

21.61
Вве

Современная библеистика
Bibliotheca Biblica

Введение в Ветхий Завет

Под редакцией Эриха Ценгера



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37

УДК 221



Книга издана при поддержке организации *Renovabis* (Германия), а также католической епархии Санкт-Галлена и реформатских церквей в Швейцарии (Санкт-Галлен, Цюрих, Берн и других).

Данный перевод немецкого издания книги *Erich Zenger, u.a., Einleitung in das Alte Testament, 5. Auflage (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 1.1)* публикуется с согласия издательства *Kohlhammer*.

Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера (Серия «Современная библеистика»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.

ISBN 5-89647-115-7

Классическое академическое учебное пособие по исагогике Ветхого Завета, освещающее основные проблемы содержания, авторства, датировки, исторического и социального контекстов, богословских мотивов и взаимосвязи библейских книг. Одно из лучших введений в Ветхий Завет, признанное стандартом в своей области. Научный труд, содержащий краткое изложение современных исследований. Учебное пособие, дающее базовые знания и возможность хорошо ориентироваться в методах современной библеистики. Книга была чрезвычайно тепло встречена специалистами, переведена на несколько языков, что объясняется ее высоким профессиональным стандартом и отличными дидактическими качествами. Рекомендуются преподавателям, студентам и специалистам.

*Перевод: Кирилл Битнер, Майя Паит, Елена Солодухина
под редакцией Вадима Витковского*

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© 2004 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 5th enlarged and revised edition.

© 2008 Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
Ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия.
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	8
Предисловие к первому изданию	9
Предисловие к пятому изданию	11
А. Священное Писание иудеев и христиан (Эрих Ценгер)	13
I. Значение Библии Израиля для христианского самосознания... 14	
1. Фундамент христианства	14
2. Интерпретационный горизонт Нового Завета	16
3. Ветхий Завет или Первый Завет?.....	18
4. Критика некоторых способов прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве	20
5. Христианско-иудейская герменевтика Библии	24
II. Танах: Священное Писание иудеев	26
1. Трехчастная структура Танаха	26
2. Герменевтическая систематизация Танаха	30
III. Первый Завет: Священное Писание христиан	33
1. К вопросу о возникновении обширного христианского канона	33
2. Четырехчастная композиция Первого Завета	36
3. Первая часть единой двухчастной христианской Библии..	42
В. Текст и его история (Хайнц-Йозеф Фабри).....	45
I. Текстовая основа изданий еврейской Библии	48
II. Теории, касающиеся истории текста еврейской Библии	62
III. Древние переводы (версии)	71
С. Книги Торы/Пятикнижия	79
I. Тора/Пятикнижие как единое целое (Эрих Ценгер)	79
1. Книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие	81
2. Программа окончательной композиции Пятикнижия	90
II. Различные теории происхождения Пятикнижия (Эрих Ценгер)	98
1. Свидетельства комплексного и многоступенчатого возникновения Пятикнижия	101
2. Три базовые модели для гипотез о возникновении текста	114
3. Важные этапы критического изучения Пятикнижия	116
4. Теория четырех источников «младшей документарной гипотезы» и ее современная критика	122
5. Примеры современных моделей Пятикнижия	131
III. Процесс редакции Пятикнижия (Эрих Ценгер).....	160
1. Литературная проблема.....	161
2. Богословские перспективы разных редакций.....	162
3. Исторический контекст формативных редакций Торы..	164
4. Тора как каноническая книга.....	173

IV.	Книга Второзакония (<i>Георг Браулик</i>)	176
	1. Композиция	178
	2. Возникновение	183
	3. Богословие	196
V.	Священническое писание (P) (<i>Эрих Ценгер</i>)	205
	1. Памятники священнической литературы	206
	2. Основной священнический текст (P ^s)	209
	3. Дополнения в тексте P ^s за счет P ^h и закон святости (Лев 17-26: P ^h)	227
	4. Значение священнического богословия (богословия P)	230
VI.	Досвященнические (предшествующие P) тексты Пятикнижия (<i>Эрих Ценгер</i>)	232
	1. Литературные слои в текстах, предшествующих Священническому писанию	233
	2. Историческое произведение эпохи плена (Быт 2:4b – 4 Цар 25): девтеронимическая ориентация	234
	3. Иерусалимское историческое произведение (JG)	236
	4. Повествовательные круги и правовые традиции, существовавшие до JG и включенные в его состав	243
	5. Книга завета Исх 20:22-23:33	244
D. Исторические книги		249
I.	Своеобразие и значение исторических повествований Израиля (<i>Эрих Ценгер</i>)	249
II.	Теории, касающиеся девтеронимического исторического произведения (DtG) (<i>Георг Браулик</i>)	253
III.	Книга Иисуса Навина (<i>Георг Хенцель</i>)	270
IV.	Книга Судей (<i>Георг Хенцель</i>)	283
V.	Книга Руфи (<i>Эрих Ценгер</i>)	295
VI.	Книги Самуила (<i>Георг Хенцель</i>)	306
VII.	Книги Царей (<i>Георг Хенцель</i>)	318
VIII.	Книги Паралипоменон (Летописи) (<i>Георг Штейнс</i>)	331
IX.	Книги Ездры и Неемии (<i>Георг Штейнс</i>)	348
X.	Книга Товита (<i>Гельмут Энгель</i>)	367
XI.	Книга Иудифи (<i>Гельмут Энгель</i>)	381
XII.	Книга Эсфири (<i>Эрих Ценгер</i>)	398
XIII.	Книги Маккавейские (<i>Гельмут Энгель</i>)	410
	1. Первая Книга Маккавейская	412
	2. Вторая Книга Маккавейская	421
E. Книги Премудрости		431
I.	Своеобразие и значение премудрости Израиля (<i>Эрих Ценгер</i>)	431
	1. Премудрость как практическое знание жизни	431
	2. Основные течения в премудрости Израиля	433
	3. Литературные формы мудрости	435
	4. Релевантность	437
II.	Книга Иова (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	439

III.	Книга Псалмов (<i>Эрих Ценгер</i>)	454
IV.	Книга Притчей (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	483
V.	Книга Экклезиаста (Кохелет) (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	494
VI.	Песни Песней (<i>Людгер Швинхорст-Шёнбергер</i>)	505
VII.	Книга Премудрости Соломона (<i>Сильвия Шрёр</i>)	514
VIII.	Книга Иисуса, Сына Сирахова (<i>Йоханнес Марбек</i>)	529
Е. Книги пророчеств		541
I.	Своеобразие и значение израильских пророчеств (<i>Эрих Ценгер</i>)	541
1.	Многообразие пророчеств	541
2.	Самоидентификация и притязания канонических пророчеств Израиля	548
3.	Значение пророчеств	552
II.	Книга пророка Исаии (<i>Ханс-Винфрид Юнглинг</i>)	556
III.	Книга пророка Иеремии (<i>Франц-Йозеф Бакхауз/Иво Мейер</i>)	587
IV.	Плач Иеремии (<i>Иво Мейер</i>)	622
V.	Книга пророка Варуха и Послание Иеремии (<i>Иво Мейер</i>)	631
VI.	Книга пророка Иезекииля (<i>Франк-Лотар Хоссфельд</i>)	639
VII.	Книга Даниила (<i>Герберт Нур</i>)	664
1.	Книга Даниила 1-12	664
2.	Повесть о Сусанне Дан 13	672
3.	Повесть о Беле (Виле) и Драконе Дан 14	674
VIII.	Книга двенадцати пророков (<i>Эрих Ценгер</i>)	676
0.	Книга двенадцати пророков как целое	676
1.	Книга пророка Осии	682
2.	Книга пророка Иоила	691
3.	Книга пророка Амоса	698
4.	Книга пророка Авдия	711
5.	Книга пророка Ионы	717
6.	Книга пророка Михея	724
7.	Книга пророка Наума	732
8.	Книга пророка Аввакума	737
9.	Книга пророка Софонии	741
10.	Книга пророка Аггея	749
11.	Книга пророка Захарии	755
12.	Книга пророка Малахии	763
Приложение 1: Периоды истории библейского Израиля		769
Приложение 2: Географические карты по истории Израиля		772
Приложение 3: Объяснение терминов, используемых в библеистике		775
Приложение 4: Предметный указатель		781
Приложение 5: Именной указатель		785

Предисловие к русскому изданию

Ветхий Завет — первая и, тем самым, основополагающая часть христианской Библии. В связи с этим обстоятельством ее в последнее время называют еще «Первым Заветом», подчеркивая таким образом, что Новый Завет не превратил Ветхий ни в нечто устаревшее, ни в нечто второсортное. Противопоставление старого и нового означает в применении к двум частям нашей Библии не антитезу, а жизненно важную взаимосвязь и подчеркивает как общность, так и различие. Ветхий Завет, обычно называемый в иудаизме «Танах», служит, кроме того, основой сохранения связи между иудаизмом и христианством.

Конечно, Ветхому Завету не всегда бывало легко у христиан, и сейчас это тоже так. Древняя церковь, разумеется, не соглашалась с попытками изгнать Ветхий Завет из христианской Библии и противодействовала им. Но в целом Ветхий Завет оставался в тени Нового, который считался настоящей христианской Библией. Часто Ветхий Завет даже представляли в виде темного фона, на котором должен особенно ярко сиять свет Нового Завета. То, что христиане сохранили Ветхий Завет как часть своей Библии, обосновывалось, во-первых, тем, что это была Библия Иисуса, а во-вторых, тем, очевидным фактом, что в Новом Завете почти на каждой странице присутствуют ссылки на Ветхий, так что Ветхий Завет просто необходим для лучшего понимания Нового. Но часто утверждалось, что при этом Ветхий Завет, в сущности, отменен Новым.

В настоящее время происходит эпохальное переосмысление всех этих вопросов. Достигнут экуменический консенсус, сводящийся вкратце к следующему: Ветхий Завет есть фундамент, на котором основано новозаветное христианство. Поэтому важно, чтобы ветхозаветные тексты имели возможность высказать содержащуюся в них изначально весть о Боге и чтобы мы при этом не дополняли и не корректировали их с позиций Нового Завета. Важно, чтобы ветхозаветные тексты могли высказаться о себе сами, и мы бы при этом не перебивали их заявлениями, что христологическая или еkkлезиологическая перспектива помогает нам понять их лучше. И столь же важно, чтобы эти тексты не интерпретировались, не использовались *против* иудейства, в котором они возникли и стали Библией. Конечно, в Ветхом Завете есть места, которые трудны для понимания и вызывают смущение, но такие места есть и в Новом Завете. Понимание библейских текстов должно основываться на той ситуации, в которой они возникли и *одновременно* они должны быть включены в единую весть, исходящую от Библии.

Именно в этом состоит задача «Введения в Ветхий Завет», которое предлагается читателю. Здесь объясняется возникновение отдельных книг Библии и суммируется их богословское содержание. Это научный труд, содержащий краткое изложение современных исследований.

Как учебное пособие оно дает базовые знания и возможность ориентации как для студентов, так и просто для читающих Библию. Книга была чрезвычайно тепло встречена специалистами (вышла уже шестым изданием в Германии, переведена на несколько языков), что объясняется ее высоким профессиональным стандартом и отличными дидактическими качествами.

Поэтому я очень рад, что книга выходит теперь и в русском переводе. В нас вселяет надежду то, как Библия создает поверх культурных и исторических барьеров столь чудесное общение в сознании того, что человек живет не хлебом единым, но прежде всего словом, исходящим из уст Божиих (ср. Втор 8:3; Мф 4:4). Я благодарен инициатору этого русского издания ректору ББИ Алексею Бодрову и переводчикам... Желаю всем читателям этой книги, чтобы она помогла им лучше понять и, главное, все больше и больше любить Ветхий Завет как книгу Бога и книгу жизни.

Мюнстер, еврейская Пятидесятница (Шавуот) –
христианская Троица 2006 г.

Эрих Ценгер

Предисловие к первому изданию

Эта книга призвана дать вводную информацию о значении и истории возникновения христианского Ветхого (Первого) Завета. В ней говорится о возникновении и значении Ветхого Завета как единого целого; в то же время самое пристальное внимание в этой книге уделяется истории возникновения и значению каждой из частей Ветхого Завета. Это первый столь объемный вводный курс на немецком языке; его предметом стал «большой» канон Ветхого Завета, которого по сей день придерживается католическая традиция; это значит, что в данном пособии рассматриваются и так называемые второканонические книги. В нашем учебнике обращено особое внимание на то, что Ветхий Завет составляет первую часть христианской Библии; в то же время, в нем отмечается, что почти все ветхозаветные книги возникли как составные части иудейской Библии и продолжают существовать в этом качестве в иудаизме. Для того, чтобы не упускать из виду ни один из вышеуказанных аспектов, данное «Введение» использует термины «Танах» и «Первый Завет».

В последовательности изложения наш учебник следует за христианским каноном. Отдельные книги описываются не по порядку их предположительной изначальной последовательности (как делается в большинстве современных «введений»), но согласно их месту в каноне. Такое решение обусловлено в первую очередь научными предпосылками. Наш учебник имеет дело с текстом, дошедшим до нас в определенной форме – в той форме, которая была зафиксирована

как каноническая. С другой стороны, есть и богословское основание для такого решения. Мы стремились помочь читателю в постижении Первого Завета как Священного Писания. Безусловно, для такого понимания текста также необходимо знать историю возникновения его составных частей, порой очень сложную, однако не следует забывать, что были канонизированы именно Тора и Книга Исаии (впрочем, в их исторически сложившемся виде), а не «Священническое писание» и не «редакция Второисаии». В нашем «Введении» предпринимается попытка применять герменевтическую диалектику синхронического и диахронического анализа текста последовательно и богословски осмысленно. Исходя из этого, изложение, как правило, строилось по схеме: 1. Композиция (построение) библейской книги (синхронический анализ); 2. Возникновение (диахронический анализ); 3. Исторический и богословский контекст; 4. Основные богословские идеи; 5. Значение для (иудаизма и) христианства сегодня.

Богословские цели «Введения» заставляют его вести диалог с другими дисциплинами богословия. Поскольку христианское богословие является изложением иудео-христианских традиций, их толкованием и анализом с применением научных методов, оно нуждается в квалифицированном, научно обоснованном восприятии Библии как источника веры и жизни. Во многих областях библеистики в последние годы были не только поставлены под вопрос отдельные тезисы, но подверглись значительным изменениям основные принципы и парадигмы исследования (например, в экзегезе Пятикнижия была поставлена под сомнение гипотеза об источниках, считавшаяся верной многие годы, а в общественной и религиозной истории Израиля был выработан новый взгляд на зарождение Израиля, а также более дифференцированная оценка монотеизма; в библейской герменевтике вновь приобрела важное значение окончательная, канонически зафиксированная форма текста, а иудейскому измерению в христианстве стало уделяться более пристальное внимание). Поэтому людям, не обладающим специальными познаниями в библеистике, стало трудно не потеряться в море гипотез и дискуссий. Мы стремились в нашем «Введении» учитывать эту ситуацию, надеясь, в частности, на то, что диалог между экзегезой и другими богословскими дисциплинами, несколько утихший в последние годы, вновь станет интенсивным.

Данное «Введение» — прежде всего, учебное пособие для университетских занятий. По этой причине излагаемый в нем материал разделен не только на главы, но и на отдельные части внутри глав, «подглавы»; кроме того, в тексте используется большое количество графиков и таблиц. Мы стремились дать нашим читателям общее представление о современном состоянии научных исследований, стараясь при этом приводить не все существующие мнения по каждому вопросу, так как мы видели в этом опасность дезориентировать читателей. «Введение» было задумано так, чтобы им могли пользоваться и все

те, кто занимается самостоятельно, и те, кто хочет «быть введенным» в научное понимание Книги Книг.

«Введение» было написано несколькими авторами. Так как направления библейских исследований непрерывно разветвляются и каждое из них приобретает все более специальный характер, один ученый был бы не в состоянии проявить равную компетентность во всех вопросах. Тем не менее, мне не хотелось, чтобы наш труд походил на сборник научных трудов; я хотел, чтобы в результате появился учебник с единой концепцией. Поэтому я дал своим соавторам четкие предварительные указания, а также в некоторых случаях подвергнул написанное ими серьезной редакции. Я благодарю своих коллег за проявленную ими готовность принять эти ограничения для блага общего дела.

Одни из тех, кому эта книга обязана своим появлением, — мои коллеги из Мюнстера, оказывавшие мне деятельную и квалифицированную помощь. Я сердечно благодарю Штефани Фюст, Ульрике Хомберг, Бенедикта Юргенса, Рези Козловски (секретариат), Ильзе Мюльнер, Иоганнеса Ринэкера (графика), Катарину Тенс и Беттину Велльман. Только тот, кто сам выполнил подобную работу, знает, сколько труда и терпения требует процесс изготовления макета книги, в которой есть столько таблиц и графиков, — не говоря уже о том, сколько изобретательности требовалось тогда, когда компьютеры преподносили нам свои уже вошедшие в поговорку «сюрпризы». Все мы надеемся, что наш труд сможет помочь тем, кто решил глубже познакомиться с Первым Заветом. Конечно, мы надеемся, что найдет своих внимательных читателей эта книга, но главная наша цель — помочь читателям научиться понимать и любить Библию как *Книгу Книг*.

Мюнстер, июнь 1995 г.

Эрих Ценгер

Предисловие к пятому изданию

Учебное пособие, концепция и цель которого подробно описываются в воспроизведенном выше предисловии к первому изданию, встретило столь благожелательный прием (2-е издание: 1996; 3-е издание: 1998; 4-е издание: 2001), что теперь мы выпускаем уже пятое издание, в результате чего количество экземпляров нашего пособия переходит рубеж 30 тысяч. В третье издание был включен, во-первых, отчет об актуальном на тот момент состоянии научных исследований, а также дополнительная часть под названием «Текст и его история» (увеличение объема книги по сравнению с первым изданием составило примерно 100 страниц); нынешнее, пятое издание было значительно переработано в целом, а также вновь дополнено (увеличение объема книги по сравнению с третьим и четвертым изданиями примерно

50 страниц) с целью проинформировать читателей о самых современных научных дискуссиях и точках зрения. Самые значительные изменения и дополнения претерпели часть С «Книги Торы/Пятикнижия» (в этой главе резюмированы научные тенденции последних лет, в которых недостаточно хорошо ориентируются и специалисты) и часть D «Исторические книги» (в этой главе заново написаны статьи, посвященные книгам Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей). Остальные главы также были переработаны и приведены в соответствие с актуальным состоянием науки. Общая структура пособия была упрощена; упрощение было произведено, с одной стороны, за счет того, что главы следуют постоянной схеме «композиция – возникновение – богословие». Там, где это необходимо, глава начинается с текстологического очерка. С другой стороны, было увеличено число подзаголовков внутри глав, чтобы облегчить ориентацию читателя в книге.

Данная версия этого учебника, над которой я работал многие месяцы, так же, как и прежние его версии, не появилась бы без помощи моих соавторов. Но самую значительную поддержку в редактировании отдельных частей и в чтении корректуры оказали мне мои мюнстерские коллеги, проявившие при этом высокую компетенцию и энтузиазм. Это доктор Ариане Кордес, Зузана Храшова, Рези Козловски (секретариат), Анна Мария Мурбек и Верена Зикманн. Я приношу особую благодарность Кристине Рихтер, которая с большим тщанием координировала завершающую редакцию, а также с блеском справилась с нелегкой (из-за большого количества графиков) задачей форматирования книги и подготовила оригинал-макет.

Мюнстер, март 2004 г.

Эрих Ценгер

А. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ИУДЕЕВ И ХРИСТИАН

Эрих Ценгер

Литература: J.-M.Auwers/H.J.de Jonge, The Biblical Canons (BETHL 163) Leuven 2003; P.Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131) Berlin 2001; E.Brocke, Von den «Schriften» zum «Alten Testament» – und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche nach einer «Mitte der Schrift», in: FS R.Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 581-594; H.von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; B.S.Childs, Die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die Biblische Theologie: ThZ 48, 1992, 382-390; Ch.Dohmen, Der biblische Kanon in der Diskussion: ThRev 91, 1995, 451-460 (Lit); Ch.Dohmen/F.Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993; Ch.Dohmen/Th.Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn 1995; Ch.Dohmen/G.Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996; H.Frankemölle, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie, Bodenheim 1998; ders. (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172) Freiburg 1998; H.Gese, Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments, in: M.Klopfenstein u.a. (Hg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, Bern 1987, 299-328; M.Görg, In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993; A.H.J.Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (ATD.Erg 5) Göttingen ²1988; H.Haag, Das Plus des Alten Testaments, in: ders., Das Buch des Bundes, Düsseldorf 1990, 289-305; M.Hengel/R.Deines, Die Septuaginta als «christliche Schriftensammlung», ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: M.Hengel/A.M.Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72) Tübingen 1994, 182-284; F.-L.Hossfeld (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185) Freiburg 2001; O.Kaiser, Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind: ZThK 91, 1994, 1-9; K.Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum: JBTh 6, 1991, 215-242; ders., Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie, in: H.H.Schmid/J.Mehlhausen (Hg.), Sola Scriptura, Gütersloh 1991, 143-155; N.Lohfink, Eine Bibel – Zwei Testamente, in: Ch.Dohmen/Th.Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn 1995; M.J.Mulder (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRI 2.1) Assen/Philadelphia 1988; M.Oeming, Gesamtbiblische Theologie in der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart ²1987; R.Rendtorff, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: ders., Kanon und Theologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 40-53; A.M.Ritter, Zur Kanonbildung in der Alten Kirche, in: ders., Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Göttingen 1993, 265-280; H.P.Rüger, Das Werden des christlichen Alten Testaments: JBTh 3, 1988, 175-189; ders., Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: S.Meurer (Hg.), Die

Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont, Stuttgart 1989, 137-145; J. Schreiner, Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament, in: ders., Segen für die Völker, Würzburg 1987, 392-407; O.H. Steck, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis 1. Kanon-Schrift-Tradition, Freiburg/Göttingen 1992, 11-33; ders., Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42) Neukirchen-Vluyn 2001; S. Talmon, Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht. Überlegungen zur Ausbildung der Größe «Die Schrift» im Judentum, in: M. Klopfenstein u.a. (Hg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, Bern 1987, 45-80; G. Theissen, Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments: Kul 10, 1995, 115-136; T. Vejola, Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik: JBTh 15, 2001, 313-339; E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf³1995; ders., Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf³1996; ders., Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung, in: K. Richter/B. Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie (QD 159) Freiburg 1995, 31-56; ders., Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: P. Hünermann/Th. Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie (QD 200) Freiburg 2003, 9-34.

I. ЗНАЧЕНИЕ БИБЛИИ ИЗРАИЛЯ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Предварительное замечание: понятие «Ветхий Завет» возникло лишь после того, как появился в качестве отдельной величины «Новый Завет» (сер. II в.). До этого можно говорить лишь о собрании иудейских «Святых писаний», не имевшем строго фиксированного объема. Христиане I в. также почитали эти тексты как свои «Святые писания». Вследствие нормативной функции этих текстов их можно рассматривать как величину, обладающую собственной спецификой. В этой книге они будут называться в совокупности «Библией Израиля». Это определение не вполне корректно, так как оно предполагает наличие общего согласия по поводу объема и композиции этой «Библии»; такое согласие возникло не ранее II в.

1. Фундамент христианства

Без Священного Писания нет христианства. С самого начала своего существования христианские общины в ходе богослужения читали и толковали библейские тексты как Слово Божье. Библейские тексты формировали христианское самосознание первых последователей Иисуса. Язык и образы Библии были для них своего рода культурной матрицей. *Этой* христианской Библией была вплоть до II в. Библия Израиля. Для раннего христианства эта Библия не была «Ветхим Заветом», если понимать «ветхий» как «второразрядный» или, тем более, «устаревший». Когда во II в. специфически «христианские»

евангелия и письма апостолов (корпус которых постепенно складывался с середины I в.) получили в церкви ранг «Святых писаний», они все равно не заменили Библию Израиля; новые святыя книги не отменили существования старых. Хотя в то время предпринимались отдельные попытки отвергнуть Библию Израиля под предлогом того, что она якобы (больше) не важна для христианского самосознания, или даже того, что она противоречит благовестию Христа, церковь решительно воспрепятствовала такой «деиудаизации» своей Библии, ибо понимала, что Библия Израиля — это фундамент миссии, с которой был послан Богом Иисус, а также основание для исповедания Иисуса Христом.

Главным противником использования Библии Израиля в церкви был во II в. Маркион, судовладелец родом из Малой Азии. Он обладал большим влиянием в Римской церкви (не в последнюю очередь благодаря своим богатым пожертвованиям) вплоть до 144 г., когда произошел его разрыв с церковью. После этого он организовал собственную «церковь», имевшую много приверженцев и просуществовавшую до VI в. Маркион был христианским гностиком; он не желал и не мог соединить в своем сознании грехи и зло, присутствующие в реальном мире, с существованием совершенного Бога-Спасителя, которого возвестил Иисус. Он считал, что акт творения был делом злого божества — демиурга, о котором и говорит Библия Израиля. По Маркиону, иудейский Бог суда и войны не имеет ничего общего с Отцом Иисуса Христа. Вполне закономерным было то, что Маркиону было недостаточно лишить Библию Израиля статуса «Святого писания». В своей борьбе за «чистоту» Христова благовестия он отверг и те новозаветные тексты, в которых явно доминировала иудейская традиция. В итоге образовался малый двухчастный канон, состоящий из десяти (впрочем, также подвергнутых «деиудаизации») писем Павла (Гал, 1-2 Кор, Рим, 1-2 Фес, Еф, Кол, Флп, Флм) и Евангелия от Луки в качестве единственного евангелия. Впоследствии все тенденции к отвержению «иудейского» Ветхого Завета и умалению его значения для христианского самосознания стали обозначаться в науке общим термином «маркионитство». Когда это происходит неявно или неосознанно, говорят о скрытом или утонченном маркионитстве.

Как раз ввиду того, что процесс формирования канона специфически христианских текстов в качестве «Священного Писания» был во II в. еще не завершен, действия Маркиона в отношении евангелий и писем апостолов выглядели не столь революционными, как это может показаться сейчас; тем не менее, Маркион невольно ускорил процесс формирования новозаветного канона. Маркион, решительно отрицая «иудейский» Ветхий Завет, гораздо яснее, чем некоторые его современники-богословы, увидел проблему подо-бающего обращения христианства с «Ветхим Заветом» — Библией Израиля, которая является поэтому в то же время и прежде всего Священным Писанием иудеев. Современники Маркиона сами проявили утонченное маркионитство, пытаясь провести типологическую или аллегорическую «деиудаизацию» Библии Израиля с целью сохранения ее для церкви: фактически эти попытки (почти) всегда были направлены против иудаизма (ср., например, «Слово на Пасху» Мелитона Сардского).

Когда церковь расширила свое Священное Писание, она приняла два важных решения:

(1) она сохранила *все* тексты Библии Израиля и поставила «новую» часть не *перед* Библией Израиля, но *после* нее — так возникла единая, состоящая из двух частей христианская Библия;

(2) она ничего не изменила в тексте *иудейской* первой части, не подвергла ее христианской переработке; это относится и к тем местам первой части, которые получают в каком-либо новозаветном тексте новое, христологически/христиански мотивированное прочтение.

Тот факт, что церковь *так* сохранила Библию Израиля в *своей* Библии, соответствовал убеждению, присутствовавшему в самих новозаветных текстах и в имевших большое значение исповеданиях веры древней церкви; это убеждение, что Библия Израиля — нерушимый фундамент христианства. Формирующееся молодое христианство вело полемику с иудейским большинством, не желающим идти по пути новой религии, и все же новозаветные авторы твердо придерживаются мнения, что христианское самосознание может существовать только в постоянной и неразрывной связи с со своими корнями — иудаизмом (ср. литургические традиции) и, в особенности, Библией Израиля (такое убеждение новозаветных авторов сохраняется и даже усиливается после разрушения второго храма в 70 г.). Даже тогда, когда вследствие разных причин были разрушены мосты между «церковью» и «синагогой», церковь, несмотря на очевидные трудности, осталась верна своему убеждению: «...Не ты корень держишь, но корень — тебя» (Рим 11:18).

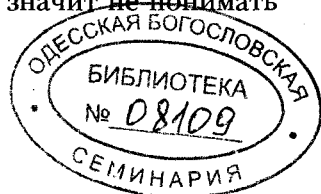
2. Интерпретационный горизонт Нового Завета

Почти на каждой странице Нового Завета можно встретиться с мыслью, что христианству нужен фундамент — Библия Израиля. Для того, чтобы возвестить о Божьих деяниях во Христе и через Христа в последние времена, Новый Завет постоянно цитирует «Писание» (т.е. Библию Израиля) или его мотивы. «Закон и Пророки» — это объясняющий и легитимирующий горизонт для новозаветного свидетельства о Христе.

Какова роль Библии Израиля в обретении веры в Христа, что в ее силах, а что *выше ее сил* в исполнении этой задачи, показано на примере истории о чуде в Эммаусе, происшедшем с двумя учениками Христа в конце Евангелия от Луки (ср. Лк 24:13-35): 1. Воскресший Христос напоминает «слепым» ученикам не только и не столько свою собственную проповедь и свои чудеса, и тем более Он не трактует их как *абсолютно новые* деяния Бога, противопоставленные Его предшествующему поведению в Израиле и по отношению к Израилю. Наоборот: Он подчеркивает глубину (непрерывность) связи между «Законом и Пророками» и Им самим. В заостренной форме можно выразить

это так: Он не толкует «Закон и Пророков», но объясняет самого себя с помощью Писания Израиля. 2. Для того, чтобы уверовать во Христа, ученикам нужна реальная встреча с Восставшим из мертвых; даже Его собственная экзегеза не приводит их к вере сама по себе. Когда Он преломляет хлеб и произносит иудейское благословение (*beraka*), глаза учеников открываются. «Писание» — это предпосылка для обретения веры во Христа и помощь в этой вере, но «Писание» как таковое само по себе не ведет к признанию Иисуса Христом.

Новый Завет изобилует как прямыми цитатами из «Писания», так и скрытыми реминисценциями и отсылками к миру идей и событий Библии Израиля; тем не менее, новозаветные авторы не стремятся *толковать* «Писание». Их цель — понимание и объяснение Христа, которым, как они считали, Бог навсегда спасает мир, «из Писания», то есть исходя из Библии Израиля, которая предполагается общеизвестной и обладающей неоспоримым авторитетом. Новозаветные авторы не вкладывают в уста Иисуса цитат из Библии, как не цитируют ее сами *для того*, чтобы обязательно истолковать текст цитаты с христианских позиций, так, как если бы это был *единственный* смысл текста. Проблема обращения с текстом Библии Израиля не была актуальной проблемой молодой христианской церкви перед лицом не исчезнувшего иудаизма. «Было бы ошибкой утверждать, что Ветхий Завет как таковой не имел авторитета для первых христиан и признавался лишь постольку, поскольку он “предвосхищал Христа” или “приводил ко Христу”. Критический вопрос, на который Лютер ответил известной формулировкой, вызывающей зачастую весьма нелепые толкования, еще не был поставлен. Дело обстоит, скорее, противоположным образом: с помощью Писания неверующим свидетельствуют о Христе, но необходимость убеждать кого-либо в святости Писания с помощью Христа еще не возникла» (H. von Campenhausen, *Die Entstehung* 78). То, что церковь сделала Библию Израиля первой частью своей Библии, имело программное значение: тексты Библии Израиля получили неоспоримый статус божественного откровения. Поэтому ученики Христа обращались к ним, чтобы придать своему свидетельству о Христе категориальную форму, убедительную силу и весомость. Так как новозаветные тексты созданы на основе Библии Израиля, герменевтическая предпосылка христианского чтения и осмысления Библии будет состоять в следующем: *Новый Завет следует читать в свете Библии Израиля (или Ветхого Завета)*. Иероним — великий знаток Писания и переводчик Библии — говорил: «Не знать Писания — значит не знать Христа». Перефразируя это известное изречение, можно сказать: не знать и не понимать Ветхий Завет — значит не понимать Христа и христианства.



3. Ветхий Завет или Первый Завет?

Есть основания для дискуссии о том, не затушевывает ли традиционное название «Ветхий Завет»¹ основную функцию первой части христианской Библии. В Новом Завете отсутствует обозначение «старый» в применении ко всей Библии Израиля. Это обозначение — результат сознательного отмежевания церкви от иудаизма; с начала своего существования и до сих пор оно связано не только с недооценкой этой якобы «устаревшей» части христианской Библии, но и зачастую с пренебрежительным отношением к иудаизму, сохранившему до сих пор верность этим текстам, которые все же утратили свое прежнее значение, «устарели» вследствие появления Нового Завета. Эти предрассудки, увы, не остались в прошлом, они существуют и по сей день. Предпосылкой для возникновения обозначения «ветхий» было то, что оба «Завета» воспринимались как *две* величины, соотношение между которыми должно быть определено точнее впоследствии. Сначала для этого не было даже объективных условий. На практике христианская Библия «распадалась» в раннем христианстве на множество свитков или кодексов; это состояние отражено и в термине «Библия» (*biblia* — книги). Насколько важным было концептуальное «единство», бывшее целью, к которой стремились с самого начала, показывает обозначение *lex* — «закон» (Тора), применявшееся в ранней африканской церкви ко *всей* Библии.

Несомненно: в обозначении «Ветхий Завет» слово «ветхий» не обязательно должно иметь негативную окраску; и наоборот, определение «новый» также может иметь отрицательную окраску (например, новомодный, наносной, неопытный) или обозначать в сопоставлении с «древним» некое ослабление качества (старое вино — новое вино). В той степени, в какой слово «древний» в значении первоначала, истока сохраняет свои положительные коннотации (уважаемый, испытанный, драгоценный), обозначение «ветхий» может считаться приемлемым для первой части христианской Библии (тем более что само это обозначение достаточно древнее). Если мы твердо знаем, что это обозначение — *специфически* христианское и напоминает о том, что Нового Завета не существует без Ветхого Завета, тогда мы можем воспринимать его как отражение той фундаментальной истины, что христианская Библия состоит из двух частей, возникших в различных контекстах. Важны *как* общность, *так и* различие этих частей (континуальность и дисконтинуальность). В этом случае пара

¹ В немецком языке «Ветхий Завет» — «Древний» или «Старый» Завет. Данная глава строится на соотношении понятий «старый» — «новый»; в русском переводе в большинстве случаев используется традиционное определение «ветхий». Однако тогда, когда речь идет о противопоставлении понятий «старый», «древний» — «новый» как таковых, а не только в применении к Библии, используются определения «древний», «старый». (Прим. перев.)

«древний» — «новый» образует не оппозицию, но *корреляцию*. С другой стороны, мы не должны забывать, что это обозначение не соответствует *ни* самосознанию Ветхого Завета, *ни* восприятию этих текстов в иудаизме. Как таковое это обозначение является анахронизмом (это показывает история его рецепции в христианстве); оно было поводом для постоянных недоразумений и нападков на иудаизм, имевших роковые последствия. Поэтому по-настоящему его следовало бы всегда употреблять в кавычках или заменить другим обозначением, или, *по крайней мере, дополнить*. Такую корректирующую функцию мог бы выполнять термин «Первый Завет».

Обозначение «Первый Завет» имеет ряд преимуществ: 1. Оно лишено ставшего традиционным пренебрежительного отношения, которое ассоциативно и фактически связано с термином «Ветхий Завет». 2. Оно корректно отражает исторические обстоятельства: по отношению к «Новому»/Второму Завету «Первый Завет» является первым по времени, он возник раньше и был первой Библией молодой, формирующейся церкви. 3. Оно верно в богословском отношении: «Первый Завет» свидетельствует о том «вечном» союзе, который Бог заключил со своим «первородным сыном» — Израилем (ср. Исх 4:22; Ос 11:1); этот союз был началом великого союза, в который Бог Израиля желает включить и мир народов. 4. Будучи «Первым» Заветом, он указывает на существование «Второго Завета». Так же как «Второй Завет» немислим без «Первого», христианское определение «Первый Завет» напоминает нам о том, что «Первый Завет» как таковой — это не вся христианская Библия.

Обозначение «Первый Завет» небесспорно. Некоторые критики отвергают его потому, что оно как бы заявляет об относительном характере Нового/Второго Завета, а также потому, что пара «Первый/Второй Завет» может предполагать наличие открытой, незаключенной последовательности, которое ставило бы под вопрос окончательность события Христа. Ни то, ни другое не подразумевается в этом обозначении (здесь просто смешаны понятия *principium* и *initium*). Критики не замечают, что «Первый» пишется с большой буквы: «Первый», а не «первый». Новое обозначение уточняет, определяет соотношение между частями двуединой христианской, а не какой-либо другой Библии — и это главное.

Дискуссия по поводу термина «Ветхий Завет» — не просто спор о словах; она связана со сложнейшей *идеологической* проблемой. Не происходит ли так, что обозначение «Ветхий Завет» продолжает и поддерживает многовековую традицию отрицания этой части христианской Библии внутри самого христианства? *Более того*, не связана ли «наивная» или «агрессивная» настойчивость в желании сохранить именно это название для первой части христианской Библии с богословским суждением об иудаизме, которое не соответствует нынешнему восприятию иудаизма в христианстве? Нет сомнения,

что некоторые исследователи так остро реагируют на «новое» обозначение «Первый Завет» потому, что они видят в нем стремление к завышению значимости иудаизма. Они считают, что Ветхий Завет может говорить только то, что с их точки зрения «разрешено» ему Новым Заветом, и не более. И самое главное: они не могут смириться с тем, что эта часть нашей Библии, будучи *в первую очередь* иудейской Библией и лишь *затем* Священным Писанием христиан, содержит в себе две возможности ее прочтения и *обе* они угодны Богу.

В тех случаях, когда речь идет о «Ветхом Завете» как Священном Писании иудеев, представляется уместным использование термина *Еврейская* или *Иудейская Библия* или искусственной аббревиатуры Танах, принятой в иудаизме. Три согласных этой аббревиатуры ТНК (*к* произносится как *х*) – это заглавные буквы названий трех частей иудейской Библии в их канонической последовательности (см. ниже, II): Т – Тора/Закон; Н – Небиим/Пророки; К – Кетубим/Писания. Понятие «Микра» (то, что следует читать и главным образом читать вслух в синагоге) также недвусмысленно определяет Иудейскую Библию как Священное Писание иудеев.

4. Критика некоторых способов прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве

Во II в. церковь решительно воспротивилась призыву Маркиона отказаться от «иудейского» Ветхого Завета; церковь почувствовала, что, отвергнув Ветхий Завет, она отвергнет фундамент, на котором стоит. Однако в то время церковь не смогла достаточно глубоко осмыслить значение собственного выбора – значение того факта, что она сохранила изначально иудейскую книгу в качестве первой части христианской Библии. Это упущение вскоре привело к появлению у многих богословов неверного представления, будто бы церковь – *единственный истинный и с самого начала избранный Богом* адресат этой книги. Они определяли церковь как «истинный Израиль», в котором история взаимоотношений Бога с «Израилем» обрела свою единственную цель. Только церковь – Божий народ Нового Завета – знает и понимает то, что Бог «на самом деле» хотел открыть людям в Писании. Такие взгляды сохраняются в христианском богословии вплоть до наших дней; сегодня мы должны понять, что эти взгляды представляют собой скрытое маркионитство и должны быть преодолены.

Скрытое и утонченное маркионитство всегда присутствует там, где Ветхий Завет *принципиально* читается и истолковывается сквозь новозаветно-христианскую призму «исполнения» или «превосходства». Там, где богословское значение Ветхого Завета сводится к тому, что он был возвещением и подготовкой той реальности, которая «истинно» открылась «только» в Иисусе Христе, Ветхий Завет, правда, не отвергается, так как он – «Слово Божье», однако все те элементы

Ветхого Завета, которые не укладываются в христологические и экклезиологические рамки, отходят на задний план, интерпретируются с точки зрения христианского богословия или дискриминируются с антииудейских позиций. Особенно тяжелое последствие скрытого маркионитства в христианстве — то, что до сегодняшнего дня иудеи вынуждены выслушивать обидные поучения от христиан, которые якобы «лучше понимают Ветхий Завет» и порицают иудеев за то, что они сохраняют приверженность текстам, имевшим, по мнению христиан, лишь «временное» значение, и строят свое религиозное самосознание на словах Ветхого Завета, «упраздненных» Иисусом Христом, в котором окончательно осуществилось откровение Божье.

Способы прочтения и истолкования Ветхого Завета в христианстве, весьма различные в деталях, можно свести к трем основным моделям:

4.1 Модель замещения/субституции

Эта модель просто помещает церковь на место Израиля; таким образом, восприятие текстов Танаха послебиблейским иудаизмом оказывается лишенным богословской релевантности, так как он, согласно концепции этой модели, покрыт пеленой неправильного понимания Библии или неприятия Христа. В этой связи часто говорится, что главный богословский смысл ветхозаветных текстов, их главная цель, установленная Богом — это церковь как единственный их адресат. К модели замещения относятся и те позиции, которые воспринимают и толкуют весь Ветхий Завет или значительную его часть как некий негативный контрастный фон для новой и «совершенно иной» вести Нового Завета.

4.2 Модель ограничения

Согласно этой модели, Ветхий Завет — это «слуга» Нового Завета. Его функцией была и остается подготовка к истинному и окончательному откровению в Иисусе Христе. Ветхий Завет — это обетование, исполнением которого является Новый Завет. Это план, прообраз (прототип) той реальности, которая осуществилась в полной мере и обрела полную форму (отображение) в Иисусе. С герменевтической точки зрения, этот типологический метод не следует принципиально отвергать: основания для него можно найти и в самом Ветхом Завете; он весьма тонко применялся и в эллинистическом иудаизме, особенно у Филона. В нем содержится историко-богословская экспликация верности Яхве, который осуществляет свой «план спасения» так, что его деяния, совершенные единожды, получают каждый раз новую актуализацию. Так с помощью теологемы «нового/Второго Исхода» спасение Израиля из вавилонского изгнания/диаспоры объясняется

и празднуется как новая, возобновленная актуализация Первого Исхода из Египта. Оба исхода соотносятся как печать и отпечаток; при этом отпечаток никак не отменяет печати, но наоборот, «живет» соею связью с ней. К сожалению, в христианском богословии такое соотношение не сохраняется: в большинстве случаев она отвергает ветхозаветный/иудейский прототип или противопоставляет ему новозаветное/христианское отображение.

4.3 Модель отбора

Согласно этой модели, подчеркивающей единство откровения, Ветхий Завет — это зерно, которое, повинувшись внутренней необходимости, превращается в колос Нового Завета; такова была изначальная, Богом назначенная цель развития. Поэтому Новый Завет — это единственный критерий для того, что должно считаться божественным откровением во всем приводящем в замешательство многообразии Ветхого Завета. Так, например, все те ветхозаветные обетования спасения, которые не были продолжены и восприняты новозаветной христологией (таких обетований в Ветхом Завете множество, и они не систематизированы), следует считать не «истиной», данной в откровении, но проявлением исторической обусловленности откровения. Здесь иудеям ставится в вину не только то, что они фактически неверно понимают свою собственную Иудейскую Библию, но и то, что они, будучи иудеями, в конечном счете *не могут* читать и понимать свою Библию, ибо у них нет христологической призмы.

Здесь невозможно дать детальную *критику этих трех моделей*. Всем им свойственны общие недостатки, которые проявляются в каждом случае по-разному: 1. Эти модели совершенно не соответствуют самопониманию текстов Ветхого/Первого Завета. 2. Они не принимают в расчет комплексного характера Ветхого Завета. 3. Они дышат — вольно или невольно — воздухом «teaching of contempt»²; этот воздух, этот дух весьма опасен, так как он является аспектом роковой «богословской» враждебности к евреям, ставшей *одним из* поводов для антисемитизма уже не богословского, но расистского. 4. Узкие рамки этих моделей не вмещают самостоятельного, отдельного значения Ветхого Завета; они не воспринимают идейной независимости ветхозаветных текстов, в том числе и в особенности от Нового Завета. 5. В них нет и речи о том, что иудейское прочтение Библии Израиля может иметь богословскую ценность.

Осознание причинно-следственной связи между враждебностью к евреям, обусловленной богословскими соображениями, и антисемитизмом (возникшее и — к сожалению, слишком медленно — созревшее после Холокоста) требует нового отношения христианства

² Учение о презрении (англ.).

к Первому Завету, ибо он — важнейшая часть традиции, общей для иудеев и христиан. В изменении отношения к Первому Завету должно в первую очередь проявиться изменение отношений между христианами и иудеями. Изменение отношения к Первому Завету — это признание того, что христианство имеет иудейские корни, обладающие основополагающим значением для жизни церкви. Второй Ватиканский Собор 1965 года в своем заявлении *Nostra Aetate* («Об отношении Церкви к нехристианским религиям») сформулировал эту мысль так:

«Размышляя о тайне Церкви, Священной Синод помнит о духовных узах, связующих народ Нового Завета с родом Авраама... Поэтому церковь не может забыть о том, что Она получила откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог по неизреченной милости Своей заключил древний завет, и о том, что она питается от корней хорошей маслины, к которой привиты дикие ростки — язычники».

Этот отрывок папа Иоанн Павел II в ходе своего исторического визита в Большую синагогу Рима в 1986 году прокомментировал следующим образом:

«Цель сегодняшнего визита — внести решительный вклад в укрепление добрых отношений между нашими сообществами; стимулом для него стал пример многих мужчин и женщин как с одной, так и с другой стороны. Эти люди приложили — и прилагают сейчас — множество усилий к тому, чтобы старые предрассудки были преодолены и возникло пространство для все более глубокого и полного признания существования “уз” и “общего духовного наследия” иудеев и христиан... Иудейская религия не есть для нас нечто “внешнее”: она в определенном смысле принадлежит к «внутренней сути» нашей религии. Поэтому наше отношение к ней иное, нежели к какой-либо другой религии. Вы — наши любимейшие братья и, в определенном смысле, наши старшие братья».

В свете этой инициативы, поддержанной с замечательным экуменическим единодушием (ср. предметный указатель Н.Н. Henrix/W. Kraus [Hrsg.], *Die Kirche und das Judentum. Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh/Paderborn 2001*, см. ключевое слово «Altes Testament, [Hebräische Bibel, Erstes Testament]») и получавшей на протяжении последних тридцати лет все новые подтверждения и богословские «продолжения» в христианских церквях (в первую очередь, в Европе и Северной Америке), стало особенно ясно, что три вышеуказанные модели не соответствуют особым отношениям между иудеями и христианами в обращении с Иудейской Библией / Первым Заветом, ибо они не желают видеть и признавать *иудейского* измерения Библии Израиля, имеющего непреходящее значение и для христиан, и тайны этой Библии как источника жизни для *послебиблейского* иудаизма. Эти недостатки указанных моделей, а также тот факт, что Первый Завет

может и должен восприниматься как иудейский корень христианства, служат исходными пунктами для «модели диалога (дискурса)», которая будет обрисована ниже.

5. Христианско-иудейская герменевтика Библии

Следующие принципы христианско-иудейской библейской герменевтики представляются непреложными в силу того, что, во-первых, восприятие христианами Ветхого Завета веками страдало проблематичностью, а во-вторых, потому, что современное христианство заново открыло богословскую ценность послебиблейского и современного иудаизма.

1. При том, что Ветхий Завет — часть христианской Библии, необходимо помнить, что каждый голос внутри него может звучать поначалу независимо от Нового Завета. Ветхозаветные тексты несут свою собственную весть. У Ветхого Завета есть свой голос, и этот голос обладает своей ценностью.

2. Если мы спросим, нельзя ли уловить в разных голосах Ветхого Завета единую мелодию, не лежит ли в основе библейских текстов как Ветхого, так и Нового Завета один и тот же поиск, один и тот же главный путь, то это будет не христология, но теология, бого-слово, то есть слово Бога или слово, обращенное к Богу, — слово обращения Бога к своему народу Израилю и к миру как творению Божию, обращения, которое люди уже испытали или которого они ищут и просят. О. Штек (Steck) сформулировал это так: «Каков предмет библейской экзегезы, и как говорит о нем сама Библия? Каково ядро, каков смысл библейских текстов, к которому всегда — несмотря на глубокие разногласия ее усилий и результатов — приходит экзегеза, если ставит перед собой такую цель? <...> Что же на самом деле сохранила для нас, что принесла нам богатая традиция, представленная в самой Библии? Нам кажется... самым плодотворным следующий путь поиска: исходя из прямых и косвенных содержаний библейской традиции, попытаться увидеть то, что объединяет и связует между собой оба Завета. “То, что вызывает Христа” — такой результат поиска, если оценивать его с сегодняшней точки зрения и исходя из сегодняшнего опыта, представляется весьма односторонним и содержащим в себе опасность недопустимого сужения. Ответ на вопрос, о чем же все-таки речь в Библии, должен иметь более широкий охват. Поэтому этот ответ звучит иначе; он включает в себя и так называемый христологический ответ: в Библии говорится о Боге. Предмет Библии — весть Божья, посланная в определенное время и обращенная к конкретному времени и жизни. Именно эта весть и передается библейской традицией. *Бог и Его деяния, обращенные к людям* — таково основное, “сквозное” содержание библейской традиции» (О.Н. Steck, *Gott In der Zeit* 70f). Эта теоцентричная перспектива дает возможность

рассматривать Библию в целом, а также ее отдельные пассажи как контекстуализацию слова «Бог». Это относится как к Иудейской, так и к Христианской Библии.

3. Целью и задачей прочтения Библии является не сглаживание этих различных контекстуализаций, но создание диалога между ними. В ходе этого диалога должна быть раскрыта, с одной стороны, общая для них всех теоцентричность и, с другой стороны, конкретные исторические, общественные и антропологические контексты. Иудейское прочтение Библии будет иным, нежели христианское, ибо, во-первых, различен общий контекст двух прочтений и, во-вторых, отдельные тексты Библии, будучи свидетельствами живого обращения Бога к людям, имеют множество перспектив и открыты для разных толкований. Понимание того, что Святые писания Израиля имеют двойное завершение или, иначе говоря, двоякую историю рецепции в иудаизме и христианстве, в последние годы приобрело большую актуальность. Оно дает нам новую герменевтическую опцию, в рамках которой равноправное сосуществование иудейского и христианского прочтения Библии (как Танаха и как Ветхого/Первого Завета) не просто признается возможным, но становится целью. В конечном счете, речь идет о том, чтобы признать за отдельными библейскими текстами, а также обеими частями христианской Библии — Ветхим и Новым Заветом — самостоятельную ценность и самостоятельное значение, а так же соединить разные голоса библейских текстов в полифоническую мелодию — в единый канонизированный дискурс. Этот путь можно назвать герменевтикой канонического дискурса. *Методически и диалогически* дискурс образуется на одинаковом уровне рассмотрения, то есть тогда, когда различные способы восприятия и понимания Бога в рамках иудаизма и христианства рассматриваются, взвешиваются и оцениваются как равноправные возможности.

Главная конкретная предпосылка этой программы — отсутствие в ней *изначального, заданного* приоритета Нового Завета перед Ветхим Заветом и, следовательно, христианства перед иудаизмом, что было недостатком христианского богословия на протяжении столетий. Целью этого подхода является не обоснование превосходства того или иного восприятия Библии, но соединение голосов Ветхого и Нового Завета в многоголосый хор, где голоса перекликаются друг с другом и служат лучшему пониманию друг друга. Приведем простой и наглядный *пример*.

Тех, кто читает Книгу Екклесиаста (Кохелет), исходя из новозаветной Благой Вести о воскресении и вечной жизни, может неприятно поразить настойчиво проводимая в этой книге мысль: смерть — это конец жизни. Такие читатели ставят в вину Книге Екклесиаста богословскую незавершенность и видят в ней типичную для Ветхого Завета ограниченность, которую *должен был* преодолеть Новый Завет. Такое восприятие свидетельствует о непонимании содержания Книги

Екклесиаста, значительного и нужного как для иудеев, так и для христиан; кроме того, такое восприятие лишает новозаветное богословие воскресения очень важного измерения, которое проявляется как раз в дискурсе с Екклесиастом. Действительно, Екклесиаст предельно «заостряет» тему смерти как конца человеческой жизни — смерти, которую не отменяет и Бог; тем не менее, согласно Екклесиасту, в человеческой жизни есть смысл. Эта книга противопоставляет власти смерти радость и призывает к радости, которая есть дар (3:13) и в которой открывается людям сам Бог (5:19). Так радость становится неким духовным опытом, с помощью которого человек приобретает знание, выходящее за рамки, за границы его смертной природы и может ощутить свое существование как жизнь в присутствии Бога. Бог Книги Екклесиаста — это Бог настоящего, который проявляется в реальности человеческой жизни и предохраняет от бегства в искусственный мир или в искусственное, выдуманное будущее. Книга решительно отвергает такое бегство: «...Потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9:10). Отрицание «жизни *после* смерти» в Книге Екклесиаста становится прославлением «жизни *до* смерти» как времени, в котором возможно Божественное присутствие. Эта идея имеет и с христианской точки зрения собственную ценность и собственную весомость; она не только не противоречит Новому Завету, но наоборот, придает глубину и значимость новозаветному измерению веры в «жизнь после смерти», которая связана узами *фундаментальной* непрерывности с «жизнью до смерти».

II. ТАНАХ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ИУДЕЕВ

1. Трехчастная структура Танаха

Танах — аббревиатура, принятая основными течениями иудаизма. Три согласных этой аббревиатуры ТНК (*к* произносится как *х*) — это первые буквы названий трех частей иудейской Библии в их канонической последовательности: Т — Тора/Закон; Н — Небиим/Пророки; К — Кетубим/Писания. Существовала и несколько иная схема, в которой блок книг пророков помещался на третье место (структура ТаКаН). Последовательность книг внутри блоков Небиим и Кетубим могла варьироваться.

Сегодня считается, что в Танах входит 39 книг; Иосиф Флавий насчитывал их 22, а в 4 (3) Книге Ездры говорится о 24 книгах. Число 24 получилось в результате того, что контексты книг 1-2 Сам (=1-2 Цар), 1-2 Цар (=3-4 Цар), 1-2 Пар, Езд-Неем и 12 «малых» пророков считались за *одну* книгу каждый; сокращение числа книг до 22 достигается за счет

того, что каждая из пар Суд и Руфь, Иер и Плач также считается за *одну* книгу. Оба числа подчеркивают идею завершенности и совершенства: 22 – число букв еврейского алфавита; 24 – умноженное на два число месяцев и/или колен Израилевых.

Последовательность трех блоков соответствует последовательности их вхождения в канон. Внутри второго и третьего блоков, в которых традиция предлагает разную последовательность книг, критерием последовательности книг стало действительное или предположительное время их возникновения (поэтому «пророческая» Книга Даниила, законченная около 165 г. до н.э., была помещена в третий блок; ср. отличное от этого положение ее в «Первом Завете»). При этом важную роль играли и соображения систематизации; прежде всего это касается постановки Псалмов на первое, а Хроник (Паралипоменон) на последнее место «Писаний», а тем самым и всей Библии Израиля.

Ступенчатая *последовательность трех частей* (сейчас речь пойдет именно о ней, а не о различающейся в традиции последовательности книг внутри блоков) соответствует их различной канонической значимости, а также их различному применению в синагогальной литургии до сего дня. «Тора» – это фундамент, на котором стоят две другие части. В синагоге Тора читается в рамках lectio continua³ во время субботнего богослужения. «Пророки» считаются комментарием к Торе; для богослужений специально выбраны такие отрывки из книг пророков, в которых особенно сильно проявляется их «комментирующий» характер (пророческие хафтартот – множественное число от «хафтара»). «Писания» не играют столь фундаментальной роли в синагогальной службе; но и они также – в особенности пять мегиллот (множественное число от *m^egillāh* – свиток) и псалмы – имеют собственное литургическое значение.

Танах

Тора «Закон»	Бытие Исход Левит Числа	Брейшит «В начале...» Шмот «Имена...» Ваикра «И воззвал...» Бемидбар «В пустыне...»
Эпилог: Втор 34:10-12	Второзаконие	Дварим «Слова...»
Небиим «Пророки»	Иисус Навин Судьи 1 Самуила 2 Самуила 1 Царств 2 Царств	Разделение «ранние (старшие) пророки» (Ис Нав – 4 Цар) и «поздние (младшие) пророки» (Ис – Мал) засвидетельствовано с VIII в.

³ Непрерывное чтение (лат.; прим. перев.).

	Исаия Иеремия Иезекииль	Три «больших» пророка (аналогия: патриархи Израиля — Аврам, Исаак, Иаков); последовательность в традиции варьируется.
Эпилог: Мал 3:20-24	Осия Иоиль Амос Авдий Иона Михей Наум Аввакум Софония Аггей Захария Малахия	
Кетубим «Писания»	Псалмы Иов Притчи	Также существует последовательность Иов, Притчи, Псалмы; в Вавилонском Талмуде Книга Руфь находится непосредственно перед псалмами (родословная псалмопевца Давида).
	Руфь Песнь Песней Екклесиаст Плач Есфирь	5 книг — «праздничные свитки» — приурочены с VI в. н.э. к следующим праздникам: Руфь — завершение недели, Песн — Песах, Екк — Суккот, Плач — день разрушения Храма, Есф — Пурим; иная последовательность — согласно праздничному циклу.
Эпилог: 2 Пар 36:22-23	Даниил Ездра Неемия 1 Паралипоменон 2 Паралипоменон	Согласно другой традиции XI в. н.э., Книги Хроник (Паралипоменон) находятся в начале «Писаний», чтобы эта часть Танаха начиналась с Адама, как и Тора (ср. 1 Пар 1:1).

Христианского читателя Библии озадачит тот факт, что книги Ис Нав — 4 Цар Танах причисляет к «Пророкам». К этому разделу они отнесены уже в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, где в «восхвалении отцов рода» (44-50) Иисус Навин и Самуил прямо характеризуются как пророки (ср. Сир 46:1, 13, 16). Пророк Нафан упомянут в этой книге до Давида (ср. Сир 47:1), а Илия и Елисей, великие пророки Северного Царства, прославляются как главные деятели в истории Северного Царства (ср. Сир 48:1-16). Восприятие

обеих Книг Царей (3-4 Цар) как глубоко «пророческих книг» оправдано и по другой причине: в этих книгах пророки (Нафан: 3 Цар 1; Ахия Силомлянин: 3 Цар 11:29-39; 14:12, 18; 15:29; человек Божий из Иудеи: 3 Цар 13; Михей, сын Иемвлая: 3 Цар 22; Илия и Елисей [pass.]; Исаия: 4 Цар 19-20; пророчица Олдама: 4 Цар 22:14-20) — настоящие «двигатели» истории. Основой, мерилom и главным критерием своей деятельности они считают волю Божию, явленную в Торе; это роднит их с «пророком Моисеем» (ср. Втор 18:18; 34:10), через которого Бог даровал Тору людям, и еще раз объясняет нам, почему книги Ис Нав — 4 Цар, в которых эти пророки — главные действующие лица, воспринимаются иудейской традицией как «книги пророков».

Деление на три части старше канона в его окончательном общепринятом виде (ок. 100 г. н.э.); после 200 г. до н.э. дискуссии и расхождения во мнениях были связаны только с «Писаниями». Вероятно, псалмы изначально также были включены в часть «Пророки» как «пророческая книга». Деление на три части как *принцип* впервые намечается в Сир 38:34b-39:1 (ок. 190 г. до н.э.). В прологе, написанном внуком Иисуса Сирахова ок. 117 г. до н.э. в качестве введения к греческому переводу этой книги, созданной его дедом на еврейском языке, также есть предпосылки для такого деления Танаха. Этот пролог, который можно разделить на три композиционные составляющие, разрабатывает в краткой форме «богословие канона»:

«Многое и великое дано нам через закон, пророков и прочих, следовавших за нами, за что должно прославлять Израиль за образованность и мудрость; и не только сами изучающие должны делаться разумными, но и находящиеся вне [Палестины] усердно занимающиеся [Писанием] могут приносить пользу словом и писанием. Поэтому дед мой Иисус, больше других предаваясь изучению закона, пророков и других отеческих книг и приобретя достаточный в них навык, решился и сам написать нечто, относящееся к образованию и мудрости, чтобы любители учения, вникая в эту [книгу], еще более преуспевали в жизни по закону.

Итак, прошу вас, читайте [эту книгу] благосклонно и внимательно и имейте снисхождение к тому, что в некоторых местах мы, может быть, погрешили, хотя и [много] трудились над переводом: ибо неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык, — и не только эта [книга], но даже закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике.

Прибыв в Египет в тридцать восьмом году царя Эвергета [Птолемея] и пробыв там [некоторое время], я нашел немалое сходство в образовании и счел крайне необходимым и самому приложить усердие к тому, чтобы перевести эту книгу. Много бессонного труда и знаний положил я за это время, чтобы довести книгу до конца и сделать ее доступною и тем, которые, находясь на чужбине, желают учиться и приспособляют свои нравы к тому, чтобы жить по закону».

2. Герменевтическая систематизация Танаха

2.1 Программные завершения (эпилоги/колофоны) трех частей

(1) Втор 34:10-12 («эпитафия Моисею») завершает первую часть Танаха – Тору:

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Яхве знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам, которые послал его Яхве сделать в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его и над всею землею его, и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил перед глазами всего Израиля».

Важнейшая информация, которая дается нам в этом тексте, такова: 1. Тора Моисея – это божественное откровение и собрание правил жизни; оно уникально и ни с чем не сравнимо; Тора обладает вечным, непреходящим значением. 2. Что касается «пророков», то все они, с одной стороны, поставлены в подчиненное, более низкое по сравнению с Моисеем положение; с другой стороны, в тексте санкционируется их главная задача – толкование (Моисеевой) Торы. 3. Исход из Египта обретает особое, уникальное измерение и становится «ключевым моментом» для всей последующей истории.

(2) Мал 3:22-24⁴ представляет собой (многослойное) заключение ко всему комплексу текстов книг пророков:

«Помните закон Моисея, раба Моего,
который Я заповедал ему
на Хориве для всего Израиля,
равно как и правила и уставы.
Вот, Я пошлю к вам
Илию пророка
пред наступлением дня Яхве,
великого и страшного.
И он обратит сердца отцов к детям
и сердца детей к отцам их,
чтобы Я, придя, не поразил
земли проклятием».

Этот текст дает следующую информацию относительно книг пророков:

1. Чтение пророков имеет «служебное» значение – книги пророков «напоминают» читателю о Торе Моисея; согласно каноническому восприятию, эти книги – актуализация Торы как спасительного дара. 2. Тора Моисея – это Тора Яхве, т.е. Тора, которую заповедал людям *сам Яхве*. 3. Тора – Закон Яхве – сконцентрирована в Книге Второзакония; на это указывает выражение «закон и уставы», используемое как «рамка», охватывающая обе «главные части» Второзакония – главы 5-11 и 12-26 (ср. 5:1; 11:32; 12:1; 26:16). 4. Илия как главная, знаковая

⁴ В Синодальном переводе – Мал 4:4-6 (прим. ред.).

фигура феномена пророчества является «учеником Моисея» по преимуществу, ибо он, согласно 3 Цар 19:1-18, «слышал» Яхве (но, в отличие от Моисея, не «видел» Его: ср. Исх 19-34). Так как Илия не умер, но, согласно 4 Цар 2:1-11, был вознесен на небо, он может вернуться, чтобы окончательно сделать Израиль «семейной» общиной учителей и учеников Закона, о которой мечтает Второзаконие (6:4-9). 5. В комментариях пророков к Торе речь идет, главным образом, о тройном соотношении «Бог – Израиль – Земля». 6. Пророки толкуют Тору Моисея в перспективе эсхатологического ожидания и трепета перед наступлением «дня Яхве» (Мал 3:23 цитирует Иоил 3:4b и обыгрывает весь контекст Иоил 3-4: весь Израиль станет «пророческим»).

(3) 2 Пар 36:22-23 (так называемый эдикт Кира) – программный финал третьей части канона – «Писаний», а также финал всего Танаха:

«А в первый год Кира, царя Персидского, во исполнение слова Яхве, [сказанного] устами Иеремии, возбудил Яхве дух Кира, царя Персидского, и он велел объявить по всему царству своему, словесно и письменно, и сказать: Так говорит Кир, царь Персидский: все царства земли дал мне Яхве, Бог неба; и Он повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас – из всего народа Его, [да будет] Господь, Бог его, с ним, и пусть он туда идет».

Тот факт, что Танах заканчивается книгами Езд – Неем – 1-2 Пар (о Книгах Хроник [Паралипоменон] как своеобразном резюме, итоге истории отношений Бога и Израиля, начиная «от Адама», см. ниже, D.VIII), причем именно в такой неожиданной последовательности, а не 1-2 Пар – Езд – Неем, соответствующей хронологической последовательности событий, указывает на сознательное намерение авторов создать некий программный финал. В конце I в. н.э., то есть после разрушения Храма римлянами в 70 г. н.э., в условиях постоянно усиливающегося давления со стороны римлян на иудеев в Израиле, такой финал Танаха нес в себе важное, исполненное надежды «послание» к иудейскому читателю:

1. Израиль должен всегда помнить о событиях прошлого: о том, что страшная катастрофа, поразившая когда-то народ Божий, чудесным образом завершилась, вопреки всем сомнениям и отчаянию. Такое чудо произошло, и объяснение ему – во-первых, верность Яхве своему слову (аллюзия на пророчество Иеремии) и, во-вторых, то, что Яхве в силах подвигнуть на исполнение своего плана даже тех правителей великих империй, которые в сущности не признают Его своим Богом. 2. Фундамент для надежды Израиля – «вечный» завет Бога со своим народом: «Кто есть из вас – из всего народа Его, да будет Яхве, Бог его, с ним» – в этой фразе присутствует аллюзия на т.н. формулу завета (ср. в особенности Лев 26:44 сл.). 3. Последние слова «и пусть он туда идет» включают древний глагол *‘ālāh* – «восходить, подниматься». Традиционно этим глаголом обозначался исход Израиля из фараонского Египта. На примере Израиля Бог показывает, что Он есть Бог

освобождения. Одновременно с этим в тексте утверждается значение Иерусалима и «Земли» как спасительного *Дара Яхве* своему народу.

2.2 Объединенность трех частей Танаха тематическими соответствиями и повторами ключевых слов

Начальные и финальные главы трех частей Танаха тесно связаны между собой; этим подчеркивается «торацентричность» понимания всего текста.

(1) Начало «ранних пророков» (Ис Нав 1) связано с финалом Торы, финалом «Пророков» и началом «Писаний». Втор 34:9:

«И Иисус, сын Навин, исполнился духа премудрости, потому что Моисей возложил на него руки свои, и повиновались ему сыны Израилевы, и *делали так, как повелел Яхве Моисею*».

Ис Нав 1:7-8, 13:

(Яхве говорит Иисусу Навину:) «Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и *исполняй* весь закон, *который завещал тебе Моисей, раб Мой*; не уклоняйся от него ни направо, ни налево, дабы поступать *благо разумно во всех предприятиях твоих*. Да не отходит *сия книга закона* от уст твоих; *но поучайся в ней день и ночь*, дабы в точности *исполнять* все, что в ней написано: *тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благо разумно*».

(Иисус Навин говорит коленам Израилевым:) «*Вспомните, что заповедал вам Моисей, раб Яхве...*»

Мал 3:22:

«*Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал ему...*»

Пс 1:1-3, 6:

«Блажен муж, который *не ходит...*

но в законе Яхве воля его,

и о законе Его *размышляет он день и ночь...*

и во всем, что они ни *делает, успеет*.

Ибо знает Яхве *путь праведных,*

А путь нечестивых *погибнет*».

Из вышеприведенных текстов можно сделать следующие важные выводы: 1. Иисус Навин – первый человек, который читает, изучает и помнит Тору Моисея как «Книгу»; именно это обеспечивает ему успех на пути в Землю Обетованную. 2. Цель корпуса книг пророков, ограниченного рамками Ис Нав 1 и Мал 3:22 – быть «актуализирующим» воспоминанием о Торе, данной через Моисея, раба Яхве, но являющейся по сути своей словом самого Яхве. 3. Тора – это прежде всего обетование/благовестие для пути всего Израиля (Ис Нав 1) и для каждого человека в отдельности (Пс 1). 4. Необычайно важным считается знать Тору наизусть и в точности исполнять ее.

(2) Начало корпуса «поздних пророков» (Ис 1-2) помещает Тору — Закон Израиля в пространство противостояния Израиль — народы; продолжение этой диалектики мы находим в начале Псалтыри (Пс 1-2).

Ис 1:10-20	Слово Яхве и Закон (Тора) Бога нашего для Израиля (1:18-20: ср. Мал 3:23 слл.).
Ис 2:1-5	Закон (Тора) Яхве и его слово для народов: Закон, выходящий от Сиона — дома Яхве.
Пс 1	Закон (Тора) Яхве для Израиля.
Пс 2	Закон (Тора) Яхве для народов: Закон, выходящий от Сиона и сообщаемый через мессианского царя.

(3) Тема финала пророческого корпуса (Мал 3:13-21, 22-24) разрабатывается и актуализируется в соотношении с Торой в двойном прологе Псалтыри, следующей непосредственно за этим корпусом.

Мал 3	Противопоставление «праведных» и «нечестивых» Эсхатологическая перспектива: суд Яхве. Спасение через Закон (Тору).
Пс 1-2	Противопоставление «праведных» и «нечестивых». Эсхатологическая перспектива: суд Яхве. Спасение через Закон (Тору).

III. ПЕРВЫЙ ЗАВЕТ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ХРИСТИАН

1. К вопросу о возникновении обширного христианского канона

Раннее христианство не создало для своего «Ветхого Завета» собственного канона; оно следовало за иудаизмом — религией, из которой оно произошло, и признавало каноническими те книги, которые почитались как канонические в иудаизме. Этот вывод подтверждают среди прочего следующие три соображения. 1. В произведениях раннехристианских апологетов (Иустин) нет цитат из «второканонических» писаний Ветхого Завета. 2. Мелитон Сардский в конце II в. отправился «на Восток», точнее, «к месту проповеди и деяний нашего Спасителя», ... чтобы получить точные сведения о «книгах Ветхого Завета», их числе и последовательности; об этом он сообщает «своему брату Онесиму» в произведении *Εκλογαί* («Отрывки»), фрагмент которого сохранился у Евсевия. Список книг, приведенный здесь, полностью соответствует иудейскому канону [Э. Ц.: впрочем, в другой последовательности] при том, что Плач причисляется к Книге Иеремии,

а Книга Неемии считается частью Книги Ездры; исключение – Книга Есфирь, которая отсутствует как в этом списке, так и в большинстве греческих канонов» (А. М. Ritter, *Kanonbildung* 273f). 3. Первый в античности христианский комментарий к второканоническому произведению – это «De Tobia» («О Товии»), принадлежащий Амвросию Медиоланскому⁵. То, что древняя церковь твердо придерживалась иудейского канона, несмотря на то, что читала книги, принадлежащие к этому канону, на греческом или латинском языках, говорит о том, что «ни в коем случае нельзя думать, будто христианство и иудаизм не имели никаких точек соприкосновения, начиная со времени их разрыва (случившегося вследствие событий 70 г. н.э.), а пошли каждая своим путем» (А. М. Ritter, там же 280).

Лишь ок. 400 г. Западная церковь признала «Священным Писанием» «Канон Септуагинты», превосходящий по объему Танах; Восточная церковь признала этот канон в VII в. Реформаторы исключили из канона все книги и фрагменты книг, которые не были представлены в древнееврейском варианте. В противовес такому решению, Тридентский Собор 1546 г. постановил, что книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, Варуха, 1-2 Маккавеев, существующие на греческом языке, должны считаться каноническими, а Молитва Манассии и книги 3-4 Ездры не должны входить в канон. Восточная церковь в 1672 г. включила в канон книги Товита, Иудифи, Иисуса, сына Сирахова и Премудрости Соломона. Разграничение канонических и неканонических произведений – вопрос, не нашедший в разных христианских церквях единого ответа; существуют также различные богословские позиции по этому вопросу.

Причины, обусловившие возникновение христианского канона, который превосходит по объему канон иудейский, до сих пор не вполне ясны.

Раньше считалась общепринятой следующая точка зрения: ранняя христианская церковь, которая развивалась и распространялась преимущественно в среде грекоязычного иудаизма, полностью заимствовала больший по объему библейский канон, появившийся в Александрии – центре эллинистического иудаизма. Сейчас эта точка зрения поставлена под вопрос, т.к. против нее говорят веские аргументы: «Невозможно доказать существование изначально иудейского, дохристианского собрания произведений на греческом языке, обладавшего каноническим статусом, которое имело бы четкие рамки (это должно было бы относиться и к историческим книгам, и к книгам премудрости) и отличалось бы от древнееврейского библейского канона большим объемом. Тем более невозможно доказать, что такой “канон” сформировался в дохристианской Александрии. Безусловным историческим фактом является лишь то, что пять книг Торы Моисея, так называемое “Пятикнижие”, были переведены на греческий язык не позднее середины III в. до н.э. в годы правления Птолемея II Филадельфа (282-246). Этот уникальный для античной

⁵ IV в. (прим. ред.).

эпохи труд принадлежит, согласно легенде, изложенной в псевдоэпиграфическом «Письме Аристея» (конец II в. до н.э.), 72 старцам, прибывшим в Александрию из Палестины. С этой легендой связано и название перевода – *οι ἑβδομήκοντα*, латинское «Септуагинта» – «семьдесят», для всего греческого корпуса Ветхого Завета. Это обозначение впервые засвидетельствовано у христианских авторов; оно само по себе спорно. В результате легендарного труда 72 старцев было переведено только *Пятикнижие* – иудейский Закон. Переводы исторических и пророческих книг, а также Писаний появились позже. Этот процесс продолжался более трех столетий и завершился примерно в середине I в. н.э. Кроме того, некоторые произведения Септуагинты по сути своей не являются переводами; они были изначально созданы на греческом языке. Если рассматривать дошедшие до нас отрывки самостоятельной иудео-александрийской письменности, то складывается впечатление, что число произведений, обладавших статусом «святых писаний» в египетской метрополии, было гораздо меньшим, чем число произведений, входивших в палестинский «еврейский канон» (фарисейского происхождения), и, тем более, чем число произведений, вошедших позже в церковную Септуагинту» (*M. Hengel / R. Deines, Die Septuaginta 183f*). Тезис о том, что фарисейско-раввиннистический канон Танаха возник как реакция на принятие христианством «большого» эллинистически-иудейского канона, также представляется в свете данной аргументации чрезвычайно мало вероятным.

То, почему ранняя церковь включила в свой канон несколько книг, не входивших в канон иудейский (здесь необходимо заметить, что это решение встречало сопротивление: Иероним, производивший редакцию латинского перевода еврейского первоисточника, был *против* такого расширения канона; впрочем, Августин придерживался на этот счет другого мнения) может быть объяснено при помощи следующих соображений:

(1) Так как христианские богословы предпочитали обращаться к греческому переводу Ветхого Завета всякий раз, когда греческая версия помогала им выстроить специфически христологическую аргументацию, греческий текст постепенно приобретал все более важное значение; в этой связи важно помнить, что и Новый Завет цитирует тексты Ветхого Завета *в том числе* и в греческой версии – в версии Септуагинты. Принимая в канон иудейские книги, не входившие в Танах (так как они были написаны не на еврейском языке или их еврейский первоисточник был утерян), молодая церковь, возможно, стремилась показать себя «истинным Израилем». Именно это могло обусловить тот факт, что церковь включила в канон греческую, более пространную версию книг Даниила и Эсфири.

(2) С помощью канонизации этих книг, созданных в позднее время, церковь подчеркивала непрерывность пути к новозаветным произведениям.

(3) Решающим фактором мог быть привлекательный литературный характер этих книг и/или их высокая педагогическая ценность как назидательной религиозной литературы. Возможно, книги Товита,

Сираха и Премудрости Соломона использовались уже в иудейских общинах как материал для занятий с прозелитами. Поскольку они демонстрировали жизненные парадигмы на примерах образов конкретных людей или представляли собой некий компендиум традиции, они были, очевидно, весьма популярны и любимы; поэтому они и вошли в христианский канон.

2. Четырехчастная композиция Первого Завета

Церкви Реформации вернулись лишь к *объему* иудейского библейского канона (у деятелей Реформации основанием для этого была идея о *veritas hebraica*⁶ как «тексте оригинала»); они не придерживались структуры древнееврейской Библии, но сохранили систему греческого канона. В Православной и Римской церкви греческая/латинская версия текста имеет квазиканоническое значение (это касается прежде всего литургии); тем не менее, на сегодняшний день практически везде каноническим текстом христианской Библии считается еврейский оригинал.

В таблице, приведенной ниже, выделены курсивом названия тех книг, которые расположены в ином порядке, в иной структурной последовательности, чем в Танахе, а также книги, которых в Танахе нет. Книги, которые отсутствуют в Танахе и *не считаются* каноническими в церквях Реформации (в большинстве случаев их называют «апокрифическими»; лучше называть их «второканоническими», то есть находящимися на второй ступени канона), выделены курсивом и заключены в скобки. Мартин Лютер говорит о них: «Это книги, которые не равны Святому Писанию, но хороши и полезны для чтения». Сопоставление Танаха с Первым Заветом позволяет легче уяснить различия между этими собраниями книг. Схема композиции соответствует так называемому «Единому переводу» (*Einheitsübersetzung*), то есть нынешнему официальному изданию Библии Римско-католической церкви в немецкоязычных странах. Первый Завет ставит — следуя за эллинистическим иудаизмом — книги, родственные по жанрам, друг рядом с другом и в некоторых случаях располагает отдельные книги в иной по отношению к Танаху последовательности. Вследствие этого возникает четырехчастная историко-богословская структура.

2.1 Структурные отличия от Танаха

История становления христианского канона сложнее, чем это изложено здесь. Однако во всех рукописях и списках канонических произведений, сколь бы различными они ни были, есть одна общая черта: книги объединяются по жанровым признакам и по хронологическим соображениям. Такие текстовые блоки, как Пятикнижие, исторические книги, книги пророков, поэтические книги, остаются доминирующими; при этом место расположения двух последних блоков может варьироваться. Существуют христианские варианты канона, в которых книги пророков помещаются в конце; в других вариантах поэтические

⁶ (Древне-)еврейская истинность, правильность (лат.; прим. перев.).

книги находятся за Пророками. Наша схема отражает господствующую тенденцию (примерно 2/3 всех известных случаев).

(1) Часть Кетубим («Писания») подверглась значительным структурным изменениям. Книги Руфи, 1-2 Пар, Езд и Неем перемещаются вперед и занимают в каноне место согласно исторической последовательности событий. Книга Руфи ставится между Суд и Сам (в соответствии с началом повествования Руфь 1:1: «В те дни, когда управляли судьи...» и с финалом книги Руфь, где говорится, что сын Ноемини был дедом Давида). Книги 1-2 Пар и Езд/Неем также расположены в более логичной последовательности; они «продолжают» повествование 3-4 Цар. К ним присоединены «новые» книги Тов, Иудифь, а также 1-2 Макк в последовательности, которая определяется местом и историческими обстоятельствами действия, происходящего в этих книгах. Книга Есфири, также относящаяся в Танахе к блоку «Писаний», помещена между книгами Иудифь и Макк; так образуется новый блок Ис Нав – 2 Макк, объединенный ведущей идеей: история народа Израиля в земле Израилевой. Книги Ис Нав и 1-2 Макк, обрамляющие этот блок, повествуют о борьбе Израиля за Землю Обетованную (Ис Нав), за Тору (1 Макк) и за Храм как место присутствия Яхве (2 Макк).

(2) За этой частью «истории Израиля в Земле Обетованной» следует часть «Писаний», сформированная за счет двух «новых» произведений: Книги Премудрости Соломона и Книги Иисуса, сына Сирахова. Кроме того, книги Пс и Иов меняются местами: новый блок «жизненная премудрость» начинается теперь Книгой Иова. На такую перестановку могли повлиять два соображения: во-первых, Книга Иова считается более древней, чем Псалмы; не только описанная там «среда патриархов», напоминая о Книге Бытия, но и предание, согласно которому Книга Иова была написана Моисеем, могли повлиять на то, что эта книга была поставлена перед (давидовой) Псалтырью. Во-вторых, на такое решение мог повлиять богословский аргумент: уже в Книге Псалмов можно увидеть богословскую динамику от плача к восхвалению Бога. Книгу Псалмов открывает большой блок плачей; постепенно плачи сменяются гимнами, прославляющими всемогущего Бога. Это изменение интонации отчетливо ощущается ближе к финалу книги. Такой богословской динамике «от плача к хвалу» соответствует расположение Книги Иова *перед* книгой Псалмов.

(3) «Поздние» пророки Танаха завершают христианский канон; таким образом, и здесь книги из блока «Писаний», по смыслу относящиеся к «Пророкам», располагаются согласно последовательности исторических событий. «Плач» определяется как «Плач Иеремии» и ставится за книгой Иеремии; за ним следует «новая» книга, приписываемая «секретарю» Иеремии Варуху. Книга Даниила также присоединяется к блоку «Пророков»; она находится *перед* двенадцатью «малыми» пророками – как четвертая «большая» пророческая книга; кроме того, постановка Книги Даниила после Книги Иезекииля соответствует месту и обстоятельствам действия (Навуходоносор и Кир), разворачивающегося в Книге Даниила.

2.2 Основная композиционная идея т.н. «канона Септуагинты»

Композиция греческого канона сформировалась далеко не сразу; она не была результатом однократного решения древней церкви. По этой

причине, а также вследствие того факта, что *расположение* отдельных книг и целых комплексов книг, а также сам *объем* греческого канона на протяжении истории церкви нередко определялись и трактовались *по-разному* (что может быть представлено в данном пособии лишь в общем виде), на вопрос, подразумевает ли греческий канон (и соответственно Первый Завет) принципиально иную герменевтику по сравнению с еврейским каноном, даются различные ответы.

Первый Завет	Книги Пророков
Тора/Пятикнижие	Исаия
Бытие	Иеремия
Исход	<i>Плач Иеремии</i>
Левит	Варух)
Числа	Иезекииль
Второзаконие	<i>Даниил + Дан 13-14)</i>
Исторические книги	Осия
Иисус Навин	Иоиль
Книга Судей	Амос
Руфь	Авдий
1 Самуила	Иона
2 Самуила	Михей
1 Царств	Наум
2 Царств*	Аввакум
<i>1 Паралипоменон</i>	Софония
<i>2 Паралипоменон</i>	Аггей
<i>Ездра</i>	Захария
<i>Неемия</i>	Малахия
<i>овитГ</i>	
<i>Иудифь)</i>	Танах
<i>Есфирь + дополнения LXX)</i>	Тора «Закон»
<i>1 Макк)</i>	Бытие
<i>2 Макк)</i>	Исход
	Левит
	Числа
	Второзаконие
Книги Премудрости	Небиим «Пророки»
<i>Иов</i>	Иисус Навин
Псалмы	Книга Судей
Притчи	1 Самуил
Екклесиаст	2 Самуил
Песнь Песней	1 Царств
<i>Премудрость Соломона)</i>	2 Царств
<i>Иисус, сын Сирахов)</i>	

* 1 Самуила – 2 Царств соответствует в Септуагинте и русском Синодальном переводе 1-4 Книгам Царств (прим. ред.).

Исаия	Кетубим «Писания»
Иеремия	Псалмы
Иезекииль	Иов
Осия	Притчи
Иоиль	Руфь
Амос	Песнь Песней
Авдий	Екклесиаст
Иона	Плач
Михей	Есфирь
Наум	Даниил
Аввакум	Ездра
Софония	Неемия
Аггей	1 Паралипоменон
Захария	2 Паралипоменон
Малахия	

Примечание: Второканонические книги («апокрифы»), выделенные в таблице жирным шрифтом, в изданиях *евангелических церквей* печатаются в виде приложения; в остальном последовательность книг в католических и евангелических изданиях совпадает. «Библия Лютера» помещает в приложении: Иудифь, Прем, Тов, Сир, Вар, 1-2 Макк, добавления к Книге Есфирь и Книге Даниила, молитву Манассии (в католическом Первом Завете отсутствует). *Цюрихская Библия* печатает только: 1-2 Макк, Иудифь, Тов, Сир, Прем.

Если обратить внимание на то, что любимые Новым Заветом формулы «Закон и Пророки» (напр., Мф 5:17, Рим 3:21) и «Моисей и пророки» (напр., Лк 16:29, 31; 24:27) обозначает всю Библию Израиля, то становится ясно, что греческий канон и Новый Завет также признавали преимущественное положение Торы. Если предположить, следуя за *Н. Лохинком*, что причиной иной последовательности книг, предлагаемой Септуагинтой (при этом Септуагинта во всех случаях также помещает Тору на первое место в каноне) «было не что иное, как обостренное ощущение литературных жанров, присущее библиотекарям» (*N. Lohfink, Eine Bibel* 79), для христианского прочтения Библии все же остается неизменным *начальное, главенствующее положение Торы*, заданное еврейской Библией.

Принимая во внимание тот факт, что трехчастный «торацентричный» еврейский канон утвердился в иудаизме не ранее конца I в. н.э., в то время как более древний двухчастный канон, состоящий из «Закона и Пророков» был раньше принят повсеместно, можно вместе с *К. Доменом* (Dohmen) видеть в композиции греческого канона *внутреннее* расширение этого двухчастного канона: «Произведения, которые бытовали в момент формирования этой структуры, были, так сказать, встроены в существующую основную композицию таким образом, что *главные элементы закона и пророков* в начале и в конце остались в неизменном виде. В качестве альтернативы этой третьей части канона — Писаниям — Ветхий Завет значительно дополняет

часть канона Небиим, внедряя новые книги именно в нее... Немного упрощая, обе структуры канона – Танах и Ветхий Завет – можно свести к различным возможностям рецепции содержания книг Тора – Небиим – Писания. Танах в третьей части своего канона продолжает строго ориентироваться на Тору как на исходный пункт всех канонических сочинений – т. е. книги Пророков (Небиим) и Писаний (Кетубим) читаются и воспринимаются в свете Торы, что наглядно демонстрируют Книги Хроник, помещенные в конец; в то же время исходным пунктом линии рецепции, которую можно увидеть в будущем Ветхом Завете, являются книги пророков. Таким образом, мы видим, что к началу II в. до н.э. Библия Израиля, состоящая из книг *Торы и Небиим*, имела «двустороннюю» рецепцию – то есть в основу одной из линий рецепции легла Тора, в основу другой – книги пророков. Так возникают две перспективы – *перспектива Торы и перспектива Пророков*, определяющие включение книг в канон Библии Израиля. Это проливает новый свет на тот факт, что в ранней церкви утверждение единственного канона Библии Израиля в качестве Ветхого Завета было процессом отнюдь не однозначным и не быстрым. Еще долго в церкви сосуществовали различные каноны; расположение отдельных частей внутри канона широко варьировалось... Поэтому различия между еврейской Библией (Танахом) и Ветхим Заветом, которые обнаружили позже, нельзя сводить к расширению канона Септуагинты и изменениям в ее структуре, последовавшим тогда, когда она была признана Ветхим Заветом. Причины этого явления следует искать скорее в раннеиудейской эпохе; уже тогда – совершенно независимо от христианства – существовали различные взгляды на произведения, не входившие в основной корпус Тора – Небиим; не следует также забывать, что не все иудейские группировки однозначно признали даже присоединение к Торе части Небиим (например, самаритяне)» (*Ch. Dohmen, Hermeneutik 152-154*).

Если, несмотря на существующие *исторические* расхождения, попытаться проанализировать с *богословских* позиций схему композиции канона, которая возникла не «случайно» и которую принял «Единый перевод», а в *макроструктуре* и официальные издания церковью Реформации, возникает следующая *возможность интерпретации*: в начале, как и в Танахе, находится Тора, повествование о «пра-откровении» Бога Израилю на горе Синай. За Торой следует три блока: «история Израиля в Земле Обетованной» – «жизненная премудрость» – «порочества», согласно богословской схеме: прошлое – настоящее – будущее:

I	Быт – Втор	История происхождения Израиля	Тора как обращение и требование
II	Ис Нав – 2 Макк	История Израиля в Земле Обетованной	Прошлое
III	Иов – Сир	Жизненная премудрость	Настоящее
IV	Ис – Мал	Пророчества	Будущее

Эту схему можно прочесть следующим образом:

Часть I (Быт – Втор) устанавливает, что Тора, данная Израилю на Синае, с ее главными пунктами – «заповедь любви к Богу» и «заповедь любви к ближнему» (ср. Мк 12:28-34 пар.) – это Божие пророчество, основа которого заложена в сотворении мира и которое приходит через Израиль ко всем народам. То, что десять заповедей, провозгласившие Божественное и человеческое право, были даны Израилю, согласно «историческому» повествованию Быт – Втор, в пустыне у горы Синай перед завоеванием Земли, сама иудейская традиция объясняет тем, что они предназначены быть законом жизни не только для Израиля, но для *всех* народов, то есть именно для христиан, призванных, вслед за Иисусом, «исполнить» Тору (ср. Мф 22:34-39 в свете Мф 5:17-20). Части II-IV также говорят о жизни с Богом, явившим Себя в обетованиях и одновременно требованиях синайской Торы:

Часть II (Ис Нав – 2 Макк) показывает на примере Израиля жизнь общины, исполняющей Тору; показывает успехи и неудачи, которые встречаются людям на этом пути. Эти книги христианские читатели должны воспринимать с глубоким внутренним сочувствием и участием – как историю их иудейских братьев и сестер (но не как свою собственную историю!) и как историю Бога, общего для иудеев и христиан.

Часть III (Иов – Сир) призывает каждого человека к поиску истинной, спасительной мудрости в молитвенном/медитативном изучении Торы, которая открывается в Творении и в указаниях, данных Израилю, *всем*, кто открывается ей.

Часть IV (Ис – Мал) рисует картину завершения мира и истории; это произойдет тогда, когда все народы соберутся у Сиона, чтобы Яхве научил их Торе / закону мира (Ис 2:1-5: канонический программный текст в начале части IV) и чтобы принять участие в великом обновлении, предсказанном всей Земле в пророческих книгах; это случится не помимо Израиля, но через Израиль и с помощью Израиля. В свете книг пророчеств, которые во многих религиозных течениях во время жизни Христа воспринимались как эсхатологические обетования, то есть как видение драмы последних времен на Земле, Тора (часть I) получает, с одной стороны, специфическую пророческо-эсхатологическую динамику; с другой стороны, эсхатологическое действие Яхве, о котором свидетельствует Новый Завет, осуществленное в Иисусе и через Него (особенно в событии Пасхи), может быть понято как решающий акт в драме последних времен, возвещенной через пророков. Так в христианской Библии пророчества открываются в направлении Нового Завета, который следует непосредственно за ними.

3. Первая часть единой двухчастной христианской Библии

(1) Обе части *единой* христианской Библии имеют параллельную композицию:

Основа	Тора	Евангелия
Прошлое	Исторические книги	Деяния апостолов
Настоящее	Книги премудрости	Письма апостолов
Будущее	Книги пророков	Апокалипсис Иоанна

(2) Первая и последняя книги христианской Библии – Бытие и Откровение Иоанна Богослова – образуют универсально-историческую рамку; эту рамку подчеркивает повторение ключевых слов.

Быт 1-3:

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился под водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один...

И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки...

И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни».

Откр 21-22:

«И увидел я новое небо и новую землю... И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое... Я есмь Альфа и Омега, начало и конец. И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни... И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков... Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами».

То, что завершение мировой истории – это завершение Божественной истории, начавшейся в Израиле и распространенной на мир всех народов в Иисусе Христе, подчеркивается в Откр 21-22 с помощью многочисленных реминисценций из книг, повествующих об Исходе (ср. с Откр 21:3 особ. Исх 6:7; 29:45 слл.; Лев 26:44 слл.).

(3) Мал 3:22-24 – заключительный текст Первого Завета – можно воспринимать как переход к Новому Завету. Этот текст неоднократно цитируется в Новом Завете (ср. Мф 17:10-13; Мк 9:11 слл.; Лк 1:17), чтобы объяснить, что Иоанн Креститель – это Илия, пришедший перед наступлением конца света. Образ Иоанна, который есть Илия,

предсказанный в Мал 3:23 (какова бы ни была при этом конкретная интерпретация), связывает Новый Завет и его весть о Мессии Иисусе Христе с Первым Заветом. Эта связь, с одной стороны, легитимирует канонический статус Нового Завета (см. выше? I); с другой стороны, с помощью этой связи Первый Завет обрел новую задачу: он призван включить эсхатологическую волю Бога Израиля к спасению людей, воплощенную в Его Сыне Иисусе Христе, в ряд описанных в нем драматических событий – заключения Богом Завета с Израилем (ср. Быт 15; 17; Исх *19-34; Иер 31:31-34) и со всем сотворенным миром (ср. Быт 9).

В. ТЕКСТ И ЕГО ИСТОРИЯ

*Хайнц-Йозеф Фабри*⁷

Обице работы: D.Barthélemy, Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21) Freiburg/Göttingen 1978; G.Brooke/B.Lindars, Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Atlanta 1992; B.Chiesa, Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament, в: J.Trebolle Barrera / L.Vegas Montaner (под редакцией), The Madrid Qumran Congress (StTDJ 11/1) Leiden 1992,257-272; F.M.Cross, The Development of the Jewish Scripts, в: G.E.Wright (под редакцией), The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W.F.Albright, Garden City 1961,133-202; он же, The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert: HThR 57,1964,281-299; он же / S.Talmon, Qumran and the History of the Biblical Text, Cambridge MA 1975; F.E.Deist, Towards the Text of the Old Testament, Pretoria 1978; C.Dohmen / G.Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2) Stuttgart 1996; S.Kreuzer, Altes Testament: 2.Textkritik, в: Proseminar I. Altes Testament, Stuttgart, 1998; J.Gnilka / H.P.Rüger, Die Übersetzung der Bibel-Aufgabe der Theologie, Bielefeld 1985; M.Greenberg, The Use of the Ancient Versions for Intrepreting the Hebrew Text, в: J.Emerton (под редакцией), Congress Volume Göttingen 1977 (V.T.S 29) Leiden 1978,131-148; P.H.Kelley / D.S.Mynatt / T.G.Crawford, Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 2003; J.Maier, Zwischen den Testamenten (NEB Ergänzungsband 3 zum AT) Würzburg 1990; M.J.Mulder, The Transmission of the Biblical Text, в: он же (под редакцией), Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Philadelphia 1988,87-132; H.Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung I, München 1990; M.Sæbø, From Pluriformity to Uniformity. Some Remarks on the Emergence of the Masoretic Text: ASTI 11,1977/78, 127-137; S.Talmon, The Old Testament Text, в: P.R.Ackroyd / C.N.Evans (под редакцией), The Cambridge History of the Bible I, Cambridge 1970,159-199; он же, Aspects of the Textual Transmission of the Bible in Light of Qumran Manuscripts, в: он же, The World of Qumran From Within, Jerusalem / Leiden 1989, 71-116; E.Tov, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart, 1997. [рус. пер.: Э. Тов, Текстология Ветхого Завета, М.: ББИ, 2001]*; J.Trebolle Barrera, The Jewish Bible and the Christian Bible, Leiden 1998; E.Ulrich, Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4: CBQ 46,1984,613-636; он же, Multiple Literary Editions: Reflections Toward a Theory of the History of the Biblical Text, в: D.W.Parry / S.D.Ricks (под редакцией), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls (StTDJ 20) Leiden / New York / Köln 1996,78-105; E.Würthwein, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1988; он же / K.Aland, Handschriften der Bibel: NBL 2,1991,31-41.

«Первоначальный текст»: P.de Lagarde, Septuagintastudien (AAWG 37) Göttingen 1891; P.Kahle, Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes: ThStKr 88, 1915, 399-439; E.Tov, The History and Significance of a Standard Text of

⁷ Heinz-Josef Fabry.

* Прим. ред.

the Hebrew Bible, в: M.Sæbø (под редакцией), Hebrew Bible/ Old Testament (HBOT). The History of its interpretation I. From the Beginnings to the Middle Ages, Göttingen 1996, 49-66

«Локальные текстовые семейства»: W.F.Albright, New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible: BASOR 140, 1955, 27-33; F.M.Cross, The Evolution of a Theory of Local Texts, в: 1971 Proceedings of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies, Missoula 1972, 108-126; S.Talmon, The Textual Study of the Bible – A New Outlook, в: F.M.Cross / S.Talmon (под редакцией), Qumran and the History of the Biblical Text, Cambridge MA 1975, 321-400.

«Канон»: J.Barton, The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, в: HBOT I, Göttingen 1996, 67-83; D.M.Carr, Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible, в: R.E.Weis / D.M.Carr, A Gift of God in Due Season. Essays on Scripture and Community in Honor of J.A.Sanders (JSOT.S 225) Sheffield 1996, 22-64; J.Maier, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde: JBTh 3, 1988, 135-146; M.Sæbø, Vom "Zusammendenken" zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments: JBTh 3, 1988, 115-134; G.Stemberger, Jabne und der Kanon: JBTh 3, 1988, 163-174.

«Самаритянское Пятикнижие»: F.Péres Castro, *Séfer Abiša*. Textos y Estudios del Seminario Filologico "Cardenal Cisneros" 2, Madrid 1959; A.Freiherr von Gall, Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, Giessen 1914-1918, ND Berlin 1966; A.Tal, The Samaritan Pentateuch. Edited According to MS 6 (C) of the Shekhem Synagogue, Tel Aviv 1994.

«Кумран»: K.Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984; Ergänzungsband 1994; G.J.Brooke, "The Canon Within the Canon" at Qumran and in the New Testament, в: S.E.Porter / C.A.Evans (под редакцией), The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (JStP Suppl 26) 1997, 242-266; U.Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum (StTDJ 49) Leiden и пр. 2003; H.-J.Fabry, Qumran: NBL III, 1998, 230-260; P.W.Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (StTDJ 17) Leiden и пр. 1997; F.García Martínez / E.J.C.Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Paperback Edition, Leiden 2000; A.Lange / H.Lichtenberger, Qumran: TRE 28, 1997, 45-79; A.Lémaire, Qoumrân: sa fonction et ses manuscrits, в: E.M.Laperrousaz (под редакцией), Qoumrân et les manuscrits de la Mer Morte, un cinquantenaire, Paris 1997, 117-149; J.Maier, Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature, в: HBOT I, Göttingen 1996, 108-129; он же, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer und das "Neue Jerusalem" (UTB 829) München 1997; E.Tov, A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls: HUCA 53, 1982, 11-27; он же, Groups of Biblical Texts Found at Qumran, в: D.Dimant / L.H.Schiffman (под редакцией), Time to Prepare the Way in the Wilderness, Leiden 1994, 85-102; J.C.VanderKam, Einführung in die Qumranforschung (UTB 1998) Göttingen 1998, 49-91. 143-181.

«Масада, Нахал Хевер и Мурабба'ат»: P.Benoit / J.T.Milik / R.de Vaux, Les Grottes de Murabba'at (DJD II) Oxford 1961; H.-J.Fabry, Masada: LThK³ 6, 1983, 1454f; S.Talmon, Hebrew Fragments From Masada в: J.Aviram / G.Foerster / E.Netzer (под редакцией), Masada VI. The Masada Reports, Jerusalem 1999.

«Гениза»: P.Kahle, Die Kairoer Geniza, Berlin 1962; J.Maier, Bedeutung und Erforschung der Kairoer «Geniza»: JAC 13, 1970, 48-61; L.Renner, Geniza: NBL 1, 1991, 790f.

«Септуагинта»: A.Aejmelaeus, On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays, Kampen 1993; H.-J.Fabry / U.Offerhaus (под редакцией), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (BWANT 153) Stuttgart 2001; M.Harl / G.Dorival / O.Munnich (под редакцией), La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien, Paris ² 1994; M.Hengel / A.Schwemer (под редакцией), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72) Tübingen 1994; N.Meisner, Aristeabrief (JSRZ II) Gütersloh 1973, 35-87; K.H.Jobes / M.Silva, Invitation to the Septuagint, Grand Rapids 2000; S.Olofsson, The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (CB 30) Stockholm 1990; F.Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münster 2001; I.Soisalon-Soininen, Studien zur Septuaginta-Syntax, Helsinki 1987; A.Sperber, Septuaginta-Probleme (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen) (BWANT 3 / 13) Stuttgart 1929; E.Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (JBS 3) 1981; ² 1997; он же, Jewish Greek Scriptures, в: R.A.Kraft / G.W.E.Nickelsburg (под редакцией), Early Judaism and Its Modern Interpreters, Philadelphia/Atlanta 1986, 223-237; он же, The Septuagint, в: H.Mulder (под редакцией), Mikra, Philadelphia 1988, 161-188; он же, The Text. Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (JBS 8) Jerusalem ² 1997; он же, The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (V.T.S 72) Leiden 1999; J.W.Wevers, The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version: HBOT I, Göttingen 1996, 84-107.

Отдельные исследования по Септуагинте: A.Aejmelaeus / U.Quast (под редакцией), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (MSU 24) Göttingen 2000; F.Austermann, Von der Tora zur Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27) Göttingen 2003; D.Barthélemy, Les devnciers d'Aquila (V.T.S 10) Leiden 1963; A.Cordes, Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Die Griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41) Freiburg 2004; M.Flashar, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter: ZAW 32, 1912, 81-116. 161-189. 241-268; H.Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134) Berlin / Wien 2002; R.Hanhart, Studien zur Septuaginta und zum hellenistischem Judentum (FAT 24) Tübingen 1999; R.J.V.Hiebert / C.E.Cox / P.J.Gentry (под редакцией), The Old Greek Psalter. FS A.Pietersma (JSOT.S 332) Sheffield 2001; S.Olofsson, God is my rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB 31) Stockholm 1990; M.Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223) Berlin/New York 1994; J.Shaper, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II/76) Tübingen 1995; E.Zenger (под редакцией), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32) Freiburg 2001.

I. ТЕКСТОВАЯ ОСНОВА ИЗДАНИЙ ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

1. Современные издания текста и т.н. масоретская проблема

Старейшей из известных рукописей Библии является пророческий кодекс из Каира (С, М^С). Он был написан и снабжен пунктуацией Моше бен Ашером в 895 г. по Р.Х. Данная рукопись содержит труд девтеронимистского историка и пророческие книги (за исключением Даниила). За ним следует кодекс из Алеппо (М^А), написанный Шеломо бен Буйа^а и оснащенный пунктуацией Аароном бен Ашером в 925 г. по Р.Х. Авторитетность данного кодекса была подтверждена Маймонидам⁸. Однако после пожара он сохранился только на три четверти (отсутствуют Быт 1:1 – Втор 28:16 и Песн [начиная с 3:12], Еккл, Плач Иер, Есф, Дан и 1 Езд). Восходящий к 1009 г. по Р.Х. кодекс *Petropolitanus* (L; M^L; ранее *Leningradensis* B19^A) из собрания Фирковича был исправлен по образцу рукописи бен Ашера и поэтому стоит очень близко к традиции бен Ашера. Он содержит полный текст еврейской Библии.

«Масоретская проблема» состоит в том, что самые старые из известных рукописей моложе окончательной редакции самих библейских писаний более чем на тысячу лет. Хотя тексты в этот промежуток времени передавались весьма тщательно, однако при переписывании возникло много ошибок, требующих применения экзегетического метода критики текста. Наряду с этим, масоретская текстовая традиция, хотя и является древней, близко подступая по времени к составлению библейских писаний, все же делит эту близость с другими традициями. Кроме того, она смогла добиться преимущества лишь в эпоху, далеко отстоящую от библейской.

В 1906 г. в Лейпциге вышла *Biblia Hebraica* (ВН¹). Она основывалась на средневековом (с 1524 г.) издании текста Иакова бен Хайима, т.н. Второй Раввинской Библии из типографии Бомберга в Венеции (*Bombergiana*), восходящей в свою очередь к сефардским рукописям, которые весьма близки тексту тивериадской традиции. 2-е издание (ВН²), увидевшее свет в 1913 г., содержало только небольшие корректуры. ВНК (=ВН³), вышедшая под редакцией Ф. Киттеля (*Kittel*) и П. Кале (*Kahle*) в 1928-1937 гг. в Штутгарте, основывалась на кодексе *Petropolitanus* (L, M^L), который восходил непосредственно к традиции бен Ашероу. В этом издании текст был снабжен полностью новым критическим аппаратом.

ВНС (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* = ВН⁴), изданная под редакцией В. Рудольфа (*Rudolph*) и К. Эллигера (*Elliger*) в 1967-1977 гг., базируется

⁸ Мишне Тора, II, Хилхот Сефер Тора 8,4 (прим. перев.).

также на L (M^L). В этом издании был значительно изменен критический аппарат и добавлены варианты из кумранских рукописей. Кроме того, текст был снабжен *Masora parva*⁹ (Mp) в качестве маргиналий¹⁰. Посредством системы цифровых сносок были даны ссылки на *Masora magna*¹¹ (Mm), которая была отдельно опубликована Г. Е. Вайлем (*Weil*). ВНҚ (*Biblia Hebraica Quinta*) издается (с 1998 г.) А. Шенкером (*Schenker*) и др. Она основывается опять же (после долгого и трудного процесса принятия решений), в основном, на L (M^L), причем в аппарате даются исправления, основанные на тивериадской текстовой традиции. *Masora magna* расположена над текстом и объяснена в приложенном комментарии.

Проект *Hebrew Old Testament Text Project* (НОТТР) Объединенных Библейских Обществ (*United Bible Societies, UBS*) осуществляется с 1969 г. под руководством Э. Нида (*Nida*) и видит свою задачу в прояснении текстуально-критических вопросов. Издание критического библейского текста, по моим сведениям, в проекте не предусмотрено.

Hebrew University Bible (HUB) берет за основу кодекс из Алеппо (A, M^A) как старейшее из доступных сейчас текстуальных свидетельств традиции бен Ашеров (факсимиле отсутствующих частей было сделано еще до повреждения). Это издание полностью отказывается от эмendanций (попыток улучшить текст без опоры на свидетелей текста). В состоящем из четырех частей аппарате оно предлагает варианты древних переводов, иудейских текстов эпохи второго храма, включая рукописи из Иудейской пустыни, варианты в консонантном тексте из отдельных средневековых кодексов, а также варианты из текстов средневековых кодексов, снабженных вокализацией и акцентуацией. Кроме того, большая и малая Масора в этом издании взята из A (M^A). В дополнительной части, состоящей из примечаний, дается обратный перевод вариантов, взятых из древних переводов. HUB выходит с 1995 г. в Иерусалиме (М. Х. Гошен-Готштейн, С. Талмон, Х. Рабин, Э. Тов).

2. Происхождение и особенности масоретского текста

2.1 Свидетельства о составе канона

В Ветхом Завете речь заходит о более или менее точно ограниченном круге сочинений, требующем особого внимания в качестве священной традиции, лишь очень поздно (ок. 190 г. до Р.Х.): Сир 38:34-39:1 характеризует богобоязненного человека как такого, «который исследует закон Всевышнего, вникает в мудрость праотцев и изучает пророчества». Примерно в 117 г. до Р.Х. в прологе к Сир говорится уже яснее

⁹ Малая Масора (прим. перев.).

¹⁰ Пометки на полях (прим. перев.).

¹¹ Большая Масора (прим. перев.).

о «законе, пророках и остальных книгах» (см. выше стр. 29). Примерно в то же время ессейское собрание правовых текстов (4QММТ С 17) из Кумрана ссылается на «книгу Моисея, книги пророков и Псалмы Давида» (ср. 2 Макк 2:13-15: «книги царей, пророков и песни Давида»), давая нам тем самым список входящих в канон текстов, подобный принятому позднее списку в Лк 24:27, 44.

Этот относительно прямолинейный процесс формирования канонического собрания книг был завершён для всех иудейских общин самое раннее во II в. по Р.Х. (22 книги: ср. Иосиф Флавий, *Contra Ap.* 1,37-43; 24 книги: 3 Езд 14:44-48). Однако нужно иметь в виду, что наряду с «официальной» линией в широких кругах иудейских группировок почиталось и признавалось намного большее количество книг. В настоящее время ведутся дискуссии о том, могут ли за этим стоять различные концепции канона. Однако очевидно, что специфические интересы определенных направлений в иудаизме связаны с одобрением определенных писаний. В качестве тенденций можно отметить, что группы, ориентированные на Храм (саддукеи, самаритяне), сосредотачивались на Торе, в то время как в группах, чья деятельность осуществлялась вне Храма (фарисеи, ессеи, кумраниты, ранняя церковь), отмечаются „extended canons“¹², в которых могла быть выражена пророческая оппозиционность (напр., Иер в Дан 9:2).

2.2 Передача текста в домасоретский период

Первая фаза послебиблейской трансмиссии текста (передача завершённых библейских писаний) в науке устанавливается различно: она простирается вплоть до разрушения второго храма римлянами (70 г. по Р.Х.; Э. Тов) либо до завершения Второй Иудейской войны (135 г. по Р.Х.). Свидетельства текста (Кумран, Масада, *кайфе*-Феоdotион) восходят к вавилонским (Ф. М. Кросс) или к иерусалимским группам (фарисеи, храмовое священство; Э. Тов) и расходятся достаточно сильно. Более детальная классификация этой фазы на «протораввинистическую» (до рабби Гиллеля [30 г. до Р.Х. — 10 г. по Р.Х.]) и «раввинистическую» (от рабби Гиллеля до разрушения Храма, Ф. М. Кросс) не может быть обоснована при помощи самих свидетельств текста.

Вторая фаза (от разрушения Храма до VIII в. по Р.Х.) отличается особенно сильным стремлением к унификации текста. Уже к концу I в. по Р.Х. устанавливается достаточно полная фиксация текста Танаха, причем объём, содержание и структура были установлены, в основном, как неизменные (Иосиф Флавий, *Contra Ap.* 1,8; ВВ 14b-15a), а одновременно преимущества добился единственный вариант текста — протомасоретский (предшествующий тексту МТ). Эта унифицирующая

¹² Расширенные каноны (прим. перев.).

тенденция была не только внутренне обусловленной, т.к. в ранней иудейской традиции речь шла главным образом о передаче сути дела и в меньшей степени о передаче текста, а для этого необходимости в фиксированном тексте не было. В существенной степени она была инициирована извне, т.к. иудаизм должен был фиксировать состав текста еврейской Библии из соображений полемики (например, с ранним христианством). Но разнообразная библиотека Кумрана достаточно ясно указывает на то, что различные текстовые традиции в иудействе явно находились в обращении равноправно. Окончательное доминирование одного протомасоретского текста объясняется, впрочем, не столько богословскими, сколько историческими причинами. Если сперва самаритянская традиция по причине отделения самаритян была забракована как схизматическая, то некоторое время спустя традиция LXX (т.е. греческий перевод еврейской Библии) была принята ранним христианством и могла вновь быть использована иудейством только после серьезной редактуры. Наконец, особые кумранские традиции выбыли из обращения вследствие гибели Кумрана, так что традиция МТ оказалась единственной, поскольку ее траденты пережили катастрофу 70 г. по Р.Х. После этого доминирование данной традиции сделалось сразу же осязаемым: она, например, привела к замене немасоретских форм текста в Масаде (Mas) и Нахаль-Хевере (Hev), к отдельным нерегулярным подстрочным корректурам в Кумране (4QPs^c), к критическому редактированию уже существующих греческих переводов (книга двенадцати пророков в Нахаль-Хевере; рецензии LXX) и, наконец, к «стандартизованному масоретскому тексту» (*textus receptus*). Но из сознания не исчез тот факт, что кроме этих 22 (24) книг существовало еще много других, пользовавшихся высочайшим авторитетом (3 Езд 14:44-48).

Несомненно, большую работу над этим широким и разносторонним полем иудейской литературы в период между разрушением Храма и Второй Иудейской войной проделал духовный центр — школа рабби Гиллеля в Ямнии. Происходившие в ней дискуссии и высказанные мнения учителей (со времен Х. Греца (*Graetz*) и Ф. Буля (*Buhl*) ее зачастую неудачно сводили к «Ямнийскому синоду»), однако, не привели ни к закрытию ветхозаветного канона, ни к фиксации масоретского текста. От этой эпохи сохранилось лишь одно свидетельство Мишны, в котором книгам Песни Песней и Екклесиаста присуждалась особая сакральность (но не каноничность) как «пачкающим руки» (Jad III, 2-5). Почти в то же самое время Вавилонский Талмуд рассказывает о подобной дискуссии вокруг книг Руфь и Есфирь (Meg 7a). Очевидно, известно также большое число «книг, принадлежащих внешним», от чтения которых настоятельно рекомендуется воздерживаться. В соответствии с pSanh X, 1, 28a к ним причисляются также книги сына Сирахова. В вавилонской параллели к этому месту говорится о «книгах *minim*» (саддукеи? иудеохристиане?), к которым относится

тот же вердикт. В ходе этих дискуссий постепенно сформировалось мнение о составе основных текстов, причем в иудейских общинах, среди верующего народа, сложилось глубокое почитание определенных писаний, а раввинам по существу осталась функция утверждения (*Г. Штембергер*).

В это предмасоретское время были установлены правила, в соответствии с которыми должны быть изготавливаемы Священные Писания: шкуры должны происходить от чистых животных, кожа должна быть обработана в соответствии с определенной процедурой; число колонок, расстояние между строками, длина строк, ширина полей, широта интервалов также установлены в Талмуде.

Правда, главную задачу видели в том, чтобы толковать Священное Писание (мидраш) и собирать толкования. В целом, однако, само Священное Писание оказалось на заднем плане, поскольку главный интерес переместился теперь на записывание «устной Торы». В славное патриаршество семьи Гиллелей (II-III вв. по Р.Х.) иудейству были дарованы римские гражданские права (212 г.). Этот социальный и религиозно-правовой вызов было принято и претворено в «избирательную редакцию и литературную фиксацию т.н. «устной Торы», (религиозно-)правовых традиций, которые были представлены в качестве обязательных» (*Майер*). Эта «таннаитская» (фарисейско-раввинистическая) учительная традиция базировалась на истолковании и актуализации Торы в *Галахе* («Путь»), прочих писаний в разработанных «Повествованиях» (*Haggada*) и была собрана вместе в *Мишне* («Учение»). Дальнейшие дискуссии по поводу учения, которые велись следующим поколением раввинов, «амораим» были кодифицированы в *Гемаре* («завершение, усвоенная традиция») и, наконец (III-VI вв. по Р.Х.), составили вместе с Мишной Вавилонский и Иерусалимский *Талмуды* («Изучение»). Так было создано ясное и подлежащее контролю изложение норм, имеющих обязательную силу для религиозной практики и для правовой жизни.

2.3 Работа масоретов

Затем основное внимание (видимо, по причине аргументационного давления, например, со стороны караимов, заключающегося в том, чтобы дать преимущество письменной традиции перед устной) было уделено тому, чтобы сделать текст более надежным. О сохранности консонантного состава заботились в первые столетия по Р.Х. «корректоры, ревизоры» (*maggihim*), а затем «специалисты по вокализации» (*naqdanim*) предприняли расстановку гласных.

Фиксация огласовок посредством пунктуации происходила сперва (видимо, ок. 700 г. по Р.Х.; ср. старейшие тексты из каирской генизы) в соответствии

с различными системами: вавилонская (Ог — восточная) система использовала супралинейные (расположенные над консонантами) значки для гласных и в VIII в. разделилась на старшую «простую» и младшую «комбинированную» формы. Также и старая палестинская (Осс — западная) система использовала супралинейную акцентуацию. Она была сменена инфралинейной (снизу строки) тивериадской системой, которая вскоре стала определяющей.

Наконец, «масореты» (*ba'alê hammasôrah*) зафиксировали текст во всей совокупности, разграничив текст, разбив его на разделы (параши) и предписав определенные чтения (кере), отличающиеся от написанного текста (кетив). Они внесли в текст возрастающий страх перед произнесением имени Бога и в сплошном порядке приписали консонантам JHWH (кетив) звучание 'adônaj «мой Господин», 'elôhîm «Бог» или šema «имя» (*Qerê perpetuum*). Тщательно проверяя текст, они предприняли улучшения текста, но показали их посредством точек над и под (*puncta extraordinaria*) соответствующими буквами и словами, посредством поставленных выше строчки «подвешенных» букв (*litterae suspensae*) и других авторских пометок. Неправильно расположенные по их мнению участки текста были обрамлены посредством «перевернутого нуна» (*Nun inversum*). «Корректуры писцов» (*tiqqûnê soferim*), т.е. содержательные изменения, были приняты только для немногих мест, занесенных в особый список (*E. Tov, Text 52ff.219-228*).

Наряду с этим, они предохранили текст от ошибок при переписывании посредством двойной системы ссылок, «Малой Масоры» (Mp = *Masora parva*) и «Большой Масоры» (Mm = *Masora magna*). Для того, чтобы уберечь его от «улучшений», были отмечены особые признаки текста (особая орфография, удвоения, *hapax legomena*¹³, курьезы). Ради большей наглядности эти пометки ставились на полях (Mp) текста, в отдельных разделах на верхних и нижних полях страницы (Mm) они объяснялись и описывались более детально. Общеупотребительный вплоть до позднего средневековья алфавитный список этого масоретского материала, находящийся в конце соответствующих книг и всей еврейской Библии (заключительная Масора — *Masora finalis*), был создан Иаковом бен Хайимом в сборнике *Ochla w' Ochla*. Сегодня его понимают и используют лишь узкие специалисты.

Масоретское членение текста на разделы (параши) и стихи также является хитроумным инструментом для сохранения текста. В зачаточном состоянии оно восходит еще к талмудическим временам, а в отдельных случаях его можно найти уже в рукописях Кумрана (*J. Oesch, Y. Maori*). Смысловой раздел в тексте начинается каждый раз с новой строки, причем в конце заключительной строки предыдущего раздела остается пустое место (*parašah p'tûḥah* — открытый раздел). Если были необходимы дальнейшие членения подобных разделов, их обозначали посредством небольшого пустого пространства (*parašah s'tûmah* — закрытый раздел) внутри строки. Данное членение, начиная с позднего средневековья, было отмечено в кодексах и изданиях еврейской Библии в тексте посредством еврейских букв ע (*p'tûḥah*)

¹³ Слова, встречающиеся лишь однажды (прим. ред.).

и ם (*s'tûmah*). Параллельно с этим происходило членение разделов на стихи (*pasûq*). Сам счет стихов происходит из традиции Вульгаты. Употребительное и по сей день членение на *главы и стихи* было произведено в XIII в. Стефаном Лангтоном, архиепископом Кентерберрийским и содержится впервые в Парижской рукописи Вульгаты.

Совсем иной характер носит принятое в еврейских изданиях Библии членение текста на отрывки для чтения. Возникшее в Палестине членение на 452 *s'darîm* («порядка») делит текст Торы на основании трехлетнего цикла чтения. Начало каждого седера отмечено буквой ם. Наряду с ним в Вавилоне возникло деление текста на 54 (53) *parašôt* («раздела») для годового цикла чтения, обозначаемое посредством слова ׀ на внутреннем поле текста.

3. Новые сведения по истории текста еврейской Библии на основании находок у Мертвого моря и в каирской генизе

Если библейская наука раньше была в состоянии при помощи кодексов семьи бен Ашер уловить конец масоретской фиксации текста, то теперь тексты Мертвого моря дают возможность ознакомиться с началом фиксации текста. В некоторых случаях (Сам, Дан) обнаруженные рукописи должны быть отнесены к фазе формирования соответствующих книг или же к периоду, следующему непосредственно за ней. Из примерно 800 рукописей из Кумрана ок. 200 являются в узком смысле библейскими. Они датируются кон. III в. до Р.Х. — 70 г. по Р.Х.

Эта богатая библиотека ессеиско-саддукейской группы (возможно, культового персонала Иерусалимского Храма, временно оставившего храмовое служение в знак протеста против эллинизаторских тенденций в Храме) имеет величайшую ценность для прояснения истории текста как еврейской Библии, так и Ветхого Завета. Пренебрежительно характеризуя данные писания как «сектантские», многие ученые (*М. Гринберг*, *Б. Къеза*) недооценивают действительное значение этой общины.

3.1 Древнееврейские рукописи

В большинстве случаев рукописи Кумрана написаны на еврейском языке, главным образом «ассирийским» квадратным письмом. Это можно считать стандартом. Опираясь на наблюдение за тем, как шрифт (форма букв, почерк и т.д.) с течением времени меняется, с помощью палеографического метода (*Ф. М. Кросс*) удалось дать относительно точную датировку этих рукописей.

3.2 Рукописи палеоеврейского письма

Из многих рукописей Библии, найденных в Кумране, только 12 написаны т.н. палеоеврейским письмом. Это письмо было использовано

в некоторых библейских (напр., 4QLev^g; 11QPs^a) и небиблейских (напр., 1QH^{a,b}; 4QS^d) текстах, а также в греческих переводах (8HevXII gr) для выделения божественного имени YHWH. По этой причине в нем вскоре увидели специальное письмо, связанное с областью сакрального, и предположили, что свитки, полностью написанные им, должны иметь особое значение. С этим предположением может быть согласован и тот факт, что в первую очередь сохранились написанные этим шрифтом книги Пятикнижия (Исх/Лев/Числ/Втор), а также книга Иова (4Q101 [4QpalaeoJob^c]), чем демонстрировалось, что необходимо рассматривать эту последнюю как равноценную Торе в силу ее происхождения от Моисея. Палеоеврейские рукописи из Кумрана не могут быть отнесены к определенной текстовой традиции; большинство стоят близко к МТ, 4Q22 (4QpalaeoEx^m) является предсамаритянской, 11Q1 (11QpalaeoLev) представляет независимую традицию. В этом отношении данные рукописи не отличаются от других (*Э. Тов*, *Э. Ульфрх*). Верно одно из двух: либо посредством использования данного письма хотели достичь известной связи со старой традицией (архаизация в хасмонейскую эпоху), либо объяснение архаизации нужно искать в социологическом контексте соответствующих рукописей. Все эти сочинения относятся к докумранскому времени. Тогда, вероятно, они бытовали в саддукейских кругах (*Э. Тов*); К. А. Метьюз (*Mathews*), напротив, возводит их к ессеической «моисеевой ментальности». В талмудическое время использование этого письма в священных текстах было запрещено (b.Sanh. 21b), т.к. оно считалось письмом «обыкновенных людей», например, самаритян.

3.3 Арамейские рукописи

Примерно 70 арамейских рукописей из Кумрана, собранных в издании К. Байера (*Beyer*), явно связаны с особым социологическим сектором ессеев и кумранитов, который еще должен быть более подробно описан. Все тексты датируются докумранским временем (нач.-сер. II в. до Р.Х.), хотя некоторые копии значительно моложе. К библейским текстам относятся фрагмент Иер (4Q71[4QJer^b]), тексты Даниила (4Q112-115[4QDan^{a-d}]), фрагмент 1 Ездры (4Q117[4QEsra]) и арамейский текст Товита в 4-х копиях (4Q196-199[4QTob^{a-d}]), имеются также Таргумы к Левиту (4Q156), Исаие (4Q550^f) и Иову (4Q157; 11Q10). Большой объем занимают тексты с проектами «нового Иерусалима», занимающие промежуточное положение между традицией Иезекииля и Храмовым свитком (2Q24; 4Q554-555; 5Q15; 11Q18). Большая часть прочих арамейских текстов содержит апокрифическую литературу: апокриф Книги Бытия, предания о патриархах (Ной) и священниках (Амрам, Кааф, Левий), а также о Енохе и «книгу гигантов».

3.4 Греческие рукописи

До нас дошло 8 греческих библейских рукописей из Кумрана (DJD IX, 1992), которые за исключением 7Q2 (7QpapEpJer) содержат только тексты из Пятикнижия. Реконструируемые еврейские прототипы этих текстов очень расходятся и никоим образом не могут быть возведены к единой текстовой традиции. Но и греческая традиция также не является однородной, т.к. многие варианты имеют независимый характер и не могут быть выведены из LXX (4Q119 [4QLXXLev^a]; 4Q120 [4QpapLXXLev^b]). К тому же в более поздних греческих текстах чувствуется корректировка с оглядкой на позднейший МТ.

3.5 Текстологический статус библейских текстов из Кумрана

Свиток 4Q17 (4QEx-Lev^f), который, видимо, старше остальных, относится к сер. III в. до Р.Х. Он, в основном, демонстрирует близость с МТ, однако в одном месте согласуется с Самаритянским Пятикнижием против МТ и потому должен быть отнесен — как и 4Q22 (4QpalaeoEx^m) — к предсамаритянской традиции. Свитки 4Q52 (4QSam^b, близок к LXX), 4Q70 (4QJer^a, близок к МТ), 4Q71 (4QJer^b, близок к LXX), 4Q76 (4QXII^a, независимый) и 4Q109 (4QKoh^a, типичная кумранская орфографическая практика) относятся к последней четверти III в. до Р.Х. и со всей ясностью указывают на непосредственное сосуществование всех известных текстовых традиций без какого-либо заметного иерархического распределения, так что уже очень скоро Ф. М. Кросс (Cross) смог охарактеризовать библиотеку Кумрана как собрание имевшихся в то время трех больших текстовых традиций. Однако такая оценка не учитывает, что имеющиеся данные более сложны. Так, например, 5Q1 (5QDtn), который также принадлежит к весьма ранним текстам из Кумрана, совмещает в себе черты одновременно всех трех больших традиций, а немногим позже тексты 5Q2 (5QKön), 2Q12 (2QDtn^c); 4Q47 (4QJos^a) и 11Q1 (11QpalaeoLev) содержат варианты, которые не могут быть отнесены ни к одной из известных традиций. С. Талмон (Talmon) объяснял текстовую неоднородность ссылкой на то, что «продолжающиеся литературные процессы внутри Библии» еще вовсе не были закончены. Э. Тов (Tov), дав детальное описание библейских текстов из Кумрана, оспорил теорию локальных текстовых семейств, выдвинул теорию “textual variety” («многообразия текстуальных традиций») и распределил тексты следующим образом:

- (1) рукописи с т.н. кумранской орфографией (*plene*, т.е. долгие суффиксальные формы), схожие с МТ, однако со многими ошибками в написании (ок. 25% рукописей),
- (2) рукописи, принадлежащие к протомасоретской текстовой традиции (40% рукописей),

(3) рукописи, принадлежащие к предсамаритянской текстовой традиции (близкие к самаритянским, но не содержащие самаритянской идеологии: 5% рукописей),

(4) рукописи, которые могли бы содержать еврейский прототип для текста LXX или же стоят близко к нему (5% рукописей),

(5) рукописи, которые не могут быть отнесены ни к одной из этих традиций, но также и не обнаруживают ни сплошного соответствия друг другу, ни последовательного расхождения (25% рукописей).

В итоге, библейские тексты из Кумрана могут быть разделены, по меньшей мере, на 5 групп (Э. Тоб): кумранские (в конечном итоге, стоящие близко к МТ), протомасоретские, предсамаритянские, тексты, представляющие традицию, предшествующую Септуагинте и тексты, образующие некую независимую группу. Нельзя не заметить, что отдельные тексты обнаруживают близость с Таргумом, Пешиттой и Вульгатой (С. Талмон).

Протомасоретские тексты в силу почти точного их соответствия позднему МТ доказывают большую тщательность позднейших переписчиков, но и обратно — свидетельствуют о собственной письменной верности. На основании этого можно заключить, что рукописи из Кумрана представляют собой столь же надежные свидетельства и о немасоретских текстовых традициях.

3.6 Комментарии к библейским текстам

Наряду с самими библейскими текстами до нас дошло из Кумрана более 30 «пешарим», комментариев, прежде всего, к пророческим текстам (1QpNab; 1Q14 [Мих]; 1Q15 [Соф]; 3Q4 [Ис]; 4Q161-165 [Ис]; 4Q166-167 [Ос]; 4Q168 [Мих]; 4Q169 [Наум]; 4Q170 [Соф]; 4Q253a [Мал]; 5Q4 [Ам]; 5Q10 [Мал]), к текстам псалмов (1Q16; 4Q171; 4Q173), но также и к Книге Бытия (4Q252-254a). Своеобразие этих комментариев состоит в том, что они исключали возможность видеть в текстах пророков послания, которые касались бы их собственного времени, но относили их исключительно к непосредственному эсхатологическому настоящему общины. Пространные «мидрашим» (4Q174+177 [4QMidrEschat^{a,b}]; 4Q175 [4QTest]; 11Q13 [11QMelch]) были ориентированы скорее тематически и собирали все имеющиеся в распоряжении библейские тексты по своей теме по принципу антологии.

3.7 Т.н. «rewritten Bible»: парафразы Пятикнижия и Храмовый свиток

Большая группа кумранских текстов производит такое впечатление того, что в них содержатся парафразы библейских текстов. При этом речь идет об интерпретационных продолжениях библейских текстов, прежде всего, относящихся к *Пятикнижию* (4Q158; 4Q364-367; 4Q422;

4Q464). Современные исследователи называют подобные тексты "*rewritten/reworked Bible*"¹⁴. Своеобразие этих сочинений, ведущих свое происхождение преимущественно из докумранского времени, состоит в том, что они следуют какому-либо базовому библейскому тексту, при этом всякий раз привлекая подходящие по теме цитаты из других библейских книг. Подобный образ действий имеет прямую параллель с поздней редакцией Пятикнижия R^p (см. ниже, С. III). По этой причине хочется отнести подобные тексты к фазе литературного создания, а не к фазе трансмиссии Пятикнижия; во всяком случае, они возникли в такой общине, которая считала, что процесс развития текста Торы еще не завершен. Названные тексты все без исключения стоят близко к предсамаритянской форме текста.

К таким «переписанным» библейским текстам близок и апокриф Книги Бытия (*Genesis-Apokryphon*), который в своем паренетическом¹⁵ замысле довольно сильно отклоняется от базового текста повествования о патриархах (Быт 5-15).

«Храмовый свиток» (11QT), основываясь на базовых текстах Исх/Лев/Числ/Втор, формально имеет вид Торы, исходящей непосредственно от Бога (1 л., ед. ч.), которая представляет второй храм в Иерусалиме как актуализацию всех указаний Пятикнижия по поводу пустынного святилища израильтян. Его источники определенно восходят к III в. до Р.Х. (и ранее?) и застали воспринятые базовые тексты Пятикнижия еще на стадии их формирования. Прежде чем делать из этого факта далеко идущие выводы, необходимо вспомнить о том, что Храмовый свиток опирается не столько на твердые текстовые традиции, сколько на общие культовые предания святилища и священнические предания о законах, которые относятся к более ранней эпохе, чем столкновение с эллинизмом. Источником этих преданий могли быть программные дискуссии среди священничества пленного/послепленного периода. Это объясняло бы многочисленные сходства с парафразами Пятикнижия, с 4QMMT и CD, а также с традициями, стоящими за книгами Юбилеев и Еноха. С другой стороны, текстуральные различия с масоретским текстом (например, Второзакония) столь велики, что это не могло не оказывать обратного воздействия на богословие канона. Но главное, в конечном итоге, то, что Храмовый свиток выдвигает притязания на каноничность, изображая себя Торой, происходящей непосредственно от Бога.

Наконец, нужно назвать еще тексты, которые, хотя и стоят очень близко к библейским, но в подлинном смысле «дописывают» Библию. Они демонстрируют явную апокалиптическую ориентацию, но помимо известных библейских «материалов» у них в обращении были, видимо, и некоторые другие. Данные тексты в кумранистике снабжены значком ps (=pseudo). На

¹⁴ «Переписанная/переработанная Библия» (прим. перев.).

¹⁵ Увещательном (прим. ред.).

арамейском языке существует два апокрифа Даниила 4QpsDan^{ad} (4Q243-246), на еврейском языке пять апокрифов Иезекииля (4Q385-388; 4Q391) и пять апокрифов Моисея (4Q385a; 4Q387a; 4Q388a; 4Q389; 4Q390). Подобным же образом была «дописана» в Кумране и книга Юбилеев (4Q225-227).

3.8 «Канон» Кумрана

Как в иудаизме вообще, так и в Кумране в частности, каноничность какого-либо писания может быть раскрыта не через эксплицитную терминологию, но только через соответствие определенным критериям:

(1) *Письменный вид*: уже тот факт, что устная традиция была записана, говорит о ее высокой оценке, т.к. таким образом данному тексту давалась долгая жизнь и распространение.

(2) *Наличие свидетельств, цитирование и комментирование*: все книги еврейской Библии за исключением Есф (но ср. 4Q550) и Неемии (возможно, считалась частью Книги Ездры) засвидетельствованы в Кумране в виде рукописей. К ним добавляются также т.н. второканонические книги Товит, Сирах (11Q5; см. также экземпляры в Масаде и в кайрской генизе), Дан 13 (Сусанна), Пс 151 (11Q5) и Варух (Var 6 = EpJer[7Q2]). В форме цитирования (доказательство из Писания) придан вес книге Юбилеев (CD 10,7-10; 16:2-3). Широкое распространение в Кумране истории о Стражах (1 Ен 1-36) и солярного календаря указывает на то, что уделялось большое внимание книге Еноха (ср. Иуд 14 слл.). Факт комментирования в пещере или мидраше указывает на то, что соответствующая книга рассматривалась как авторитетная. В Кумране это особенно актуально для пророческих книг.

(3) *Количество копий*. Значимость отдельных книг явствует из числа сохранившихся копий (Пс: 40 экземпляров; Втор: 29; Ис: 21; Исх: 17; Быт: 15; Лев: 13). Апокрифические книги (псевдоэпиграфы) также представлены в Кумране: Енох (возможно, 20, по меньшей мере 11 рукописей [без Ен 37-71, но с «книгой гигантов»]) и Юбилеи (15 рукописей). Заветы Патриархов не засвидетельствованы непосредственно, но некоторые рукописи могут быть истолкованы как их письменные источники. Кроме того, имеется большой набор текстов, связанных с традицией патриархов и священников (Амрам, Кааф), состоящий примерно из 50 неизвестных прежде апокрифов. Многократно копировались и эссеиские писания (песни субботней жертвы, 4QMMT; CD/4QD), и собственно кумранские правила (напр., 1/4QS).

(4) *Внутренние претензии*. Особое значение имеет случай, когда какое-либо писание явным образом выдвигает претензию на авторитетность. Это может происходить, например, путем использования формулы авторизации: «речение Божие» (CD 19,8) или же через придание сочинению формы опосредованного (книга Юбилеев) или же непосредственного откровения Божьего (1 л. ед. ч. [Храмовый свиток]).

(5) *Перечни канонических текстов*. Старейший засвидетельствованный в Кумране перечень канонических текстов 4QMMT C 10 подтверждает тройную структуру кумранской Библии. Возникший несколько позднее Устав общины 1Q S I 3 говорит только о Моисее и о пророках. Для уставов и книг правил (CD и 1QS) объектами наивысшего уважения являются Тора, молитвенная

литература и литература премудрости. Кумран обнародовал большое число собственных книг, относящихся к этим трем типам канонических текстов (к Торе он добавил Храмовый свиток, к молитвам — «ходайот» и песни субботней жертвы, к литературе премудрости — *mûsar lammebin* [4Q415-418]).

По существу, кумранский канон совпадает с еврейской Библией, но одновременно с этим следует допустить, что «...люди Кумрана не имели в своем распоряжении окончательного, точно определенного перечня книг, которые в совокупности образовывали бы единую Библию. ...Община верила в то, что в их время откровение продолжается; во всяком случае своего Учителя они считали боговдохновенным» (J. C. VanderKam 180).

Значение Кумрана для истории текста особенно велико в том случае, когда МТ и LXX расходятся. Например, версия Книги Иеремии в LXX на 1/7 короче варианта МТ. В Кумране засвидетельствовано 6 рукописей Иеремии, из которых некоторые (4Q70 [4QJer^a]; 4Q72a [4QJer^d]) содержат пространный вариант МТ, в то время как 4Q71 (4QJer^b) явно сходится с (постулируемым еврейским прототипом) LXX. Т.о. краткий вариант LXX имеет еврейский эквивалент, возможно, отражающий более раннюю литературную ступень Книги Иеремии. В Кумране, как показывают датировки рукописей, существовали одновременно оба варианта.

Для 1 Сам 11 Кумран, наоборот, дает более пространный вариант текста, который, несмотря на то, что не засвидетельствован в какой-либо другой традиции, имеет все шансы на то, чтобы быть первоначальным. Так в 4Q51 (4QSam^a) содержатся сведения о притеснении аммонитянами израильских колен Рувима и Гада. Они необходимы для понимания текста 1 Сам 11, в противном случае загадочного.

Значение Кумрана для богословия канона ясно проявляется в случае с псалмами. В Кумране засвидетельствованы почти все 150 масоретских псалмов (они разбросаны по различным рукописям). Кроме того, найдены: известный из LXX Пс 151, известные из сирийской традиции Пс 154 и 155, а также «обращение Сиона», гимн Создателю (все в 11Q5 [11QP^s^a]), эсхатологический псалом и «обращение Иуды» (в 4Q88 [4QP^s^f]). Все эти тексты без исключения скомбинированы с известными библейскими псалмами таким образом, что необходимо предположить, что и они обладали каноническим значением. Большая часть рукописей подтверждает, в существенных чертах, масоретскую последовательность псалмов. Примечательна растущая, начиная с Пс 89 (т.е. в 4-й и 5-й книгах псалмов), неопределенность. В эти книги включаются и «апокрифические материалы». На этом основании был сформулирован тезис (*Флинт*) о том, что свитки Писания из Кумрана сохранили две разных версии книги Псалмов: начиная с Пс 89, традиция Псалтири разделяется. Одна версия, содержащаяся в большинстве копий (Пс 89-150), принадлежит традиции, ведущей, в конечном итоге, к масоретскому тексту. Другая версия, представленная

11Q5 (11QPs^a), содержит Пс 89-151, а также 10 «апокрифических» дополнений в немасоретской последовательности. Против данного вывода, однако, свидетельствует мессиянская ориентация композиции (*Дамен*), по причине которой 11Q5 не может уже рассматриваться в качестве свидетельства текучести масоретской Псалтири в I в. по Р.Х. Возможно, он был «особым свитком», составленным для литургической цели, а потому не имеет значимости для богословия канона.

3.9 Тексты из Масады, Нахаль-Хевер и Мурабба'ат

Среди рукописей, найденных в иродианской крепости *Масада* у Мертвого моря, находится 13 весьма отрывочных экземпляров с библейскими ссылками. Эти рукописи принадлежат, в основном, последнему зелотскому гарнизону (66-74 гг. по Р.Х.) и удостоверяют наличие в Масаде библейских текстов, имеющих первостепенное значение для критики текста. Имеющиеся библейские тексты (Быт 46:7-11; Лев 4:3-9; 8-12; Втор 33; Иез 35:11-38:14; Пс 81:3-85:10; 147; 150) являются свидетелями протомасоретской текстовой традиции. Рукопись MasPs^b (M 1103-1742) была написана во 2-й половине I в. до Р.Х. и интересна для истории канона тем, что ставит Пс 150 в конец, явно предполагая Псалтирь со 150-ю псалмами и отличаясь тем самым от 11Q5 (11QPs^a). Еврейский (!) свиток Сираха из Масады содержит Сир 39-44 и идентичен тексту из каирской генизы. Далее, из Масады происходят апокриф Бытия (50-25 гг. до Р.Х.), апокриф Иисуса Навина, возможно также апокриф Есфири (Mas 1m), еврейская версия книги Юбилеев и копия кумранских песен субботней жертвы.

Тексты из *Нахаль-Хевер / Вади Сейаль* (Nahal Se'elIm; вблизи Эн-Геди) относятся ко времени восстания Бар-Кохбы (132-135 по Р.Х.). Из двойной пещеры 5/6 до нас дошли отдельные фрагменты с Числ 19:2-4; 20:7-8; 27:2-13; 28:11-12 (5/6Hев/Se 1+2), Втор 9:5-6, 21-23 (5/6Hев/Se3) и Пс 7-11; 12-13; 15:1-5; 16:1; 18; 22-25; 31 (5/6Hев/Se4). Из пещеры 8 («пещера ужаса») происходит «додекапрофетон»¹⁶ (8HевXII) на греческом языке *Ε. Τον*, DJD VIII), который теперь является старейшим из имеющихся греческих свитков двенадцати пророков. В точности следуя масоретской последовательности книг отдельных пророков, он контрастирует с кумранской рукописью 4Q76 (4QXII^a), старейшим кумранским свитком двенадцати пророков, относящимся к сер. II в. до Р.Х. и имеющим другую последовательность книг.

Среди более чем 170 текстов из *Вади – Мурабба'ат* (в 18 км к югу от Кумрана) находятся 4 рукописи с библейскими текстами, относящимися также ко времени Второй Иудейской войны (132-135 гг. по Р.Х.). Они содержат тексты из Быт/Исх/Числ (Mur 1), Втор (Mur 2), Ис (Mur 3) и из «додекапрофетона» (Mur 88), опубликованные в DJD II, 1961,

¹⁶ Т.е. свиток, содержащий книги 12-ти т.н. «малых пророков» (прим. перев.).

которые явно связаны с протомасоретской текстовой традицией, хотя и имеют небольшие отличия от нее. Бросается в глаза консервативность данного текста, очевидна масоретская последовательность отдельных книг в книге двенадцати пророков. Т.о. данные тексты свидетельствуют о постепенном укоренении масоретской текстовой традиции во II в. по Р.Х.

3.10 Рукописи из генизы Старого Каира

В генизе (помещении для хранения обветшавших свитков Писания) синагоги Эзры в Фустате (Старый Каир) в 1896/97 г. в общей куче из более чем 200 000 фрагментов были обнаружены, в частности библейские тексты (частично еще VIII в. по Р.Х.). При их написании были использованы домасоретские системы палестинской и вавилонской вокализации. Среди текстов имеются по меньшей мере пять обширных рукописей книги Сираха, одна копия LXX в рецензии Аквилы, сирийские фрагменты Библии, таргумы, а также «Дамасский документ» (CD = «Каирский документ»), докуманский устав общины, восходящий примерно к 100 г. до Р.Х., 10 копий которого (напр. 4Q266-273) были найдены впоследствии в Кумране. Фрагменты из генизы относятся преимущественно к X-XII вв. по Р.Х. Их значение особенно важно в случае с еврейским Сирахом и CD, но они демонстрируют и сохранение немасоретских форм текста в течение почти целого тысячелетия.

II. ТЕОРИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ИСТОРИИ ТЕКСТА ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

Несмотря на то, что уже Гексаплы Оригена (III в.), а также Комплютенская Полиглотта кардинала Хименеса Алкальского (1514-1517) давали возможность для критического сравнения текстов Писания, критика библейского текста началась лишь в XVII в. с *Biblia Polyglotta* Б. Уолтона (*Walton*, Лондон, 1657). Вследствие открытия подлинных вариантов текста возникла настоятельная потребность в поиске первоначального текста Библии. При этом руководствовались разумным, но, в конце концов, недоказанным предположением, что старейший текст должен быть более правильным. Согласно другому, также вполне разумному представлению, за каждым библейским текстом стоит некий последний ответственный автор/издатель/редактор, приведший свой текст разумным способом к единой конечной форме. Однако данному мнению противоречит эмпирическое знание о том, что старейшие из имеющихся свидетелей библейских текстов порой значительно отклоняются друг от друга. Завязалась дискуссия о том, можно ли из комбинации этих двух

выводов заключить о праве и обязанности экзегета реконструировать в соответствии с твердыми правилами этот «первоначальный текст» на основании вариантов свидетелей текста. Эту дискуссию можно свести, в принципе, к двум основным позициям (*П. де Лагард, П. Кале*):

1. Теория «первоначального текста» де Лагарда

П. де Лагард (*de Lagarde, 1884*) уделял особое внимание рукописям LXX. Классифицируя их по принципу принадлежности к различным рецензиям, он полагал, что можно открыть стоящий за всеми рецензиями общий «первоначальный текст», который должен восходить к единому процессу перевода всей еврейской Библии. Это тем более должно быть возможно для МТ, т.к. рукописи МТ совпадают до деталей. Из реконструируемых первых копий МТ и LXX возможно, наконец, вывести единый оригинальный библейский текст, «первоначальный текст», которому нужно присудить авторитетный статус. Этот постулат стал известен в науке как теория «первоначального текста». Долгое время ему отдавалось предпочтение. Согласно данной реконструкции текстуальной истории, Самаритянское Пятикнижие — это «первоначальный текст» в популяризированной форме, Мт — критическое сокращение этой формы текста, а прототип LXX занимает центральное положение между ними. Большим успехом этой теории была убедительная демонстрация абсолютной ценности МТ. Однако доказать, что именно МТ и является «первоначальным текстом», не удалось.

2. Теория «общераспространенных текстов» (*Vulgärtext*) Кале

Проблема теории П. де Лагарда была в том, что она основывалась на результатах работы с рукописями LXX, т.е. переводного текста. Кроме того, она расценивала Письмо Аристея как свидетельство такого процесса перевода, при котором весь Ветхий Завет был переведен целиком одновременно. Однако Письмо Аристея в сущности утверждает это только о Пятикнижии.

П. Кале (*Kahle, 1915, 1941*) оценивал Письмо Аристея как свидетельство о более ранних неудовлетворительных попытках перевода. Он видел в нем пропагандистское сочинение в поддержку нового перевода, принятию которого в качестве греческого «стандартного текста» автор хотел посодействовать (что опять неминуемо подразумевает существование более ранних текстов). При оценке МТ он указывал на внутренние различия в средневековых рукописях, на варианты в рукописях из каирской генизы и на библейские цитаты из Талмуда, расходящиеся с МТ. В связи с этим П. Кале посчитал совершенно неправдоподобным допустить существование для всей еврейской Библии единого первоначального текста. Заметные разночтения он

оценивал как прямое следствие множественности источников, а унифицирующие тенденции – как указание на существование источников-посредников, которых он назвал «общераспространенными текстами». Отсюда проистекает его теория, согласно которой большинство библейских текстов было унифицировано в общераспространенные тексты (Самаритянское Пятикнижие, LXX, МТ, 1QJes^a), источники-посредники, на основании которых произошло формирование дошедших до нас рукописей Библии.

3. Теория «локальных текстовых семейств»

В. Ф. Олбрайта / Ф. М. Кросса

В последующем предпринимались попытки использовать верные элементы теорий П. Кале и П. де Лагарда. А. Шпербер (*Sperber*; 1929) разделил общераспространенные тексты Кале на северную (Самаритянское Пятикнижие, LXX^B) и южную (МТ, LXX^A) основные традиции. Беря за основу данную теорию, В. Ф. Олбрайт (*Albright*) и Ф. М. Кросс (*Cross*) развили более детально разработанную теорию «локальных текстовых семейств»: все свидетели текста возводились к небольшому числу текстовых семейств, которые в свою очередь были распределены по конкретным территориям. В послевоенную эпоху, непосредственно после заключительного редактирования Пятикнижия и труда девтерономистского историка эти текстовые семейства возникли в Израиле/Палестине, в вавилонской голе¹⁷ и в Египте. Выйдя из Израиля/Палестины, сперва выделился египетский тип текста Пятикнижия и книги Иер, с этого времени пошедший своим собственным путем развития. Отдельно от них в вавилонской голе сформировалось собственное текстовое семейство, которое вновь вернулось в Израиль/Палестину лишь в последнем столетии до Р.Х., чтобы стать там основой для критических ревизий LXX. Значительные различия между отдельными традициями текста могут быть отчасти объяснены только тем, что отдельные семейства застали некоторые библейские книги на различных стадиях формирования и в соответствующем виде их восприняли (напр., Иер, 1–2 Пар, Езд). Дальнейшая передача (трансмиссия) текстов уже началась, хотя литературное становление этих книг еще не было закончено.

3.1 Палестинское текстовое семейство

В Израиле/Палестине возникла еврейская Библия. Непосредственно после составления и окончательного редактирования самих ветхозаветных текстов между V–III вв. до Р.Х. началась трансмиссия этих текстов. Для палестинского текстового семейства характерен достаточно

¹⁷ Гола (евр.) – диаспора (прим. ред.).

пространный текст, содержащий множество глосс и заботящийся о гармонизации. Нельзя совершенно точно установить, какие тексты входят в это семейство. По Ф. М. Кроссу, он содержит Самаритянское Пятикнижие, возникший очень поздно масоретский текст Паралипоменон (Chr^{MT}) и отдельные ранние тексты из Кумрана.

Самаритянское Пятикнижие (Samaritanus) является одним из древнейших свидетелей текста несмотря на то, что засвидетельствовано рукописями, датируемыми самое раннее XI в. по Р.Х., например, свитком Абиша^c (написан палеоеврейским письмом) самаритянской общины из Сихема/Наблуса. Наряду с ним самаритяне знали собственную версию текста Книги Иисуса Навина и еще одну историческую книгу, которую принято называть «Хроника II». Текст Самаритянского Пятикнижия восходит к более раннему предсамаритянскому тексту, засвидетельствованному также в отдельных рукописях из Кумрана (напр., 4QpalaeoEx^m, 4QRP^a). Данный текст имеет достаточно свободную форму, использует гармонизации для устранения противоречий в самом тексте и между разными ветхозаветными текстами (напр., Исх 18:21 || Втор 1:13; Исх 32:10 || Втор 9:20). С целью достижения большей связности текста он конструирует обратные ссылки (Быт 30:36 + 31:11-13, Втор 18:18-22) и соответствия между приказом и выполнением приказа (Исх 8:16 слл. + 19), действием и реакцией на него (Исх 20:21 + Втор 5:28-31 + Втор 18:18-22). Само Самаритянское Пятикнижие выделяется на фоне этого текста своей богословско-идеологической формой, которая имеет следующие исторические «привязки»: схизма стала неизбежной самое позднее со времени столкновения между самаритянами и Ездрой (Иосиф Флавий, Ant XI, 312). Большинство ученых датирует ее концом персидского периода. Во всяком случае, об отделении знают уже Хроники (2 Пар 13:3-18), аллегория о пастухе (Зах 11:14) и Сирах (Сир 50:25 слл.). На недоброжелательство самаритяне ответили агрессивной программой идентификации, в соответствии с которой все предсказания Пятикнижия, касающиеся «места, которое Бог *изберет* (префиксальное спряжение) Себе для служения», они посчитали эксплицитно осуществившимися и соответственно изменили на: «Бог *избрал* (суффиксальное спряжение) Себе место», а именно Сихем (ныне Наблус) и гору Гаризим (*hargarizim*, юго-западнее Сихема: Исх 20:21). Локализованные определенным образом места эпохи патриархов (Быт 14: Салим; Быт 22: Мориа; Быт 28: Вефиль; Втор 27:4: Гевал) были теперь отождествлены с Гаризимом. Счет Десяти заповедей был изменен таким образом, что в Декалогах 10-я заповедь (Исх 20:17, Втор 5:18; скомпилировано из элементов текстов Втор 11:29а; 27:2b-3а, 4а, 5-7 и 11:30) стала предписывать строительство храма на Гаризиме. Для критики текста Самаритянское Пятикнижие имеет большое значение, поскольку некоторые варианты, видимо, являются отражением более древней по сравнению с MT стадии развития текста. Данное впечатление подтверждают и частые совпадения с LXX.

3.2 Вавилонское текстовое семейство

Эти тексты пришли из Израиля/Палестины в вавилонскую диаспору, где стали передаваться дальше. В результате критической редукции более широкой текстовой традиции развилась важнейшая традиция — традиция МТ. Данный текст демонстрирует, особенно в Пятикнижии, определенно хорошие чтения, носящие характер первичных, и тем самым доказывает независимость этой традиции. Ярким отличительным признаком является регулярное дефективное написание, т.е. последовательный отказ от *matres lectionis*. В остальном, текст сжат и консервативен, содержит мало следов ревизий и модернизаций. Значимость этой текстовой традиции проявилась в том факте, что ее текст в эпоху рабби Гиллеля был использован как основание для ревизии LXX. Эта текстуальная традиция, должно быть, уже в дохристианское время возвратилась вновь в Израиль/Палестину. Обширные группы текстов из Кумрана, а также из Масады, Мурабба'ат и Нахаль Хевер обязаны этой традиции, что доказывает ее доминантность. Непосредственно из этого текста в средневековье развился *textus receptus* в том виде, в каком он достиг семьи Бен Ашер.

3.3 Египетское текстовое семейство

Основной текст, послуживший еврейским прототипом для LXX, главного свидетеля египетского текстового семейства, также произошел из Израиля/Палестины. Первоначальный текст этой «старой греческой» формы полон, подробен и тесно связан с древнейшими текстами палестинского семейства (ок. 1900 вариантов, общих с самаритянской текстовой традицией и отличающихся от МТ; они, однако, в основном сведены к чтениям). В египетском происхождении едва ли можно сомневаться, т.к. В. Ф. Олбрайт (*Albright*) доказал «египетское влияние, предшествующее Септуагинте», а М. Хенгель (*Hengel*) обратил внимание на уподобления птолемеевскому праву. В Кумране к этому семейству относятся тексты 4QEx^a и 4QJer^b. 4QSam^a (III в. до Р.Х.), возможно, является даже непосредственным оригиналом соответствующего текста LXX.

Теория «локальных текстовых семейств» противопоставила теории «первоначального текста» гипотезу об одновременном существовании различных текстовых традиций. При этом ей удалось охарактеризовать отдельные семейства и выявить географическое расстояние и социологическую дистанцию в качестве элементов, формирующих текст. В свое время она была определенно лучшей. Но данная теория разграничивала группы текстов слишком глобально и не предполагала того, что отдельные семейства могут быть проницаемы друг для друга и взаимозависимы. С рассмотрения именно этих проблем начинается формирование новых и новейших теорий.

4. Новые подходы к истории текста еврейской Библии

Важнейшие новые аргументы основаны на находках у Мертвого Моря и в каирской генизе. При этом имеют значение два момента.

Во-первых, параллельное существование библейских книг на различных литературных стадиях (его предполагали и раньше на основе различия Иер^{MT} и Иер^{LXX}) показало, что «точка перехода» библейских книг из фазы литературного становления в фазу литературной трансмиссии нуждается в переосмыслении.

Во-вторых, данные текстовые находки показали, что известные библейские рукописи не могут быть точно распределены по названным семействам. Напротив, они свидетельствуют об еще большем плюрализме текстов, тем самым побуждая к более детальной дифференциации.

4.1 Теория «групп-носителей текстов»

В ответ на теорию Ф. М. Кросса С. Талмон (*Talmon*) развил модифицированную теорию «групп-носителей текстов». При этом он исходил из «более прочной концепции раннего текста Библии»: за первоначальной фазой устной передачи традиции (вплоть до VI в. до Р.Х.) следовали первая фаза письменной передачи (вплоть до III в. до Р.Х.), никакими прямыми свидетельствами о которой мы не располагаем, вторая фаза письменной трансмиссии (до конца I в. до Р.Х.), свидетели текста которой отчасти сохранились, и заключительная фаза «стандартизации текста» в раввинистическую эпоху. С одной стороны, получается, что вся история текста с самого начала находилась под влиянием «одного типа текста» (в широком смысле). Данный тип, однако, рано распался на большее количество типов текста по числу социологически различных групп-носителей. Имеющиеся в наличии три типа текста являются лишь остатком первоначального многообразия (только самаритяне [Самаритянское Пятикнижие], христиане [LXX] и раввины [MT] уцелели в качестве групп-носителей). Поэтому реконструировать первоначальный текст невозможно.

4.2 Теория многообразия текстовых традиций (“textual variety”)

В противоположность этому, Э. Тов (*Tov*) (и после него Э. Ульрих) в своей теории «текстуального многообразия» полностью отказался от гипотезы о трех типах текста. Для Э. Това расхождение Иер^{LXX} и Иер^{MT} является важнейшей основой для его теории, согласно которой LXX, Самаритянское Пятикнижие и MT — не типы текстов, а тексты, находящиеся не только в синхронном (одновременно друг с другом), но и в диахронном (последовательно во времени) переплетении связей. Названный пример ясно показывает, что фаза литературного станов-

ления (история редакций) уже не может быть однозначно отделена от фазы литературной передачи текста (истории трансмиссии или истории рецензий).

На сегодняшний день сформировался консенсус о большем разнообразии текстовой традиции (*M. J. Mulder, E. Tov, B. Chiesa, E. Ulrich, J. C. VanderKam, J. Goldman, H.-J. Fabry*): хотя Самаритянское Пятикнижие, LXX и МТ как тексты указывают на существование определенных текстовых семейств, действительное количество подобных текстов, равно как и текстовых семейств, должно быть на неопределенную величину большим.

4.3 Главные элементы формирования современной теории

(1) История какого-либо текста, которому может предшествовать устная традиция, начинается в классическом смысле с передачи готового текста автором или окончательным редактором своему читательскому сообществу. Это событие имеет важнейшее значение для формирования библейско-экзегетической методологии, т.к.:

(а) Окончательная редакция какого-либо библейского текста считается заключительным пунктом обширного и комплексного процесса его литературного становления. Изменения и развитие текста вплоть до этой временной точки считаются преднамеренными и по определению являются объектами литературной и редакционной критики.

(b) Окончательная редакция какого-либо библейского текста незаметно переходит в текстовую традицию. Изменения и развитие текста, происшедшие после этой временной точки, считаются непреднамеренными и по определению являются объектами критики текста.

Однако это академическое определение в ряде аспектов не соответствует имеющимся фактам и их комплексной природе:

(а) Отнюдь не очевидно, существовала ли подобная точка перехода для отдельных библейских текстов. Для еврейской Библии как единого целого подобная схема определено исключена.

(b) Экзегеза знает так называемые «феномены итогового заключения к тексту» (напр., Еккл 12:12-14 для книги Еккл; Пс 1 и 150 для книги Пс и пр.); но до сих пор их было найдено так мало, что они не требуют считать, что «передача» текста происходила в какой-то конкретной временной точке.

(с) Ни для какой-либо отдельно взятой библейской книги, ни, тем более, для еврейской Библии в целом временная точка, могущая являться показателем завершения развития текста, неопределима. Перечни канонических книг называют определенные объемы текста для определенных периодов времени. На основании анализа определенных корректур и «выравниваний» текста возможно датировать доминирование какой-либо определенной формы текста. Поэтому для

всеобщего завершения ветхозаветного текстуального развития можно вычислить только *terminus ad quem*: конец I в. по Р.Х.

(d) Независимо от этого существовали, тем не менее, текстовые единицы, получившие готовую форму относительно рано (законы о привилегиях, книга Договора [Завета], Декалог и пр.), равно как и готовые сборники (серии рассказов, затем Пятикнижие, псалмы Давида и пр.; компендиумы мудрости).

(e) Главное то, что абсолютная стабилизация текста не предшествует канонизации и не тождественна ей. Она должна быть понята как следствие процесса канонизации!

(2) Поэтому современные теоретики (например Э. Тов, Э. Ульрих) исходят из предположения, что заключительная редакция перешла в текстовую традицию постепенно, т.е. текст не имеет *точки передачи*, но имеет *зону передачи*. Это объясняет, во-первых, факт сосуществования намеренных изменений текста и ненамеренных ошибок. Эта зона передачи может простирается к тому же на значительное географическое и/или временное расстояние, т.к. у одного и того же сочинения может существовать несколько вариантов композиций, возникших на различных стадиях развития текста, из которых, наконец, одна (по какой бы то ни было причине) победила. Во-вторых, это объясняет сосуществование разнящихся друг от друга текстовых вариантов. При этом, несмотря на то, что официально победила другая версия, более ранние версии в областях, удаленных социологически (Кумран) или территориально (Александрия), могут еще долгое время оставаться в силе.

(3) *Вопрос о «первоначальном тексте»* больше не может ставиться, т.к. исходя из имеющихся свидетелей текста и в силу многослойного характера иудейства периода второго храма, нельзя ни открыть единый исходный текст, ни предполагать его существование. Наличие разнящихся друг от друга традиций в Кумране подразумевает их притязание на авторитетность и доказывает, по меньшей мере, то, что там еще не был известен стандартный текст, имеющий исключительный обязательный характер. Таким образом с теорией «первоначального текста» (П. де Лагард) покончено. Наконец, тексты из Масады, обязанные масоретской текстовой традиции, не служат доказательством какого-либо первоначального текста. Они указывают только на то, что после 70 г. по Р.Х. нужно иметь в виду необратимый процесс утверждения одной единственной традиции. Поэтому такая модель истории текста еврейской Библии, которая претендовала бы на одобрение ее большинством исследователей, должна принципиально исходить из *множественности текстовых традиций*.

(4) Также и теория «локальных текстовых семейств» (Ф. М. Кросс) была поставлена под сомнение библейскими рукописями из Кумрана. Оказалось, что Кумран знает не только иные семейства, помимо известных трех, но и смешанные формы. История текста предстает

подобием широкого речного русла, по которому текут параллельно сразу же несколько течений, явно независимых друг от друга, потом они случайно соприкасаются, смешиваются, а затем вновь на какое-то время разделяются. После 300 г. до Р.Х. в обращении были, по меньшей мере, четыре различные текстовые традиции, которые отчасти можно распределить регионально. В Кумране, однако, они могли сходиться, тем самым упраздняя территориальный принцип. Попытка классификации, предпринятая Э. Товом, лучше соотносится с данной множественностью традиций, чем прежние теории.

(5) Постановка вопроса о *группах-носителях* отдельных текстовых традиций может помочь в уточнении теории «локальных текстовых семейств». Порой оказывается возможным отождествить определенные группировки, которые предпочитали определенные текстовые традиции. Можно предположить, что священнические группы при Храме (садокиды), а также фарисеи являлись группой носителей консервативных традиций (протоМТ, предсамарит.). Подобным образом можно оценить и первоначальную группу носителей самаритянской традиции. В народе же могли быть в обращении скорее популяризованные варианты текста (компендиумы, пересказ, «переписанное Пятикнижие», Псевдо-Юбилеи и пр.).

В ессейской общине не чувствовали себя связанными какой-либо одной текстовой традицией. Напротив, ессеи собрали все известные традиции, культивируя, кроме того, и собственную.

В раввинистическом иудаизме первых веков по Р.Х. тщательно культивируется единственная оставшаяся традиция. Свидетельством того, что предписывалась такая тщательность, являются институт *maggihim* и инструкция проверять копии при помощи *sefer muggah*, «исправленного свитка» (Pes 112a; pТаан 4.68a). Таким образом появился окончательный фиксированный стандартный текст, служивший в качестве базиса для обнародования галахот (законнических толкований) Талмуда. Он оказался результатом долгой истории текста, хотя и не был ее целью.

(6) Если главные теории, принадлежавшие более раннему периоду истории исследования, были в значительной степени поставлены всем этим под сомнение, а поиск единства текста, бывший некогда главной задачей, уступил место поиску убедительных подтверждений многообразия, то встал, наконец, и вопрос о *доминировании текстовой традиции МТ*. Выдвинутый П. Кале тезис о центральном положении МТ был поставлен под сомнение уже Э. Товом, т.к. благодаря Кумрану стало ясно, что МТ отражает лишь одну из текстовых традиций. Эта традиция стала тем, чем является теперь, только вследствие исторической случайности. Э. Ульрих внес еще большее отрезвление от «священного трепета» перед этим текстом, указав на то, что МТ не может быть даже базовым текстом. Он является лишь собранием различных книг, которые все имели уже индивидуальную предысторию. Они, а не

МТ, оказываются предметом литературной критики и критики текста, в рамках которой должны быть использованы и проанализированы все имеющиеся версии и традиции.

(7) Кумранские тексты, в особенности сочинения, которые либо параллельны ветхозаветным текстам (парафразы Пятикнижия), либо в существенной степени составлены из ветхозаветных источников (Храмовый свиток), нужно рассматривать как продукты процесса редактирования библейских текстов, происходящего в эпоху второго храма, более поздние по сравнению с т.н. «заключительными редакциями». Они являются поэтому важными свидетельствами творческого и динамичного обращения с библейскими текстами в раннеиудейскую эпоху. Эта грань *истории рецепции* побуждает нас рассматривать историю текста еврейской Библии в намного более широких рамках, чем это происходило в полученных ранее моделях. Многослойность иудейства с его различными группировками, в которых не был принят тезис о завершенном характере откровения, а было обычным делом творчески продолжать написание библейских текстов, вместе с тем, дает нам возможность непредвзято взглянуть на иудейские корни раннего христианства и увидеть проявившуюся здесь творческую духовную силу.

III. ДРЕВНИЕ ПЕРЕВОДЫ (ВЕРСИИ)

1. Септуагинта (LXX, G)

1.1 Возникновение, своеобразие и значение

Первым письменным переводом еврейской Библии был греческий. Началось с того, что в сер. III столетия до Р.Х. была переведена Тора/Пятикнижие. Это произошло в Александрии, городе всемирного значения, основанном еще самим Александром в дельте Нила, ставшем затем столицей птолемейского государства и центром эллинистической культуры. В дополнение к Пятикнижию, в основном, в Александрии, но частично и в Палестине, в т.ч. и в Иерусалиме (Руф, Есф, Еккл, Песн, Плач), последовательно были переведены прочие писания еврейской Библии. Процесс длился вплоть до начала II в. по Р.Х., позднее всего были переведены книги Еккл, Песн и Езд/Неем (представленные в виде таблицы данные о времени и месте возникновения перевода отдельных книг см. в *M. Harl / G. Dorival / O. Munnich, La Bible grecque 96f.106f*). Несмотря на то, что над этим гетерогенным собранием, таким образом, трудилось множество переводчиков в разное время и в различных местах, оно рассматривается в качестве первого греческого перевода еврейской Библии и обозначается словом «Септуагинта» (= семьдесят).

Это название основывается на истории, сообщаемой в псевдоэпиграфическом Письме Аристея (II или I вв. до Р.Х.). В соответствии с ней, 72 старца из Иерусалима (по 6 из каждого из 12 колен) по инициативе царя Птолемея II Филадельфа (285-246 до Р.Х.) прибыли в Александрию с целью перевести там Тору на греческий язык. Легендарный рассказ становился в традиции (в т.ч. и в христианской) все более «чудесным» (сперва процесс перевода был охарактеризован как научный труд сообщества 72 переводчиков, но позднее была выдвинута идея божественной инспирации. В конце концов оказывается, что переводчики переводили всю Тору каждый по отдельности, а в конце их перевод совпал слово в слово!). Несмотря на это, исторический контекст, очевидно передан правильно: «Большая иудейская диаспора в Египте и Александрии в первые десятилетия III века очень быстро эллинизировалась; поэтому существовала неотложная потребность богослужебного характера в... переводе Торы Моисея на греческий международный язык. То, что царь легитимировал перевод в какой-либо форме, можно признать правдоподобным, т.к. ему, первому действительно “абсолютному” властителю в античном мире, не могло быть безразлично, каким законам следует большое этническо-религиозное меньшинство в его царстве» (M. Hengel, *Die Septuaginta als “christliche Schriftensammlung”*, в: M. Hengel / A. M. Schwemer, *Die Septuaginta* 236). Вероятно, также существовала сильная заинтересованность иудеев в том, чтобы иметь в распоряжении Тору Моисея на тогдашнем главном языке (*lingua franca*) мировой культуры не только для внутреннего использования при богослужении и (школьном) воспитании (надписи в синагогах и на надгробиях того времени подтверждают тот факт, что греческий язык был повседневным языком иудеев), но и с той целью, чтобы она была представлена в общественной жизни Александрии, прежде всего, в двух интеллектуальных центрах: в Академии и библиотеке. Пропагандистские и апологетические намерения также должны были сыграть свою роль.

Переводом «священной книги» Торы была создана важная предпосылка для перевода других библейских книг, т.к. теперь большинство переводчиков могли использовать греческое Пятикнижие в качестве «базового лексикона». Способ перевода отдельных книг был очень различным: имеются очень буквальные (слово в слово) переводы (напр., само Пятикнижие, а также Псалмы), есть и относительно вольные, есть даже версии, сформировавшиеся под влиянием эллинистических концепций (напр., Иов, Притч, Ис, Дан). Но даже переводы, созданные по принципу «слово в слово», испытали на себе влияние эллинистического окружения (будь то в целях отграничения от него или же, наоборот, заимствуя специфические греческие/египетские представления).

Для некоторых книг сравнение варианта текста LXX с вариантом МТ демонстрирует не только отдельные различия, но и силь-

ные отклонения в расположении и объеме текстов (напр., в Ис. Нав, Суд, 1-2 Сам, 1 Цар, Иер, Дан, Иов, Притч, Есф). Таким образом, встает вопрос, лежит ли в основе данных переводов еврейский прототип, расходящийся с МТ (более древний), или же виновником имевшихся различий нужно считать переводчика. В отношении этой проблемы исследователи стоят на весьма различных позициях. Отчасти находки текстов из Кумрана (см. выше) внесли некоторую ясность в данный вопрос; например, в Кумране был обнаружен еврейский прототип текста LXX версии 1-2 Сам, что очень важно, поскольку состояние текста 1-2 Сам МТ, дошедшего до нас, не всегда хорошее. Детальный обзор текстуальных различий между МТ и LXX для отдельных книг предлагают М. Hengel, *Die Septuaginta* 244-251 и Е. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel* 264-285 [рус. пер.: Э. Тов, *Текстология Ветхого Завета*, М.: ББИ, 2001] (ср. также соответствующие указания к отдельным книгам в этом «введении»).

Название «Септуагинта» с течением времени распространилось и на те дошедшие в греческом переводе книги Библии («второканонические» книги), которые были приняты в христианский канон (Ветхий/Первый Завет: см. выше, А III), находясь при этом за пределами иудейского канона (Танах: см. выше, А II). Данные книги были либо написаны по-гречески (Иудифь, Прем, 2-4 Макк, «дополнения» Есф LXX, Дан LXX 14), либо были переведены с еврейского/арамейского 1 Макк, Сир, Тов, Дан LXX 13, Пс Сол).

Септуагинта важна в разных аспектах: 1. Будучи старейшим переводом, она является важным свидетельством текстовой традиции. Кроме того, дошедшие до нас рукописи имеют солидный возраст (Ватиканский и Синайский кодексы: IV в., Александрийский кодекс: V в.). Удостоверяя отчасти более древний по сравнению с МТ вариант текста, Септуагинта также представляет собой документ, важный для истории редакции и истории богословия. 2. Она является богословским свидетельством об эллинистическом иудаизме, т.к. даже в самых буквальных переводах можно распознать такие различия с еврейским текстом, в которых не только отражается специфическая историческая ситуация египетского (диаспорального) иудаизма, но и мир представлений, пропитанный эллинистическим духом. 3. Посредством Септуагинты иудаизм вступает в открытый диалог с эллинистической мировой культурой. Уже при переводе Пятикнижия было представлено несомненно монотеистическое послание о Боге-Творце (Быт 1:1 сразу дает программный перевод: «В начале сотворил/создал Бог небо и землю»¹⁸), который открывает себя как Бог Израилев и хочет вместе с тем быть Богом всех народов. Это, а также развернутая этическая программа Торы впечатляющим образом вписывает иудейскую религию в контекст культуры той эпохи. Нельзя, как это пытались сделать полвека назад, обрисовать «богословие Септуагинты», т.к.

¹⁸ С определенным артиклем – ὁ Θεός (прим. ред.).

Септуагинта никогда не существовала как богословски единое произведение. Но вполне возможно описывать богословские акценты и концепции (например, особое ударение на идее трансцендентности Бога, мессианизация, эсхатологизация), проявившиеся в отдельных книгах / комплексах книг. При этом нельзя забывать, что в случае с текстами Септуагинты (за небольшими исключениями: см. выше) речь идет о таких переводах, при которых возможность внесения собственных идей для переводчика была весьма ограниченной. 4. Поскольку новозаветные писания использовали, в основном, версию Септуагинты в качестве Священного Писания Израиля, а ранняя церковь создала при фиксации объема своего «Первого Завета» особый канон Септуагинты, отличающийся от Танаха, LXX сыграла важнейшую роль в христианской традиции. LXX была тем вариантом текста, который комментировали греческие отцы церкви, также и для латинской церкви она оставалась официальной Библией вплоть до того, как была вытеснена Вульгатой Иеронима (см. ниже). Еще и сегодня она является стандартным библейским текстом в греко-православной церкви, считаясь там богодухновенной. На ней основываются и те переводы Библии, которые используются в коптских, эфиопских, грузинских и славянских церквях. Христианский канон Септуагинты не только обширнее иудейского канона (Танаха), но и содержит иную последовательность частей книг и отдельных книг (см. выше, А III). Ранняя церковь даже избрала другую по сравнению с иудаизмом форму передачи текста: вместо свитков стали использоваться кодексы (книги).

1.2 Ревизии/рецензии LXX

Как свидетельствуют папирусы (с фрагментами текста LXX), иудейские писцы, начиная уже со II-I вв. до Р.Х., производили языковые корректуры греческого текста Пятикнижия. В целом, можно признать, что с I в. по Р.Х. усиливается стремление привести греческие варианты текста в большее соответствие с еврейским оригиналом. На этот процесс особенно повлияло последовательное усвоение LXX молодой церковью, приведшее к тому, что фарисейско-раввинистическое иудаизм рассталось с Септуагинтой и инициировало появление форм греческого текста, более верных оригинальному тексту (ревизии/рецензии). На фоне этого раннего христианско-иудейского «спора о Библии» могут быть поняты те негативные суждения о Септуагинте, которые были тогда сформулированы иудейской стороной. В соответствии с ними, например, день, в который Тора была переведена на греческий язык для царя Птолемея, стал для Израиля худшим, чем день, когда евреи изготовили золотого тельца (ср. трактат Соферим 1,7).

Важны следующие ревизии/рецензии:

Анонимная рецензия сер. I в. до Р.Х. (?), названная в соответствии с характерной особенностью перевода *καίτε*-рецензией, найдена уже

в свитке двенадцати пророков из Нахаль-Хевер. Она вполне может быть отождествлена с рецензией *Феодотиона* (Θ), датируемой примерно концом II в. по Р.Х., и явно восходит к прототипу текста, отличному от LXX. К этой рецензии близка кумранская рукопись 4QJer^a (I в. по Р.Х.). Вероятно, данная рецензия служит своеобразным прототипом для рецензий, описанных ниже.

Рецензия *Аквилы* (α'), появившаяся ок. 125 г. по Р.Х., уже явилась реакцией на раннее христианство. «Перевод Аквилы является самым буквальным из всех библейских переводов. От своего учителя рабби Акибы он научился такому обращению с Писанием, в соответствии с которым в Библии имеет значение каждая буква и каждое слово. Поэтому Аквила попытался аккуратно передать каждое слово, каждую частицу и даже каждую морфему. Например, он специально переводил *nota accusativi* греческим σὺν, "с", явно опираясь на второе значение "с"» (*E. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel* 121).

Рецензия *Симмаха* (σ') создана ок. 170 г. по Р.Х. Ее язык более правилен, соответственно, она передает текст более свободно. Поскольку наряду с версией LXX существовали и другие переводы и ревизии, Ориген (185-154 по Р.Х.) создал Гексаплы: своеобразный синопсис важнейших версий текста (около 6000 страниц в 50-ти томах!). В этом труде в шести колонках рядом друг с другом располагаются следующие версии текста: 1. еврейский текст; 2. еврейский текст в греческой транскрипции; 3. Аквила; 4. Симмах; 5. LXX (переработанная Оригеном с позиций «критики текста»); 6. Феодотион. Форма текста, выработанная Оригеном в 5-й колонке (т.н. рецензия Гексаплов), оказала большое влияние на позднейшую текстовую традицию.

Вслед за Гексаплами важнейшую рецензию текста осуществил *Лукиан* (LXX^{Luc}, LXX^L) около 300 г. по Р.Х. В рецензировании некоторых книг он следовал, вероятно, собственным текстовым традициям (ср. 4QSam^a). В отдельных случаях, вероятно, в его рецензии мог быть отражен даже оригинальный греческий перевод.

1.3 Издания текста

Для научной работы над LXX основой служит «Геттингенская Септуагинта», охватывающая большую часть Ветхого Завета (*Septuaginta. Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum gottingensis editum*). Для обычного использования пригодно издание A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1935; 1979). Это издание реконструирует из множества различных текстуальных свидетельств «оригинальный текст», прилагая к нему в нижней части страницы соответствующий «критический аппарат». В основе данного метода издания лежит представление о том, что в начале истории текста каждой книги действительно существовал единый оригинальный текст.

2. Таргумы (Tg)

Словом «таргум» (мн. число *targûmîm*, «разъяснение», «перевод») называют переводы библейских книг на арамейский язык, который непосредственно после вавилонского плена заменил еврейский в качестве языка повседневной жизни. Подобные переводы делались еще в дохристианскую эпоху. На это указывают экземпляры из Кумрана (ср. 4Q155[4QTgLev]; 4Q157[4QTgIjob]; 11Q10[11QTgIjob]). Однако до нас дошли лишь копии, написанные в первые века по Р.Х. Здесь тоже выделяются палестинская и вавилонская традиции.

Палестинские таргумы (Tg^p) демонстрируют еще более значительное разнообразие текстов, поскольку они никогда не имели единой редакции. Частично они восходят к раннехристианскому периоду и передают поэтому ценные знания о палестинском иудаизме той эпохи. *Таргум Неофити i* (Tg^N) дошел до нас в виде одной рукописи из Ватиканской библиотеки, датируемой 1504 г. Он содержит все Пятикнижие. Второй таргум Пятикнижия, *таргум псевдо-Ионафана* (Tg^J = Иерусалимский таргум I), содержит гомилетически¹⁹ ориентированные мидраши, испытавшие влияние вавилонского таргума Онкелоса (A. Diez-Macho). *Таргум фрагментов* (Tg^F = Иерусалимский таргум II) содержит собрание мидрашистских комментариев к текстам Пятикнижия. Он был завершен самое позднее в VII в. по Р.Х. Наконец, из каирской генизы известны фрагменты других таргумов.

Вавилонские таргумы в противоположность палестинским имели официальный характер. *Таргум Онкелоса* (Tg^O) содержит Пятикнижие. В соответствии с b.Meg. 3a, его связывали с прозелитом Онкелосом (= автор ревизии LXX Аквила). Он был завершен, вероятно, в V в. по Р.Х. после продолжительных ревизий. Данный таргум близок буквальному смыслу текста масоретской текстовой традиции. Однако он знает ряд экзегетических расширений, преследующих цели актуализации и назидания. *Таргум Ионафана* (Tg^L, т.к. он был издан П. де Лагардом по кодексу Reuchlinanus), имеет выражено аггадическое оформление и содержит таргумы на пророческие книги. Его возводят к «реvisorу» LXX Феодотиону (= Ионафан), однако частично он восходит к дохристианской эпохе. Если прежде существование *таргума Иова* было известно из талмудической литературы (t.Shab. 13,2) или же могло быть выведено из Иов 42:17^{LXX}, то теперь с нахождением рукописей из Кумрана в нашем распоряжении имеется сразу два экземпляра (4Q157; 11Q10), датированные 1-ой половиной I в. по Р.Х. Данный текст очень близок МТ, но, по всей видимости, порой прибегает к другой текстовой традиции. Он более легок для понимания, чем МТ, демонстрирует тенденцию к рационализации и демифологизации.

¹⁹ Гомилетический – проповеднический (прим. перев.).

3. Пешитта (Syg)

Пешиттой, «простым (переводом)», называют сирийский перевод Библии, который, согласно сирийским легендам, восходит к Соломону. Однако отдельные, возможно, христианские элементы указывают скорее на датировку I-II в. по Р.Х. *Вюртвайн* и *Кале* обращают внимание на факт обращения царского дома Адиабены (на Тигре) в иудаизм в I в. по Р.Х., что делает вероятным создание по этому случаю сирийского перевода Библии. В некоторых случаях для Пятикнижия и Ис предполагают некоторую зависимость от старой палестинской таргумической традиции. Еврейский прототип сирийского перевода, в основном, ближе к МТ, чем к LXX. В случае с Книгами Хроник (1-2 Пар) Пешитта, возможно, использует самобытную текстовую традицию.

Старейшие из числа дошедших до нас сирийских рукописей Библии относятся к V в. по Р.Х. Самым значительным из них является кодекс *Ambrosianus* (Милан), датируемый VI-VII вв. по Р.Х. Его текст служит основой для издания Лейденской Пешитты (*The Old Testament in Syriac*, Leiden 1966 слл.).

4. *Vetus Latina* (L) и Вульгата (Vg)

Переводы, дочерние по отношению к Септуагинте, не имеют непосредственного значения для истории текста, но в редких случаях важны для критики текста. В этой связи необходимо упомянуть перевод *Vetus Latina* (L, La), датируемый III в. по Р.Х. Он основывается непосредственно на LXX, но переводчик мог в дополнение к этому иметь перед собой собственную еврейскую текстовую традицию. Текст L не известен из собственных рукописей, но может быть реконструирован из цитат отцов церкви (в особенности, Тертуллиана, Киприана и Амвросия). На основании собрания цитат, составленного в XVIII в. *П. Сабатье* (*Sabatier*), начиная с 1947 г., выходит издание L: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*.

Вульгата (Vg) представляет собой перевод, сделанный Иеронимом ок. 400 г. по Р.Х. непосредственно с еврейского языка на латинский. Соответственно, в качестве еврейского прототипа необходимо предполагать протомасоретский текст. Название этого перевода, «Всеобщий», отражает его большую популярность (*Э. Тоу*). Его появление знаменовало собой конец долгого периода доминирования греческой текстуальной традиции LXX, во всяком случае среди христиан. Правда, Иероним в своих дальнейших трудах, посвященных пророкам, также проявил умение ценить и греческую текстовую традицию. Классическим изданием Vg является *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem* (Рим 1926 слл.), а также издание *Р. Вебера* (*Weber*) с тем же названием

(Stuttgart 1994). После Второго Ватиканского собора для церковного использования была создана новая версия Вульгаты, т.н. *Nova Vulgata* (1979). Она представляет собой перевод с еврейского, жестко сориентированный на Vg и латынь IV-V веков.

С. КНИГИ ТОРЫ/ПЯТИКНИЖИЯ

I. ТОРА/ПЯТИКНИЖИЕ КАК ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ

Эрих Ценгер

Комментарии к Книге Бытия: H.Gunkel (HK) ³1910; B.Jacob 1934; ND 2000; U.Cassuto 1961ff; E.Speiser (AncB) 1964; W.Zimmerli (ZBK) ³1967 (1-11); C.Westermann (BK) 1974-1981; 1976 (12-25); G.von Rad (ATD) ¹⁰1976; W.Brueggeman (Interp) 1982; G.W.Coats (FOTL) 1983; J.Scharbert (NEB) 1983 (1-11); J.Wenham (WBC) 1987 (1-15); 1994 (16-50); L.Ruppert 1992 (1:1-11:26); 2002 (11:27-25:18); H.Seebass 1996 (1:1-11:26); 1997 (11:27-22:24); 1999 (23:1-36:43); 2000 (37:1-50:26); A.Soggin 1998.

Отдельные исследования по Книге Бытия: M.Bauks, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74) Neukirchen 1997; N.C.Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5-9 (HBS 21) Freiburg 1999; D.M.Carr, Reading the Fractures of Genesis, Louisville 1996; Ch.Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2-3 (SBB 35) Stuttgart ²1966; I.Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; Th.Hieke, Die Genealogien der Genesis (HBS 39) Freiburg 2003; M.Millard, Die Genesis als Eröffnung der Tora (WMANT 92) Neukirchen 2001; E.Otto, Die Paradieserzählung Gen 2-3: Eine nach-priesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, в: A.A.Diesel и др. (под редакцией), "Jedes Ding hat seine Zeit...". FS D.Michel (BZAW 241) Berlin 1996, 167-192; A.de Pury, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël: в: J.A.Emerton (под редакцией), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991, 78-96; G.Steins, Die "Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22) (HBS 20) Freiburg 1999; J.Taschner, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25:19-33:17) (HBS 27) Freiburg 2000; H.W.Wahl, Die Jakoberzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (BZAW 258) Berlin 1997; A.Wénin (под редакцией), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155) Leuven 2001; M.Witte, Die Biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1:1-11:26 (BZAW 265) Berlin 1998.

Комментарии к Книге Исход: M.Noth (ATD) 1959; U.Cassuto 1967; B.S.Childs (OTL) 1974; F.Michaeli (CAT) 1974; J.Ph.Hyatt (NCBC) ²1980; E.Zenger (GSL) ²1982; 1989 (7:14-19:25); J.I.Durham (WBC) 1987; W.H.Schmidt (BK) 1988 (1-6); 1995ff (7ff); J.Scharbert (NEB) 1989; T.E.Fretheim (Int) 1991; C.Houtman (HCOT) 1993 (I-III); B.Jacob 1997; C.W.Coats (FOTL) 1999 (1-18); Ch.Dohmen (HTHKAT) 2004.

Отдельные исследования по Книге Исход: E.Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27) Lund 1988; G.Fischer, Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Исх 3-4)

(OBO 91) Freiburg/Göttingen 1989; J.Ch.Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186) Göttingen 2000; он же, Mose und die Anfänge der jüdischen Religion: ZThK 99,2002,3-20; F.-L.Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45) Freiburg / Göttingen 1982; M.Köckert / E.Blum (под редакцией), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, Gütersloh 2001; E.Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998; H.Utzschneider, Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166) Stuttgart 1996; M.Vervenne (под редакцией), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL CXXXVI) Leuven 1996; P.Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (ÄAT 9) Wiesbaden 1985; E.Zenger, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge ²1985.

Комментарии к Книге Левит: M.Noth (ATD) 1962; K.Elliger (HAT) 1966; G.Wenham (NIC) 1979; W.Kornfeld (NEB) 1983; R.Rendtorff (BK) 1985ff; B.A.Levine (JPS) 1989; J.Milgrom (AncB) 1991 (1-16); 2000 (17-22); 2001 (23-27); J.E.Hartley (WBC) 1992; E.S.Gerstenberger (ATD) 1993; Th.Staubli (NSK) 1996.

Отдельные исследования по Книге Левит: M.Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988; H.-J.Fabry/H.-W.Jüngling (под редакцией), Levitikus als Buch (BBB 119) Bodenheim 1999; B.Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982; E.Otto, Das Heiligkeitgesetz Levitikus 17-26 in der Pentateuchredaktion, в: FS H.G.Reventlow, Frankfurt 1994,65-80; A.Ruwe, "Heiligkeitgesetz" und "Priesterschrift". Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17,1-26,2 (FAT 26) Tübingen 1999; J.F.A.Sawyer (под редакцией), Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas (JSOT.S 227) Sheffield 1996.

Комментарии к Книге Чисел: M.Noth (ATD) 1966; J.Milgrom (JPS) 1990; PhJ.Budd (WBC) 1992; J.Scharbert (NEB) 1992; T.R.Ashley (NIC) 1993; B.A.Levine (AncB) 1993 (1-20); 2000 (21-36); H.Seebass (BK) 1993ff (10ff); D.T.Olson (Interp) 1996; Th.Staubli (NSK) 1996; L.Schmidt (ATD) 2004 (10:11-36:13).

Отдельные исследования по Книге Чисел: R.Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Pentateuch und Hexateuch, HabSchrift 2003; O.Artus, Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13 (OBO 157) Freiburg/Göttingen 1997; M.Douglas, In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOT.S 158) Sheffield 1993; D.Kellermann, Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10 (BZAW 120) Berlin 1970; D.T.Olson, The Death of the Old and the Birth of the New (BJSt 71) Chico 1985; N.Rabe, Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Texte und Literaturkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung (THLI 8) Tübingen 1994; A.Shart, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen (OBO 98) Freiburg/Göttingen 1990.

Комментарии к Книге Второзакония и отдельные исследования по ней:
см. ниже, С.IV.

1. Книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие

1.1 Взаимосвязь книг: Пятикнижие, Шестикнижие, Десятикнижие

Книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие образуют единую композицию книг, получившую различные названия. Иудаизм, используя названия «Тора» (см. Ис Нав 8:31 и др.), «Тора Моисея» (см. Мал 22, 1 Езд 7:6 и др.), «Книга Торы Моисея» (см. Ис Нав 8:31, Неем 8:1 и др.), заостряет внимание как на целостности, так и на содержании этой композиции книг. С другой стороны, название «Пятикнижие», пришедшее из греческого (*ἡ πεντάτευχος βίβλος* «книга, состоящая из пяти частей»), скорее подчеркивает структуру этой композиции, состоящей из пяти книг или частей одной книги.

Однако, следует сразу же иметь в виду, что в Пятикнижии выстраиваются сюжетные линии, выводящие за его собственные рамки. Так завоевание страны, обещанное/предписанное в Исх – Втор, описывается/осуществляется лишь в Ис Нав. В Ис Нав 24, т.е. в последней главе Книги Иисуса Навина, неоднократно используются предшествующие книги таким образом, что создается событийная и литературная связь Быт – Ис Нав. Ретроспективный обзор истории, который дает Иисус в Ис Нав 24, является не только кратким изложением связи событий Быт – Ис Нав. Помимо этого, он изображает описанные в Ис Нав завоевание и раздел земли как центральный пункт вращенной истории, начинающейся в Быт. Также и погребение Иосифа в Сихеме, описанное в Ис Нав 24:32, является исполнением обязательства, возложенного на сынов Израиля самим Иосифом в Быт 50:25 (ср. также Исх 13:19). Из книги Иисуса Навина видно, что Быт – Ис Нав образуют действительно литературно связанный текст, который в науке обозначается как *Шестикнижие*. Существуют даже такие сюжетные линии, которые простираются вплоть до Книг Царств. Осознание этого факта привело к появлению названия «Десятикнижие» (Быт – Цар²⁰). Эти девять книг описывают историю Израиля от создания мира до плена, изображая события их непрерывной, хронологической взаимосвязи. Книги не отделены друг от друга соответствующими «названиями», как в случае с пророческими книгами. Таким образом, Быт – 4 Цар можно читать как разделенный на эпохи поток повествования (творение – праотцы Израиля – исход – странствие по пустыне – завоевание земли – эпоха судей – эпоха царей), дополнительно усиленный многочисленными литературными перекрестными ссылками.

Однако внутри этой широкой фабулы «от сотворения мира до завоевания земли» или «от сотворения мира до плена» ясно видно, что пять книг Быт – Втор изображены как нечто завершенное и отграниченное от последующих книг, что и отражено в названии *Пятикнижие*/Тора. Это отчетливо можно увидеть из заключения Втор и начала Ис Нав.

В т.н. эпитафии Моисея в Втор 34:10-12 говорится: «Никогда больше не восставал в Израиле пророк такой, как Моисей, которого Яхве знал

1 Сам и 2 Сам (1 Цар и 2 Цар в LXX) считаются за одну книгу; так же 1 Цар и 2 Цар (3 Цар и 4 Цар в LXX) (прим. ред.).

лицом к лицу. Никто не может сравниться с ним по всем знамениям и чудесам, которые сотворил он в земле Египетской над фараоном и всеми слугами его и над всей землей его, по всему свидетельству силы и по всем страшным и великим деяниям, которые Моисей совершил перед глазами всего Израиля». Тем самым подчеркивается уникальное положение Моисея, которое его преемник Иисус как раз не может унаследовать. Это различие между Моисеем и Иисусом, а таким образом и цезура между Пятикнижием и Книгой Иисуса Навина, подчеркивается в самом начале Книги Иисуса Навина. Несмотря на то, что первый стих Книги Иисуса Навина соединен с рассказом о смерти Моисея в Втор 34, а сама книга сразу же начинается с прямого обращения Бога к Иисусу, все же из божественной речи в Ис Нав 1:7-8 становится ясно, что Книга Иисуса Навина рассматривает предыдущие книги Пятикнижия как завершенное целое. Яхве говорит Иисусу: «Только будь тверд и мужествен в том, чтобы исполнить Тору, которую Моисей, мой раб, тебе завещал... Да не отходит *эта книга Торы* никогда от уст твоих, ты должен читать ее днем и ночью». Тем самым Быт – Втор определяется как величина *sui generis*. «Хотя Книга Иисуса Навина на первый взгляд становится естественным продолжением Второзакония, в то же время она коренным образом противопоставлена Пятикнижию как целому» (N. Lohfink, Moses Tod 486).

1.2 Специфика книг Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие

По своему объему Пятикнижие было слишком длинным для того, чтобы быть единым книжным свитком, таким, которым обычно пользовались в древнем мире. Но все же разделение Пятикнижия на пять свитков было произведено не по техническим соображениям, а на основании содержания. Масоретские рукописи также подтверждают разделение на пять частей. Если иудейская традиция называет пять книг в соответствии с их первыми еврейскими словами, то в христианстве получили распространение заглавия, употребляемые в греческом и латинском переводах Библии (наряду с названиями «1-5 Книга Моисея»). Данные заглавия указывают на содержание книг и использовались еще Филоном.

<i>b're šit</i> «В начале»	<i>š'mōt</i> «Имена»	<i>wayyiqra'</i> «И воззвал»	<i>b'midbar</i> «В пустыне»	<i>d'bārīm</i> «Слова»
Γένεσις	Ἔξοδος	Λευιτικόν	Ἀριθμοί	Δευτερονόμιον
Genesis «Происхождение»	Exodus «Исход»	Leviticus «Книга священнических законов»	Numeri «Числа/ Вычисления»	Deuteronomium «Второй закон»
Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие

Каждая из этих пяти книг, чьи начало и конец каждый раз отчетливо маркированы, имеет собственную событийную и богословскую специфику.

Книга Бытия / Брейшит	
<i>Начало книги</i> 1:1	«В начале / В начале и землю»
1:1-9:29	Древнейшая история
1:1-2:3	Творение мира. 1-е действие: сооружение земли как места для жизни
2:4-4:26	Препятствия творению, возникшие по причине первоначального греха против Бога (Адам и Ева престапают заповедь Божию) и против человека (Каин убивает Авеля)
5:1-9:29	Творение мира. 2-е действие: союз Бога со своим творением (Ной)
10:1-36:43	Начальная история Израиля и соседних с ним народов
10:1-11:32	Народы древнего Востока (рамка)
12:1-23:20	Первое поколение: Авраам и Сарра (юг)
24:1-28:9	Второе поколение: Исаак и Ревекка (соединение юг-север)
28:10-35:20	Третье поколение: Иаков с Лией и Рахилью (север)
	28:20-30:43: основание семейства Иакова/Израиля
	31:3-35:20: возвращение семейства Иакова в землю обетованную
35:21-36:43	Народы, живущие по обеим сторонам Иордана (рамка)
37:1-50:26	Иаков и его сыновья / Иосиф и его братья
37:1-38:30	Возникновение конфликта между братьями
39:1-41:57	Возвышение Иосифа в Египет
42:1-47:28	Соединение семейства Иакова в Египет
47:29-50:14	Смерть и погребение основателя рода Иакова
50:1-50:26	Возвращение конфликта между братьями
<i>Заключение книги</i> 50:24-26	Итоговое обобщение повествований о праотцах и предвидении Исхода: «Бог позаботится о вас (ср. Исх 3:16) и выведет вас из этой земли в землю (ср. Исх 3:8), о которой клялся Аврааму, Исааку и Иакову» (ср. Быт 12:7; 13:14 сл.; 15:18; 26:3; 28:13)

Книга *Бытия* рассказывает о происхождении Израиля. Композицию книги можно «сравнить с фокусировкой: из общей картины, в которой дается обзор “праистории” мира и человечества в их отношениях с Творцом (главы 1-9), выбирается фрагмент начальной истории Израиля и соседних с ним народов (главы 10-36). Затем из него выделяется для более пристального рассмотрения история Иосифа (главы 37-47), которая через благословение колен и эпизод возвращения в обетованную землю (главы 48-50) опять расширяется до уровня изображения народа» (I. Fischer). Главы 1-9 рассказывают о сотворении мира в двух действиях (сотворение и потоп). Договор, заключенный в гл. 9 со «всем живущим», вместе с тем объединяет т.н. заповеди, данные сынам Ноя, в виде основополагающей Торы для всех народов. «Праистория» подчиняет мир и историю Израиля диалектике спасения и гибели (взгляд с точки зрения Бога: создание жизни — суд — спасающее милосердие; с точки зрения человека: открытие жизненных возможностей — отказ/вина — новое обращение Бога к человеку), одновременно предлагая тем самым фундаментальную этиологию жизни. Главы 10-36 рассказывают о начальной истории Израиля и народов древней Передней Азии в форме семейных историй о женщинах, мужчинах и об их детях, равно как и об их родственниках. О происхождении «большой семьи» Израиля рассказывается как о последовательности трех поколений (Авраам и Сарра; Исаак и Ревекка; Иаков с Лией и Рахилью). Жизненное пространство первого поколения находится на юге, третьего поколения — на севере и северо-востоке. Второе поколение соединяет оба пространства. Так в этих семейных историях отражается наполненная конфликтами история «Северного Царства» и «Южного Царства», а также их родственные отношения с Арамом, Аммоном, Моавом и Эдомом. В главах 37-50 рассказывается история Иосифа. Ее ареной становится Египетская великая держава. История описывает драматический конфликт между братьями внутри семейства Иакова, представляя примирение как жизненную политическую программу для Израиля.

Книга Исхода / Шмот	
<i>Начало книги</i> 1:1-9	Генеалогический список как ретроспективный обзор, новый царь в Египте и контуры фундаментального конфликта
1:1-18:27	Израиль под властью фараона: смертельная опасность для Израиля в Египте, спасение и чудесное водительство Израиля, ведомого Яхве вплоть до Божьей горы.
1-6	Угнетение Израиля фараоном и обещание спасения, данное Моисею / через Моисея (3-4: откровение Бога в терновом кусте), и обещание водительства к Божьей горе
7-11	Борьба Яхве с фараоном за то, чтобы он отпустил Израиль (10 казней)
12:1-18:27	Вмешательство Яхве в ночь Песаха, исход Израиля и чудесное спасение от египетских преследователей на Камышовом (Черном) море, путь Израиля через пустыню к Божьей горе

19:1-24:11	Откровение Бога на Синае и заключение договора
19:20	Явление Бога на горе и возвешение 10 заповедей (Декалог)
20:22-23:33	Передача установлений закона от Яхве Моисею для народа («Книга Договора»)
24:1-11	Заключение договора у подножия горы и праздничная трапеза на горе перед лицом Яхве
24:12-40:38	Израиль с Яхве: Яхве поселяется посреди своего народа
24:12-31:18	Моисею поручается на горе возвести святилище и учредить священнослужение
32-34	Отпадение народа от Бога Исхода через введение культа золотого тельца, борьба Моисея за то, чтобы покровительство Яхве продолжилось, прощение Яхве и новое обнародование договора
35-40	Выполнение всем народом поручения соорудить святилище и вселение «Бога Синая» во святилище (облако над Синаем опускается в святилище): святилище становится Синаем, «сопутствующим» народу
Окончание книги 40:34-38	Краткое обобщение в предвидении отправления от Синая под водительством Бога Исхода, сопутствующего народу во святилище

Книга Исхода рассказывает о начале истории народа Израиля как об исходе (освобождении) потомков двенадцати сыновей Израиля, ставших большим народом. Сюжет первой части повествования 1:1-18:27 описывает угнетение фараоном Израиля и обещание спасения, данное Моисею / через Моисея (1:6), борьбу Яхве с фараоном за то, чтобы он отпустил Израиль (Исх 7-11: рассказы о казнях), исход из Египта и чудесное спасение Израиля на море (12-15), путь Израиля по пустыне (15:22-18) к горе Синай, где, как это изображается во второй части повествования 19:1-24:11, Яхве открывает себя, возвешает Декалог и при посредничестве Моисея заключает Синайский договор с Израилем (19-24). В третьей части повествования (24:12-40:38) Моисей сначала получает на горе Синай задание для Израиля соорудить святилище в виде шатра («скинию») и учредить священнослужение (24:12-31:18), а в это время народ внизу под руководством Аарона преступает договор, установив золотого тельца. Затем Яхве обновляет (при участии Моисея) договор с ним и провозглашает готовность к прощению (Исх 32-34). Только теперь происходит выполнение поручения данного Моисею на горе (35-40): когда святилище возведено, облако, пребывающее над горой Синаем в качестве знака присутствия Яхве, опускается на святилище-шатер (скинию откровения), которое теперь становится Синаем, «сопутствующим» народу.

Книга Левит / Ваикра	
<i>Начало книги</i> 1:1	«И воззвал к Моисею, и говорил Яхве ему из шатра встречи так»: связь с предшествующим текстом – окончанием Книги Исхода («шатер встречи») и обозначение речи Бога, разбитой на части формулами вступления (почти вся Книга Лев является речью Бога = «Синайское откровение»)
1:1-7:38	Жертвенные предписания (жертвоприношения служат способом «коммуникации» жертвующих с Божеством и друг с другом; особенно важны те жертвы, которые служат восстановлению святости [«искупление»])
8:1-10:20	Священнослужение (включено в нарратив: назначение/«освящение» Аарона и его сыновей) как особое служение, предназначенное для поддержания святости Израиля (ср. 10:10)
11:1-15:33 11:44-45	«Чистота» в повседневной совместной жизни Требование освящения, обоснованное использованием формулы самопредставления Божества в сочетании с формулой договора: ср. 20:25-26
16:1-17:16	Дарование культового искупления тем, кто готов к примирению с Богом. Композиционная взаимосвязь 16 и 17 опирается на следующие наблюдения: 1. Обе главы связаны друг с другом топографическими указаниями – «вход в шатер откровения» (16:7; 17:4, 5, 6, 9), а также «в стан(е)» (16:26; 17:3), соотв. «вне стана» (16:27; 17:3). 2. В обеих главах центральную роль играет мотив «крови». 3. Обе главы соединены оборотом «искупать». 4. Обе главы упорядочены друг относительно друга формулами вступления (16:1-2 и 17:1-2).
18:1-20:27 20:25-26	«Святость» в повседневной совместной жизни (19:17-18:34 заповедь любви к врагам и чужакам) Требование освящения, обоснованное использованием формулы самопредставления Божества в сочетании с формулой договора (ср. 11:44-45)
21:1-22:33	Святость священников как особое служение для поддержания святости Израиля (ср. 22:31-33)
23:1-26:46	Предписания о праздниках и обетования (23: литургический календарь на год; 25: особые «времена для праздников»; 26: благословения и проклятия, связанные с заключительной перспективой исполнения обетования)
27:1-34	Выкуп лиц и предметов, которые были торжественно посвящены Богу (дополнение к заключительной композиции, включенное в нее посредством формулы заключения 27:34, повторяющей «первоначальное» заключение книги 26:46)
<i>Заключение книги</i> 26:46 (соотв. 27:34; см. выше)	«Вот законы, правовые предписания и указания Яхве дал для поддержания отношений между сынами Израиля на Синае через Моисея» перспективный обзор и сообщение об окончании

Книга Левит создает проект возведенного Яхве «из шатра откровения» (1:1) устройства жизни для Израиля как «святого и священнического народа» (ср. Исх 19:5 сл.). В его среде Яхве хочет поселиться и действовать как святой Бог. Здесь дан проект «домашнего устройства» для совместной жизни Израиля с его Богом, причем священники как «домашние слуги» Яхве наделены особой ответственностью. Систематика этого уложения Израиля, которое должно быть понято в свете богословия творения Быт 1-9, проходит концентрическими кругами через различные сферы жизни, создавая противоречивое соединение культовых и этических правил.

Книга Чисел / Бемидбар

Начало книги 1:1

«Говорил Яхве Моисею в пустыне Синай в шатре встречи в 1-й день 2-го месяца во 2-й год по выходе их из Египта»: по сравнению с Лев изменено указание места («в пустыне Синай») и времени, одновременно ссылая на Книгу Исход.

1:1-10:10

В пустыне Синай: поручение ввести организационные институты народа Яхве (первая перепись народа)

10:11-25:18

Путь через пустыню: от Синай к равнинам Моавитским

10:11-14:45

Полное надежд отправление в путь, ропот народа (11-12: манна и перепелы; возмущение Мариам и Аарона; 13-14: разведка земли и отказ войти в землю; наказание: угроза смерти для поколения исхода; провал «захвата земли»)

15:1-20:29

Предписания для жизни в земле (15); возмущение Корея, Дафана и Авирона (16-17) с последующим дарованием культовых правил (18-19); грех Моисея и Аарона при водах Кадеса/Меривы, угроза смерти для Моисея и Аарона (20)

21:1-25:18

Конфликты с царями (царь Арада: 21:1-3; царь Моави и благословение Израиля Валаамом: 22-24). Грех Израиля при Ваал-Фегоре / с Ваал-Фегором (25)

25:19-36:13

На равнинах Моавитских: указания о распределении земли (вторая перепись народа); война с мадианитянами; раздел земли для колен, живущих к востоку от Иордана; города левитов и города для убежища; предписания о праве наследования

Заключение книги

36:13

Книга Чисел повествует о сорокалетнем странствии Израиля от Синая через пустыню до границы Земли Обетованной. Можно разделить книгу на три части таким образом, что средняя часть представляет собственно нахождение в пути, а обе части, находящиеся по краям и начинающиеся каждая с переписи народа, сообщают об отправлении с Синая / о разделе обетованной земли. В первой части (1:1-10:10) Израиль учреждается как «святое» сообщество (1:1-4:49: раздел по коленам вокруг святилища как центра; выделение священников и левитов для служения; 5:1-10:10: указания о «внутреннем» уставе жизни сообщества). Вторая часть (10:11-25:18), начало которой четко маркировано (10:11 слл.: указание времени, сигнал облака, заметка об отправлении в путь), рассказывает о драматическом странствовании по пустыне, проходящем в три этапа. Эти этапы, с одной стороны, заканчиваются каждый своей низшей точкой, но с другой стороны показывают, что Яхве приведет свой народ в землю – хотя только потомков поколения исхода (первый этап 10:11-14:45: отправление от Синая, ропот народа; возмущение Мариам и Аарона; сомнение в земле как добром спасительном даре, последствием которого было то, что Яхве объявляет, что их постигнет смерть еще до завоевания земли; поражение Израиля при самовольной «попытке захвата» земли; второй этап: 15:1-20:29 – установления, касающиеся жизни в Земле Обетованной; мятеж Корея, Дафана и Авирона; грех Моисея и Аарона, повлекший за собой решение Яхве о том, что и их постигнет смерть прежде вступления народа в землю; смерть Мариам и Аарона; третий этап: 21:1-25:18 – этап начинается в 21:1-3 с победы Израиля над царем Арада, что создает контраст с заключением первого этапа, где в 14:39-45 рассказывается о поражении Израиля в той же местности; народ снова рошчет против Бога и против Моисея, но Бог прекращает посланное наказание, а затем уверенно ведет свой народ через территорию враждебных царей до границы Земли Обетованной, на равнины Моавитские, где отпадение к культу Ваал-Фегора представляет собой очередную нижнюю точку). В третьей части (25:19-36:13) народу, разделенному с помощью переписи на колена, даются указания по поводу соответствующего раздела Земли Обетованной, как к востоку, так и к западу от Иордана, а также правила наследования земли после ее завоевания.

Книга Второзакония / Дварим

Начало книги

1:1-5

«Вот слова, которые говорил Моисей всему Израилю за Иорданом... Это было в 40-м году, в 11-м месяце, в 1-й день месяца. Моисей говорил сынам Израиля сообразно всему тому, что заповедал ему Яхве сообщить им... За Иорданом в земле Моавитской начал Моисей придавать этому наставлению (Торе) силу закона». Новое введение по сравнению с предшествующими книгами, где субъектом формул введения являлся как правило Яхве. Теперь говорящее лицо – Моисей. Втор является преимущественно собранием речей Моисея (его «завещанием»). Связь датировки с Исходом. Топографическая ситуация представляет собой продолжение заключения Числ, хотя и с небольшими различиями

1:1-4:43	Взгляд назад на сорокалетнее странствие от Хорива (= гора Синай) к Моаву (краткое изложение Исх и Числ). Кульминацией является увещание о жизни в Земле Обетованной (развитие запрета на изображение: 4:1-40) (Заголовок: «Это слова»)
4:44-28:68	Кодекс законов / текст договора (книга Торы)
4:44-49	Введение с <i>заголовком</i> и «изложением содержания»: «И это – указание (Тора), которое Моисей дал сынам Израиля. Вот уставы (5-11), законы и правовые предписания (12-26:16)...»
5-11	Декалог и наставление о главной заповеди (запрет чужих божеств, соотв. любовь к Богу)
12:1-26:16	Отдельные законы (12:1-16:17: культовое и социальное право; 16:18-18:22: основное государственное уголовное право; 19-25: уголовное и гражданское право; 26:1-15: «литургическое дополнение» – приношение даров земли в святилище [ссылка на предшествующий текст 12:10 слл.]
26:17-19	Протокол, т.е. юридический комментарий к заключению союза (договора) между Яхве и Израилем
27-28	Проклятия и благословения
28:69-32:52	Совершение «Моавитского договора» на основе Втор 5-28
28:69	<i>Заголовок</i> : «И вот слова союза...»
29-30	Заключение Моавитского союза и богословская оценка «текста договора»
31	Поставление Иисуса преемником Моисея; написание Торы и передача ее начальникам народа, поручение прочитать ее вслух в праздник кущей в год отпущения
32	Т.н. песнь Моисея как поэтическое резюме Втор 1-28
33-34	Благословение умирающего Моисея над 12 коленами, смерть Моисея и погребение его через Яхве (33:1 – <i>заголовок</i> : «И вот благословение...»)
<i>Окончание книги</i> (соотв. окончание Пятикнижия) 34:10-12	Т.н. эпитафия Моисея (= торжественная «надгробная надпись»), подчеркивающая уникальность Моисея

Сценой действия Книги Второзакония являются равнины Моава. Она в форме нарратива представляет события, происшедшие в год смерти Моисея, 40-й (!) год после выхода из Египта (1:3; 32:48); книга заканчивается смертью Моисея и 34:10-12 как колофоном всего Пятикнижия (см. выше, А.П). Повествовательная рамка состоит из четырех «блоков» речей, выделенных соответствующими заголовками (1-4; 5-28; 29-32; 33). Книгу можно назвать завещанием Моисея. Будучи повествованием о событиях *одного* дня — дня Второзакония — и четырехчастной композицией речей с акцентом на Торе / Законе Моисея (5-28), она представляет собой замкнутое единство. Своей инсценировкой дарования «второго закона» / заключения союза в Моаве (следующего за союзом на Синае/Хориве) она отсылает нас к предыдущим книгам Исх — Числ. С другой стороны, ее сюжетные линии возвращают к Быт при помощи часто повторяемого упоминания «земли, обещанной отцам».

2. Программа окончательной композиции Пятикнижия

2.1 Единство всей композиции в целом

(1) Пятикнижие может быть понято, во-первых, как *биография Моисея*: Моисей является главным действующим лицом от Исх до Втор (Исх 2: рождение; Втор 34: смерть); Втор 34:10-12 представляет собой настоящую его эпитафию (надгробную надпись). Книга Бытия является в таком случае историей его предков в широком смысле этого слова (ср. Исх 6:14-25). Поэтому Пятикнижие также называется «Торой Моисея».

(2) На повествовательном уровне Пятикнижие можно понять как описание противоречивого *пути Израиля в землю обетования, данного праотцам*, которое начинается с того момента, как Авраам был вызван из среды языческого мира, и заканчивается «открытым финалом» на границе обетованной земли, но с повелением войти в землю. Этот путь, полный страданий и конфликтов, описан в Пятикнижии как *драматическая биография Израиля*:

Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие
Творение мира и обещание земли	Из Египта через пустыню к Синаю	НА СИНАЕ	От Синая через пустыню к Моаву (на границе Земли Обетованной)	Указания, касающиеся жизни в Земле Обетованной

«Земля Обетованная» формирует связующее звено мотивов, посредством которых Авраам и Моисей, оба предводителя на этом пути, связаны друг с другом и текстуально:

Быт 12:1, 7	Втор 34:1, 4
«Яхве сказал Аврааму: выйди из твоей земли... <i>в землю, которую Я дам увидеть тебе...</i> Яхве явился Авраму и сказал: <i>Твоим потомкам отдам Я эту землю»</i>	«Моисей поднялся на Нево... и Яхве дал увидеть ему всю землю... Яхве сказал ему: Это — та земля, которую Я с клятвой обещал Аврааму, Исааку и Иакову: <i>Твоим потомкам отдам я ее. Я дал увидеть тебе ее глазами твоими»</i>

Обещание земли как клятва, данная праотцам, является даже единственной темой, проходящей красной нитью и через все пять книг Быт — Втор (Быт 12:7; 13:15, 17; 15:7, 18; 17:8; 24:7; 28:4, 13; 35:12; 48:4; 50:24, Исх 13:5, 11; 32:13; 33:1, Лев 18:3; 19:23; 20:24; 23:10; 25:2, 38, Числ 11:12; 14:16, 23; 32:11, Втор 1:8, 35; 6:10, 18, 23; 7:13; 8:1; 10:11; 11:9, 21; 19:8; 26:3, 15; 28:11; 30:20; 31:7, 20 сл.; 34:4). И наоборот, в Ис Нав — 4 Цар отсутствуют ссылки на обещание земли, данное с клятвой праотцам. Это также подтверждает тезис о том, что Пятикнижие является композиционно завершенным цельным произведением.

(3) Пять книг расположены в хиастическом/зеркальном порядке вокруг книги *Левит как богословского центра*.

Бытие и Второзаконие образуют *внешнюю рамку*.

Бытие	Второзаконие
Творение мира и обещание земли Поручение пойти в землю	Указания, касающиеся жизни в земле обетованной Поручение пойти в землю
Заключение 49-50: Иаков благословляет 12 сыновей Смерть Иакова Погребение Иакова в земле обетованной	Заключение 33-34: Моисей благословляет 12 колен Смерть Моисея Погребение Моисея через Яхве («в небе»)

Исход и Числа образуют внутреннюю рамку. Они параллельны друг другу благодаря многочисленным сходным историям; Синай является своеобразным водоразделом (крик о хлебе и воде перед Синаем «легитимен», но после Синая он ведет ко греху):

Исход	Числа
Египет → пустыня → Синай	Синай → пустыня → Моав
12 Песач 16 Манна + перепела 17 Вода из скалы 18 Назначение начальников народа 32 Идолослужение («Ваал»)	9:1-14 Песач 11 Манна + перепела 20 Вода из скалы 11 Назначение начальников народа 25 Идолослужение («Ваал»)
Опасности извне изнутри египтяне «ропот» амаликитяне идолослужение	Опасности изнутри извне «ропот» Моав идолослужение мадианитяне
шесть заметок о странствии («они отправились в путь... и остановились лагерем в...») 12:37; 13:20; 14:1 слл.; 15:22; 16:1; 17:1	шесть заметок о странствии («они отправились в путь... и остановились лагерем в...») 10:12; 20:1; 20:22; 21:10-11; 22:1; 25:1

Центральное место композиции занимает *Книга Левит*, которая описывает и обосновывает уложение Израиля как святого народа, среди которого святой Яхве хочет присутствовать и действовать. Концентрическая организация Лев подчеркивается взаимным соответствием фрагментов Исх 25-40 и Числ 1-10, обрамляющих Лев. В отличие от Лев, которая очерчивает *имеющие постоянную силу* правила домашнего распорядка и принципы жизни, установленные святым Богом для его святого народа Израиля, Исх 25-40 и Числ 1-10 предлагают «*ситуационно обусловленные* инструкции, ориентированные на *однократную* реализацию...» (E. Blum, Studien 301): в Исх 25-40 речь идет о «строительных», а в Числ 1-10 об «организационных» институтах, являющихся предпосылками жизни Израиля как святого народа.

Исх *25-40	Левит	Числ *1-10
«Строительные» предпосылки	Правила домашнего распорядка святого Бога для его святого народа	«Организационные» предпосылки

2.2 Пятикнижие как миф о начале, или «свидетельство обосновании Израиля» (Р. Рендторф)

Пятикнижие рассказывает историю происхождения Израиля и твердо фиксирует важнейшие основы, формирующие бытие Израиля и являющиеся для него нормативными: избрание Израиля по милости одного и, притом, *единственного* Бога, обетование земли, освобождение из египетского рабства и дарование культового и этического распорядка жизни. Пятикнижие описывает драматический путь, которым

Израиль достигает той точки, в которой может начаться жизнь в Земле Обетованной, причем в соответствии с данными для этой жизни правилами. В этой точке рассказ о пути Израиля многозначительно прерывается.

Пятикнижие помещает это странствие Израиля в *большую рамку*: древнейшая история Быт 1-9, с которой начинается Пятикнижие, не только очерчивает фон, состоящий из истории мира и истории человечества, для описания истории взаимоотношений Бога с Его народом Израилем, которая рассказывается, начиная с Быт 10. Быт 1-9 одновременно определяет богословскую герменевтическую рамку, которая затем будет заполнена историей происхождения Израиля, повествуемой в Быт — Втор. Во-первых, это распорядок жизни, учрежденный в противоположность хаосу для различных живых существ, живущих в различных местах и в различные времена в мире как творении Божьем. Во-вторых, это богословие о милосердном Боге, сообщенное нарративно в древнейшей истории, особенно в рассказах о Потопе. Бог, с одной стороны, не умаляет тяжести греха, но с другой — оставляет в живых грешников, живущих после Потопа, потому что любит жизнь. В этом — послание Быт 1-9: творение и вся жизнь в творении живет только по милосердию Божьему, ибо Он продолжает говорить свое «да» жизни, несмотря на грех всех живущих на земле.

На этом фоне и на этом фундаменте происходит избрание Авраама. С него начинается в библейском понимании история Израиля. Здесь появляется *первый конститутивный элемент* существования Израиля: *избрание*. Бог избирает себе из среды человечества одного человека или одну семью, чтобы посредством их продолжить свою собственную историю жизни. С того момента этот маленький фрагмент истории человечества становится центральной темой Пятикнижия (и всей Библии Израиля). «Но при этом народы остаются всегда в поле зрения, они должны принять участие в том благословении, которое Авраам получает от Бога (Быт 12:3). Для читателя истории начала Израиля при этом ни на мгновение не возникает сомнения в том, что Бог, который призывает Авраама и ведет его, есть не кто иной, как тот Единый, о котором одном и шла речь с самого сотворения мира. Позднее, во Второзаконии, эта взаимосвязь формулируется прямым текстом: “Вот, Господу, твоему Богу, принадлежат небо и небеса небес, земля и все, что на ней. Только к твоим отцам Господь обратился, любя их, и избрал вас, семя их после них из всех народов, как это и есть ныне” (Втор 10:14 сл.). Таким образом первый конститутивный элемент существования Израиля установлен уже в первом обращении Бога к Аврааму: *единный Бог избрал Израиль [из среды народов]*» (R. Rendtorff, Theologie 83f).

При избрании Авраама виден и *второй конститутивный элемент* существования Израиля с самого его начала: *обещание земли*. «Однако, он проявляется в намного менее определенной форме, чем первый. Бог говорит уже в первых словах, с которыми Он обращает к Аврааму, о «земле, которую я тебе покажу» (Быт 12:1). Но немного позднее, когда Авраам проходит по этой земле в первый раз, звучит обещание: «Твоим потомкам я отдам эту землю» (12:7). В некоторых случаях, правда, говорится более непосредственно: «тебе Я хочу ее дать» (13:17), но в целом в истории о протцах становится явным,

что земля отцам [и матерям] еще не принадлежит... и, наконец, они покидают ее на неопределенное время. Но тема земли обетованной продолжает присутствовать и выступает на передний план, когда Бог снова избирает одного человека — Моисея — чтобы продолжить посредством Израиля свою историю. Сперва идет речь лишь о “хорошей и просторной земле, в которой текут молоко и мед”, куда Бог хочет вывести израильтян из египетского рабства (Исх 3:8). Но затем в торжественной речи Бога устанавливается связь с праотцами, с которыми Бог “заключил союз” “дать им землю Хананскую, землю их странствования, в которой они жили как чужаки” (6:4). Начиная с момента выхода из Египта, земля постоянно в каждый момент времени оказывается целью почти бесконечного странствия по пустыне. Но она остается еще недостигнутой целью” (R. Rendtorff, там же 84), а в конце Пятикнижия Моисею дозволяется лишь окинуть ее своим взглядом, прежде чем он умрет. Таким образом, история происхождения Израиля, которая рассказывается в Пятикнижии, есть *история неисполненного обещания* земли. Подчеркнутая выше сюжетная линия обещания Быт 12:7 → Втор 34:4 (см. выше, 2.1) придает Пятикнижию настоящую пророческую перспективу, поскольку это обетование во Втор снова и снова вспоминается как «клятва Божия» (20 раз; ср. Втор 34:4). Это выражается также в том, что о Моисее в заключении Пятикнижия возвещается как о единственном в своем роде «пророке» (Втор 34:10-12). Так в качестве «пророческой» книги Пятикнижие в конце открывает себя великим обетованиям о земле, о которых идет речь в пророческих книгах Ис — Мал.

Описанный в Пятикнижии путь к порогу обетованной земли прерывается остановкой на Синае. Здесь Израиль, как говорит Исх 19:4, находится «у Бога». Здесь Израиль проходит посвящение, становясь святым, священническим народом (Исх 19:5; 24:8). Здесь Бог получает жилище посреди Израиля: Исх 29:46 сообщает о том, что Он вывел Израиль из Египта специально для того, «чтобы обитать среди него» (Исх 29:46). Какое значение имеет этот факт для Израиля? Какое положение ему тем самым даровано? И как этот дар может быть сохранен? Ответы на эти вопросы дает Книга Левит. После утомительного пути через пустыню и после сорокалетней задержки в пустыне по вине самого Израиля, после смерти греховного поколения исхода, все же не приведшей Израиль к гибели, Моисей накануне своей смерти обобщает данные на Синае заповеди и заклинает Израиль положиться на них для жизни в Земле Обетованной. Заповеди Божии являются *третьим конститутивным элементом* существования Израиля. Они были программно возвещены сразу же по прибытии Израиля к Синаю (Исх 20) и затем выражены эксплицитно в трех правовых корпусах: в «книге договора» (Исх 20:22–23:33), в «законе святости» (Лев 17-26) и в «девятерономистском законе» (Втор 12-28). При этом Второзаконию (со вторым декалогом в Втор 5) придана особая значимость. Большая проповедь Моисея в Книге Второзакония есть то, к чему в конечном итоге направлено все Пятикнижие.

Как «ключительная книга» Пятикнижия Втор своим временным указанием «ныне» и «в этот день», которое повторяется более 70-ти

раз, придает Пятикнижию актуальную действенность также и для будущих читателей, как Втор само и утверждает: «Наставление Второзакония включает помимо прошедших и настоящего, еще и будущие поколения, которые имелись в виду при заключении Моавитского союза: “Не с вами одними заключаю Я этот союз и этот клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня с нами стоят перед Яхве, нашим Богом, так и с теми, которых с нами здесь еще нет” (Втор 29:13 слл.)» (Т. Veijola).

В качестве «мифа об основании» Израиля Пятикнижие оживляет в *форме* повествования «каноническое пра-время» Израиля, создавая диалектику Хаоса и Космоса, гибели и спасения, смерти и жизни. Его исходной позицией является идея о том, что основополагающее «начало» и завершающая «цель» состоит в Яхве, Боге Израиля, который есть Творец мира. Как рассказ о «пра-времени» Израиля Пятикнижие формирует в виде нарратива «символический смысловой мир», т.е. «мир, противоположный политической, общественной и семейной повседневной действительности. Этой функцией Пятикнижие обладает и по сей день — в высокой степени, в синагогальном богослужении и, к сожалению, лишь изредка при спорадическом и избирательном использовании Пятикнижия в христианской литургии» (N. Lohfink, *Rechtshermeneutik* 43).

2.3 Пятикнижие как Тора об истории и законе

Множество литературных форм, собранных в Пятикнижии, можно (конечно, огрубляя) свести к двум основным формам: повествовательной/нарративной и к текстам повелений, инструкций, воззваний. Подавляющее большинство правовых, культовых и этических инструкций (*ius, fas, ethos*), отчасти в виде структурированных правовых корпусов (Исх 21-23: т.н. «книга договора»; Лев 17-26: т.н. «закон святости»; Втор 5-28: «второй закон»), связаны непосредственно или опосредованно с Синаем как местом божественного откровения и учреждения Израиля в качестве Божьего народа. Другие тексты инструкций вплетены в рассказы о пути Израиля из Египта через пустыню к Синаю (Исх 12-18) и о пути Израиля от Синая через пустыню к равнинам Моавитским (Числ 10-36).

Уже краткий взгляд на Книгу Числа показывает переплетение законодательных (L) и нарративных (N) текстов: 1:1-10:10 (L); 10:11-14:45 (L); 15 (L); 16-17 (N); 18-19 (L); 20-25 (N); 26:1-27:11 (L); 27:12-23 (N); 28-30 (L); 31-33:49 (N); 33:50-36:13 (L). Даже Книга Левит как проект уложения Израиля является сложным взаимопроникновением повествовательных и законодательных текстов. Правовые/этические/культовые тексты интегрированы также в первоисторический рассказ о сотворении Тора Быт 1-9 (ср. 9:3-6: т.н. заповеди, данные сыновьям Ноя в качестве Торы/закона для народов) и в рассказ об Аврааме (напр., Быт 17:

заповедь обрезания). Если подсчитать в Пятикнижии распределение «истории» и «закона» по главам, то мы получим приблизительное соотношение 1:1.

Уже эти немногие наблюдения подчеркивают: Пятикнижие имеет диалектическую структуру истории и закона. «Закон» всякий раз вырастает из «истории» и хочет одновременно сохранить и оставить за собой динамику «истории». Примером такого динамического сочетания «истории» и «закона» (т.е. деяний и воли Бога) может служить структура библейских десяти заповедей (Исх 20:2-17 || Втор 5:6-21). Основу составляет «освобождение Израиля из Египта» («история»), о котором говорит в начале «базовое положение» (Исх 20:2 = Втор 5:6); интенция последующих заповедей/запретов («закон») – сохранение и подтверждение этой свободы, созданной Богом и угодной Ему, для того чтобы история освобождения продолжалась дальше. Подобное же фундаментальное истолкование получает соединение исторического откровения и откровения воли Яхве в т.н. «детском катехизисе» Втор 6:20-25. «“Закон” обретает свой смысл через историю. Только тот, кто не забывает Исход из Египта, знает, что закон означает свободу, и только он в состоянии его исполнять» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 296).

Учитывая двойной характер Торы как истории (*Evangelium*) и закона (*Lex*), упрек, делаемый подчас Торе, и соответственно иудаизму, христианскими богословами, в особенности принадлежащими к реформаторской традиции, в «законничестве», т.е. в «попытке спасти себя самому посредством исполнения закона», должен быть расценен как фундаментальное и одновременно роковое недоразумение: «Требуемое от Израиля послушание закону является не причиной, но оправданием его существования в качестве народа Божьего и ответом на любовь, которой его прежде возлюбил Бог. Оно также не является причиной спасения, но побуждает Бога к тому, чтобы спасти Израиль в своей милосердии» (O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 351). Это напряжение между историей и законом, коренящееся в милосердии Яхве, готового к примирению, формирует макроструктуру Пятикнижия/Торы:

Бытие	Исход	Левит	Числа	Второзаконие
История → ↓ (Обетование)	История → (Наказание ↔ Спасение)	Закон → (СИНАЙ)	История → (Наказание ↔ Спасение)	Закон ↓ (Обетование)
Быт 1-9		Лев 16 слл.		Втор 30-33
Фундамент: Сотворение		Середина: Примирение		Перспектива: Смерть – Жизнь

Впрочем, ложная антитеза «закон» — «Евангелие» игнорировала то, что уже еврейское название «Тора Моисея» характеризовало Пятикнижие как поучение, т.е. как книгу, посредством которой фиктивный автор Моисей хочет дать «наставление» для жизни — об «истории» и «законе». Даже если Пятикнижие и содержит большое количество правового материала, то как целое оно является *не книгой закона, но книгой права в форме повествования*. «Концентрация общего права в эпохе возникновения Израиля не является историческим высказыванием. Повествование Пятикнижия нанизывало старые правовые традиции, которые вовсе не были тождественны друг другу, на новую, нарративную, если угодно, фиктивно-мифологическую нить, которая в пространстве повествования сделала возможным поставить рядом друг с другом различные решения одной и той же проблемы... Божественное право, “реферированное” рассказчиком в Пятикнижии, не должно обязательно расцениваться в качестве прямого правового требования к читателю Пятикнижия. Пятикнижие только *рассказывает* о божественных правовых установлениях, но не провозглашает их вступления в силу» (N. Lohfink, Rechtshermeneutik 45).

Своими указаниями и законами, помещенными последовательно и параллельно друг другу, Пятикнижие (о его характере «документа компромисса» см. ниже, С.III.) одновременно делает возможным и требует *дискурса* о применении и конкретизации изображенного им правового мира. Для этого *дискурс* оно само создает две важнейших предпосылки, посредством контекстуализации особо ссылаясь на два комплекса законов: «Во первых, на Декалог — т.к. его Бог обнародовал для Израиля без ограничения действительности в пространстве и во времени. Во вторых, на Второзаконие... Оно в повествовательном времени Пятикнижия среди данных с клятвой корпусов закона... является последним и продолжает оба предшествующих корпуса [т.е. “книгу договора” и “закон святости” — Э.Ц.], приходя им на смену. Декалог, однако, является настолько основополагающим и настолько всеобщим, что он мало дает для решения детальных юридических вопросов. Итак, практически... для любой герменевтики Пятикнижия исходной точкой является Второзаконие» (N. Lohfink, Rechtshermeneutik 48; см. ниже, С.IV).

Конкретный дискурс о правовом мире Пятикнижия, естественно, идет различными путями в иудаизме и в христианстве. В иудаизме он получил классическую форму в виде (раввинистической) галахи. Христианство должно позаботиться в будущем о более позитивном «новом прочтении» правового мира Пятикнижия (см. выше, А.I).

II. РАЗЛИЧНЫЕ ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Обзорные исследования: A.G.Auid, Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation since 1938, Edinburgh 1980; R.David, Le Pentateuque. Tendences actuelles concernant Les traditions littéraires, in: M.Gourges/L.Laberges (Hg.), «De bien des manieres». La recherche biblique aux abords du XXI siècle (LeDiv 163) Paris 1995,17-46; G.Fischer, Zur Lage der Pentateuchforschung: ZAW 115,2003,608-616; P.Haudebert (Hg.), Le Pentateuque. Debats et recherches (LeDiv 151) Paris 1992; F.-L.Hossfeld, Art. Pentateuch: LThK³ 8, Freiburg 1999,18-23; C.Houtman, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kampen 1994; E.Nicholson, The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen, Oxford 1998; E.Otto, Kritik der Pentateuch-Komposition: ThR 60,1995,153-191; ders., Neuere Einleitungen in den Pentateuch: ThR 61,1996,332-341; ders., Brückenschläge in der Pentateuchforschung: ThR 63,1999,84-99; A.de Pury (Hg.), Le Pentateuque en question, Genf ³2002; A.Rofé, Introduction to the Composition of the Pentateuch (The Biblical Seminar 58) Sheffield 1999; J.W.Rogerson (Hg.), The Pentateuch (The Biblical Seminar 39) Sheffield 1996; Th.Römer, Le Pentateuque toujours en question. Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat, in: A.Lemaire (Hg.), Congress Volume Basel 2001 (VT.S 92) Leiden 2002,343-374; L.Schmidt, Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht: VF 40,1995,3-28; H.Seebass, Art. Pentateuch: TRE 26,1996,185-209; B.Seidel, Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert: ZAW 106,1994,476-485; J.L.Ska, Le Pentateuque. État de la recherche à partir de quelques récentes «Introductions»: Bib. 77,1996,245-265; ders., Introduzione alla lettura del Pentateuco, Rom 1998; J.Van Seters, The Pentateuch. A Social-Science Commentary, Sheffield 1999; J.Vermeulen, La formation du Pentateuque. Bref historique de la recherche et essai de Solution cohérente, Brüssel 1990; P.Weimar, Art. Pentateuch: NBL III, Düsseldorf/Zürich 2001,106-110.

Отдельные исследования: J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992; J.Blenkinsopp, The Pentateuch (ABRL) New York 1992; E.Blum (s.u. 5.2); D.J.A.Clines, The Theme of the Pentateuch (JSOTS 10) Sheffield 1982; Ch.Dohmen, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung: BiKi 53,1998,113-117; I.Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin 1994; J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002; F.-L.Hossfeld, Der Dekalog (OBO 45) Freiburg/Göttingen 1982; ders., Der Pentateuch – Anfang und Basis des Alten Testaments: BiKi 53,1998,106-112; O.Kaiser, Der Gott des Alten Testaments I (UTB 1747), Göttingen 1993,157-186; E.A.Knauf, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion: BiKi 53,1998,1128-126; R.G.Kratz (s.u. 5.4); N.Lohfink, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: G.Braulik (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23) Frankfurt 2003,11-85; M.Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart ³1948; G.von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8) München 1958,9-86; E.Otto (s.u. 5.3); R.Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147) Berlin 1977; M.Rose, Deuteronomist

and Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ThANT 67) Zürich 1981; K.Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81) Neukirchen 1999; W.H.Schmidt, Plädoyer für die Quellenscheidung: BZ 32,1988,1-14; ders., Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, in: J.A.Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43) Leiden 1991,22-45; J.Van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975; ders., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992; P.Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146) Berlin 1977; J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963; N.Whybray, The Making of the Pentateuch (JSOTS 53) Sheffield 1987; D.J.Wynn-Williams, The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum (BZAW 249) Berlin 1997; E.Zenger, Israel am Sinai, Altenberge ²1985; ders., Wie und wozu die Tora zum Sinai kam, in: M.Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BETHL 126) Leuven 1996,265-288.

У нас нет сведений о процессе происхождения Пятикнижия (то есть проблеме его диахронии). Этот процесс можно восстановить на основе имеющегося текста, комбинируя различные исследовательские методы: выводы от следствия к причине аналогии. При этом мы должны задаться вопросом, как возникли и сформировались те основные признаки, которые определяют текст Пятикнижия в его нынешнем виде. Для ответа на этот вопрос нам понадобятся сведения о сходных исторических, религиозных и культурных процессах, происходивших в то время в Израиле и вокруг него.

Процесс возникновения традиции можно представить себе (как это делает Й. Ассман) в виде живой реки: «Она меняет свое русло и то течет тонким ручейком, то льется мощным потоком. Одни тексты предаются забвению, другие добавляются; они удлиняются, укорачиваются, переписываются, антологизируются в различных комбинациях. Постепенно формируются центральные и периферийные структуры. Некоторые тексты приобретают ввиду их особой значимости центральное положение, с них чаще делаются копии, их чаще цитируют – так формируется свод канонических произведений» (J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis 92). О забытых или сознательно исключенных из канона текстах мы не знаем ничего, и это сильно ограничивает наши возможности построения теорий о ранних стадиях существования Пятикнижия. Кроме того, нам неясно соотношение устной и письменной традиции. В последнее время в результате исследований в области археологии и сравнительной культурологии у нас появилось больше знаний о технических и социальных предпосылках для распространения письменной культуры в Израиле начиная с VIII в. (папирусные свитки, школы писцов, развитие административных и образовательных структур при дворе царя или при Храме; рудиментарная грамотность высших и средних слоев общества при повсеместной неграмотности большей части населения); тем не

менее, эти знания чрезвычайно ограничены и лишь весьма условно могут быть привлечены к построению теории возникновения текста Пятикнижия.

Для того, чтобы заниматься *исторической* реконструкцией истории религии Израиля, мы непременно должны задаваться вопросом о происхождении Пятикнижия и строить теории его происхождения, какими бы ненадежными они ни были. Это важно и необходимо и с *богословской* точки зрения. Пытаясь выяснить, как возникло Пятикнижие, мы, без сомнения, способствуем более глубокому его пониманию. Мы должны с серьезностью отнестись к доводу, который выдвигают против критики библейского текста иудейские и христианские ортодоксы: по их мнению, она разрушает канонический богословский характер Торы (Пятикнижия). Этот довод должен предостеречь нас от одностороннего подхода и не дать забыть, что подход исторический имеет дело с *одним* аспектом Торы. Однако и этот аспект имеет важное богословское значение: во-первых, исторический подход предлагает более приемлемую интерпретацию библейского текста (или комплекса библейских текстов), чем фундаменталистское («буквалистское») прочтение текста Пятикнижия, которое не принимает во внимание или истолковывает совершенно неразумным образом противоречия в тексте и упускает из виду то огромное культурное расстояние, которое отделяет эпоху создания Пятикнижия от современности. Во-вторых, критический подход понимает историю возникновения текста Пятикнижия как многовековую и сложную борьбу за преобладающее значение определенных израильских традиций, поэтому история текста воспринимается в рамках этого подхода как увлекательнейшая история богоискательства Израиля. При этом становится ясным, что библейская правда Божья, с одной стороны, достижима только в определенном приближении, а с другой стороны, что она должна каждый раз заново оправдываться и подтверждаться в новых исторических условиях.

Критика Пятикнижия в более узком смысле выросла из Просвещения и исторической критики, возникшей в противовес ограниченному и догматическому пониманию текста. Сейчас она являет собой самую трудную область экзегетических исследований. В середине 1970-х годов практически полное принципиальное согласие среди исследователей (несмотря на расхождение во многих деталях) было нарушено. Вследствие этих причин очень важно сначала обратиться к литературным проблемам дошедшего до нас окончательного варианта Пятикнижия; эти проблемы сами по себе требуют какой-то теории возникновения Пятикнижия (как бы ни была эта теория разработана конкретно). Затем мы должны сделать краткий обзор истории критики текста Пятикнижия и современных тенденций в исследовании этой темы.

1. Свидетельства комплексного и многоступенчатого возникновения Пятикнижия

Пятикнижие не могло возникнуть в результате одного единственного процесса формирования текста; оно не является полностью последовательным и отредактированным с точки зрения связности произведением — в этом пункте согласны между собой все исследователи. Критика текста Пятикнижия базируется главным образом на литературной критике, которая исследует текст с точки зрения литературного единообразия и связности. Если в тексте отмечаются предметные или терминологические несоответствия или противоречия, повторы, тавтологии, нарушения синтаксических конструкций или взаимоисключающие идеи, делается вывод о различном происхождении соответствующих частей текста. Самые важные с точки зрения литературной критики наблюдения над текстом Пятикнижия будут перечислены в этой книге по парадигматическому принципу; часть из них представляет собой классические наблюдения критики текста Пятикнижия.

1.1. Разные имена, обозначения и титулы Бога

В Книге Бытия чередуются имя Бога — Яхве (= тетраграмма) и обозначение Бога Элохим (= Бог) или — с определенным артиклем — ха-Элохим (= Божество). С этого наблюдения берет свое начало «современная» библейская критика текста, сделавшая отсюда в XVIII веке вывод о существовании двух источников текста книги Бытия: «Элохиста» и «Яхвиста». Это основополагающее наблюдение дополнил следующий вывод: разные обозначения и эпитеты Бога (например, Эль Эльон — «высший Бог»: Быт 14:18 слл.; Эль Шаддай — «всемогущий Бог»: Быт 17:1; Эль Олам — «вечный Бог»: Быт 21:33) и способов явления Бога (напр., «ангел Яхве»: Быт 21:11, 15; «три мужа» = Яхве = Яхве и два Его ангела Быт 18-19) используются в тексте не настолько планомерно, чтобы они могли восходить к одному и тому же кругу традентов. Кроме того, эти наименования Бога за редкими исключениями встречаются только в Книге Бытия.

Эта проблема обнаруживается уже при беглом прочтении глав 1-23 Книги Бытия: в сюжете о сотворении мира Быт 1:1-2:4 постоянно используется имя Элохим; в сюжете о рае Быт 2:4-3:24 везде используется имя Яхве Элохим (в Быт 3:1-5 употребляется только Элохим, чтобы в разговоре между змеем и Евой избежать имени Бога Яхве); в рассказе о Каине и Авеле используется имя Яхве; генеалогия Быт 5:1 начинается с имени Элохим; начиная с 5:29 используется имя Яхве; в рассказе о потопе Быт 6-9 чередуются имена Яхве и Элохим; эти имена используются без видимого различия в практически одинаковых предложениях: Быт 6:22 — «И сделал Ной все; как повелел ему Бог (Элохим), так и сделал»; 7:5 — «Ной сделал все, что Господь (Яхве)

повелел ему»; в Быт 11-16 говорится о Яхве; пророчество о сыне у Авраама в Быт 17 начинается в 17:1 с Яхве и Эль Шаддай, а продолжается с постоянным использованием имени Элохим; в Быт 18-19 сначала чередуются Яхве, три мужа, Яхве и два Его ангела, а затем используется имя Элохим; в Быт 20 используется имя Элохим или ха-Элохим; в Быт 21-22 опять чередуются Яхве и Элохим или ха-Элохим (в 22:11, 15 появляется «вестник Яхве»); в рассказе о смерти и погребении Сарры используется только имя Элохим.

К этому добавляется еще одно наблюдение: согласно Исх 6:2 слл., Бог впервые называет себя Моисею именем Яхве: «Я Господь (Яхве). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: “Бог всемогущий” (Эль Шаддай); а с именем Моим “Господь” (Яхве) не открывался им». Это высказывание противоречит длинной цепочке текстов Книги Бытия, где прямо говорится о том, что Бог называл себя Яхве (ср. Быт 15:7; 28:13), и о почитании Бога патриархами под именем Яхве (ср. Быт 12:8; 13:18; 22:14 и др.). Кроме того, это высказывание удивительно и тем, что Бог дал Моисею подробное объяснение своего имени еще в Исх 3:13-15.

Вывод: предположение о том, что чередование тетраграммы и имени Элохим *может* свидетельствовать о разных традициях текста, не опровергнуто и в настоящее время. Но, как было замечено уже в раввинистической экзегезе, это чередование часто имеет четкое функциональное и богословское значение (напр., Яхве – спасающий и милосердный Бог, Элохим – Бог суда; или Яхве – Бог Израиля, Элохим – универсальный Бог мира и всех народов). Употребление различных имен в определенных контекстах могло указывать на определенное богословие божественного откровения (например, Бог-Творец открывается в Израиле как Яхве, а народы должны знать и почитать Яхве, Бога Израиля, как Единого Бога). По сравнению с «классической» критикой текста Пятикнижия мы сегодня яснее понимаем, что критерий чередования тетраграммы и Элохим не следует однозначно и тем более механически сводить к различию источников текста.

1.2 Повторы и (одновременно) несоответствия в следующих друг за другом рассказах

Тех, кто, приступая к чтению Пятикнижия, ожидает увидеть стройный, связный текст, ждет разочарование. Они увидят, что похожие истории повторяются дважды, а то и трижды; к тому же иногда эти истории противоречат одна другой или повторяются таким образом, что невозможно определить, рассказывалась ли эта история раньше или она новая. Из множества примеров приведем три «классических».

1.2.1 Истории о сотворении мира в Быт 1:1-2:4а и 2:4в-3:24

(1) Истории различаются между собой в выборе места действия и последовательности событий.

Рассказ Быт 1 вдохновлен картиной реки во время сезонного разлива (ср. Нил в Египте или Евфрат и Тигр в Месопотамии). Из-под воды появляется земной диск; земля начинает цвести, на ней появляются звери, потом люди; как растения и животные, люди создаются в двух видах — мужском и женском. Таким образом, здесь речь идет о множестве людей (не определенном более точно), для которых предназначена вся обитаемая земля.

В Быт 2-3 мы видим совершенно другой образ — «хаос перед Творением» символизируют сухая степь или высохшее поле (так, как будто в предыдущей главе не было воды!). Только течение грунтовых вод, как это бывает в оазисах в пустыне (например, в Иерихоне), и (или) дождь, который выпадает в горных областях Эфраима или Иудеи, превращает землю в цветущий рай — дает возможность Творцу Яхве Элохиму начать процесс творения. Он сначала создает из влажной земли человеческую фигуру и оживляет ее своим дыханием. Для этого единственного человека Яхве Элохим создает прекрасный сад, поселяет его (как фигурку в игре) в этот сад и дает ему в пищу плоды от каждого дерева. Чтобы этот человек не чувствовал себя одиноким, Яхве Элохим создает для него из влажной земли животных и дает их ему в помощники. Несмотря на это, человек чувствует себя одиноким и неспособным к самостоятельной жизни; тогда Яхве Элохим погружает его в мифический сон и создает из его ребра, по образцу древневосточных произведений искусства, женщину и соединяет их — только тогда появляются мужчина и женщина как первая пара людей. Им впрочем приходится покинуть оазис, чтобы вне его границ «в поте лица своего» осваивать землю — так, как будто не было Творения, как о нем рассказано в первой главе книги Бытия, где говорится, что Бог задолго до создания людей сделал так, чтобы «произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его» (Быт 1:12).

(2) Быт 1 и Быт 2-3 следуют друг за другом; при этом образы Бога, содержащиеся в них, совершенно различны.

Бог-Творец в Быт 2-3, который назван Яхве Элохим, изображен пластичным и антропоморфным (мы видим Его в работе — рядом со своими творениями; мы сразу чувствуем некое противоречие в том, что Он сначала создает зверей и только потом женщину для того, чтобы первый человек обрел истинную способность к жизни; как садовник, Он устраивает свой сад; как царь в своем парке, Он гуляет в вечерней прохладе и разговаривает со своими созданиями и т.д.); Бог-Творец Быт 1, названный Элохим, изображен суверенным и трансцендентным — по ту сторону неба и земли (Он говорит, и все происходит по Его слову; когда Он создает людей, мы не видим Его за работой; нам не сказано, из чего и как Он делает людей; Он не говорит с людьми, но произносит свое благословение *над* ними и т.д.).

Вывод: истории о сотворении мира Быт 1 и Быт 2-3 дают два совершенно разных образа мира и при полной тематической общности помещены непосредственно друг за другом, а значит, едва ли они могут иметь одинаковое происхождение.

1.2.2 Три истории об отречении патриарха от своей жены – «прародительницы». Быт 12:10-20; 20:1-18; 26:1-11

В более ранних исследованиях эти три истории воспринимались как классический пример «дублетов»; сегодня вопрос об их происхождении вновь широко обсуждается, и существуют различные варианты ответа на него. Вместе с тем эти истории указывают на ступенчатое происхождение Пятикнижия.

(1) Три истории совпадают в важных элементах структуры сюжета.

Патриарх, оказавшись в чужой стране, обманывает царя этой страны, выдавая свою прекрасную жену (Быт 12 и 20: Авраам и Сарра; Быт 26: Исаак и Ревекка) за сестру, потому что он боится, что царь (Быт 12: Египет – Фараон; Быт 20: Негев – Авимелех, царь Герара; Быт 26: Герар, область Филистимлян, – Авимелех, царь Филистимлян) может возжелать и силой взять себе чужую супругу. Патриарх готов отречься от своей жены, носительницы обетования, с тем, чтобы самому остаться в живых и в качестве «брата» получить богатые дары от царя. Все три истории кончаются тем, что жена спасается, ибо Яхве (Быт 12) или Элохим (Быт 20) вмешивается в происходящее (в Быт 12 Он поражает бедствиями дом фараона, в Быт 20 является во сне Авимелеху), а в Быт 26 Авимелех сам разоблачает ложь патриарха (Авимелех видит любовную сцену супругов).

(2) Каждая из трех историй имеет свои особенности.

В истории Быт 12:10-20 присутствуют параллели с рассказом об исходе: она происходит в Египте, Яхве проявляет Свое присутствие через бедствия, посылаемые Им, и таким образом Сарра выходит из гарема фараона. В этой истории Яхве спасает Сарру, будущую прародительницу народа Израиля и носительницу обетования, от которой Авраам должен зачать наследника обетования.

В Быт 20 подчеркивается вина Авраама; это особенно видно, если связать рассказ с предшествующими и последующими событиями. В Быт 17-18 Аврааму и Сарре дается предсказание о рождении долгожданного сына Исаака; это событие должно произойти в течение года (Быт 18:14). При том, что срок исполнения пророчества так близок, Авраам предает Сарру и предлагает ее в жены Авимелеху, царю Герарскому. И вновь Бог вмешивается в происходящее для того, чтобы история обетования не оказалась под угрозой: читатель узнает, что Авимелех не только не прикасался к Сарре, но что он еще прежде был поражен бесплодием. Таким образом, возможность того, что Сарра беременна (о ее беременности рассказывается в Быт 21) от Авимелеха, абсолютно исключается. Перспектива повествования ясна: несмотря на вину Авраама, Бог пролагает путь истории своего обетования. Удивителен финал этой истории: Авраам, образу которого придаются еще и черты пророка, заступает перед Богом за Авимелеха и молится об его исцелении.

В Быт 26:1-11 мы видим отсылку к тексту Быт 12:10-20. Когда Исаак, как и Авраам, спасаясь от голода, хочет направиться в Египет, Бог удерживает его от этого шага, приведя в пример Авраама. Так он остается в земле Герарской. Хотя и Исаак выдает свою жену за сестру перед чужестранцем, Бог спасает Ревекку в самом начале: Ревекку не уведут в царский гарем, ибо царь сам понимает, что она не сестра Исааку (в рассказе обыгрывается имя «Исаак»

Быт 26:8; ср. Быт 18:12-14; 21:6 слл.). Итак, здесь Яхве спасает Ревекку, предупредив нависшую опасность.

Вывод: представляется маловероятным, чтобы все три истории возникли в рамках одного и того же повествовательного контекста. Самое вероятное, что истории 12:10-20 и 26:1-11 могут находиться на одном уровне, в то время как история 20:1-18, с одной стороны, явно от них отличается, а с другой стороны, по-видимому, предполагается известной в 12:10-20. Кроме того, в историях об Аврааме обращает на себя внимание большое количество проявлений так называемой «двойной традиции»: завет с Авраамом (Быт 15:17), весть Сарре о рождении сына (Быт 17:18), изгнание Агари Авраамом и Саррой (Быт 16:21).

1.2.3 Истории о явлении Бога Иакову в Вефиле (Быт 28:10-22 и Быт 35:9-15)

С одной стороны, эти истории дублируют друг друга, так как их сюжетная схема одинакова и в тексте ни одной из них нет отсылок на другую: в обеих историях Бог является Иакову и дает ему предсказание; на этом месте Иаков воздвигает памятник, возливает на него елей и называет место, где ему явился Бог, «Вефиль». С другой стороны, в них присутствуют существенные различия: в то время как в 28:10-22 Вефиль изображается «местом», где *живет* Бог (28:17 «дом Божий» и «врата небесные»), в 35:9-15 говорится, что в этом «месте» Бог *является* Иакову и, в соответствии с этим, после явления Бог восходит на небо (35:13). Кроме того, в этой главе Вефиль трижды (!) обозначается как «место, на котором говорил ему (= Иакову) Бог» (35:13, 14, 15). Кроме того, в 35:10 речь Бога, обращенная к Иакову, начинается с того, Бог дает Иакову имя «Израиль»; при этом не упоминается история о борьбе с Богом около Иавока, где тоже рассказывается о перемене имени, хотя и с гораздо большим драматизмом (ср. 32:29).

Вывод: едва ли эти истории могут быть обе исконными. Скорее всего, Быт 35:9-15 является позднейшей богословской «корректиурой» Быт 28:10-22.

1.3 Повторы и (одновременно) несоответствия внутри одной истории

Гипотеза о существовании одного рассказчика еще меньше пригодна для объяснения другой характерной особенности текста Пятикнижия: во многих историях можно заметить параллельное присутствие несоединимых, несочетаемых повествовательных и описательных линий. С одной стороны, эти линии существуют в рамках одного сюжета, с другой стороны — при более пристальном рассмотрении — складывается впечатление, что два или три рассказа были объединены в один, избыточный повторами и противоречиями. И в этом случае из множества примеров приведем два «классических» для критики текста Пятикнижия.

1.3.1 История о Потопе: Быт 6:5-9:17

Традиционно выделяются следующие пять *противоречий*, которые указывают на существование (по меньшей мере) двух повествовательных уровней/пластов.

1. Причина потопы: 6:5 – разращение всех людей; 6:11 слл. – растление земли и всякой плоти.
2. Животные в ковчеге: 7:2 – семь пар чистых и нечистых; 6:19 слл. – «каждой твари по паре».
3. Продолжительность потопы: 7:4, 12 – сорок дней и сорок ночей; 7:6; 8:13 = 7:11; 8:14 – целый год.
4. Вид потопы: 7:6; 8:2 слл. – дождь, по окончании которого вода убывает; 7:11; 8:1 слл. – открытие «всех источников бездны» снизу и сверху.
5. Выход из ковчегы: 8:6-12 – после эксперимента с птицей; 8:15-17 – по требованию Бога.

К противоречиям внутри этой истории можно отнести и то, что все важные этапы описываются в ней дважды, разными способами, отличающимися на стилистическом и изобразительном уровнях. В следующей таблице приводятся четырнадцать главных повторов; с ее помощью можно восстановить два варианта последовательности событий.

(1) Разращение людей	6:5	6:11-12
(2) Решение об уничтожении	6:7	6:13
(3) Весть о потопе	7:4	6:17
(4) Приказ войти в ковчег	7,1	6,18
(5) Требование взять с собой определенное количество животных	7:2	6:19-20
(6) ...Чтобы сохранить им жизнь	7:3	6:19
(7) Вход в ковчег вместе с животными	7:7-9	7:13-16
(8) Начало потопы	7:10	7:11
(9) Прибывание воды и плавание ковчегы	7:17	7:18
(10) Уничтожение всего живого	7:22-23	7:20-21
(11) Прекращение потопы	8:2b	8:2a
(12) Убыль воды	8:3a	8:3b, 5
(13) Побуждение выйти из ковчегы	8:6-12	8:15-17
(14) Обещание Бога никогда больше не насыщать потоп	8:20-22	9:8-17

Вывод: нам не нужно сейчас решать вопрос, являются ли приведенные наблюдения достаточными для того, чтобы реконструировать две некогда самостоятельные истории о потопе, или речь идет о существовании первоначального, который впоследствии был дополнен. Достаточно того, что эти признаки ясно указывают на многоступенчатый характер возникновения Пятикнижия.

1.3.2 Рассказ о спасении Израиля на море: Исх 14-15

Об уничтожении войска фараона, преследовавшего Израиль, в Исх 14 повествуется тремя, если не четырьмя различными способами, и при этом в рамках одной истории. Прежде всего бросается в глаза то описание, в котором Моисей с помощью простирания руки разделяет воды и израильтяне проходят среди моря, как между двух стен, по суше; затем Моисей так же простирал руку, и воды возвращаются и покрывают войска египтян, преследующие народ Израйля. Наряду с этим описанием мы видим две другие, конкурирующие друг с другом интерпретации событий, в которых главная роль отведена не Моисею, а Яхве. С одной стороны, Яхве отгоняет море ночью с помощью сильного ветра, в результате чего вода отступает, и египтяне гонятся за израильтянами по суше; когда наутро вода вновь прибывает, войско фараона потеряв голову бежит прямо в волны. С другой стороны, в основе рассказа лежит представление, согласно которому Яхве «является» как гигантский древневосточный бог войны, нагоняет ужас на египтян, делает непригодными их колесницы, — и, наконец, сбрасывает в море, как фигурки в игре, пришедших в смятение воинов. Но и этого недостаточно: в истории участвуют Ангел Божий («Вестник Элохим») и темный облачный столп; они встают между египтянами и израильтянами как стена, как защитный вал для израильтян напуганных огромной массой врагов; затем появляется еще и светящийся огненный столп, который освещает путь Израилю во время ночного перехода. Если внимательно рассмотреть и сравнить «победные песни» Исх 15:1-18 и Исх 15:21, в них обнаружатся еще иные элементы интерпретации событий. С одной стороны, эти события там трактуются как «борьба богов»: Яхве погружает врагов Израйля как почитателей ложных богов в хаотическую стихию моря (Исх 15:1-18). С другой стороны, это война, в которой Яхве уничтожает военное оснащение (если переводить Исх 15:21 как «коня и колесницу его ввергнул он в море»), или победа над вражеской конницей, вызывавшей в ассирийскую эпоху (VIII в.) особый страх (если переводить Исх 15:21 как «коня и всадника его ввергнул он в море»).

Вывод: если попытка разложить текст Исх 14-15 на несколько связанных историй и не будет удачной, представляется совершенно невозможным, чтобы его создал один рассказчик в результате однократного и единого по времени «процесса работы».

1.4 Двойная традиция т.н. этического Декалога в Исх 20 и Втор 5; его неясное отношение к т.н. культовому Декалогу в Исх 34

Библейский текст десяти заповедей имеет совершенно особый статус: 1. Он дошел до нас в двух вариантах. 2. Это единственный текст, в котором Бог, согласно Втор 5:4, 22, непосредственно обращается ко всему народу. 3. Дословный текст этого обращения записывается самим Богом на каменных скрижалях (ср. Исх 24:12; 31:18; 32:15; Втор 5:22). В силу этих причин было бы естественным предположить, что оба текста совпадают вплоть до деталей (во всяком случае, если обе версии восходят к одному и тому же кругу авторов). Детальное синоптическое сравнение двух версий фиксирует многочисленные большие

или меньшие различия; к сожалению, в переводах некоторые из этих различий нивелируются (ср. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog*).

1.4.1 Заметные противоречия в тексте двух версий Декалога Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21

1. Заповедь о субботе обоснована в Исх с позиций богословия творения, а во Втор с позиций исторического богословия (напоминание об исходе).
2. Социальные запреты (Исх 20:13-17; Втор 5:17-21) различаются в этих версиях, в частности, синтаксическими структурами, а в том, что касается двух последних запретов «желать», порядком перечисляемых объектов (кроме того, слово «поле» присутствует только в тексте Втор 5:21). В Исх 20:13-17 мы видим шесть коротких предложений: «Ты не должен... Ты не должен...»; во Втор 5 это одно длинное предложение: «Ты не должен... и ты не должен...», в котором шесть объектов разделены на две параллельных группы по три предмета; к первой группе относятся объекты тайных, а ко второй – объекты явных преступлений. В версии Исх нет этого разделения на две группы; в ней для обоих запретов «желать» используется одно и то же слово (во Втор 5 это разные глаголы!); кроме того, на первое место эта версия ставит «дом», за ним следует «жена», «раб» и т.д. (при этом тот факт, что «жена» в Исх 20:10 упоминается *после* «дома», вовсе не указывает на то, что жена считалась «собственностью»; слово «дом» следует понимать в более широком смысле – как «семья»). Расхождения в социальных запретах можно представить в следующих схемах:

Исх 20:13-17: пять заповедей (запретов)	
Жизнь	Убийство
Совместная жизнь	Прелюбодеяние
Собственность	Воровство
Жизнь	Лжесвидетельство в суде
Совместная жизнь	Желание «дома» (жены, рабов, животных)

Втор 5:17-21: шесть заповедей (запретов)		
Жизнь	Тайные преступления	Явные преступления
	Убийство	Лжесвидетельство на суде
Совместная жизнь	Прелюбодеяние	Желание чужой жены (с целью разрушить брак)
Собственность	Воровство	Желание чужого дома

1.4.2 Различные способы контекстуальной связи в Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21

Из текста Исх 20 неясно *слышит* ли народ слова десяти заповедей 20:2-17. В рассказе, следующем за Декалогом, не обозначен способ его передачи; особенно это видно в стихе 20:18, где говорится о реакции народа. Иначе обстоит дело во Втор 5, где передается содержание откровения на «Хориве» (так во Второзаконии называется «Синай») и прямо указывается, что Яхве говорил

с народом «лицом к лицу» (Втор 5:4). Кроме того, непосредственно после слов заповедей сообщается, что Яхве написал «слова сии» на двух каменных скрижалях и передал эти скрижали Моисею (Втор 5:22). Во Втор 5 Декалог эксплицитно описывается как документ «Хоривского завета»; он занимает положение «основного закона», что проявляется и в том, что последующий корпус законов (Втор 12-26) в своем окончательном виде ориентирован на него. Текст Декалога в синайской перикопе Книги Исх также помещен в начале, однако его место в контексте намного свободнее; кроме того, он не согласован с текстом т.н. культового Декалога в Исх 34 (см. ниже, 1.4.3).

1.4.3 Что было написано на «скрижалях» в Исх 34?

Тот, кто читает историю о явлении Яхве Моисею на горе Синай (Исх 19) и видит текст начала 34 главы: «И сказал Господь Моисею: вытети себе две скрижали каменные, подобные прежним, и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил», ожидает, что на этих скрижалях будут записаны слова десяти заповедей из Исх 20, причем запишет их сам Бог. Однако в Исх 34:27 Яхве поручает записать сказанные Им «слова завета» Моисею. В заповедях Исх 34:11-26 есть точка соприкосновения с Декалогом 20:2-17 – запрет поклоняться другим богам; тем не менее, сформулирован он по-другому. Текст Исх 34:11-26 с его концентрацией на деталях культа (поэтому раньше его называли «культовый Декалог») невозможно рассматривать как параллель или тем более вариант текста десяти заповедей Исх 20:2-17 или Втор 5:6-21. Рассматриваемый контекст сильно усложняется также за счет того, что далее, в стихе 28, следует замечание: «Моисей... написал на скрижалях слова завета, десятословие». Итак, «слова завета» записываются вторично – в этот раз «на скрижалях» и в форме «десятословия». Все попытки понимать заповеди Исх 34:11-26 как культовое «десятословие», то есть каким-то образом разделить их на десять частей, не удались. Видимо, стих Исх 34:28 сформулирован сознательно неоднозначно, с одной стороны, чтобы вызвать ассоциацию с «канонической» традицией, согласно которой на «скрижалях» записаны десять классических заповедей (Исх 20 / Втор 5), с другой стороны, чтобы не была исключена возможность понимания заповедей Исх 34:11-26 (согласно Исх 34:27) как письменно зафиксированного «текста завета» (так называемого «права привилегий», см ниже, С.VI). В Исх 19-24, 32-34 присутствует еще одна проблема: какую роль играет «книга завета», записанная Моисеем в Исх 24:3-8 (это определение относится к «правовым предписаниям», которые Яхве дал Моисею в Исх 20:22-23, 19) в отношении к Декалогу в Исх 20 и «словам завета» в Исх 34:11-26.

Вывод: едва ли можно оспорить тот факт, что не только Исх 20:2-17 и Втор 5:6-21 находятся на разных «ступенях развития» Пятикнижия, но уже и в Исх 19-34 видны различные и важные для диахронии линии текста.

1.5 Существование трех корпусов законов: «книги завета» (Исх 20:22-23:33), «закона святости» (Лев 17-26) и «девятеронимистского собрания законов» (Втор 12-26)

Классическая критика текста Пятикнижия занималась преимущественно нарративными текстами книг Бытия и Исхода и строила гипотезы

на их основании. Культовые и правовые предания оставались по большей части без внимания. Возможно, в дальнейшем они будут больше использоваться для развития теорий возникновения Пятикнижия, служа источником новых гипотез. В связи с этим необходимо исследовать и тексты трех больших корпусов законов — «книги завета» (Исх 20:22-23:33), «закона святости» (Лев 17-26) и «девятеронимистского собрания законов» (Втор 12-26) — в их взаимном отношении.

1.5.1 Сравнение общей структуры

Три корпуса законов имеют сходную макроструктуру:

	Книга завета	Закон святости	Девтеронимистский закон
Главная заповедь: жертвоприношение и место жертвоприношения	Исх 20:22-26	Лев 17	Втор 12:1-14:21
Отдельные социальные и культовые заповеди; должности (судьи, священники); частные культовые и социальные заповеди	Исх 21:1-23:19	Лев 18-20	Втор 14:22-16:17
		Лев 21-22	Втор 16:18-18:22
Благословение и проклятие	Исх 23:20-33	Лев 26	Втор 27-28

В частности макроструктура трех корпусов законов различается соответственно богословско-правовой идее, лежащей в основе каждого из них (книга завета: защита свободы; закон святости: освящение всего мира и повседневности; девтеронимистский закон: воплощение в жизнь принципа братской солидарности). Тем не менее, представляется удивительным сходство трех книг (иногда до мелочей) при очевидном различии языка и предмета. Впрочем, маловероятно, чтобы каждый из трех корпусов законов был создан в результате однократного и единого по времени процесса работы (об этом также С.IV-VI).

1.5.2 Сравнение трех законов об освобождении рабов (Исх 21:2-11; Лев 25:39-55; Втор 15:12-18)

Есть множество примеров того, что три корпуса законов имеют совпадения вплоть до мелочей, но при этом связаны с различными социальными контекстами и поэтому не могут восходить к одному кругу авторов. Ограничимся здесь кратким замечанием относительно закона об освобождении рабов.

Во всех трех текстах речь идет о защите прав обедневших мелких крестьян, которые попали в рабство за долги и, работая в этом статусе, должны вернуть долг, который они взяли деньгами, семенами или как-то еще. В текстах присутствуют многочисленные совпадения, вплоть до совпадения формулировок и последовательности «параграфов»; при этом они значительно различаются в деталях.

Исх 21:2-11 рассматривает по отдельности права долгового раба (21:2-6) и (молодой, незамужней) долговой рабыни (21:7-11) и дает различные предписания, касающиеся защиты их прав. Мужчину, попавшего в рабство за долги, следует освободить через шесть лет, то есть на седьмой год. Если он сознательно предпочитает остаться в зависимом положении, его решение вступает в законную силу *около местного святилища* с помощью обряда прокалывания уха (и надевания серьги?). Рабыня же не может быть отпущена автоматически. Если ее господин не хочет взять ее в качестве законной второй жены, он должен позволить ее выкупить. Если он предложит ее своему сыну в качестве «конкубины», она может выбрать свободу. Если он возьмет ее в жены, он не должен притеснять ее в отношении одежды, пищи и «супружеских обязанностей».

Лев 25:39-55 рассматривает три разные формы (мужского) долгового рабства. Поскольку этот текст находится внутри главы, повествующей о юбилее (юбилейный год наступает по прошествии $7 \times 7 = 49$ лет, то есть на пятидесятый год), непонятно, действует ли здесь правило об освобождении на седьмой год, предусмотренное в Исх 21:2-6. В Лев 25:39-43 говорится о правах израильских рабов, находящихся в рабстве у хозяев-израильтян. С ними не следует обращаться как с рабами; их труд должен оплачиваться, чтобы при освобождении они и их семьи не оказались в бедственном положении.

В Лев 25:44-46 регулируется статус рабов-иностранцев; по сравнению с долговыми рабами-израильтянами, он более низкий. В Лев 25:47-54 говорится о возможности досрочного выкупа израильтян, которые находятся в рабстве у богатых чужестранцев, живущих среди израильтян.

Втор 15:12-18, в отличие от Исх 21:2-11, уравнивает права мужчин и женщин, попавших в долговое рабство; их следует освободить на седьмой год. Здесь «господин» должен снабдить отпускаемого раба животными, хлебом (семенами) и вином в достаточном количестве, чтобы обеспечить благополучное начало свободной жизни. Если раб или рабыня на седьмой год изъявляют готовность остаться при «господине», обряд прокалывания уха (ср. Исх 21:6) совершается *во дворе дома хозяина*.

1.6 Конкурирующие богословские концепции и представления

«Классическая» критика текста Пятикнижия обращала внимание преимущественно на расхождение в деталях текста; новейшие же исследования в первую очередь фиксируют различия общих концепций и систем богословских представлений. Приведем вновь лишь некоторые примеры.

(1) *Концепции Бога* значительно различаются в «предании о патриархах» (Быт 12-50) и в книгах Исхода и Второзакония, представляющих «предание об Исходе и Моисее». В Книге Бытия Бог воспринимается как семейное и родовое божество-хранитель; оно призывает к мирному сосуществованию с соседями и, больше того, дает патриархам задание нести благословение чужестранцам. В отличие от мирного божества Книги Бытия, Бог «предания о Моисее» — воинственный и грозный Бог одного народа, который требует полного отрицания и даже уничтожения других народов и их богов; он суров и беспощаден

и к своему народу. Кроме того, и внутри Быт 12-50 обращают на себя внимание явные несоответствия в трактовке образа Бога: Авраам, которому Бог в пространной речи предрекает рождение сына, не смеет посмотреть на него (Быт 17). Он падает на землю «на лице свое» и решается подняться, лишь когда Бог перестает с ним говорить и «восходит от него». В следующей же главе (Быт 18), где речь идет о том же обетовании рождения Исаака, Бог является Аврааму в человеческом образе; Авраам оmyвает ему стопы и подает ему и двум его спутникам еду.

(2) В тексте книг Исхода и Второзакония мы видим различные концепции *Израиля*, которые существуют параллельно, и противоречие остается неустранимым. С одной стороны, Израиль описывается как племенное общество, во главе которого стоят старейшины и предводитель Моисей. С другой стороны, Израиль — это «народ», который находится в особых отношениях — отношениях договора со своим «верховным правителем» Яхве. И наконец, Израиль — это «народ священников», члены которого принципиально равны друг другу; однако наряду с этим равенством, внутри народа наблюдается четкое иерархическое деление на священников и мирян. В тексте Книги Бытия концепция Израиля ориентируется на семейную структуру; Израиль связан родственными узами с народами, живущими вблизи (Арам, Амон, Моав, Эдом). В соответствии с этим, в Быт мы видим много историй, повествующих о главных событиях семейной жизни (свадьба, бездетность и плодовитость, соперничество и примирение, смерть и погребение).

(3) В *Синайском повествовании* конкурируют два представления. Согласно одной повествовательной линии, кульминация истории состоит в том, что Бог явил десять заповедей и передал скрижали, на которых сам запечатлел их, Моисею. Согласно другой линии, кульминация этой истории — воздвижение святилища, образ и вид которого Бог показал Моисею на горе Синай. Эти линии несколько раз пересекаются и сходятся тогда, когда Моисей кладет скрижали в ковчег и помещает ковчег в святилище (ср. Исх 39:20 слл.).

(4) Центральную роль играет в Пятикнижии «*богословие завета*», которое, однако, также представлено в различных концепциях. Параллельно с доминирующей особенно в тексте Втор моделью *двустороннего* договора между Яхве и Израилем (его последствиями могут быть в зависимости от выполнения условий договора благословение или проклятие), в Быт 9 говорится о завете со всем творением, а в Быт 17 о завете с Авраамом, который по сути своей является *односторонним*, безусловным «заветом милости». Различие выражается и вербально: в то время как «завет-договор» *заключается между* или *с кем-то*, в Быт 9 и 17 завет *поставляется* или *дается* кому-то. Внутри Книги Второзакония наблюдается аналогичное различие: в главах 5-28 доминирует концепция двустороннего договора, а в главах 29-30 говорится о том,

что верность Яхве завету может проявляться именно в том, что Он сохраняет жизнь народа и свое благословение, несмотря на то, что народ нарушает завет.

(5) *Фигура Моисея* также описывается по-разному. С одной стороны, он особенно близок Богу (Исх 33:11: Яхве «говорил с Моисеем лицом к лицу», как говорят между собой люди; ср. также Числ 12:8; Втор 34:10), слава Божия распространяется и на него, он — зеркало этой славы (ср. Исх 34:29-35). С другой стороны, из-за своего неверия он должен умереть до того, как его народ обретет свою землю (ср. Числ 20:12; 27:14; Втор 32:51), хотя в Исх 3 ему дается задание привести Израиль в Землю Обетованную. При этом в тексте присутствует и такое предположение, что Моисей должен преждевременно умереть не вследствие своей вины, но вследствие вины своего народа (заместительная функция? ср. Втор 1:37; 3:26; 4:21).

1.7 Основная литературная проблема

Выше (С.1) мы описали планомерную композицию окончательного варианта Торы/Пятикнижия. Но это был взгляд издалека; вблизи все выглядит гораздо сложнее. У внимательных и терпеливых читателей Библии, которые начнут изучать этот текст с начала, скорее всего, сложится примерно такое же впечатление, о котором написал в «Примечаниях и заметках» к своему «Западно-восточному дивану» Иоганн Вольфганг Гёте, друживший с исследователем Ветхого Завета Иоганном Готфридом Эйгхорном:

Основная литературная проблема Пятикнижия проявляется на уровне общего устройства текста в трех отношениях:

1) В соотношении истории и закона в тексте Пятикнижия как в целом так и в частностях отсутствует какая-либо система; по этой причине текст можно понимать с литературной и исторической точки зрения только как итог длительного процесса соединения различных текстовых комплексов.

2) Разнообразие стиля и техники повествования так велико, что его невозможно воспринимать как литературный прием одного рассказчика; также его невозможно объяснить разнообразием объектов повествования.

3) С точки зрения повествовательной стратегии Пятикнижие является неполным или «незаконченным» произведением. Истории о патриархах из Книги Бытия говорят о Божественном обетовании, согласно которому потомки Авраама получают ту землю, в которую он направился по приказу Яхве. Сюжет о Моисее и Исходе устремлен на переселение Израиля в эту землю. О самом переселении рассказывает Книга Иисуса Навина — это завершение и итог истории, начавшейся с патриархов и Моисея. Но Книга Иисуса Навина в канонический вариант Торы/Пятикнижия не входит. Это противоречие нуждается в объяснении.

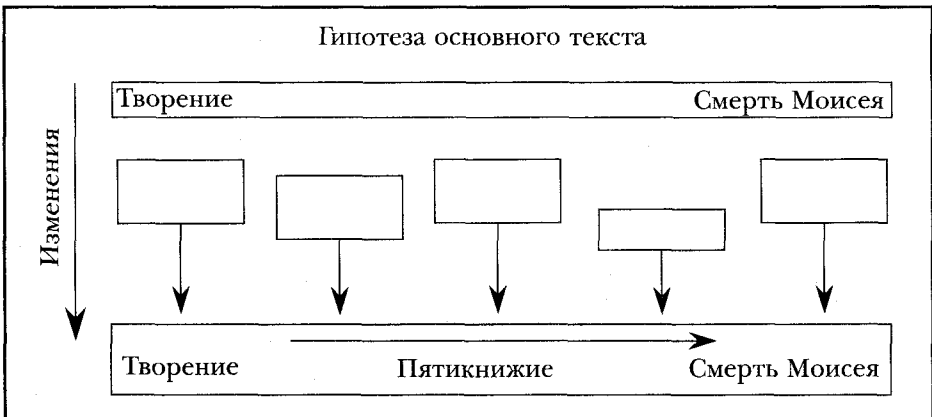
Никто не оспаривает наличия этих трех основных, а также других, менее крупных проблем, на которых мы вкратце останавливались

выше. Научная дискуссия ведется о том, *как* на основе этих наблюдений выстроить адекватную в предметном и литературном отношении теорию возникновения текста. Никого не удивляет, что мнения ученых на этот счет расходятся. При разнообразии гипотез существуют два исходных положения для формирования теорий вообще: 1. Если за основу берется «базовая модель» (как объяснения в физике с точки зрения модели волн или частиц или с точки зрения комбинации обеих моделей), методические последствия этой модели распространяются на все детали теории. 2. Выбор определенной базовой модели зависит от анализа и оценки наблюдений, которые, как правило, разнятся.

2. Три базовые модели для гипотез о возникновении текста

Многочисленные и разнообразные гипотезы, появляющиеся с первых лет критического изучения текста Пятикнижия вплоть до сегодняшнего дня, можно свести к трем базовым моделям, которые, впрочем, обычно вступают в комбинации по отношению к разным «ступеням» роста текста.

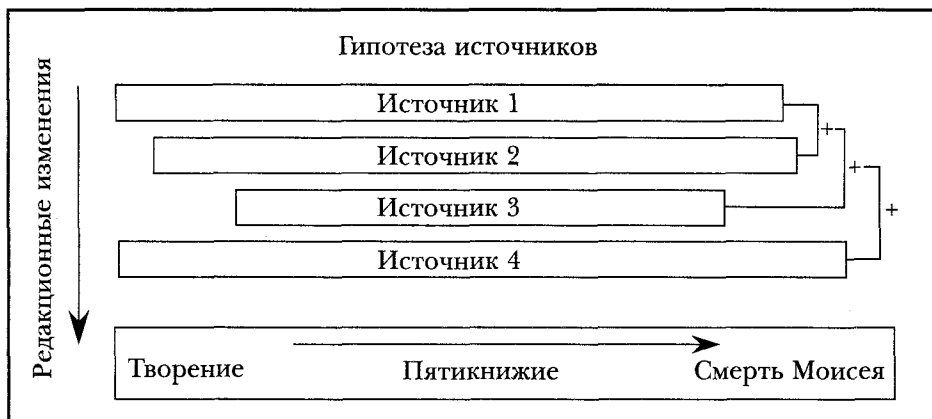
2.1 Гипотеза основного текста/дополнения (модель расширения)



- (1) В основе Пятикнижия находится один текст.
- (2) Этот единственный «базовый документ» (начиная с Творения и заканчивая смертью Моисея) многократно расширялся и дополнялся за счет включения в основной текст новых частей, пришедших из письменной или устной традиции, или за счет вставок, служащих актуализации и интерпретации.

2.2 Гипотеза источников/документов (модель наложения)

- (1) Пятикнижие возникло из нескольких (большинство исследователей предполагает: из четырех) изначально самостоятельных источников,



в которых развивались параллельные повествовательные линии; каждый из этих источников предлагает свою версию событий, начиная с Творения и заканчивая смертью Моисея или прибытием Израиля в землю к востоку от Иордана («минипятикнижия»); источники имеют разный объем (это отражено в таблице разной длиной столбиков «источник 1», «источник 2» и т.д.).

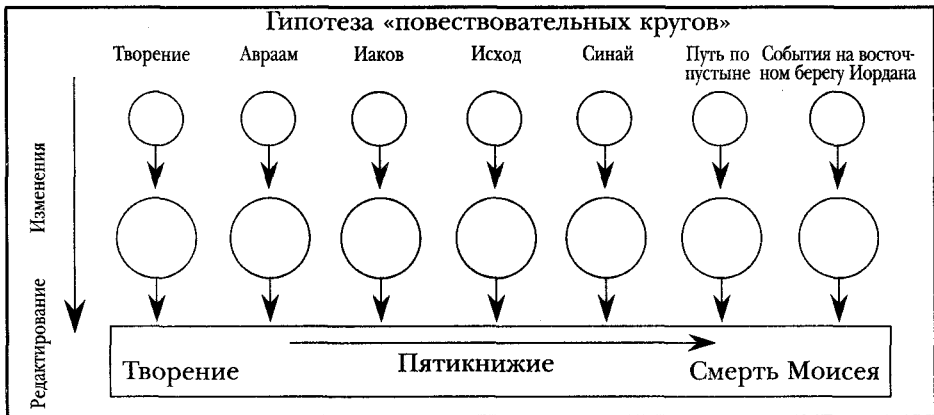
(2) Источники (документы) возникли в разное время, в разных местах; они написаны с помощью разной литературной техники и имеют разную повествовательную цель.

(3) С помощью многочисленных дополнительных редакций и последовательной переработки источников был создан окончательный вариант Пятикнижия. Существуют разные мнения по поводу того, могли ли редакторы в процессе работы присоединять к основному тексту написанное ими самими и, если могли, то в каком объеме это производилось.

(4) Стимулом к переработке источников в единый текст послужили эпохальные, в основном трагические события в истории Израиля. Эти события обусловили необходимость соединить все наличествующие на тот момент части предания, чтобы спасти все источники или чтобы с помощью интенсивного изучения и размышления над ними преодолеть катастрофическую ситуацию. Большинство исследователей предполагает, что первая переработка источников произошла после гибели Северного Царства (722 г. до Р.Х.), следующий всплеск работы с источниками имел место после разрушения Иерусалима (586 г. до Р.Х.); последнюю редакцию (редакции) исследователи связывают с эпохой восстановления государственности Израиля (V в. до Р.Х.).

2.3 Гипотеза повествовательных кругов

(1) Изначально самостоятельные тексты, из которых состоит Пятикнижие, не имели длинного сюжета, охватывающего период от Творения (или от Авраама) до смерти Моисея, но концентрировались вокруг отдельных тем или главных героев позднейшего Пятикнижия



(Творение и Потоп, Авраам, Иаков, Исход, Синай, путь по пустыне, события на восточном берегу Иордана).

(2) Каждый из этих «повествовательных кругов» имел на протяжении веков свою историю развития (расширения); можно предположить, что некоторые повествовательные круги были присоединены к большим по объему, но также тематически ограниченными кругам (например, Авраам + Иаков).

(3) Первое соединение тематически ограниченных повествовательных кругов («блоков») в значительный по объему и связный текст «от Творения до смерти Моисея» было сделано в позднее время, в плену и/или в первое время после плена.

(4) Можно предположить, что текст, получившийся в итоге этого соединения, в последующее время также подвергался дополнениям (возможно, неоднократным).

3. Важные этапы критического изучения Пятикнижия

3.1 Критика, относящаяся к содержанию Пятикнижия и к авторству Моисея

До XVII в. Пятикнижие считалось в иудаизме и христианстве творением Моисея и Словом Божиим. Эту догматическую установку на протяжении столетий пытались оспорить «еретики» (например, гностики, маркиониты, манихеи в ранней церкви; иудейский вероотступник Хиви аль-Балхи, живший в IX в. в Афганистане), образованные языческие (например, Цельс во II в. и Порфирий в III в.) и мусульманские (например, Ибн Хазм в XI в. в Кордове) полемисты. Среди их аргументов были: неоднозначный образ Бога, антропоморфизм, ошибки в хронологии, предметные противоречия. Эти аргументы приводили их чаще всего к богословскому отрицанию Ветхого Завета или его «проблемных» частей. Иудейские и христианские ортодоксы защищались, используя обширный инструментарий различных методов интерпретации текста; текст истолковывался аллегорически, фигурально, в нем искали «более глубокий» духовный смысл. Однако на отдельные вопросы все же давались ответы, содержащие попытки историко-критического объяснения. Это были вопросы об авторстве всего Пятикнижия (было ли

оно целиком написано Моисеем), прежде всего на примере рассказа о смерти Моисея во Втор 34, а также на примере сюжетов Книги Бытия, которые относятся ко времени *до Моисея*, а также отдельных записей, явно имеющих в виду время *после Моисея* (например, в Быт 12:6 говорится: «В этой земле тогда жили хананеи»; то замечание подразумевает, что *сейчас*, то есть во время написания Быт 12:6, хананеи там не живут; однако они перестали там жить *только после Моисея!*). На эти вопросы давались примерно такие ответы: в распоряжении у Моисея были некоторые «источники»; история о его смерти была добавлена Иисусом Навином; отдельные замечания являются позднейшими дополнениями; Пятикнижие можно назвать творением Моисея лишь «опосредованно», ибо оригинал сторел во время разрушения храма в 586 г. до Р.Х.; только Эзра (Ездра) по вдохновению Бога продиктовал пропавший текст пяти писцам.

3.2 Критика текста Пятикнижия в Новое время: первые шаги

В Новое время вырос интерес к Пятикнижию как к историческому произведению. Гуманисты интересовались первоначальным текстом; деятели культуры эпохи Реформации обращали пристальное внимание, в противоположность официальному церковному учению, на буквальный смысл написанного в Пятикнижии, который они искали не только в самом тексте, но и в его историческом контексте. Во время Реформации из интереса к Пятикнижию, правда, не следовала необходимость радикальной ревизии вопроса о «моисеевом» происхождении текста; только Андреас Боденштейн (его обычно называют Карлштадтом по городу, где он родился) высказал в своей книге «*De canonicis scripturis libellus*», появившейся в Виттенберге в 1520 г., серьезные сомнения по этому поводу. Однако в XVII в. ситуация меняется: появляются многочисленные публикации на данную тему; некоторые из них вызывают резкое негодование, их авторы претерпевают гонения. В 1651 г. английский философ-деист Томас Гоббс (Gobbs) в своем политическом трактате «Левиафан» усомнился в том, что Моисей был автором большей части Пятикнижия; по его мнению, Моисею, возможно, принадлежит девторономистский закон Втор 11-27; по мнению Гоббса, этот закон был найден священником Хелкией при восстановлении разрушенного храма (ср. 4 Цар 22-23). Спустя четыре года французский протестант Исаак де ля Пейрер (de la Peugère) опубликовал книгу о «преадамитах», в которой пытался «примирить» естествознание и Библию — также с помощью теории о не-моисеевых частях в Пятикнижии. Книга была публично сожжена в Париже в 1656 г., а ее автор схвачен в Брюсселе и принужден отречься от своих идей. В 1670 г. появился «*Tractatus theologico-politicus*» Баруха Спинозы, иудея, родившегося в Амстердаме; эта книга, появившаяся без имени автора и с неправильно указанным местом издания (было написано, что она вышла в Гамбурге, тогда как в действительности она вышла в Амстердаме), также вызвала всеобщее негодование. Спиноза был исключен из синагогальной общины, дважды он едва не стал жертвой покушения. Спиноза не исключает, что Моисей был «писателем» и «законодателем», однако считает, что текст Пятикнижия настолько сложен и многослоен, что может быть только совокупностью многочисленных собраний и преданий, подвергнутых соединению и редакции при Ездre. Несмотря на запрет, книга Спинозы вскоре стала одной из самых читаемых книг. Настоящим «прорывом» в критическом изучении текста Пятикнижия

можно назвать фундаментальный труд французского ораторианца Ришара Симона (Simon) «Histoire critique du Vieux Testament», завершённый в 1678 г. Этот труд благополучно прошёл цензуру председателя Ораторианского ордена и декана богословского факультета Сорбонны, но затем, из-за вмешательства могущественного тогда советника Людовика XIV епископа Боссюэ, был запрещён и изъят. В 1685 г. в Роттердаме появилось второе издание, а также несколько латинских и английских переводов этой глубокой, прощательной, изобилующей ценными наблюдениями книги. Ришар Симон, который сам не понимал негодования и противодействия, вызванного его книгой, ибо он спорил в ней со Спинозой и протестантскими библеистами, может считаться основателем историко-критического изучения текста Библии. Симон подробно описал расхождения между отдельными корпусами законов, а также противоречия, повторы и языковые различия в историях Пятикнижия; из этого он сделал вывод, что текст Пятикнижия никак не мог быть написан одним автором. Он предположил поэтому, что Моисей пользовался материалами, которые были у него в распоряжении, что он написал отдельные части и что *после* смерти Моисея текст обрабатывался в «школах писцов» — вплоть до того момента, когда Ездра, наконец, придал Пятикнижию его нынешний облик.

3.3 Возникновение классических гипотез о становлении Пятикнижия (XVIII-XIX вв.)

Неудержимое «победоносное шествие» критических теорий возникновения Пятикнижия началось с важнейшего для дальнейшей истории исследований наблюдения о том, что чередование имени Бога Яхве и эпитета Бога Элохим указывает на различное происхождение соответствующих частей текста. Этот критерий был впервые использован жившим в Гильдесгейме протестантским пастором Геннингом Бернгардом Виттером (Witter) в его книге «*Jura Israelitarum*», в которой давался комментарий к Быт 1:1-17:27, для объяснения разницы между Быт 1:1-2:3 и Быт 2:5 слл. Виттер, как и другие авторы его времени, исходил из того, что Моисей в работе над составлением Пятикнижия использовал древние стихотворения; одно из них — стихотворение о сотворении мира Быт 1:1-2:3. Открытие Виттера вначале не вызвало широкого отклика. Только через сорок лет оно было заново сделано Жаном Астриюком (Astruc), который был выходцем из христианского ответвления влиятельной еврейской семьи, лейб-медиком при дворе Людовика XV и профессором медицины в Тулузе и Монпелье. В своей книге «Предположения о подлинных преданиях, которыми пользовался Моисей при составлении Книги Бытия», вышедшей анонимно в Брюсселе в 1753 г. (на самом деле напечатанной в Париже), Астриюк пытался отразить выпады Гоббса, де ла Пейрера, Спинозы и защитить традиционный взгляд на авторство Пятикнижия. По мысли Астриюка, неровности и противоречия текста, выявленные вышеназванными авторами, не свидетельствуют о том, что автором Пятикнижия был не Моисей, но указывают на письменные источники, которые Моисей обработал и объединил в окончательный текст. Исходя из того факта, что Бог именуется в Пятикнижии по-разному, Астриюк определил два главных источника текста: А (Элохим) и В (Яхве), а также (вследствие различий в языке и представлениях, а также ввиду повторов) десять второстепенных источников: С-М. Возможно, под влиянием наблюдений Астриюка (хотя его выводы он признал

правильными далеко не сразу) Иоганн Готтфрид Эйхгорн (Eichhorn), профессор в Йене и основатель жанра критических «введений» в Ветхий Завет, в 1779 г. распространил гипотезу о двух главных и многочисленных фрагментарных второстепенных источниках на текст всего Пятикнижия; при этом он, как и Астриук, приписывает обработку источников и создание окончательного варианта текста Моисею. Решительный шаг в направлении «классической» критики текста Пятикнижия предпринимает последователь Эйхгорна в Йене Карл Давид Ильген (Ilgen) в своем появившемся в 1798 г. исследовании «Документы иерусалимского храмового архива в их начальной форме как материал для уточнения истории религии и политики; перевод с древнееврейского с замечаниями, объяснениями и научными комментариями. Часть первая: Источники первой книги Моисея» (вышла только первая часть). Ильген видит в Книге Бытия три самостоятельных гомогенных источника, которые, в свою очередь, основаны на многочисленных мелких источниках (всего их семнадцать). Кроме того, он уже предполагает, что Второзаконие возникло как самостоятельное произведение. Здесь мы видим начальный этап возникновения теории четырех источников, которую называют также «старшая документарная гипотеза». Теория Ильгена сперва не встретила отклика. Через пятьдесят лет она была заново разработана (независимо от Ильгена?) и расширена Германом Гупфельдом (Hupfeld) («Источники Книги Бытия и способ их соединения, заново исследованные», Берлин, 1853) и его учеником Эдуардом Римом (Riehm) («Законодательство Моисея в земле Моавитской», Гота, 1854). Они различают четыре источника: 1. древнейший «элохистский», источник, начинающийся с Быт 1 («первоисточник»); 2. более новый, также «элохистский», источник, в котором содержатся истории о патриархах; 3. еще более новый, «иеговистский», источник, который, как и источник 1, начинается с сотворения мира; для него характерно в первую очередь использование имени Яхве (тогда его читали как Иегова, поэтому источник назван «иеговистским»); 4. Книга Второзакония. Такая форма гипотезы об источниках называется «младшей документарной гипотезой».

3.4 Два открытия, имевших важнейшее значение для датировки источников или письменных традиций (В. М. Л. де Ветте и Ю. Велльгаузен)

Для дискуссии о датировке до сих пор остаются фундаментальными и актуальными два открытия, сделанные исследователями Пятикнижия в XIX в.; они связаны с вопросом о времени происхождения «законодательных» частей Пятикнижия.

(1) Уже в 1805 г. Вильгельм Мартин Леберехт де Ветте (de Wette) показал в своей диссертации «*Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alii cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*», что Книга Второзакония в своем ядре связана с централизацией культа, проведенной царем Иосией, о которой идет речь в 4 Цар 22-23; эту централизацию датируют 622 г. Это открытие дало исходный пункт для датировки других традиций по следующему принципу: относятся ли они ко времени действия реформы Иосии, или в них, например, идет речь о большем числе святилищ.

(2) Юлиус Велльгаузен (Wellhausen) в своих новаторских трудах «Композиция Шестикнижия» и «Введение в историю Израиля», изданных им в 1876-78 гг.

на основе соответствующих работ Эдварда Рейса (Reuß; 1840-1891), Карла Генриха Графа (Graf; 1815-1869) и Авраама Кюнена (Kuennen; 1828-1891), произвел важнейшую и радикальную ревизию тогдашних представлений об истории литературы и религии Израиля. До того момента «элохистский источник», начинающийся с Быт 1 и содержащий в себе священный культовый устав, данный на Синае, считался самым древним источником (некоторые исследователи еще приписывали его авторство Моисею); Велльгаузен доказал с помощью сравнения этих культовых правил с соответствующими установлениями в книгах Пророков и Второзаконии, что Священническое писание, обозначенное им буквой Q (т.е. quattuor = liber quattuor foederum = книга четырех заветов; Велльгаузен обозначает буквой Q первоначальное ядро P – расширенного, обогащенного несколькими слоями источника, который он называет «священническим кодексом»), является самым поздним источником Пятикнижия; оно появилось позже, чем книги Пророков (*lex post prophetas* – «закон после пророков», т.е. «моисеев» культовый закон должен был быть написан позже книг Пророков, ибо им ничего не известно об этом законе). По мнению Велльгаузена, источники возникали в такой последовательности: J (Яхвист – IX в.) → E (Элохист – VIII в.) → D (Второзаконие – VII в.) → P (Священническое писание – VI в.).

Две методические установки Велльгаузена имеют большое значение и сегодня. Во-первых, его «источники» – это комплексные, очень сложные произведения, каждое из которых возникло в результате длительного процесса. Во-вторых, как видно из названия его работы, он прямо включает в свою гипотезу и Книгу Иисуса Навина, то есть, по его мнению, должна учитываться проблема «Шестикнижия». Приведем ввиду их основополагающего значения две цитаты из работы Велльгаузена «Композиция Шестикнижия»; они должны прояснить его научную позицию:

(1) Строго говоря, Велльгаузен не считал, что J и E – источники, которые можно реконструировать: «JE, в отличие от Q, не содержит в себе единой концепции; он прошел через много рук и ряд стадий, прежде чем обрел свой нынешний облик» (7). «Итак, мы видим, что JE состоит из J и E; тем не менее, их уже невозможно разделить. Если выразить эту мысль в позитивной форме, J и E почти неразрывно связаны друг с другом, стали одним произведением, носящим уже действительно практически единый характер» (35).

(2) Термин «модель четырех источников» не отражает всей сложности и многоступенчатости процесса происхождения Пятикнижия/Шестикнижия: «Исследуя композицию Шестикнижия, я пришел к выводу, что в нем развиваются три совершенно самостоятельные линии повествования; но что эти крупные фрагменты не были механически подогнаны друг к другу и сшиты, но до, в процессе и после объединения (которое также произошло не сразу) существенно расширялись и перерабатывались. Другими словами, литературный процесс, в результате которого возникло Шестикнижие, был весьма сложным, и т.н. гипотеза дополнения в действительности должна применяться в ином смысле, чем тот, в котором гипотеза была выставлена» (315).

3.5 Новые выводы исследований истории

и форм источников Г. Гункеля, М. Нота и Г. фон Рада

С помощью «теории Велльгаузена», с одной стороны, был достигнут некий результат, который было невозможно игнорировать в дальнейшем. С другой

стороны, она послужила стимулом для того, чтобы заглянуть «за» самые древние источники и попытаться узнать нечто об устных традициях, которые были впоследствии собраны в документах. Герман Гункель (Gunkel), Мартин Нот (Noth) и Герхард фон Рад (von Rad) — главные представители направления, изучающего эти формы и традиции, пришли к трем основным выводам:

(1) У истоков формирования традиций находились небольшие рассказы, каждый со своим «Sitz im Leben»;

(2) Отдельные темы, вошедшие затем в основные традиции (Авраам, Исход, Синай и т.д.), имеют различное региональное и историческое происхождение и «привязки».

(3) Соединение этих первоначально самостоятельных тем произошло в *догосударственном культе* (XII-XI вв. до Р.Х.). Старейший источник J — литературный итог этой архаической культовой традиции, созданной израильскими племенами, которые осознали себя единым целым («гипотеза амфиктионии»).

Цитата из предисловия к третьему изданию комментария к Книге Бытия, написанного Германом Гункелем в 1917 г. (первое издание появилось в 1901 г.), показывает, насколько важным (можно сказать, догматическим) значением обладали «теории Велльгаузена», а также и два направления «истории форм». «Обнаружение трех различных письменных традиций в Книге Бытия стало общим итогом исследований ветхозаветных текстов, продолжавшихся полтора столетия. Со времени появления современной протестантской библеистики вопросам, касающимся Книги Бытия, уделялось особое внимание. Эта работа потребовала величайшего усердия, проницательности, смелости научной мысли; результатом стал труд, которым по праву могут гордиться потомки. Во многих случаях удалось восстановить тот или иной источник вплоть до стиха, иногда вплоть до слова, хотя многое, к сожалению, навсегда останется неизвестным. Последний решительный прорыв в истории исследования Книги Бытия совершил в своем выдающемся труде «Введение в историю Израиля» Велльгаузен; он хронологически определил и расположил по порядку источники Книги Бытия и гармонично вписал их в историю религии Израиля» (H. Gunkel, *Genesis*, LXXXI).

Хотя до Велльгаузена были другие теории, ориентировавшиеся на гипотезу дополнения («модель основного текста») или на гипотезу фрагментов («модель повествовательных кругов»), и хотя после Велльгаузена также было предпринято немало попыток ревизии (например, отрицание E как самостоятельного источника), тем не менее, можно утверждать, что теория Велльгаузена оставалась классической моделью возникновения Пятикнижия вплоть до 70-х годов XX в. Лишь некоторые авторы, работавшие в рамках так называемой «новейшей документарной гипотезы», пытались разделить древнейший источник J на L («источник мирян») + J или N («источник кочевников») + J или просто J1+J2.

Мартин Нот также внес существенный вклад в дискуссию о происхождении Пятикнижия; он иначе, чем Велльгаузен, понимает роль книг Второзакония и Иисуса Навина. Согласно его теории девторономистского исторического труда (см. ниже, D.П), Второзаконие представляет собой первую часть объемного исторического сочинения, охватывавшего период от завоевания земли до крушения Иудейской государственности (Втор — 4 Цар). Это сочинение появилось под влиянием некоего прототипа — историко-художественного труда, в котором описывалась история возникновения Израиля с первых

времен до обретения земли (без Втор), причем описание обретения земли до нас в своей первоначальной форме не дошло, т.к. было утрачено, когда «девторономистская история» (Втор — 4 Цар) оказалась так присоединена к книгам Быт — Числ, что Втор стало завершением Пятикнижия, а Книга Иисуса Навина открыла череду «старших пророков». Нот предложил и другую возможность утраты «прототипа» рассказа о захвате земли: он мог быть исключен из основного текста, когда источники JE были присоединены к P. Сегодня можно сказать, что после теории М. Нота проблема Пятикнижия / Шестикнижия и вопрос о том, какое значение имела Книга Второзакония для возникновения Пятикнижия, долго не становились предметами дискуссий. Только в последнее время обе эти проблемы вновь попали в поле зрения исследователей.

4. Теория четырех источников «младшей документарной гипотезы» и ее современная критика

Модель четырех источников, существующая в рамках так называемой «младшей документарной гипотезы», вызывает в последние тридцать лет много вопросов (по меньшей мере, та ее часть, которая говорит о двух древнейших источниках); кажется, сейчас не осталось приверженцев этой теории в ее классической форме. Тем не менее, в этом учебном пособии она должна быть представлена в силу двух причин: 1. эта модель примерно до 70-х годов определяла направление исследований в этой области, без нее невозможно понять специальную литературу, написанную в то время; 2. одной из тем сегодняшних дискуссий остается полемика с этой гипотезой; кроме того, сегодняшние модели возникновения Пятикнижия, при том, что их авторы опровергают старые теории, все еще базируются на многих наблюдениях и выводах модели четырех источников; поэтому общая информация об этой теории и об ее слабых, на нынешний взгляд, предпосылках, позволяет лучше понять ту ситуацию в этой области исследований, которая сложилась в настоящее время.

4.1 Модель четырех источников по В. Г. Шмидту

Из дидактических соображений мы приводим модель, разработанную видным представителем ученых, работавших в рамках младшей документарной гипотезы, В. Г. Шмидтом (Schmidt). Свои соображения, которые он высказывал в многочисленных статьях, докладах, а также в комментарии к Книге Исхода в серии «Библейские комментарии», он окончательно сформулировал и подытожил в учебном пособии «Введение в Ветхий Завет» (*Einführung in das Alte Testament*; 1-е издание — 1978; 5-е издание — 1995; цитаты, приводимые ниже, взяты из последнего издания). В последующем изложении мы основываемся на этом его сочинении. Версия модели четырех источников, принадлежащая Шмидту, выглядит следующим образом:

Ј Яхвист	Ок. 950 г. (правление Соломона до разделения Царства в 926 г.)
Е Элохист	Ок. 800 г. (до появления т.н. письменных Пророков – в особ. Осии)
D Второзаконие (древняя форма)	Ок. VII в. (канун реформы Иосии; позднее – многочисленные дополнения)
P Священническое писание	Ок. 550 г. (плен; дополнения в после пленную эпоху)

По поводу двух последних источников среди исследователей царит принципиальное согласие (лишь определенные частные акценты расставляются по-разному); что касается первых двух источников, то они вызывают множество вопросов, а частью исследователей категорически отвергаются.

4.1.1 Яхвистский источник в интерпретации В. Г. Шмидта

Яхвистский источник Ј *начинается* в Быт 2:4b с рассказов о творении и древнейшей истории рода человеческого (рассказы о рае, о Каине и Авеле, о потопе, о строительстве Вавилонской башни). За ними следуют рассказы о «патриархах» (Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф) и «история о народе» (Исход, Синай, путь по пустыне в Землю Обетованную). Чем и где именно кончается Ј, неизвестно. Исходя из того, насколько важна для Ј тема земли как дара и благословения Яхве, можно предположить, что он должен был заканчиваться рассказом о завоевании земли.

Для ранней *датировки* этого источника примерно 950 г. до Р.Х. (временем правления Соломона) Шмидт приводил, в частности, следующие аргументы: 1. факт возникновения незадолго до этого царства Давида и Соломона вполне мог стать стимулом разработки исторического богословия (проверка истинности и локализация); 2. политический горизонт историй, сообщаемых Ј, – мир разных народов, в которых формируется, находит свою форму и сущность – иногда военным, иногда мирным путем – царство Давида и Соломона (хананеи: Быт 9:18 слл.; филистимляне: Быт 26; арамеи: Быт 29 слл.; аммонитяне и моавитяне: Быт 19, Числ 22:24); 3. описание подневольных работ израильтян в Египте вдохновлено реалиями тогдашней жизни Израиля; так же работали невольники на огромных стройках в правление Соломона (ср. Исх 1:8-12 с 3 Цар 9:15, 19); 4. программный текст источника Ј – Быт 12:1-3 – говорит об Израиле как о едином «великом народе»; таким образом, разделения Царства на две части – Иудею (Южное Царство) и Израиль (Северное Царство), которое последовало за смертью Соломона – в тот момент еще не произошло; 5. в некоторых текстах, принадлежащих к Ј, мы видим отражение так называемого «соломонова Просвещения»: «Для Яхвиста характерна высокая духовность близкая к мудрости... Разве не дает именно история о происхождении людей нарративный ответ на вопрос мудрости “Что есть человек?” (Пс 8:5 и т.д.)» (78).

Тот факт, что во многих сюжетах проявляется сильный интерес к событиям, происходящим на Юге (Авраам в Мамре, Содом и Гоморра, Исаак в земле Герарской), и выделяется род Иуды (Быт 38; роль Иуды в истории Иосифа), говорит о том, что Ј *происходит* из этого региона. В текстах нет специфически

иерусалимских представлений; мы видим реалии крестьянского мира, особенно в древнейшей истории. Это также свидетельствует о том, что «родина» J — сельские южные территории.

Богословское значение J уникально: «Среди источников Пятикнижия за Яхвистом по праву признан самый высокий ранг: в нем содержатся «самые интересные высказывания из тех, какие вообще есть в Пятикнижии» (М. Нот) — с одной стороны, глубокое и радикальное осознание вины людей (Быт 6:5; 8:21); с другой стороны, обещание благословения «всех племен земных» (12:3). Кроме того, рассказ Яхвиста — древнейшее известное историческое произведение, охватывающее и осмысляющее столь различные эпохи в их взаимосвязи (хотя и раньше древний Восток знал соединение предьстории и истории, времени до и после Потопа). Источник J — «первое произведение, где выражена мысль о единой мировой истории; в рамках этой истории Израилю уделена совершенно определенная и притом ключевая роль» (И. Гемпель)» (76). В текстах J Яхве выступает как единственный и всемогущий Творец истории и народа Израиля; поэтому этот источник представляет собой не только историко-богословскую этиологию Израиля среди соседних народов и его миссию благословить эти народы, но одновременно и уникальный в истории религий «рассказ о богах» — повествование о едином Боге Яхве (формулировки Э. Ц.).

4.1.2 Элохистский источник в интерпретации В. Г. Шмидта

Внутри Пятикнижия можно увидеть целый ряд небольших текстов, имеющих общие особенности как в плане языка, так и в плане богословского содержания. Эту общность можно объяснить, предположив, что все они составляли прежде единое, независимое повествование. Каковы же эти особенности?

1. Употребление в качестве имени Бога родовой характеристики «Элохим» = Бог вместо тетраграммы, характерной для текстов, принадлежащих к источнику J. 2. Бог не выступает как видимый, непосредственно действующий участник событий (это характерно для J: Яхве «является», «нисходит»), но взывает (т. е. слышен только Его голос), является во сне, посылает своего вестника (ангела), то есть Бог находится «дальше» от людей. 3. Бог действует с помощью страха Божьего, который испытывают люди (ср. Быт 22:1; Исх 20:20) — о страхе, побудившем повивальных бабок не подчиниться приказу фараона, говорится в самом начале Книги Исхода (Исх 1:17, 21). 4. Также особенности стиля как употребление устойчивых формул в пересказе бесед (призыв Бога с двойным названием по имени того, кто призывается, и ответ призываемого «вот я» — ср. Быт 22:1, 7, 11; 31:11; 46:2; Исх 3:4b).

В. Г. Шмидт возражает против предположения, что эти черты можно считать «просто» следами редакционной обработки; по его мнению, вышеназванные признаки «без сомнения указывают изначальную самостоятельность Элохиста... Источник E, очевидно, возник независимо от источника J; один нельзя свести к другому, как предлагают те, кто говорит об определенном этапе редакторской правки; кроме того, между элохистскими частями текста видна взаимосвязь» (88). Правда, источник E дошел до нас лишь во фрагментарном виде. Поскольку в истории о происхождении людей не видно ни малейших следов источника E, можно предположить, что он *начинался* с истории об Аврааме. Невозможно определить, каким сюжетом завершился этот источник (Ис Нав 24? Втор 31 сл.?).

Так как источник Е удастся восстановить лишь фрагментарно, о времени и месте его возникновения можно говорить только приблизительно. Сильный интерес к северным святилищам Вефилю и Сихему и отсутствие признаков «южных» традиций (например, повествовательной линии Авраам–Лот), а также связь этих текстов с Книгой пророка Осии из Северного Царства (ср. Исх 3:14 и Ос 1:9; Исх 3:10 слл. и Ос 12:14) свидетельствуют о том, что источник Е появился в пределах Северного Царства. В нем невозможно обнаружить признаков смертельной опасности, грозящей со стороны Ассирии; в силу этой причины, наиболее вероятное время его появления – примерно 800 г. до н.э.

«Тот литературный факт, что у Элохиста нет истории о происхождении людей, имеет и важное объективное значение. В нем нет универсализма Яхвиста. Яхве вступает в действие не во время творения, но только тогда, когда Он призывает Моисея (Исх 3). Из этого *argumentum silentio*²¹ можно сделать предположение, что Е обращен в первую очередь к народу Израиля и говорит о его особой миссии; это предположение подтверждают слова Валаама: “С вершины скал вижу я его, и с холмов смотрю на него: вот, народ живет отдельно, и между народами не числится” (Числ 23:9). В этих словах мы видим раннее свидетельство самоидентификации израильского народа: народ осознает не только пространственные границы своего проживания, но особый, уникальный признак, присущий только ему в отличие от прочих народов – благословение Яхве (Числ 23:8, 10, 20 слл.)» (91 слл.). Когда в источнике Е употребляется в качестве имени Бога родовая характеристика «Элохим», а не тетраграмма, в нем подчеркивается «трансцендентная сущность Бога и, тем самым, очевидно, и универсальный характер собственной веры в Него; Яхве – это Бог одного народа» (92). Эта трансцендентная сущность Бога выражается в источнике Е и в том, что действия Бога не столь непосредственно доступны и зримы для нас, как в источнике J. Этому соответствует и «страх Божий» как проявление покорности Богу в вере. «По сравнению с повествованием Яхвиста в элохистском изложении видна поэтому большая богословская рефлексия» (93).

4.1.3 История редакции Пятикнижия по В. Г. Шмидту

Преобразование четырех письменных источников в единый окончательный текст представляло собой не механический процесс соединения, но многоступенчатую редакцию, включающую в себя изменения, перестановки, расширение одних частей и отказ от других. Мы не можем точно определить, сколько «ступеней» редакции отделяют четыре источника от окончательной версии Пятикнижия. Согласно В. Г. Шмидту, следует различать по меньшей мере *три редакции*:

R^E – редакция, соединившая древнейшие источники J и E.

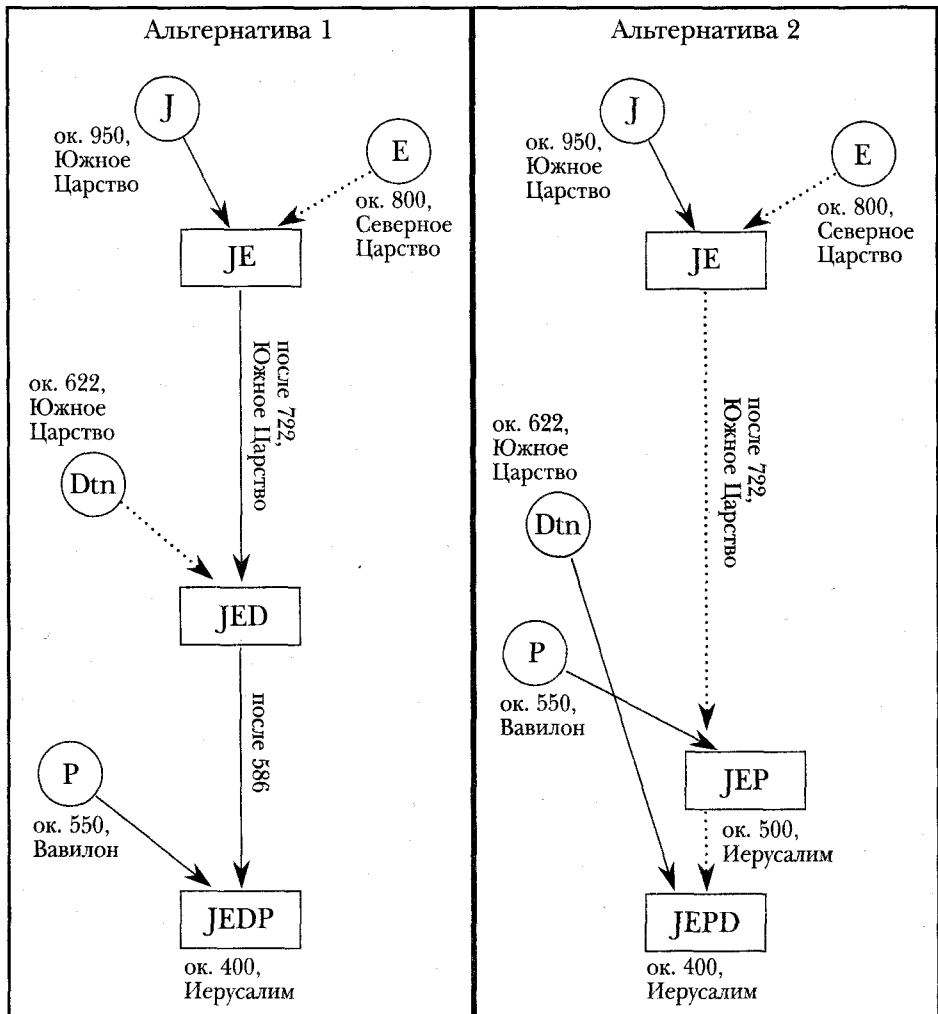
Эта комбинация, возникшая после гибели Северного Царства (722 г. до Р.Х.), была настолько умелой, что временами невозможно убедительно разделить J и E. Поэтому (еще у Вельгаузена) возникло понятие иеговистского, т.е. яхвистско-элохистского, произведения J/E.

²¹ Аргумент от неупоминания (лат.; прим. ред.).

R^p – (важнейшая) редакция, которая соединила иеговистский источник J/E со священническим источником P или, точнее сказать, включила J/E в P в послецарскую эпоху.

R^{D(tr)} – редакция, в ходе которой в текст были включены предложения (или части предложений), которые лексически, стилистически и тематически близки к Книге Второзакония; таким образом, источники были соединены с Книгой Второзакония или девторономистским историческим произведением, состоящим из Втор – Цар. Спорным остается вопрос, к какому времени относится эта редакция – до присоединения источника P (альтернатива 1) или после этого (альтернатива 2).

Альтернативные варианты модели Шмидта можно изобразить графически следующим образом:



Используемый источник



Редакционные комбинации

→ Основной элемент редакции

⋯→ Дополнительный элемент редакции

4.2 Сомнения в традиционной модели четырех источников

Исследования Пятикнижия, бывшие когда-то высшим достижением библеистики, теперь стали, пожалуй, наиболее трудной и спорной ее областью. Нынешние гипотезы, при наличии некоторых общих пунктов, сильно расходятся в деталях. Одним из общих пунктов современных исследований можно назвать сомнения в традиционной модели четырех источников (или ее полное либо частичное отвержение). Что подтвердит следующая цитата: «Обычное разделение на источники в Четырехкнижии находится на весьма зыбкой почве близко к своему концу» (Р. Г. Кратц, *Komposition 12*). Особо слабым пунктом считается разделение двух древнейших источников «Яхвиста» и «Элохиста», то есть основы этой модели. В предисловии к сборнику новейших исследований Пятикнижия/Шестикнижия, изданному в 2002 г. под программным названием «Прощание с Яхвистом», дается такой анализ нынешней ситуации: «Новейшие исследования показывают, что заново систематизировать с позиций истории литературы старые элементы, с помощью которых описывалось Пятикнижие, недостаточно; нужно выработать принципиально новые методические установки. Серьезным и убедительным основанием для построения теорий в этой области может по-прежнему считаться Священническое писание, и только оно. Его более древний “двойник”, Яхвист, понимаемый как сквозное историческое произведение, предшествующее Священническому писанию и охватывающее во всяком случае Четырехкнижие, существует только благодаря традиционной гипотезе, в которой было найдено много слабых мест. Сегодня в Яхвисте все вызывает вопросы: возраст, объем, внутренняя когерентность и богословская направленность; таким образом, можно усомниться и в самом факте его существования. Этот сборник скорее констатирует и документирует отказ от Яхвиста, чем требует его. Правы ли мы, покажет время» (J. Ch. Gertz / K. Schmid / M. Witte, *Abschied vom Jahwisten VI*).

Главные аргументы против традиционной модели четырех источников касаются следующих пунктов:

4.2.1 Методическая слабость модели

«Новая гипотеза источников» определяла в текстах — порой с тонкостью до полустижий — тот или иной источник с помощью метода литературной критики; это определение осуществлялось порой механически, без привлечения многих важных критериев. Кроме того, не принималась в расчет «традиционная» сущность текстов, то есть то, что они возникли в результате длительного процесса, поэтому сейчас такие методы в основном отвергаются. Эти упреки в меньшей степени относятся к самому Велльгаузену, который отмечал долгий процесс формирования традиции в древнейших источниках (см. выше, 3.4).

Слабым местом этой теории всегда было то, что в ней обращалось слишком мало внимания на следующий важный факт: Пятикнижие было итогом длительного процесса формирования. Короче говоря, в рамках этой гипотезы Пятикнижие анализировалось как произведение нового времени, как произведение, написанное одним автором, но не как произведение «традиционной литературы».

4.2.2 Апории при решении конкретных задач

Противники этой модели, начиная с 70-х годов, постоянно указывают на то, что она не разрешает в достаточной степени те вопросы и проблемы, которые должна разрешать. Модель четырех источников имеет дело прежде всего с Книгой Бытия и первой половиной Книги Исхода – именно на основании этих текстов она и была разработана; остальные тексты она практически оставляет без внимания. Мартин Нот в своем комментарии к Книге Чисел открыто признает это: «Читая Четвертую Книгу Моисееву, трудно прийти к мысли об ее “сквозных” источниках; гораздо естественнее подумать об огромном числе материалов различного содержания, возраста и характера, которые были систематично соединены». Однако так как Книга Чисел «относится к единому корпусу Пятикнижия», М. Нот считает «оправданным» «на основании результатов анализа других текстов Пятикнижия исследовать Книгу Чисел, пользуясь той же методикой, и ожидать в ней также наличия “сквозных” источников, при том что, анализируя эту книгу отдельно, в отрыве от других текстов Пятикнижия, прийти к подобным результатам невозможно» (M. Noth, *Das vierte Buch Mose* 8). Возникает вопрос: если модель четырех источников нельзя применить к половине корпуса исследуемых текстов, не ведет ли сама гипотеза *ad absurdum*?

4.2.3 Сомнительность религиозных и социальных предпосылок

Важные предпосылки этой гипотезы, ее «несущие конструкции» были в течение последних десятилетий расшатаны (а некоторые – разрушены). Это касается, во-первых, мнения о том, что источник J, в котором содержатся истории от сотворения мира до завоевания земли, является древнейшим; во-вторых, богословской концепции источника E. Идеи монолатрии (почитания одного Бога Яхве) в источнике J и страха Божия в источнике E едва ли могли существовать в эпохи, которыми предлагается датировать происхождение этих источников; это становится ясно в свете современных дискуссий о монотеизме. Все больше подвергается сомнению возможность существования в столь раннее время разработанной и подробной богословской концепции истории, которую видят в источнике J, тем более, что в Израиле X в. до н.э. вообще еще не было такого «государства», легитимации которого якобы

служил источник J. И, наконец, возникает вопрос, с какого времени вообще возникают культурно-исторические предпосылки (культура чтения и письма) для появления первого «источника»; мнение о том, что это могло произойти уже в X–IX вв. до н.э., сейчас оспаривается.

4.3 Пункты согласия в современной дискуссии о Пятикнижии

(1) Сейчас предпочитают говорить о живом процессе формирования традиции; текст не расщепляют механически на составные части. Обращается внимание на специфические черты, присущие «большим частям» внутри Пятикнижия (например, на разницу Книг Бытия и Исхода (R. Rendtorff)). «Литературное расщепление текста или сложное, имеющее расплывчатые критерии разделение текста на большое количество источников и долитературных традиций (что по сути есть то же самое)» (Р. Г. Кратц), принятое ранее, не кажется сейчас убедительным. Именно сложная, комплексная природа Пятикнижия показывает, насколько неправильно переносить современные критерии литературного единства текста на древнюю традиционную литературу и делать именно эти критерии основными для реконструкции процесса возникновения текста. Едва ли можно предположить, что составители Пятикнижия не замечали очевидных для современных исследователей противоречий, дублетов, несоответствий в тексте. То, что они не устранили эти «недостатки», говорит о принципиально другом, чем сейчас, понимании текста (которое вовсе не обязательно должно соответствовать нашей логике), но имело основания в культуре той эпохи и могло быть, кроме того, связано с функцией этих текстов. Если это так для окончательного варианта Пятикнижия, исследователи должны задать себе вопрос, какое «понимание текста» лежало в основе каждой из постулируемых ступеней его формирования. Эти вопросы не должны приводить к отказу от вообще всяких гипотез о возникновении Пятикнижия; но они ставят под сомнение попытки восстановить все ступени возникновения Пятикнижия с чуть ли не буквальной точностью.

(2) Будущие теории должны рассматривать «ступени роста» Пятикнижия в более тесной связи с общей историей ветхозаветной литературы. Например, следует обращать больше внимания на те корпусы ветхозаветного права (книга завета, закон святости, девторономический закон), которые до сих пор учитывались слабо. Поздние этапы формирования Пятикнижия должны обязательно рассматриваться в контексте роста книг Ис Нав — 4 Цар. В этом вопросе мнения исследователей расходятся (см. ниже, D.П), что, конечно, не облегчает задачу выстраивания новых гипотез. Однако большинство участников сегодняшних дискуссий подчеркивают, что все гипотезы и теории обязательно должны принимать во внимание Книгу Иисуса Навина (и, таким образом, проблему Шестикнижия).

(3) Теории о Пятикнижии должны быть убедительными с точки зрения истории религии и общества. Это относится не только к вопросу, каким временем датировать начало формирования традиции (новые открытия в области раннего и царского периодов истории Израиля исключают традиционные взгляды на источники J и E — см. выше), но и к новой тенденции датировать почти все важные части текста началом после пленной эпохи. Согласно этому мнению, на весьма ограниченной территории (персидская провинция Иудея невелика!) в короткий временной отрезок случился «взрыв» продуктивности.

(4) Как показывают современные модели возникновения Пятикнижия (см. ниже, 5), представляется оправданной комбинация из трех базовых моделей, о которых говорилось выше (см. 2), распределенная на различные фазы возникновения текста.

(5) В методическом отношении исследователи сходятся в том, что датировка большей повествовательной части, соединяющей историю о патриархах и историю о Моисее и Исходе, имеет решающее значение для любой теории о Пятикнижии. Почти все признают, что этот текст не мог возникнуть в эпоху первых царей, то есть в X-IX вв. до н.э., как предполагала традиционная модель источников. Достаточно аргументированной датировки, которая представлялась бы убедительной в контексте израильской богословской истории, пока нет. В этой книге отдается предпочтение мнению, что этот первый текст, объединивший в себе несколько преданий, появился в сер. VII в. до н.э. в преддверии реформ Иосии, то есть в преддверии и в контексте формирования Второзакония Иосии («*Мюнстерская модель*», см. ниже, 5.1). Существует и другое мнение (в последнее время у него появляется все больше сторонников), что литературная конструкция исторических сюжетов в Пятикнижии была создана на основании Священнического писания — в начале после пленного периода, то есть в раннеперсидскую эпоху (ср. модели Э. Блума, Э. Отто и Р. Г. Кратца). Это мнение выработал и обосновал среди прочих А. де Пюри (de Pury); он формулирует свою позицию так: «Тезис о том, что P^в (священнический первоисточник) является «ядром» изначальной трехчастной структуры Пятикнижия, включающей в себя историю о сотворении мира и первых поколениях людей (от Адама до Ноя), историю о патриархах (от Авраама до Иакова) и историю Моисея, а также основой для последующей повествовательной разработки этих тем, в последнее время представляется все более основательным. Исходя из этого, в диахронических исследованиях текстов Пятикнижия следует уделить особое внимание языковому, тематическому и структурному соотношению короткого текста священнического первоисточника и его нового литературного контекста. В какой ситуации он возник? Какие тексты можно считать обусловленными им — а следовательно более поздними?» (А. де Пюри. «Имя Бога, обозначение Бога и понятие Бога «Элохим» как показатель определенного этапа

в истории возникновения Пятикнижия» в сборнике: J. Ch. Gertz / K. Schmid / M. Witte, *Abschied vom Jahwisten* 30 f.).

(б) Чтобы правильно понять *процесс* формирования так называемой «окончательной композиции» Пятикнижия, нужно более глубоко, чем раньше, задуматься над ролью и значением поздних текстовых комплексов (прежде всего в книгах Левит и Чисел, но также и в Книге Исхода). В этом случае становятся объектами внимательного изучения многочисленные «постдевторономические» и «пост-священнические» пассажи в текстах; кроме того, сама «заключительная редакция» объясняется как многообразный процесс «дописывания» текста.

5. Примеры современных моделей Пятикнижия

Мы видели (см. выше, 4.3), что в исследованиях, посвященных формированию Пятикнижия, присутствуют некоторые пункты, не вызывающие разногласий; однако, существует необозримое множество совершенно различных мнений по поводу этого процесса. В этой книге мы решили отказаться от краткого обзора всех или почти всех существующих теорий и остановиться достаточно детально на четырех актуальных моделях. Критерием выбора служило то, что данные модели представляют различные тенденции в исследованиях.

Все эти модели объединяет то, что они рассматривают появление текстов или «блоков текстов», сформировавших основную традицию, в связи с важнейшими событиями истории Израиля в период с X по IV вв. до н.э. Поскольку в текстах эти события впрямую не упоминаются (события Быт – Втор происходят ведь раньше этого «исторического» времени), их историческую основу можно восстановить лишь по косвенным признакам. Это является важной методической проблемой и значительно осложняет попытку восстановить исторический фон реконструируемых текстовых комплексов, а также тесно связанную с этим фоном литературную форму. Именно этим препятствием объясняется большое количество разногласий среди исследователей.

Все модели объединяет также то, что началом формирования традиции они считают появление небольших самостоятельных групп текстов, которые лишь постепенно объединялись в большие по объему блоки. Прежние исследователи полагали, что соединение историй о патриархах и истории о Моисее и Исходе произошло уже в ранне-царскую эпоху; сейчас большинство ученых согласны в том, что это случилось гораздо позже, самое раннее, в конце VI в. Однако и сейчас некоторые исследователи считают вероятным, что большой комплекс, включающий в себя истории от сотворения людей до завоевания земли под предводительством Иисуса Навина, возник еще до плена (VII в.). Ниже мы рассмотрим подробнее обе эти позиции.

5.1 Возникновение Пятикнижия по Петеру Веймару / Эриху Ценгеру («Мюнстерская модель Пятикнижия»)

«Мюнстерская модель» Петера Веймара и Эриха Ценгера (каждый из них выработал индивидуальную версию этой модели — см. рис. на стр. 138) рассматривает ранние фазы возникновения Пятикнижия с позиций «гипотезы фрагментов / повествовательных кругов» и предполагает, что первые два или три текста-источника различного объема («гипотеза источников») были написаны в период с VII по конец VI в. до н.э.; затем они были расширены и соединены («гипотеза дополнения»); ок. 400 г. до н.э. Пятикнижие обрело окончательную форму как единый корпус текстов, включающий в себя книги от Быт 1 до Втор 34. Исходным пунктом для построения данной модели служит появление во второй половине VII в. текста Книги Второзакония; вследствие близости этого текста к новоассирийским текстам его можно довольно точно датировать.

5.1.1 Начало формирования традиции

Начало формирования традиции можно наблюдать, с одной стороны, в «семейных историях», центром которых являются патриархи Авраам (на юге) и Иаков (на севере) (ср. Быт 12/*13-35), и, с другой стороны, в истории о Моисее и Исходе (Исх *1-15), возникшей на севере; в этой истории рассказ о спасении Израиля (= Северного Царства) из египетского рабства ведется так, что в нем прочитывается история о борьбе между Соломоном и его приемником Ровоамом (= южные колена), с одной стороны, и северными коленами под водительством Иеровоама (первого царя Северного Царства) — с другой. Помимо этих историй, существовали локальные/региональные рассказы, как, например, о неизраильском провидце Валааме (ср. Числ 22-24) или о разрушениях Иерихона и Гая (ср. Ис Нав 6 и 8), а также своды правовых традиций (ср. Исх 21-23: поздняя «книга завета» с концепцией так называемого преимущественного права (см. ниже, С.VI.4)). История о «продвижении» Иосифа при дворе фараона (ср. Быт 39-41) также, скорее всего, представляет «древнюю» (VIII в.) традицию. Для историй об Аврааме и Иакове, которые формировались независимо друг от друга, общим является то, что в них, во-первых, важную роль играют святилища (Авраам: Мамре; Иаков: Вефиль), во-вторых, персонажи показаны в противопоставлении их другим персонажам и образам (Авраам с Саррой и Агарью: Лот и Содом; Иаков: Исав или Лаван). Кроме того, все эти истории не просто отражают, но толкуют и даже обосновывают отношения между регионами, в которых они происходят (Авраам, Сарра, Агарь: Хеврон и Беершева с пустыней Негев; Лот: Моав и Аммон; Иаков, Лаван, Лия, Рахиль: Арам; Иаков, Исав: Эдом); характерно, что истории об Иакове гораздо сложнее, чем

об Аврааме. Отношения между действующими лицами показаны как родственные и, несмотря на все конфликты, мирные. Бог, каким Он является в этих историях, — это семейное или местное охраняющее божество. Эти качества существенно отличают истории об Аврааме и Иакове от «древних» историй об Исходе, где рассказывается о политическом/государственном конфликте между египетским фараоном и «народом» Израиля. Воинственный Бог Яхве «разрешает» этот конфликт, уничтожая фараона. Столь же воинственно проявляет себя Бог в историях об Иисусе Навине (Ис Нав 6*, 8* и 10*).

5.1.2 Две истории о происхождении Израиля

Первый значительный «прорыв» в формировании традиции произошел тогда, когда два прежде самостоятельных «повествовательных круга» — истории об Аврааме и об Иакове — были объединены как звенья генеалогической цепи; таким же образом к ним была присоединена история об Иосифе. Появлением такой «семейной истории», действие которой происходит в различных регионах, подчеркивалась не только родственная связь между северными и южными племенами, но и угодная Богу «общность судьбы» Иуды и Израиля, Арама, Аммона, Моава и Эдома, то есть общность всех народов, населяющих территорию Сирии — Палестины; эта общность существует и проявляется не на государственном, но на семейном, родовом уровне. При этом различия между народами не нивелируются полностью, но сглаживаются. Истории, объединенные «повествовательным кругом» Быт *13-50 можно воспринимать как истории о происхождении общности Израиль-Иуда, возникшей на фоне взаимодействия с соседними народами. Кажется вероятным, что этот «повествовательный круг» был создан после 722 г. до н.э., то есть после гибели Северного Царства. Конец Северного Царства был катастрофой в истории обоих государств, народы которых почитали одного и того же Бога Яхве. В контексте этих событий «повествовательный круг» Быт *13-50 утверждает «семейную» общность (то есть общих праотцев) у почитающих Бога Яхве израильтян и иудей; эту общность не могут отменить современные политические различия, как не отменили ее и более давние конфликты. Таким образом, главная тема этих историй — не черед патриархов, которую вплоть до последних десятилетий пытались хронологически структурировать, датируя жизнь Авраама временем ок. 1800 г. до н.э. В них говорится об общей предыстории Иуды-Израиля в общем контексте соседних народов, которая требует и дальнейшей общности, и об общем семейном защитном божестве Яхве, дающем обетование как Иуде, так и Израилю. Возможно, в то же самое время древняя история об Исходе была продолжена путем прибавления к ней историй об Иисусе Навине, в результате чего она стала историей «завоевания земли» (без «Синая»).

5.1.3 Иерусалимское историческое произведение

Военная агрессия Ассирии, жертвой которой в 722 г. до н.э. стало Северное Царство, тяготела над Иудой и после неожиданного спасения Иерусалима от Синаххериба в 701 году до н.э. (в царствование Манассии в 699-643 гг. Иуда была вассалом Ассирии!). Иерусалимская элита, особенно царский двор и служители Храма все сильнее задумывались над причинами гибели Северного Царства, над отношениями Яхве к Иуде и Израилю, над восстановлением политического и социального единства Иуды и Израиля, которого требовал Яхве. Так образовался некий «*альянс реформаторов*», в который входили представители священнических и административных кругов, а также люди, находившиеся под влиянием пророков. С одной стороны, они противились сильной «ассиризации», проводившейся при Манассии, а с другой стороны, на фоне ошутимого ослабления ассирийского владычества начиная с середины VII в. до н.э., они разрабатывали программу религиозно-политического и общественного обновления. Эти процессы отразились в двух значительных литературных произведениях или «источниках» позднейшего Пятикнижия.

В одном из этих богословски связанных друг с другом произведений впервые была нарисована *нормативная историческая картина* начала отношений между Яхве и его народом Иудой-Израилем. Для этой цели были объединены различные «повествовательные круги» и отдельные рассказы; в результате получилось объемное произведение, включающее в себя истории о происхождении людей, о патриархах Аврааме и Исааке, об Исходе и пути по пустыне — до завоевания Ханаана. (*Быт 2 — Ис Нав 24). Литературная техника этого произведения была довольно проста: группы текстов помещались друг за другом; однако в некоторых случаях их располагали так, чтобы между ними возникала логическая последовательность, и писали небольшие тексты (Быт 15*; Исх 34*; Ис Нав 24*), служившие богословской взаимосвязи между частями. Большой текст, возникший в результате этих процессов, стал, согласно традиционной терминологии, «Шестикнижием»; его богословскую программу можно свести к двум главным пунктам:

1. В этом произведении, созданном в VII в. до н.э. эпод впечатлением потери территории, подчеркивалось «изначально» произнесенное и подтвержденное затем обещание Яхве даровать *всю* землю Иуде/Израилю (обетование земли и становление в качестве народа, данное патриархам; завоевание земли Иисусом Навином в конце истории Исхода). Тем самым поддерживались намерения Иосии расширить границы государства на север. История об исходе, которая воспринималась раньше как миф о возникновении Северного Царства, теперь воспринималась как история о происхождении всего народа; в ней подчеркивалась центральная роль Иерусалима (и Храма). Контрастные мотивы «рабский труд у фараона» — «праздник/служение

Яхве» приобрели новые коннотации: фараон стал символизировать ассирийское владычество, а праздник или «служение», для которого Яхве освободил свой народ из Египта, стало шифром для служения единому (Богу Сиона) Яхве.

2. В этом произведении образовался новый богословский центр Исх *19-24 — явление Яхве и ответ Израиля — праздничный пир и жертвоприношения; Исх 32* — поклонение золотому тельцу и отход от Бога Исхода Яхве; Исх 34* — завет Яхве с Моисеем и Израилем), в котором отношения Яхве со своим народом формулировались на основе критического восприятия новоассирийских концептов с точки зрения «богословия завета», а также в комбинации с раздумьями о причинах падения Северного Царства. По логике этого произведения, а также проповедей пророков Амоса и Осии, осуждающих социальную несправедливость (= рабский труд) (Амос) и отход от Яхве (Осия), это было наказанием Бога (см. ниже F.VIII.1 и 3). В середине пути из «фараонова» Египта в землю Яхве, на горе Синай, отношения между освобожденным Израилем и Богом-Освободителем конституируются в форме «завета»; «базовый текст» этого завета сообщает Моисею на горе Синай сам Яхве; Моисей записывает его (ср. Исх 34:27). Завет, сформулированный с позиций «преимущественного права», подчеркивает права и обязанности обеих сторон (Исх *34:6-7: Яхве говорит о себе; *34, 12-14: заповедь исключительной лояльности к Яхве и запрет политических союзов; *34:18-26: распоряжения, касающиеся исполнения культа как примеры «служения Яхве»). С одной стороны, он представляет собой некое «правовое противопоставление» лояльности, которую требовали ассирийцы от своих вассалов (эта лояльность с позиций Исх 1-15 квалифицируется как форма рабства). С другой стороны, это спасительная перспектива свободной жизни в земле, куда Яхве ведет свой народ. Поэтому это произведение заканчивается обращенным к народу требованием Иисуса Навина (не зашифровано ли здесь имя Иосии) служить только Яхве (Ис Нав 24). Это произведение, возникшее, видимо, в первые годы правления Иосии, можно называть, следуя за Велльгаузеном, «иеговистским историческим произведением» (JE), тем более, что оно по своей литературной специфике во многом совпадает с JE Велльгаузена. Однако здесь литературная предыстория воспринимается несколько иначе, чем у Велльгаузена (он ведь полагал, что JE было составлено из J и E!); поэтому кажется более предпочтительной другая номенклатура, включающая указание на место возникновения. Это произведение определяется как «иерусалимское историческое произведение» (JG) (более подробно об этом см. ниже, C.VI), поскольку оно возникло при царском дворе в Иерусалиме и «гора Синай» служит в нем шифром, указывающим на «гору Сион».

5.1.4 Второзаконие

Второй письменный источник Пятикнижия — основной текст Книги Второзакония, возникшей в контексте реформ, проводившихся Иосией. История возникновения этой книги начинается ок. 700 г. до н.э. во время правления Езекии, предшественника Иосии (законы Езекии, касающиеся исполнения культа — Втор *12-26); однако литературную форму «договора», содержащего закон Яхве (Втор *5-28), книга обрела только при Иосии. Следующая ступень — включение книги в повествовательные рамки Втор *1-3 и *29-34 в качестве речи Моисея в земле Моавитской о законе, призванном регулировать жизнь в Земле Обетованной. Вопрос о том, на какой ступени формирования Пятикнижия в Книгу Второзакония было включено обращение к жизни в Земле Обетованной, окончательно не решен. «Мюнстерская модель Пятикнижия» датирует включение «иосианского» Второзакония в более широкий повествовательный контекст временем плена («Большое историческое произведение эпохи плена» *Быт 2:4 — 4 Цар 25, ср. 5.1.5 и схему на стр. 138). Г. Браулик (Braulik), следуя за Н. Лофинком (Lohfink), в своем изложении истории возникновения Книги Второзакония (см. С.IV) придерживается мнения, что «иосианское Второзаконие» было включено в повествовательный контекст *Втор 1 — Ис Нав 21 еще в годы правления Иосии (обозначение DtrL — «девторономический рассказ о завоевании земли», ср. ниже, D.II.3).

5.1.5 Историческое произведение *Быт 2:4b — 4 Цар 25, написанное под влиянием Второзакония

Завоевание Иерусалима и демонстративное разрушение Храма вавилонянами в 586 г. до н.э., а также катастрофические последствия этих событий (потеря государственной самостоятельности, депортация элиты, опустошение земли, общее бедственное положение) подняли в обществе волну размышлений о причинах этих несчастий, а также о непреложных основах истории отношений Яхве с Его народом — Израилем. Вскоре после 586 г. традиционные рассказы о ранней эпохе царей (Саул/Давид/Соломон) и последующей истории существования двух государств — Израиля и Иуды — были переработаны с точки зрения богословской программы, заключенной во Втор *5-28 (концентрация на исключительной лояльности уникальному и единственному Богу своего народа — Яхве: понимание монолатрии с позиций богословия завета). Сходным образом — при несколько иной расстановке акцентов — были переработаны рассказы о «судьях/спасителях» Израиля; в результате возникла новая редакция Книги Судей (Суд *3-16), также тесно связанная со Второзаконием. Попытки «девторономических» богословов, принадлежавших к различным слоям общества, обосновать идентичность Израиля с богословско-

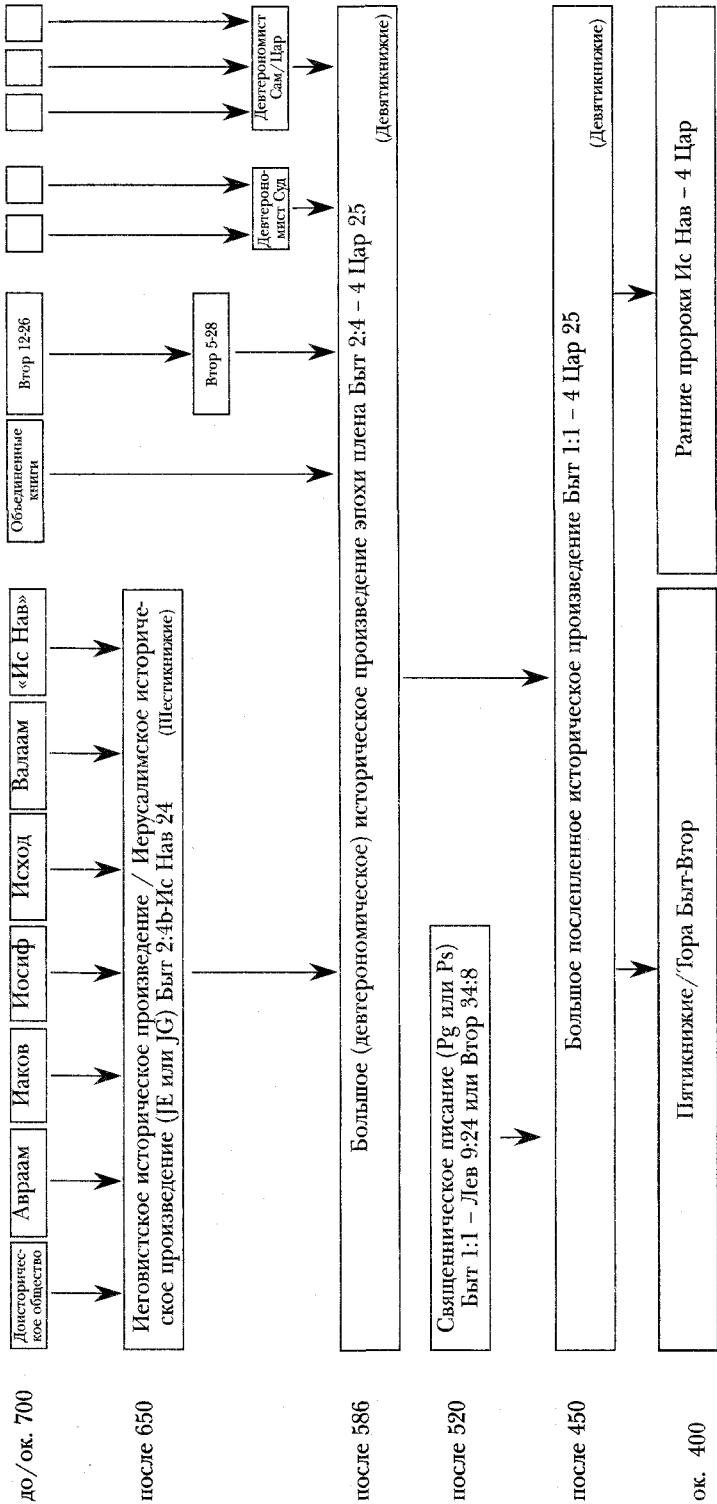
исторических позиций с тем, чтобы найти путь к спасению, привели к осознанию необходимости написания *единой и последовательной истории Израиля с древнейших времен вплоть до эпохи плена*. Для этой цели все произведения, посвященные этой теме (Иерусалимское историческое произведение, «книга завета» Исх *20:22-23:33, Второзаконие, отредактированные книги Судей и Самуила/Царей), были объединены; были добавлены и новые тексты. Так возникло большое историческое произведение *Быт 2:4b – 4 Цар 25, написанное на богословской основе Второзакония. Это произведение можно назвать «*историей Израиля эпохи плена*»; оно включает в себя девять книг, поэтому можно говорить и о «*Девятикнижии*». Это произведение изначально основано на диалектике «благо» – «зло»; оно рассматривает историю Израиля с позиций послушания/непослушания законам Бога, переданным через Моисея. Второзаконие, ограниченное повествовательной рамкой Втор *1-3, 29-34, находилось в середине этого значительного по объему исторического труда (об иной историко-литературной локализации Втор см. ниже, С.IV). «Закон», провозглашенный Моисеем во Втор *12-26, стал теперь основой «завета в Моаве» (ср. Втор 29-30), который был помещен рядом с «заветом на Хориве» (ср. Втор 5-11: десять заповедей как «основной закон»). «Закон завета» Втор *12-26 стал, таким образом, эксплициацией десяти заповедей, данных на горе Хорив для жизни «в земле».

5.1.6 Священническое писание

В первые годы после плена, предположительно в период восстановления Храма (начало – 520 г. до н.э.; освящение – 515 г. до н.э.), возник третий «источник» Пятикнижия; из-за специфического языка и богословских установок его называют «*священническим*» или «*жреческим*» (обозначение P). Существование некоего «священнического» произведения не вызывает сомнений у исследователей Пятикнижия с конца XIX в.; более частные вопросы вызывают при этом разногласия (см. ниже, С.V). У самого этого произведения также была сложная история возникновения. Она начинается с появления повествовательной линии, ведущей от сотворения мира к кульминации (концу) истории Израиля – воздвижению святилища на Синае, что утверждает целью творения постоянное присутствие Яхве среди Израиля. Этот ранний вариант священнической истории был задуман как ответ на историко-богословскую концепцию Второзакония; впоследствии он был расширен за счет культовых текстов. Принимая во внимание это расширение, основной, ранний текст обозначается знаком P^g, а знаком P^s – расширенный, дополненный текст²².

²² G – нем. *grundschrift* (основное писание), s – лат. *supplementum* (дополнение), или нем. *sekundär* (вторичный) – прим. ред.

Возникновение Пятикнижия по Петеру Веймару / Эриху Ценгеру



5.1.7 Соединение девтерономического и священнического богословия

После 450 г. до н.э., когда под руководством Неемии осуществилось примирение различных групп, что было связано также с учреждением персидской провинции Иудея (Йехуд) (см. ниже, С.Ш.1), были приняты попытки сгладить противоречия между девтерономическим и священническим богословием. Два исторических произведения — история Израиля, написанная в эпоху плена, и священническая история — были объединены в одно произведение («Большая послепленная история»: Быт 1:1 — 4 Цар 25; объем — девять книг, «Девятикнижие»). На этом этапе редакции возникли многочисленные новые тексты. В языковом отношении они содержат в себе элементы как девтерономического, так и священнического произведений; в них по-новому расставлены богословские акценты.

5.1.8 Выделение текста Пятикнижия Быт 1 — Втор 34

Пятикнижие было выделено как самостоятельное произведение из совокупности текстов Быт 1 — 4 Цар 25 («Девятикнижие») и торжественно оглашено Ездрой (Эзрой) в качестве Торы ок. 400 г. до н.э. К этой ступени возникновения текста восходит его деление на пять частей и его финал Втор 34:10-12 («эпитафия Моисею»). Тексты Ис Нав — 4 Цар были присоединены к блоку «ранних пророков», что ограничило повествовательную линию Пятикнижия; оно заканчивается до обретения земли («открытый финал»). Это ограничение было компенсировано в процессе редакции следующим образом: по Быт 50*, тело патриарха Иакова, умершего в Египте, было перенесено в Хеврон именно тем путем, которым шел, согласно «канонической» традиции Исх — Ис Нав, народ Израиля (не кратчайшим путем на север, но обходным, через восточный берег Иордана!). Таким образом, путь погребальной процессии, сопровождавшей тело Иакова, стал великим пророчеством для Израиля (о соответствиях между Быт 49-50 и Втор 33-34 см. также выше, С.1).

5.1.9 Дальнейшая работа над Пятикнижием

После оглашения Торы продолжалась работа над отдельными пунктами ее текста. Так, во времена Маккавеев (сер. II в. до н.э.) была разработана хронологическая система, согласно которой новое освящение Храма в 164 г. до н.э. состоялось в 4000-м году «от сотворения мира» (*a creatione mundi*). Что касается истории о встрече Авраама и Мелхиседека (Быт 14), являющейся единственной очевидной «иерусалимской перикопой» Пятикнижия, трудно решить, восходит ли она к «окончательной редакции» Пятикнижия или же была добавлена впоследствии.

5.2 Возникновение Пятикнижия по Эрхарду Блюму

Литература. Названия следующих работ Э. Блюма будут цитироваться ниже в сокращенном виде: Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57) Neukirchen 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; Der Kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag, in: M.Vervenne/J.Lust (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C.H.W.Brekelmans (BETHL 133) Leuven 1997, 181-212; Art. Abraham: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 70-74; Esra, die Mosetora und die persische Politik, in: R.G.Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 231-256; Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, 119-156.

Основополагающее методологическое положение модели возникновения Пятикнижия, принадлежащей Эрхарду Блюму (ср. табл. на с. 145), который вслед за своим учителем Р. Рендторффом (Rendtorff) ставит под сомнение модель Велльгаузена, таково: он считает, что повествовательные традиции книг Бытия, с одной стороны, и о Моисее/Исходе, с другой, вплоть до эпохи плена возникали и развивались независимо друг от друга и лишь вскоре после плена были объединены в священническую композицию (КР): блок *Быт 1 – Втор 34.

«Истории патриархов» складывались в несколько этапов. Вначале была выстроена единая линия повествования Иаков – Исав – Лаван Быт *25:27-33, в основе которой лежат несколько самостоятельных сказаний. В них предполагалось уже известным значение патриархов как родоначальников народов Израиля (Иаков), Эдома (Исав) и Арама (Лаван). История Иакова показывала, как формировался народ Израиля во взаимодействии с соседними народами. Перед нами разворачивается извилистый путь «биографии» Иакова с рождения до начала самостоятельной жизни с собственной семьей. На этом искусно описываемом пути «хитрый патриарх утверждает перед “родственниками” свои права и самостоятельность и устанавливает тем самым определенные отношения Израиля с Эдомом и Арамом, не в последнюю очередь в плане владения землей» (Vätergeschichte 202). Так как в рассказе об Иакове присутствуют конкретные названия мест, прежде всего, Вефиль (Бет-Эль) и Сихем, «нет причин сомневаться в североизраильском происхождении этого рассказа. Некоторые тенденции и акценты этой истории (подчеркнутая легитимация вефильского культа, роль Пенуэла, торжественное введение имени Израиль и особое положение Иосифа среди сыновей Иакова) указывают кроме того на совершенно определенный исторический контекст: ранняя история Северного Царства Израиля в правление Иеровоама I (то есть конец X в. до н.э. – Э. Ц.). Эта традиция во многих отношениях может восприниматься как «программа действий» для Северного Царства, стремившегося к внутренней консолидации» (Vätergeschichte

203). Предположительно в VIII в. до н.э. блок Иаков — Исав — Лаван был соединен с историей об Иосифе, возникшей в придворных кругах Северного Царства с целью (среди прочего) обосновать преимущество «Иосифа» (то есть правление потомков Иосифа) в Израиле. В результате соединения этой истории с историей Иакова — Исав — Лавана впервые появилась «история Иакова в полном смысле слова, то есть традиция, охватывающая весь жизненный путь Иакова — с рождения до смерти» (Vätergeschichte 259 f.).

Запись *истории Авраама* была аналогичным образом осуществлена на юге. Образ Авраама связан с преданиями колена Иудина; история эта возникла, очевидно, в Хевроне/Мамре (ср. Быт 18). Эта традиция принимает определенную литературную форму ок. 700 г. до н.э. в *цикле об Аврааме и Лоте* (Быт 13*; 18:1-16, 20-22а; 19; *21:1-7). Этот цикл, «начинающийся в Быт 13 и развертывающийся в ходе эпизодов, которые параллельно происходят в Мамре и Содоме (теоксения²³; необычные обстоятельства, связанные с рождением сына; 18:1-5 // 19:1-3), содержит в себе подробное повествование о формировании народов Израиля, Аммона и Моава и о вредной природной среде в районе Мертвого моря. В противоположность даже Лоту (13:8 сл.) Авраам демонстрирует “этос”, не нацеленный на стяжание; он всегда готов помочь другим, и этому соответствует чудесное рождение у него сына» (Abraham 72).

Вместе с другими (изначально самостоятельными) историями об Аврааме (например, Авраам — Сарра — Агарь) цикл об Аврааме и Лоте был соединен в эпоху плена с историей об Иакове, пришедшей на юг после падения Северного Царства, так, что цикл об Аврааме оказался впереди истории Иакова. Так впервые возникла объемная «история о праотцах» (Vg); следы этого соединения отчетливо видны, например, в больших речах, содержащих обетования Бога (Быт 12:1-3; 13:14 сл.; 28:13-14). (В своей профессорской диссертации «*Пятикнижие*» о патриархах Э. Блюм отказался от разграничения «истории о патриархах 1», возникшей в конце допленной эпохи, и «истории о патриархах 2», возникшей уже в эпоху плена; это разграничение он проводил раньше, в своей докторской диссертации («История о патриархах»): ср. Pentateuch 214, прим. 35.) Эта история начинается в 12:1-3: Бог повелевает Аврааму оставить страну предков и подчиниться своему предназначению — стать праотцем великого народа. Первой кульминации она достигает в 13:14-16, после того как Авраам покинул Месопотамию и побывал в Египте (Быт 12*): здесь Бог показывает ему Землю Обетованную и обещает дать ее во владение ему и его потомкам. После рождения Исаака новую силу обретает тема, уже возникавшая в эпизодах, связанных с Агарью и Измаилом (16*; 21*): тема наследника обетования. «Суровый ответ на этот вопрос — изгнание Агари и ее сына (вместе

²³ Посещение божеством человеческого жилища (прим. ред.).

с предсказанием, касающимся также и Измаила и его потомков, 21:13, 18!) – становится прелюдией еще более драматичных событий (следует обратить внимание на соответствие формулировок 21:14, 17, 19 → 22:3, 11 сл., 13). Вслед за приказом оставить родину Авраам получает от Бога приказ принести в жертву единственного сына (12:1 ← 22:2); оба приказа тесно связаны между собой по смыслу: в обоих случаях полностью предается забвению прошлое. Авраам выдерживает “испытание веры”; он полностью признает право Бога на своего сына (ср. Исх 13:2); и в то же время в продолжение мучительного пути к месту жертвоприношения (ст. 4-8) он не перестает надеяться на “усматривающего” Бога (8а → 12б → 14). В конце концов Авраам оказывается на “горе, где виден Яхве” (14б), то есть на Сионе... Итак, путь Авраама, связующий Месопотамию, Египет и Мориа/Сион, – путь внешний и внутренний символизирует – в свете того, что после 587/6 г. до н.э. история спасения, казалось, потерпела крах – будущее Израиля» (Abraham 72). Эта история – не просто отрицание ситуации плена; в предсказаниях о потомстве и его будущем (Быт 12:2 сл. → 28:13 сл.) содержится нечто гораздо большее: «В широких формулировках этих предсказаний видно, что они предвещают не просто восстановление ситуации, предшествующей плену. Они говорят о том, что Яхве сулит народу Израиля нечто большее: в Аврааме Израилю предсказывается, что он будет благословлен пред «всеми племенами земными» и станет в этом примером для них самих» (Vätergeschichte 356).

По сравнению с темой патриархов тема «Исход – Моисей» (Исх) имела несложную историю возникновения: хотя по возрасту предания, связанные с Исходом и Моисеем, могли бы восходить к эпохе существования Северного Царства (т.е. до 722 г. до н.э.), окончательную форму в качестве связного повествования они обретают после 722 г.: «Это повествование начинается с пребывания израильтян в Египте и Исхода и продолжается описанием странствований в пустыне и пребывания у Божией горы» (Pentateuch 216).

Окончательное формирование истории об Исходе и Моисее произошло в начале послепленной эпохи; она была переработана в текст KD (термин Блюма), который хотя и сохранил черты родства с возникшим во время изгнания текстом DtrG (по терминологии Нота, ср. D.П), тем не менее, от него отличается; по этой причине Блум называет этот текст «постдевторономическим». В своих более ранних работах Блум предполагал, что текст KD уже соединил в себе истории о патриархах и Исходе. Сейчас он присоединяется к мнению И. К. Герца (Gertz) и К. Шмида (Schmid), что это соединение произошло только в КР (см. ниже); теперь он описывает объем текста KD, возникшего до священнической редакции следующим образом: «Повествовательные рамки этого текста включают в себя историю Моисея (Исх 1 – Втор 34); в текст также входит закон Израиля и его установление в исторических действиях Яхве по отношению

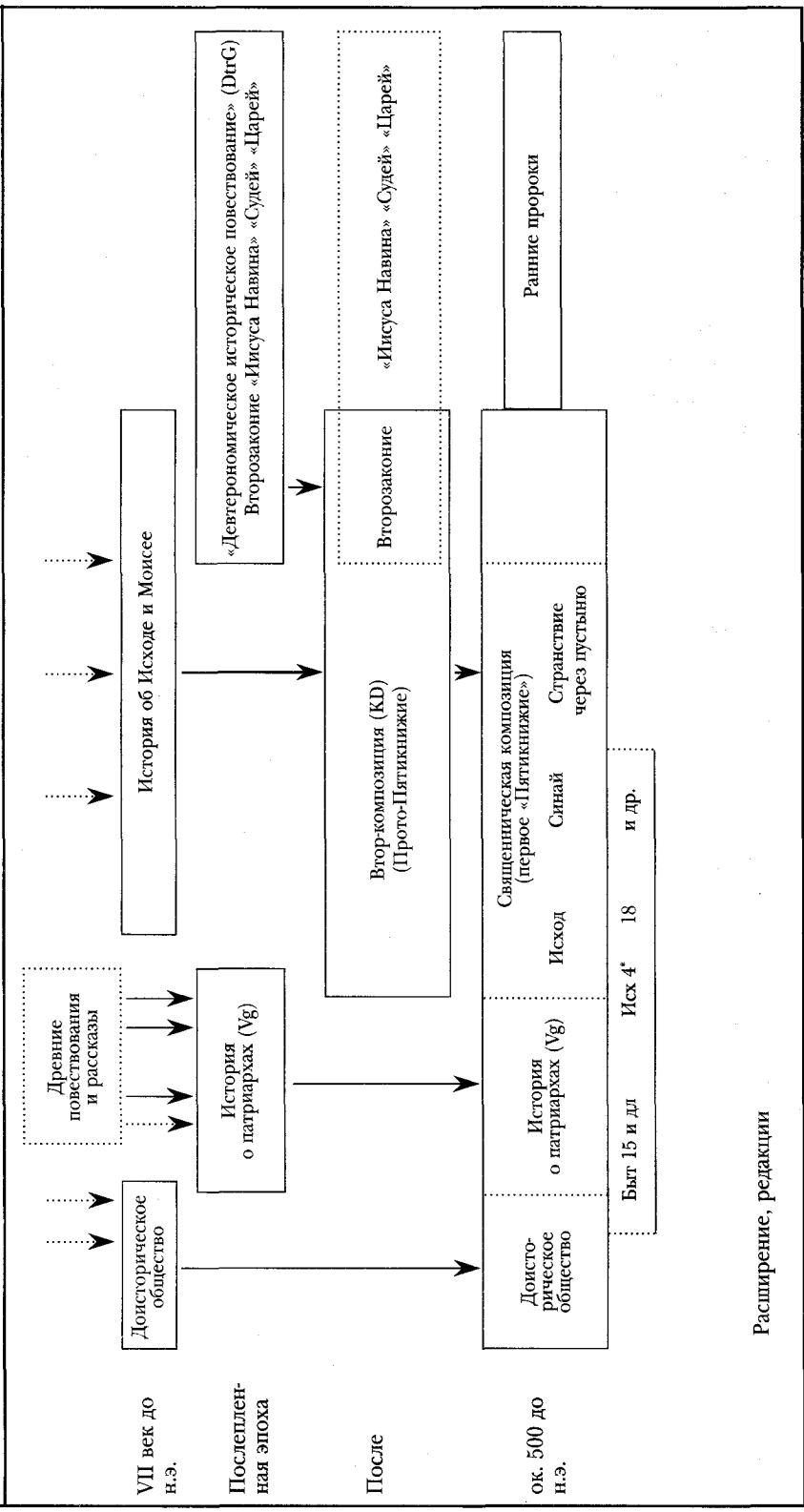
к Израилю. Посредником между Яхве и Израилем выступает и в том, и в другом несравненный пророк Моисей. Вместе с Второзаконием этот текст представляет собой как бы «полный комплект» «Моисеевой Торы» (*Die literarische Verbindung* 155). Концептуально самой значимой является «логическая цепь» (оформленная композиционно в Исх 3 и т.д.): история об Исходе в Исх *1-14 с «богословскими вершинами» в Исх 19-24; 32-34 и синдром пророчества в «скинии собрания» (*ohel moed*), впервые встречающийся в Исх 33 (в Исх 33:7 слл.; 34*; Числ 11*; Втор 31:14-23; 34:10). «Несущие элементы» этой конструкции, как кажется, субстанциально не связаны ни с одной линией, вошедшей в Книгу Бытия» (*Die literarische Verbindung* 154 слл.); это свидетельствует в пользу того, что текст КД начинался лишь с Исх 1.

Соединение истории о патриархах и истории о Моисее последовало вскоре после возникновения текста КД в *священническом тексте* КР. Именно КР охватывает все Пятикнижие, начиная от сотворения мира и заканчивая смертью Моисея (*Быт 1 – Втор 34). Он содержит специфически священнические и культовые предания и воззрения прежде всего, в Исх и Лев: святилище, учреждение богослужения, чистота и святость Израиля). История творения (Быт *1-11) дает истории Израиля широкий богословский горизонт; по мысли КР, «отношение Бога к Израилю обретает истинный смысл в контексте его отношения ко всему творению; это проявляется даже в деталях “конституции” Израиля – народа, принадлежащего Богу, и в истории этого народа» (*Pentateuch* 288). Священническую редакцию Пятикнижия «внутренне скрепляет» вопрос «общности с Богом», а в обратной перспективе – «общность с сотворенным миром / Израилем» самого Творца. Ответ на этот вопрос находит свое выражение в известных священнических концептах Божественного присутствия, святости и т.д., однако смысл и значение они обретают в изложении истории, которая показывает сотворение мира и установления Израиля как череду своеобразных перерывов и новых начал» (*Pentateuch* 329 слл.). Эти перерывы и возвращения начинаются с истоков человеческой истории и пронизывают собой всю историю Израиля, вектор которой – данная Израилю общность с Богом, в которой этот народ должен жить. КР не устает показывать, «насколько хрупкой и подверженной опасностям была бы эта общность с самого начала ее существования, если бы она не основывалась на преодолевающем все завете Бога (*berit*) с Ноем / со всем человечеством – завете, коим держится весь мир в целом» (*Pentateuch* 332). Главный смысл творения, по тексту КР, заключается в программной формулировке решения Бога о сотворении человека (Быт 1:26): «главный смысл – в поиске Богом общности с иным существом; говоря словами мидраша, “с начала сотворения мира Святой, да будет Он благословен, имел желание общности с низшим (то есть с человеком)” (ср. Быт 3:9). В этой перспективе творение обретает “цель” только с момента “поселения” Бога в Израиле» (*Pentateuch* 332).

В литературном отношении священническое «издание» Пятикнижия, возникшее в результате сложного процесса создания текстов и их редакции, является уникальным произведением — тексты, написанные самим священством, специфическим образом соединены священниками с текстами, представляющими иные традиции: «В одних случаях мы видим “аддитивное” (то есть не трансформирующее текст) присоединение; часто же мы видим и примеры демонстративно “непоследовательного” соединения, когда разнородность соединенных частей бросается в глаза. Мы имеем в виду не только известный по большинству ветхозаветных книг факт наличия противоречий и повторов, но и само построение текста, которое сознательно мирится с такими несоответствиями, а порой и создает их» (Esra 235 сл.). По Блему, священническое издание Пятикнижия (практически идентичное современному Пятикнижию!) — некий «гибрид» из более ранних, не связанных со священством текстов и текстов, написанных самими священниками в намеренном противопоставлении тех и других. Такое уникальное для Библии соединение невозможно объяснить только внутренними иудейскими причинами. Убедительным объяснением можно считать *контекст т.н. персидской государственной авторизации*, то есть обычную в Персидской империи практику признания местных или этнических культовых и правовых традиций, которую осуществляло центральное руководство державы. Иудеи, очевидно, попытались вслед за персами применить подобную практику в отношении «базовых» для иудейской идентичности текстов; сложившийся в Пятикнижии «гибрид» лучше всего объясняется именно так. «Если персы признали и подвергли авторизации иудейские правовые традиции, это могло быть сделано только на основе некоего “образца”, предложенного иудейской стороной. В свою очередь, этот образец должен был удовлетворять двум условиям: 1) это могло быть только письменное произведение; 2) он должен был быть приемлемым для всех важнейших внутрииудейских группировок. Текст Пятикнижия (но ни одна из его промежуточных ступеней!) удовлетворяет этим условиям; можно утверждать, что его смешанный, «гибридный» вид стал следствием некоего авторитетного требования прийти к единству» (Esra 246 сл.).

Формирование традиции внутри Пятикнижия продолжалось долгое время в разных кругах и после появления священнического издания. Следует особо отметить так называемую «*обработку-Шестикнижие*»; согласно этой традиции, повествование продолжалось и после Втор 34 и заканчивалось смертью Иисуса Навина. Интеграция девтеронимической версии рассказа о завоевании земли завершается написанием специально для этой цели финалом Ис Нав 24. В ходе этой обработки делались важные добавления к истории об Иакове, благодаря которым возникали важные переключки между книгами Бытия, Исхода и Иисуса Навина. Программный отказ Израиля от язычества (Ис Нав 24)

Возникновение Пятикнижия по Э. Блуму



Расширение, редакции

VII век до н.э.

Послеплен-ная эпоха

После

ок. 500 до н.э.

и безоговорочное обращение к Яхве становились теперь неким повторением примера, данного в уже в Быт 35:1 слл. Авторы этой обработки «использовали совпадения в важных повествовательных пунктах (Иаков/Израиль, месопотамские божества, Сихем, завоевание земли), чтобы предвосхитить события Ис Нав 24. В предшествующих рассказах уже заключены начало и “конец”; в них говорится о праотце Израиле и его потомках, которые завоевали землю» (Der Kompositionelle Knoten 202). Вставки в Быт и Исх также подготавливают финал Ис Нав 24: «В Быт 33:19 Иаков покупает поле перед Сихемом, на котором, по Ис Нав 24:32, хоронят кости Иосифа; в тексте Ис Нав используется прямая цитата соответствующего места в Быт; ясно обозначена эта тема и в Быт 50:25, 26b и в Исх 13:19, где речь идет о переносе костей Иосифа из Египта» (там же, 202). Так в Ис Нав 24 завершается повествовательная линия, начатая историей об Иакове. С одной стороны, Ис Нав 24 представляет собой “Шестикнижие в кратчайшей форме” (G. von Rad) и содержит в себе итог и финал предшествующего повествования» (там же, 202). С другой стороны, «к концу своего жизненного пути Иисус Навин примеряет на себя роль своего наставника. К этому не в последнюю очередь относится и написание книги Торы» (там же, 203), как заявлено в Нав 24:26a: «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия». «Книга Торы» здесь определяется по-новому: это уже не только Тора Моисея (текст КД/КР), но «ее продолжение вместе с историей завоевания земли, подытоженной в Ис Нав 24» (там же, 204). Причины появления такого продолжения КР с рассказом о событиях, происшедших после смерти Моисея, на взгляд Блюма, очевидны: «Создателям иудейской традиции было ясно, что путь Авраама через Евфрат достиг своей цели только в Сихеме, где народ бросает взгляд на пройденный им исторический путь. Как раз в этой ситуации, когда после возвращения из изгнания земля обреталась народом заново, разве могло не показаться странным, что именно Книга Иисуса Навина не принадлежит к основополагающей книге Торы?» (там же, 205).

Эта попытка нового определения Торы осталась, однако, лишь эпизодом. Самое позднее при Ездre победу одержала «книга Торы Моисеевой», т.е. *концепция Пятикнижия* (по Блюму, Ездра действовал раньше Неемии).

5.3 Возникновение Пятикнижия по Экарту Отто

В отличие от классических и большинства современных исследователей Пятикнижия, которые развивают свои теории на основе книг Быт и Исх, то есть на основе начала Пятикнижия, Э. Отто решительно кладет в основу своей теории Книгу Второзакония. Он убежден, что «Второзаконие – колыбель Пятикнижия. Недостаток современных исследований Пятикнижия состоит именно в том, что они обходят

вниманием Второзаконие» (*Das Deuteronium im Pentateuch* 1). Для Отто Второзаконие — это не только «ключ к литературной истории еврейской Библии и тем самым к реконструкции истории религии Израиля и Иуды» (*Gottes Recht* 1); в нем содержатся кроме этого важнейшие данные для восстановления временных рамок развития текста Пятикнижия, так как пассажи из глав 13 и 28 Книги Второзакония содержат литературные заимствования из ветхозаветного текста, который можно точно датировать. На основании Втор 13 и 28 Отто реконструирует так называемый «прототекст» Второзакония; этот текст написан в жанре присяги на лояльность/верность Израиля Богу Яхве и в лексическом отношении напоминает дошедший до нас на табличках текст присяги на лояльность, которую представители всех ассирийских племен и зависимых народов, к которым относилось и государство Иуда (при царе Манассии: 699-643), приняли по приказу новоассирийского царя Асархаддона (681-699), причем эта церемония длилась несколько дней. Можно предположить, что экземпляр этой вынужденной присяги на верность имелся и в Иерусалиме. Именно этот текст (либо идеи и представления, содержащиеся в нем), по мнению Отто, послужил поводом для священников — создателей прото-Втор — создать собственное произведение в том же духе. Краткая «присяга на верность» Втор 13*:28* — намеренно антиассирийское произведение; она является примером «анти-рецепции» ассирийского образца. Это была «присяга на лояльность Яхве, в которой притязания новоассирийского правителя на лояльность подданных заменяются категорическим требованием верности Яхве, Богу Иуды» (*Gottes Recht* 14). Этот «прототекст» был вскоре расширен; он принял форму программы правовых реформ; в свою очередь, расширенный вариант «прототекста» в несколько измененном виде вошел в текст объемного правового корпуса (так называемую «книгу завета»), возникшего в VIII в. и включившего в себя Исх *20:22-23:13 (19); особое внимание в нем уделялось концентрации культа в Иерусалиме. Эта версия Второзакония (Втор 6:4 сл.; *12:13-28:44) была «широкой программой модернизации государственного права Иуды. В ней была произведена попытка доказать с правовых позиций превосходство Яхве над Ашуром, божеством Ассирийской державы» (*Das Deuteronium im Pentateuch* 111). Антиассирийская присяга Втор 13*-28* может быть датирована временем правления Иосии (641-605 гг. до н.э.); преддевторономический закон о реформах Втор 6:4 сл.; *12:13-28:44 можно датировать временем между 622 и 587 гг. до н.э. Поскольку эти даты базируются на внешнем свидетельстве новоассирийских текстов, можно считать их исходным пунктом для относительной хронологии возникновения Пятикнижия.

Модель возникновения Пятикнижия, представленная Отто, сочетает в себе три теории, о которых шла речь выше (С.П.2): для исследований истории — литературной ранней истории, предшествующей

Второзаконию и Священническому писанию, он применяет гипотезу фрагментов и повествовательных кругов, для периода возникновения Священнического писания и Второзакония он пользуется гипотезой источников (документов), для изучения тех слоев (Шестикнижия и) Пятикнижия он применяет гипотезу дополнения и продолжения (ср. таблицу на стр. 152).

Отто также начинает с того, что присоединяется к мнению таких исследователей, как И. К. Герц, А. де Пюри, Т. Ремер (Römer), К. Шмид (ср. Э. Блюм), согласно которому вплоть до плена существовали два независимых друг от друга (и конкурирующих друг с другом) «мифа о происхождении» Израиля и Иудеи. Он видит отражения этих мифов в *рассказах об Иакове* (Быт *25-35 или *25-50) и *рассказах о Моисее и Исходе* (Исх *2-34). Только в Священническом писании, возникшем в эпоху плена, истории об Иакове и Моисее (вместе с рассказами о сотворении мира и потопе) были объединены; вместе с историями об Аврааме и Исааке история Иакова стала предварением историй о Моисее (и историей обетования). «Если рассказы о патриархах рассматривают Израиль как общность родственных племен, то в рассказах о Моисее и Исходе эта общность обусловлена фактами Исхода и заключения завета с Богом. Р “переносит” заключение Завета с Божией горы в эпоху патриархов (Быт 17) и делает израильтян, бежавших из Египта, потомками патриархов» (статья Jakob, 352).

Как истории о Моисее, так и истории об Иакове имеют за собой устную традицию, восходящую, вероятно, к так называемой догосударственной эпохе (Иаков: пастухи, живущие за Иорданом; Моисей: южные степи, происхождение религии Яхве). Рассказы об Иакове начинают записываться в IX/VIII вв. до н.э. в государственном святилище в Вефиле. Там семейные истории Иакова и Лавана «национализируются» и становятся началом истории народа Израиля: израильтяне противопоставляются родственным арамеям (Лаван!). После крушения Северного Царства история об Иакове была перенесена на юг; с ее помощью стал исторически обосновываться конфликт Израиль — Эдом (фигура Исава также стала «национальной»). Рассказы о Моисее, по мнению Отто, начинают записывать в VII в., причем в Иерусалиме. Записанная история Исх *2-34 противостоит пропаганде новоассирийской империи, которая отняла у Северного Царства государственность (а Южное Царство в правление Манассии принудило стать вассалом), но при этом не смогла завоевать Иерусалим. «Автор рассказа о Моисее и Исходе в версии, предшествующей Священническому писанию, проецирует ситуацию несвободы и насильственного труда в пользу новоассирийского царства на вымышленную ситуацию израильского рабства в Египте. Таким образом он вкладывает в уста Моисея слова, которые были весьма актуальными для читателей этих рассказов в VII в. до н.э.» (Mose 61). «В этом рассказе образ Моисея противопоставляется образу новоассирийского правителя;

при этом в нем использован прием “анти-рецепции” важных текстов новоассирийской идеологии Саргонидов. Важные функции ассирийского верховного правителя, такие как власть над всем народом, законодательство — выработка и запись законов — перенесены на Яхве и Моисея в применении к вымышленной истории основания Израиля и, таким образом, отняты у ассирийского царя и его вассала в Иерусалиме. Яхве заключает завет не так, как в Ассирии — с царем (и только через царя — с его подданными), но непосредственно с народом» (Mose 13 слл.). Этот вариант истории о Моисее и Исходе имеет, как и «прототекст» Второзакония 13*-28* (см. выше), антиассирийский и выражено «прояхвистский» пафос; скорее всего, оба текста возникли в одно и то же время, то есть при царе Иосии.

Третий «миф о происхождении Израиля» возник лишь в эпоху плена; автор его — основной редактор Второзакония, вложивший тексты законов о реформах, возникшие незадолго до плена, в уста Моисея; речь, содержащую в себе эти тексты, Моисей, по воле редактора, произносит на горе Хорив (Синай). Именно этому редактору принадлежат, прежде всего, Втор 5 (богоявление на Синае, возвешение десяти заповедей во время «аудиенции» у Царя Яхве), Втор *9-10 (нарушение завета через обращение к чужим богам = поклонение золотому тельцу; восстановление завета, объявление верности Яхве своему народу) и Втор 26:16-18 (церемония заключения союза — «формула завета» как финал корпуса закона, провозглашенного Моисеем во Втор 12-25). Этот *третий миф о происхождении Израиля DtrD²⁴* = Втор *4:45-28:68 перерабатывает ситуацию плена; с одной стороны, она воспринимается как следствие нарушения завета, с другой стороны, утешением и залогом преодоления этого несчастья служит весть о том, что нарушение завета одной стороной (народом) не послужило причиной разрыва этих отношений со стороны Бога. «Миф о происхождении Израиля», развернутый в DtrD, «не привлекает для объяснения происхождения Израиля ни “миф об Исходе”, ни “миф о патриархах”. Он начинается с провозглашения Израиля во Втор 5 общностью, собранием (לָקָה) на горе Хорив» (Das Deutronomium im Pentateuch 21). Объединяют народ Израиля именно десять заповедей (Втор 5) и объявленный правовой корпус Втор *12-26 — законы для жизни в Земле Обетованной. Событие провозглашения законов локализовано на горе Хорив (то есть за пределами земли) и помещено в фиктивное «доисторическое» время. Тем не менее, Втор 5 подчеркивает, что DtrD распространяется на *все* (будущие) поколения Израиля, в особенности, на нынешнее поколение, родившееся в плену (для него ведь и был написан текст DtrD). Для них «Второзаконие стало в его девторономической форме “проектом основного закона” для нового Израиля после плена» (Das Deutronomium im Pentateuch 122). При этом DtrD, содержащий

²⁴ D — от «декалог» (прим. ред.).

в себе «концепцию хоривского завета» и связанное с этим восприятие закона как божественного установления, переданного через Моисея, резко контрастирует с современными ему притязаниями вавилонской царской идеологии.

Текст DtrD содержит миф о происхождении Израиля без завоевания земли, но так как в эпоху плена вопрос о даровании земли как благословения Яхве был особенно актуальным, появилась (очевидно, также еще в эпоху плена) *новая версия Второзакония*. Ее автору присвоено обозначение *DtrL*²⁵ (означающее соединение Второзакония с преданием о завоевании земли, содержащемся в книге Нав). DtrL создает определенную историческую основу хоривского завета, перемещая события провозглашения Закона и заключения завета на равнины Моава; затем он говорит о том, как израильтяне под предводительством Иисуса Навина вошли в Землю Обетованную. Кроме того, DtrL создает для Второзакония новое обрамление Втор *1-3; *29-30 и соединяет этот текст с Книгой Иисуса Навина, подвергшейся девтерономической переработке (Ис Нав 1-11*; 23*; Суд 2:6-9). «По мысли этого автора-девтерономиста, Бог не позволяет “хоривскому поколению” увидеть Землю Обетованную; оно наказано за маловерие и обречено умереть в пустыне (Втор 1:19-36). Закон дается только второму поколению; с ним заключается завет. Адресат этого автора – второе поколение, выросшее в вавилонском плену, которое говорит о себе: “Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина” (Иез 18:2; [Иер 31:29]). Это поколение противопоставляет себя поколению отцов и не хочет нести ответственность за его слабость. Оно заключает новый завет с Богом. Надежда вернуться на родину ставит тему земли в центр повествования. DtrD и DtrL осмыслиют современную им ситуацию плена, перенося фабулу Втор из высокоразвитой страны в пустыню» (статья Pentateuch, 1098).

Первый вариант Священнического писания (P^s – *Быт 1:1 – Исх 29:46; P^s – Быт 1 – Лев 9), в котором содержатся идеи, конкурирующие с текстами DtrD и DtrL, возник также в конце эпохи плена или вскоре после нее. Отто считает этот текст самостоятельным «источником». В нем впервые соединяются предания о патриархах (Быт) и предание о Моисее и Исходе (Исх); обе истории рассказываются и рассматриваются (в противопоставлении вавилонскому богословию творения) в контексте сотворения мира. Целью творения и мировой истории объявляется намерение Яхве, Творца всего сущего, жить на Синае в святилище, воздвигнутом Его народом (ср. Быт *1-11); таким образом, культ, учрежденный на Синае, поддерживает существование мира как творения Яхве. Текст P также осмысливает катастрофу, приведшую народ на чужбину: «В отличие от Второзакония, P воспринимает катастрофы, происходящие в истории, не как специфически израильскую, но

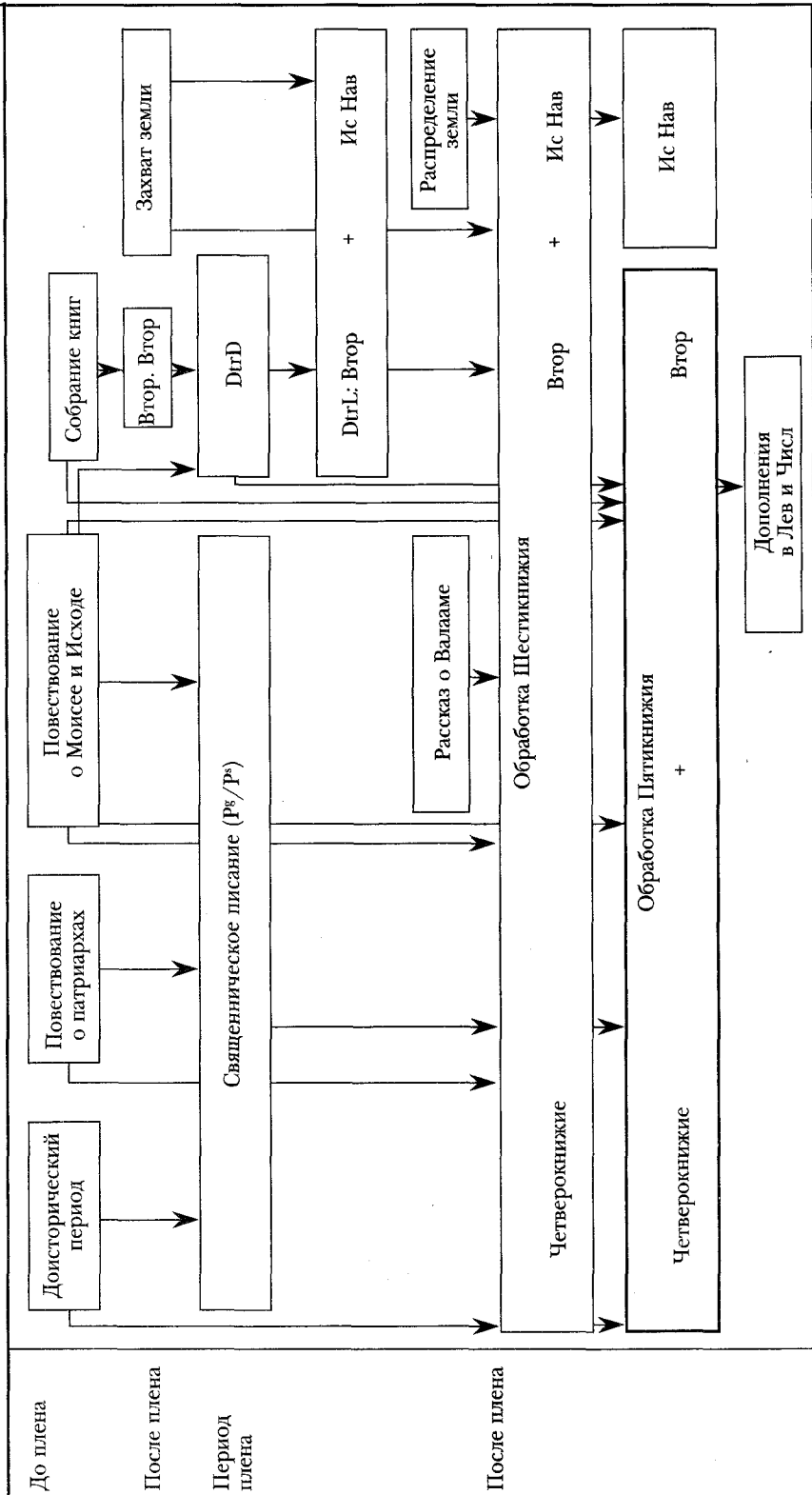
²⁵ L – от нем. Land – страна, земля (прим. ред.).

как общечеловеческую проблему и переносит ее с помощью рассказа о потопе во времена первых поколений людей. Исходя из постулата о благой природе творения (Быт 1), Р не может объяснить появление в мире зла. Этот пробел восполнила история о рае, прибавленная к тексту Быт 2-3 уже после священнической редакции. Р, невзирая на все катастрофы, безусловно полагается на нерушимость обещания безопасного существования мира (Быт 9: 8-17) и в особенности на нерушимость завета Бога с Израилем (Быт 17) и считает намерение Бога жить среди Израиля (Исх 29:42-46) целью мировой истории. Таким образом, Израиль не может погибнуть окончательно» (статья Pentateuch 1098).

Эти два источника (DtrL и Р), восходящие к конкурирующим друг с другом группам авторов-священников (DtrL — садокиды; Р — аарониды) и содержащие в себе противоречащие друг другу концепции, были объединены после плена (в V в. до н.э.) в *редакции Шестикнижия*. К ним были присоединены и другие традиции, в результате чего возник большой текст Быт 1:1 — Суд 2:9. Повествовательная линия (главными пунктами которой стали добавленные теперь главы Быт 15 и Ис Нав 24) охватывает события от сотворения мира до завершения завоевания земли / смерти Иисуса Навина. Шестикнижие провозглашает безопасное пребывание Израиля в своей земле целью творения и мировой истории и противоречит в этом официальной политической теологии Персидской империи, к подвластным территориям которой относилась Иудея с Иерусалимом. Согласно персидскому пониманию, центр власти и порядка всего мира располагался в Персеполе — городе, основанном великим богом Ахурамаздой. Автор Шестикнижия, пропагандирующий концепцию великого Израиля с помощью Книги Иисуса Навина и особенного подчеркивания роли Сихема (ср. Ис Нав 24!), противопоставлял персидским идеям уверенность в том, что «Яхве как творец мира даровал своему народу Израилю землю, а Тора охраняет право Израиля жить на своей земле» (статья Pentateuch 1101). Очевидно, что для Отто, воспринимающего Шестикнижие как намеренно антиперсидское произведение, является совершенно неприемлемым тезис других ученых о персидской государственной авторизации Пятикнижия (ср. С.І.3).

Решительный шаг в формировании Пятикнижия был сделан ок. 400 г. до н.э. В *редакции Пятикнижия* были добавлены старая книга завета Исх 20:22-23:19 и закон святости Лев 17-26. Второзаконие завершилось эпитафией Моисею, и таким образом Книга Иисуса Навина была отделена от корпуса текстов, и сложилось Пятикнижие, завершающееся не обретением земли, но обретением Торы. Эпитафия, в которой говорится обо всей жизни и деяниях Моисея, «имеет неограниченное значение для всех поколений адресатов Пятикнижия. Со смертью Моисея заканчивается эпоха Божественного откровения; она не будет иметь продолжения. Понимание этого отразилось

Возникновение Пятикнижия по Э. Отто



в формировании канона. Если после смерти Моисея “не было более у Израиля пророка такого, как Моисей”, то представляется совершенно логичным, что Пятикнижие отделяется от формирующегося корпуса пророков (в т.ч. ранних пророков) как корпус, имеющий более высокий статус. По мысли редакции Пятикнижия, со смертью Моисея рождается Пятикнижие. Моисей не перешел Иордан, но перешла Иордан Тора, записанная им. С Торой, заменившей Моисея, продолжается история народа Израиля» (Gottes Recht 54).

С оформлением Пятикнижия его литературная история вовсе не закончилась, тем более что, по мнению Отто, между священническими группами, стоящими за текстами Шестикнижия и Пятикнижия, продолжалась активная борьба, и их расходящиеся в частностях представления попадали в Книги Чисел и Левит на «последередакционной» стадии. Поэтому Отто полагает неправильным «сближать редакцию Пятикнижия с гармонизирующей окончательной редакцией; в этом смысле никакой “окончательной редакции” Пятикнижия не было. Пятикнижие, напротив, разрастается за счет включения в него споров между школами и традициями разных священнических групп, а также за счет изменений в правовых текстах в персидское время. Еще и в эпоху эллинизма вносятся некоторые изменения в хронологическую систему с тем, чтобы ориентировать ее на Маккавейскую реставрацию Храма в 164 г. до н.э.; возможно, тогда производилось и перераспределение текстов по книгам» (Das Deuteronomium im Pentateuch 263).

5.4 Возникновение Пятикнижия по Рейнхарду Кратцу

Литература. Названия следующих работ Р. Кратца будут цитироваться ниже в сокращенном виде: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157) Göttingen 2000; Israel als Staat und als Volk: ZThK 97,2000,1-17; Der literarische Ort des Deuteronomiums, in: ders./H.Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L.Perlitt (FRLANT 190) Göttingen 2000,101-120; Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: J.Ch.Gertz/K.Schmid/M.Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002,295-323.

Р. Г. Кратц представляет группу исследователей, которые для построения моделей происхождения Пятикнижия привлекают и книги Ис Нав – 4 Цар Другой яркий представитель этого направления – К. Шмид (K. Schmid. Erväter und Exodus. Патриархи и исход. Исследования двойного обоснования происхождения Израиля в исторических книгах Ветхого Завета (WMANT 81) Нейкирхен 1999). В основание его модели (ср. таблицу на стр.159) положены следующие методические принципы:

1. В отношении научных теорий о происхождении Пятикнижия он придерживается следующего мнения: «С уверенностью можно говорить только о выделении Священнического писания (содержащего

в себе в свою очередь много слоев) как самостоятельного текста; был ли она одним из источников или уже результатом редакции, мы не знаем... Все остальное, то есть весь несвященнический текст, остается полем для дискуссий» (Komposition 12).

2. Традиционное разделение источников, которое предполагает для текстов Быт — Числ наличие единой повествовательной линии, возникшей до или во время плена, имеет под собой шаткую почву; нет смысла модифицировать эту теорию, для нее нужно найти альтернативу.

3. Альтернативный подход должен учитывать безусловно существующую связь между событиями Исхода, странствия по пустыне и завоевания земли, отраженными в книгах Исх, Числ и Ис Нав. Поэтому следует отказаться от утверждения М. Нота о девтеронимическом историческом произведении, заключенном в рамки книг Втор — 4 Цар (ср. об этом ниже, D.П). Хотя книги Ис Нав и Суд были переработаны с позиций Второзакония, но перерабатывали их не те авторы, которые создали девтеронимическое историческое сочинение 1-4 Цар.

4. Вплоть до плена существуют три разные «легенды о происхождении Израиля», возникшие в VII в. до н.э.: легенда о первых царях и об империи Давида в *1-4 Цар; легенда о первых поколениях людей и о патриархах в Быт *2-35 и легенда об Исходе в *Исх 2 — Ис Нав 12. Эти три легенды вскоре после возвращения из плена были объединены; так образовался большой по объему текст Быт — 4 Цар («Девятикнижие»).

5. Примерно в то же время возникло как самостоятельное произведение Священническое писание (P^g — Быт 1 — Исх 40; P^s — Лев). Оно «очевидно было задумано как некая инструкция для чтения первой части Девятикнижия» (Komposition 328); поэтому вскоре оно было включено в литературный контекст Девятикнижия. Текст, включавший в себя Девятикнижие (Быт — 4 Цар) и Священническое писание (*Быт — Лев), был (в V и IV вв. до н.э.) расширен за счет прибавления постдевтеронимических и постсвященнических текстов (в Пятикнижии прежде всего в Числ); конечным пунктом в истории возникновения Пятикнижия может считаться момент отделения комплекса текстов Быт — Втор — моисеевой Торы — от Ис Нав — 4 Цар — «ранних пророков» (IV в.).

Древнейшие фрагменты истории о патриархах (Быт) и рассказа об Исходе (Исх, Числ, Ис Нав) были самостоятельными повествованиями. Они возникли в раннюю эпоху царей; некоторые появились на Севере, в Израиле или в Средней Палестине (Иаков и Лаван в Быт *29-31; война Яхве против египтян в Исх *12-14; Валаам в Числ 22-24; Иисус Навин и сражения с участием Яхве в Ис Нав 6* и 8*); некоторые — на Юге, в Иуде (Лот в Быт 19*; Исаак и Иаков в Быт *26-27); некоторые истории невозможно «привязать» к определенной местности (потомство Каина в Быт *2-4; потомство сыновей Ноевых в Быт 10*; песня Мариам в Исх 15:20 слл.). Некоторые истории невозможно отделить

от их нынешнего литературного контекста, однако, судя по всему, они также представляют древнюю традицию (Авраам и Сарра: Быт 12-13, Иосиф в Египте Быт 39-41, Моисей в земле Мадиямской Исх 2, другие фрагменты преданий, например, Ис Нав 10:12 слл.). Эти истории «повествуют не о разных исторических эпохах, но примерно об одном и том же времени. Все они отражают социальную и религиозную обстановку эпохи царей и объясняют ее с помощью конкретных примеров — как правило, событий “начала” или критического перехода. Различаются эти истории тем, что они происходят на разных социальных уровнях и поэтому рассматривают окружающие условия с разных точек зрения и с совершенно разными интересами. Разные социологические контексты, проявляющиеся в организации действия и стоящей за этим реальной ситуации, соответствуют трем религиозным уровням: домашней, местной и государственной религии, характерным в каждом случае для эпохи царей, предшествующей плену» (Komposition 316). В литературном отношении они не очень примечательны; богословская рефлексия развита слабо. Эта древняя традиция достаточно наивно воспроизводит современные ей общественные отношения, в том числе и действия Бога Яхве, которого она изображает то государственным богом, то личным защитным божеством. Нам эти истории могут показаться вполне профанными, но на самом деле они «весьма и весьма религиозны, только в них нет подлинной рефлексии над религией и благочестием. Если царь заботится о мире внутри страны и на ее границах, мудрецы обучают элиту, священники и пророки исполняют свои обязанности, урожай обилен, а жизнь в семьях, родовых и местных общинах течет своим чередом под крылом объединяющей всех монархии, люди не задумываются над сущностью Израиля, Иуды или Яхве. Израиль и Иуда были подобны Моаву, и Яхве был богом Иуды, так же как Кемош был богом Моава» (Komposition 318).

Первое значительное изменение в формировании традиции было обусловлено массивным наступлением ассирийцев в VIII в., приведшим к падению Самарии, столицы Северного Царства и включению его в ассирийскую систему провинций, а также к уменьшению Южного Царства, при том что Иерусалим, столица Южного царства, был «чудесным образом» спасен от осады и разрушения ассирийцами, которые (по неясным причинам) ушли восвояси. В этой ситуации было важно дать потерявшему родину и государство «Израилю» (то есть людям Северного Царства) перед лицом сохраняющейся угрозы со стороны ассирийцев и для самоутверждения перед лицом сохранившегося Южного Царства новые, негосударственные ориентиры. В попытке справиться с этой задачей отдельные повествовательные традиции были объединены в два широких «повествовательных круга»: историю о происхождении людей и о патриархах Быт *2-35 и историю об Исходе *Исх 2 — Ис Нав 12 («Шестикнижие»).

Эти «повествовательные круги», появившиеся, скорее всего, в VII в., заключают в себе «две независимые друг от друга легенды о происхождении Израиля. Каждая из них по-своему “компенсирует” потерю монархии, давая народу (Израилю), потерявшему родину и государственность, новое “я”. Одна из легенд изображает Израиль отцом Иуды в семье сиро-палестинских государств; другая говорит о нем как о народе Яхве, наряду с Иудой и другими ханаанскими народами в Палестине. Эти легенды не были полностью изолированы друг от друга; больше того, можно увидеть, что одну из них иногда совершенно сознательно приводили в соответствие с другой; однако в начале своего существования они не составляли единого повествования и конкурировали друг с другом. Обе легенды объясняют как происхождение “Израиля” (Северного Царства), так и потерю им государственности волей Яхве; одна из них ссылается при этом на Авраама, Исаака и Иакова, другая — на Моисея, Мариам и Иисуса Навина» (Komposition 311). У каждой из легенд есть специфические черты. *История о происхождении людей и патриархах* Быт *2-35 воспринимает Иакова как родоначальника Израиля и отца Иуды; мелкие сиро-палестинские государства, также находящиеся в зависимости от ассирийцев, согласно этой легенде — это государства — родственники Иакова, а весь рассказ в целом — грандиозная история одной семьи. Традиции объединяются на богословской основе: главную роль играет воля Яхве, Его благословение или проклятье. Она «отстаивает концепцию реставрации, в рамках которой место монархии занимает традиционный мир семьи и семейные религиозные обычаи, а место множества личных богов и богов других народов (арамеев, моавитян, аммонитян, эдомлян и филистимлян) занимает единый государственный бог Иуды, почитаемый во многих святилищах Израиля и Иуды» (Komposition 322). Этой «инклюзивной» концепции противостоит концепция явно «эксклюзивная», лежащая в основе истории об Исходе *Исх 2 — Ис Нав 12. Именно в этой истории «возникает центральная для самосознания Израиля в Ветхом Завете идея Исхода, которая — в отличие от истории о патриархах — отделяет народ Израиля от других народов, живущих в пределах и за пределами Ханаана, и обуславливает уникальные отношения Израиля с его Богом Яхве. Можно лишь гадать, почему Израиль бежит именно из Египта. Возможно, некоторые израильтяне действительно переселились оттуда (с Яхве или без Яхве). Освобождение из “египетского рабства” в начале истории Израиля в некотором смысле противостоит реальной ситуации ассирийского гнета в конце истории Израиля и сулит не царству, но народу Израиля как народу Яхве будущее по ту сторону государственности» (Komposition 310).

Две легенды о происхождении Израиля — история о происхождении людей и патриархах Быт *2-35 и история об Исходе * Исх 2 — Ис Нав 12 — были созданы до изгнания. Реакцией на захват Иерусалима и последствия этого события (587/6 гг. до н.э.) стало *значительное их*

расширение. История Быт *2-35 была дополнена за счет истории об Иосифе Быт *37-45, чтобы соединить ситуацию египетского еврейства (беженцы из Израиля и Иуды!) с перспективой: «Иаков-Израиль живет не только в Иуде; он живет и в своем сыне Иосифе, проданном в рабство в Египет» (Komposition 324). Около 587/6 гг. до н.э. история об Исходе *Исх 2 — Ис Нав 12, изначально относившаяся только к Израилю (= Северному Царству) была расширена и «иудайзирована». Это произошло после присоединения книги завета, прежде всего за счет *встраивания* в эту легенду «прототекста» Второзакония Втор 12-21. Идея централизации культа придала этому тексту заметную иудейскую/иерусалимскую перспективу. Итак, у Книги Второзакония образовались новые рамки Втор 6:4-5 и 26:16; в результате «к идее единого места почитания Бога прибавилась идея единого Бога Яхве и обращение “Израиль”; в итоге возникла идея о единстве Израиля и Иуды в почитании одного и того же Бога в одном и том же месте» (Komposition 324). Кроме того, Книга Второзакония обрела с помощью глав Втор 5:1аа и *34:1а, 5-6 повествовательную конкретность: события происходят во временной промежуток между приходом в Ситтим в стране Моавитской (Числ 25:1а) и смертью Моисея с последующим выходом из Ситтима под предводительством Иисуса Навина (Втор *34:1а, 5-6; Ис Нав 2:1; 3:1). «Так в Книге Второзакония Моисей объявляет в стране Моавитской закон, открытый ему на Божьей горе — книгу завета; при этом “израильский” культ обретает единый центр в Иуде, в месте, название которого благоразумно не упоминается» (Komposition 325).

Включение закона в историю, начавшуюся с Исхода, «стало основой для расширения “Шестикнижия” (Исх — Ис Нав) до “Девятикнижия” (Исх — Цар)» (Komposition 312), то есть для присоединения возникшей примерно в то же время в рамках девтеронимического богословия истории о царях Израиля и Иуды (1-4 Цар), которая заканчивается разрушением Иерусалима и концом царства Иуды. Книга Иисуса Навина также была переработана с позиций Второзакония; Книга Судей, несущая в себе те же девтеронимические черты, была прибавлена к этой истории как «связующее звено».

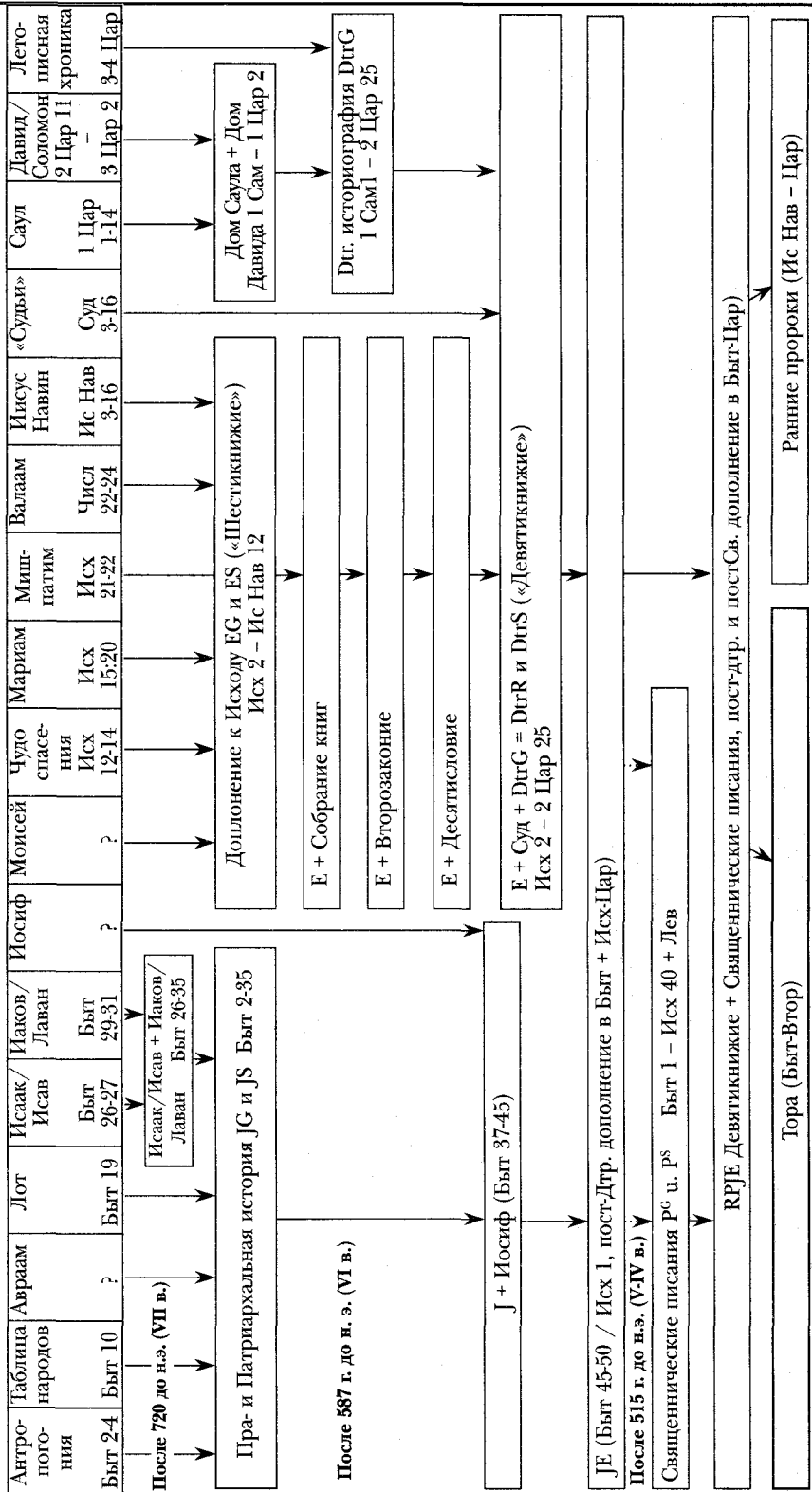
Примерно в то же время, а точнее, после сооружение-освящения второго храма в 515 г. до н.э. в Иерусалиме возникает как самостоятельный источник *Священническое писание*. Оно является подлинным преддверием окончательной версии Пятикнижия в том смысле, что именно в нем впервые объединяются история о творении, история о патриархах и история об Исходе (впрочем, только до построения святилища на Синае (P^s) или до объявления законов Лев 1-27 (P^s)). «Оно проецирует события эпохи второго храма, исторически примыкающие к рассказу о гибели государства в Быт — Цар, на время возникновения и основания Израиля до завоевания земли и появления погибшего впоследствии царства» (Komposition 328). Святилище

становится здесь местом, где людям открывается и демонстрируются в ритуале божественная природа Бога; отсюда Бог хочет превратить мир в свое творение. «Единство места богопочитания и единство (единственность) Бога получают [в тексте Р] новое освещение: на место синайского/моавитского завета приходят завет с миром (рассказ о Ное) и завет с Израилем (рассказ об Аврааме), где происходит сосредоточение на обращении Яхве только к Аврааму, Исааку и Иакову-Израилю и особым отношениям Яхве и Израиля (ср. Втор 26:17-19). И это обращение Яхве связывается с культом на Синае. Из-за этого текст Р укорачивает Шестикнижие и исключает из повествования путь от Синая в Землю Обетованную. С другой стороны, заключение завета переносится во времена патриархов, а завету с Израилем предшествует теперь завет со всем человечеством» (Komposition 248). Вполне вероятно, что эта универсалистская концепция для партикуляристского по своему устройству Израиля возникла в контексте возникновения провинции Иудея и обретения Иерусалимом статуса религиозной столицы иудаизма в Персидской империи.

Культурный и религиозно-политический контекст Персидской империи объясняет и *присоединение Священнического писания* к повествовательной линии Десятикнижия (которое, в свою очередь, было расширено за счет прибавления историй о первых поколениях людей и патриархах Быт 2-50) в V в. «Ахемениды обычно предоставляли право окончательного решения по утверждению специфических для конкретных культур установлений и законов (особенно тех, которые касались храмов и отправления культа) подвластных им народов представителям центральной власти, в большинстве случаев сатрапам (в науке этот процесс называется “государственная авторизация” [см. ниже, С.Ш.1]). Поэтому включение священнического текста в состав Десятикнижия — процесс, обусловленный прежде всего богословскими причинами, — мог иметь и политическую подоплеку. Тем не менее, насколько нам известно, он не был узаконен декретом царя или иного представителя власти. В результате этого процесса возникло множество дополнений к тексту; в языковом отношении они сочетают в себе черты Р и Dtr. Порой преобладают “священнические”, порой — “деветономические” признаки, а иногда перед нами некая “смесь”. Вполне естественно, что разложить каждый текст на составные элементы едва ли возможно» (Komposition 329).

Последний шаг в формировании Пятикнижия был предпринят в IV в. Речь идет о *разделении Десятикнижия* (Быт — 4 Цар) на два свода канонических текстов: (Моисееву) *Тору* и *ранних пророков*. «Предпосылки для этого шага появились еще с возникновением Священнического писания и включения его в текст Десятикнижия. Именно Р сократило Шестикнижие, расширенное ранее до Десятикнижия, до объема Четверокнижия. Когда в текст были включены не относящиеся к Р истории о первых поколениях людей и патриархах (Быт) и о бегстве

Модель происхождения Пятикнижия по Рейхарду Брагцу



из Египта (Исх — Числ), Второзаконие выделилось и обрело особый статус — оно стало «ядром закона» в Ис Нав — Цар; соответствующие добавления во Втор 31-34 выделили как единый корпус текстов «Пятикнижия» (Komposition 224). История и закон Моисея, величайшего из всех пророков (Втор 34:10-12), следовала непосредственно за обетованиями, данными в Книге Бытия; таким образом, и сама эта история стала «вечным обетованием» (Komposition 313).

Мы не можем точно определять, к каким кругам относились люди, работавшие в V-IV веках до н.э. над текстом Десятикнижия, а затем над выделением текста Пятикнижия. «Несомненно, речь идет о просвещенных иудеях послепленной эпохи, происхождение и богословские предпочтения которых могли быть то больше девтеронимическими, то священническими, то пророческими, то они тяготели к литературе премудрости — большего сказать, очевидно, нельзя» (Der Hexateuch 322).

III. ПРОЦЕСС РЕДАКЦИИ ПЯТИКНИЖИЯ

Эрих Ценгер

Литература: R.Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2 (ATD.Erg 8/2) Göttingen 1992,495-535; A. und J.Assmann, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: dies (Hg.), Kanon und Zensur, München 1987,7-27; J.Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992,87-129.293-301; E.Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin 1990; F.Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992,381-425; Ch.Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: E.Zenger (Hg.), Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QC 146) Freiburg 1993,51-83; P.Frei/K.Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55) Freiburg/Göttingen ²1996; W.Groß, Zukunft für Israel (SBS 176) Stuttgart 1998,71-137; O.Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung (UTB 1747) Göttingen 1993,300-353; R.G.Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63) Neukirchen-Vluyn 1991,225-255; N.Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung: ThPh 71,1991,481-494; W.Oswald, Israel am Gottesberg (OBO 159) Freiburg/Göttingen 1998,202-237; E.Otto, Die Pentateuchredaktion im Buch Exodus in: M.Vervenne (Hg.) Studies in the Book of Exodus (BETHL 136) Leuven 1996,61-111; R.Rendtorf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen 1998,10-85; U.Rüterswörden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction?: ZAR 1,1995,47-61; J.Sanders, Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon, in: ders., From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987,9-39; K.Schmid, Erzväter und Exodus (WMANT 81) Neukirchen-Vluyn 1999,241-278; H.-C.Schmitt, Die Suche

nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität (VWGTh 8) Gütersloh 1995, 259-278; O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991, 13-21; J. Wiesehöfer, «Reichsgesetz» oder «Einzelfallgerechtigkeit»? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen «Reichsautorisation»: ZAR 1, 1995, 36-46; E. Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Judentum und Christentum (HBS 10) Freiburg 1996.

См. выше список литературы к С.П.

1. Литературная проблема

Термином «редакция Пятикнижия» обозначается процесс, в результате которого священнические и несвященнические тексты были объединены в некую «компромиссную комбинацию», определяющую макроструктуру дошедшего до нас текста Пятикнижия Быт 1 – Втор 34. Большинство исследователей предполагает, что *эта* редакция текста осуществлялась преимущественно в *священнической* перспективе («священническая редакция»). Другие авторы, напротив, настаивают на том, что «окончательная редакция» осуществлялась на «несвященнической» или даже «антисвященнической» основе («пророческой», «позднедевтеронимической» или на основе книг премудрости). Третья группа исследователей подчеркивает, что эта редакция сознательно сочетала различные перспективы (в одних случаях приводя их в соответствие друг с другом, в других – противопоставляя их друг другу).

Уже эти разногласия в позициях ученых показывают нам, насколько труден для понимания и описания феномен «окончательной редакции». Во всяком случае, мы должны отнестись со всей серьезностью к следующим четырем наблюдениям:

1. В Пятикнижии присутствует ряд поздних текстов, которые следует считать редакторскими вставками; в языковом отношении они представляют собой *смесь* понятий, характерных для священнического и девтеронимического богословия. По этой причине тезис о единственной доминирующей тенденции в редакции Пятикнижия не представляется убедительным.

2. Тексты, которые были добавлены или написаны в процессе так называемой редакции Пятикнижия, настолько отличаются друг от друга, что они едва ли могут принадлежать одному и тому же автору. В. Гросс (Gross) справедливо характеризует нынешнее состояние библейских исследований следующим образом: «У нас мало сведений о литературной технике, применявшейся в ходе редакции Пятикнижия, и внешних обстоятельствах, сопутствовавших ей. Если бы все тексты, созданные на этой стадии редакции, принадлежали только одному редактору или его сотрудникам, нам следовало бы признать за этими людьми уникальную, «хамелеонову» способность адаптации

к совершенно различным контекстам и непредсказуемым вариациям как в терминологии, так и в литературной технике. Четких критериев, по которым можно различить редакцию Пятикнижия и еще более поздние попытки сглаживания богословских и терминологических несоответствий, пока нет» (W. Groß, Zukunft 71).

3. Целью объединения текстов было создание *не* Пятикнижия, но исторической повествовательной линии, начиная от творения и заканчивая эпохой царей Быт 1 – 4 Цар 25 (ср. обзор «мюнстерской модели Пятикнижия», см. выше, С.П.5.1, или обзор позиции Р. Г. Кратца С.П.5.4)

4. Разделение Пятикнижия и ранних пророков Ис Нав – 4 Цар было решающим шагом в процессе «канонизации» Пятикнижия как Торы; тем не менее, и после этого текст Пятикнижия подвергался изменениям. Поэтому термин «окончательная редакция» представляется не вполне корректным.

Принимая во внимание эту литературную проблематику, а также дефицит исследований всего комплекса проблем, связанных с «редакцией Пятикнижия», можно сделать следующие методические выводы:

1. «Редакция Пятикнижия» в узком смысле слова – это ориентированная на макроструктуру обработка, в результате которой комплекс текстов Быт – Втор стал *пятичастной Торой Моисея*; для этой цели к основному тексту были сделаны различные по объему добавления.

2. «Редакция Пятикнижия» в широком смысле слова – сложный, комплексный процесс, в результате которого возникла так называемая *окончательная композиция* Пятикнижия – компромисс священнического (теократического) и девтерономического (эсхатологического) богословия.

К сожалению, на практике не всегда возможно твердо придерживаться такого разделения. Так как среди исследователей совершенно отсутствует согласие по поводу этой темы, в дальнейшем мы вкратце остановимся только на тех текстах, в которых видны *как* литературная техника, *так и* богословская программа т.н. редакции Пятикнижия.

2. Богословские перспективы разных редакций

1. Наиболее очевидная перспектива, возникшая в результате редакции Пятикнижия (в узком смысле) – осмысление комплекса текстов Быт 1 – Втор 34 как «Моисеевой Торы». Она проявляется двояким образом:

А) Как ясно видно из «эпитафии Моисея», написанной в ходе этой редакции, Моисей – получатель откровения, через которого была дана Тора и «которого Яхве знал лицом к лицу» – обладает высшим авторитетом. Он заслуживает «веры»; *все* должны ему подчиняться.

Эта перспектива была внесена в ходе редакции в несколько мест Пятикнижия (ср., например, Исх 19:9; 34:29-35; Числ 11:16-17, 24-25). Тора Моисея, величайшего из всех пророков, становится таким образом «словом Божиим» *par excellence*.

Б) «Торе», переданной через Моисея, приписывается целительная и спасительная сила. Эта перспектива также была внесена в текст в ходе редакции с помощью небольших дополнений к уже существовавшим историям (так, например, Авраам становится учителем Торы: Быт 18:19; чудо с водами Мерры в Исх 15:22-26 переосмысливается как знак спасения, который дает народу Моисей, посредник Бога, исцеляющего народ через Тору) или с помощью специально написанных богословских текстов (например Быт 22 как «предвестник» Синайского завета [ср. G. Steins, *Die Bindung Isaaks*] или Исх 19:3-8, где говорится о том, что Израиль станет «царством священников и народом святым», если будет *слушать* Тору).

2. В ходе редакции Пятикнижия десять заповедей Исх 20 были помещены перед законами, данными на Синае (и в параллель десяти заповедям Втор 5, открывающим корпус девтеронимических законов). Десять заповедей не были написаны редакторами Пятикнижия, но обоснование заповеди о субботе Исх 20:8-11 с помощью богословия творения, возможно, восходит именно к редакции Пятикнижия (в отличие от обоснования этой заповеди с помощью богословия Исхода во Втор 5:12). Десять заповедей, намеренно помещенные перед остальными законами, становятся «главным законом» и герменевтическим «предисловием» к корпусу законов и правовых текстов, собранных в Пятикнижии.

3. Как в девтеронимическом, так и в священническом богословии особенное отношение Яхве к Израилю определяется понятием *b'rit* (= завет, союз). В чем заключалась разница между тем, как воспринимался завет с точки зрения этих концепций, можно вкратце сформулировать следующим образом. С позиций девтеронимического богословия, завет — это двустороннее договорное обязательство; в зависимости от того, соблюдает ли Израиль условия договора, «верен» ли он ему, он заслуживает благословения/спасения или проклятия/суда. Этот завет был заключен на Синае; множество законов, связанных с Синайским заветом, представляют собой обязательства Израиля как одной из сторон договора. От выполнения или невыполнения этих обязательств зависит конкретная история Израиля. Священническое богословие трактует понятие завета иначе; завет — это вечный и *неушимый* «союз благодати», который Яхве дал еще Аврааму. Его существование *не зависит* от верности Израиля. Рассматривая эту разницу с исторических позиций, можно установить, что речь идет не просто о разных акцентах: священническая концепция возникла в противовес концепции девтеронимической. У каждой из них есть свои сильные и слабые стороны; существенным богословским достижением

редакторов Пятикнижия следует считать то, что с помощью текстов, специально написанных для этой цели, они пытались создать некий синтез обеих концепций (напр., Исх 19:3-9; 34:9-10; Лев 26:40-45; ср. Ch. Dohmen, Sinaibund; W. Groß, Zukunft).

4. Отделение Быт – Втор от истории о завоевании земли, рассказанной в Ис Нав, привело к тому, что повествовательная линия, начавшаяся в Быт, не получила своего завершения; путь в Землю Обетованную не был закончен. Этот «повествовательный дефицит» редакция Пятикнижия компенсировала за счет усиления (с помощью соответствующих дополнений, внесенных в текст) *темы обетования*, которая является определяющей для отношений Яхве – Израиль – земля. Обетование земли – это клятва Бога, данная патриархам; в результате усиления этой темы возникло еще одно основание для синтеза девтерономического и священнического богословия (ср. повествовательную линию, восходящую к редакции Пятикнижия: Быт 50:24; Исх 32:13; 33:1; Лев 26:42; Числ 32:11; Втор 34:4). Идея «клятвы» возникла в девтерономическом богословии; представление о патриархах как основных, главных фигурах в теме Земли Обетованной относится к священническому богословию. Согласно редакции Пятикнижия, Моисей умирает, *увидев* Обетованную Землю (Втор 34); это подчеркивает богословское представление, лежащее в основе редакции Пятикнижия – история Израиля (и всего творения) существует благодаря верности Бога Яхве своим обещаниям. В Быт 50* – также редакционной вставке – процессия, сопровождающая тело Иакова к месту погребения, «предвосхищает» путь, по которому через много лет Израиль уйдет из Египта в Ханан; этот рассказ тоже усиливает перспективу Обетованной Земли.

5. В ходе редакции в конец Пятикнижия была помещена переработанная версия «благословения Моисея» Втор 33 как параллель «благословию Иакова» Быт 49. Так древнейшей истории Израиля, развернутой в Быт – Втор, была дана перспектива благословения; кроме того, так подчеркивается мысль о том, что будущее Израиля зависит от солидарности семей и родов (колен), а не от государственной политики силы (о родовой структуре идет речь именно в Быт 49 и Втор 33). Редакция Пятикнижия усиливает таким образом тему организации учрежденного на Синае народа Божия (разработанную в Числ 1-4), которая также базируется на родовой структуре.

3. Исторический контекст формативных редакций Торы

3.1 Провозглашение Торы в контексте персидской политики

У исследователей не вызывает разногласий то, что окончательная редакция Пятикнижия возникла не случайно, но была результатом планомерной литературной работы. Когда, как и кто осуществил ее –

на этот вопрос, разумеется, можно ответить лишь приблизительно. В последние годы появилось много сторонников у предположения, что на важнейшем этапе формирования Пятикнижия существенную роль сыграла персидская государственная политика, а, в особенности, деятельность персидских «эmissаров» Ездры и Неемии. По поводу деталей мнения исследователей, однако, расходятся.

3.1.1 Исторический контекст

Пятикнижие сформировалось после плена; такой вывод можно сделать на основании истории возникновения его частей (досвященническое сочинение, священническое сочинение, Второзаконие). Рост текста продолжался до этого времени (см. ниже, С.IV-VI, а также D.II). Есть во всяком случае пять причин предполагать, что свою нынешнюю форму Пятикнижие обрело примерно между 450 и 400 гг. до н.э.:

1. В Пятикнижии не видно ни влияния эллинизма, ни следов полемики с ним.
2. Культовое/религиозное отделение самаритян от Иерусалима обычно датируется (хотя эта датировка и небесспорна) периодом, непосредственно предшествующим появлению в данном регионе Александра Македонского, «основателя» эллинизма (ок. 330 г. до н.э.). «Поскольку же и самаритяне почитают Пятикнижие в качестве Священного Писания своего культового сообщества, формирование Пятикнижия как текста, обладающего основополагающим значением, должно было произойти еще во время персидского владычества, когда Самария, по воле персидских властей, не получила собственного центрального святилища и была связана с Иерусалимом» (О. Н. Steck, *Abschluß der Prophetie* 19).
3. Тора была переведена на греческий язык не позднее сер. III в. (см. выше А.III.1 и В); из этого следует, что к тому моменту Тора была принята повсеместно, включая и египетскую диаспору.
4. Книги Ездры/Неемии предполагают существование «Моисеевой Торы» в качестве нормативной величины (ср. Езд 3:2; Неем 10:30; 13:1; в Неем 10 комментируются тексты Исх — Втор, что предполагает наличия Пятикнижия).
5. Если исходить из того, что окончательная редакция Книги Второзакония, относящаяся примерно к 400 г. до н.э., была связана с процессом целенаправленного отделения пятичастного текста Быт — Втор от книг «ранних пророков», Ис Нав — 4 Цар (см. ниже, С.II.5.1 и С.IV.2), то можно предположить, что окончательная редакция Пятикнижия (см. ниже, С.III) была завершена в начале IV в.

Формирование Торы происходило в рамках процесса «реставрации иудейского самосознания» после утраты евреями государственной независимости в 586 г. до н.э., когда Иерусалим был захвачен (ново-)вавилонянами, Храм

разрушен, а элита (политики и священники) депортированы в Вавилон («гола»). Поводом для такой реставрации послужила «земельная и социальная» реформа, проводимая самими вавилонянами: земельные участки высланных раздавались бедным людям, чей социальный статус был низок; кроме того, вавилоняне приветствовали попытки формирования еврейми новой общественной структуры, не иерархической, но родовой (ее центром стал маленький городок Мицпа [Массифа], расположенный к северу от Иерусалима). Внешние условия изменились в 538 г., когда персидский царь Кир захватил Вавилон и создал Персидскую державу Ахеменидов. Кир и его преемники, стараясь поддержать стабильность своей империи, гораздо больше, чем (ново-)ассирийцы (они присоединили Северное Царство Израиль к своей империи в 722 г. до н.э.) и (ново-) вавилоняне, опирались на местные силы. Персидские властители стремились построить систему, в которой бы мирно сосуществовали автономия провинций и сильная центральная власть. Их религиозная политика также определялась этой двусторонней программой: с одной стороны, они не препятствовали сохранению у покоренных народов их религиозных традиций и центров богопочитания в той степени, в которой это не задевало их политических интересов; с другой стороны, они искусно ставили эти центры под свой контроль в целях поддержания государственной стабильности. Трудно определить, когда именно эта новая религиозная политика персов начала четко ощущаться среди пленных иудеев в Израиле (первый персидский наместник, который управлял Израилем, имел резиденцию в Самарии (!)), а также и то, в результате каких именно политических процессов была создана провинция (или «подпровинция») Иудея (Йехуд) с центром в Иерусалиме. Несомненно, что возвращение пленников («гола») привело к острым конфликтам, с одной стороны, потому что те, кто вернулись, пытались (при поддержке персидских властей) вернуть и свою утраченную собственность; с другой стороны, и в кругу самих «репатриантов» не было единства. Одни настаивали на формировании общины, строго ориентированной на Храм и священство, другие, основываясь на пророческих традициях, стремились создать общественную структуру, основанную на народовластии. Представляется вероятным, что Неемии, уполномоченному персами для устройства дел в Иудее, удалось прекратить конфликты между враждующими группировками не в последнюю очередь потому, что он создал в регионе четкую структуру персидской провинции с центром в Иерусалиме. Политическое «примирение» стало предпосылкой для создания того «компромиссного документа», который затем провозгласил Ездра. Важнейшими этапами восстановления и новой организации израильской государственности были, очевидно, следующие:

После 586 г.	Земельная и социальная реформа, инициированная вавилонянами; Мицпа (Массифа) — центр «новой» общины (подчиненной вавилонянам)
С 538 г.	Возвращение из плена («гола»); зарождение конфликтов между «репатриантами» («гола») и «старожилами»
520-515 гг.	Строительство храма (Зоровавель и Иисус — ср. Езд 3:6-6:22): «монументальная реабилитация» Бога Яхве

445 г.	Строительство городских стен в Иерусалиме под руководством Неемии (ср. Неем 1-7) и создание провинции Иудея (Йехуд): «монументальная реабилитация» города Иерусалима и иерусалимского региона; Неемия «примиряет» конфликтующие стороны
398 г.	Ездра торжественно провозглашает Тору в Иерусалиме (ср. Езд 7; Неем 8-10); общественно-правовое признание иудейской религии как одной из религий Персидской державы

Датировка деятельности Ездры (Эзры) и, в особенности, связь его деятельности с деятельностью Неемии вызывают споры среди исследователей (см. ниже, D.IX.2.5). Одна из причин для противоречивых мнений ученых находится в самом тексте книги Ездры (Езд 7:7-9: «... в седьмой год царя Артаксеркса» — если здесь имеется в виду Артаксеркс I, то описываемые события следует датировать 458 г. до н.э., если же Артаксеркс II, то 398 г. до н.э.). В отношении последовательности событий, приведенных в данной таблице (она составлена в соответствии с мнением большинства исследователей, но в противоречии с текстами книг Ездры и Неемии: Неемия — 445 г., а *затем* Ездра — 398 г.), можно сделать следующие наблюдения:

1. Для редакции Книг Ездры/Неемии не характерен интерес к хронологической точности; главное внимание в ней уделяется тематическим и идеологическим концепциям. В силу большего значения Ездры он поставлен перед Неемией «хронологически». Редакция представляет его «новым Моисеем», вождем «нового Исхода» (ср. Езд 7); его родословная возводится к Аарону, родоначальнику всего священства (ср. Езд 7:1-5).
2. Деятельность Ездры предполагает, что Иерусалим восстановлен, заново заселен и является центром региона — именно эти условия создал Неемия. Последовательность Неемия — Ездра кажется более вероятной и при оценке событий с учетом персидской государственной политики.

3.1.2 Тезис о так называемой государственной авторизации Торы

Соображения, представленные в последние годы в работах Э. Блюма (Komposition des Pentateuches) и Р. Г. Кратца (Translatio imperii), весьма определенно объяснили нам причины процессов, в результате которых Ездre удалось провозгласить общий иудейский закон. Это событие существенно форсировало процесс формативной редакции Пятикнижия. «Названные исследователи, анализируя параллельные процессы в других областях Персидской державы, показывают, что персы воспринимали свое государство как огромный организм, частями которого являлись разные страны и народы; “сердцем” этого организма был император и единый государственный закон. Этот закон не был кодифицирован как единый свод, но существовал de facto как совокупность множества национальных и региональных законов, уложений и учреждений (храмы); все эти законы должны утверждались персами с помощью т.н. “государственной авторизации” (термин принадлежит Фрею [Frei]). Кратц так описывает эту ситуацию: “Любой народ в Персидской державе соблюдает персидские законы, если он соблюдает свои собственные законы, утвержденные персидской государственной властью”» (О. Н. Steck, Abschluß

der Prophetie 14). По мнению Блюма и Кратца, практиковавшаяся персами государственная авторизация, с помощью которой местные/партикулярные законы получали силу законов общегосударственных, лежала и в основе признания персами еврейской Торы при Ездre; эти исследователи опираются в своих предположениях на царское «аккредитационное» письмо (*т.н. рескрипт Артаксеркса*) Езд 7:12-26, дошедший до нас на арамейском языке (официальном языке Персидской державы!); этот документ Ездра повез с собой, направляясь в Иерусалим для осуществления своей миссии. Ясно, что этот текст не является официальным государственным документом; скорее всего, это описание и богословское обоснование (и прославление) ситуации, созданной Ездрой; этот текст мог принадлежать иудейским авторам более позднего времени. В отношении содержания и юридических особенностей он прекрасно вписывается в общую картину, нарисованную П. Фреем и Р. Г. Кратцем на базе внебиблейских источников, и может хорошо иллюстрировать процесс авторизации; особенно показательны начало и конец этого документа:

Так называемый рескрипт Артаксеркса Езд 7:12-26

12 «Артаксеркс, царь царей, Ездre священнику, учителю закона Бога небесного совершенному», и прочее. 13 «От меня дано повеление, чтобы в царстве моем всякий из народа Израилева и из священников его и левитов, желающих идти в Иерусалим, шел с тобою. 14 Так как ты посылаешься от царя и семи советников его, чтобы обозреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего, находящемуся в руке твоей... 23 Все, что повелено Богом небесным, должно делаться со тщанием для дома Бога небесного, дабы не было гнева Его на царство, царя и сыновей его... 25 Ты же, Ездра, по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей, поставь правителей и судей, чтобы они судили весь народ за рекою, — всех знающих законы Бога твоего; а кто не знает, тех учите. 26 Кто же не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно пусть производят суд, на смерть ли, или на изгнание, или на денежную пеню, или на заключение в темницу».

Обратим внимание на следующие формулировки, используемые для описания деятельности Ездры и формирования Пятикнижия/Торы:

1. Закон, который объявляет Ездра, — это иудейский закон («закон Бога твоего»), авторизуемый в качестве персидского государственного закона («закон царя»).
2. Объявление и исполнение этого закона «всем народом» иудеев в провинции за Евфратом служат интересам Персидского государства (7:23).
3. Объявление происходит в культовом центре религии Яхве. «Закон» и «Храм» обуславливают здесь друг друга; книга закона — это «священная книга».
4. Принадлежность к иудейскому народу будет впоследствии определяться отношением к этой «Священной Книге».
5. В вышеприведенном тексте речь не о законе неизвестном на тот момент и не о законе, который должен написать Ездра, но о законе, который уже есть в наличии («закон... находящийся в руке твоей»). Поэтому можно предположить, что деятельность Ездры была не натиском «извне», не демонстрацией сил евреев, вернувшихся из плена, но проходила в согласовании с влиятельными кругами иудейского самоуправления (с коллегией священников и советом старейшин).

6. Исполнение закона иудеями рассматривается как проявление лояльности к персидским властям; неисполнение закона преследуется и карается в юридическом порядке (7:26).

7. Закон — это не только база для судебных решений, но и основа иудейского «учения» (7:25).

Вопрос о *происхождении, объеме и содержании* закона, объявленного Ездрой, всегда вызывал споры. По мнению редактора Езд 7, законом было Пятикнижие (ср. Езд 7:6: «Ездра... был книжник, сведущий в законе Моисеевом, который дал Яхве, Бог Израилев»). Исследователи предлагают (на разных основаниях) следующие варианты:

1. Второзаконие или закон Втор 5-28, интегрированный в текст Второзакония;
2. «Закон святости» Лев 17-26;
3. «Священническое писание» в развернутой версии (P^s + «священный закон»);
4. Пятикнижие в окончательной форме;
5. Закон, не дошедший до нас или не подлежащий идентификации.

Если исходить из сведений о персидской государственной авторизации, которые можно почерпнуть из внебиблейских источников, то, строго говоря, ни один из вышеуказанных библейских правовых текстов не может быть законом, объявленным Ездрой; дело в том, что государственной авторизации подвергались лишь отдельные законы, в основном касающиеся вопросов культа. Если исходить из текста Езд 7:12-26 и воспринимать объявление закона, засвидетельствованное здесь, с позиций предположения о государственной авторизации как части персидской политики, можно предложить следующий тезис: в Пятикнижии содержатся мнения различных иудейских группировок; текст Пятикнижия был направлен персам на утверждение (возможно, при содействии Неемии) для того, чтобы получить законодательную базу для иудейского «образа жизни». В свете этой гипотезы деятельность Ездры становится результатом усилий иудеев получить от персов относительную автономию. Можно предположить, что так называемый рескрипт Артаксеркса был в таком случае «охранной грамотой» для Пятикнижия.

3.1.3 Слабые стороны тезиса о т.н. государственной авторизации

В последнее время тезис о том, что окончательная редакция Пятикнижия была обусловлена необходимостью утверждения иудейской Торы через персидскую государственную авторизацию, *оспаривается*; приводимые контраргументы таких исследователей как И. Л. Ска (Ska), Э. Отто (Otto), У. Рютерсверден (Rütterswörden), Г.-К. Шмитт (Schmitt), И. Визехефер (Wiesehöfer), достаточно сильны. Они таковы:

1. Документы, которые привлекаются в качестве доказательств тезиса о персидской государственной авторизации, очень отличаются друг от друга в частности; ни один из них не может служить основанием для заключения о том, что местные законы действительно становились персидскими государственными законами.
2. «Корпусы законов», интегрированные в текст Пятикнижия, противоречат друг другу настолько, что едва ли персы могли принять их в качестве обязательных («как же следует поступать в конкретном случае?»); персы требовали

от законов абсолютной однозначности, поэтому противоречивость «правовых частей» Пятикнижия идет вразрез с их представлениями о законе.

3. В самом Пятикнижии нет никаких указаний на персидскую авторизацию, а концепция Моисеевой Торы скорее противоречит идее персидской авторизации.

4. Пятикнижие едва ли могло быть признано «государственным правом» в силу своего объема и присутствия многочисленных повествовательных частей.

5. Пятикнижие включает в себя ряд текстов, в которых присутствует представление об Израильской великой державе; едва ли персы могли утвердить такой документ в качестве своего «государственного закона» (ср., напр., обетование о расширении границ Израиля вплоть «до реки Евфрата» в Быт 15:18).

3.1.4 Окончательная редакция Пятикнижия

как прежде всего внутрииудейский процесс поиска компромисса

Как мы видели, тезис о персидской государственной авторизации имеет целый ряд слабых пунктов; по этой причине все большее число исследователей приходит к мнению, что окончательная редакция Пятикнижия скорее могла быть процессом поиска общественного и богословского компромисса внутри Израиля; целью и смыслом этого компромисса был поиск некоей всеобщей объединяющей идеи, которую разделяли бы все израильтяне, вне зависимости от группировок и течений, к которым они принадлежали (Н.-С. Schmitt). Именно в этих условиях зародились те принципы литературной техники, которые станут позже характерными для иудейских ученых раввинов (Е. Otto). Скорее всего, Неемия сыграл важную роль в процессе поиска общественного (политического) компромисса между различными конкурирующими друг с другом группировками («репатрианты» против «старожилов»; репатрианты, ориентированные «пророчески», против репатриантов, ориентированных «священнически»; споры о владении землей и о богословской компетенции). Что касается деятельности Ездры, то, вероятно, с его именем связано важнейшее с богословской и юридической точек зрения событие — провозглашение Пятикнижия как пятичастной Моисеевой Торы. Согласно этой точке зрения (ср. W. Oswald, *Israel am Gottesberg* 224-237), Неемия повлиял своей общественно-политической деятельностью (которая была связана с организацией персидской провинции Йехуд) и на литературное воплощение этого процесса поиска компромисса — редакционную переработку текстов, представляющих взгляды враждующих между собой группировок. Следующим шагом, как можно предположить, было богословское и юридическое утверждение этого компромиссного текста, осуществленное в процессе завершающей редакции. В результате этих процессов возникла Моисеева Тора, которая была торжественно введена Ездрой в действие (об исторической оценке миссии Ездры см. ниже, D.IX.2.5).

3.2 Пятикнижие как компромиссный документ и как «Моисеева Тора»

В после пленном богословии Израиля были особенно влиятельны два направления: *теократическое* и *эсхатологическое*. Они различаются в основном оценкой определенного исторического момента — времени, наступившего после возвращения из плена — в контексте Персидской мировой державы (конец плена, постройка и освящение Храма, обретение Иерусалимом статуса иудейского религиозного центра, обладающего относительной автономией). *Теократическое направление* принципиально трактовало эти события таким образом, что «спасение Израиля считалось свершившимся фактом, так как персидское господство воспринималось как явившееся царство Божие, а Храм и храмовый культ — как реализация спасения Израиля; власть Божия универсальна и осуществляется при посредстве персов. Ожидания относительно менее важных деталей такого спасения, связываются с мировым господством Яхве на территории Персидской державы и с политическими средствами управления. В этой позиции нет эсхатологических оговорок и ожидания радикальных перемен в судьбе Израиля, лежащих за пределами господства персов, — перемен, которые инициирует непосредственно Яхве. Эти черты отличают теократическую концепцию, в рамках которой ожидания пророков воспринимаются как уже исполнившиеся, от *эсхатологических позиций*. В эсхатологической позиции девтерономического направления персидское владычество воспринимается как облегчение участи Израиля в ходе продолжающегося Божьего суда; эта позиция построена на ожидании благословения Яхве Израилю и его наказания другим народам; время наступления этих событий никак не определено. В эсхатологической позиции пророческого направления владычество персов воспринимается как знак начала спасительных перемен для Израиля... Согласно этой традиции, решительный прорыв в истории Израиля может произойти, однако, лишь тогда, когда Яхве, не обращая внимания на владычество персов, сам установит свою церковную власть на Сионе» (О. Н. Steck, *Abschluß der Prophetie* 15f Anm.13).

Оба направления, поддерживаемые разными частями иудейского общества (священство — теократическое направление; миряне — эсхатологическое направление; разумеется, иногда эти позиции пересекались), находятся как в повествовательных, так и в юридических частях Пятикнижия в таком соседстве, которое можно назвать компромиссом с сохранением противоречий. В повествовательных частях можно наблюдать соперничество разных оценок древней истории Израиля. С точки зрения священников Бог дал людям «от Авраама до Моисея» основные заповеди, которые никогда не менялись; спасение в значительной мере зависит от тщательного исполнения этих заповедей. «Пророческое» направление, напротив, рассматривает начало Израиля

как динамичные, колеблющиеся между карой и спасением отношения Бога с народом Израиля и другими народами. И в юридической области можно увидеть разные акценты. Это особенно заметно в трех группах «главных заповедей» Израиля, объединенных в Пятикнижии (в деталях эти тексты демонстрируют большое сходство): Исх 20-23 (десять заповедей и книга завета), Лев 1-26 (особенно Лев 17-26 — «закон святости») и Втор 5-28. Заповеди, регламентирующие жизнь священников и помещенные в центр Пятикнижия, определяют Израиль как святое чистое общество, акцентируя внимание на культовых и сакрально-правовых категориях. В противовес этому, заповеди, находящиеся в начале и в конце Пятикнижия, — Исх 20-23 и Втор 5-28 (в начале каждого из этих текстов помещен «этический декалог» Исх 20* и Втор 5*; в измененном виде он присутствует и в Лев 19), базируются на идеале «народа братьев и сестер» (вдохновленном идеалом семьи); этот идеал должен актуализироваться в процессе перманентных реформ.

Как *компромиссное богословское сочинение* Пятикнижие «могло восприниматься совершенно по-разному. Теократы находили в нем, в его начале, основные и вечные предписания, определяющие существование Израиля и всего мира; в существовании в настоящем, в рамках Персидской державы, Иудеи с Храмом в Иерусалиме они видели исполнение этих предписаний. Но и представители «девторономического» направления видели в Пятикнижии отражение своих позиций и могли вместе со «священническими» кругами найти в пророчествах и обетованиях книг Бытия и Второзакония основу для своих куда более серьезных упований на спасение Израиля, не связанное с персидским владычеством» (О. Н. Steck, *Abschluß der Prophetie* 18f). Определение «компромисс» не должно скрыть от нас того важного факта, что у обоих конкурирующих друг с другом направлений (т.е. у общественных и государственных групп, представлявших эти направления) были общие позиции в важнейшем пункте: во-первых, оба направления искали путь для реконструкции иудейского самосознания в ранней истории Израиля «от Авраама до Моисея», а не в эпохе государственной независимости; во-вторых, в *обоих направлениях* личности Моисея придавалось большое значение.

Как документ, в котором нашли отражение позиции конкурирующих направлений, Пятикнижие призывало общество к *поиску компромисса* и представляло собой попытку установить и укрепить основы иудейского самосознания, действительные для всех членов общины. В самом тексте Пятикнижия говорится, что Тора дана Богом через Моисея *всему Израиллю*. Моисей как толкователь откровения Яхве становится фигурой, примиряющей и объединяющей различные группы и ситуации. Тора обращена не только к жителям Иудеи, но и к евреям диаспоры. Их еврейство подтверждается рассказами о патриархах и историей Иосифа в Книге Бытия. «Корпусы законов», конкурируя друг с другом, также узаконивают принадлежность к народу людей,

живущих за пределами Земли Обетованной (признавая ее при этом своим центром).

Рассматривая Пятикнижие под другим углом зрения, можно воспринимать его как социально-политический и социально-утопический компромисс. В нем можно увидеть стремление найти баланс между позициями различных общественных классов Иудеи (аристократическое высшее общество и средний класс, персонал Храма, мелкие крестьяне, наемные рабочие, неимущие); большое число социальных предписаний должно было обеспечить этот баланс. Пятикнижие призвало священство и светских сановников (священническая коллегия, совет старейшин) умерить свои претензии и согласовать их друг с другом (ср., напр., программу биполярной — духовной и светской — структуры управления в Исх 24:9-11). Пятикнижие противопоставило их притязаниям на главенство эгалитарную концепцию «царства священников и народа святого», относящуюся ко *всему народу* (ср. контраст между Исх 19:5 слл.; Числ 16:3 и Числ 16:4 слл.).

4. Тора как каноническая книга

Особое значение Пятикнижия, обретшего законченную форму и отделенного от «ранних пророков» в IV в. до н.э., заключалось в том, что оно получило статус «канонической книги». Понятие «канонизации» включает в себя два различных процесса/аспекта. 1. Собственно процесс канонизации (*canonical process*) — длительный процесс, в ходе которого текст обретает свою окончательную форму и авторитарность. 2. Включение в канон — признание за текстом обязательной нормативной функции; как правило, это происходит в ходе заключительной обработки текста и его последующей публикации, а также архивирования одного или нескольких экземпляров текста в качестве образца. После того, как текст получает статус канонического, в него нельзя вносить изменения, а можно лишь переписывать и, самое большее, дополнять отдельными словами и краткими пояснениями.

Впрочем, в иудаизме процесс канонизации не был связан с понятием канона. Слово «канон» (*κανών* — греческое слово, заимствованное из семитского/ивритского *qānoh* — «камыш») было вначале архитектурным термином (инструмент, используемый для измерения масштаб); позже оно стало означать норму/идеал в искусстве и литературе, этике и политике; наконец у него появилось значение списка/каталога «обязательных книг» (для самых разных областей культуры и общественной жизни). Только в IV в. н.э., в рамках христианской культуры, это понятие стали связывать с Библией. Так, в определении Лаодикийского Собора (ок. 360 г.) говорится, что «в церкви не положено читать «обычные» псалмы и неканонические (*ἀκανονιστά*) книги, а следует читать только канонические книги (*τὰ κανονικά [βιβλία]*) Ветхого и Нового Завета». Иудаизм определял «канонические книги»

преимущественно как «книги, пачкающие руки», т.е. как священные предметы, к которым запрещено прикасаться. Вначале это выражение применялось к «образцовым» экземплярам, которые находились в Храме и были изготовлены при соблюдении определенных ритуалов и к которым могли прикасаться только «ритуально освященные». Определение «Священное Писание» подчеркивает тот же аспект.

Изучение процесса канонизации Торы, который начинается с провозглашения Второзакония Иосии «основным государственным законом» (ср. 4 Цар 23:1-3; см. ниже, С.IV), позволяет определить специфические черты канонических текстов с помощью различения (вслед за Й. Ассманом [Assmann]) между «классическими», «священными» и «каноническими» текстами.

(1) *Классические* тексты являются определяющими для культурной идентичности конкретной эпохи или группы (школы, движения, течения). Любое различение «классических» и «неклассических» текстов в достаточной степени условно и не является повсеместным и обязательным. Разные эпохи и разные школы делают выбор по-разному. Критерии выбора также могут быть весьма различными от эстетических до этических; самое главное здесь — «образцовость» таких текстов: они читаются, цитируются и имитируются чаще других, становясь в результате «классикой» данной (культурной) эпохи.

(2) *Священные* тексты — «это своего рода словесный “храм”, “святилище”; реализация “священного” посредством голоса. Священный текст не нуждается в интерпретации; его следует произносить, тщательно соблюдая ритуалы и предписания, касающиеся места, времени, предшествующих процедур очищения и т.д.» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 94). Прежде всего священные тексты требуют тонкости в их традиции и рецитации.

(3) *Канонические* тексты формулируют нормативные и формативные ценности данного сообщества, обязательные для всех его членов. Они подразумевают (или прямо производят) некоторую цензуру других текстов, которые в результате могут быть признаны необязательными или вредными/еретическими. Процесс разграничения «избранных» и «альтернативных» текстов можно определить как канонизацию. Канонические тексты должны соблюдаться в неприкосновенности; они священны и дописывать их нельзя. Акт обретения текстом статуса канонического не направлен на сохранение его точного текста как таковое; важно то, что этим актом устанавливается канон ценностей и смыслов для жизни членов общества, утверждающего этот канон. Поэтому канонические тексты нуждаются не только в институтах, обеспечивающих сохранность и неизменность *самого текста* (неприкосновенность и эстетика формы: «священные книги»), но в еще большей степени в институтах, обеспечивающих неизменность и сохранность их *содержания*, чтобы по прошествии времени или при смене общественных или культурных условий они могли сохранить свою основную функцию — определять «согласно тексту» (т.е. согласно идеям, заключенным в тексте) жизнь общества. Канонические «тексты предназначены для того, чтобы их осмыслили сердцем, исполняли и воплощали в жизнь. Для этого необходима не столько рецитация, сколько истолкование. Здесь важно *сердце*, а не уши и уста. Но текст не обращается непосредственно к сердцу... Поэтому канонический текст требует третьего — интерпретатора, который

стоял бы между текстом и его адресатом и «высвобождал» те нормативные и формативные импульсы, которые заключены в тексте. Канонические тексты могут раскрыть свое содержание только при наличии трех сторон: текста, толкователя и слушателя» (J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* 95). Канонизация текста не обозначает прекращения его продуктивности — наоборот, она обуславливает возникновение *новых текстов*, не внутренних, а внешних, но также имеющих отношение к тексту каноническому — текстов, которые актуализируют канонический текст. Главная форма продолжения «продуктивной жизни» канонического текста — это *комментарий*; комментарий, как и цензура, является одной из составляющих понятия канона. Комментарий к каноническому тексту «выполняет две главные функции: во-первых, он служит претворению идей текста в жизнь, помогает практически использовать правила, изложенные в каноническом тексте, на фоне постоянно меняющихся условий жизни; во-вторых, он представляет собой “законодательную базу” для инноваций, которые могут проявляться только в форме комментария, толкования канонического произведения» (А. и J. Assmann, *Канон* 14). Есть, однако, и другие формы дозволенного обращения с каноническим текстом: он может служить некой основой мыслительной деятельности, притом что какие-либо ссылки на него отсутствуют. Суммируя, можно сказать: канон есть потенциал творческой энергии, высвобождающейся в соответствии с каноном.

Тора в качестве «канона» стала для Израиля, с одной стороны, выражением монотеистической цензуры и подчинения пророческих книг Торе. С другой стороны, являясь объединяющим, компромиссным документом, Тора заключала в самой себе потребность в *культивировании содержания*, что входит в само понятие канона. Следующим за канонизацией Торы шагом была канонизация книг пророков; в силу вышеназванных причин можно считать вполне логичным, что они были *поняты* как (канонический) комментарий к Торе, причем (и это характерно!) даже там, где, на первый взгляд, они противоречат тексту Торы, а также и то, что «писания» впоследствии воспринимались и канонизировались как актуализация идей, изначально заложенных в Торе. Но и этого мало. Изучая обширную литературу раннего иудаизма, можно увидеть, что канонизация Торы «производила» новые тексты, а также новые варианты восприятия жизни и поведения, на первый взгляд, идущие вразрез с правилами, но по смыслу и по духу соответствующие им («галаха»). Следующие примеры проиллюстрируют это утверждение:

1. Неем 10 как актуализация «Моисеевой Торы», прямо заявляющая о себе;

2. 1 Макк 2:39-41: «смыслом» и «целью» установления заповеди о субботе в Торе было утверждение Израиля в качестве «народа Божия»; поэтому нарушение Маккавеями этой заповеди было «каноничным» — они нарушили ее, чтобы спасти Израиль, а значит — сохранить Тору;

3. Нагорная проповедь Мф 5-7 как апокалиптическая галаха Иисуса по отношению к Моисеевой Торе (ср. «девиз» Мф 5:17-20)

Уже из текста Второзакония можно заключить, что Тора как канон не означала конца откровения; во-первых, это следует из динамического понимания откровения — текст Моисеевой Торы говорит о самом себе как об актуализации откровения Яхве, обращенной к будущему; во-вторых, об этом свидетельствует дважды включенная в Книгу Второзакония специфическая «формула канона» (Втор 4:2; 12:32). В особенности связь формулы Втор 4:2 с ее контекстом Втор 4:1-4 подчеркивает главный смысл канонизации:

1. Канон указывает людям *путь в жизни*;

2. Канон прежде всего призван служить практической деятельности; это подчеркивает инфинитив, следующий за формулой канона («законы, которые я научаю вас исполнять»). Канонизация закрепляет не букву, но идейную направленность откровения. Как канонический текст Тора «должна применяться в жизни» («adaptable for life»: J. A. Sanders).

IV. КНИГА ВТОРОЗАКОНИЯ

Георг Браулик

Комментарии: S.R.Driver (ICC) 1895 (=³1902); A.Bertholet (KHC) 1899; F.de Hummelauer (CSS) 1901; E.König (KAT) 1917; G.A.Smith (CB) 1918; C.Steuernagel (HK) ²1923; H.Junker (HSAT) 1933; ders. (EB) 1955; P.Buis/J.Leclercq (SBI) 1963; G.von Rad (ATD) 1964 (=⁴1984); P.Buis (VSal.AT) 1969; J.Wijngaards (BOT) 1971; A.Phillips (CBC) 1973; P.C.Craigie (NICOT) 1976; A.D.H.Mayes (NCeBC) 1979; G.Braulik (NEB) I 1986, II 1992; C.J.Labuschagne (PreOT) I^A und I^B 1987, II 1990, III 1997; L.Perlitt (BK) 1990ff; M.Weinfeld (AncB) 1991; M.Rose (ZBK) 1994; P.Bovati, II Libro del Deuteronomio (1-11) (Guide Spirituali all'Antico Testamento) 1994; E.Nielsen (HAT) 1995; J.H.Tigay (JPSTC) 1996; C.J.H.Wright (NIBC) ²1998; R.E.Clements (NIB) 1998,269-538; D.L.Christensen (WBC) I 2001, II 2002 (ausführliche Bibliographie!); R.D.Nelson (OTL) 2002; J.G.McConville (AOT) 2002.

Обзоры исследований: H.D.Preuss, Deuteronomium (EdF 164) Darmstadt 1982 (dazu N.Lohfink: ThLZ 108,1983,349-353); ders., Zum deuteronomistischen Geschichtswerk: ThR 58,1993,229-245 (zum Dtn); Th.Römer, The Book of Deuteronomy, in: S.L.McKenzie/M.P.Graham (Hg), The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth (JSOTS 182) Sheffield 1994,178-212; M.A.O'Brien, The Book of Deuteronomy: CRBS 3,1995,95-128; N.Lohfink, Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20) Stuttgart 1995,13-38; T.Veijola, Deuteronomiumforschung zwischen Tradition und Innovation (I): ThR 67,2002,273-327.