мертвых, которые продолжают поражать наблюдателей даже сейчас, спустя 4500 лет. Этот период культурного процветания называется Древним Царством (около 2900-2300 гг.), основанным царями с юга и достигшим своего золотого века при третьей и четвертой династиях (около 2600-2400 гг.). В течение этого периода были выработаны все те черты, которыми в дальнейшем всегда отличалась уникальность культуры Египта. Благодаря случайным открытиям, деяния фараонов пятой и шестой династий, которые были лишь слабым отражением славных дел третьей и четвертой династий, теперь известны лучше. Они покрывали стены

⁹ Почти невероятные открытия у Телл Мардих в северо-западной Сирии, возможно, еще внесут изменения и дополнения во многие утверждения, касающиеся этого периода. Утверждается, что Ибрум, царь Эблы (древнее название населенного пункта), был современником Саргона Аккадского (этнограф Дж.Петтинато утверждает, что имя “Саргон” неправильно читается во всех текстах) и управлял большой империей в этой местности. Даже города-государства, расположенные в далекой Палестине (включая Иерусалим), платили ему дань. Местная культура была высоко развита, включая наличие двуязычных словарей, в которых шумерские слова объясняются на местном языке (в настоящее время названном Эблайским). Были найдены также отрывки законодательного кодекса, который появился по крайней мере за 400 лет до кодекса Ур-намму.

своих пирамид тщательно вырезанными и раскрашенными магическими заклинаниями и гимнами – текстами пирамид, древнейшими из известных религиозных сочинений.

В двадцать третьем веке единство государства было уничтожено бунтом местных правителей при отсутствии сильной центральной власти, и Египет вступил в период социального хаоса и экономической разрухи, известный как Первый промежуточный период (около 2200-2050 гг.). Литература этого периода отражает трудности жизни и национальную смуту¹⁰. Наконец, в середине двадцать первого века династия из Фив, одиннадцатая по счету, вновь объединила земли и возвестила Среднее царство – второй период стабильности и величия в Египте. Задолго до Авраама Египет уже прошел через тысячелетие развития и цивилизации.

(3) Сирия-Палестина. Знания о Сирии и Палестине в третьем тысячелетии воспринимаются сквозь пелену “предыстории”. Открытие в 1975-1976 гг. около двадцати тысяч глиняных табличек у Телл Мардих (Эбла), недалеко от современного местечка Алеппо, привело ученых к мысли о том, что в середине третьего тысячелетия здесь существовала обширная империя, имеющая вассальные города на Кипре, Синае, в Анатолии и на возвышенностях Месопотамии. Расшифровка и опубликование клинописных текстов и анализ археологических свидетельств еще не продвинулись до такой степени, чтобы дать адекватную картину этой цивилизации раннего Бронзового века и ее влияния на библейские исследования.

В начале третьего тысячелетия Палестина характеризуется развитием небольших, но сильно укрепленных городов, что подтверждено раскопками в окрестностях Иерихона, Македа, БефШеана и Лахиса. Население этих городов обычно известно под именем хананеев, по наименованию этой местности в более поздних текстах. Археологические раскопки свидетельствуют о том, что в конце третьего тысячелетия все известные ханаанские города были уничтожены, что положило конец ранне-бронзовой цивилизации. Виновники разрушения неизвестны, хотя часто выдвигаются гипотезы о том, что они принадлежали к аморрейским группам, которые начинали просачиваться в Месопотамию¹¹.

Патриархальный период. 2000-1500 гг. до Р.Х. (1) Месопотамия. Около 1950 г. до Р.Х. Ур III теряет могущество, что было отчасти вызвано нашествием западно-семитских народов, которые обычно именовались аморреями. Этот упадок привел к двум векам бесконечного соперничества между городами-государствами нижней Месопотамии. К концу этого периода почти все города-государства верхней и нижней Месопотамии уже управлялись аморрейскими династиями. Хотя основное население южной Месопотамии продолжало оставаться аккадским, на северо-западе аморреи полностью вытеснили их. Это был период экономического и политического хаоса, но это не были темные века. Было найдено два законодательных кодекса: один из них – на аккадском языке – был составлен Эшнунной; другой – от Исина – был систематизирован Липит-Иштаром. Оба имеют значительное сходство с Кодексом Завета (Исх.21-23).

В этот период Ассирия и Вавилония, которые доминировали в аккадской истории следующего тысячелетия, впервые стали играть исторически значимую роль. Около 1900 г. Ассирия, управляемая аккадской династией, основала торговую колонию

¹⁰ ANET, стр. 405-410.

¹¹ См. рассмотрение периодов Средней Бронзы I и аморреев ниже, в сносках 13 и 16.

далеко на северо-западе у древнеанатолийского города Каниш (современный Култепе недалеко от турецкого Кайзери). Эта колония известна из Каппадокийских текстов – нескольких тысяч таблиц, обнаруженных у Каниша, которые проливают значительный свет на культуру и этнический состав этого региона. Аккадская династия процарствовала почти до 1750 г. до Р.Х., когда она была заменена аморрейской династией, основанной Шамши-ададом, которая краткое время управляла верхней Месопотамией. Ее основным соперником был город Мари, который сверг ассирийское иго около 1730 г.

Интенсивные раскопки у Мари пролили свет на великолепную цивилизацию, сведения о которой сохранились в более чем двадцати тысячах таблиц и представляют огромную важность для определения исторического фона патриархального периода. В течение краткого времени Мари был основной силой в регионе.

Однако ни Мари, ни Ассирии не суждено было одержать победу в борьбе за власть. Она досталась Вавилону в царствование Хаммурапи (1728-1686), аморрейская династия которого правила в Вавилоне с 1830 г. до Р.Х. При восшествии на трон Хаммурапи столкнулся не только с Мари и Ассирией, но также и с Ларсой, которая при Еламской династии правила всей Месопотамией к югу от Вавилона. В победоносных походах Хаммурапи сокрушил своих соперников и основал империю от Ниневии до Персидского залива. Цивилизация, которая развилась при этой первой вавилонской династии, превратила Вавилон из незначительного городка в величайший культурный центр современности. Собрание текстов свидетельствует о литературе и знаниях, высота уровня которых редко достигалась в древности. Наиболее важным является кодекс Хаммурапи, основанный на восходящих к прошлым векам законодательных традициях (как показывают кодексы Ур-намму, Липит-Иштара и Эшнунны), имеющий многочисленные и поразительные параллели с законами Пятикнижия. Несмотря на все достижения, империя Хаммурапи окончилась вместе с ним. При его непосредственных преемниках большинство подданных государств отложились от нее. Хотя Вавилон оставался независимым еще более века, к концу этого периода он уже боролся за свое существование против Касситов – нового народа, нахлынувшего из-за Загросских гор на востоке.

Одной из причин упадка и последующего падения Вавилона явился приток в регион новых народов, особенно с севера. Это движение народов было таким разрушительным, что большое количество рукописных свидетельств исчезло, оставляя незадокументированными около двух веков, наполненных событиями, которые привели к созданию новых государств и империй.

Наиболее значительным из новых народов были гурры (несемитский народ), осевшие в северо-западной Месопотамии в последней трети второго тысячелетия. Когда около 1500 г. возобновились документальные свидетельства, гурры уже контролировали империю Митанни, простирающуюся от Алалаха в излучине реки Оронт недалеко от Средиземного моря на западе до предгорий Загроса за рекой Тигр на востоке. Гордое ассирийское государство находилось под их властью. В течение некоторого времени в начале XV века гурры соперничали с Египтом за мировое владычество. Вместе с гуррами, но в гораздо меньшем количестве, двигались и индоевропейцы, которые, очевидно, были в основном правящей аристократией. Большинство царских имен митаннийской империи являются индоевропейскими.

В Малой Азии в это время выдвигаются хетты – народ, говорящий на индоевропейском языке. В последней трети второго тысячелетия они переместились в центральную Малую Азию, где начали завоевывать господство среди городов-

государств. К 1550 г. они основали царство в центре и на востоке Малой Азии, столицей которого был город Хаттусас (современный Богазкей), и вскоре пришли в столкновение с гуррским царством Митанни. Очень показательно то, что конец первой династии в Вавилоне в 1530 г. наступил не от местной силы, а от молниеносного похода Мурсилы I, одного из ранних правителей Старого хеттского царства. Однако хетты еще не владели всей Малой Азией и еще целый век не могли стать на путь создания империи. Таким образом, немного спустя 1500 г. Месопотамия еще только выходила из периода раскола и хаоса; образовывались новые группировки, которые вскоре должны были начать борьбу за господство в регионе. Беспорядки, вызванные этими передвижениями народов не оставили в стороне даже Египет.

(2) Египет. Среднее царство – второй период культурного процветания и стабильности в Египте – достигло полного расцвета при двенадцатой династии, которая, сделав своей столицей Мемфис, правила Египтом более двухсот лет (около 1991-1786 гг.). Это был период процветания и великолепия. Литература, представленная большим количеством изречений мудрости и повествований и искусства достигли таких высот, на которые им уже редко удавалось подняться в последующие времена. К этому периоду относятся тексты проклятий и магических заклинаний против палестинских врагов Египта, начертанные на сосудах, которые разбивали для приведения заклинаний в исполнение. Собственные имена, встречающиеся в этих текстах указывают на то, что у Египта был некоторый, хотя и слабый, контроль над большей частью Палестины.

Однако во второй половине XVIII века соперничество династий (тринадцатой и четырнадцатой) привело к упадку Среднего царства. Страна была настолько ослабленной, что в нее стали проникать чужеземные народы из Палестины и южной Сирии, которые впоследствии захватили власть. Названные гиксами (египетское слово, означающее “иностранцы вожди”; их точное происхождение до сих пор вызывает споры), они в своем большинстве определенно были западными семитами (хананеями или аморреями). Они перенесли свою столицу в Аварис на северо – востоке нильской дельты и в течение почти века (около 1650-1542 г.г.) правили Египтом и частью Палестины. Весьма вероятно, что именно в этот период Иосиф и его братья переселились в Египет.

Борьба за освобождение Египта от иностранного владычества началась на юге, в Верхнем Египте. Основатель восемнадцатой династии Амосис захватил Аварис, оттеснил гиксов в Палестину и после трехлетней осады захватил Шарухен, их основной оплот. Став снова независимым, Египет стал придерживаться принципа, что лучшая оборона это нападение, и впервые стал на имперский путь развития в Азии. Эта стратегия привела к конфликту с новыми державами, уже расположенными в ней, и борьбе за мировое господство. Эта борьба вызвала тот феномен, который Дж.Х.Брестед назвал “Первым интернационализмом” – период, наилучшим образом описанный в связи с Исходом.

(3) Сирия-Палестина. Свидетельства этого периода о состоянии Сирии и Палестины ничтожны по сравнению с таковыми об основных культурных центрах – Египте и Месопотамии. Частью это может быть объяснено случайностью находок, но в основном это вызвано особенностями истории и материальной культуры самой Палестины. По словам У.Г.Девера:

“Теперь, когда мы располагаем более представительным взглядом на Палестину в контексте всего древнего Ближнего Востока, становится ясным, что эта страна всегда была в культурном застое, убогая не только с художественной точки зрения, но и экономически. Более того, ее бурная политическая история часто приводила к грабегам, разрушениям и последующим восстановлением различными народами, принадлежащими к различным культурам, что делает сложным разграничение культурных слоев грунта Палестины и не способствует сохранности материальных свидетельств. И, наконец, сочетание влажного климата центральной Палестины и того факта, что материалом для письма служили непрочный папирус и пергамент, лишает нас многих письменных свидетельств (в этом ряду Библия является исключением). Даже когда нам удается получить фрагменты литературных текстов, они оказываются такими отрывочными, что их соотнесение с материальными свидетельствами представляет большую сложность. Короче говоря, в противоположность соседним культурам, большая часть палестинской “археологии” предизраильского периода представляет собой настоящий “доисторический период”¹².

Соответственно, история Палестины этого периода не может быть написана вообще, и следует довольствоваться самыми общими утверждениями.

Вслед за темным промежуточным периодом в конце третьего тысячелетия, обычно именуемым Средней Бронзой I (СБ I)¹³, возник новый культурный синтез,

¹² “The Patriarchal Traditions” в кн. “Israelite and Judean History”, J.H. Hayes, J.M. Miller, eds. OTL (Philadelphia: 1977) p. 74 и далее.

¹³ СБ I является одним из самых оспариваемых с археологической точки зрения периодов раннепалестинской эры. Даже наименование этого периода не является твердо установленным. В своем определении У.Ф.Олбрайт указывает, что он понимает этот период как отделенный от Ранней Бронзы и связанный с последующим СБ II. Однако на основании своих раскопок у Иерихона, К.М.Кенyon установила полный культурный разрыв между “СБ I” как с предыдущим периодом РБ, так и последующим периодом СБ II, и таким образом установила “промежуточный период между РБ и СБ”. Другие возражали и останавливали свой выбор на наименовании “РБ IV”, т.к. казалось, что его отношения с предыдущим периодом ближе. Нынешнее состояние толкования этого периода описано Девером следующим образом:

“В заключение следует отметить, что в течение последних двух десятилетий фактически произошел взрыв в изучении СБ I, вызванный обилием новых археологических находок, а также всплеском творческого теоретизирования. Однако следует предупредить, что археологи все еще не могут нарисовать исчерпывающую картину культуры СБ I в целом, не говоря уже об определении ее происхождения и этнических передвижениях, которые могут быть связаны с ее появлением в Палестине. Имеющийся в нашем распоряжении материал слишком скуден и непредставителен. Согласие существует лишь о связях СБ I с раннебронзовым, а не со среднебронзовым периодом; склонность подчеркивать ее полуседлый характер больше, чем ее кочевые стороны; и предпочтение датировать ее на век раньше, чем датировка Олбрайта, т.е. около 2200-2000 гг. до Р.Х.”; “Israelite and Judean History”, p.84. Как и Олбрайт, де Во и Кенyon, Девер приводит доводы в пользу того, что эта культура была принесена в Сирию-Палестину аморреями. Подробное рассмотрение этого периода, толкующее имеющиеся свидетельства как доказывающие скорее оседлый, нежели кочевой характер этой культуры и ее возникновение в результате процессов, происходящих в самой Палестине, а не привнесение ее из Сирии см. T.L.Thompson “The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham” BZAW 133 (1974): 144-171. Критику взглядов Томпсона, которая поддерживает аморрейскую версию см. J.E.Huesman “Archeology and Early Israel: The Scene Today” CBQ 37 (1975): 1-16.

породивший развитую городскую цивилизацию. Ввиду отсутствия письменных материалов, эту цивилизацию лучше называть ее археологическим обозначением Средняя Бронза II, хотя последнее часто дублируется названием “ханаанская”, взятым из наименования этой местности в поздних текстах¹⁴. На основании стиля гончарных изделий этот период разделяется на два подпериода: СБ IА (2000/1950-1800 гг.) – фаза становления культуры, и СБ IБ (1800-1550/1500 гг.)¹⁵. Этот второй период, представляющий собой продолжение развития СБ IА, принес с собой процветание “ханаанской” цивилизации, которое породило те богатые и могущественные города-государства Сирии-Палестины, которые обнаружены во второй части периода, после 1600 г.г. На основании археологических данных ученые пришли к выводу, что в культурном отношении Палестина этого периода представляла собой одно целое с Великой Сирией. В настоящее время не вызывает сомнений, что представители этой городской цивилизации принадлежали в своем большинстве к гиксам – народу, правившему Египтом в течение Второго промежуточного периода. Они также оказывали наибольшее сопротивление созданию Египетской империи в Азии при фараонах восемнадцатой династии, правивших после гиксов.

В связи с тем, что палестинские тексты данного периода отсутствуют, вопрос о том, какой народ произвел эти культурные памятники, остается открытым. Однако, основываясь в своих выводах на очевидном сходстве между керамикой этой культуры и керамикой современной ей Сирии¹⁶, на установленном тождестве между именами собственными из Палестины этого периода, встречающихся в египетских

¹⁴ Короткое, но полное обсуждение, насыщенное библиографией см. Dever “Israelite and Judean History”, pp.84-89.

¹⁵ Наименование СБ IБ-В дано для примирения разрыва в периоде, о котором говорят керамика и стратиграфия некоторых раскопок. Это является мелким вопросом, не относящимся к настоящему рассмотрению.

¹⁶ Девер следующим образом подводит итог современного состояния интерпретации археологических данных: “Самый занимательный вопрос, относящийся к этому периоду, касается происхождения материальной культуры СБ II и возможности соотнесения ее внешнего вида с перемещением народов. Этот вопрос пока не имеет ответа, но уже существует согласие относительно направления будущих исследований. Несмотря на то, что уже делались попытки соотнести керамику с предыдущим периодом, в настоящее время ясно, что в целом материальная культура СБ II не может быть выведена из СБ I. Поразительным в этой культуре является то, что она появилась в Палестине неожиданно, без местных предпосылок... Более того, хотя подробные сравнения невозможны из-за отсутствия надежного материала, можно согласиться с тем, что палестинская керамика ближе стоит к сирийской периода СБ IА, чем к керамике любого другого периода в истории страны. Эти наблюдения наводят на мысль, что после подрыва жизни в Палестине в конце третьего тысячелетия (РБ IV–СБ I) имел место свежий культурный импульс из Сирии, приведший к образованию однородной мощной городской культуры, которая в середине Бронзового века доминировала во всем сиро-палестинском регионе. В связи с тем, что в верхней Месопотамии и Сирии этот период отмечен нашествием аморреев, почти все ученые сегодня отождествляют СБ IА с приходом и обособлением аморреев...”; “Israelite and Judean History”, p.85 и далее.

Проблематичная природа современного состояния интерпретации проявляется в том, что аморреи рассматривались как виновники зарождения двух поразительно различных материальных культур – СБ I и СБ IА. Попытки объяснить это разными стадиями в культурном развитии этого народа (как, например, это делает Dever, стр.869) вряд ли кажутся убедительными. Ср. также De Vaux, “Early History”, стр.63 и далее.

текстах-проклятиях¹⁷, и аморрейскими именами, найденными в современных текстах из Сирии и Месопотамии, большинство ученых приписывает культуру СБ II в Палестине прибытию в этот регион аморреев¹⁸, отмечая широкомасштабное этническое переселение из северной и центральной Сирии в Палестину¹⁹. Такое общее заключение невозможно сделать на основании имеющихся в настоящее время свидетельств²⁰. Во-первых, по своей природе археологические свидетельства немы и, хотя убедительны, но не окончательны²¹. Вполне возможно, что стиль керамики, который появился так неожиданно в Палестине в СБ IIА и кажется так близко связанным с Сирией, появился в результате распространения и заимствования гончарных приемов посредством торговли и других контактов, например, посредством распространения культуры, а не этнической миграции²².

Во-вторых, что касается связи между именами из Палестины и аморрейскими именами из Месопотамии, установленное тождество является преждевременным выводом²³. Далее, даже если эта основная идентичность и будет установлена, она не

¹⁷ Эти тексты состоят из трех групп проклятий, насылаемых на врагов фараона, начертанных египетскими иероглифами на сосудах и статуэтках, которые разбивались для приведения их в исполнение. Значительное их количество называют врагов фараона в Палестине и датируются периодом между 1875 и 1750 гг. Об этих текстах вообще и их отношении к аморрейским именам из Месопотамии см. Thompson, "Historicity...", pp.89-117.

¹⁸ См. G. Posener, J. Bottero, Keyon, "Syria and Palestine c.2160-1780 B.C.", САИ 1/2: 532-594; de Vaux, "Early History", pp.66-71.

¹⁹ Этот взгляд широко распространен благодаря книге J. Bright, "A History of Israel", 3d ed. (Philadelphia: 1981), pp.55 и далее, 96.

²⁰ Справедливо заметить, что само слово "аморреи", использованное для обозначения этих народов, способствует выработке гораздо более унифицированного взгляда на их историю и этническую принадлежность, чем это позволяют сделать свидетельства. Гораздо лучшим и менее пагубным термином был бы: "ранние западные семиты". Кроме того, собственно этническими переселениями, которые в настоящее время подтверждены текстами, являются: (1) из северной сиро-аравийской пустыни на восток и юг в Вавилонию в период Ура III (2060-1950 гг.); (2) из того же района на север через Ефрат в северо-западную Месопотамию в старо-вавилонский период, приблизительно два века спустя. Определенно не существует никаких текстуальных доказательств переселения "аморреев" из южной Вавилонии в северо-западную Месопотамию или из северо-западной Месопотамии в Палестину. См. Thompson, "Historicity...", pp.67-165.

²¹ Обратите внимание на незначительность выводов, приводимых Dever выше. Он указывает, что подробное сравнение палестинской керамики и сирийской затруднительно (в виду того, что в Сирии найдено очень мало посуды, относящейся к этому периоду).

²² По вопросу отождествления заметных изменений в манере и разнообразии гончарных изделий с изменениями населения без привлечения подтверждающих свидетельств в связи с интерпретацией СБ I см. Thompson, "Historicity..." pp.145 и далее. Те же замечания относятся и к СБ II.

²³ Это тождество основано на видимом сходстве двух комплектов имен (см. например, W.F. Allbright, "From the Stone Age to Christianity", 2nd ed.(Garden City: 1957, p.164), которое не было подтверждено последующими исследованиями. Так, в "The Early History of the West Semitic Peoples", CS 15 (1961): 39, I.J. Gelb писал: "Насколько я могу судить о ситуации, в настоящее время невозможно выбрать между двумя выводами, один из которых утверждает, что язык имен в текстах-проклятиях сохраняет характерные черты старого западно-семитского языка, а именно аморрейского, а другой гласит, что он проявляет черты нововведений ханаанского языка. Кроме того, приводятся некоторые свидетельства того, что два набора

будет доказывать наличие этнического переселения из Месопотамии в Палестину. Существуют солидные доказательства того, что ранние западные семиты уже присутствовали в Палестине и на финикийском побережье задолго до их проникновения в Сирию (и северо-западную Месопотамию), поэтому выявление западно-семитских пришельцев среди уже существующего западносемитского населения представляется весьма проблематичным²⁴. По крайней мере очевидно, что в настоящее время не существует данных в поддержку гипотезы о широкомасштабном переселении аморреев из северной и центральной Сирии. Далее, если даже гипотеза о переселении западных семитов в Палестину будет подкреплена археологическими и лингвистическими данными, то гораздо более вероятным представляется их переселение из районов юго-западной Сирии непосредственно к северу²⁵, или из сирийской степи к северо-востоку от Палестины.

И наконец, к концу эры СБ II гуррские и индо-европейские имена появляются в текстах из этого региона, который назывался "Землей Гурру" египтянами восемнадцатой и девятнадцатой династии, показывая тем самым, что Палестина находилась под влиянием того же движения этих этнических групп, о котором сказано выше, когда речь шла о северо-западной Месопотамии. Вопрос о том, насколько глубоким было это влияние, и как скоро оно началось, остается спорным, однако представляется маловероятным, чтобы эта дата намного предшествовала пятнадцатому веку²⁶.

ДАТА И ИСТОРИЧНОСТЬ ПАТРИАРХАЛЬНЫХ ПОВЕСТВОВАНИЙ

Все ветхозаветные традиции единодушно помещают патриархальную эру перед исходом из Египта²⁷, т.е. где-то в вышеописанном периоде. Как родовая история

имен представляют два различных диалекта, но существует слишком много неясностей для каких-либо выводов. См. W.L.Morgan "The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background", BANE, p.78 сноска 29; и особенно Thompson, "Historicity...", стр.91-97.

²⁴ Географические названия известны своей консервативностью и сохраняют память об этнической картине гораздо более старшей, чем период, в котором они встречаются. (Сравните то, как современные арабские названия мест в Палестине часто сохраняют имена доарабского периода, часто восходя к Ветхому Завету и даже ранее). В свете этого представляется немаловажным то, что почти все географические названия в Палестине, восходящие к началу второго тысячелетия, являются западно-семитскими, в противоположность Сирии, где древнейшие географические названия не являются семитскими. См. Gelb. JCS 15 (1961): 41; Thompson, "Historicity...", pp.92, 319. Кроме того, тексты Эблы из Телл Мардиха могут пролить значительный свет на эту картину, поскольку утверждается, что местный язык являлся западно-семитским диалектом, ближайшими аналогами которого были ханаанские языки первого тысячелетия, включая древнееврейский! Однако это еще нужно доказать; см. Gelb "Thoughts about Ibla: A Preliminary Evaluation, March, 1977" Syro-Mesopotamian 1 (1977): 17-27.

²⁵ См. также De Vaux, "Early History", p.68.

²⁶ Обсуждение гуррского проникновения в Сирию и Палестину см. F.W.Bush, "Hurrians" IDBS, pp.423 и далее. Более подробное рассмотрение даты и степени проникновения гурров в Палестину см. de Vaux, "Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible" Revue biblique 74 (1967):481-503.

²⁷ По этому вопросу см. D.J. Weisman, "Abraham Reassessed" pp. 149 и далее в кн. "Essays on the Patriarchal Narratives" под ред. A.R.Millard and D.J. Weisman (Leicester: 1980).

группы людей, по всей вероятности ведших образ жизни кочевых скотоводов, патриархальное предание не приводит каких-либо данных, которые бы позволили связать людей или события, описанные в нем, с политической историей современных им государств или народов; исключением является нападение четырех царей, описанное в Быт.14. Однако это событие до сих пор не поддается соотнесению с какими-либо внебиблейскими событиями. Учитывая также то, что почти все события патриархальных повествований происходили внутри самой Палестины, а, как было указано выше, наши знания об этой территории в течение этого периода весьма ограничены (и, судя по природе самих свидетельств, будут продолжать оставаться таковыми)²⁸, точное определение места патриархов внутри этого периода представляется крайне сложным. Поэтому, попытки ученых осуществить это были такими долгими, трудными и часто вызывающими страстные споры, что в настоящей работе можно сделать лишь их краткий обзор.

В свете последних археологических открытий в области основных культурных районов Ближнего Востока периода второго тысячелетия до Р.Х., оценка исторической ценности патриархальных повествований выглядит гораздо более высокой, чем та, которая существовала в начале века (см. выше). Ряд исследований обобщили имеющиеся свидетельства и позволили достичь широкого консенсуса²⁹. Наиболее способным выразителем этого взгляда был W.F. Allbright³⁰, хотя классическая формулировка была дана J. Bright³¹. Несмотря на разницу в деталях между взглядами различных ученых на историчность патриархов и датировку этого периода, по крайней мере в англо-язычном мире³², принята общая точка зрения, которая хорошо сформулирована Албрайтом:

²⁸ См. предыдущий раздел и особенно цитату Dever.

²⁹ Наилучшие обзоры принадлежат De Vaux, "Les Patriarches Hebreux et les decouvertes modernes", RB 53 (1946): 321-348; "The Hebrew Patriarches and Hystory", стр.111-121 в кн. De Vaux "The Bible and Ancient Near East" (London: 1971); и H.H. Rowley "Recent Discovery and the Patriarchal Age", pp.281-328 в кн. "The Servant of the Lord".

³⁰ Самой важной его разработкой является глава "Hebrew Beginnings" стр.1-9 в кн. "The Biblical Period from Abraham to Ezra" (New York: 1963). Другими его разработками являются "The Hebrew Backgrounds of Israelite Origins", pp.236-249 в кн. "From the Stone Age to Christianity"; "Abram the Hebrew: A New Archeological Interpretation", SO BASOR 163 (1961): 36-54; "The Patriarchal Backgrounds of Israels Faith" pp.53-110 в кн. "Yahweh and the Gods of Canaan" (1968: repr. Winona Lake: 1978); и изданная после его смерти "From Patriarchs to Moses: 1. From Abraham to Joseph" BA 36 (1973): 5-33.

³¹ "History..." pp.77-103.

³² В Германии A.Alt и M.Noth поддерживают гораздо менее позитивную оценку исторической ценности Быт.12-50. В "The History of Israel", Нот писал: "...кроме того, что уже было сказано, мы не имеем других доказательств для каких-либо определенных исторических утверждений о времени и месте, предпосылках и обстоятельствах жизни патриархов как живых людей. Даже первоначальное предание о патриархах в основном не касалось их как личностей, а рассматривало их в свете сделанных им Божественных обетований" 2nd ed, (New York: 1960), стр.123. Alt и Noth, хотя и не игнорировали археологические данные, все же интересовались преимущественно изучением предлитературной истории повествований и устным преданием, из которого эти повествования возникли; для этого они использовали литературную технику "Gattungsgeschichte" (нем. "история жанров") и "Redaktionsgeschichte" (нем. "история редактирования"). Allbright и его последователи, не избегая методологии и результатов литературной критики, значительно большее внимание уделяли параллелям между

“...в целом, картина, изображенная в Книге Бытия является историчной, и нет никаких оснований сомневаться в точности биографических деталей и личностных очерков, которые придадут патриархам жизненность, несравнимую с каким бы то ни было небиблейским персонажем всей обширной литературы древнего Ближнего Востока”³³.

Хотя Албрайт никогда не оставлял попыток увидеть период Средней Бронзы I как век патриархов³⁴, большинство ученых помещают их в начале общей эры СБII (т.е. в первых веках второго тысячелетия) и связывают их с предполагаемым аморрейским переселением³⁵. Эта точка зрения тщательно и убедительно аргументирована R. De Vaux³⁶. Почти каждая строчка свидетельств и аргументации, использованных для

библейскими текстами и небиблейским материалом. Эти два подхода столкнулись в ряде журнальных статей и обзоров. В своей работе “Early Israel and in Recent History Writing” Bright критикует методологию Noth, в частности, его отрицательные выводы об истинности преданий, связанные с тем, что он не принимает во внимание археологические свидетельства, и неспособность его взглядов надлежащим образом объяснить ни происхождение Израиля, ни его веру. Noth более подробно останавливается на археологии в своих работах “Hat die Bible doch Recht?” pp.7-22, в “Festschrift fur Gunther Dehn” (Neukirchen: 1957); и “Beitrag der Archeologie zur Geshichte Israels”, VTS 7 (1960): 262-282; ср. “Der Ursprung Israels im Lichte neuer Quellen” (Cologne: 1961).

Взаимная критика привела к некоторому смягчению крайних позиций, что было обобщено в работах De Vaux: “Method in the Study of Early Hebrew History”, pp.15-29 в кн. “The Bible in Modern Scholarship” под ред. J.P. Hyat (Nashville: 1965); “The Bible and Ancient Near East”, pp.111-121; и “On Right and Wrong Uses of Archaeology”, pp.64-80 в кн. “Near Eastern Archaeology” под ред. J.A. Sanders (Garden City: 1970). См. также J.A. Soggin “Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries” BA 23 (1960): 95-100.

De Vaux приходит к заключению, что “в конце концов, Noth, похоже, принимает все то, что принимает Bright относительно истории патриархов”; “The Bible and the Ancient Near East”, p.119. Такое утверждение несомненно является преувеличенным и в некоторой степени вводящим в заблуждение. Создается впечатление, что в утверждениях Noth почти содержится невольное признание всех параллелей и связей. Он постулирует лишь самую общую историчность в смысле того, что патриархи действительно существовали, но чувствует, что ничего более конкретного сказать нельзя. Тем не менее, Нот настолько изменил свою позицию, что смог сказать: “Мне кажется вполне определенным, что истоки Израиля уходят корнями в исторические условия, существование которых в середине второго тысячелетия доказано археологическими открытиями”; “Der Beitrag der Archeologie zur Geshichte Israels”, VTS 7 (1960): 269. Можно сказать, что в этих значительных пределах консенсус включает также и немецкую школу.

³³ “Biblical Period”, p.5.

³⁴ Это было основано на его взгляде на этот период как на кочевническую интерлюдия между двумя городскими культурами РБИ и СБII и на том, что он датировал его 1800 г. Оба эти условия уже опровергнуты. См. выше; также Thompson, “Historicity...”, pp.144-186; и особенно Dever, “Israelite and Judean History”, pp.82 и далее, 93-95.

³⁵ Например, Bright, “History...”, p.85; E.A. Speiser, “Patriarchs and Their Social Background” в кн. “Patriarchs and Judges. The World History of the Jewish People” под ред. В. Mazar, 1-я серия 2 (Brunswick, N.J.: 1971); S. Yeivin, “The Patriarchs in the Land of Canaan”, там же; G.E. Mendenhall, “Biblical History in Transition”, pp.36-38 в BANE; D.N. Freedman, “Archaeology and the Future of Biblical Studies: the Biblical Languages”, pp.297 в кн. Hyatt, “The Bible in Modern Scholarship”. Очень полезный обзор основных воззрений и аргументов в их защиту см. de Vaux “Early History”, pp.259-263.

³⁶ “Early History”, p. 257-266.

достижения этого консенсуса, серьезно оспаривалась в течение последних лет³⁷, в связи с чем многие ученые уже не считают эту точку зрения достаточно убедительной³⁸. Несмотря на то, что эти сомнения показали неубедительность некоторых свидетельств, используемых для установления историчности патриархальных преданий, существует более чем достаточно доказательств как в Библии, так и во внебиблейских текстах, что противоположный вывод – в пользу историчности повествований о патриархах является достаточно убедительным.

Во-первых, как поверхностное чтение, так и литературное изучение патриархальных повествований показывает их историографическую природу и назначение³⁹.

³⁷ Хотя всегда были ученые, которые не придерживались позиции большинства (например, Mazar "The Historical Background the Book of Genesis" "TNES 28 [1969] : 73-83), основной шквал вопросов, ставящих под сомнение буквально каждую строчку свидетельств в пользу историчности, был поднят Thompson в книге "Historicity..." и J. Van Seters в книге "Abraham in History and Tradition" (New Haven: 1975). Обе книги стремятся показать, что консенсус большинства лишен какой бы то ни было убедительности вообще. Thompson заявляет: "Результаты моих собственных исследований, если они в своем большинстве представляются убедительными, кажутся достаточно существенными для того, чтобы требовать полного пересмотра существующего взгляда на исторический характер патриархальных повествований. Эти результаты поддерживают позицию меньшинства, которое утверждает, что текст Книги Бытия не является историческим документом"; "Historicity..." p.2.

Хотя основным суждение Томпсона об историчности патриархов основано на литературной оценке текстов, как не претендующих на историографичность (стр.3), большая часть книги посвящена подробной и тщательно аргументированной попытке продемонстрировать неубедительность основных моментов обоснования историчности патриархальных повествований, базирующихся на археологических, эпиграфических и социо-юридических данных. Он считает, что эти тексты не имеют исторической ценности и датирует предания, заключенные в них, IX-VIII веками до Р.Х..

Van Seters также считает патриархальные повествования полностью неисторичными. Используя радикальную методологию "истории редактирования", он критикует литературные аргументы датирования их IX-VIII веками и, со своей стороны, датирует их периодами Пленения и после Пленения. Как дальнейшее подтверждение своей датировки, он пытается показать, что аргументы, основанные на общественных обычаях, кочевничестве и т.д. более подходят к концу первого тысячелетия, чем к началу второго.

Также в кн. "Israelite and Judean History" под ред. Hayes и Miller, Dever проводит тщательное и усиленно подкрепленное документами рассмотрение археологического фона второго тысячелетия, в то время как W.M.Clark исследует сами библейские предания (pp.70-148). Оба придерживаются мнения о том, что если и можно приписывать библейским повествованиям историческую достоверность, то весьма в малой степени.

Полезное рассмотрение работ Thompson и Van Seters см. в M.J.Selman, "Comparative Customs of the Patriarchal Age", pp.99-108; в кн. "Essays on Patriarchal Narratives" под ред. Millard и Wiseman; и J.T.Luke, "Abraham and the Iron Age: Reflection on the New Patriarchal Studies", TSOT 4 (1977): 35-47.

³⁸ Dever снимает весь вопрос одним предложением: "...Датировка СБ, установленная Allbright, а также другие даты второго тысячелетия до Р.Х. исключаются недавними исследованиями Thompson и Van Seters"; "Israelite and Judean History", p. 94 и далее.

³⁹ Полезное рассмотрение исторической природы и назначения патриархальных повествований, см. Selman, "Essays on the Patriarchal Narratives", pp.103-105; K.A.Kitchen, "The Bible in Its World" (London: 1978), pp.61-65; Luke JSOT 4 (1977): 35-38; и W.W.Hallo, "Biblical History in Its Near Eastern Setting: the Contextual Approach", pp.1-26 в кн. "Scripture in Context: Essays on the Comparative Method" под ред. C.D.Evans, Hallo и J.B.White (Pittsburgh:1980).

Если допустить, что повествования о патриархах не являются ни автобиографическими, ни биографическими; что их основные темы и нравственный смысл носят чисто богословский характер; что они дошли до нас через длинный ряд устной и письменной передачи – то, ни по основной идее, ни по форме, они не являются историей в современном смысле слова (см. ниже)⁴⁰. Тем не менее, их форма и назначение ясно (и очевидно) определяются литературными и богословскими мотивами, уходящими корнями в пережитое прошлое общества, в исторически подкрепляемые предания⁴¹. Далее, сравнение их с другими древними ближневосточными повествовательными произведениями показывает, что по литературному типу они очень близки к исторически подкрепляемым повествованиям⁴². В свете этого важно подчеркнуть, что библейские предания единодушно помещают время патриархов значительно раньше Исхода; два независимых предания определяют этот интервал порядком 400 лет⁴³. В связи с тем, что стела Мернепты (см. ниже) датирует израильское присутствие в Палестине приблизительно 1220 годом⁴⁴, а Исход состоялся значительно раньше этой даты, по библейским данным эпоха патриархов завершилась как минимум в 1700 году до Р.Х.

Во-вторых, существенным для установления этой производной даты через соотношение библейских хронологий⁴⁵ является существование значительных свидетельств того, что патриархальные повествования достоверно отражают условия, существовавшие на древнем Ближнем Востоке в начале второго тысячелетия. Основные положения этих свидетельств приведены ниже:

(1) Имена патриархов были широко распространены среди аморрейского населения того периода⁴⁶ и могут быть определены как раннезападноеврейские⁴⁷, т.е. принадлежащие к языкам западноеврейской группы, существовавшим во втором тысячелетии.

⁴⁰ см. Bright, "History..." pp. 75 и далее.

⁴¹ см. Luke, TSOT 4 (1977): 36.

⁴² См. Kitchen, "The Bible in Its World", pp. 61 и далее.

⁴³ Быт. 15.13 и Исх. 12.40.

⁴⁴ Стела Мернепты датируется пятым годом царствования этого фараона; этот год должен находиться между 1220 и 1209 гг.; см. Kitchen, "The Bible in Its World", p. 144 сноска 46.

⁴⁵ Очевидно, что определение точкой отсчета 1700 года предполагает то, что Израиль, упомянутый в стеле Мернепты, относится к тем израильским коленам, которые вышли из Египта. Конечно это не поддается доказательству, но является широко распространенным предположением, позволяющим определить ближайшую дату окончания патриархального периода, основанную на библейских данных. Если 480 лет, названные в 3Цар. 6.1, следует понимать буквально, тогда библейские данные помещают Исход около 1450 г., а окончание патриархального периода около 1850 г. В любом случае, интересующая нас дата принадлежит первым векам второго тысячелетия.

⁴⁶ См. Bright, "History...", pp. 77 и далее; de Vaux, "Early History", pp. 193-200, 264; Kitchen, "The Bible in Its World", p. 68.

⁴⁷ По поводу определения распространения западноеврейских языков во втором тысячелетии, до этнических перемещений в его конце, которые породили "классические" и широкоизвестные западноеврейские языки первого тысячелетия и более позднего периода (особенно древнееврейский и арамейский) см. Thompson, "Historicity...", pp. 70-75. Принятие этой гораздо менее пагубной терминологии привело бы к заметному прояснению дискуссии.

летии, в отличие от первого⁴⁸. Далее, исследование имен этого типа, которые все-таки встречаются в первом тысячелетии, выявляет существенный хронологический разрыв засвидетельствованный как в библейских, так и в небиблейских материалах. Так, имена этого типа встречаются среди небиблейских ранних западных семитов вплоть до конца второго тысячелетия⁴⁹, а среди библейских имен, — от патриархального периода и, через век Моисея, вплоть до времени Давида⁵⁰. Затем, они не встречаются ни в одних текстах вплоть до времени классического арамейского преобладания, начинающегося в конце VIII — начале VII вв.⁵¹. В свете этого важно отметить, что упомянутый тип имен не встречается среди арамейских имен в текстах от X до VII вв.⁵², хотя они иногда встречаются в поздних арамейских диалектах. И наконец, вряд ли случайно то, что эти имена крайне редко встречаются среди ханаанских народов первого тысячелетия, а разрыв в засвидетельствовании (X-VII вв.) приходится на период ханаанского преобладания (т.е. период Израильской и Финикийской “империй” и их доминирующего влияния). Это хронологическое распределение является сильным аргументом в пользу того, что патриархальный период должен быть отнесен ко второму тысячелетию⁵³.

(2) Путешествие Авраама из северо-западной Месопотамии (Харрана) в Ханаан сопутствуется условиями, относящимися к СБП А (2000/1950-1800). В этот новый,

⁴⁸ Thompson, там же, стр.17-51, проводит исчерпывающее исследование параллелей между древними ближневосточными именами и именами патриархальных повествований в попытке доказать, что они характерны не только для второго, но и для первого тысячелетия, и что “можно встретить их везде, где мы находим имена западносемитских народов”; р.318. Хронологический разрыв, описанный ниже, существенно изменяет это утверждение. Далее, Thompson не предоставляет убедительных аргументов в пользу того, что эти имена могут “быть типологически классифицированы как раннезападносемитские” (р.317), особенно в свете своего рассмотрения терминологии (р.72 и далее), где он отдает предпочтение термину “раннезападносемитские” для того, чтобы отличить “эти группы (т.е. аморреев) от поздних более известных языков и народов” (р.72), очевидно имея в виду ханаанские, арамейские и арабские языковые группы первого тысячелетия. Это кажется значительно более существенным явлением, чем то, что можно найти параллели с арамейскими и южноарабскими именами второй половины первого тысячелетия!

⁴⁹ Имена похожие на Абрам, Израиль и Иаков могут быть найдены начиная от текстов Мари (XVIII век) и до саркофага Ахирама (XIII-X век).

⁵⁰ См. примечания к книге Нота “Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. BWANT 10 (Stuttgart: 1928): 28. Сравните с аналогичными замечаниями относительно имени “Исаак”, сделанными в кн. De Vaux “Early History...”, р.198, сноски 80.

⁵¹ Внимательный анализ исследований Thompson (см. выше) показывает, что после 1000 г. для имени “Абрам” он может привести лишь четыре формально похожих имени из ассирийских текстов конца VIII начала VII (стр.30-35); для имен “Израиль” и “Иаков” он в состоянии привести лишь примеры похожих имен из арамейских диалектов Пальмиры и Элефантина, из эпиграфического южноарабского, и из еврейских имен в вавилонских текстах, датированных пятым веком, взятых из Нота, “Израильские имена собственные”. См. также De Vaux, “Early History”, р.206.

⁵² Их известно около пятидесяти; см. M. Liverani, “Antecedenti dell' onomastica aramaica antica”, Rivista degli Studi Orientali 37 (1962): 65-76. См. De Vaux, “Early History”, р.206.

⁵³ Оно делает крайне сложным отнесение их к периоду, указанному Thompson, — Железному веку, или точнее, — IX вв.; см. “Historicity...”, стр.316-326.

стабильный, мирный и процветающий период Ханаан находился в стадии высокого развития, независимо от того, пришли ли его создатели из Сирии, или это были палестинские туземцы, находящиеся под влиянием крупной культуры с севера⁵⁴. В частности, были открыты пути между Ханааном и северо-западной Месопотамией. В этот период были основаны или уже существовали большинство городов, упомянутых в патриархальных повествованиях, например, Сихем, Вефиль, Хеврон, Дофан и Иерусалим (если это был тот Салим, о котором упоминается в Быт.14). Спорным моментом в этой теории является то, что местность Негев, один из основных пунктов путешествия Авраама, пока что не имеет никаких свидетельств своего существования в эпоху СБII, однако широко представлена в эпоху СБI⁵⁵.

Рассматривая эту теорию важно отметить, что она не указывает на этническое переселение аморреев из северо-западной Месопотамии в Ханаан в СБ I или СБ II как исторический контекст переселения Авраама из Харрана в Ханаан. Кроме того, что такое переселение аморреев является чрезвычайно спорным (см. исторический обзор выше), оно не придает большей вероятности библейскому повествованию, просто потому, что в библейском тексте ничего не сказано о крупно-масштабном переселении, в котором бы участвовали Авраам и его спутники⁵⁶. Авраам переселяется не вместе со своим народом и даже не вместе со своим племенем); с ним странствуют лишь члены его семьи⁵⁷. Все последующее повествование ясно указывает на то, что народ Авраама и все его родственники остались жить в северо-западной Месопотамии⁵⁸, в то время как он переселяется в Ханаан как чужестранец (др.евр. *ger*).

(3) Образ жизни кочевых скотоводов, который вели патриархи, полностью соответствует культурной среде начала второго тысячелетия. Понятие о номадизме на древнем Ближнем Востоке было коренным образом преобразовано недавними исследованиями природы кочевничества, проведенными современными антропологами. Уже нельзя слепо принимать за образец тот образ жизни, который вели значительно более поздние арабы-бедуины с их непрерывными набегами на оседлые народы цивилизованных земель⁵⁹. Напротив, кочевники-скотоводы полуорошаемой степи

⁵⁴ См. исторический обзор выше.

⁵⁵ Подробный обзор археологических свидетельств, а также вывод о том, что Негев отсутствовал в период СБII, время Авраама следует отнести к концу СБ I, а Иакова к СБII, см. J.J. Bimson, "Archaeological Data and the Dating of the Patriarchs" pp.59-92 в кн. "Essays on the Patriarchal Narratives" под ред. Millard и Wiseman.

⁵⁶ См. комментарии N.M. Sarna в "Biblical Archaeological Review" 4 (1978): 52.

⁵⁷ В Быт. 12.1 сказано: "Пойди из земли твоей, от родства твоего [т.е. племенной или подплеменной группы, связанной кровными узами] и из дома отца твоего [т.е. семьи в широком смысле]..."

⁵⁸ Так, Авраам посылает туда своего слугу, чтобы взять жену для своего сына Исаака (Быт.24); Ревекка посылает Иакова к его дяде Лавану в Арам Нахараим (северо-западная Месопотамия), чтобы ему избежать мщения Исава, чье первородство он тайком получил (27.41 и далее).

⁵⁹ Арабский бедуинский номадизм основан на использовании верблюдов, которые одни могут пересечь центральную сиро-аравийскую пустыню Нефуд. Приручение верблюдов началось на Ближнем Востоке не раньше, чем около 1200 г.; см. Luke, "Pastoralism and Politics in Mari Period" (неопубликованная докт. дисс., University of Michigan, 1965), pp.42 и далее.

между пустыней и обрабатываемой землей⁶⁰ находились в постоянном контакте с сельскохозяйственными поселениями, образуя двойственное сообщество, в котором земледельцы и скотоводы являлись взаимозависимыми составными частями одной племенной общности⁶¹. Данной местности было свойственно взаимное движение между оседлыми сельскохозяйственными сообществами и кочевниками, которые периодически вторгались в степь в поисках пастбищ. Постоянно возникающие конфликты были не столько стычками между скотоводами и земледельцами, сколько борьбой за политическую власть между организованными городам-государствами с их мощными урбанистическими центрами и независимыми племенными образованиями, возглавляемыми вождями.

Хотя подробное рассмотрение концепции номадизма и сравнение с библейскими текстами еще не произведены, образ жизни патриархов, похоже, отражает именно это "диморфное" общество⁶². Патриархи разбивают свои лагеря вблизи городов (напр., Быт.12.6-9; 33.18-20) и даже проживают в качестве чужестранцев в самих городах (напр., Быт.20.1 и далее). Время от времени они занимаются сельским хозяйством (Быт.26.12 и далее); Лот "стал жить в городах окрестности, и раскинул шатры до Содома" (Быт.13.12); и контрастирующие занятия Иакова и Исава (Быт.25.27-34) возможно отражают именно эту дихотомию. Однако, как и у Мари, патриархи являются пастухами, покрывая со своими стадами значительные расстояния; например, Иаков, проживая у Хеврона, посылает Иосифа навестить братьев у Сихема, но он обнаруживает, что они откочевали еще севернее к Дофану (Быт.37.12-17). Исследователи обнаружили использование параллельной терминологии Израилем и марийским обществом в областях племенного родства и кочевых стоянок⁶³. Совершенно ясно, что образ жизни, который вели библейские патриархи имеет ряд общих черт со скотоводческим номадизмом, описанным в марийских текстах, и что он вполне соответствует культурному контексту начала второго тысячелетия⁶⁴.

⁶⁰ В Месопотамии, Сирии и Палестине эта степь, получающая около 10-25 см. ежегодных осадков, расположена большим полукругом между пустынными и обрабатываемыми районами с более высоким уровнем осадков, проходя вверх по месопотамской долине, через центральную и южную Сирию, вниз к прибрежному району Палестины. См. карту в кн. Dever, "Israelite and Judean History", p. 728.

⁶¹ Мнение о том, что кочевничество с одной стороны и оседлый образ жизни с возделыванием земли взаимно исключали друг друга должно быть откорректировано. Фактически археологические свидетельства из предисторических деревень ясно показывают что возделывание культурных растений развилось из примитивного собирания съедобных растений без каких либо эпизодов кочевничества. Однако колы и овцы были одомашнены непосредственно в деревнях, а потому кочевое скотоводство "выросло" из деревенских поселений. См. R.J. Braidwood, Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan. Studies in Ancient Oriental Civilisation 31 (Chicago: 1960): 170-184; а также Luke "Pastoralism and Politics" pp. 22 и далее.

⁶² См. Dever, "Israelite and Judean History", pp. 112-117; de Vaux, "Early History", pp. 229-233; и N.K. Gottwald, "Were the Early Israelites Pastoral Nomads?", pp. 223-225 в кн. "Rhetorical Criticism", под ред. J.J. Jackson и M. Kessler (Pittsburgh: 1974).

⁶³ De Vaux, "Early History", p. 230 и далее; Dever, "Israelites and Judean History", p. 115 и далее.

⁶⁴ Здесь однако требуется еще значительное количество исследований. Обратите внимание на возражения, выдвигаемые Thompson против некритического принятия модели скотоводческого номадизма месопотамской степи для совершенно иной природной топографии Палестины; "The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark", JSOT 9 (1978): 2-43, особ. стр. 8-12.

(4) Различные социальные и юридические обычаи, встречающиеся в патриархальных повествованиях, могут быть сопоставлены с широким кругом социально-юридических обычаев, встречающихся как во втором, так и в первом тысячелетии, показывая, что эти повествования достоверно отражают давние традиции Ближнего Востока⁶⁵. Эти социально-юридические параллели следует использовать с большой осторожностью. На этом основании часто делались попытки датировать эпоху патриархов первой половиной второго тысячелетия, указывая на параллели с текстами, относящимися к этому периоду, в частности, с текстами Нузи⁶⁶. Более свежие исследования показали необоснованность этой методологии по той простой причине, что период действия обычаев⁶⁷ оказался недостаточно точным хронологически, чтобы служить целям датировки. Обычай является хронологически значимым только в том случае, если может быть показана его принадлежность определенному периоду, однако социально-юридические обычаи древнего Ближнего Востока имели чаще всего очень длительный срок действия. В частности, следует отказаться⁶⁸ от особой связи между патриархальными повествованиями и характерной гуррской социокультурной средой, основанной на текстах Нузи, связи, которая часто преувеличивалась в аргументах, поддерживающих историчность патриархов⁶⁹. Обычаи Нузи, использованные в сравнениях, были привлечены всего лишь из шести текстов от общей суммы около трехсот текстов семейных законов, найденных на месте раскопок, так что едва ли можно сказать, что они являются представительными даже для общества Нузи⁷⁰. Во-вторых, обычаи Нузи демонстрируют гораздо больше схожести с социально-юридическими обычаями всего месопотамского мира вообще, чем это предполагалось ранее, и, следовательно, весь вопрос о самобытности гуррийской семейной жизни представляется крайне сомнительным⁷¹. Тем не менее, значительное число действительных параллелей, найденных между патриархальными обычаями и

⁶⁵ См. Bright, "History...", p.78 и далее; de Vaux, "Early History", p.241 и далее. Тщательный критический анализ см. Selman, "Essays on Patriarchal Narratives", pp.93-138.

⁶⁶ Подкрепленный документами отчет о развитии этой методологии см. Selman, там же, стр.93-99.

⁶⁷ Вся эта процедура оказалась подверженной ошибкам, вызванным поверхностным сходством. Приводимые параллели часто базировались на толковании сложных текстов без выполнения соответствующих исследований, необходимых для получения убедительной интерпретации текстов, как библейских, так и небиблейских, в их собственном литературном и культурном обрамлении прежде, чем пытаться проводить параллели. Эта критика особенно верна для трактовок, касающихся текстов Нузи.

⁶⁸ см. особ. Selman, "The Social Environment of the Patriarchs", Tyndale Bulletin 27 (1976): 114-136; de Vaux, "Early History" pp.241-256; и Thompson, "Historicity..." стр.196-297.

⁶⁹ Эти параллели с текстами Нузи часто считаются важными согласно гипотезе, что они объясняют черты, которые не встречаются далее в Ветхом Завете, или неправильно поняты последующими редакторами Пятикнижия. Далее, обычаи Нузи чаще всего определяются как гуррские на основании предполагаемой разницы между обычаями Нузи и обычаями общей ассирийско-вавилонской культуры, которая по-иному сформировала ткань общества Нузи. Этот предполагаемый гуррский фон патриархальных обычаев получил особое значение в связи с тем, что основное местонахождение гурров в Месопотамии находилось в той самой местности, из которой Библия ведет происхождение патриархов, т.е. в окрестностях Харрана.

⁷⁰ см. Selman, Tyndal Bulletin 27 (1976): 116.

⁷¹ Там же, стр.118.

обычаями древнего Ближнего Востока, доказывает, что патриархальные предания точно отражают то социальное и историческое обрамление, в которое их герои помещены Библией⁷².

(5) Общая картина патриархальной религии является ранней и достоверной⁷³. В частности, изображение Бога как личного Бога патриарха – главы клана (а не как Бога мест и святилищ, как это делалось у хананеев), заключающего односторонний завет и обещающего Божественную защиту, является достоверным. Далее, религия патриархов определенно не является “проекцией” в прошлое поздней Израильской веры. Некоторые черты, такие как регулярное использование Божественного имени Ел вместо Яхве, полное отсутствие упоминаний или использования имени Ваал, непосредственность отношений Бога и патриархов (без посредничества священника, пророка или культа) и полное отсутствие упоминания об Иерусалиме⁷⁴, четко указывают на это.

Другие линии доказательств менее очевидны⁷⁵. Однако представленных свидетельств вполне достаточно, чтобы сделать вывод о том, что они были историческими фигурами. Это не значит, что хотя бы одно лицо или событие из патриархальных повествований было найдено во внебиблейских источниках; и вряд ли оно будет найдено, по той простой причине, что патриархальные повествования являются родовой историей. Сами патриархи были вождями полукочевых родов, чья жизнь мало кого интересовала вне их родового круга.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР ПАТРИАРХАЛЬНЫХ ПОВЕСТВОВАНИЙ

Хотя открытие заново древнего мира показало, что патриархальные повествования достоверно отражают тот период, в который Библия их помещает, означает ли это, что они являются “историей” в современном смысле слова? Всякое историческое произведение основано на реальных событиях в пространстве и времени. Между этими событиями и тем, что называется “историей” стоят две большие проблемы. Первая – это проблема знания. Каковы факты и как они сохранились? Если историк обладает документальными свидетельствами, каков промежуток времени между событием и датой его записи? Если этот промежуток покрывается устным преданием, то существовали ли условия для точного сохранения фактов, такие как наличие

⁷² Список таких обычаев, основанный на здоровой сравнительной методологии см. Selman, “Essays on Patriarchal Narratives”, pp.125-129.

⁷³ См. рассуждения в кн. Bright, “History...”, pp.100-103; de Vaux “Early History”, pp.267-287; и особ. G.J. Wenham, “The Religion of the Patriarchs”, pp.157-188 в кн. “Essays...”, под ред. Millard и Wiseman.

⁷⁴ Wenham, там же, pp.184 и далее.

⁷⁵ Единственным местом в Быт.12-50, которое можно связать с общей мировой историей является нападение четырех царей в гл.14. Хотя пока не найдено какой-либо связи с известными событиями, имена царей хорошо подходят к именам второго тысячелетия. “Амрафел” может, вероятно, быть интерпретирован как “аморрей”; “Ариох” вероятно “гурр” (“Agtiyuk” или “Agtiwik” текстов Нузи); “Фидал” является древнееврейской формой “Тудхалиас” – имени четырех хеттских царей; а “Кедорлаомер” четко содержит два Еламских именных корня, пока еще не найденных вместе в других местах. По поводу “прото-арамейского” фона патриархальных повествований и спорного вопроса их отношения к Napiru/Apiru, см. Bright, “History...”, pp.90-95; de Vaux, “Early History”, pp.200-209.

связанной с ними социальной группы и исторической последовательности? Многое зависит от того, каким образом историк узнает о записываемых им событиях.

Вторая проблема – это значимость. Невозможно записать все, что происходит. Кроме того, многие события незначительны и бессмысленны для достижения определенной цели или удовлетворения определенных интересов. Для политического историка брачный контракт между простыми людьми не представляет интереса, в то время как для социального историка он представляет первичный интерес. Исторические записи не являются простой летописью событий, а требуют выбора, соотнесения событий друг с другом и выявления причинно-следственных отношений между ними. Таким образом, вопрос о целях автора, на основании которых он выбирает данные, приобретает первостепенное значение.

Библейские писатели не являются исключением, т.к. они также руководствовались этими двумя соображениями. Их богодухновенное писание (см. выше гл.2) не предполагает каких-либо изменений их человеческих, материальных знаний о прошлом. Как видно из библейских текстов, богодухновенность не давала им новой информации, чтобы прояснить непонятное. Они часто упоминают свои источники (Числ.21.14; Ис.Нав.10.12 и далее; 3 Цар.14.19), а сравнение различных мест указывает на то, что их знания о прошлом были различны. Рассказ о престолонаследии Соломона (3Цар.1-2) признается почти всеми учеными достоверным рассказом очевидца событий. Значительная часть текста написана одновременно, или почти одновременно с описываемыми событиями. Далее, текст происходит из такого периода израильской истории – монархии, – в котором социальные институты обладали кадрами, техникой и материалами для увековечивания событий. С Книгой Судей ситуация иная. Как показывает Суд.21.25, автор жил значительно позже описываемых событий. Это был период борьбы и неустойчивости, сопровождающийся большими социальными потрясениями, а временами, и полной анархией. При таких условиях знания о прошлом являются разрозненными и случайными. Автор Книги Судей волей-неволей прибегает к систематизации (Суд.2.11-19) и вкладывает все свои исторические данные в богословские рамки⁷⁶. Далее, цели библейских авторов были в первую очередь богословскими, поэтому выбор и представление материала определяются их религиозным мировоззрением. Их в основном интересует участие Бога в человеческой истории, а не ее события. Они пересказывают историю таким образом, чтобы проповедовать свое богословие, независимо от того, что факты искупительной истории или некоторые богословские истины могут быть не так близко связаны с историей вообще. Они не искажают и не фальсифицируют историю; просто очень часто они выбирают только те факты, которые необходимы для достижения их целей⁷⁷.

Что в свете этого можно сказать об историческом жанре патриархальных повествований? Во-первых, они являются историей рода, и ограничиваются описанием жизни рода, не заботясь о связи своего рассказа с иными событиями того времени. Как таковые, они передавались преимущественно через устное предание. Кочевники-скотоводы не ведут письменных летописей и сами рассказы обильно указывают на это. Они сгруппированы в три рассказа (происходящих из патриархальных родо-

⁷⁶ См. Renckens, "Israel's Concept of the Beginning", pp.20-31.

⁷⁷ Кое-кому с целями, отличающимися от наших, это, временами, может казаться искажением, но это уже вопрос взглядов. См. далее J.R.Porter, "Old Testament Historiography" pp. 124 и далее, в кн. "Tradicion and Interpretation" под ред. J.W.Anderson.

словий), редакционно отмеченных “формулой *toledoth*”. Они часто дают лишь общее указание хронологических отношений; если хронология стеснена, то возникают серьезные проблемы. Например, в Быт.21.14 Авраам кладет Измаила на плечо Агари и отправляет ее в пустыню. Если хронология переходит из одной главы в другую как история, то Измаилу было уже 16 лет (Быт.16.16; 21.5) Иаков родился, когда Исааку было 60 лет (Быт.25.26), а Исаак умер в 180 лет (Быт.35.28). Если придерживаться этой хронологии в всех связанных между собой главах, тогда Ревекка беспокоится по поводу жены для Иакова (Быт.27.46), когда его возраст между 80 и 100 годами!

Толкование этих глав как истории в современном смысле порождает и другие проблемы. В Быт.20 Сарра в 90 лет является столь красивой женщиной, что Авраам, опасаясь за свою жизнь, выдает ее за свою сестру, в результате чего она оказывается в гареме Авимелеха, царя Герарского. Однако в гл. 18, когда Сарра смеется, услышав, что у нее родится сын, повествование указывает на то, что она была уже в годах преклонных, и “обыкновенное у женщин у Сарры прекратилось” (ст.11). Дело не в цифре, которая указана для ее возраста, а в том, что целая серия рассказов признает, что она очень стара. Аналогичным образом, Авраам представлен мужем довольно преклонного возраста в 100 лет (Быт.18.11; ср. 24.1); он смеется, услышав о возможности иметь сына (Быт.17.17), но все же чудесным образом становится отцом (Быт.21.7). Однако в Быт.25.1-6, лаконичным образом сказано о том, что после смерти Сарры (Быт.23) он берет себе еще одну жену и имеет множество сыновей. Затем он умирает в возрасте 175 лет.

Некоторые предания крайне сложно согласовать с историей. Как Мадан, так и Измаил являются внучатыми дядями Иосифа, однако Маданитяне и Измаильтяне появляются в его детстве в качестве караванных купцов, которые вели торговлю между Заиорданьем и Египтом (Быт.37.26-28). Амалик был внуком Исава (Быт.36.12), внука Авраама, однако во времена Авраама, Амаликитяне проживали в южной Палестине (Быт.14.7).

Эти данные являются проблемой только в том случае, если эти циклы толкуются как история в современном определении. Однако их основным назначением является богословие, о чем сказано в начальных стихах, которые связывают Божественное обетование о спасении с призванием Авраама (Быт.12.1-3). Это обетование господствует над всеми последующими главами, которые намерены показать, как оно выполняется, не смотря на отсутствие наследника у Авраама. Такого рода “историческое произведение” должно быть определено как “хранимое прошлое” – коллективная память народа. Разница между повествованиями о патриархах и историческими произведениями Израильской монархии не опреляется исторической реальностью события, а лишь способом передачи. Через века был протянут мост устного предания⁷⁸. В простых сообществах, среди, в основном, безграмотных людей, устное предание является значительно более точным и цепким, чем современный западный читатель может себе представить⁷⁹. Кроме того,

⁷⁸ Похоже, не вызывает никаких возражений то, что эти предания были впервые записаны во времена Моисея (и скорее всего по его настоянию). В виду того, что различные договоры, в частности брачные, являются очень древними, разумно предположить наличие некоторых письменных документов. Далее, широкое распространение отчеств (Абрам бен Фарра и т.п.) делают написание родословных списков относительно несложным.

⁷⁹ По поводу цепкости устного предания см. Allbright, “From the Stone Age to Christianity”, pp.64-76, особ. 72 и далее.

патриархальная культура обеспечивала идеальные условия для точной и достоверной передачи преданий: для нее была характерна закрытость, скрепленная кровными узами и религией (первоначально – одна семья, затем – многочисленный народ), патриархальное общество держалось вместе, благодаря изоляции и притеснениям извне. Таким образом, патриархальные повествования представляются народными преданиями, сохраненными коллективной памятью Израиля и сотканными вместе одаренными немногочисленными мастерами-рассказчиками.

РЕЛИГИЯ ПАТРИАРХОВ

Из Быт.12-50 невозможно собрать полную картину религиозных верований и практики патриархов. Тем не менее, благодаря вновь сделанным открытиям культурного и исторического фона патриархального века, можно собрать достаточно информации для общего описания и помещения их религии в культурный контекст⁸⁰.

Библия ясно указывает на то, что в наследство от своих непосредственных предков Авраам получил многобожие:

“За рекою жили отцы ваши издревле, Фарра, отец Авраама и отец Нахора, и служили иным богам”

(Ис.Нав.24.2 и далее. Ср. также Ис.Нав.24.14; Быт.31.19-35; 35.2). Религиозный опыт Авраама проследить невозможно, т.к. Библия почти ничего не говорит о его ранних верованиях. Она подчеркивает новое Божественное вмешательство в человеческие дела, представленное призванием Авраама (12.1-3). Хотя Авраам продолжал жить среди язычников, его уход в Ханаан по Божественному приказанию является уходом от языческого прошлого к чистосердечной преданности Единому Богу, Который открылся ему. Каждый патриарх поклонялся Богу, Который открылся ему, избрал его и обещал быть с ним (12.1-3; 15.1-6; 28.11-15). Каждый, в свою очередь, избирал этого Бога в качестве своего родового Покровителя и называл Его особым именем, указывающим на близость связи между отцом рода и его Богом: “Бог Авраама”, “Бог Исаака”, “Бог Иакова” (Быт.24.12; 28.13; 31.42, 53; ср. Исх.3.6), а также “Бог Нахора” (Быт.31.53)⁸¹. Его также называют “Родственником” [обычно переводимое “Страхом”] Исаака (Быт.31.42, 53) и “мощным Богом Иаковлевым” (Быт.49.24). Эта тесная личная связь выявляется в титуле “Бог отца твоего/моего” (Быт.26.24; 31.42, 53; 32.9; 49.25; и особ. в Исх.3.6). Бог был покровительствующим Божеством патриархального клана, как это ясно видно из Быт.31.36-55, где Иаков клянется Родственником (или страхом) Исаака, а Лаван – Богом Нахора. Эта терминология имеет близкие параллели с каподокийскими и марийскими текстами⁸², а также с арабскими и арамейскими текстами первых веков христианства⁸³. Этот Бог клана благословляет

⁸⁰ Недавнее короткое, но тщательное исследование, см. Wenham, “Essays on Patriarchal Narratives”, pp.157-188. См. также de Vaux, “Early History”, pp.267-287.

⁸¹ То, что Бог именуется также “Богом Нахора” должно помочь тем, кто так знаком с библейской терминологией, что не узнает в “Богe Авраама, Исаака и Иакова” особого титула.

⁸² См. Bright, “History...”, p.98. Фраза также встречается в “Письмах Амарны” (XIV в. до Р.Х.); см. de Vaux, “El et Baal, le dieu des peres et Yahweh,” Ugarica VI (1969): 504.

⁸³ Еще одну меру этих личных отношений можно усмотреть в классе “имен-предложений”, где термины родства, такие как “*ab*” (“отец”) и “*ah*” (“брат”) являются эпитетами Божества (например, “*Abirim*” означает “Мой (Божественный) Отец возвысился”), См. Bright, “History..”, стр.99.

патриарха (Быт.12.1-3; 26.3 и далее) обещанием земли ханаанской и бесчисленного потомства (Быт.12.2, 7; 13.14-17; 15.4 и далее, 18; 26.3 и далее; 28.13 и далее). Он защищает и освобождает, Его можно звать по Имени и просить о чем-то (Быт.18.22-33), Он наказывает зло (Быт.38.7), но обращает Свое внимание на праведных (Быт.18.25).

Основным средством, которым Бог устанавливает и упорядочивает такие отношения является завет. Бог впервые заключает завет с Авраамом в Быт.15, скрепляя и утверждая его в торжественной и таинственной церемонии (ст.7-21), в которой Он Сам дает клятву, пройдя между половинами закланных животных в виде дыма, как бы из печи, и пламени огня — зловещих символов, заимствованных из магических ритуалов⁸⁴. Здесь Бог символически призвал на Себя проклятие, если Он нарушит обещание⁸⁵.

Это означает, что Бог является личным Богом, Чья природа должна ассоциироваться с человеком. Это вдвойне примечательно, поскольку ханаанские боги в первую очередь ассоциировались с определенными местами. Однако то, могут или нет патриархальные верования быть названы единобожием, является спором, чуждым ветхозаветной мысли. Бог воспринимался патриархами как Единый Бог; Исаак поклонялся Богу своего Отца (Быт.26.23 и далее), то же делал и Иаков (Быт.31.5, 42, 53). Таким образом одна и та же концепция передавалась из поколения в поколение. Этот Бог Единый и Единственный, у него нет ни коллег-соправителей, ни божественной супруги, поэтому семья Иакова спрятала тех странных богов, которые они привезли из Месопотамии. Патриархальная вера гораздо подробнее освещает то, что она признает, чем то, что она отрицает, поэтому, вслед за Н.Н.Rowley, ее можно назвать “практическим единобожием”⁸⁶.

Тексты дают лишь разрозненные данные о религиозной жизни и поклонении патриархов. Они молились (Быт.25.21), часто падая на “лице свое” по распространенному ближневосточному обычаю (Быт.17.3; 24.52). Они строили жертвенники и приносили жертвы (Быт.12.7; 22.9; 31.54), но не было для этого ни специальных мест, ни официального священства. Поклонение было вопросом не столько выполнения ритуала, сколько общением между Богом и людьми. Таким образом, религия патриархов отличалась от верований современников не внешне, а понятием о Боге и близкой личной связью между Богом и теми, кто Его призывал.

БОГОСЛОВИЕ ПОВЕСТВОВАНИЙ

Собственно патриархальная история начинается с призвания и избрания Авраама в Быт.12.1-3. Призыв внезапен, краток и не допускает возражений. Он застигает Авраама в середине жизни, без каких-либо указаний на время, место и способ сообщения и без какого-либо упоминания о прошлом Авраама, не считая кратких родословных и фамильных фактов, сообщаемых в предыдущих стихах. Это краткое

⁸⁴ См. Speiser, “Genesis”, Anchor Bible (Garden City: 1964), p.113 и далее.

⁸⁵ См. параллельное место в Иер.34:19 и далее. Дословным значением древнееврейской фразы “заключить завет” является “заклать завет”. То же устойчивое выражение встречается в тексте XV в. до Р.Х. из Кватны. Заклание животных для скрепления клятвы было распространено среди аморреев из Мари, где “заклать осла” означало “вступить в завет с кем-либо”.

⁸⁶ “Worship in Ancient Israel” (Philadelphia: 1967), p.21.

начало само по себе бросает призыв застывшему миру, показывая тем самым, что оно имеет программное значение для всей патриархальной истории.

Яхве сказал Авраму:

“Изыди из твоей родной земли,
и из дома отца твоего,
в землю, которую Я укажу тебе.

Я произведу от тебя великий народ,
благословлю тебя, возвеличу имя твое;
Таково будет благословение.

Я благословлю благословляющих тебя,
и прокляну злословящих тебя;
и благословятся через тебя
все племена на Земле земные.” (Быт.12.1-3)⁸⁷

Это вселенское обещание является тем словом милости, которое пропущено в конце первобытного пролога. Оно дает ответ на волнующий вопрос об отношении Бога к своему рассеянному по земле человечеству. Избрание и благословение Авраама и безусловное обещание земли и потомства ст.1 и 2 имеют своей наивысшей целью ст.3 – великую перспективу того, что все народы земли получают благословение через него. Здесь, в начале искупительной истории, содержится слово о ее конце: спасение, обещанное Аврааму, в конце концов охватит весь мир. Бог в гневе не отверг человечество навсегда. Сейчас Он начинает действовать заново, сокращая брешь, образованную грехом между Ним и человечеством. Здесь в тщательно проработанной и недирективной форме автор соединяет первобытный пролог и историю искупления, в контексте той проблемы и ее разрешения, которые имеют чрезвычайное значение для понимания всего Писания.

Но это место имеет также и программное значение для понимания последующих рассказов о патриархах. Их темой является развитие, превратности и окончательное победоносное выполнение тех обещаний, которые как заголовок, стоят здесь в начале. Автор не пишет биографию; он учит богословию, и несколько основных тем как бы вплетены в его рассказ.

Избрание и обетования Божьи. Когда выявлена важность призвания Авраама, все течение повествования становится ясным. Авраам должен стать отцом великого народа (Быт.12.2), но Сарра бесплодна (Быт.11.30); земля принадлежит его потомкам, но ее занимают хананеяне (12.6). В начале повествователь сознательно сопоставляет Божественное обещание и обстоятельства Авраама; эта проблема является всеохватывающей и всепоглощающей в Быт.12-21. Обетование сформулировано самым нереалистичным образом – потомство Авраама должно было быть “как песок земной” (Быт.13.16) и многочисленным как звезды небесные (Быт.15.5); и бездетный Авраам пробует одну уловку за другой: он усыновляет раба, рожденного в его доме (Быт.15.2 и далее), Сарра, чтобы защитить свое положение жены, дает Аврааму свою служанку Агарь, от союза с которой рождается Измаил (гл.16). Но ни одна из этих попыток не выполняет Божественного обещания о сыне от Сарры (Быт.15.4; 17.16 и далее). Наконец, когда старость уже делала обещание невозможным с точки зрения

⁸⁷ Перевод осуществлен по книге Speiser “Genesis”, а разбивка на строфы по J.Mulienburg “Abraham and the Nations” Interp 19 (1965):391.

человека, “призрел Господь на Сарру, как сказал; и сделал Господь Сарре, как говорил” (Быт.21.1). Родился Исаак.

То же обещание подтверждается каждому последующему поколению патриархов: Исааку (Быт.26.2-4); Иакову в Вефиле, когда он покидает Ханаан, опасаясь Исава за то, что он украл у того первородство (Быт.28.13 и далее); затем снова Иакову в Вефиле после его возвращения (Быт.35.11 и далее); и Иосифу и его сыновьям (Быт.48.1-6).

То, что это обетование является самой крупной и всеохватывающей темой, видно также из того, что оно напоминает накануне Божественного избавления Израиля из Египта:

“И Я поставил Завет Мой с ними [патриархами], чтобы дать им землю Ханаанскую... и вспомнил завет Мой. ...и спасу вас мышцею простертою... И введу вас в ту землю, о которой Я... клялся дать ее Аврааму, Исааку и Иакову (Исх.6.4-8)”.

Таким образом, патриархальный период является временем Божественного избрания Авраама и его потомства и временем обетования. Однако выполнение этого обетования кажется странно отсроченным, т.к. землей владеют хананей⁸⁸ Всея землей, которой когда-либо владели Авраам и его ближайшие потомки, было поле и пещера в Махпеле (Быт.23), в которой были похоронены Авраам (Быт.25.7-9), Исаак (Быт.35.27-29) и Иаков (Быт.49.29-31). Только в смерти они переставали быть странниками. А в конце патриархального периода, они уже не были даже странниками на этой земле, т.к. переселились в Египет.

Рассказ об Иосифе представляет собой первую ступень перехода от полукочевого патриархального рода к независимой нации, начиная таким образом повествование о выполнении обетования. Любимый, избалованный сын, ненавидимый братьями, продан в рабство и уведен в Египет. Там его добродетель, мудрость и милосердие быстро помогают ему устроиться, а затем навлекают на него беду (Быт.37-39). Данная Богом способность толковать сны обращает на себя внимание фараона, а его толкование снов о голоде и мудрый совет способствуют его возвышению. (Быт.40-41). В свою очередь, это позволяет Иосифу проявить заботу о своем роде и переселить его в Египет (Быт.42-47). Этот тщательно построенный рассказ, так сильно отличающийся по форме от цикла рассказов об Аврааме и Иакове, представляет собой один большой урок – Божие провидение сводит на нет происки людей и дает их злым намерениям Свое собственное завершение. Этот урок особенно наглядно показан в Быт.50.20.

Результат продажи Иосифа является первым шагом к созданию избранного народа. “Дети Израиля” являются уже изолированной и защищенной общиной, живущей в земле Гесем (которая обычно определяется как северо-восточная дельта Нила). Эта тема “спасения” (“сохранить жизнь великому числу людей”, Быт.50.20) ожидает своего развития в Исходе (и, в конечном счете, своего завершения в окончательном избавлении Божиим через Христа). Но сейчас Израиль имеет возможность расти в численности, сохраняя свою самобытность. Обещание земли и народности еще ожидает своего выполнения через драматическое Божие избавление от рабства в Египте и завоевание Ханаана при Иисусе Навине.

⁸⁸ Излюбленным наименованием для этой земли является – “земля твоего странствования”, Быт.17.8; 28.4; 37.1. Глагол, переведенный как “странствование”, происходит от того же корня, что и “ger” (“странник”, “чужестранец”).

Но, кроме этой общей темы, циклы рассказов, имея самый различный фон, используются для проповеди множества других богословских истин. В настоящей работе можно остановиться только на двух наиболее важных из них.

Вера и праведность. Как уже было сказано, в рассказах об Аврааме обещание многочисленного потомства сводится к всепоглощающему вопросу об одном сыне, рождение которого странным образом откладывается. Основная тема цикла видна очень четко из рассказа о призвании – это вера Авраама. Призыв коренным образом изменил его жизнь: он должен был оставить все свои корни – землю, родственников, непосредственную семью (Быт.12.1)⁸⁹ – ради совершенно неопределенной цели – пойти “в землю, которую Я укажу тебе”. После призвания, повествователь представляет ответ Авраама просто и кратко: “И пошел Авраам, как сказал ему Господь”. Авраам представляется образцом веры; первое, что о нем сказано, это его послушание и вера в Бога, Который призвал его. То, что автора интересует вопрос веры (и ее отношение к праведности) также видно в Быт.15.6: “Авраам поверил Богу, и Он вменил ему это в праведность.” Важность этого стиха подчеркивается тем, что он не является частью повествования о том, что происходило между Богом и Авраамом (ст.1-5), а является выводом повествователя о том, что праведность Авраама состояла в его вере в Божественное обетование.

Наивысшей точкой в рассказе о вере Авраама является жертвоприношение Исаака (Быт.22). Хотя, возможно, в свое время этот рассказ объявлял “жертвоприношения детей” вне закона, это не является его основной целью. Это не рассказ о “жертвоприношении Исаака”, а о “искушении Авраама”, как об этом указывает сам повествователь (ст.1). Рассказанное с совершенным мастерством, это западающее в память таинственное повествование о ситуации, требующей от Авраама почти невероятной веры: от него требуется послушание, которое нарушает патриархальное обещание как в случае, если он окажется неверным, так и случае, если он отдаст жизнь своего единственного сына. Читатель смотрит на Авраама то как на отца, который переживает невыразимую трагедию, то как на монстра, поднимающего нож над простертым телом Исаака⁹⁰. Авраам может пройти испытание только с помощью полной и безоговорочной веры Богу, Который обещал ему Исаака и выполнил Свое обещание, когда оно не могло быть исполнено никакими человеческими силами. Авраам выдерживает испытание и становится образцом той веры, какую Бог требует от Своего народа.

Как было указано в Быт.15.6, праведность Авраама состоит в его вере в Божественное обетование. Если праведность понимать так, как она понимается в западном обществе, где она является выполнением абстрактного нравственного кодекса, это отношение понять сложно. Однако в Библии праведность – это не этика со своими нормами, а верность всем своим связям, отношениям. Праведный человек верен всем

⁸⁹ Современному западному человеку, живущему в подвижном обществе, где связь с семьей и местом ее жительства разрывается очень легко, необходимо вспомнить, что такая подвижность была почти невозможна для древних народов, твердо укоренившихся в патриархальной и патрилокальной культуре. Один нузийский текст рассказывает о том, что один человек полностью лишил двух своих сыновей наследства за то, что они переселились в другой город!

⁹⁰ См. G. W. Gouts “Abraham's Sacrifice of Faith”, *Interp* 27 (1973): 387-400.

требованиям, налагаемым на него его связями⁹¹. Следовательно значение этого места в книге Бытия заключается в том, что праведность человека перед Богом сохраняется когда человек относится к Богу с верой (см. Рим.1.16 и далее; Гал.3.6-9).

Однако, как утверждает Книга Бытия, переход от единовластного избрания к исторической реализации богозаветного народа не прост ни в историческом, ни в богословском отношении. Напряженность возникает из отличий человеческой природы от Единовластного Бога. Очевидная во всех библейских персонажах, эта напряженность становится наиболее драматической в жизни Иакова. В то время как повествование об Аврааме рисует человека, своей верой поднимающегося на вершины доверия к Богу, Который призвал его, рассказ об Иакове представляет человека с очень “земным” характером – пример хитрости и самонадеянности. С самого рождения вытесняя других (Быт.25.26), он является хитрецом и интриганом, замечательно похожим на свою мать (Быт.27.5-17, 41-45). Его двадцатилетняя служба у его дяди Лавана представляет собой постоянную борьбу двух хитрых людей, каждый из которых строил козни другому. Наконец, у Иавока, после своего возвращения в Ханаан, Иаков сталкивается с равным по силам “человеком”, в Котором он позднее узнает Бога. Лишь прямым действием Божиим, скрытым в других местах этих рассказов о “безобразном проявлении человеческой природы”, Иаков-Вытеснитель становится Израилем-Победителем (Быт.32.28).

Рассказы о примирении Иакова с Исавом (Быт.33.1-11), об огорчении, вызванном поведением сыновей (Быт.34.30), о подтверждении веры, проявленном в отторжении идолов (Быт.35.2-5), о горе, вызванном потерей любимого сына Иосифа (Быт.37.33-35), и, наконец, о получении Божественного разрешения переселиться в Египет (Быт.46.1-5) – являются литературными портретами человека, направляемого Богом⁹². Его предсмертная просьба (Быт.49.29-32) о том, чтобы его тело было похоронено в пещере Махпеле, завершает рассказ, заверяя в том, что Иаков ставит себя в рамки Божественного обетования, которое было задолго до того дано Аврааму.

Завет. Другим элементом чрезвычайной богословской важности Быт.12-50 является завет, заключенный Богом с Авраамом в гл. 15 и 17. Завет является одной из основных мыслей всего Писания. В древнем мире завет устанавливал отношения, которые не вытекали из обычных кровных или социальных требований; это же значение употребляется и для Божественно-человеческих заветов в Писании. Таким образом, завет является установлением особенных отношений или обязательством по выполнению особенных действий, не существующих при обычных обстоятельствах. Он утверждается клятвой, даваемой в торжественной церемонии его заключения⁹³. В Быт.15, чтобы убедить Авраама в определенности своих обещаний, Бог снисходит до того, что символически призывает на Себя проклятие. Принимает присягу Бог, от Авраама ничего не требуется, кроме обрезания (Быт.17), что и является знаком

⁹¹ Сюда входит и соблюдение норм и законов, т.к. верность своим отношениям с обществом, к которому принадлежит человек, требует выполнения моральных и юридических законов этого общества. По поводу концепции праведности, см. G. von Rad, “Old Testament Theology”, 1 (New York: 1962) p. 370 и далее.

⁹² В библейском рассказе указывается, что “одолеет” Иаков (Быт.32.28). Однако совершенно ясно, что на самом деле одолеет Бог; это видно в изменении образа жизни Иакова и в самом имени “Израиль” – “Бог одолеет”.

⁹³ См. M.G. Klein, “By Oath Consigned” (Grand Rapids: 1968), стр. 16 и далее.

завета. Этот завет Авраама отличается от завета Моисея (см. ниже). В завете с Авраамом Бог Сам берет на Себя обязательства; в завете же с Моисеем, от Израиля, являющегося получателем завета, требуется дать клятву и таким образом принять уже на себя обязательные условия. Эти два завета коренным образом отличаются по своим результатам. В связи с тем, что Бог торжественно дает клятву предоставить потомкам Авраама землю и народность, этот завет является заветом обетования, Божественным Произволением Милости и Благословения, зависимым лишь от неизменного характера Того, Кто эту клятву дает.

Таким образом, в Быт. 12-50 представлены основные факты начала искупительной истории: Бог свободно избирает одного человека и его потомков, через которых "благословятся все племена земные" (Быт. 12.3), и торжественно обещает им, что они станут великим народом и получают обетованную землю.

То, каким образом это осуществится, еще сокрыто. Эти главы также говорят о том, какую жизнь должны вести те, кто откликается на Божественный призыв и тем самым становятся народом Его завета: это должна быть жизнь веры и надежды на Того, Кто их призвал. Книга завершается подготовкой сцены для следующего акта искупительной драмы – избавления от рабства в Египте.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Bailey, L. *The Pentateuch*. Nashville: 1981.
 Delitzsch, F. *A New Commentary on Genesis*. 2 vols. 5th ed. Edinburgh: 1899.
 Hillers, D.R. *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore: 1969.
 Kidner, D. *Genesis: An Introduction and commentary*. Chicago: 1967.
 LaSor, W.S. "Egypt." *ISBE* 2 (1982): 29-47.
 Millard, A.R., and Wiseman, D.J., eds. *Essays on the Patriarchal Narratives*. Leicester: 1980.
 Skinner, J. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis*. 2nd ed. ICC. Edinburgh: 1930.
 Thompson, J. Arthur. "Covenant (OT)." *ISBE* 1 (1979): 790-793.
 Von Rad, G. *Genesis*. OTL. Philadelphia: 1972.
 Wiseman, D.J. "Assyria." *ISBE* 1 (1979): 332-341.
 _____. "Babylonia." *ISBE* 1 (1979): 391-402.

ГЛАВА 9

ИСХОД: ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

Исход является основным событием ветхозаветной искупительной истории, тем средством, которым Бог привел Свои обещания земли и народности к историческому исполнению. Однако при всей важности, определение места и времени в истории Исхода представляется непростой задачей, отчасти из-за литературной природы Книги. Она не называет ни имени фараона, с которым имел дело Моисей, ни любого другого человека или события зафиксированного в истории, чтобы с определенностью связать ее с известной историей Египта и Палестины того периода, в котором она должна находиться. В связи с тем, что все свидетельства являются косвенными, необходимо сначала разобраться с историческим вопросом, а затем уже переходить к содержанию и богословию Книги.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

Для того, чтобы определить место и время Исхода, необходимо вначале ознакомиться с историей периода, в котором разворачивались события книги – периода расцвета египетской империи. Для полноты и преемственности, нижеприведенный обзор начнется с конца “патриархального века”, т.е. приблизительно с 1550 г. до Р.Х. и продлится до прибл. 1200 г., когда Израиль уже вошел в Палестину. В течение этого периода, приблизительно совпадающего с поздним Бронзовым Веком в Палестине, Египет господствовал в древнем мире, и Палестина лежала в пределах его империи.

Восход Египетской Империи. В середине второго тысячелетия, образовывался целый ряд относительно новых государств и империй на древнем Ближнем Востоке. К 1550 г. гуррское государство Митанни простиралось через северо-запад Месопотамии, от западной Сир и до предгорий Загроса на востоке.

Очевидно именно этот союз гуррских народов и индо-европейцев, которые правили ими, коренным образом преобразовал древние способы ведения войны, введя колесницы и комбинированный лук. К северо-западу от Митанни, на восточных окраинах Малой Азии, находились хетты, медленно восстанавливающие силы после периода упадка, который они переживали после набега на Вавилон. К востоку от Митанни лежала Ассирия, находящаяся полностью под его контролем. Митаннийские цари полностью разграбили ассирийскую столицу, за что позже они понесли суровую расплату. Основная роль в драме, которая должна была вскоре разыгаться, принадлежала Египту, который только начал оправляться от господства гиксов. Когда

восемнадцатая династия свергла иго гиксов, было решено обезопасить египетские границы, разгромив врагов на их территории, и Египет встал на путь покорения Азии.

Хотя египтяне, возглавляемые Тутмосом I, достигли Евфрата, первые фараоны восемнадцатой династии в основном проводили карательные экспедиции. Египет был занят преимущественно внутренним обустройством, а также – покорением Нубии и Судана на юге. Однако положение изменилось при Тутмосе III (1490-1436), одном из наиболее способных египетских правителей. В знаменитой битве при Мегиддо в 1468 г. он разгромил гиксов, сосредоточившихся вокруг Кадеша на Оронте в южной Сирии. В последующих походах он сумел подавить всякое сопротивление и расширил свою империю на севере до Алеппо. Эта экспансия неизбежно привела к столкновению между Египтом и Митанни за господство над Сирией. Война между двумя государствами с перерывами продолжалась почти 50 лет и закончилась соглашением, подписанным при Тутмосе IV (около 1412-1403). Без сомнения, заключение было заключено сторонами перед лицом возрастающей мощи хеттов, уже начавших вторгаться в северную Сирию.

На протяжении ближайших пятидесяти лет это соглашение не было нарушено, в частности со стороны Египта, который находился в зените своей славы. Аменхотеп III (1403-1364), придя к выводу, что ежегодные походы уже не нужны для обеспечения безопасности империи, погрузился в удовольствия и роскошь. Он начал невиданную строительную программу, дабы прославить свое имя; и начался век имперского великолепия.

Примечательные перемены произошли при Аменхотепе IV (1364-1317), поклоннике Атона (солнечного диска), которого он объявил единственным богом. (Культ Атона, если и не является единобожием в строгом смысле слова, все же близок к нему.) Чтобы освободиться от растущего влияния жрецов Амона и по религиозным соображениям, он принял имя Эхнатон (“угодный Атону”), оставил Фивы и построил новую столицу Ахетанон недалеко от современной Эль-Амарны. Здесь, в 1887 году были найдены амарнийские письма. Будучи, по-видимому, частью частью официального придворного архива, привезенного и Фив в новую столицу, таблицы включают письма Аменхотепу III и IV от наиболее важных государств того времени, включая Вавилон, Ассирию, Митанни и хеттов; однако в, основном, корреспонденция принадлежит египетским вассалам в Палестине, включая письма из Гевала, Мегиддо, Сихема и Иерусалима. Эти письма проливают свет на историю и общество “века Амарны” и показывают, что Палестина была разделена на административные округа с наместниками в гарнизонных городах, таких как Газа, которые были также центрами по снабжению египетских войск. Вместе с тем, городам-государствам была позволена значительная автономия и местное самоуправление. К середине четырнадцатого века, Палестину можно было контролировать с помощью мелких гарнизонов, расквартированных в административных центрах.

Египетско-хеттская война. Великолепие Аменхотепа III и религиозные интересы Эхнатона отрицательно сказались на положении египетской империи в Азии. Амарнийские письма показывают Палестину, фактически, в анархии. Отдельные правители боролись за власть, часто выказывая открытое неподчинение египетским властям. Верные вассалы убедительно просили фараона о помощи, по-видимому, тщетно. Но, если в Палестине господствовали беспорядки, египетский контроль над Сирией вовсе прекратился, и государство Митанни осталось в одиночестве перед лицом возрождающихся хеттов. Около 1375 года, на хеттский

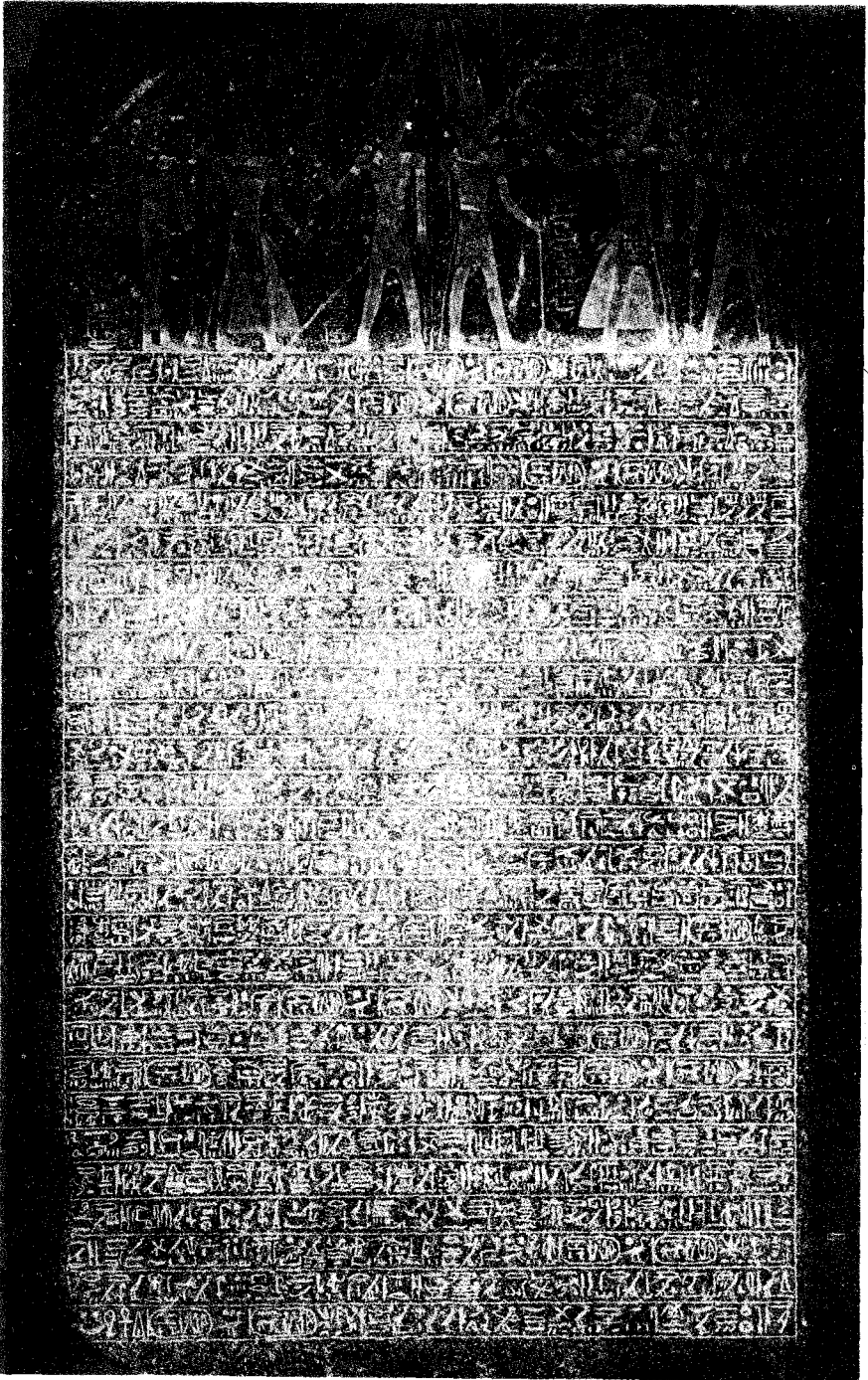
престол взшел Суппилулиума, который приступил к формированию империи в Сирии. В молниеносном нападении он переправился через Евфрат и полностью разгромил гуррское государство, посадив на престол вассала. Северо-восточная часть империи была занята Ассирией, возрождающейся под властью Ассур-убаллита I (1356-1321), который обрушил ужасную месть на гуррские города. К 1350 г. Митанни уже не существовало, и хетты контролировали часть Сирии, что привело их к прямому контакту с египетской территорией.

В Египте некогда славная восемнадцатая династия полностью бездействовала. Хотя Горемиб, последний фараон этой династии, и принимал некоторые меры, египетский контроль над Сирией фактически прекратился. Однако хетты еще не укрепили свой контроль над Сирией и были встревожены намерениями Ассирии продвинуться на запад. Соответственно, Египет смог восстановить свои силы под управлением фараонов девятнадцатой династии. Преемником Горемибом был один из его полководцев, Рамзес I, потомок старых царей-гиксов, который перенес свою столицу в Аварис, расположенный в северо-восточной дельте. Его сын, Сети I отправился восстанавливать египетские потери в Азии. Он быстро завладел Палестиной и во время четвертого похода, утверждает, что он разбил хеттскую армию под Муватталисом. Однако эта победоносная битва, по-видимому, представляет собой лишь мелкое столкновение, а полномасштабная война началась при сыне Сети, Рамзесе II, который процарствовал 67 лет (1290-1224). На пятом году своего царствования Рамзес II предпринял крупное нападение на хеттов, которые заманили его в засаду у Кадеша на Оронте. Несмотря на личное мужество Рамзеса и прибывшее вовремя подкрепление, египтяне были вынуждены отступить и хетты проникли в Палестину до самого Дамаска. Восстания против египетского господства вспыхивали глубоко на юге у самого Аскалона, и Рамзесу понадобилось пять лет, чтобы восстановить господство над северной Палестиной. Хотя время от времени он совершал набеги на хеттскую территорию, он уже никогда серьезно не угрожал Сирии. На 21-м году царствования Рамзеса, после занятия хеттского престола Хаттушиля III (1275-1250), был заключен мир. Его подписание было вызвано как истощением от долгой борьбы, так и внешними трудностями, с которыми столкнулись обе стороны. С востока хеттам постоянно угрожала Ассирия, а с запада они подвергались серьезному давлению в Малой Азии со стороны индоевропейских народов.

Египет также столкнулся с постоянным давлением Народов моря, эгео-критских племен, которые начали надвигаться с запада в первые годы царствования Рамзеса II; это движение несомненно связано с тем, которое испытывали хетты в Малой Азии. Однако в основном, последние годы царствования Рамзеса были временем мира и колоссальной строительной деятельности. Он проводил большую часть времени в различных дворцах, которые он построил в северо-восточной дельте; его любимым местом пребывания был "Пер-Рамзес" ("Дом Рамзеса"), определяемый либо как современник Танис, либо Кантир, расположенными несколькими милями южнее (ср. Исх. 1.11)¹.

Народы моря. В великой битве при Кадеше на пятом году царствования Рамзеса, как египтяне, так и хетты использованы наемные войска, состоящие из тех самых

¹ См. C. de Wit, K.A. Kitchen "Raamses, Rameses" в кн. "The Illustrated Bible Dictionary" под ред. J.D. Douglas - N. Hyllier (Wheaton: 1980) 3:1313 и далее; R. de Vaux, "Early Hystory", p.325.



Израильская стела из Мернептаха (около 1220 г. до Р.Х.), содержащая победный гимн, где упоминается Израиль.

“Народов Моря”, с которыми они позднее столкнулись, защищая свои империи. Эти группы были лишь “передовыми отрядами” обширного нашествия народов, вскоре затопившего побережье Малой Азии, Палестину и Египет, перед которым не устояли ни хетты, ни Египет девятнадцатой династии.

После смерти Рамзеса II, ему наследовал Мернепта. На пятом году своего царствования пригл. в 1220 году он столкнулся с ордой Народов Моря, которые, вместе с ливийцами, надвигались на Египет с запада вдоль североафриканского побережья. В жестоком сражении он нанес им поражение и отметил это событие Победным Гимном, начертанным на стеле. Этот гимн, отмечая также ранее проведенный поход в Палестину, содержит первое внебиблейское упоминание об Израиле. Он указывает, что “Израиль понес потери, но семья его не потеряно”. Мернепта умер в 1211 г., и девятнадцатая династия прекратила свое существование среди хаоса и разброда. Очевидно, Египтом одно время управлял даже сирийский узурпатор. Египетское владычество над Палестиной фактически прекратилось.

Если Египет еще сражался за свою жизнь, то над хеттами разразилась настоящая катастрофа. На 21-м году царствования Рамзеса II около 1269 г. они заключили договор с Египтом, отчасти вызванный давлением индо-европейских народов, несомненно связанных с народами Моря. В течение последних десятилетий тринадцатого века эти народы хлынули в Малую Азию и вскоре после 1200 г. стерли хеттов со страниц истории². Из Малой Азии они стали волна за волной продвигаться сушей и морем вдоль палестинского побережья, чтобы снова угрожать самому существованию Египта.

Упадок Египта в конце девятнадцатой династии был преодолен Сетнехтом и его сыном Рамзесом III (около 1183-1152), которые положили начало двадцатой династии. Вначале своего царствования Рамзес III восстановил контроль над Палестиной, по крайней мере до Бет-шеана (или Бет-шана) в долине Изрееля. Однако между 5-м и 11-м годами своего царствования он столкнулся с массивным натиском Народов Моря, которые пришли сушей через Палестину; ему едва удалось спасти Египет от их вторжения. Истощенный борьбой и измученный внутренней слабостью и раздором при преемниках Рамзеса III, Египет, как империя, перестал существовать.

Не имея возможности захватить Египет, часть Народов Моря откатилась в Палестину, где они заняли обширные районы прибрежной равнины. В их числе египетские источники называют *Peleset*, несомненно филистимлян³. Таким образом,

² Не считая случайных упоминаний об оставшихся в Сирии представителях их культуры (если не расы) в Библии, они были полностью потеряны для исторической памяти вплоть до раскопок, проведенных Deutsche Orient-Gesellschaft в начале нынешнего столетия.

³ Как было указано, Народы Моря были эгео-критского происхождения. Пробное сравнение их названий с этническими группами и названиями местностей, известными из других источников дает предварительные сведения об их движении и/или происхождении. Так, хеттские и египетские источники, описывающие битву при Кадеше называют “Luka”, которых можно отождествить с лийцами, народом из южной и центральной Малой Азии, и “Sherden”, которые, возможно, позднее дали название Сардинии. Мернепта и Рамзес III упоминают “Aqiwasha”, вероятно, ахейцев, известных из Гомера и названных “Ahhiyawa” в хеттских источниках; “Turush”, связанных с итальянскими тирсенийцами (этрусками); и “Tsikal”, которые, возможно, дали название Сицилии. Это вторжение эгейских народов вероятно связано с событиями конца микейского периода в Греции, частично отраженного в гомеровской “Илиаде”. См. W.F. Albright, “Some Oriental Glosses on the Homeric Problem”, AJA 54 (1950): 162-176. По поводу происхождения филистимлян и захвата ими Палестины, см.

народ, который во времена Саула и Давида представлял основную угрозу существованию Израила и вызвал образование Израильской монархии, прибыл в Палестину приблизительно в одно время с Израилем.

Хотя прибытие Народов Моря ввело новые этнические группы в Ханаан, в материальном плане оно не изменило культуру или социальное устройство. Ханаан по-прежнему состоял из небольших городов-государств, расположенных, в основном, на прибрежной равнине и в долине Изреела; гористая, покрытая лесами внутренняя часть была заселена слабо. Основной этнической группой были хананеи, населявшие эту местность с третьего тысячелетия. Необходимо подчеркнуть несколько существенных черт этой исторической сцены. Во-первых, покинув Египет, Израиль переместился в космополитизированный мир, весьма продвинутый в своем развитии. В период египетской империи существовали беспрецедентные контакты между различными частями древнего Ближнего Востока, приведшие к культурному распространению и взаимному влиянию, которое J.H. Breasted назвал "Первым интернационализмом". Из амарнийских писем видно, что египтяне переписывались с вавилонянами, ассирийцами, митанийцами, хетта и, арзаванами, киприотами, хананеями, используя, в основном, международный аккадийский диалект, который был своеобразной *lingua franca*. Эта переписка предусматривала высокоорганизованную систему посольств, а также канцелярий, писцы которых могли работать на нескольких языках, и средства для их обучения⁴. Политика держав того времени требовала заключения международных союзов и тщательно разработанной системы договоров для их поддержания. Принципы права впервые переходят границы нации или империи в сферу международных отношений. Кроме того, в этот период происходило обширное отождествление национальных богов с богами иностранных пантеонов. Шумеро-аккадийские боги были приняты в гуррский, хеттский аморрейский и ханаанский пантеоны. Бог зерна Драгон, возникший в северо-западной Месопотамии среди аморреев, появляется в Библии как верховное божество филистимлян в юго-западной Палестине⁵. Обширным было и литературное распространение: аккадийские мифы и эпосы были переведены на гуррский и хеттский и встречаются среди амарнийских писем как учебные тексты, используемые египетскими писцами для изучения аккадийского. Гурры, по-видимому, были наиболее активны в распространении аккадийской литературы в Малую Азию и Сирию-Палестину⁶. Гуррский гимн богине

Albright, "Syria, the Philistines and the course of their occupation of Palestine", в САН II/1 (1971): 24-33.

⁴ Амарнийские письма содержат одно длинное письмо, полностью на гурском языке (кроме традиционных приветствий вначале) и несколько более коротких писем на хеттском диалекте; все они написаны международным клинописным шрифтом, используемым для дипломатической переписки. Некоторые из них имеют иероглифические заметки на полях, содержащие обстоятельства получения письма, или указывающие на то, что это копия, сделанная для архива (письмо 27). В Угарите было найдено большое количество словарей, один из них на четырех языках: аккадийском, шумерском, угаритском и гурском.

⁵ В амарнийском письме 23, Тушратта, индоевропейский царь гуррского Митанни, объявляет о своем намерении послать Иштару Ниневийскую, ассирийское божество, известное своей целительной силой в Египет к Аменхотепу III, который, по-видимому, был болен.

⁶ См. E.A. Speiser, "The Hurrian Particpaton in the Civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine", p.244-269 в кн. "Oriental and Biblical Studies" под ред. J.J.Finkelstein и M.Greenberg (Philadelphia: 1967).

Никкал был найден на угаритском языке; в амарнийских таблицах из Тира две египетские таблицы переведены на аккадийский; ханаанский миф об Астарте и Море найден в египетских иероглифах⁷. В Угарите западно-семитские писцы записывали религиозные тексты на гуррском языке для гуррских заказчиков. Таким образом, Израиль вступил в мир с тесными связями, который выработал неслыханное ранее культурное взаимовлияние и синтез.

Одним довольно примечательным результатом этой культурной ситуации было появление алфавитного письма среди хананеев Сирии-Палестины. Хотя письменность появилась незадолго до 3000 г. в Месопотамии и Египте, ни одно из них не продвинулось дальше сложных и громоздких слоговых и идеографических клинописных и иероглифических систем с сотнями различных знаков. Несмотря на культурную зависимость и меньшее развитие, хананеи выработали алфавит, состоящий менее чем из 30-ти знаков, экономичность которого в конечном счете сделало возможной всеобщую грамотность. Древнейшим пока что известным алфавитным шрифтом является "протосинайский", выработанный западными семитами, насильно завербованными на египетские рудники на Синае. Другие явно близкие шрифты найдены во время изолированных открытий в Палестине, например в Гезере, Лахише, Сихеме и Мегиддо. Форма букв была явно определена влиянием египетских иероглифов. Эти шрифты датируются от 1700 до 1200 гг.; самая крупная и важная их часть, Синайские надписи, датируется 1550-1450 гг.⁸

Самыми примечательными из пока что открытых текстов этого периода являются таблицы XIV века из города-государства Угарит, современная Рас Шарма, расположенного на северосирийском побережье напротив Кипра. Угаритийцы были северо-западными семитами, близко связанными с их ханаанскими родственниками на юге. Их тексты были также алфавитными, но написанными на глине клинописным шрифтом. Хотя и находясь в технике написания под глубоким влиянием доминирующих культур – египетской для протосинайского алфавита, и месопотамской для угаритского – как угаритцы, так и хананеи, своим принятием алфавитного принципа, совершили коренную перемену в области письменности.

Угаритские тексты сохранили богатую религиозную и эпическую литературу (а также эпистолярные и административные тексты), содержание которой имеет много параллелей с ветхозаветной культурой и обычаями и имеет первостепенное значение для документирования ханаанской религии и культуры, существовавших в Палестине к моменту прибытия туда Израиля. Он действительно появился в нужное время и в нужном месте для того, чтобы унаследовать все то лучшее, чего достиг к тому времени древний мир.

И наконец, борьба за мировую империю, которая велась в третьей четверти второго тысячелетия завершилась гибелью или истощением всех соперничающих сторон. Лишь Ассирия на некоторое время в конце XIII века казалась процветающей, но вскоре, в конце второго тысячелетия, ее народ переживал период упадка, продлеваемый набегами арамейских народов, которые затем заняли Сирию и северную Месопотамию. Такой исход был наиболее благоприятным для жизни и развития

⁷ О пределах и процессе передачи этого культурного распространения, включая свидетельства контактов с эгейским миром, см. С.Н.Gordon, "Before the Bible" (New York: 1962), особ. pp.22-46.

⁸ См. Albright, "The Proto-Sinaitic Inscription and Their Decipherment" (Cambridge, Mass.: 1969).

государства народа Божьего на новой земле, куда вскоре Он должен был его привести. Практически с этого момента ни одно государство не могло уже претендовать постоянно на мировое господство, вплоть до восхода Нео-ассирийской империи под властью Тиглатпаласара III, который вступил на престол в 745 г. Борьба за господство в конце Бронзового века привела к вакууму политической силы, который просуществовал более 400 лет. В течение этого времени Израиль жил как народ Божий, свободный от угрозы со стороны какой-либо мировой державы. К концу этого периода Израиль до такой степени нарушил свой завет с Богом, что библейский писатель толкует новый подъем мировых империй в середине первого тысячелетия как Божий суд над Израилем.

Преувеличивает ли верующий, рассматривая появление Израиля в период максимального культурного синтеза, процветания и начала международного мира, как Божественное управление силами мировой истории во имя истории искупительной? С уверенностью можно сказать, что нет.

СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ИСХОДЕ

В виду того, что определение точного исторического места Исхода в пределах вышеописанного периода представляется крайне сложным, в настоящей работе невозможно привести даже обзор проблемы, и приходится довольствоваться общим указанием на наиболее важные факты и выводы⁹.

Во-первых, факт Исхода неоспорим. Хотя не существует прямых исторических свидетельств ни угнетения в Египте, ни бегства¹⁰, имеется огромное количество косвенных доказательств¹¹. Рассказ об Иосифе достоверно отражает египетскую жизнь, обычаи, литературу (особенно района северо-восточной дельты), а также официальные титулы, известные по египетским записям¹²; все это делает пребывание евреев в Египте исторически чрезвычайно вероятным. В настоящее время известно, что большое количество представителей семитских народов, в качестве государственных рабов, было занято на строительствах вблизи Фив при восемнадцатой династии и в северо-восточной дельте при девятнадцатой династии¹³. Несколько имен израильтян

⁹ Подробный разбор ранних взглядов, насыщенный библиографией см. в Н.Н.Rowley, "From Josef to Joshua" (London: 1950); более общие данные в J.Bright, "History", pp.118-130; Полезно для студентов также С. de Wit, "The Date and Route of the Exodus" (London:1960) и К.А. Kitchen, "Ancient Orient and Old Testament" (Chicago: 1966), pp.57-75. См. также Т.Brisco "Exodus, Route of", ISBE 2 (1982): 238-241 и J.M.Miller, "The Israelite Occupation of Canaan", pp.213-284 в кн. "Israelite and Judean History" под ред. J.H.Hayes и Miller.

¹⁰ Судя по природе вопроса, такие свидетельства вряд ли будут найдены. Израильтяне в Египте были презренными государственными рабами. Древние правители либо не записывали сведений и своих поражений, либо выставляли их как победы (напр., рассказ Рамзеса II о битве при Кадеше), а бегство группы государственных рабов наврядли было вообще зафиксировано в какой-либо форме, которая бы сохранилась для потомства.

¹¹ См., например, недавнее исследование этих свидетельств в кн. Albright, "Yahwey and Gods of Canaan", pp.35-52, 153-182.

¹² См. отличную разработку в кн. G.E.Wright, "Biblical Archaeology" (Philadelphia: 1962), pp.54-58.

¹³ См. Albright, "Yahwey and Gods of Canaan", pp.89 и далее; и R. de Vaux, "Early history", 1:325-327.

того периода, особенно в семье Моисея, являются подлинно египетскими¹⁴. Даже бегство подданных народов из крупного государства имеет аналоги в древнем мире¹⁵. Далее, в течение всего ветхозаветного периода, Израиль рассматривал Исход как определяющее событие, которое сделало его народом Божиим. С психологической точки зрения, представляется невероятным, чтобы такое событие было выдуманно. Единственным возможным объяснением всех связанных с Исходом событий является то, что Бог действительно вмешался, чтобы спасти Свой народ.

ДАТА ИСХОДА

Хотя Исход и являлся основным событием в истории Израиля, до сих пор не найдено окончательного решения связанных с ним сложных хронологических и географических проблем¹⁶. Невозможно с точностью определить время и место Исхода. Однако с точки зрения библейских и внебиблейских данных можно, по-видимому, указать на первую половину тринадцатого века. Ниже приведены основные аргументы:

(1) Стела Мернепты указывает, что он встретил Израиль в Палестине на пятом году своего царствования, т.е. около 1220 г. Следовательно Исход должен был состояться раньше этой даты¹⁷.

(2) В соответствии с Исх.1.11, Израильяне были рабами, которых использовали для строительства "городов для запасов" Раамсеса и Пифома. Хотя точное местонахождение этих городов в северо-восточной дельте еще не совсем ясно¹⁸, предполагаемые места все основаны фараонами девятнадцатой династии, в основном, во время строительств Рамзеса II. Следовательно, Исход должен был состояться после его восшествия на трон, т.е. не ранее приблизительно 1300 г¹⁹.

(3) Свидетельства времен странствования Израиля по пустыне и покорения Ханаана говорят об этом же периоде. Израиль был вынужден двинуться в обход Едома и Моава (Числ.20.14-21) Археологические находки свидетельствуют о том, что

¹⁴ Albright, там же, p.165 и далее.

¹⁵ См.Kitchen "Exodus", IBD, p.489. Поразительную параллель в современной истории см. de Vaux, "Early History", стр.374.

¹⁶ Как указывает Китчен, при современном состоянии знаний многочисленные ближневосточные хронологические проблемы определенно решить так же невозможно, как и определить точную дату Исхода, несмотря на наличие данных современных с этими событиями. Примером является спорный вопрос о датах жизни Хаммурапи; "Ancient Orient and Old Testament", p.75, сноска 64.

¹⁷ Насколько раньше является открытым вопросом. Надпись не указывает на то, когда Мернепта столкнулся с израильскими войсками (предположительно на Синае). Часто отмечается, что на стеле Израиль написан с определением для "народа", а не "страны", что указывает на то, что Израиль еще не был оседлым. Однако по наблюдениям египтологов, стела написана небрежно, не всегда точно употребляя определения. Следовательно, при отсутствии других доказательств этот аргумент не является весомым. Далее следует отметить, что этот взгляд косвенно предполагает, что группа которую встретил Мернепта, была той же группой, что была в Египте, хотя это всего лишь предположение и точных свидетельств нет.

¹⁸ См.Kitchen, "Ancient Orient and Old Testament", p.57 и далее; и de Vaux, "Early History", p.325.

¹⁹ Невозможно дать точную дату, т.к. время восшествия Рамзеса на престол пока определено с точностью до 14-ти лет. См.Kitchen, "The Bible in Its World", pp.144, сноска 46.

эти царства не существовали ранее приб.1300 г.²⁰. Раскопки обнаружили, что ряд городов, взятых Иисусом Навином, были разрушены во второй половине XIII века и вскоре снова заселены народом, чья материальная культура была значительно проще и беднее. В основном это касается Лакиса, Вефиля, Хазора, Телль Бейт Мирсима и Телль эль-Хези²¹. Хотя не существует прямых доказательств того, что эти города были разрушены именно Израилем, в целом картина вполне соответствует библейскому покорению Ханаана.

(4) Одновременные египетские документы дают исторические параллели. Тексты времен Мернепты и Рамзеса II указывают на использование семитов в качестве рабов (они используют египетский термин "Ariḥu") на строительстве; в других говорится о разрешении кочевым племенам Шасу Бедуин перейти линию пограничных крепостей к бассейнам Пифома (ег. "Pr-Itm")²².

(5) Эта дата хорошо согласуется с тем, что наиболее подходящим временем для переселения Иосифа и его родственников в Египет был период гиксов. В соответствии с Быт.15.13, Израиль в перспективе должен был провести в Египте 400 лет²³, или в соответствии с Исх.12.40, уже в ретроспективе, Израиль провел там 430 лет. Таким образом, если Исход произошел в первой половине XIII века, то переселение в Египет – в первой половине XVII века, т.е. в период гиксов²⁴.

²⁰ N.Glueck, "The Other side of the Jordan" (repr. Cambridge, Mass: 1970), стр.114-125. Однако позднейшие открытия ставят под вопрос выводы Glueck. Исследования новых мест, а также повторное обследование ряда мест, указанных Glueck, предпринятые в 1978 г., говорят о том, что в центральном районе Моавитянского плато не было промежутка в заселении в периоды Поздней Бронзы (1550/1500-1200) или Железа (1200-1000). На основании этого, гончарные находки в районе Моавитянского плато не могут служить аргументом в пользу какой-либо определенной даты Исхода. См. J.R. Kautz, "Tracking of the Ancient Moabites", BA 44 (1981): 27-35. Обзор других открытий, приводящих к тому же выводу, а также оценку методологии и выводов Glueck, см. J.J. Bimson, "Redating the Exodus and Conquest". JSOTS, 5 (1978): 70-74.

²¹ Wright, "Biblical Archaeology", pp.80-83. Телль Бейт Мирсим обычно отождествляется с библейским Давидом, хотя в настоящее время наиболее вероятным наследником древнего Давида является Хирбед-Рабуд; см. M.Kochavi "Khirbet Rabud = Davir", Tel Aviv 1 (1974): 2-33. Телль эль-Хези обычно отождествляется с библейским Еглоном. По поводу сложного вопроса с разрушением Иерихона и Гая, см. Kitchen, "Ancient Orient and Old Testament", pp.62-64.

²² ANET, стр.259а. Особенно интересным является информация о бдительном наблюдении на прохождении через пограничные крепости, и особенно рассказ о преследовании двух пленных рабов, которые совершили побег через линию крепостей в пустыню к северу от Мигдола. Последний упоминает Сокхоф (ег. "Theku"), Ефам и Мигдол в той же последовательности, что и библейский рассказ. ANET, стр.259; Y.Aharoni, "The Land of the Bible", pp.178 и далее; и de Vaux, "Early History", p.378.

²³ Быт. 15.16 утверждает, что израильтяне возвратятся в Ханаан в четвертом "dor", обычно переводимом как "род, поколение". Приравнивание четырех поколений к четыремстам годам весьма проблематично. Однако древнееврейское "dor" дословно означает "цикл времени", т.е. "век, период" и является менее детерминированным, чем русское слова "род" или "поколение". Угаритские и ассирийские свидетельства указывают на то, что это слово обозначает промежуток времени в 80 лет и более. Китчен, "Древний Восток и ветхий Завет", стр.54, особ. сноски 99.

²⁴ Wright, "Biblical Archaeology", pp.56-58.

Основным возражением с точки зрения Библии является то, что эта дата не согласуется с 480 годами, которые 3 Цар.6.1 насчитывает между Исходом и основанием храма Соломона приблизительно в 970 году. Этот расчет помещает Исход в середину XV века. Однако Ветхий Завет, будучи древней ближневосточной Книгой, не обязательно использует цифры таким же образом, как и современная хронология. Так, 480 лет можно понимать как “совокупность” или “округленное число”, исходящее, по-видимому, из суммы двенадцати поколений, имеющих по 40 лет каждое²⁵.

Отсюда, большинство ученых пришли к выводу, что даты 1300-1250 лучше согласуются с большинством свидетельств, чем какие-либо другие²⁶. На основании этого, фараоном-угнетателем является Сети I (1305-1290), а фараоном Исхода — Рамзес II (1290-1224). Однако имеющаяся на сегодняшний день информация не позволяет с определенностью заявить о том, что Исход состоялся именно в этот период.

МАРШРУТ ИСХОДА

Не более определенными являются маршрут Исхода или местонахождение горы Синай. Здесь также приходится иметь дело с предположениями, поскольку прямые свидетельства отсутствуют. С увеличением наших знаний по топографии северо-восточной дельты, некоторые места, упомянутые в Исх.12.37; 13.17-14.4 и Числ.33.5-8 могут быть указаны с большой степенью вероятности. Раамсес, начальная точка Исхода, вполне определенно находится у Таниса или Кантира²⁷. Сокхоф, следующая остановка, обычно отождествляется с ег. "Theku", современным Телль-эль Машкута в Вади-Тумилат, долине, образующей основной маршрут на восток от долины Нила. Эта местность обычно отождествляется с землей Гесем, где израильтяне обосновались во времена Иосифа. Три следующих места, Ефам, Пи-Гахироф и Мигдол, являются довольно неопределенными, имеющими множество предлагаемых местонахождений²⁸. Название, обычно переводимое как “Черное море”, дословно означает

²⁵ В древней литературе существуют свидетельства того, что летописцы действительно использовали такие “округленные числа”, основанные на сумме избранных цифр; см. Kitchen. “Ancient Orient and Old Testament”, p.74. Часто отмечается, что в хронологии периода Судей и первых двух книг Царств периоды по сорок, восемьдесят и двадцать лет приписываются различным вождям, угнетателям и избавителям Израиля. Принимая во внимание это, а также сорокалетние царствования Саула, Давида и Соломона, легко увидеть, как приблизительные расчеты времени могли возникнуть на основе двенадцати поколений по сорок лет. См. D.N.Freedman, “The Chronology of the Israel and the Ancient Near East”, в BANE, pp. 71 и особ.295, сноски 16. Триста лет Суд.11.26 следует понимать аналогичным образом.

²⁶ Тем не менее, рассмотрение современных убедительных доводов в пользу датировки пятнадцатым веком, см. Bimson “Redating of Exodus and Conquest”; и W.H.Shea “Exodus, Date of” ISBE 2 (1981): 230-238. Исследование Bimson является тщательным, хорошо подкрепленным документами рассмотрением доказательств в пользу датировки исхода XIII веком. Его собственная датировка XV веком основана на отодвигании даты окончания периода Средней Бронзы II до 1450/1400 гг. Время покажет жизнеспособность этой датировки. Однако его критика свидетельств в пользу XIII века ясно показывает тонкую его выводов.

²⁷ Точное местонахождение относительно для исторических целей не так уж важно. Начальная точка Исхода определяется общим районом. Некоторые ученые полагают, что название Раамсес относилось к большой территории, застроенной Рамзесом II, которая включала как Танис, так и Кантир.

²⁸ De Wit, “Date and Route”, pp.13-20. См. также de Vaux, “Early History”, p.378 и далее.

“Тростниковое море”²⁹ и несомненно относится заросшим тростником пресным болотам между и вокруг озера Мензелех и горькими озерами к югу, вдоль современного Суецкого канала. Хотя египетские и библейские тексты указывают на такие заболоченные водоемы, место, упоминаемое в Исх.13.18; 15.4,22; и т.п. не может быть указано с точностью в свете современных знаний о местонахождении Ефама, Пи-Гахирофа и Мигдола. Четвертым местом, упоминаемым в связи с переходом, является Ваал-Цефон, обычно отождествляемое с Телль Дефнехом, на восточном берегу озера Мензелех, около восьми километров к западу от современной Кантары³⁰, в пределах района, где должно было находиться тростниковое море. Таким образом, можно указать на два правдоподобных места пересечения Тросникового моря. Одно из них находится в юге вблизи горьких озер; в этом случае израильтяне должны были двигаться прямо на запад или на юго-запад от Соххофа (вади Тимилат), пересекая заболоченные озера, в пустыню Синай³¹. Второе место расположено на севере, возле Телль Дефнеха (Ваал Цефона); в этом случае израильтяне должны были вернуться обратно от Соххофа (14.1), пересечь один из рукавов озера Мензелех, а затем двигаться на юг в Синай³². Определить точный маршрут до сих пор не представляется возможным.

Однако совершенно ясно то, что израильтяне не избрали обычный путь из Египта в Ханаан, который несколько анахронически назван “дорогой земли Филистимской” (Исх.13.17). Этот путь начинался у Сина (современная Кантара) и проходил параллельно побережью, достигая Ханаана у Газы (см. карту). В связи с тем, что это был обычный маршрут египетской армии, с крепостями и пунктами снабжения, расположенными на необходимых интервалах, столкновения с египетскими войсками были бы неизбежны (ст.176). Напротив, израильтяне двинулись “дорогой пустынной” (ст.18) и, перейдя Тростниковое море, вошли в “пустыню Сур” (15.22; Числ.33.8). Из других ссылок³³ известно, что она располагалась на северо-западе Синайского полуострова, к востоку от района между озерами Тимсах и Мензелех. Оттуда, останавливаясь в различных местах, они двинулись к горе Синай.

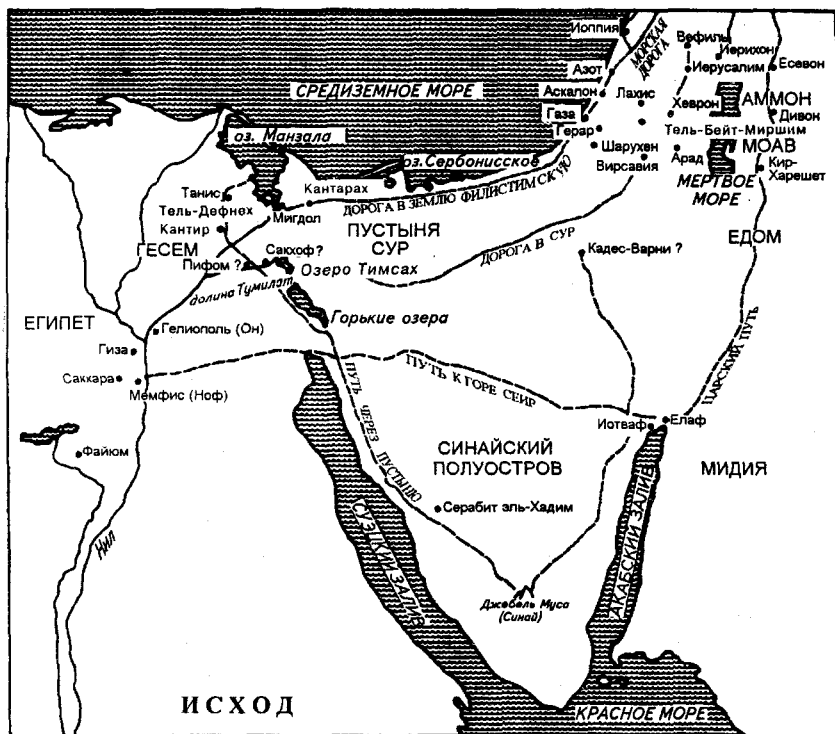
²⁹ Древнееврейское слово “*sup*” является общепризнанным заимствованием ег. “*twf(y)*” (“папирус”). В этом значении оно используется в Исх.2.3,5 для обозначения нильских тростников, в которых в детстве был спрятан Моисей. В других местах “*yam sup*”, дословно “Тростниковое море” относится также к Заливу Акаба, расположенному по ту сторону Синайского полуострова (напр.1 Цар.9.26), и к Суецкому заливу, расположенному южнее района Исхода (напр.Числ.33.10). Последнее употребление является возможным названием тростниковых озер, расположенных по линии Суэцкого канала на два рукава Красного моря. Такое широкое использование географических терминов было распространено в древние времена; Kitchen, “Red Sea” IBD, p. 1323.

³⁰ Albright, “Baal-Zephon”, pp1-14 в кн. “Festschrift für Alfred Bertholet”, под ред. W. Baumgartner et al. (Tubingen: 1950).

³¹ Эта точка зрения подробно изложена в кн. J. Finegan “Let My People Go” (New York: 1963), pp. 77-89 и представляется наиболее вероятной в кн. De Wit, “Data and Route”, pp. 13-20.

³² Эта точка зрения принята в кн. Wright, “Biblical Archaeology”, pp.60-62 и подробно отстаивается в кн. D.M. Beegle, “Moses, the Servant of Yahwey” (Grand Rapids: 1972), pp. 144-166.

³³ Напр. 1 Цар.15.7; 27.8



времена, вследствие чего географические названия редко были постоянными. Поэтому мало названий из периода Моисея могло остаться среди арабских названий этого региона, в отличие от долговечности библейских названий в оседлых районах³⁵. Однако вызывающие благоговение гранитные горы в районе традиционного Джебел Муса (араб. "Гора Моисея") и монастыря Св.Екатерины (см. карту) до сих пор представляются наиболее вероятным местом Горы Синай (в некоторых местах – Хорив), что подкрепляется несколькими рядами доказательств. Ее определение христианским преданием восходит, по крайней мере, к египетским монахам IV от Р.Х. и несомненно к значительно более раннему периоду³⁶. В Библии совершенно ясно сказано, что Гора Синай находится значительно южнее Кадес-Варни. Втор.1.2 указывает, что путешествие от Кадес-Варни до Горы Синай заняло одиннадцать дней, а Илья "шел

финиковых дерев. Другие названия – производные от событий, например, Киброт-Гаттаава ("гробы прехоти") (Числ.11.34).

³⁵ Эта долговечность находит множество подтверждений в оседлых районах со времен E.Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petraea* (Boston: 1841).

³⁶ Одним из них является географическое исследование, проведенное в Тель эль-Мехерет, в оазисе Феран, расположенном в нескольких милях от Джебел Муса по прямой дороге от побережья. Он был постоянно населен с Железного Века (около XI-VIII вв.), на протяжении Персидско-Эллинистического и Римско-Византийского периодов до раннего Арабского периода. Далее, географические тексты первых веков христианства показывают, что его название было Паран (источник араб. Феран) до того, как христианские монахи прибыли в этот район. Таким образом, это место известно с библейских времен. См. Y.Aharoni "Kadesh-Barnea and Mount Sinai", pp.161-170 в кн. *God's Wilderness* под ред. B.Rothenberg (London: 1961).

что Гора Синай находится значительно южнее Кадес-Варни. Втор.1.2 указывает, что путешествие от Кадес-Варни до Горы Синай заняло одиннадцать дней, а Илья “шел сорок дней сорок ночей” (имеется в виду очень долгий путь), чтобы добраться до Синая из Вирсавии (3 Цар.19.8). Таким образом, представляется, что эта гора находилась на юге Синайского полуострова, в местности, чья суровая, впечатляющая красота и торжественность и ужасающее великолепие наиболее подходили для тех волнующих событий, которые пережил Израиль на Синае.

побережья. Он был постоянно населен с Железного Века (около XI-VIII вв.), на протяжении Персидско-Эллинистического и Римско-Византийского периодов до раннего Арабского периода. Далее, географические тексты первых веков христианства показывают, что его название было Паран (источник араб. Феран) до того, как христианские монахи прибыли в этот район. Таким образом, это место известно с библейских времен. См. Y. Aharoni “Kadesh-Barnea and Mount Sinai”, pp.161-170 в кн. “God's Wilderness” под ред. B. Rothenberg (London: 1961).

ГЛАВА 10

ИСХОД: СОДЕРЖАНИЕ И БОГОСЛОВИЕ

НАЗВАНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ

Слово “Исход” прекрасное название для книги, основной раздел которой описывает “исход из Египта” (1.1-15.21), хотя и не исчерпывает ее содержание. В еврейской Библии эта книга названа по двум первым словам “*weelleh semot*” (“вот имена”), часто просто “*semot*” (“Имена”), следуя древнему обычаю наименования текстов по первым словам.

Книга повествует о двух наиважнейших событиях: избавлении израильтян от рабства в Египте посредством могущественного спасительного действия Божия у “Тростникового моря” (1.1-18.26), и установлении Его господства посредством завета у Горы Синай (19.1-40.38). Слово “Исход” часто используется в широком смысле для обозначения всех событий от избавления до прихода в землю обетованную (ср.3.7-10). Как таковая, она является кульминацией ветхозаветной искупительной истории, тем средством, через которое Бог утверждает Израиль как Свое орудие для искупления человечества.

В общих чертах, содержание Книги сводится к следующему:

Избавление из Египта и путешествие к Синаю (1.1-18.27)

Угнетение евреев в Египте 1.1-22

Рождение и ранние годы Моисея: его призвание и миссия к фараону (2.1-6.27)

Казни и Пасха (6.28-13.16)

Исход из Египта и избавление у Тростникового моря (13.17-15.21)

Путешествие к Синаю (15.22-18.27)

Завет у Синая (19.1-24.18)

Богоявление на Синае (19.1-25)

Дарование Завета (20.1-21)

Книга Завета (20.22-23.33)

Утверждение Завета (24.1-18)

Указания о скинии и поклонении (25.1-31.18)

Скиния и ее принадлежности (25.1-27.21; 29.36-30.38)

- Священники и посвящение (28.1-29.35)
- Мастера для скинии (31.1-11)
- Соблюдение Субботы (31.12-18)
- Нарушение и возобновление Завета (32.1-34.35)
- Золотой телец (32.1-35)
- Присутствие Божие с Моисеем и его народом (33.1-23)
- Возобновление Завета (34.1-35)
- Сооружение скинии (35.1-40.38)
- Добровольные приношения (35.1-29)
- Назначение мастеров (35.30-36.1)
- Сооружение скинии и изготовление принадлежностей (36.2-39.43)
- Окончание и посвящение скинии (40.1-38)

РОЛЬ МОИСЕЯ

Фигура Моисея преобладает в ветхозаветных повествованиях, начиная со второй главы Исхода и до последней главы Второзакония. Во всем Ветхом Завете он изображается как основатель религии Израиля, провозвестник закона, организатор колен Израилевых в труде и молитве, богодухновенный вождь в избавлении, Синайском Завете, странствованиях по пустыне — до тех пор, пока Израилю не суждено было вступить в землю обетованную из Маовитской равнины. Устранить Моисея из преданий, считая его неисторическим персонажем или позднейшим добавлением¹, означало бы сделать непонятными не только религию, но само существование Израиля².

Имя, происхождение, ранние годы. Книгу открывает сообщение об огромном росте населения еврейских колен в Египте. Численность евреев возросла настолько, что египетский царь посчитал их значительной угрозой безопасности страны. Такая ситуация, по видимому, сложилась в Египте после периода гиксов, когда палестинские семиты действительно захватили власть. Для обеспечения контроля над северной границей, фараон низвел их до положения государственных рабов на многочисленных строительствах в районе дельты, в частности, в Пифоме и Раамсесе. Когда его планы ограничения дальнейшего увеличения числа евреев ни к чему не привели Исх.(1.15-21), фараон открыто объявил о том, что каждого новорожденного еврейского мальчика следует утопить в Ниле.

Такова была ситуация в стране, когда Моисей родился и был спрятан в корзинке в нильских тростниках. Дочь фараона нашла ребенка, усыновила его и, при посредничестве его сестры Мариам, наняла его мать в качестве кормилицы. Хотя никаких подробностей не приводится, Моисей, по-видимому, вырос при дворе фараона, получая образование, подобающее занимаемому положению (ср. Деян.7.22). По всей вероятности, оно включало чтение и письмо, стрельбу из лука и другие физические навыки, подготовку по управлению, т.к. в Новом Царстве ответственные посты, пред-

¹ Эта позиция встречается достаточно часто среди современного крайнего критицизма. См. обзор исследований о Моисее выполненный M.Noth в кн.J.Bright, "Early Israel", pp.51 и далее.

² R.de Vaux, "Early History", pp.327-330; Bright, "History...", стр.124.

полагающие высокое доверие, занимались египетскими и иностранными – особенно семитскими – принцами³.

Дочь фараона назвала его Моисей, “потому что, говорила она, я из воды вынула его” Исх.(2.10) – игра слов между еврейским именем “*Moseh*” и глаголом “*masa*” (“вынимать”). Многие ученые полагают, что это действительно египетское имя, как и имена Тутмосис и Амосис. Если это так, то объяснение в 2.10 можно рассматривать как народную этимологию, которая часто встречается в Ветхом Завете⁴.

Рассказ о рождении и ранних годах Моисея в гл.2 не называет его родителей, указывая лишь, что они происходят из племени Левиина. Так как предание сохранило бы их имена, будь они известны, по-видимому четырехчленное родословие в Исх.6.16-20 следует понимать как название колена (Левий), рода (Каафа) и группы семейств (Амрам от Йохаведы), в которых, спустя неизвестное количество поколений, родились Моисей и Аарон⁵.

Кроме кратких указаний в 2.1-10, ничего не известно о юности Моисея. Далее он изображается уже взрослым.

Моисей в Мадиаме. Убив египтянина за то, что тот избил еврея, что свидетельствует о знании Моисеем своего происхождения и расы, он вынужден бежать из Египта в землю Мадиамскую⁶. Там он обосновывается с Иофором, священником мадиамским, и женится на его дочери Сепфоре, которая рождает ему двух сыновей.

Здесь повествование перемещается обратно в Египет, указывая, что в течение того “долгого времени”, что Моисей провел в Мадиаме, умер царь Египетский. Оно также отмечает, что народ Израильский стонал от тяжелого бремени и вопиял к Богу, Который вспомнил Свой завет с Авраамом, Исааком и Иаковом. Таким образом дается обрамление для рассказа о первом шаге Божиим по избавлению своего народа от египетского рабства – призвании Моисея.

Призвание Моисея. Пася овец Иофора, Моисей приходит к Хориву, “горе Божией”. Там, перед ним предстало странное зрелище: “терновый куст горит огнем, но куст не сгорает” (Исх.3.2). Когда он повернулся, чтобы посмотреть, что это могло быть, к нему обратился Бог, Который возвестил о Себе как “Бог отца твоего, Бог Авраама, Исаака и Иакова” (ст.6а), используя формулу, связанную с преданиями Своего народа. Моисей мгновенно узнал Того, Кто говорил с ним и закрыл свое лицо,

³ См. К.А.Kitchen “Moses”, IBD, pp.1026-1030.

⁴ Однако это вопрос сложный. Защиту египетского происхождения см. J.G.Griffits, “Egyptian Derivation of the Name Moses”, JNES 12 (1953): 225-231. Некоторые предостережения см. Kitchen, IBD, стр.1026.

⁵ Дальнейшим свидетельством этого является тот факт, что четыре поколения от Левия до Моисея не соответствуют 400 годам Быт.15.13 или 430 годам Исх.12.40 и далее, которые указываются как промежуток между временем патриархов и Исходом, промежуток, который, согласно другим сведениям, следует понимать буквально.

⁶ Собственно Мадиам был расположен к югу от Едома и к востоку от Залива Акаба, в северном Хеджазе современной Саудовской Аравии, но мадиамские кочевья простирались вдаль и вширь. В Ветхом Завете они известны в Моаве (Быт.30.35), Палестине Быт.(37.28) и особенно набегами на долину Изреель во времена Гедсона (Суд.6.1-6). Во времена Исхода они, по-видимому, занимали западный и южный Синай (Числ.10.29-32; обратите внимание на то, что именно здесь Моисей увидел неопалимую купину; Исх.3.1 и далее).

“потому что боялся воззреть на Бога” (ст.6б). После описания бедственного положения Своего народа в Египте и подтверждения Своего намерения извратить его (ст.7-9), Бог уполномочивает Своего посланца: “Итак пойдя: Я пошлю тебя к фараону; и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых” (ст.10).

Все неожиданно изменилось : пастух должен был стать избавителем! Воистину, столь неожиданным было призвание, что у Моисея возник ряд возражений, на которые Бог терпеливо отвечал (Исх.3.11-4.17). В этом диалоге содержится великий богословский смысл:

(1) Откровение Божественного имени. Первое возражение Моисея было вызвано полным несоответствием между его положением и громадностью его миссии: “Кто я, чтобы мне идти к фараону...?” Бог отвечает безусловным обещанием Самому быть с Моисеем (Исх.3.11 и далее). Далее Моисей возражает, что народотреагирует на его полномочия вопросом, на который он не сможет ответить:

“Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: “Бог отцов ваших послал меня к вам”. А они скажут мне: “Как Ему имя?” Что сказать мне им?” (ст.13).

Божественные ответ в различных формах повторяется три раза:

“Я есмь Суший... Так скажи сынам Израилевым: Суший послал меня к вам... Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род” (ст.14 и далее).

Это место, имеющее огромное богословское значение, широко обсуждалось и столь же широко толковалось, т.к. точное его значение выявить крайне сложно.

Исходил ли Моисей из того, что Израильтяне, спрашивая об имени Божиим, хотят получить фактическую информацию? Забыли ли они – или по-настоящему никогда не знали – имя своего Бога? Чтобы понять силу моисеевского вопроса, необходимо помнить, что ветхозаветное понятие об имени включает не столько набор звуков для отличия одного человека от другого, сколько связь с самим существованием человека⁷, представляя и выражая его или ее характер и личность. Узнать имя человека означало войти в связь с самим его существованием⁸. Таким образом, на самом деле Моисей спрашивает: “Каково отношение Бога к людям? Является ли Он “Богом отцов? Кто Он сейчас?” В (Исх.23.20) и далее Бог говорит Израильтянам, что Он пошлет Своего Ангела с ними в Ханаан и предостерегает их слушать гласа Его и не упорствовать против Него, “ибо имя Мое в Нем”. Сила имени Божиего особенно видна в (Исх.33.18), где Моисей просит показать ему славу Божиего. Бог исполняет просьбу Моисея, не только проводя перед ним всю славу Свою (ст.22 и далее), но также обещая провозгласить имя Свое пред Моисеем (ст.19). Он выполняет это на

⁷ Сила “имени” является примером того, что Израильтяне, как и многие древние и современные народы, приписывали слову реальную силу, что сейчас, в основном, потеряно. Во многих отношениях их концепция имела более истинное и глубокое чувство реальности. Прекрасный обзор см. у J.L. McKenzie, “The Word of God in the Old Testament”, pp 37-58 in *Myths and Realities* (Milwaukee: 1963). Эта могущественная власть слова прекрасно выражена в стихотворении Н.Гумилева “Слово”:

В оны дни, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
словом разрушали города...

⁸ См. W Eichardt “Theology of the Old Testament”, OTL (Philadelphia: 1961) 1:60 и далее.

вершине горы провозглашением Своего Имени в целом ряде впечатляющих утверждений, подчеркивающих Его милость и милосердие (Исх.34.5-7). Таким образом, имя Божие выражает Его невыразимую и таинственную личность, Его славу.

Божественный ответ, переводимый на многие языки “Я есть Тот, Кто Я есть” (рус. “Я есмь Сущий” – пер.), звучит как уклончивое круговое определение и, следовательно, как отказ ответить на вопрос⁹. Но в (Исх.3.15 Бог все-таки открывает Свое имя – Яхве, которое объясняется в ст.14. Весь контекст, и особенно смысл вопроса Моисея говорят о том, что Бог открывает, а не скрывает Себя. На протяжении всей своей истории Израиль возвращался к событиям этого периода, когда они узнали Кем был Бог и Кем Он должен был стать для них.

Еврейская фраза, переводимая “Я есть Тот, Кто Я есть”, отражает устойчивое выражение, в котором что-то определяется через себя, используемое, когда говорящий либо не хочет, либо не имеет возможности быть более точным¹⁰. Следовательно, она может обозначать нечто неопределенное, но также может указывать на всеобщность или интенсивность чего-либо¹¹. Таким образом, фраза “кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею” (Исх.33.19) означает “Я являюсь милостивым и жалеющим”¹². В свете этого, фраза “Я есть Тот, Кто Я есть” означает “Я действительно являюсь Тем, Кто существует” (ср.рус “Я есмь Сущий” – пер.)¹³. Далее, это существование не является бытием в метафизическом смысле, как если бы это было философским утверждением; оно имеет смысл относительный и действенный. “Я есть Тот, Кто есть (для вас) – действительно и истинно Присутствующий, Готовый помочь и действовать”. Такое толкование поддерживается тем ожиданием, которым пронизан контекст. Народ Израиля и Моисей, чья заинтересованность кажется слегка завуалированной, были в безнадежном положении и нуждались именно в этих Божественных словах. Открыв Свое личное имя, Бог указывает на то, что Он от-

⁹ Ряд толкователей утверждают, что Бог здесь отказывается открыть тайну Своего Существа: Он является Неназываемым, Невыразимым, и Непостижимым.

¹⁰ См.далее E. Schild “On Exod.3.14 – I am that I am” VT 4 (1954): 296-302.

¹¹ См.отличное исследование de Vaux, “The Revelation of the Divine Name YHWH”, pp.48-75, особ.67 и далее в кн. “Proclamation and Presence” под ред. J.I.Durham и J.R. Porter (Richmond: 1970). Особое ударение на интенсивности выражается в повторении глагола сказуемого (нечто в роде др.евр.однокоренного винительного падежа).

¹² Это утверждение здесь является чрезвычайно интересным, поскольку оно следует непосредственно за Божественным обещанием объявить Свое имя (ст.18). В исполнении этого обещания в (Исх.34.5-7, когда Бог объявляет Свое имя, используются эти два идентичных глагола: “Yahweh, Yahweh (рус. Господь, Господь – пер.) Бог милосердный и многомилостивый...” В гл.33 откровение связано с тем, что Бог является прежде всего милосердным и многомилостивым, что отражено в поразительной связи Его имени, открытого в (Исх.3.13-15) с драматическим избавлением от рабства в Египте.

¹³ Недавно была предпринята серьезная попытка представить “Я есть Тот, Кто Я есть” в ст.13, и “Иегова” в ст.15 как производные от понудительного залога, а не от базовой основы еврейского глагола. Это дало бы такие значения как “Я есть Тот, Кто творит” или “Я творю то, что возникает”. Кроме того, что это весьма гипотетично, такое толкование является мало привлекательным просто потому, что требует внесения поправок в сам, текст, чтобы привести его в соответствие с гипотезой. Такая процедура в интересах теории является произвольной. См.de Vaux, “Proclamation and Presence”, p.64 и далее. Подробное рассмотрение аргументов в пользу такого толкования, а также его слабых сторон, см. B.S.Childs, “The Book of Exodus”, OTL (Philadelphia: 1974), pp.62 и далее).

крывает человечеству Само Свое Существо и открывает доступ к Себе в служении и – как к Спасителю.

Наконец, необходимо упомянуть о форме имени в ст.15 – “тетраграмматоне”¹⁴ YHWH и его связи с формулой “Я есть Тот, Кто я есть” в ст.14. Толкование, данное в ст.14, предполагает, что имя является формой третьего лица глагола “*haya*” (“быть”), т.е. “Он есть”¹⁵. Однако Бог, говоря о Себе, говорит не “Он есть”, а “Я есть”. Другие, говоря о Боге, должны говорить: “Он есть”. Учитывая трудности, возникающие при переводе такого имени, а также то, что произношение этих четырех согласных к концу ветхозаветного периода было уже давно потеряно, большинство современных переводов следуют английскому переводу короля Иакова (King James Version) и переводят его как Господь (обычно используя малый заглавный шрифт, для различия его от обычного еврейского “*adonay*” – “господин”)¹⁶.

(2) Моисей – пророк. После откровения о Божественном имени Моисей продолжает выдвигать возражения против своего призвания. В (Исх.4.10) и далее он замечает, что он не речист, а косноязычен. В ответ на это Бог обещает быть у него “при устах” и научить его, что говорить. Сейчас, когда милостивым Божественным обещанием присутствия и силы отклонены все его возражения, Моисей должен решиться. Он облакает свой отказ в форму отчаянной мольбы к Богу, чтобы Он послал кого-нибудь другого (ст.13). Однако Бог не отвергает Своего упрямого посланца, а идет на уступку. Аарон назначается говорить вместо Моисея, а Моисей должен играть роль Бога, указывающего Аарону, что ему нужно сказать¹⁷. Этот образец пророческого служения ясно показывает, что дело, в первую очередь, заключается в том, чтобы подчинять свои идеи, интересы и желания повелению Пославшего. Это также ясно из последующего. Приняв, наконец, свое призвание (Исх.4.1-8), Моисей в характерной пророческой манере уполномочивается быть посланником:

“И сказал Господь Моисею в земле Мадямской: пойдн, возвратись в Египет... И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль есть сын Мой, первенец Мой. Я

¹⁴Это условно переводится как “четырёхбуквенное слово” и относится к еврейским согласным Божественного имени – YHWH. Его толкование представляет собой большую сложность, поскольку первоначальное произношение не сохранилось. В течение всей своей длительной истории, включая ряд веков после новозаветного периода, еврейский язык писался без гласных. Когда же система гласных была наконец изобретена, имя Божие было уже настолько святым, что евреи давно перестали его произносить. Вместо него они читали “*adonay*” (“Господь”), так что постепенно гласные слова “*adonay*” стали вписываться в имя YHWH. Таким образом образовалось имя “Иегова”. Произнесение “Ягве” происходит от древней транслитерации на греческий язык и грамматических требований, связанных с толкованием имени в Исх.3.13-15.

¹⁵ Это толкование рассматривает корень YHWH, *haya*, как устаревшую форму глагола “*haya*” (“быть”), при этом уделяя много внимания спорам о том, существовало ли это имя до Моисея. В настоящее время существуют некоторые свидетельства того, что YHWH являлось именным элементом среди аморреев, от которых, по-видимому, произошли израильтяне, но убедительных доказательств пока нет. Даже если когда-нибудь и будет доказано то, что это имя использовалось ранее, библейское учение основывается на том, что через откровение Моисею и избавление у “Тростникового моря”, это имя наполняется новым значением и содержанием. См. de Vaux, “Revelation of the Divine Name”, pp.48-56.

¹⁶ В английском языке, как и во многих иных нет различия между словами Господь и господин – прим. ред.

¹⁷ Ст.14-16; см. также Исх.7.1-2.

говору тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение...” (Исх.4.19-23).

И выполняет это поручение:

“Моисей и Аарон пришли к фараону и сказали: так говорит Господь, Бог Израилев: отпусти народ Мой...” (Исх.5.1).

Здесь роль Моисея характеризуется “формулой посланника”, в которой пророческое слово легализуется как слово Божие: “Так говорит Господь”. Хотя пророческое движение в истории Израиля не достигает полного развития вплоть до периода монархии, его форма полностью раскрывается в призвании и поручении, данном Моисею, пророку Божию по преимуществу¹⁸.

КАЗНИ И ПАСХА

Божественное требование фараон безоговорочно отверг:

“Кто такой Господь, чтоб я послушался голоса Его и отпустил Израиля? Я не знаю Господа, и Израиля не отпущу.” (Исх.5.2).

Затем следует классическая драматическая конфронтация между силой и властью Божией и упрямой волей и жестким сердцем фараона. Сила и власть Божии становятся явными посредством десяти катастроф или “казней” (Исх.9.14), которые обрушиваются на Египет через посредство Моисея и Аарона. Благодаря этим казням, как Израиль (Исх.6.7), так и фараон (Исх.7.5) узнают, Кто Такой Господь, и фараон в конце концов отпускает Израиль (Исх.7.8-13.16).

Казни. Первые девять казней образуют цельный ряд (Исх.7.8-10.29), который отделен от десятой – поражения первенцев. При описании этих девяти казней использован литературный прием, который группирует их в три ряда, по три казни в каждом. В первой казни каждого ряда, Моисею предписывается предстать перед фараоном у реки; во второй – он должен “пойти к фараону” во дворец; а в третьей, он должен сделать жест, который навлекает казнь, не предупреждая фараона.

Эта схема и другие элементы литературной структуры¹⁹ показывают, что эти рассказы имели длительную историю устной и письменной передачи прежде, чем они достигли нынешней формы. Это привело многих ученых к выводу о том, что эти повествования “благочестиво приукрашены” и имеют не историческую, а “символическую” ценность²⁰. Однако признание того, что рассказ в течение долгого времени передавался устными или письменными средствами, не обязательно признание его исторической ценности.

1-я группа	2-я группа	3-я группа	Структура
1. Вода превращается в кровь	4. Земля кишит мухами	7. Град побивает урожай	Моисей появляется перед фараоном
2. Жабы покидают	5. Скот на полях	8. Саранча	Моисей “предстает

¹⁸ Втор.18.15-20, Ос.12.13. Значение и роль пророка как посланника, см.С.Westermann, “Basic Forms of Prophetic Speech”, (Philadelphia: 1967), стр. 90-114.

¹⁹ Де Во, “Ранняя История”, стр.361-365.

²⁰ Напр., J.C. Rylaarsdam, “Introduction and Exegesis of Exodus” IB 1:839.

воду и покрывают землю	гибнет от моровой язвы	пожирает все, что осталось	перед " фараоном
3. Земля	6. Воспаление с нарывами	9. Густой мрак	Моисей Аарон не появляется перед фараоном, но используют символический жест
покрывается москитами (комарами)	покрывают людей и скот	покрывает землю	

Историческая достоверность может быть подтверждена лишь при определении соответствия предания историческому фону того периода, о котором говорится, что должно быть подкреплено независимыми доказательствами.

Недавние исследования показали, что девять казней достаточно точно соответствуют природным явлениям Египта²¹. В этом толковании, казни представляют собой последовательность необычайно суровых естественных событий, обнаруживающих причинно-следственные отношения²² в самом порядке их расположения в тексте²³. Казни начинаются необычайно сильным наводнением Нила, вызванным чрезмерными дождями. Такие крайне высокие воды смыли бы большое количество характерного красного грунта на Абиссинском и Эфиопском плато, который, вместе с красноватыми микроорганизмами, называемыми флагеллантами, сделали бы Нил кроваво-красным и дурно пахнущим, создавая, таким образом, условия для вымирания рыбы (первая казнь). Разлагающаяся рыба заставила бы жаб покинуть берега реки (вторая казнь) и заразила бы их болезнетворным организмом *Bacillus anthracis*, который, в свою очередь, вызвал бы смерть жаб. Третьей и четвертой казнями могли быть мошки и мухи *Stomoxys calcitrans*, которые свободно размножились бы в условиях, создаваемых застойными водами отступающего нильского разлива. Болезнью скота (пятая казнь) была моровая язва, вызванная заразными мертвыми жабами; нарывы на людях и скоте (шестая казнь) были кожной язвой, в основном передаваемой укусами мух четвертой казни. Град и гроза (седьмая казнь) в то время года, которое определяется их местом в последовательности, уничтожили бы посевы льна и ячменя, но оставили бы пшеницу и полбу для саранчи (восьмая казнь), огромному числу которой (Исх.19.6) способствовали бы те же абиссинские дожди, которые вызвали первоначальное наводнение. Наконец, густая тьма (девятая казнь; ст.21) соответствующим образом описывает необычайно сильный *bamsin*²⁴, усугубленный толстым слоем мелкой красной пыли из грязевых осадков наводнения. В этом естественном толковании элемент чуда составляет необычайная суровость этих событий²⁵ и их совпадение во времени с требованиями, которые Моисей выдвигал фараону. Бог использует сотворенный Им порядок для своих целей.

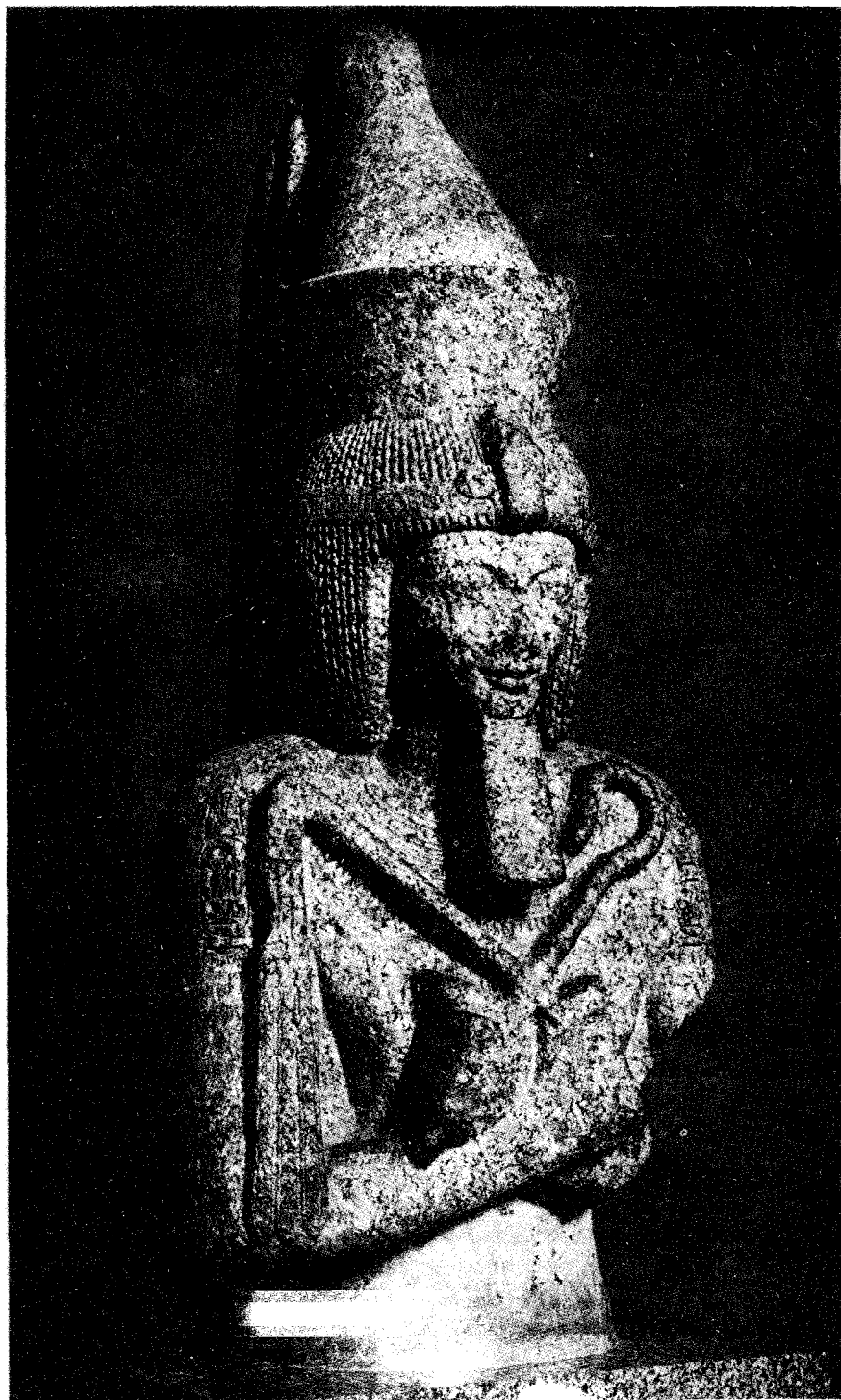
²¹ G.Hort "The Plagues of Egypt" ZAW 69 (1957): 84-103; 70 (1958): 48-59. Редакторы указывают, что люди, компетентные в естественных науках, находят эту статью, столь заметно отличающуюся от преобладающего мнения, точной с точки зрения геологии и микробиологии.

²² Кроме града.

²³ Подробно, но без привлечения научного материала, это описано в D.M.Beegle, "Moses, the Servant of Yahweh", pp.96-118.

²⁴ Пустынная песчаная буря, которая обрушивается на Египет с юга в конце февраля или в начале марта и обычно продолжается 2-3 дня.

²⁵ Во всех толкованиях это относится к мошкам, песьим мухам, граду и саранче.



Гранитная статуя Рамзеса II (1290-1224 гг. до Р.Х.) – фараона времени Исхода.

Однако десятая казнь не имеет “естественного” объяснения²⁶. Эта ужасная катастрофа описана в очень сложном разделе (Исх.12.1-13.16), который также рассказывает и дает указания по поводу пасхальной трапезы, праздника опресноков (massot) и искупления первенцев.

Пасха. Во время пасхальной трапезы (Исх.12.1-14) был принесен в жертву однолетний агнец “от овец, или от коз”, испечен на огне и съеден Израильтянами, у которых “чресла препоясаны,... обувь на ногах и ... посохи в руках” (ст.11) – то есть, непосредственно готовыми к путешествию. Часть крови жертвы была нанесена на оба косяка и на перекладину дверей, отмечая тем самым дома Израильтян, чтобы Бог прошел мимо, щадя их первенцев.

Вместе с мясом жертвы израильтяне должны есть пресный хлеб и горькие травы. Уходя из Египта, они взяли с собой это еще не вскислое тесто (ст.34) и в Сокхофе испекли лепешки. Вся эта последовательность событий должна была быть увековечена праздником опресноков, описанным в ст.15-20, символизирующем поспешность, с которой они покинули Египет.

Первоначальное значение еврейского слова “*pesah*” (“пасха”) неизвестно и вызывает много споров. Глагольная форма (*pasah*) встречается только в стихах 13, 23, и 27. В ст. 13 и 27 глагол встречается непосредственно после существительного, образуя совершенно понятную конструкцию, означающую “проходить мимо, щадить”. Когда в ст.21 и далее Моисей выполняет указания Божии, данные ему в ст.1-14, он говорит Израильтянам “заколоть пасху”, не определяя это слово. Поэтому многие ученые полагают, что Моисей говорил о чем-то уже известном, возможно о весеннем празднике, традиционном для пастушеского народа. Аналогичным образом, праздник опресноков мог первоначально быть весенним сельскохозяйственным праздником²⁷. Доказательства существования этих праздников до Моисея и Исхода достаточно убедительны. Однако в результате драматического избавления из Египта они получают совершенно другой смысл. Каким бы ни было их первоначальное значение, с этого времени они стали символизировать свободное и милостивое избавление Богом Своего народа.

С изменением физических и религиозных обстоятельств Израиля, изменялись и некоторые частные обряды в праздновании Пасхи. После входа в Ханаан это был, по-видимому, домашний праздник, как и в Египте. Затем, после строительства храма, Пасха стала отмечаться паломничеством в храм, где и приносился пасхальный агнец (см.Втор.16). Ко времени Нового Завета общинная трапеза вкушалась в уединении. После разрушения храма в 70 г.от Р.Х. жертвоприношения прекратились и Пасха опять стала домашним праздником. Однако, несмотря на изменения в обряде, Пасха всегда оставалась общинным, семейным праздником, отмечающим избавление Богом Своего народа от рабства в Египте²⁸.

²⁶ Наводнение в верховьях Нила достигает дельты в конце июля или в августе. Чтобы быть основанием для датировки Пасхи, десятая казнь должна была состояться в марте-апреле (нисане).

²⁷ Так, например, в описании Пасхи, данном в Лев.23, праздник опресноков связывается с приношением первых снопов весеннего урожая ячменя (ст.10 и далее).

²⁸ Точка зрения, согласно которой этот праздник ведет свое происхождение от весеннего праздника кочевых и “полукочевых” пастухов, более чем привлекательна. Эта точка зрения первоначально видит в жертвоприношении и празднике обряд, который должен был обеспечить безопасность и плодovitость стад, особенно в виду начала ежегодного путешествия к

Тайная вечеря, проведенная Иисусом со своими учениками в верхней горнице, была построена по принципу пасхальной трапезы, если не была самой Пасхой²⁹. Через это событие Пасха преобразовалась в Вечерю Господню, снова с сильным акцентом на воспоминание о личности и смерти Иисуса Христа, через Которого осуществились все ожидания Пасхи и Ветхого Завета³⁰.

ИЗБАВЛЕНИЕ У “ТРОСТНИКОВОГО МОРЯ”

Роль Моисея в событиях Исхода сводилась, в основном, к роли пророка, посланника. Его послание “Так говорит Господь...: Отпусти народ Мой...” (Исх.5.1) основным требованием, повторенным неоднократно в течение всего противостояния фараону во время казней. После поражения первенцев, фараон наконец уступает этому требованию (Исх.12.29-32), и Изральтяне, укрепленные и сплоченные торжественной пасхальной трапезой, вышли из Египта (ст.37-42). Хотя их точный маршрут неизвестен, в конце концов они вышли к “Тростниковому морю”, которое препятствовало их дальнейшему продвижению к Синаю. Верный своему характеру, фараон передумал и послал войска на колесницах в погоню за уходящими Израильтянами. Оказавшись в ловушке между надвигающимися египтянами и морем, Израильтяне пережили драматическое избавление, которое в течение всего Ветхого Завета являлось величайшим примером спасительных действий Божиих (см. стр.55 и далее). По знаку Моисея Бог послал в течение всей ночи сильный восточный ветер, который раздвинул воды (Исх.14.21), и Израильтяне, не обремененные колесницами или обильными запасами, перешли на другую сторону. Однако колесницы преследующих их египтян завязли в мягкой почве, и они были залиты возвращающимися водами.

“И избавил Господь в день тот Израильтян из рук Египтян; и увидели Израильтяне Египтян мертвыми на берегу моря. И увидели Израильтяне руку великую, которую явил Господь над Египтянами, и убоялся народ Господа, и поверил Господу и Моисею, рабу Его” (ст.30 и далее).

Далее следует победная песнь Моисея и народа (Исх.15.1-18), которая в прекрасной поэтической форме выражает благодарность Богу за победу у моря. Это отклик народной веры – веры, удостоверенной в ст.31³¹. Поразительные языковые и струк-

весенним и летним пастбищам. Все элементы пасхального обряда соответствуют такому толкованию. Более ясное обсуждение этого вопроса см. de Vaux, “Ancient Israel”, (New York: 1965) 2:488-493. Можно предположить, что Моисей переосмыслил этот праздник, придавая ему символический общинный смысл, который объединил бы Израильтян для их опасного путешествия. Новый смысл, придаваемый старым формам не был радикально отличным, но полным значимой аналогии: путешествие предпринималось не ради пастбищ, а ради свободы; опасность угрожала не стадам, но им самим.

²⁹ Этот вопрос вызывает множество споров. Одним из лучших исследований по этому вопросу является J.Jeremias, “The Eucharistic Words of Jesus”, (Oxford: 1955). Происходило ли это в сам день Пасхи, является одной из наиболее сложных проблем. См.Ин.13.1 и J.Jocz, “Passover” в кн. “Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible” (Grand Rapids: 1975) 4:608 и далее. Ср. также W.S. LaSor, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament” (Grand Rapids: 1972), стр.201-205.

³⁰ См. I.H.Marshall, “Last Supper and Lord's Supper” (Grand Rapids: 1981).

³¹ Обратите внимание на мысль Childs, “Old Testament as Scripture”, p.76: “Канонический эффект” Исх.15, достигаемый длинным пересказом одного и того же события, служит для реалистического описания победы в форме литургического празднования, заканчивающего

турные параллели с угаритской литературой показывают, что эта поэма является значительно более ранней, чем окружающий ее прозаический рассказ³². На основании этого W.F.Allbright и другие датируют эту поэму тринадцатым или двенадцатым веком³³. В начале песни вера в Господа выражена языком, насыщенным ассоциациями с недавним и далеким прошлым:

“Господь крепость моя и слава моя, Он был мне спасением. Он Бог мой, и прославлю Его; Бог отца моего, и превознесу Его (Исх.15.2).

Яхве, Который столь недавно открыл Себя Моисею и избавил Свой народ из Египта, называется “Богом отцов”, как Он был известен патриархам, и народ подтверждает, что Он является его Богом. Поэма завершается взглядом на окончание их путешествия, рисуя смятение жителей Ханаана и окончательное присутствие Господа и Его народа в холмистой части Палестины (ст.17).

В течение всей своей истории Израиль вспоминал свое великое избавление как событие, через которое он стал народом Божиим, и как величайший пример Его спасительных действий ради них. Псалмы, в частности Псалом 78, особо останавливаются на Исходе и восхваляют Бога за Его могучие дела. Пророки вновь и вновь превозносят Яхве как Того, Кто вывел Израиль из Египта, провел их по пустыне и дал им закон (ср. Ис.43.16 и далее; Иер.16.14; 31.32; Иез.20.6 и далее; Ос.2.15; 11.1; Ам.2.10; 3.1 и далее). Исход доминирует в ветхозаветной перспективе и является первым средоточием Божественного искупления, которое сможет затмить лишь большее избавление Божие, достигнутое смертью Его Сына на Голгофе.

СИНАЙСКИЙ ЗАВЕТ И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

После спасения у моря Израиль направился прямо к Синаю (см.стр.128-130). Это путешествие заняло у них три месяца (Исх.19.1). О некоторых эпизодах их путешествия рассказывается в (Исх.15.22-18.27), в частности, о снабжении водой у Мерры (Исх.15.22-25) и Рефидима, где Моисей, ударил по камню (Исх.17.1-7) и пищей — перепелами и манной (Исх.16.1-36)³⁴. У Рефидима им также пришлось сразиться с Амаликитянами (Исх.17.8-16).

У Синая народ расположился лагерем, а Моисей взшел на гору. Там с ним говорил Бог, объявляя ему, что Израиль будет Его уделом из всех народов, “если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой” (Исх.19.5). Повеления и последующие события показали, что вскоре должно было произойти нечто очень

словами: “Господь будет царствовать во веки и в вечность”. Событие прошлого распространяется на настоящее и каждому последующему поколению открывается возможность испытать его в будущем.”.

³² Параллели в поэтической структуре являются такими близкими, что некоторые ученые полагают, что это действительно ханаанская поэзия, заимствованная и приспособленная для нужд Израильской религии.

³³ W.F.Allbright, “The Archaeologie of Palestine”, pp.232 и далее; F.M.Cross, Jr., and D.N.Freedman “The song of Miriam”, JNES 14 (1955): 237-250; и F.M.Cross, “Canaanite Mith and Hebrew Epic” (Cambridge, Mass: 1973), pp 112-144.112-144.

³⁴ Манна представляется чудесной пищей, хотя некоторая аналогия может быть проведена со сладким веществом, выделяемым насекомыми, покрывающими вид тамарискового дерева на южном Синае. См. F.S.Bodenheimer, “The manna of Sinai”, стр.76-80 в кн. “The Biblical Archaeologist Reader” под ред. G.E.Wright и Freedman 1 (perp. Grand Rapids: 1981).

важное. В течение трехдневного периода освящения люди должны были вымыть свои одежды и подготовиться (ст.9-15). Затем они предстали у подножия горы (ст.17), в то время как Бог проявил Себя в ужасающем величии:

“На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный... Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась” (ст.16-18).

В середине этого ужасающего явления³⁵ Бог призывает Моисея и дарует ему Десять Заповедей (Исх.20.1-17). После этого Богоявление завершилось (Исх.20.18-21).

Значение и роль Десяти Заповедей вызывают большое количество споров и не воспринимаются однозначно. Их огромное значение подчеркивается всем течением рассказа. После внимательного прочтения этого места становится ясным, что это и есть тот завет, который Израиль приглашался принять в (Исх.19.5), подчинение которому должно сделать Израиль народом Божиим. Хотя это и не совсем ясно из контекста (Исх.19-20), рассказ Моисея об этом событии во Втор.5 делает это совершенно очевидным:

“...Господь, Бог наш, поставил с нами завет на Хориве. Не с отцами нашими поставил Господь завет сей, но с нами, которые здесь сегодня все живы... Он тогда сказал: Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской...” (ст.1-6).

Как и в случае Божественного завета с Авраамом, завет является средством установления отношений (не существующих естественно), которые скрепляются клятвой, произнесенной на торжественной церемонии его принятия. Все составляющие завета присутствуют на Синае. В (Исх.19.3-8) Израиль приглашается вступить в особые отношения с Богом, которые описываются тремя фразами: особый удел среди народов, царство священников, народ святой. Израиль должен стать Собственным народом Бога, отделенным от других народов для служения Ему, как и священники отделены от других людей и отмечены особой жизнью, соответствующей святости их Заветного Бога³⁶. Несмотря на то, что непосредственное содержание завета еще не открыто, Израиль принимает его торжественным заявлением: “Все, что сказал Господь, исполним” (ст.8). В Исх.20.1-17 приводятся требования завета, а в Исх.24.3-8 завет скрепляется торжественной церемонией. Здесь клятва подтверждается и освящается жертвой и окроплением кровью; смысл этих символов очевиден.

Отношения этого завета отличаются от завета Авраама лишь тем, какая из сторон присягой принимает на себя обязательства. Однако это отличие порождает заветы, которые коренным образом отличаются как по форме, так и по функциям. В завете Авраама Бог Сам дает клятву, связывая Себя безусловными обещаниями Аврааму и его потомству. В Синайском завете Израиль дает клятву соблюдать все пункты завета.

В недавнее время прояснился характерный культурный фон Синайского завета. Он точно следует литературной форме и структуре международного договора на древнем Ближнем Востоке между повелителем (сюзереном) и его подданным

³⁵ Гроза часто является сценой явления Божия; см. Пс.18.7-14; 29; 3 Цар.19.11 и далее. Облако и огонь являются символами Божественного присутствия. См. G.E. Mendelhall, “The mask of Yahweh” pp 32-66 в кн. “The Tenth Generation” (Baltimore: 1973).

³⁶ Childs, “Exodus”, стр.367.

народом (вассалами)³⁷. Хотя эта форма была широко известна и используется во втором тысячелетии, наибольшее количество договоров и наиболее полные примеры таких договоров между сюзереном и вассалом встречаются среди хеттских текстов, найденных у Богазкей. Большинство элементов этой формы³⁸ присутствуют в текстах, рассказывающих о завете Моисея, особенно (Исх.20.1-17):

(1) Преамбула (определяющая автора и приводящая его титулы): “Я Господь, Бог твой” (ст.2а). После недавнего драматического откровения Его имени, Бог не нуждается в других титулах.

(2) Исторический пролог (указывающий предыдущие отношения между сторонами и подчеркивающий щедрость сюзерена по отношению к вассалам; эта щедрость является основанием для благодарности вассала и его будущей верности и послушания): “Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства” (ст.2б). Исторический обзор здесь является сжатым до минимума, поскольку недавнее драматическое Божественное избавление еще свежо в памяти Израиля. В Ис.Нав.24 во время церемонии возобновления завета в Сихеме, исторический пролог является длинным и подробным (ст.2-13).

(3) Условия договора, состоящие из:

(а) основного требования союза и верности: “Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим” (Исх.20.3);

(б) частных условий (по действию договора, нормализующих отношения внутри империи) (Исх.20.4-17).

(4) Положения о:

(а) хранении текста (договора хранились в храме): скрижали, содержащие договор ст.1-17, были помещены в ковчег завета (Исх.25.16; Втор.10.1-5).

(б) периодическом общественном чтении: (Втор. 31.10-13).

(5) Проклятия и благословения (налагаемые на вассала за нарушение или соблюдение завета): (Втор. 28.1-14) (благословения), 28.15-68 (проклятия).

В договор включались также положения о формальной клятве, в которой вассал клялся в послушании, и о религиозной церемонии, часто с кровавыми жертвами, в которой утверждался завет (ср.Исх.24.). Договор носил личный характер и имел вид диалога “Я-Ты”.

Эти близкие параллели, отмечающиеся и в деталях, показывают, что для удовлетворения религиозных и богословских нужд этих особых отношений была принята и расширена форма договора между сюзереном и вассалом. Таким образом, совершенно ясно, что Десять заповедей никогда не задумывались как система юридиче-

³⁷ Эта точка зрения была впервые выдвинута Mendenhall, “Ancient Oriental and Biblical Law”, BA 17 (1954): 25-46; и “Covenant Forms and Israelite Tradition”, также 59-76; обе переп. в “The Biblical Archaeologist Reader 3” под ред. E.F. Campbel and Freedman (Grand Rapids: 1981): 3-53. Многочисленные библейские и небиблейские примеры см. J.Arthur Thompson, “The Ancient Nearent Eastern Trieties and the Old Testament” (London: 1964).

³⁸ Единственным, по вполне очевидным причинам, отсутствующим элементом является перечисление божественных свидетелей и поручителей договора. Однако Иисус Навин все же использует в качестве свидетелей как сам народ, так и огромный камень, который он положил возле святилища в Сихеме; См.Ис.Нав.24.22-27.

ских норм, выполнение которых могло заслужить Божественное расположение. Они являются условиями заветных отношений, основанных и установленных на милости. Бог добровольно освободил Свой народ от египетского рабства и сейчас связывает его с Собой заветом. Пролог завета рассматривает это уже произошедшее избавление и таким образом образует керигму, провозглашение добрых вестей. Избавление уже совершено.

Однако завет угрожает также и серьезной опасностью. Он предполагает не только благословение за соблюдение, но и проклятие за несоблюдение. Обратите внимание на условия, изложенные в (Исх.19.5): “Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов”. Условия завета являются не только волей Господа для спасенного народа; они являются также источником Его гнева и отвержения, в случае, если народ не будет соблюдать их. Если бы Израиль нарушил завет, в некотором смысле он перестал бы быть народом Божиим. Именно в трениях между этими двумя утверждениями и проходила жизнь Израиля при завете Моисея; понять его последующую историю можно лишь в свете этого завета. В конце концов, список нарушений Израилем завета стал таким длинным и опасным, что Бог применил проклятие завета, посылая пророков с их призывом к покаянию и их объявлением о суде.

Десять Заповедей, следовательно, не являются законом в современном смысле слова, т.к. они не имеют четкого определения и не содержат наказания. Скорее, они являются “законодательной политикой, базовым заявлением о том поведении, которого общество Завета намерено придерживаться”³⁹. Когда Израиль принял завет и эти положения стали нормативными, возникла нужда представить их в форме, более подходящей для “закона” в современном смысле слова. Это развитие зафиксировано в “Книге завета” (Исх.20.23-23.33). Внимательное рассмотрение показывает, что большинство положений (20.1-17) здесь повторяются в форме особых законов. Здесь Израиль устанавливает конкретные формы для тех проявлений любви, которые требуются от него как народа Божия⁴⁰.

СКИНИЯ

Два длинных раздела книги “Исход” описывают скинию⁴¹. В (Исх.гл.25-31) Бог открывает Моисею ее план, материалы и содержимое. Главы 35-40, в которых рас-

³⁹ Это понимание Десятизакония как “законодательной политики” подробно изложено D.R.Hillers, “Covenant: The History of Biblical Idea” (Baltimore: 1969), pp.88 и далее.

⁴⁰ Эти законы часто рассматриваются как появившиеся много веков спустя в израильской истории. Действительно, они дополнялись и изменялись последующим опытом Израиля, поскольку ни одна система законов не может оставаться неизменной, когда меняются обстоятельства жизни народов, жизнь которых они регулируют. Тем не менее, имеются все основания полагать, что первоначальное ядро законодательства восходит к Моисею. Как было указано выше, потребность в этом проявилась достаточно четко. Далее, Моисей представлен как основатель правосудия, назначающий судей, когда в этом появилась большая нужда. Маловероятно, чтобы Моисей не начал процесс толкования положений завета и превращения их в форму законодательных норм, регулирующих поведение.

⁴¹ Еврейским словом, наиболее часто переводимым как “скиния”, является “miskan”, которое предположительно первоначально обозначало “жилище”, особенно шатер. Однако в Ветхом Завете оно почти всегда используется только для обозначения шатрового храма, который предшествовал иерусалимскому храму.

сказывается о том, как Моисей выполнил Божественное повеление, повторяют этот рассказ почти слово в слово⁴².

Скиния была переносным храмом, состоящим из квадратной решетчатой конструкции, выполненной из акации и покрытой двумя большими льняными завесами. Одна из завес образовывала основное помещение Святого Святых (т.е. самое святое место) – меньшее помещение, находящееся позади основного и отделенное от него завесой. Святое Святых имело в длину 9,144 м, в ширину 4,572 м и в высоту 4,572 м, в то время как Святое Святых имело 4,572 м во всех трех измерениях. Внутри Святого Святых находился ковчег – деревянный ящик, содержащий скрижали с Десятью Заповедями. В Святом Святых находился кадилый алтарь, семисвечник и стол с “хлебами предложения”. Скиния помещалась во дворе, имеющем площадь 45,72 м на 22,86 м и отделенном от остального лагеря белыми занавесями, имеющими 4,572 в высоту. Во дворе помещался жертвенник; между жертвенником и скинией находилась умывальница.

Длинный и подробный рассказ о скинии и ее сооружении не является простым чтением. Те причудливые толкования, которые ранние читатели давали скинии и ее убранству, произвольно считая их символами и типами всех видов духовной действительности, способствовали тому, что этот вопрос приобрел “дурную славу”. Тем не менее, скиния представляла собой огромную важность для Израиля, который только что заключил Синайский завет. В Исх.25.8 Бог говорит: “И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их”. Таким образом, скиния являлась воплощением присутствия Божия среди Его народа, видимым символом того, что Он был их Богом⁴³. Здесь Израиль должен был молиться и искупать нарушения положений завета⁴⁴. Скиния с ее образной системой жертвоприношений была тем средством, благодаря которому Святой, Трансцендентный и Бесконечный Бог мог все же присутствовать среди своего народа, как и они, “живя в палатке”. Как символ Его присутствия, скиния ожидает времени исполнения, когда Бог, в Лице Своего Сына, будет присутствовать среди Своего народа, когда “Слово стало плотью, и обитало с нами⁴⁵, полное благодати и истины (Ин.1.14).

⁴² Этот литературный прием, который кажется ненужным повторением, был характерен для того периода. В угаритском эпосе о Керете, Эл в исчерпывающих подробностях описывает царю Керету как провести военный поход с целью захватить предназначенную ему невесту в доме ее отца. Затем Керет выполняет эти указания и повествование повторяется слово в слово. Однако подобное повторение не просто характерная примета времени и литературного силля. Оно подчеркивает степень повинования Божественному Откровению.

⁴³ Ученые часто рассматривали описание скинии как неисторичное, как проекцию позднейшего храма и его богословия на прошлое. Некоторые черты предания действительно кажутся приукрашенными в свете позднейшего развития. Например, необходимое для скинии серебро (Исх.38.25) весило бы 3,8 т. Однако множество деталей предания, вместе с внебиблейскими примерами, свидетельствуют о том, что ядро предания восходит к периоду Моисея и его установлений. См. Cross, “The Priestly Tabernacle” в кн. “The Biblical Archaeologist Reader” под ред. Wright и Freedman 1:201-228; Kitchen, “Some Egyptian Background of the Old Testament” Tyndale House Bulletin 5-6 (1960): 7-13.

⁴⁴ По поводу значимости жертвоприношений скинии см. стр.153-157.

⁴⁵ В Иерусалимской Библии отмечается, что дословным переводом будет “разбивало Свою палатку среди нас”.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Beegle, D.M. *Moses, The Servant of Yahweh*. Grand Rapids: 1972.
- Bimson, J.J. *Redating the Exodus and Conquest*. JSOTS 5. Sheffield: 1978.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Trans. I. Abrahams. Jerusalem: 1967.
- Childs, B.S. *The Book of Exodus*. OTL. Philadelphia: 1974.
- Finegan, J. *Let My People Go*. New York: 1963.
- Stamm, J.J. and Andrew, M.E. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: 1967.
- Widengren, G. "What Do We Know About Moses? Pp. 21-47 in J.I. Durham and J.R. Porter, eds., *Proclamation and Presence*. Richmond: 1970.
- Zimmerli, W. *The Law and the Prophets*. Oxford: 1965.

ГЛАВА 11

ЛЕВИТ

РАСПОЛОЖИВШИЕСЯ под сенью горы Синай Израильтяне уже были народом, искупленным Яхве. Они были избавлены от египетского рабства, и этому избавлению суждено было стать центральным событием в их вере в течение многих поколений. Они слышали и видели громы и молнии на святой горе (Исх.19.16-19), и Яхве даровал им Свои заповеди. Он был их Господином, Который привязал их к Себе условиями договора.

Но как должны были поддерживаться эти отношения? Израильтяне не могли вечно жить у горы Синай, т.к. это не входило в намерения Яхве ни тогда, когда Он давал обещания их отцам, ни тогда, когда Он избавлял их из Египта. Они должны были поселиться в стране, где они могли бы ощутить преимущества того, что они являются Его народом. Кроме того, они должны были как-то, еще не указанным образом, стать источником благословения для всех народов (Быт.12.3), сообщая им свою веру. Синайская пустыня не подходила ни для одной из этих миссий. Землей обетованной должен был стать Ханаан.

Как нам сообщается в Книге Чисел, целое поколение должно было пройти, прежде чем народ вступит в эту землю. В течение этого периода, они должны были узнать на опыте к чему приводит как послушание, так и непослушание Слову Божиему. Прежде чем войти в Ханаан, они должны были столкнуться с ханаанскими культурами¹ и научиться правильно поклоняться Яхве. Подробности этих обрядов даны в Книге Левит.

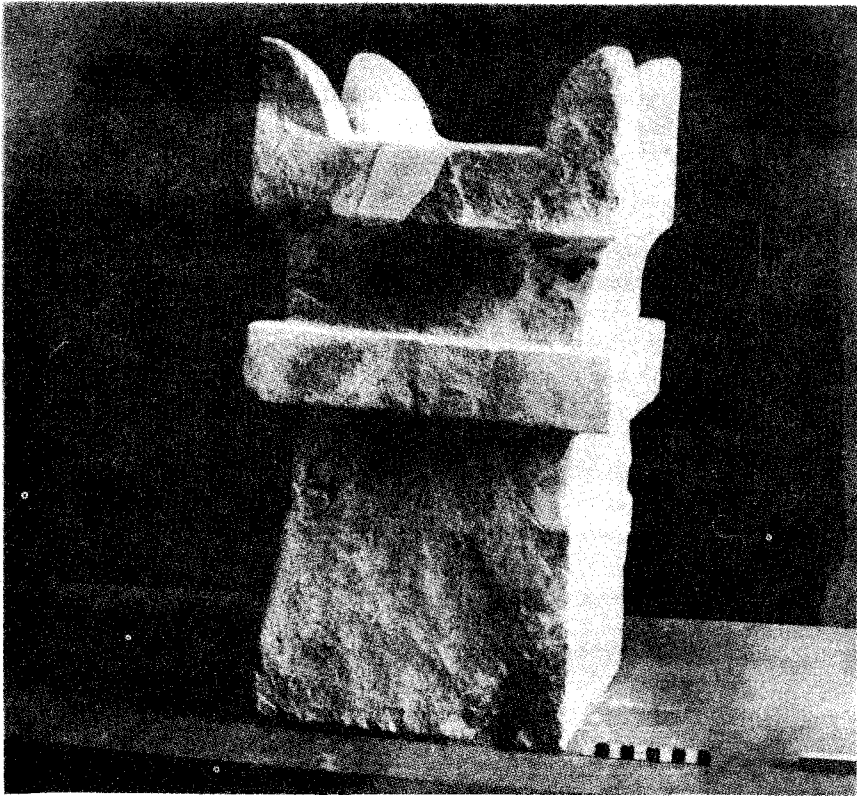
НАЗВАНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ

Название. В связи с тем, что древние книги назывались по их начальным словам (как современные папские энциклики), еврейская книга названа “*wayyiqra*” (“И возвал” [Лев.1.1]). Название “Левит” происходит из перевода LXX, у которых эта книга озаглавлена “*Leviticus*” (в переложении на латинский в Вульгате). В основе своей – это прилагательное, предполагающее, что развернутое название – “Левитская (книга)” или “Книга, относящаяся к левитам”. Соответствие этого название вызывало сомнения, т.к. основной фигурой “Левит” является Аарон и священники, круг которых ограничен в Книге его сыновьями. Им вверялось исполнение священнического

¹ Первоначальным значением слова “культ” является “поклонение” или “религиозные обряды и церемонии”.

служения. Как и его брат Моисей, Аарон, конечно, был левитом. Однако проводилось различие между “Аароновым священством” – потомками Левия (одного из двенадцати сыновей Иакова) по линии Аарона, и “левитами”, которые не могли претендовать на происхождение от Аарона. Позднее было выработано совершенно четкое различие между понятиями “священник” и “левит”².

Похоже, названию “Левит” придавалось преувеличенное значение. Преобладающим словом является “священник”, которое используется чаще, чем слово “левит”³. Во время событий на Синае Яхве объявил, что народ Его завета является “царством священников и святым народом” (Исх.19.6). В идеале, народ представлял собой



² Тщательное исследование см. R. Abba, “Priests and Levites” IDB 3:876-889. Согласно классической теории Wellhausen, различие между священниками и левитами возникло после Пленения, а весь культ, описанный в Левите, является построением возникшего после Пленения иудаизма. Однако Abba показывает, что Священнический кодекс возник не только до Пленения, но и до книги Второзакония, и, таким образом, имеет гораздо большую ценность, чем предполагалось ранее. Дальнейшую оценку взглядов Wellhausen см. D.A. Hubbard “Priests and Levites”, IDB, стр.1266-1273.

³ Слово “kohen” (“священник”) встречается 730 раз; “lewi” (“левит”) – 40 раз; а множественное число (“левиты”) – 250 раз. Часто слово “левиты” используется для определения колена, без упоминания о его назначении.

теократию – каждый человек был священником, а Яхве был царем. Однако такой идеал был мало применим на практике, а потому введен был принцип представительства. Первенец каждой семьи должен представлять всю семью (Исх.13.2, 12-15). Но Яхве назначил левитов для служения вместо первенцев: “Вот, Я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов Израилевых” (Числ.3.12).

Следовательно, взгляд на книгу Левит как на “настолярную книгу священнослужителей” – имея в виду официальных должностных лиц культа – представляется определенной недооценкой библейского учения; эта книга предназначена для всего народа⁴.

Содержание. Иногда утверждается, что Книга Левит дает закон, имея в виду обрядовые законы Израиля. За таким утверждением обычно следует рассмотрение содержания как обычного свода законов, без попытки понять значение древнееврейского слова “*tora*”. Оно означает “указание, дисциплина” (в значении не только наказания, но и обучения). В этом значении оно используется для обозначения родительских назиданий (Притч.1.8;3.1). Принципы, выведенные из научных наблюдений, могут называться “законами”. В этом смысле “закон” может обозначать принципы, которые управляют жизнью избранного Яхве народа. В Ветхом Завете “закон” включает “уставы”, “суждения”, “заповеди” и “понимания”⁵. Поэтому перевод “*tora*” как “закон” не является ошибочным. Однако значительно полезнее рассматривать Левит как книгу указаний народу-священнику и его представителям. Эти указания касаются культовых обрядов и ритуалов – тех действий и отношений, которых должен придерживаться народ Яхве для того, чтобы оставаться в неразрывном общении с Ним.

Центральная тема книги Левита может быть выражена словами “*qodes*” (“святость”) и “*qados*” (“святой”) (см. Лев.19.2). Эта основная тема святости ставит два вопроса. Во-первых, как изъять грех, чтобы народ стал святым? Во-вторых, как народ мог поддерживать святость, необходимую для общения со Святым Богом? Первый вопрос в основном рассматривается в Лев.1-16, а второй – в заключительной части книги.

БИБЛЕЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СВЯТОСТИ

Основное значение. Первоначально “*qados*” означало просто “выделенный”, особенно для религиозных целей. Участок земли, здание, мебель в святилище, даже лошадь могли быть “святыми”, т.е. выделенными для религиозного или культового использования. Возможно у израильтянина, подходящего к скинии, или у первосвященника, входящего в Святое Святых, и возникало чувство благоговейного трепета. Однако это ощущение внушающей страх силы, которой обладают священные вещи, не должно смешиваться с нравственными или этическими качествами. Определенные люди были “святыми” – выделенными для религиозных

⁴ Обзор роли Израиля как “царства священников”, см. A. Lascocque ““But as for me” (Atlanta: 1979).

⁵ Чтобы иметь некоторое представление о том, как израильтяне рассматривали “закон Господа”, см. Пс.118.

целей; это могли быть как священники, служащие Яхве, так и храмовые проститутки ханаанского Ваала⁶.

В нижеприведенном рисунке все, что находится внутри круга, т.е. выделено в ряду, может рассматриваться как “святое” или “священное”. Все, что находится вне круга является не священным. Обратите внимание на (Лев.10.10), где дословно повелевается: “Вы должны отличать священное от не священного и нечистое от чистого,...”. То, что с культовой точки зрения является “чистым”, приемлемо для служения Яхве, а то, что “нечисто” – неприемлемо. Следовательно, профанацией является использование святого предмета или понятия (пример имени Божиего) в мирских целях.

Несвященный Священный Несвященный

Производное (или библейское) значение. Библейская концепция святости не ограничивается отделением. Постоянно повторяется слова “Свят Господь” или “Я (т.е. Яхве) есть Святой”. Это означает, как уже было сказано, что Он отделен. Он является духом, а человечество материально. Он невидим, а человечество видимо. Однако более важным является то, что Бог отделен от греха и греховного человечества. Согласно библейскому Писанию, Бог сотворил Адама для общения с Собой, но грех разрушил это единение, и Адам и Ева были изгнаны из Рая. Символически Бог остался на месте, а человеческое семейство было изгнано оттуда из-за своего греха. Нравственное совершенство Яхве, следовательно, является частью библейской концепции о Его Святости, и Его требование о том, чтобы народ завета был святым, было всегда тесно связано с законом. Таким образом, слово “святость” получило еще одно производное библейское значение морального совершенства⁷.

ЖЕРТВЫ И ПРИНОШЕНИЯ

Приношения. Согласно (Лев.7.37), пять видов приношений было включено в закон, который был открыт Господом Моисею на горе Синай. Один из них, “жертва мирная”, разделяется на три подвида, поэтому всего насчитывается семь видов приношений. Поскольку все они, кроме “приношения хлебного”, включали жертвенное убийство животного, они, в основном, называются “жертвами”. Еврейское слово, означающее “приношения”, в этом месте используется в значении “представление” или “вещи, которые приносятся”. (См. таблицу)⁸.

⁶ Это может показаться шокирующим, но “qedesim” (“выделенные мужчины”) были культовыми блудниками (3 Цар.15.12), а “qedesot” (“выделенные женщины”) – храмовыми блудницами (Ос.4.14; ср.Быт.38.21 и далее).

⁷ Хотя, согласно некоторым – филологическим методам, это и неверно, но оно является единственным возможным способом для установления правильного библейского определения. Слово следует понимать в том значении, которое придавалось ему теми, кто это слово использовал. Любая дисциплина, будь то медицина или математика, юриспруденция или лингвистика, имеет определенные слова, имеющие специфическое для данной области значение. Библейские исследователи часто пренебрегают этим фактом.

⁸ Рекомендуется внимательное прочтение библейского текста, сопровождаемое изучением таблицы.

НАЗВАНИЕ ЖЕРТВЫ	ЦЕЛЬ	ВИД ЖЕРТВЫ
<i>ola</i> Всесожжение или сжигаемая жертва 1.3-17 6.8-13	Искупить неосознанный грех вообще	Мужского пола без порока крупного или мелкого скота или две птицы
<i>hatta't</i> жертва за грех 4.1-5.13 6.24-30	Искупить определенный неосознанный грех	Священник: бык Община: телец Правитель: козел Один из народа: козел или овца Бедный: две птицы Очень бедный: мука
<i>asam</i> жертва за вину или преступление 5.14-6.7 7.1-10	Искупить неосознанный грех, требующий возмещения	Как жертва за грех (плюс возмещение)
<i>minha</i> Хлебное приношение 2.1-16 6.14-23	Обеспечить или сохранить благоволение	Тонкая мука, хлебы или лепешки или начатки плодов с елеем, ладаном солью, но без закваски или меда. Обычно сопровождается приношением животного
<i>selamim</i> мирная жертва 3.1-17 7.11-21,28-36	Принести благодарение Яхве	Мужского или женского пола без порока крупного или мелкого скота
<i>toda</i> жертва благодарения	За полученное благословение	то же
<i>neder</i> жертва по обету	По исполнении обета	то же
<i>nedaba</i> добродетельная жертва	В радости сердца	то же

Поскольку терминология переведена с древнееврейского, она не всегда единообразна. Жертва всесожжения и сожжения иногда называется греческим словом *holocaust* ("всесожжение", это слово сегодня обозначает также Катастрофу европейского еврейства во время Второй мировой войны). "Жертва за грех" иногда смешивается с "жертвой вины" или "жертвой за преступление", ибо они совершенно идентичны, за исключением того, что жертва вины требует возмещение тому, кому грех нанес вред. В английских переводах имеется известная путаница, в связи с тем, что слово "meat" (мясо) во времена короля Иакова означало также любую пищу.

ХАРАКТЕР (СПОСОБ) ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ	ДЕЙСТВИЯ ЖЕРТВОВАТЕЛЯ	ДЕЙСТВИЯ СВЯЩЕННИКА
Полностью сжигается	Приводит жертву, возлагает руку на голову, закалывает, обдирает, режет на куски	Принимает приношение, кропит кровью алтарь, кладет куски на огонь, моет внутренности и ноги жертвы
Тук сжигается, остаток съедается	Приносит приношение, старейшины делают это за общину	Принимает приношение, кропит алтарь, сжигает тук, ест мясо. Если собственных грех включается, сжигает часть вне стана
Как жертва за грех	Сначала делает возмещение. Затем как жертва за грех	Как жертвы за грех
Символическое сожжение	Приносит приношение, берет горсть	Сжигает горсть. Священник и его сыновья съедают остальное
Тук сжигается, остальное съедается	Приводит жертву, возлагает руку на голову, закалывает, обдирает, режет на куски	Принимает, кропит, сжигает тук
то же	Ест от остатка* (в тот же день или на следующий)	Ест от остатка* (в тот же день)
то же		
то же		

* Отметьте общинный характер жертвы благодарения

А поэтому “хлебное приношение” в английском переводе превратилось в “мясное”. Во Второзаконии 12.27 проводится различие между всесожжением и “жертвой” (*zebah*), отмечая, что всесожжение должно быть полностью сожжено на алтаре, в то время, как часть “жертвы” могла быть употреблена в пищу священником, а в некоторых случаях и тем, кто приносит жертву.

Роль человека, делающего приношение. Порядок представления и принесения жертвы описан подробно (см. Лев.1.3-9). За некоторыми исключениями (такими как

жертва за грех всего общества и приношение мелких птиц бедными), ритуал жертвоприношения является одинаковым вплоть до положения жертвы на алтарь.

Приносящий жертву должен был лично представить свое приношение к жертвеннику или к дверям скинии собрания, “чтобы приобрести ему благоволение пред Господом” (ст.3). Приносимое должно было представлять жизнь самого приносящего – животное или зерно, которые он вырастил – и быть отличного качества (обычно: самец без изъяна, мелкопомолотая мука или лучшие из начатков). Однако принималось во внимание и имущественное положение приносящего. Лишь позднее появляются свидетельства того, что приносящий мог в самом храме купить приношение, на которое лично он не затратил каких-либо усилий⁹.

Затем приносящий клал свою руку на голову жертвы, что, по-видимому, символизировало отождествление с самим собой (Лев.1.4), Исповедывался ли приносящий в грехах, представляя свою жертву, является открытым вопросом. Поскольку обряд Дня Очищения ясно указывает на такое покаяние (Лев.16.20-21), представляется вполне вероятным, что оно было частью всех обрядов жертвоприношения. Кроме того, конкретные грехи указываются в связи с жертвой повинности и жертвой за грех (Лев.5.1-6.7), и, когда грешник признавал свой грех (Лев.4.14), или когда ему было указано на него (ст.28), он должен был принести жертву. Таким образом, принося жертву за конкретный грех, он, по-видимому, публично каялся в совершении данного греха.

Затем наступал драматический момент, когда приносящий должен был заклать свое животное, снять с него шкуру и разрезать его на части. Для человека древнего Израиля это кровавое действие само по себе не было отталкивающим, т.к. большинство израильских семей выращивали и убивали своих животных для пропитания. Однако любой, кто вырастил животное, может представить то ужасное чувство, которое возникает, когда необходимо его умертвить, даже для прекращения страданий. Однако левитское жертвоприношение не было задумано для того, чтобы вызывать отвращение, оно должно было давать приносящему чувство своей тождественности с жертвой (см.Лев.1.4). Приносящая жертва была не только лучшим животным, которое вырастил жертвователь, но и заменой ему самому. Вся последовательность действий должна была производить впечатления наказания, предусмотренного за грех – смерти.

Роль священника. В обязанности священника входило поддержание огня в жертвеннике (Лев.1.7; 6.12 и далее). Можно предположить, что существовал обряд принятия жертвы, возможно, частично сохранившийся в словах “и приобретет он благоволение, во очищение грехов его”. Когда приносящий закалывал животное, священник собирал кровь в сосуд и окроплял ею алтарь; остатком крови он обливал основание жертвенника (Лев.1.5). Обряд жертвы за грех был несколько сложнее (ср. Лев. 4.4-7). Часть, предназначенная для сожжения, после мытья клалась на алтарь. При всесожжении вся туша животного (кроме шкуры) должна была сжигаться, но при других жертвах часть животного была долей священника и могла быть съедена им. Однако и здесь проводилось различие. В случае жертвы за грех священника или за грех всего общества, священник не мог принимать часть ее, т.к. при этом он выступал и как священник, и как грешник. Он брал свою долю и сжигал ее за пределами лагеря.

⁹ Ср. Мк.11.15 и параллели; Ин.2.15 и далее.

В случае приношения мирного, когда жертва не должна была символизировать грех приносящего, и он, как и священник получал и свою долю.

Каждая деталь здесь имеет свое значение. Ответственность священников за обучение народа и наказание их за неисполнение – играют такую значительную роль в учении пророков, что мы не можем здесь не упомянуть об их важности.

Значение крови. Слово “кровь” встречается (и даже – акцентируется) на всем протяжении текста, содержащего законы о жертвоприношениях. Такое значение, придаваемое крови, многим кажется отвратительным, и обряд жертвоприношения иногда называется “религией бойни”¹⁰. Тем не менее, необходимо понимать как сам факт, так и символизм требования кровавой жертвы. Она лежит в основе и христианской веры, как в жертве Христа на кресте, так и в символизме евхаристии. Разрешение проблемы очевидно: пролитие крови означает смерть жертвы. Символическое значение лежит в отождествлении приносящего с его жертвой, поскольку оно символизирует смерть грешника. Наказанием за грех является смерть, однако вместо грешника умирает животное¹¹.

День очищения. Особое значение имел обряд Дня Очищения. Несмотря на то, что храм и система жертвоприношений исчезли, День Очищения (Йом Киппур) остается наиболее священным днем еврейского года.

Адекватность перевода продолжает вызывать споры. Основным значением, употребленного в данном месте еврейского слова, является “искупать”, и поэтому слово “очищение” представляется более отвечающим концепции Книги Левит, чем “умилостивление”¹². Ударение здесь делается не столько на умилостивлении Бога, сколько на искуплении греха, хотя Новый Завет ясно использует умилостивление как одну из граней очищения (напр., Римл.3.25; 1 Ин.2.2). Очищение кровью и крышка ковчега завета (седалище Милости) помогают подготовить путь для этой доктрины.

Первосвященник выполнял роль посредника между Святым Богом и грешным человечеством. В символике скинии (позже храма) Яхве присутствовал между херувимами в Святом Святых. В День Очищения, первосвященник Аарон снимал свои священнические ризы, одевал простую белую одежду и совершал этот обряд. Сначала он совершал очищение себя и своего дома (Лев.16.6), потому что он также был грешником и нуждался в искуплении своих грехов. Затем он приносил козла в жертву за грех народа (ст.15). Оба раза он брал кровь и кропил ею крышку ковчега завета в Святом Святых (ст.13,17). Из-за нечистоты народа даже Святое Место рассматривалось как оскверненное и нуждающееся в очищении (ст.6).

¹⁰ Этот факт постоянно подчеркивается в антисемитской литературе, в частности, в России – прим. ред.

¹¹ В Новом Завете жертвы тельцов и козлов рассматриваются исключительно символически, “ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи” (Евр.10.4). С другой стороны, жертва Христа является действительной, предложенной раз и навсегда (ст.12).

¹² В некоторых работах связь между словами “kipper” и “karar” (“искупать”) отрицается, и происхождение “kipper” ведется от отдельного корня, означающего “умилостивлять”. Однако чрезвычайно трудно поддержать мысль об умилостивлении в Книге Левит и Ветхом Завете вообще. Эта концепция, в основном, поддерживается сравнительными исследованиями, т.к. она часто встречается в не-Израильских религиях. Обсуждение умилостивления в Библии, см. L.Morris, “Propitiation”, NBD, стр.1287 и далее.

Затем Аарон брал живого козла, клал руки на его голову и исповедывал над ним “все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их” и возлагал их на голову козла, которого отсылал в пустыню (ст.21). Особо указано, что “понесет козел на себе все беззакония их в землю непроходимую” (ст.21, ее необходимо понимать символически, как ее понимали еврейские пророки и авторы).

Сказано, что козел (получивший название козла отпущения) “ пошел в Азazel” (ст.26 английского перевода RSV). Это выражение приводило к нескончаемым спорам между как еврейскими, так и христианскими толкователями. Было ли Азazel названием местности, синайского божества или Сатаны? Был ли козел для “Азазеля” приношением, чтобы умиротворить Сатану или какого-то демона? Любой из этих ответов противоречит основному духу Дня Очищения и не имеет каких-либо аналогов среди библейских священных обрядов. Слово “Азazel “ нигде более не встречается. Несмотря на все эти трудности, наилучшим объяснением является рассмотрение “Азazel” как необычное производное еврейского глагола “*azal*” (“снимать”) и перевод всей фразы “для снятия [греха]”¹³. Это отвечает символике действий, т.к. козел отпущения уносит грехи людей туда, где они уже не будут стоять между Богом и людьми.

ЗАКОНЫ О СВЯТОСТИ

Кодекс святости. Главы 17-26 Книги Левит, иногда называются кодексом святости. Согласно одной из форм документальной теории (см.стр.64), кодекс святости “Н” (от англ. Holy) был одним из документов, использованных при образовании Пятикнижия (или Шестикнижия) и был составлен автором из священников или школой в VII или VI вв.¹⁴.

Вряд ли правильно называть это “кодексом”. Скорее это свободное собрание принципов, представляющих образ жизни народа, призванного быть святым, и может быть лучше названо торой святости. Эти принципы не представляют собой пункты закона, но являются деталями, которыми народ Яхве должен подтверждать концепцию святости.

К примеру, сюда включен ряд святых праздников (Лев.23.1-44), таких как Суббота или Пасха. Субботний год должен был отмечаться каждые семь лет как время отдыха земли (Лев.25.1-7), а юбилейный год – каждые 50 лет как время искупления, когда рабы отпускались на волю, а собственность возвращалась ее первоначальному владельцу (ст.8-55). Однако Израильтяне не соблюдали эти “субботы”; и пророки (Иер.34.14-22), и (Иез.20.12-16) провозглашали, что Пленение было Божественным наказанием за это¹⁵.

¹³ Выражение “*la aza'zel*” означает просто “к/для Азазела-снятия”. “Отправляющий козла к Азазелу” (ст.26, RSV) является толкованием, а не переводом, поскольку дословное значение этого утверждения: “Отсылающий (или отпускающий) козла к/для Азазела (уничтожения)”.

¹⁴ См. O.Eissfeld, “ Old Testament”, стр.233-239.

¹⁵ Очевидно, что, если Иеремия и Иезекииль говорили о длительном периоде несоблюдения, Суббота вряд ли является изобретением писателя из священников после Пленения. Недавнее рассмотрение раннего материала в т.н. Священническом документе, см. R.E., “Pentateuchal Problems”, стр.118 и далее в кн. “ Tradition and Interpretation” под ред. G.W. Anderson .

Закон о любви к ближнему. Когда Христа спросили о том, какая заповедь закона является наибольшей, Он ответил двумя: – первой, взятой из Второзакония (“Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим”), см.стр.179), и второй, взятой из Книги Левит (“Возлюби ближнего твоего, как самого себя”; Мф.22.36-40; ср.Лев.19.18). Закон о братской любви в Кн.Левит находится в конце ряда разнообразных законов, которые определяют святость (ст.2) в уважении отца и матери, соблюдении суббот, избегании идолопоклонства, принесении мирных жертв и оставлении части урожая для странников. Закон о любви к ближнему следует за предостережением от клеветы или “восстания на жизнь” (обвинения в смертном грехе?), от мщениа и недоброжелательности к ближнему. Заповедь любви является прекрасным завершением законов, регламентирующих отношения между членами общества в повседневной жизни.

СВЯЗЬ КНИГИ ЛЕВИТ С ДРУГИМИ ЧАСТЯМИ БИБЛИИ

Книга Иезекииля. Между Книгами Левит и Иезекииля существует много общего. Многие ученые спорят о том, основывался ли Иезекииль на Книге Левит, или, наоборот, она была составлена священниками, находящимися под большим влиянием идей Иезекииля. Если, как сейчас признает ряд исследователей, Левит содержит множество ранних элементов израильского культа, тогда следует ожидать, что Иезекииль, будучи священником (Иез.1.1), обращающимся к евреям в плену непосредственно накануне и после разрушения храма, был необычайно заинтересован в восстановлении левитских культовых установлений.

Послание к Евреям. Послание к Евреям в нескольких местах цитирует или ссылается на Книгу Левит, в основном на гл. 16 (отрывок о Дне Очищения)¹⁶. Евр.8-10 интересно по двум причинам: во-первых, оно дает новозаветную (и, следовательно, каноническую) концепцию значимости левитского обряда; во-вторых, оно дает представление о той общине, к которой Послание было написано.

Если Послание было адресовано евреям-христианам, которые были озабочены тем, что храм был (или вскоре должен был быть) разрушен и культовая система прекратилась, то оно должно было отвечать на вопрос о том, как заменить жертвы, установленные Моисеем¹⁷. Автор показывает, что животные жертвы были лишь “тень будущих благ” (Евр.10.1), без всякого права отпускать грехи. Жертва Христа является Истинной Жертвой и поэтому не нуждается в повторении. Выводом является то, что закон Моисея более не нужен, т.к. “ветшающее и стареющее близко к уничтожению” (8.13).

Закон и милость. Иногда утверждается, что спасение, согласно Ветхому Завету, достигалось выполнением закона, в то время как новозаветный народ спасен одной лишь милостью посредством жертвы Христа. Такое утверждение основано на несколько искаженном понимании Послания Павла к Галатам.

¹⁶ По данным, приведенным в “Греческом Новом Завете” ред. К.Аланд и др. изд-е 2-е (Штутгарт: 1968), стр.900 и далее, изданном Объединенными Библейскими Обществами, имеется 24 таких цитаты и ссылки.

¹⁷ Это, конечно, было не единственной причиной написания Послания. Однако невозможно предположить, чтобы автор писал общине, которая не имела никакого представления об обрядовых законах и никакой причины заботиться о выполнении этих культовых обрядов.

Внимательное изучение Торы, наряду с остальным Ветхим Заветом, показывает, что человек (в родовом смысле) никогда не бывает спасен своими собственными усилиями, но лишь по милости Божией. Человек заслуживает осуждения и смерти за свои грехи; Бог милостиво принимает человека по вере его, чтобы дать ему средство спасения. Это и есть откровение спасения, провозглашаемое Библией. Павел именно так понимал основной завет с Авраамом и объявил, что он не был отменен законом, данным Моисею (Гал.3.6-18)¹⁸. Обсуждая культовые обряды Ветхого Завета, автор Послания к Евреям кратко сформулировал это следующим образом: “Ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи” (10.4).

Многие евреи понимали аналогичным образом, что спасение возможно лишь посредством высочайшей милости Божией:

“Раввин Йоханан говорил: “Знайте, что человек не имеет никакого права рассчитывать на помощь Божию, потому что Моисей, величайший из пророков, предстал перед Богом с единственной просьбой о милости” (*Deut. Rab. wa'ethanan* 2.1).

“Не ради трудов своих были Израильтяне вызволены из Египта, и не ради трудов их отпов; не ради их трудов было рассечено Чермное море, но чтобы сделать имя Богу... Так сказал Моисей Израильтянам: “Не вашими трудами были вы спасены, но чтобы могли вы восславить Бога и возвестить славу Его всем народам”” (*Midr. Ps.44.1*).

Многие еврейские молитвы выражают упование на Бога в деле спасения:

“Властитель всех миров! Не по своим добрым делам возносим мы свои молитвы к Тебе, но по причине Твоих изобильных милостей... Отец наш, Царь наш, хотя мы лишены праведности и добрых дел, вспомни о нас в завете Твоем с отцами нашими и дай нам ежедневно свидетельствовать о Твоем Вечном Единстве”¹⁹.

В Ветхом Завете не проповедуется магическая концепция жертвы. Человек заслуживает смерти за грехи свои, и, принося жертву, он предавал себя на милость Яхве. Жертва была заменителем человека и ее кровь смывала его грех. Израильтяне знали, как это указывалось пророками, что ценность представляла не сама жертва, а заветная милость Яхве (см. Мих.6.6-8; Ис.1.11-20; Ос.6.6).

Пробразы и символы. В связи с причудливыми крайностями библейских толкователей, которые на протяжении всей истории Церкви²⁰ стремились посредством типологии найти почти все Евангелие почти в каждом стихе Ветхого Завета, типология подвергалась критике и даже осмеивалась. Только недавно эта тенденция была

¹⁸ Именно это место и следующий за ним текст использовались для доказательства обратного; Гал.3.23 часто приводится в поддержку дихотомии закон/милость. Однако нигде в Ветхом Завете не говорится о спасении посредством выполнения закона. Так понимали Ветхий Завет Иисус и апостолы, включая Павла, которые все были евреями. См. D.P. Fuller, “Gospel and Law: Contrast or Continuum” (Grand Rapids: 1980).

¹⁹ Раввинские изречения могут быть найдены в С.G. Montefiore, H.Loewe “A Rabbinic Antology (New York: 1974), гл.3. Молитвы взяты из Siddur Avodat Israel, однако аналогичные молитвы можно найти в любом молитвеннике. Указание “ежедневные свидетельства” подразумевает Шему (Втор.6.4 и далее), ежедневно читаемую религиозными евреями.

²⁰ От Клементя Александрийского (приб. 150-215 от Р.Х.) и Оригена (приб.185-254) до настоящего времени. В своих комменатриях к Книге Бытия, даже Лютер увлекся причудливой типологией.

изменена. Среди прочих, Г. фон Рад²¹ вернул слову “прообраз” определенную степень респектабельности.

Использование символов понятно и вполне приемлемо. Многие концепции лучше выражаются символами, чем посредством абстрактного словесного описания. Мы все окружены символами: стрелка наручных часов, календарь, флаг и крест – лишь некоторые из них.

В своей основе символ это видимое средство для выражения абстрактной идеи²² Крест является символом любви, жертвы, смерти и спасения. Скиния в пустыне является символом Божественного присутствия, местом Его встречи со Своим народом. Аарон был человеком, но также и первосвященником, и в этом звании символизировал святость (выделенность для служения Богу). Жертвы, которые он приносил в День Очищения, были символами: своего собственного греха, греха народа и помилования.

Если символ позднее заменяется той реалией, которую он символизирует, то он называется прообразом. Отличным примером прообраза является ветхозаветная скиния. Как символ она наглядно представляет присутствие Невидимого Яхве, о чем ясно подразумевается указанием на сошествии Его славы на скинию (Исх.40.34, 38). Когда “Слово стало плотию и обитало²³ с нами” (Ин.1.14), символ был заменен реалией. Таким образом, скиния является прообразом Христа²⁴. Аналогично прообразами являются и левитские жертвоприношения, если определено их символическое значение и выявлена соответствующая реалья. Так, автор Послания к Евреям видел в ежегодной жертве Дня Очищения прообраз будущей, раз и навсегда принесенной, жертвы Христа (Евр.10.1, 11-14).

ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ ЛЕВИТ ДЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ

В своем комментарии на Книгу Левит. Н.Миклем спрашивает: “Имеет ли такая Книга право на место в Христианской Библии?” и отвечает утвердительно²⁵. Однако немалое число читателей считают, что Книга Левит не имеет значения для современности. Складывается впечатление, что Михей и другие пророки ставили под вопрос действительность кровавых жертвоприношений, а автор Послания к Евреям, очевидно, навсегда отбрасывает левитскую систему (Евр. 8-10).

Но если Любовь Божия имеет отношение к современности, то и Книга Левит имеет отношение к ней²⁶. За ее суровыми требованиями и строгими установлениями стоит любящее сердце Яхве, Который стремится к содружеству со Своим народом. Та Милость, которая вызволила их из египетского рабства, теперь стремится поддерживать с ними постоянное общение. Для поддержания общения Святость Божия

²¹ Von Rad, “Old Testament Theology” 2:362-387.

²² Символ может быть выражен и словесно, например, когда слово “крест” вызывает зрительный образ. В этом смысле весь язык является символичным; это позволяет переводить с одного языка на другой, используя различные символы для выражения одной и той же мысли.

²³ В англ. пер. JB – “раскинуло Свою палатку (скинию) – прим. пер.

²⁴ Это ни в коей мере не подразумевает, что каждая деталь скинии является прообразом какой-либо соответствующей детали в личности и служении Христа. Подробнее см. W.S. LaSor, “Interpretation of Prophecy”, BDPT, стр.130-132.

²⁵ “Introduction and Exegesis of Leviticus, IB 2.4.

²⁶ См. B.S. Childs, Old Testament as Scripture, стр.188.

требует борьбы с грехом на условиях, приемлемых для Него. Таким образом, Книга Левит представляет собой нечто большее, чем руководство по жертвам и праздникам, т.к. в ней приводятся условия этого общения.

Те, кто верят в вечное искупление жертвой Христа и признают важность рассуждений в Послании к Евреям, должны воздать должное Книге Левит. Как Сам Христос объяснял перед Своим распятием, а апостолы после него, жертва Христа может быть понята лишь в свете еврейской системы жертвоприношений. Это подчеркивается в Послании к Евреям.

Однако Книга Левит сегодня применима в ином, прообразном смысле. В Своем откровении искупительной любви – любви к грешнику, но ненависти к греху – Яхве использовал символы Книги Левит как подготовительный этап для более полного Своего откровения во Христе (ср. Евр.1.1). Символы или прообразы заменены реальностями. Символические жертвы уже не нужны, поскольку уже совершена настоящая жертва Христа. Тем не менее древние символы содержат много поучительного. Нельзя полностью понять новозаветную концепцию о грехе и спасении вне Ветхого Завета, который подготовил место для этого нового Откровения.

Время от времени высказывается мнение, что Бог – Отец Иисуса Христа – не является ветхозаветным Яхве. Иисус Христос решительно отрицал это как Своими словами, так и Своей жертвой. Бог – Отец Иисуса Христа является Святым Богом, оскорбленным грехом, Который требует пролития крови для искупления греха. Он предоставляет заменяющего “Агнца” в Лице Своего Сына, через Которого пришло “очищение” (Рим.5.11 – рус. “примирение”). Христос увековечил это для всего настоящего времени (“до Своего пришествия”) в евхаристии, используя ветхозаветный язык в словах установления (Мф.26.26-28 пар. Исх.24.8; ср. также 1 Кор.11.23-27). По вере грехи перекладываются на “Агнца Божиего”, Который, как козел отпущения Дня Очищения, “берет на себя” грехи (см. Ин.1.29). Не поняв языка и символики Книги Левит, можно ли полностью понять глубочайшее значение Нового Завета?

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Bigger, S.F. “The Family Laws of Leviticus 18 in their Setting.” *JBL* 98 (1979); 187-203.
 Cross, F.M., Jr. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Mass.: 1973.
 Davies, G.H. “Leviticus.” *IDB* 3:117-122.
 Gispén, W.H. “Leviticus, Book of.” *NBD*, pp. 730-32.
 LaSor, W.S. “Interpretation of Prophecy.” *BDPT*, pp. 130-32.
 Noth, M. *Leviticus*. Trans. J.E. Anderson. OTL. Philadelphia: 1965.
 Snaith, N.H. *Leviticus and Numbers*. Rev. ed. Century Bible. London: 1967. (Wenham, G.J. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: 1979.)

ЧИСЛА

Израильтяне вышли из Египта на пятнадцатый день первого месяца (Числ.33.3; ср.Исх.12.2,5) и достигли Синайской пустыни в первый день (день новолуния) третьего месяца (Исх.19.1). На третий день Бог открылся на горе (Исх.ст.16-18). Скинния была сооружена в первый день первого месяца второго года (Исх.40.17). Книга Чисел открывается Божественным повелением Моисею в первый день второго месяца второго года. На двадцатый день того же месяца “поднялось облако от скинии откровения; И отправились сыны Израилевы по станам своим из пустыни Синайской” (Числ. 10.11-12). Книга Второзакония начинается указанием на первый день одиннадцатого месяца сорокового года, или спустя 38 лет, 8 месяцев и 10 дней после выхода из Синайской пустыни. Другими словами, Книга Чисел покрывает период в 38 лет и 9 месяцев, называемый временем странствований по пустыне¹.

Очевидной причиной включения этой Книги в Писание было заполнение промежутка между Исходом и Синайским откровением и приготовлениями к вступлению в землю обетованную в Моаве. Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что это была не единственная причина. Как это в свое время было показано Y. Aharoni² путешествие от Синая до Кадес-Варни по побережью залива Акаба занимает лишь одиннадцать дней (Втор.1.2). Путь по прямой занял бы на несколько дней меньше, а путь через Эдом и Моав – вряд ли более нескольких недель³. Кн.Чисел ясно показывает, что этот 28-летний период был наказанием за отсутствие веры, чтобы никто из уверовавшего поколения не вошел в землю обетованную (ср.Втор.1.35 и далее). Однако Кн.Чисел не представляет собой лишь историческое повествование, а является изложением действий Яхве. Она является сложным рассказом о неверии, бунте, отступничестве и разрыве, противопоставляемых Божественной верности и терпению.

¹ В настоящей работе не будет сделано каких-либо попыток отстаивать эти даты, поскольку Кн.Чисел не придает им богословского значения, кроме общего указания на “сорок лет” странствования по пустыне (ср.Числ.14.33 и далее). Однако представляется невероятным, чтобы эти даты были позднейшими вставками редакторов периода после Пленения. Разумно предположить, что кроме письменного описания путешествия по станам (Числ.33.2), Моисей записывал также и даты – по крайней мере те, которые содержатся в повествовании.

² “The Holy Land” Antiquity and Survival 2/2-3 (1957): 289 и далее.

³ Сравнение Числ.33.38 и далее с Втор.1.3 показывает, что путь от горы Ор, где умер Аарон, до Моава занял шесть месяцев.

Название. "Числа" является необычным названием для такого рода Книги⁴. В еврейской Библии эта Книга названа по первым словам первого стиха: "В пустыне [Синайской]". Это название является вполне подходящим. Переводчики LXX озаглавили ее "Числа", потому что в ней дается целый ряд чисел. Отсюда это название перешло и в другие переводы.

Краткое содержание. Кн.Чисел может быть для удобства разделена на три основные части, отделенные друг от друга отчетами о странствованиях Израильтян. В конце приводится материал, не имеющий близкой связи.

У Синая: Подготовка к отбытию (1.1-10.10)

Первая перепись (1.54)

Распределение колен в стане и назначение их начальников (2.1-34)

Количество и обязанности левитов (3.1-4.49)

Разнообразные законы (5.1-31)

Закон о назорействе (6.1-27)

Приношения при освящении (7.1-8.26)

Предписания о Пасхе (9.1-14)

Облако, предназначенное для того, чтобы вести народ (9.15-10.10)

Путь от Синая до Кадеса (10.11-12.16)

Отправление от Синая (10.11-36)

Происшествия в пути (11.1-12.16)

У Кадеса в пустыне Фаран (13.1-20.13)

Миссия и отчет соглядатаев (13.1-33)

Решение народа и суд Божий (14.1-45)

Разнообразные законы (15.1-41)

Восстание Корея (16.1-50)

Рассказ о жезле Аарона (17.1-13)

Отрывки об обязанностях и правах священников (18.1-32)

Очищение нечистого (19.1-22)

Заключительные события в Кадесе (20.1-13)

Путь от Кадеса до равнин Моава (20.14-22.1)

Спротивление Едома (20.14-21)

Смерть Аарона; победа над противниками (20.22-22.1)

На равнинах Моава (22.2-32.42)

Валаам и Валак (22.2-24.25)

Отступничество в Ситтуме и наказание (25.1-18)

Вторая перепись (26.1-65)

Дочери Салпадовы, права женщин (27.1-11)

Иисус Навин назначается преемником Моисею (27.12-23)

Праздничные приношения (28.1-30.16)

Месть Маданитянам (31.1-54)

Уделы заиорданских колен (32.1-42)

Различные вопросы (33.1-36.13)

Обзор пути из Египта (33.1-56)

⁴ Первоначально эта Книга не имела названия. Впервые оно встречается в LXX.

Границы земли Ханаанской (34.1-29)

Города Левитов (35.1-34)

Дочери Салпаадовы и женское наследство (36.1-13)

Критический вопрос. Одно время предполагалось, что Кн.Чисел, как все Пятикнижие, была полностью написана Моисеем. С возникновением литературной критики, было указано на ряд проблем в этой теории. В своей крайней форме литературная критика отрицала какую бы то ни было историческую ценность этой Книги. В настоящее время, напротив, в значительной степени поддерживается точка зрения, что Кн.Чисел содержит большое количество исторического материала, хотя и существенно переработанного в процессе передачи. Ниже приведены некоторые элементы данной проблемы.

(1) Нигде не упоминается об авторе Книги. В Числ.33.2 указано, что “Моисей, по повелению Господню, описал путешествия их по станам”, но это единственное упоминание о литературной деятельности Моисея. На протяжении всей Книги он упоминается в третьем лице. Можно привести аргумент (как это и делалось), что Моисей, как и Цезарь, мог писать о себе в третьем лице⁵. Сравнивая Книги Чисел и Второзакония, можно предположить, что, по всей вероятности, написав большую часть Второзакония, по-видимому, не он написал Книгу Чисел. Тем не менее именно он является центральной фигурой Кн.Чисел, и многое из написанного в Книге взято из заметок, написанных им или одним из его современников, возможно Иисусом Навином.

(2) В Кн.Чисел содержится большое количество раннего материала. В то же время возникают многочисленные проблемы в согласовывании материала, в частности, определенных законов, постановлений и культовых обрядов. В некоторых случаях ученые говорят об отражении более поздних обычаев⁶. Однако единодушия нет. Например, J.Arthur Thompson предлагает следующую мысль:

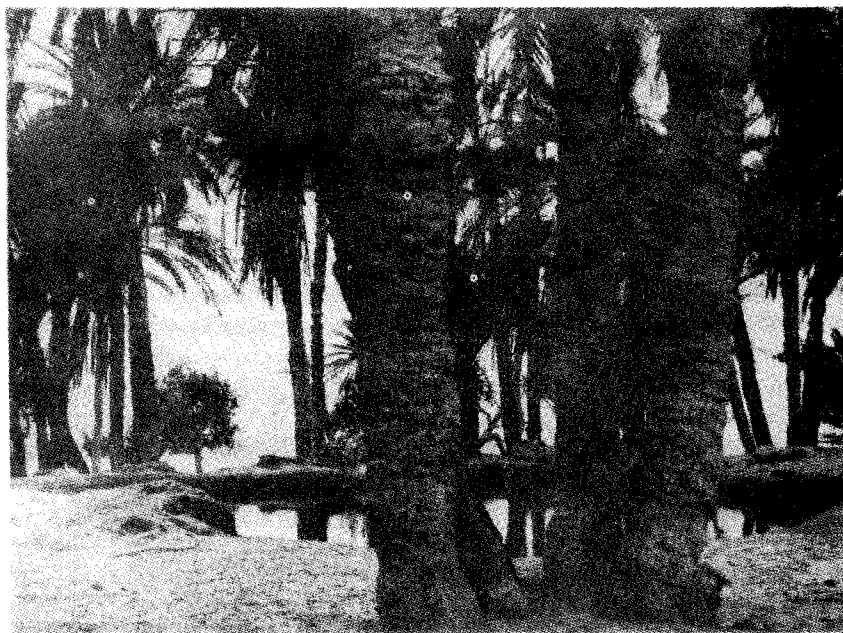
“...хотя эти установления во времена Моисея уже были в основном сформированы и сохранили дух и существенные элементы ранних форм, в течение веков они в различное время видоизменялись, и ... форма, представленная в Кн.Чисел, отражает их использование во время окончательного редактирования материала первоисточников”⁷.

Ранний материал выявляет близкое знакомство с пустыней, с израильским народом и его постоянными жалобами и отношением к Моисею, а также дает большое количество материала, описывающего самого Моисея. В Числ.5.11-22 и 19.1-22 сохранены древние обряды, практика и значение которых, похоже, позднее исчезли. Цитаты из “Книги браней Господних” (21.14-15, 17-18, 27-30), похоже, также происходят из древнего источника. В частности, несколько поэтических текстов (таких как высказывания Валаама в Числ. гл.23-24), в соответствии с мнением ученых, написаны на очень древнем еврейском языке, т.е. 12-20 вв. до Р.Х.

⁵ Однако, даже если принять, что “Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле” (Числ.12.3), то он вряд ли написал бы такое утверждение о самом себе.

⁶ Сравнение Числ.15.22-31 с Лев.4.2-12 указывает на некоторые детали этой проблемы. В целом, сложно согласовать все детали приношений в Лев.1-7 со случайными упоминаниями в Кн.Чисел.

⁷ “Numbers” NBC, p.169.



Традиционный вид оазиса Элим, где израильтяне стали лагерем после перехода через Красное море (Числ.33.9).

Географические детали и исторические аллюзии в этих поэмах, в частности, в 24.23-24, могут указывать на время нашествия Народов моря, припл. 1190 г.

Числа в книге Чисел. В соответствии с Числ.1.45-46, “всех, вошедших в исчисление, сынов Израилевых, по семействам их, от двадцати лет и выше, всех годных для войны у Израиля” было 603.550 чел. Это была первая перепись, произведенная у горы Синай в “первый день второго месяца, во второй год по выходе их из земли Египетской” (ст.1)⁸. Если предположить, основываясь на записях других народов, что мужчины, годные к войне, составляют 20-25% населения, то в целом Израильтян насчитывалось 2,5-3 млн.чел. В любом случае, вряд ли можно снизить это число ниже двух миллионов.

Это чрезвычайно большое число, ставящее множество разнообразных вопросов. Если евреи взяли с собой “мелкий и крупный скот, стадо весьма большое” (Исх.12.38), то как удавалось поддерживать в этой массе какую бы то ни было дисциплину во время выхода из Египта? Как они могли прокормиться в пустыне с мелкими пастбищами и ограниченными запасами воды? И наконец, как могли первоначальные 70 Израильтян, которые пришли в Египет, размножиться до двух миллионов на протяжении четырех, семи, или даже десяти поколений⁹?

⁸ Вторая перепись, проведенная на равнинах Моава в следующем поколении, показала 601.730 чел.

⁹ Некоторые ученые пытались доказать математическую вероятность этой цифры. К примеру, Т. Уайтло показал, что если 51 из 53 внуков Иакова имели по четыре сына, то через семь поколений их число достигло бы 835.584 чел. “Numbers, Book of” *ISBE* (1939) 4:2166. Другие указывали на то, что эти цифры невозможны, в частности, в виду того, что мужское население, за исключением более чем 600000 чел. старше 20-ти лет, включало также 22273

ЦИФРЫ ПЕРЕПИСИ ПО КНИГЕ ЧИСЕЛ ГЛАВЫ 1 И 26

Колена	Упоми нание	Цифры	"А"*	"М"***	Упоми нание	Цифры	"А"*	"М"***
Рувим	1.20	46,500	46	500	26.5	53,730	43	730
Симеон	1.22	59,300	59	300	26.12	22,200	22	200
Гад	1.24	45,650	45	650	26.15	40,500	40	500
Иуда	1.26	74,600	74	600	26.19	76,500	76	500
Иссахар	1.28	54,400	54	400	26.23	64,300	64	300
Завулон	1.30	57,400	57	400	26.26	60,500	60	500
Ефраим	1.32	40,500	40	500	26.35	32,500	32	500
Манассия	1.34	32,200	32	200	26.28	52,700	52	700
Вениамин	1.36	35,400	35	400	26.38	45,600	45	600
Дан	1.38	62,700	62	700	26.42	64,400	64	400
Асир	1.40	41,500	41	500	26.44	53,400	53	400
Нефалим	1.42	53,400	53	400	26.48	45,400	45	400
Всего		603,550	598	5,550		601,730	596	5,730
В среднем		50,296	49,8	462,5		50,144	49,7	477,5
Высокий		74,600	74	700		76,500	76	730
Низкий		32,200	32	200		22,200	22	200

Наибольший прирост: Манассия (20,5000)

Наибольшая убыль: Симеон (37,100)

**"А" = "тысячи, семейства"

***"М" = "сотни"

Таблица охватывает переписи из Числ. 1 и 26. Цифры даны, как обычно переводится в библейских текстах. Следующие элементы разбиты на тысячи (семейства, тысяченачальники) и "сотни" (возможно, собственно, общие количества).

Существует четыре основных подхода к проблеме чисел, которые приложимы не только к Кн.Чисел, но и к остальному Ветхому Завету. Они включают:

(1) Дословное восприятие чисел. Такое толкование поддерживается несколькими утверждениями в Писании¹⁰. Потомки Израиля "расплодился, и размножились..., и наполнилась ими земля та" (Исх.1.7). Именно этот демографический взрыв вызвал озабоченность фараона (Исх.1.9-12) и привел к приказу об убийстве всех новорожденных еврейских мальчиков (ст.22). Что касается проблемы путешествия, то Израильтяне были организованы в мелкие группы, которыми могли управлять родо-

чел. от месяца и старше (3:43) – для этого, в каждой семье должно было быть 40-45 мужчин. Однако эти споры мало что дают.

¹⁰ Некоторые из тех, кто воспринимает числа дословно, считают, что проблему, повидимому можно решить, предположив, что одно время числа писались цифрами, а не словами, как в современном еврейском тексте. Еврейские буквы имели числовое значение; так буква "алеф" использовалась для обозначения как "1", так и "1000", буква "бет" – "2" и "2000" и т.д. Однако не существует сохранившихся еврейских библейских текстов, в которых цифры писались бы таким образом. Поэтому попытка таким образом решить эту проблему является гипотетичной, но правомочной.

вые начальники. Пища и вода при необходимости доставались чудесным образом; иногда высказывается мнение, что в то время пустыня была более плодородна чем сейчас и, следовательно, могла поддерживать большее количество людей и стад.

Однако этот подход не решает всех проблем и не включает всех библейских данных. Народы Ханаана описаны как “семь народов, которые многочисленнее и сильнее тебя” (Втор.7.1). Яхве сказал: “Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас; ибо вы малочисленнее всех народов” (Втор.7.7; ср.Исх.23.29-30). Если данные в Кн.Чисел толковать в том смысле, что Израильтян было 2,5 миллиона, то напрашивается вывод, что их число, равняющееся современному населению этого района (Израиля и частей ближнего берега реки Иордан), меньше каждого из семи народов, проживавших на этой территории. Такое утверждение мало вероятно. Для сравнения можно привести некоторые цифры из древности. Например, ассирийский царь Салманассар III во время битвы при Каркаре (853 г.) столкнулся с коалицией народов, включающей Венадада Дамасского, Ирулени Емафского, Ахава Израильского и еще восемь царств. По описанию Салманассара, вклад Ахава составлял 2000 колесниц и 10000 воинов¹¹ из общего числа около 3000 колесниц и 70000 воинов, которые составляли войско союзников – и это было собрано с десяти северных колен в период их расцвета. Поскольку дело касалось самого существования его царства, вряд ли Ахав придержал сколько-нибудь значительную часть своего войска. Когда Саргон II захватил Самарю, он утверждает, что он “увел в качестве добычи 27290 ее жителей”, а также 50 колесниц¹². Когда Сеннахирим вторгся в Иудею (701 г.), затворив Езекию “как птицу в клетке”, он осадил 46 городов и увел в плен 200150 человек “молодых и старых, мужчин и женщин”¹³. Все имеющиеся в наличии свидетельства, как библейские, так и вне-библейские, похоже, говорят не в пользу дословного толкования чисел в Книге Чисел.

¹¹ Цифры Салманассара являются показательными: Венадад Дамасский выставил 1200 колесниц, 1200 всадников, 20000 воинов, Ирулени Емафский выставил: 700 колесниц, 700 всадников, 10000 воинов;

Ахав Израильский	2000 колесниц	–	10000 воинов
из Гиты	–	–	500
из Мусри	–	–	1000
из Ирганата	10	–	10000
Матуни-ба'лу	–	–	200
Арвадский			
из Усаната	–	–	200
Адуни-ба'лу	30	–	17000
Сизамский			
из Гиндибу в Аравии	–	1000 верблюдов	–
База' бен Рухибу	–	–	?000
Аммонийский			

Он говорит об “этих двенадцати царях”, хотя упоминает лишь одиннадцать, и утверждает, что убил 14000 человек ARAB 1 пар.611, ANET, p.279.

¹² ARAB 2 пар.55, ANET, pp.284 и далее. По поводу вопроса о том, кто на самом деле захватил Самарю, см. ниже стр.276.

¹³ ARAB 2 пар.240, ANET, p.288.

(2) Цифры в кн. Чисел являются “попавшими сюда по ошибке” результатами переписи времен Монархии¹⁴. Это не решает основной проблемы, а лишь переносит ее на более поздний период. Единственными вопросами, которые данный подход снимает, являются ускоренное размножение Израильтян и способность пустыни поддерживать огромное количество людей и животных.

(3) Слово, переводимое как “тысячи”, может также быть переведено как “племена” или, с несколько другой вокализацией, “вождь”¹⁵. Эта попытка решить проблему, не прибегая к какому-либо “давлению” на библейский текст, была предложена W.M.F. Petrie¹⁶ и несколько дополнена G.E. Mandelhall в свете археологических открытий¹⁷.

Эта теория привлекательна как тем, что с ее помощью можно решить и проблемы большой численности в период Монархии, и отдельных царств (напр. 1 Цар.6.19; 1 Цар.20.30; 2 Пар.17), так и тем, что она требует минимального количества поправок еврейского текста¹⁸. Однако и ее использование не решает всех не лишена проблем. По-видимому, не существует связи между количеством “племен, кланов” и общей численностью каждой группы¹⁹. Кроме того, может показаться странным, что перепись, имеющая дело с цифрами не выше семисот, первично давала бы числа хотя бы в сотнях²⁰. Еще одной возможной проблемой является отношение между количеством “тысяч” и количеством воинов в каждой из них – в основном менее десяти на каждую сотню, что (используя отношение 1:5) указывало бы на то, что общая численность каждого “клана” составляла бы всего пятьдесят человек.

Большую сложность представляет собой исчисление первенцев Израильских. Согласно Числ.3.43, их численность составляла 22273 чел. Левиты, от которых не требовалось выставлять воинов, должны были замещать первенцев (ст.44 и далее). Численность левитов составляла 22000. Это имеет смысл только в том случае, если 22000 было числом, а не 22 “тысячами”²¹.

(4) Цифры являются частью эпического стиля повествования, целью которых является выражение величественности и чуда избавления из Египта. R.K. Harisson, например, считает что их не следует понимать ни дословно, ни как остатки древнего

¹⁴ W.F. Albright, “From the Stone Age to Christianity”. p.291.

¹⁵ Евр. “*elep*”, мн.ч. “*elapim*” обозначает либо “одну тысячу”, либо большую группу или семейство; ср. Мих.5.2 (МТ 5.1; рус. и англ. пер. KJV – “тысячи”, англ. пер. RSV – “роды, кланы”). Те же самые согласные могут читаться “*allupim*” (“вожди, военачальники”). Гласные знаки не вписывались вплоть до VI-IX вв от Р.Х., однако многие ученые полагают, что устное предание, на котором основано вписывание гласных, является чрезвычайно надежным.

¹⁶ “Egypt and Israel”, rev. ed. (London: 1911), p.42 и далее.

¹⁷ “The Census Lists of Numbers 1 and 26”, JBL 77 (1958): 52-66; ср. B.C. Childs, “Old Testament as Scripture”, p.200.

¹⁸ Среди прочего, она бы потребовала изменений общего количества в Числ. 1.46 и 26.51.

¹⁹ В 74 “тысячах” из колена Иуды насчитывалось бы лишь по 600 воинов, в то время как в 62 “тысячах” Дана – по 700 воинов, а в 41 “тысяче” Асира – по 500. Между первой и второй переписью, количество “тысяч” в колене Симеона упало с 59 до 22, однако количество “сотен” – лишь с 300 до 200.

²⁰ В первой переписи количество заканчивается на пятьдесят, во второй – на тридцать.

²¹ Разница между 22273 первенцами и 22000 левитов покрывалась налогом в 5 сиклей за каждого из 273 первенцев; ср. 3.46-48.

текста, дошедшего до нас в искаженной форме²². Thompson полагает, что “списки переписи представляют собой древнюю традицию подсчета количества воинов, выделяемых каждым коленом, так что интересующие нас термины обозначают военные подразделения, численность которых неизвестна”²³. Некоторым исследователям Библии это представляется не решением, а уклонением от проблемы. Для других – это является признанием того, что, несмотря на серьезное рассмотрение текста, теми ограниченными средствами, которые находятся в распоряжении ученых, эту проблему решить нельзя²⁴.

БОГОСЛОВИЕ

Присутствие. Непостижимым образом Господь сделал Свое присутствие среди Израильтян видимым:

“В тот день, когда поставлена была скиния, облако покрыло скинию откровения, и с вечера над скиниею как бы огонь виден был до самого утра. Так было и всегда: облако покрывало ее днем, и подобие огня ночью” (Числ.9.15-16).

Когда облако приподнималось, они отправлялись в путь; а когда оно останавливалось, они разбивали стан. Пока облако покоилось на скинии, люди оставались в лагере (Числ.17-23).

Однажды Мариам и Аарон стали упрекать своего брата Моисея “за жену Ефиоплянку, которую он взял” (Числ.12.1). Господь призвал всех троих к скинии собрания (ст.4), И появился “в облачном столпе” и произнес эти торжественные слова:

“Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем; он верен во всем дому Моём. Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит; как же вы не убоились упрекать раба Моего, Моисея?” (ст.6-8).

Таким и другими способами Господь делал Свое присутствие явным. Рассказы о Его постоянном присутствии в течение всего странствования по пустыне по-видимому передавались из поколения в поколение, поскольку эта тема снова возникает спустя несколько веков в посланиях пророков²⁵.

Провидение Господне. Период странствований по пустыне был временем не только наглядного доказательства Божественного присутствия, но и Его постоянной

²² “Introduction...”, p.631 и далее.

²³ NBC, p.169. Показательным в этой связи является то, что Кумранская община, насчитывавшая одновременно не более 250-300 человек, использовала ту же терминологию. В определении, касающемся ежегодной переписи сказано: “Священникам надлежит проходить первыми, согласно духу их, один за другим, левиты должны идти вслед за ними, а весь остальной народ должен идти в третью очередь, один за другим, по тысячам, сотням, полусотням и десяткам, так чтобы каждый человек в Израиле знал свое назначенное место...” (1QS 2:21).

²⁴ См. G.B.Gray, “Numbers” ICC (New York: 1903). p.11-15; J. Garstang, “Joshua, Judges” (New York:1931), стр.120; R.E.D.Klark, “The Large Numbers of the Old Testament”, в кн. “Jornal of the Transactions of the Victoria Institute”, 87 (1955) 82 и далее; J.W. Wenham “Large Nubbers in the Old Testament”, Tyndale Bullitin 18 (1967): 19-53.

²⁵ Тема присутствия разработана в свете ветхозаветного учения в кн. S.Terrien, “The Elusive Presence: Toword a New Biblical Theology” (San Francisco: 1978: 1978).

заботы о нуждах людей. Он дал людям “манну” для пропитания, а когда они устали от этой вегетарианской диеты, Он послал перепелов (Исх.16). Этот рассказ развивается в Числ. 11, где чудесная забота Божия показана на фоне человеческого ропота и жалоб. Снабжение перепелами, похоже, было временным, однако манна ниспосылалась в течение всего пути и прекратилась лишь когда Израильтяне вступили в Ханаан (Ис.Нав.5.12)²⁶. Когда Моисей вспоминает о жизни в пустыне, он упоминает не только чудесное снабжение пищей (Втор.8.3): “Одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла, вот уже сорок лет” (Втор.8.4). Когда народ стал жаловаться Моисею на отсутствие воды, Бог приказал Моисею и Аарону собрать народ и сказать на глазах их скале и “она даст из себя воду” (Числ.20.8). Моисей был раздражен беспричинными жалобами народа и, в момент гнева, ударил по скале дважды (ст.11). За это ему было сказано, что он не войдет в Ханаан (ст.12). В Ветхом Завете имеется много напоминаний о чудесной заботе Божией, которые часто иллюстрируются воспоминаниями о периоде странствования по пустыне.

Терпение. Кардинальным пунктом Израильского богословия является тот факт, что Господь долготерпелив. Кн.Чисел приводит несколько случаев, на которых основано эта вера. Бог терпелив с Моисеем как во время призвания на Синае, когда Моисей пытался избежать задания, так и позже, в пустыне. Моисей сам был обычно терпелив с народом; то, что он дважды ударил по камню в Мериве, не было типично для его характера.

Кн.Чисел наполнена рассказами о ропоте и жалобах Израильтян. Они жаловались на свою судьбу (11.1). Они жалели о рыбе, огурцах, дынях, луке, репчатом луке и чесноке в Египте (ст.5), как будто они забыли об ужасных тяготах рабства. Когда Господь послал им перепелов, они роптали (ст.33, ср.Исх.16). Мариам и Аарон роптали по поводу жены Моисея (12.1), и их гнев перерос даже в ревность к Моисею. Когда соглядатаи вернулись из Ханаана с рассказом о великанах и больших укрепленных городах, народ хотел избрать начальника, чтобы возвращаться в Египет (14.4). В этот момент терпение Божие исчерпалось, и Он объявил, что никто из этого поколения не войдет в Ханаан, кроме Иисуса Навина и Халева, двух соглядатаев, которые призывали народ идти и завладеть землей. Но даже в этой ситуации восторжествовал искупительный план Божий, и Он распространил Свое обещание на детей тех, кто отказался верить Ему. И, несмотря на восстание, Он продолжал снабжать народ пищей и водой.

Ходатайство. В Книге Левит особо акцентируется Святость Божия, в связи с чем возник вопрос: “Как может грешное человечество находиться в общении со Святым Богом?”. Библейский ответ предполагает кого-нибудь, кто выступал бы в роли посредника, ходатая. Как видно из Кн.Левит, священство и система жертвоприношений представляла собой одно из средств такого ходатайства. Кн.Чисел содержит несколько примеров личного ходатайства.

²⁶ Многие ученые считают, что манна была медообразными выделениями определенных насекомых на ветвях тамарискового дерева, которые ночью падали на землю. См. S.Bodenheimer “Manna” ВА 10 (1947): 1-6. Однако это не объясняет того, почему манна прекращалась в Субботу, почему, независимо от собранного количества, ее всегда было достаточно и только достаточно и, наконец, почему это явление началось, когда Израильтяне вошли в Синай и закончилось, когда они вышли из Моава в Ханаан.

Вот одно из многочисленных мест Ветхого Завета, где Бог описан человеческими средствами²⁷. В отношении ревности Мариам и Аарона к Моисею сказано: “И воспламенился гнев Господа на них, и Он отошел”. Мариам покрылась проказой и Аарон воскликнул, обращаясь к Моисею: “Господин мой! не поставь нам в грех, что мы поступили глупо и согрешили”. И Моисей выступил с ходатайством: “Боже, исцели ее!”. Бог действительно исцелил ее, но лишь после символического наказания в виде семидневного заключения вне стана (Числ.12. 9-15).

Когда, после донесения соглядатаев, народ взбунтовался и хотел свергнуть Моисея и возвратиться в Египет, Бог собрался поразить их язвой и лишить наследия (Числ.14.4-12). Моисей возразил, что Египтяне могли услышать об этом и сказать: “Господь не мог ввести народ сей в землю, которую Он с клятвой обещал ему, а потому и погубил его в пустыне” (Числ.ст.13-16). Исходя из своей веры в то, что “Господь долготерпелив и многомилостив, прощающий беззакония и преступления”, Моисей молился о том, чтобы Господь простил беззакония народа. Господь простил, но не позволил неверному поколению войти в Ханаан (Числ.ст.20-23). Этот опыт породил у Израильтян твердую веру в заступничество праведника за грешника. Как и многое другое в религии израильтян, это убеждение основано не просто на богословской концепции, а на конкретных исторических действиях Яхве. Это ходатайство было не делом священства, а частью пророческого служения Моисея (ср.Быт.20.7; Ам.7.2-5).

Яхве и народы. Вера в то, что Господь является владыкой всех народов, не нашла своего полного выражения вплоть до поздней части Книги Исаии, но, как и другие верования Ветхого Завета, она основана на опыте. Во время Исхода Господь показал, что Он сильнее египетских богов. Когда народ отказался поверить меньшинству соглядатаев, он лишился возможности убедиться в том, что Яхве сильнее божеств Ханаана. Однако, по-видимому наиболее яркий урок содержится в рассказе о Валаке и Валааме.

Израильтянам был запрещен проход через Едом, и они были вынуждены обходить его (Числ.21.4). Они должны были пройти по аморрейской территории и просили разрешения сделать это мирно, но Сигон, царь Аморрейский, отказал им. Израильтяне нанесли ему и его народу поражение и захватили их земли (ст.21-25). Затем они вступили в Моав – последнюю область, которую они должны были пройти на пути в Ханаан. Озабоченный этим Валак, царь Моавитский, искал помощи Валаама, месопотамского пророка, известного действенностью накладываемых им проклятий (Числ.22.6). В рассказ включен эпизод, в котором Бог убеждает Валаама не проклинать Израиль. Когда Валак стал оказывать давление на Валаама, Бог повелел Валааму говорить лишь то, что Он ему скажет. Валаам оседлал свою ослицу и отправился в путь с князьями Моавитянскими. Ангел Господень преградил ему дорогу, и, когда Валаам стал бить свою ослицу за то, что она не шла дальше, она заговорила с ним. Затем ангел приказал Валааму отправиться с Моавитянами, и вместо проклятия произнести благословение. Валаам сделал это трижды. Повествование рассказывается с радостью; оно, видимо, было очень любимым в шатрах и у костров. Однако это больше, чем рассказ о говорящей ослице; он содержит глубокую

²⁷ Технический прием, описывающий Бога как имеющего человеческие чувства, называется “антропоморфизмом”.

истину. Господь Израильский властвует над всеми людьми; даже месопотамский пророк, столкнувшись с Яхве, может сказать лишь то, что Он ему велит.

Этот рассказ имеет продолжение. Валаам – предположительно тот же человек, потому что он назван “Валаам, сын Веора” в обоих рассказах (Числ.22.5; 31.8) – очевидно присоединился к Мадиянитянам и склонил Израильян к совершению тяжкого греха против Яхве – поклонению Ваал-Фегору (Числ.31.16; ср.25.1-3). Это, вероятно включало ритуальную проституцию (25.6) и было началом появления блудниц – как духовных, так и физических, – которые наводняли Израиль²⁸ в течение всего времени пророков вплоть до Пленения. Господь приказал Моисею покарать Мадиянитян и в короткой войне Валаам был убит (Числ.31.8).

Пророчество звезды и жезла. После того, как Валаам благословил Израиль во второй раз, Дух Божий снизошел на него и он произнес притчу, содержащую часто цитируемое пророчество:

“Говорит Валаам, сын Веоров,
говорит муж с открытым оком,
говорит слышащий слова Божии,
имеющий ведение от Всевышнего,
который видит видения Всемогущего,
падает, но открыты очи его.
Вижу Его, но ныне еще нет;
зрю Его, но не близко.
Восходит звезда от Иакова
и восстает жезл от Израиля,
и разит князей Моава
и сокрушает всех сынов Сифовых.
Едом будет под владением,
Сеир будет под владением врагов своих,
а Израиль явит силу свою.
Происшедший от Иакова овладеет
и погубит оставшееся от города” (Числ.24.15-19).

Это пророчество замечательно своим указанием на владения Иакова, но чаще всего цитируется место, в котором говорится о звезде и жезле. Многие рассматривают это как мессианское пророчество. В похожем смысле оно понималось в Кумране, где оно цитировалось в рукописях Мертвого моря²⁹. Своим контексте пророчество ничего не говорит о Мессии, нет даже смутного намека на начало мессианской эры. “Звезда” и “жезл” являются символами власти, так что пророчество говорит о правителе, который появится в Израиле и покорит близлежащих врагов. От этой мерцающей искры впоследствии возгорелось пламя надежды на Мессию, Который бы праведно и мирно правил всеми народами.

²⁸ См. ниже – обсуждение по поводу Осии, стр.343. См. также Ис.Нав.22.17.

²⁹ См. W.S. LaSor, “The Dead Sea Scrolls the New Testament”, p.111.

ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ:

- Albright, W.F. "The Oracles of Balaam." *JBL* 65 (1944): 207-233. (Text and notes; supports historicity.)
- Elliott-Binns, L.E. *The Book of Numbers*. Westminster Commentaries. London: 1927. (Exegetical.)
- Erdman, C.R. *The Book of Numbers*. Westwood, N.J.: 1952. (Expository.)
- Fish, S. *The Book of Numbers*. Soncino Books of the Bible. London: 1950. (Text and translation with notes; oriented toward Jewish reader.)
- Kennedy, A.R.S. *Leviticus and Numbers*. Rev. ed. Century Bible. New York: 1910.
- Marsh, J. "Introduction and Exegesis of Numbers." *IB* 2: 137-308.
- Noth, M. *Numbers*. Trans. J.D. Martin. OTL. Philadelphia: 1968.
- Wenham, G.J. *Numbers*. Downers Grove: 1981.