

# ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 3: 1979 г.

Алексей Сергеевич Кашкин

кандидат богословия  
доцент, заведующий кафедрой библеистики  
Саратовской православной духовной семинарии  
410028, Саратов, ул. Мичурина, д. 92  
a\_kashkin@mail.ru

**Для цитирования:** *Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 3: 1979 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 141–167. DOI: 10.31802/VCA.2021.12.4.007*

## Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

«Журнал для исследования Ветхого Завета» — один из ведущих научных журналов по библеистике. В этом библиографическом обзоре мы рассмотрим все публикации журнала, содержащиеся в выпусках с 10 по 14; все эти пять выпусков вышли в 1979 г. Особенно следует отметить интересные статьи, посвящённые следующим темам: возвышение Давида, поэтический характер Иер. 25, 15–29 (№ 10), богословие Ветхого Завета, наказания за прелюбодеяние в Ветхом Завете (№ 11), критика Пятикнижия, Иез. 18, комментарий Иер. 31, 15–22 (№ 12), книга Ионы, Втор. 21, 18–21, «сыны Божии» и «дочери человеческие» (№ 13), текстологический анализ 4QSam<sup>a</sup> (№ 14).

**Ключевые слова:** Библия, Ветхий Завет, изучение Библии, библиография, возвышение Давида, книга Иеремии, богословие Ветхого Завета, прелюбодеяние в Ветхом Завете, «антимоеисеево предание», Иез. 18, плач Рахили, Книга Ионы, «сыны Божии», «дочери человеческие», 4QSam<sup>a</sup>, Vorlage LXX.

## Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 3: 1979

### Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and head of the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92, Michurina Street, Saratov 410028, Russia

a\_kashkin@mail.ru

**For citation:** Kashkin, Aleksey S. "Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 3: 1979". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 141–167 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.007

**Abstract.** «The Journal for the Study of the Old Testament» is one of the leading scientific journals in biblical studies. In this bibliographic review we will consider all the publications of the journal, contained in issues from 10 to 14; all these 5 issues came out in 1979. Especially the interesting articles should be marked on the following topics: David's rise, poetic character of Jer. 25, 15–29 (iss. 10), Old Testament theology, sanctions against adultery in Old Testament (iss. 11), Pentateuchal criticism, Ez. 18, commentary Jer. 31, 15–22 (iss. 12), book of Jonah, Deut. 21, 18–21, «sons of God» and «daughters of men» (iss. 13), textual analysis of 4QSam<sup>a</sup> (iss. 14).

**Keywords:** Bible, Old Testament, research, bibliography, David's rise, book of Jeremiah, Old Testament theology, adultery in Old Testament, «anti-Moses tradition», Ez. 18, Rachel weeping, book of Jonah, «sons of God», «daughters of men», 4QSam<sup>a</sup>, Vorlage LXX.

**М**ы продолжаем обзор публикаций британского журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT); в данной статье рассматриваются выпуски с 10 по 14, вышедшие в 1979 г.

**JSOT. Vol. 4. № 10. (Февраль 1979). 76 р.**

Выпуск 10-й рассматриваемого журнала содержит шесть публикаций: пять статей и один библиографический список. Открывается выпуск статьёй Н. П. Лемхе (N. P. Lemche) «Возвышение Давида»<sup>1</sup>. В очерке рассматривается история возвышения Давида (1 Цар. 16 — 2 Цар. 5); поскольку автор — яркий представитель «отрицательной» библейской критики, минималист, то и к анализу библейского текста он подходит весьма свободно и субъективно. В самом начале статьи Н. Лемхе заявляет, что рассматриваемая история в том виде, как она изложена в Библии, имеет явный продавидический характер, написана с целью обосновать права Давида на престол и отвести от него обвинения в катастрофе, постигшей династию Саула (р. 2), поэтому все фрагменты, в которых образ Давида представлен положительно, с лёгкостью объявляются Н. Лемхе недостоверными (а это большая часть повествования). В итоге формируется следующая картина, «очищенная» от всех «неисторичных» элементов: Давид в юности появляется при дворе Саула, где становится придворным музыкантом и оруженосцем; им движет честолюбие и желание власти; ему удаётся подружиться с сыном царя, Ионафаном, и получить должность тысяченачальника. Однако вскоре мудрый царь Саул начинает прозревать истинные мотивы Давида и удаляет его от двора. Тогда Давид во главе шайки изгоев («хапиру») начинает промышлять разбоем и вымогательством (история с Навалом, у которого Давид потребовал платы за то, что якобы охранял его стада)<sup>2</sup>; в конце концов, он удаляется к филистимлянам. После гибели Саула Давид проявил себя как заправский мастер интриг: путём подкупа различных лиц он сначала добился своего избрания царём Иудеи, затем переманил на свою сторону Авенира, а после подло убил Авенира и Иевосфея. Тот факт, что Библия всячески подчёркивает невиновность Давида в этих трагедиях, признаётся не имеющим ценности;

1 *Lemche N. P. David's Rise. P. 2–25.*

2 Фрагмент 1 Цар. 22, 1–4, где говорится о формировании отряда Давида, признаётся одним из немногочисленных подлинных фрагментов (*ibid. P. 11*).

автор предлагает простой вопрос: «Кому это было выгодно?» (р. 17). Сразу после утверждения на престоле Давид казнил семерых представителей рода Саула (эта история отражена в 2 Цар. 21) и насильно взял в жёны Мелхолу, дочь Саула (рассказ 1 Цар. 18 о ранней женитьбе на Мелхоло также считается вымышленным). В конце статьи автор предлагает вывод: на протяжении всей истории Давид цинично и последовательно реализовывал личные цели, в результате добился своего; этот факт говорит о том, что никто в мире политики не может достичь высот только честным путём и добрыми намерениями (р. 18)<sup>3</sup>.

Следующая статья написана А. Олдом (A. Graeme Auld) и называется «Города убежища в израильской традиции»<sup>4</sup>. Здесь автор подвергает критическому исследованию единственное место в Библии, где даётся полный список шести городов убежища, — Нав. 20, 7–8. Он выстраивает следующую концепцию: тексты Исх. 21, 13 и Втор. 19 представляют более древнюю законодательную традицию, которая предписывает выбрать города, где может скрываться невольный убийца; в этих фрагментах названия городов не приводятся, термин «убежище» (עָרֵי מִלְטָה) не используется. С другой стороны, есть фрагменты, где названы все шесть городов убежища: 1 Пар. 6, Нав. 21, Нав. 20 (перечисленный порядок пассажей отражает их хронологическую последовательность); фрагменты второй группы объединены употреблением термина עָרֵי מִלְטָה (традиционно переводится как «убежище»). При этом 1 Пар. 6 является самым ранним фрагментом и представляет собой список левитских городов; значение загадочного термина עָרֵי מִלְטָה здесь неясно, совсем необязательно он должен обозначать город, являющийся пристанищем для невольного убийцы. Далее на основе 1 Пар. 6 был составлен список левитских городов в Нав. 21; здесь к названиям городов, которые обозначены как «убежища», редактор добавил пояснение «для убийцы». Позже на основании Нав. 21 был составлен фрагмент Нав. 20, 7–8, который является извлечением из Нав. 21: выбраны шесть городов, которые возглавляют списки поселений для каждого священнического клана. В итоге получился список тех городов, которые якобы были отобраны для невольных убийц<sup>5</sup>;

3 Понятно, что столь тенденциозный очерк, в котором отвергается авторитет Священного Писания, не может иметь ценности для православного библеиста. Однако эта статья — иллюстрация того, к чему может привести субъективное обращение с библейским текстом.

4 Auld A. G. Cities of Refuge in Israelite Tradition. P. 26–40.

5 Тот факт, что Нав. 20, 8 почти в точности повторяет Втор. 4, 43, не говорит в пользу достоверности указанных городов как пристанищ для невольных убийц; связь этих стихов — «весьма открытый вопрос» (Ibid. P. 37).

на самом же деле названия таких городов неизвестны, да и значение термина  $\text{עָרֵי מִצְרָיִם}$  неясно.

Далее идёт статья британца А. Дженкинса (Allan K. Jenkins) «Великое имя: Быт. 12, 2 и издание Пятикнижия»<sup>6</sup>. Лейтмотив статьи — идея, что в нарративах Пятикнижия наречение имени (употребление фразы «нарёк/нарекла имя»)<sup>7</sup> совместно с этиологическими объяснениями демонстрирует наследование благословения и идею преемства. Это показано на многочисленных примерах: впервые такой способ наречения имени встречается в Быт. 3, 20 (Адам даёт имя жене), затем при рождении Сифа<sup>8</sup> (Быт. 4, 25) и Ноя (Быт. 5, 29). Далее этот же мотив проявляется в истории патриархов: в рождении Исаака, Иакова, его двенадцати сыновей<sup>9</sup>, а также Фареса — от Иуды. При этом Быт. 12, 2, где говорится о «возвеличении имени» Авраама, является ключевым фрагментом, соединяющим обе части Бытия (историю творения и историю патриархов). И хотя рождение Авраама не описывается, это компенсируется в 17, 5, где Бог даёт новое имя Аврааму, причём также с этиологией (р. 46). Вторая часть статьи посвящена теме имени Божия. Особый акцент делается на том, что Иаков в момент борьбы с Богом получил новое имя и благословение, но в знании имени Бога ему было отказано; этим засвидетельствована ограниченность возможностей человека (р. 50). Напротив, Моисею Бог открывает Своё имя, этим выражается особый статус Моисея. Автор также рассуждает об употреблении имени Яхве в Книге Бытия, в этом он видит две причины: объяснить знание имени Бога кенеями (очевидно, автор разделяет идею о том, что Моисей мог узнать об имени Яхве от кенеев) и, самое главное, показать, что патриархи поклонялись тому же Богу, Который дал потом Израилю землю Обетованную (р. 52).

6 Jenkins A. A Great Name. P. 41–57.

7 Автор отмечает, что в традиции Яхвиста имя даётся матерью, а в кодексе Р — отцом (Ibid. P. 47).

8 Рождение сыновей Адама особенно характерно: Авель появляется в повествовании и без формулы именованья, и без этимологии (чем указывается на бесследность его пребывания на земле); рождение Каина описано с этимологией, но без формулы именованья. И только в описании рождения Сифа присутствуют обе особенности: и формула именованья, и этимология. Уже на основании этих внешних особенностей текста можно заключить, что далее именно в потомстве Сифа будет раскрываться история отношений Бога с человеком (Ibid. P. 43–44).

9 Об этимологических формулах в истории о рождении сыновей Иакова автор замечает: некоторые из них Яхвист заимствовал из народного предания, некоторые придумывал самостоятельно (Ibid. P. 49). Интересно, что эти объяснения имён детей Иакова необходимы, без них в свете основной концепции автора статьи просто нельзя обойтись, так как речь идёт о родоначальниках колен избранного народа.

Теперь рассмотрим работу канадского библеиста М. Дероша (Michael DeRoche) под названием «Является ли Иер. 25, 15–29 отрывком переработанной иеремиевской поэзии»<sup>10</sup>. Здесь автор рассматривает оригинальный фрагмент Иер. 25, 15–20а.26–29 (пассаж Иер. 25, 20b–25 считается поздней вставкой) и обосновывает его поэтическую природу (при этом во всех изданиях, например в ВНС, этот отрывок передается как прозаический). Это достигается посредством искусного разбиения слов на колоны (полустишия) и строфы (еврейский текст не меняется), так что в итоге получается 9 строф, причём 1-я, 2-я и 9-я строфы содержат по пять колонов, 3-я — 5-я строфы — по три колона, 6-я — 8-я строфы — по два колона каждая (р. 60–62). Автор скрупулёзно отмечает наличие баланса и красоту построения каждой строфы (р. 62–65). В конце статьи из доказанного поэтического характера Иер. 25, 15–20а.26–29 делаются следующие выводы. Во-первых, это свидетельствует об авторстве самого Иеремии (ряд учёных отрицал принадлежность данного отрывка пророку) и о том, что можно выделить как минимум три стадии формирования фрагмента Иер. 25, 15–29: составление Иеремией оригинальной поэмы (25, 15–20а.26–29), затем добавление стихов 20b–25 и, наконец, переработка всего отрывка из поэтического в прозаический (р. 66). Во-вторых, этот факт позволяет говорить о текстологическом предпочтении варианта LXX, в котором фрагмент Иер. 25, 15–29 располагается как раз после пророчеств о народах, тогда как его позиция в масоретском тексте вызывает вопросы<sup>11</sup> (р. 67).

Далее идёт краткая заметка, подготовленная британцем Р. Би (R. E. Bee), который знаком нам по публикациям в выпуске 6; её название — «Использование подсчёта слогов в текстуальном анализе»<sup>12</sup>. Здесь автор продолжает дискуссию с К. Хауком о композиции псалма 131<sup>13</sup>, а также говорит о методологии статистического анализа. Р. Би различает два способа подсчёта слогов при анализе древнееврейского поэтического текста: 1) учитываются все слоги, в том числе и сверхкраткие; 2) считаются только полные слоги, при этом не принимаются во внимание простое и составное «шва», артикль, префиксы имперфекта; сеголатные формы считаются односложными. Путём математических

10 DeRoche M. Is Jeremiah 25, 15–29 a Piece of Reworked Jeremianic Poetry? P. 58–67.

11 Напомним, что в Септуагинте главы Иер. 44–51 располагаются как раз перед Иер. 25, 15.

12 Bee R. The Use of Syllable Counts in Textual Analysis. P. 68–70.

13 См. предыдущий обзор: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 259–261.

рассуждений с использованием графиков второй метод признается более точным, так как позволяет избежать учёта случайных ошибок в тексте. В итоге Р. Би подтверждает свой вывод о разделении Псалма 131 на четыре части, который был предложен в выпуске 6 JSOT.

Заключительная публикация выпуска — список докторских диссертаций по Ветхому Завету и смежным дисциплинам<sup>14</sup>, которые были защищены или готовились к защите в Великобритании и Ирландии в 1978 г.

### JSOT. Vol. 4. № 11. (Апрель 1979). 76 p.

Выпуск 11-й журнала содержит шесть публикаций: пять статей и одну рецензию. Начальная статья представляет собой доклад немецкого учёного Х. Ревентлова (Henning Graf Reventlow), который был прочитан на летнем симпозиуме «Общества изучения Ветхого Завета» и называется «Основные проблемы в богословии Ветхого Завета»<sup>15</sup>. Сначала автор, ссылаясь на авторитетных коллег, заявляет о кризисе дисциплины «Богословие Ветхого Завета». Эта дисциплина возникла в конце XIX в. и сначала представляла собой изложение учения Ветхого Завета в исторической перспективе, затем (после Второй мировой войны) превратилась в разновидность систематического (догматического) богословия. В нынешнее время эта концепция имеет больше критиков, нежели сторонников; отмечается, что в Америке учёные фактически потеряли интерес к этой области библеистики, тогда как в Европе она находит новых адептов. Вот некоторые проблемы богословия Ветхого Завета. Во-первых, отсутствие концептуального центра. Для Нового Завета таким центром является Христос, а для Ветхого Завета? Некоторые библеисты (Г. фон Рад) считали, что Ветхий Завет по существу является историей, а значит, концептуального центра в принципе иметь не должен. Но есть и противоположные мнения: В. Эйхродт предложил в качестве таковой концепцию завета, сам Х. Ревентлов предлагает считать Бога центром Ветхого Завета; есть и идеи двух фокусов: «Яхве — Бог Израиля, Израиль — народ Яхве» (идея Р. Сменда), власть Бога и общение Бога и человека (Г. Форер). Интересно также предложение С. Херрманна видеть в качестве центра Книгу Второзакония (р. 6–7). Во-вторых, обсуждается значение священной истории для богословия: является ли библейское повествование обычным изложением

14 Walker J. Current Research: Old Testament and Related Studies. P. 71–76.

15 Reventlow H. Basic Problems in Old Testament Theology. P. 2–22.

истории, способом выражения богословских идей или же спасение Господне раскрывается в истории? (р. 8–9). В-третьих, рассматривается значение «мудрости» для Ветхого Завета: одни учёные принижали роль мудрости, другие считали её центральным понятием Библии (р. 9–10). В заключительной части статьи много говорится о необходимости учитывать новейшие идеи философской герменевтики, в которой конкурируют две концепции. С одной стороны, герменевтическая философия (Х. Гадамер), представители которой заявляют о невозможности научной объективности в библейских исследованиях. Понять какую-либо традицию можно только будучи частью этой традиции, то есть толкование Библии должно находиться в рамках церковной экзегезы<sup>16</sup>. Ей противостоит аналитическая философия истории (А. Данто), которая рассматривает повествование как способ объяснения исторических фактов. Гармоничное совмещение двух этих принципов — методологическая задача библейского богословия (р. 12–14).

Следующая статья подготовлена Р. Би, её название — «Эмпирическая процедура датировки ветхозаветных пророчеств»<sup>17</sup>. Очень интересная и нестандартная библейско-математическая работа, в которой автор предлагает формулу для датировки пророческих книг, выведенную опытным путём (фактически методом индукции). В основу формулы положен принцип употребления «маккефа» в библейском тексте: автор отмечает, что чем текст древнее, тем больше в нём находится безударных слов, не отмеченных «маккефом»; в более позднем тексте таких безударных слов меньше<sup>18</sup>. В итоге получается формула:  $D = 391p + 440$ , где  $p$  — отношение безударных слов, не обозначенных «маккефом», к общему количеству безударных слов в анализируемом тексте;  $D$  — дата написания текста<sup>19</sup>. Применение этой формулы к фрагментам

16 Среди современных отечественных библеистов известным сторонником этой концепции является прот. Д. Юревич, в работе которого эта идея излагается достаточно подробно. См.: Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб.: СПбДА, 2016. С. 145–146.

17 Bee R. An Empirical Dating Procedure for Old Testament Prophecy. P. 23–35.

18 В конце статьи даётся объяснение этого феномена: еврейский язык был разговорным и претерпевал изменения примерно до сер. V в., после же 440 г. язык стал мёртвым и произношение перестало меняться, так что масореты зафиксировали уже ту языковую традицию, которая была в сер. V в. Таким образом, чем ближе написание текста к 440 г., тем меньше в нём ошибок в постановке «маккефа», чем дальше текст от указанного времени, тем таких неточностей больше (Ibid. P. 35).

19 Укажем некоторые, по нашему мнению, уязвимые моменты в этой модели. Во-первых, такой метод даёт возможность датировать время конечной редакции текста, а не время

пророческих книг дало поразительные результаты: подтверждена большая часть признанных датировок (например, начальные главы Книги Исаии — 736 г. до Р. Х., Книга Аггея — 520 г. до Р. Х. и т. д.). Интересно, что в конце статьи формула применяется к Книге Иоила и в итоге получается датировка в широком диапазоне: часть отрывков относится к кон. VIII — нач. VII в., другая часть (большая) — в диапазоне от 547 г. до 514 г. до Р. Х. Этому факту даётся объяснение: ранние фрагменты — пророчества самого Иоила, тогда как более поздние — результат работы слепого редактора (р. 34).

Далее помещена публикация британца Р. Коггинса (R. J. Coggins) «История и рассказ в исследовании Ветхого Завета»<sup>20</sup>. Автор ставит под сомнение применение методов исторической критики к библейскому тексту, а также отношение к самому тексту как к истории. Основной тезис: библейские книги — это литературные произведения, то есть рассказы, они являются не историческими произведениями, а «историоподобными», поэтому изучать по ним историю и воспринимать их содержание как историю нельзя<sup>21</sup> (р. 42–44). В частности, ставится под сомнение правомерность изложения истории древнего Израиля на материале книг Библии, особенно когда содержание пророческих книг используется как источник информации об определённом периоде (такая концепция реализуется в известном труде Дж. Брайта «История Израиля», а также в отечественном учебном пособии прот. А. Сорокина «Введение в Священное Писание Ветхого Завета») (р. 39–40). Отметим наиболее важные тезисы автора:

- не следует в содержании пророческих книг видеть отражение исторических обстоятельств эпохи пророка. В частности, Книгу пророка Исаии следует рассматривать как целостное произведение, гипотезы Второ- и Тритоисаии неудовлетворительны (р. 39);
- историю и археологию Палестины не следует считать вспомогательными библейскими дисциплинами, но надо видеть в них самостоятельные области (р. 41);

жизни самого пророка. Во-вторых (и самое главное), где гарантия точной идентификации тех слов масоретского текста, которые автором признаны исконно безударными? Какова вероятность ошибки самого исследователя?

20 Coggins R. History and Story in Old Testament Study. P. 36–46.

21 Приводится яркий пример: мы же не будем по «Гамлету» изучать историю средневековой Дании и по «Генриху VI» — историю Англии XV в.? Так почему же мы аналогичным образом используем книги Библии?

- акцент на историчности содержания заслонил богословский аспект книг Библии (р. 44) (известная «болезнь» западной критической библеистики!);
- начинать изучение книг Библии нужно с самого текста в том виде, в каком он есть, а не с «книги о тексте» (р. 45)<sup>22</sup>.

Теперь рассмотрим статью американки Э. М. Ватер (Ann M. Vater) «Шаблоны рассказов для Sitz<sup>23</sup>: проблемы формальной или литературной критики?»<sup>24</sup> Здесь с позиции критики формы рассматриваются библейские повествования, содержащие определённую весть (сообщение, послание). Автор проанализировала двести тридцать таких рассказов и выделила всего восемь шаблонов, причём в статье подробно описаны только четыре наиболее популярных шаблона; при этом каждый используемый шаблон имеет определённую смысловую нагрузку.

- 1) Отправление с сообщением + получение с сообщением (**С (М) + D (М)**)<sup>25</sup>. Это самая полная форма, в которой содержание сообщения сначала излагается в сцене отправления, затем повторяется в сцене получения. При этом нередко формулировки в обеих сценах могут отличаться. По такому шаблону построено всего пять процентов рассказов, пример — повеление Давида Иоаву об убийстве Урии (р. 50).
- 2) Краткое замечание об отправлении + само сообщение; о получении не говорится (**с + М + 0**); двадцать пять процентов рассказов. Пример — слова Иуды в адрес Фамари с признанием её правоты (см. Быт. 38, 25–26). В таких рассказах внимание фокусируется на самом сообщении; кроме того, его функция — соединение двух сторон, разделённых пропастью (р. 51).

22 Чуть ранее автор приводит пример такого подхода: нет смысла спорить, кто был первым, Ездра или Неемия, но нужно рассматривать книгу Ездры–Неемии в том виде, как она есть (Coggins R. *History and Story in Old Testament Study*. P. 41).

23 Немецкое Sitz означает «место»; часто употребляется в устойчивом выражении *Sitz im Leben*, что означает «место в жизни» — исторический контекст определённого библейского текста, его функция и роль в момент создания.

24 Vater A. M. *Story Patterns for a Sitz: A Form- or Literary-critical Concern?* P. 47–56.

25 Будем использовать следующие обозначения: «отправлением» назовём начальный момент введения в действие сообщения (повеление, приказ, пророчество), «получением» назовём конечную сцену реализации сообщения (исполнение приказа или пророчества). В тексте автора в формулах литеры **С** обозначает отправление, **М** — само сообщение, **D** — получение; строчные **с** и **d** означают предельно краткое сообщение в соответствующей сцене.

- 3) Только получение сообщения; описание сцены отправления отсутствует ( $0 + \mathbf{D}(\mathbf{M})$ ); таких рассказов двадцать два процента. Пример — второе пророчество Илии в адрес царя Охозии (см. 4 Цар. 1, 16–17). Подобный шаблон используется в пророчествах и призван акцентировать внимание на факте исполнения пророчества (р. 52).
- 4) Отправление сообщения + краткое замечание о его получении ( $\mathbf{C}(\mathbf{M}) + \mathbf{d}$ ); около семнадцати процентов случаев. В основном данный шаблон используется в откровениях Бога Моисею, здесь всё внимание сосредоточено на Личности Источника сообщения (р. 52–53).

Вывод А. Ватер: при анализе подобных текстов следует обращать внимание на используемый шаблон, что поможет выявить акценты, которые хотел выразить автор/редактор повествования (р. 54–55).

Заключительную статью «Наказания за прелюбодеяние в древнем израильском обществе с размышлениями о методологии в изучении этики Ветхого Завета»<sup>26</sup> написал Г. МакКитинг (Henry McKeating). Статья очень интересная и может быть полезна современным библеистам. В Пятикнижии дважды (Втор. 22, 22; Лев. 20, 10) говорится о том, что наказание за супружескую измену — смертная казнь, которой подвергаются оба виновника: и мужчина, и женщина. Однако в Писании нет ни одного примера, когда такое наказание применялось на деле<sup>27</sup>. Скорее всего, в реальной практике израильского общества наказания за измену были иными. И основания для такого вывода автор находит в содержании книг Премудрости и в книгах пророков. Здесь источником опасности для мужчины-виновника указана ярость оскорбленного мужа, которому выдавался своего рода «карт-бланш»: теоретически он мог и убить прелюбодея, но мог и «просто» избить, а мог в качестве

26 *McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 57–72.*

27 Есть три случая, когда присутствует угроза смертной казни: истории Фамари (Быт. 38), Сусанны (Дан. 13) и неизвестной женщины, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8). Однако они специфические (история Фамари имела место до появления Закона, повесть о Сусанне неканонична, фрагмент Ин. 8 — также более позднее добавление в текст Евангелия, да и иудеи привели женщину ко Христу не ради справедливого наказания, а чтобы найти основания к Его обвинению), угроза казни в них относится только к женщине, тогда как по Закону наказание положено обоим (*McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 58*). Примечательно, что седьмая заповедь — единственная в Декалоге, нарушение которой всегда предполагает наличие двух виновников.

компенсации потребовать только штрафа<sup>28</sup>. Для женщины применялись другие виды наказания: потеря репутации, раздевание донага и выставление на всеобщее посмеяние (см. Иез. 16, 37–39), развод без права на компенсацию<sup>29</sup>. При этом нельзя говорить о том, что смертная казнь в подобных случаях не применялась вообще, однако велика вероятность того, что в реальности к ней прибегали в редких случаях (р. 62). Также говорится, что древние люди верили в возможность прямого наказания Богом за прелюбодеяние, что было серьёзным сдерживающим фактором (р. 63). Далее автор рассуждает о времени и причинах появления законов, предписывающих смертную казнь за супружескую измену; он датирует эти законы VII–VI вв. до Р. Х., а их причиной считает развитие аналогии между прелюбодеянием и идолопоклонством: раз за духовное прелюбодеяние (служение другому богу) полагалась смертная казнь, то её распространили и на физическое прелюбодеяние. Однако это намерение законодателей лишь частично увенчалось успехом, на практике к смертной казни прибегали редко, предпочитая иные формы наказания (р. 64–65). В завершающей части статьи автор рассуждает о методологии и утверждает, что с очень большой осторожностью следует использовать письменные законы для суждения о принципах древнеизраильской этики<sup>30</sup> (р. 66). Также много сказано о том, что цель законов — утверждение принципа супружеской верности; при этом в израильской культуре существовало много сдерживающих факторов, и люди соблюдали седьмую заповедь не только из-за боязни смертной казни, но и по другим причинам (р. 67–68).

Завершает выпуск краткая рецензия П. Коксона (Peter W. Coxon) на двухтомник Ролана де Во «Древняя история Израиля»<sup>31</sup>. Рецензент

- 28 То есть в древнем Израиле прелюбодеяние относилось к области семейного права (а не уголовного) и правом наказания обладала потерпевшая сторона; в этом просматривается аналогия с убийством, наказанием за которое была месть родственников.
- 29 В Иез. 16, 40 говорится о смертной казни прелюбодейки, однако автор подробно разбирает этот фрагмент, указывая, что, во-первых, здесь употребляется метафора (речь идёт не о наказании реальной женщины, а о суде над Иудеей, виновной в идолопоклонстве), во-вторых, здесь речь идёт об убийстве этой символической женой своих детей (именно за это деяние положено наказание в виде смертной казни) (*McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 62*).
- 30 Этика Ветхого Завета и этика древнего Израиля — не одно и то же; законы Торы теологически мотивированы и представляют некий идеал; не факт, что в реальности израильтяне этими законами руководствовались (*ibid. P. 70*).
- 31 *Coxon P. Review of: Vaux R., de. Early History of Israel. 2 vol. London: Darton Longman and Todd, 1978. P. 72–76.*

отмечает, что выход английского перевода книги Р. де Во состоялся через сто лет после публикации «Введения в историю Израиля» Ю. Велльгаузена и книга Р. де Во является достойным аналогом классического труда Ю. Велльгаузена. Рецензент отмечает эрудицию автора, его глубокий анализ различных источников и обзор мнений библеистов (р. 73). Изложение истории Израиля заканчивается эпохой Судей; к сожалению, ранняя смерть Р. де Во воспрепятствовала осуществлению всего проекта (предполагалось довести историю Израиля до Александра Македонского). Рецензент подробно останавливается на следующих аспектах монографии: анализ понятия «хапиру», идея домоисеева происхождении культа Яхве, теория двух исходов, описание научных теорий поселения Израиля в Ханаане, теория М. Нота об израильской амфиктионии.

#### JSOT. Vol. 4. № 12. (Июнь 1979). 76 p.

Выпуск 12-й содержит девять публикаций: пять статей и четыре краткие рецензии на книги. В начале выпуска напечатана достаточно скучная и специфическая по содержанию статья Дж. Коутса (George W. Coats) «Традиция моря в теме пустыни: обзор»<sup>32</sup>. Критика Пятикнижия различает предание об исходе и предание о пустыне. В этом контексте главный тезис автора статьи: переход через Черное море не является частью традиции об исходе, но входит в предание о пустыне. Автор сначала отвечает на критику Д. Патрика (Dale Patrick), затем на аргументы Б. Чайлдса (Brevard S. Childs). Основной вывод для экзегезы: толковать Исх. 14–15 нужно не как завершение истории исхода (тем более не связывая это событие с египетскими казнями), но как новый фрагмент, открывающий историю путешествия Израиля по пустыне.

Следом помещена ещё одна статья на тему критики Пятикнижия — публикация Т. Батлера (Trent C. Butler) «Антимоисеева традиция»<sup>33</sup>. Здесь автор говорит о существовании предания, которое было направлено против авторитета Моисея и фрагменты которого вошли в Пятикнижие. Почти все части этой истории объединены общим мотивом — связью образа Моисея с мадианитянами. Сам автор включает в состав этого предания пять отрывков из Книги Исход (2, 11–15а; 2, 15b–21; 4, 24–26; 18, 1–12.13–27), которые разбирает

32 Coats G. W. The Sea Tradition in the Wilderness Theme: A Review. P. 2–8.

33 Butler T. An Anti-Moses Tradition. P. 9–15.

подробно<sup>34</sup>; кроме того, намекает на наличие подобных фрагментов в Книге Чисел, не анализируя их (возможно, главы 12, 16 и 25 из Книги Чисел). О причинах возникновения в Израиле антимоисеева предания автор говорит предположительно: это могло быть связано с недовольством священнических кругов и некоторых старейшин концентрацией в руках Моисея полноты власти; формируя эту традицию, они стремились показать, что Моисей не подходит на роль руководителя Израиля. Однако это движение провалилось, возобладала промоисеева традиция (р. 14).

Далее напечатана статья Г. Хазеля «Четыре мировые империи из Дан. 2 и её ближневосточный контекст»<sup>35</sup>. Здесь автор сначала анализирует известные древние римские, греческие и персидские памятники, в которых речь идёт о последовательно сменяющих друг друга четырёх или пяти мировых империях<sup>36</sup>. Затем присоединяет к этому перечню памятник, который не рассматривался предыдущими учёными, — «Династическое пророчество»<sup>37</sup>, составленное в Вавилонии в эпо-

34 В каждом из указанных отрывков автор находит идеи, порочащие образ Моисея. В Исх. 2, 11–15а Моисей самонадеянно берёт на себя функции вершителя судеб израильтян, он совершает убийство египтянина и хочет убить виновника-еврея (*Butler T. An Anti-Moses Tradition*. P. 10). Эпизод женитьбы на Сепфоре (Исх. 2, 15б–21) компрометирует Моисея тем, что ему «понравилось жить» у мадиамского священника; кроме того, он женится на мадианитянке, тогда как впоследствии в Числ. 25 мадианитяне изображены как заклятые враги Израиля (*Ibid.* P. 11). Происшествие на пути в Египет (Исх. 4, 24–26) также порочит Моисея: он оказывается виновником крови и спасается только благодаря заступничеству мадианитянки (*Ibid.* P. 12). В двух отдельных историях главы 18 (18, 1–12 и 18, 13–27) сначала показано, что Моисей признаёт верховенство своего тестя (он даже не является главой в собственной семье!) и позволяет тому принести жертвы в израильском стане, затем учреждает по настоянию Иофора административную систему в Израиле (*Ibid.* P. 13).

35 *Hasel G. The Four World Empires of Daniel 2 Against Its Near Eastern Environment*. P. 17–30.

36 Сначала рассматривается фрагмент произведения римского писателя Эмилия Суры (II в. до Р. Х.), в котором говорится о четырёх ближневосточных империях (Ассирия, Мидия, Персия, Македония), на смену которым пришла власть Рима. Затем — два греческих источника: 4-я книга Сивиллиных оракулов (где те же пять царств, что у Эмилия Суры) и «Труды и дни» поэта VIII в. Гесиода, где четыре различных возраста человека сравниваются с четырьмя металлами. После — персидский текст «Бахман-Яшт» (сохранился в рукописях не ранее XIII в.), называются четыре царства, соотносённые с четырьмя металлами: золото, серебро, сталь, «смешанное железо». Для каждого источника отмечены сходства и существенные различия с Дан. 2 (*Ibid.* P. 18–21).

37 Текст и краткую информацию о памятнике см.: *Dynastic Prophecy*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/dynastic-prophecy/> (дата обращения 15.08.2021).

ху Селевкидов (III в. до Р. Х.). При наличии некоторых сходств отмечаются существенные отличия вавилонского текста от Дан. 2 (р. 22–23). В конце сформулирован вывод: вероятно, все рассмотренные памятники имеют общий прототип, в котором была дана схема сменяющих друг друга мировых империй; в связи с этим не следует упрощать картину и говорить о прямой зависимости Дан. 2 от одного из указанных памятников<sup>38</sup> (р. 23–24).

Следующая статья написана Дж. Гейером (John V. Geyer) и называется она «Иез. 18 и хеттский договор Мурсили II»<sup>39</sup>. Как видно из названия, в статье проводится сравнение Иез. 18 и внебиблейского источника — документа, связанного с именем царя хеттов Мурсили II (1321–1295)<sup>40</sup>. После анализа текстов (сначала — хеттского памятника, затем — Иез. 18) автор переходит к их сравнению. Отмечаются удивительные совпадения в форме построения памятников и в синтаксисе. Самое главное — сходство основной идеи: в обоих фрагментах говорится об «акте милости» к сыну при виновности отца, причём отмечено, что это идёт вразрез с общепринятой традицией (р. 41–42). Однако есть существенные различия: акт царя Мурсили является однократным действием (это не значит, что он всегда будет прощать сыновей своих противников и не значит, что так будут поступать другие цари), тогда как прощение Богом сына при виновности отца — сакральный, вневременной закон (р. 42–43). В конце статьи автор рассуждает о том, что прямая связь между договором царя Мурсили и Иез. 18, которых разделяет восемьсот лет, маловероятна; основной результат проведенного сравнения — выявление разницы между светским и священным законодательством: светское право допускает изменения по воле отдельного человека, а сакральный закон — нет (р. 44).

В последней статье сборника «Плач Рахили о своих детях — Иер. 31, 15–22»<sup>41</sup> её автор В. Линдарс (Barnabas Lindars) сначала ссылается на мысль В. Циммерли об использовании пророками идей их предшественников, затем заявляет о влиянии на Иеремию вести пророка Осии (р. 47–48),

38 Этот вывод направлен, в первую очередь, против тех библеистов, которые считали, что источником для Дан. 2 послужил персидский текст «Бахман-Яшт».

39 Geyer J. Ezekiel 18 and a Hittite Treaty of Muršiliš II. P. 31–46.

40 Суть документа в следующем: у Мурсили II был вассал Машуилувас, который не имел детей и усыновил племянника Купанту Кала. Машуилувас оказался неблагодарным и поднял восстание против Мурсили II. После подавления восстания царь Мурсили II, несмотря на обычай наказывать сына вместе с отцом, тем не менее даровал Купанте Калу власть над теми же провинциями, которыми владел его отец (Ibid. P. 32).

41 Lindars B. «Rachel Weeping for Her Children» — Jeremiah 31, 15–22. P. 47–62.

после чего в свете этой идеи объясняет известное пророчество о плаче Рахили. Это пророчество входит в «Книгу утешения» (Иер. 30–33), оно было произнесено после разрушения Иерусалима. Автор постулирует, что после 722 г. в Раге (которая, согласно 1 Цар. 10, 2, считалась одним из возможных мест погребения Рахили) ежегодно совершался обряд плача Рахили как траур по уведённым в плен жителям Северного царства<sup>42</sup> и что здесь же после 586 г. собирали иудеев для депортации в Вавилон (см. Иер. 40, 1). И как раз в этой ситуации пророк Иеремия, ссылаясь на данный обряд, превращает его в послание надежды: он пророчествует о возвращении и спасении народа (р. 53); именно поэтому весь еврейский народ здесь назван Ефремом — именование, нехарактерное для Иеремии, но понятное в свете его отсылки к пророчеству Осии и желания провести параллель между судьбой северных колен и своих современников (р. 54). Однако пророк возвещает людям весть утешения: они вернутся в свою землю тем же путём, каким уходят, ибо Яхве любит Свой народ: идея любви Бога к народу — основной мотив этого пророчества, и он тоже взят из Книги Осии (р. 55). Отметим ещё одну мысль в эпилоге статьи: Иеремия был знаком с вестью пророка Осии с юных лет, однако всю жизнь, фактически до самого конца своего служения, ему пришлось ждать удобного случая, чтобы актуализировать пророчество Осии о всепрощающей любви Яхве (р. 57).

В конце выпуска напечатаны четыре рецензии. У. МакКейн (W. McKane) в рецензии на книгу Дж. Бленкинсоппа (J. Blenkinsopp) «Пророчество и канон: вклад в изучение иудейских источников»<sup>43</sup> даёт ей такую общую характеристику: «Профессор Бленкинсопп написал интересную книгу, в которой есть отдельные прозрения, но которую нелегко читать» (р. 63). Основной тезис автора: канонизация есть признание пророческого статуса (своего рода панпрофетизм в библейской традиции). Отправная точка истории канона — признание авторитета Второзакония (которое сформулировало принципы пророчества), далее — «священническое Четверокнижие», потом Пророки и книги Премудрости. Авторы книг Премудрости и псалмов также наделяются пророческой харизмой («пророчество книжника» и «пророчество храмового служителя»). Рецензент критикует автора за его увлечение «богословием пророчества»,

42 Говорится, что доказать бытование такой традиции невозможно, однако этот гипотетический обряд — лучший фон для пророчества Иер. 31, 15–22 (Ibid. P. 53).

43 *McKane W. Review of: Blenkinsopp J. Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1977. (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity; vol. 3). P. 63–69.*

за его критические высказывания об отдельных учёных и о состоянии библейской науки в целом (р. 66–67). Отмечается интересная мысль автора: истинность пророческой харизмы не поддаётся формальным или внешним критериям, это тайна встречи пророка с Богом (р. 68).

М. Эндрю (M. E. Andrew) написал отзыв на сборник Ш. Бланка (Sheldon H. Blank) «Пророческие мысли, эссе и обращения»<sup>44</sup>, в котором собраны основанные на текстах Ветхого Завета проповеди и очерки известного американского раввина, созданные более чем за пятьдесят лет его служения. Название сборника связано с тем, что в большей части заметок используются книги пророков, хотя есть беседы и на другие темы.

Далее идёт рецензия на работу Р. Ползина (Robert M. Polzin) «Библейский структурализм: метод и субъективность в изучении древних текстов»<sup>45</sup>. Эта книга состоит из трёх частей: в первой части излагаются принципы структурализма, во второй приведён пример применения структурализма к Книге Иова, в третьей части автор анализирует труды Ю. Велльгаузена, Г. фон Рада и М. Нота, пытаясь найти в них идеи структурализма; последнюю часть книги рецензент считает самой ценной, поскольку суждения автора можно рассматривать как примеры идеальных рецензий на научные труды (р. 73).

Наконец, Дж. МакКонвилл (J. Gordon McConville) в рецензии на монографию «Исход. Проповедь Ветхого Завета»<sup>46</sup> Ф. Феншема (F. C. Fensham) отмечает три существенные особенности данного комментария на Книгу Исход: 1) взаимосвязь с другими богословскими дисциплинами: автор активно цитирует тексты Нового Завета и христианскую догматику, его книгу можно использовать как материал для проповедей; 2) широко привлекаются данные археологии и истории Ближнего Востока для объяснения библейского нарратива и законов, притом что мнения библейских критиков не рассматриваются; 3) Книга Исход прочитывается как целостное произведение (например, отмечается развитие образа Моисея: сомневающийся посланник Бога перед фараоном, «герой веры» у Чермного моря и духовный лидер на Синае). Можно сказать, что комментарий Ф. Феншема, по существу, близок к церковной консервативной экзегетической традиции.

44 Andrew M. Review of: *Blank Sh. H. Prophetic Thought, Essays and Addresses*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1977. P. 69–71.

45 Daniels P. Review of: *Polzin R. M. Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*. Missoula: Scholars Press, 1977. (Semeia. Supplements). P. 71–73.

46 *McConville J.* Review of: *Fensham F. C. Exodus. De prediking van het Oude Testament*. Nijkerk: Callenbach, 1977 (1st ed.: 1970). P. 74–76.

**JSOT. Vol. 4. № 13. (Август 1979). 75 p.**

Выпуск 13-й содержит пять статей и одну рецензию, при этом три статьи посвящены интерпретации известного фрагмента Быт. 6, 1–4 о «сынах Божиих» и «дочерях человеческих», их совокупный удельный вес превышает половину объёма журнала.

После краткого предисловия помещена статья ирландского библеиста Д. Пэйна<sup>47</sup> (David F. Payne) «Книга Ионы с точки зрения её аудитории»<sup>48</sup>. После рассуждений об уникальности Книги Ионы автор заявляет: из множества нерешённых вопросов особенно важны два: цель книги и её жанр. Решению этих глобальных проблем может помочь исследование частных вопросов: восприятие пророка читательской аудиторией<sup>49</sup>, значение Ниневии, образы язычников и связь Книги Ионы с другой литературой. По его мнению, первоначальные читатели знали об Ионе только то, что он был известным историческим лицом, северянином и пророком; все остальные черты образа Ионы, приписываемые ему современными экзегетами, подвергаются сомнению (р. 4–6)<sup>50</sup>. Ниневия традиционно была воплощением всего, что враждебно Израилю; при этом факт покаяния и прощения жителей говорит о том, что история о проповеди Ионы была известным преданием (при этом историчность предания не имеет значения); если бы сюжет книги полностью являлся вымыслом автора, его идея была бы непонятна (р. 7–8). Поведение язычников (моряков в 1 главе и жителей Ниневии в 3 главе) признаётся вполне приемлемым с точки зрения читателя (автор даже ссылается на известную в Персии традицию облачать животных в траурные одежды); нет необходимости видеть иронию автора Ионы в приписывании им особой «человечности» или благочестия

47 Возможно, Д. Пэйн известен отечественным библеистам тем, что ему принадлежит комментарий на 1 и 2 Царств в сборнике «Новый библейский комментарий». См.: Пэйн Д. Ф. Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 399–448.

48 Payne D. Jonah from the Perspective of Its Audience. P. 3–12.

49 Автор акцентирует: по мере изучения книги он всё более убеждался в необходимости определить первоначальную аудиторию книги (Ibid. P. 4).

50 Критикуется приписывание Ионе узконационалистического мировоззрения, которое встречается в работах современных библеистов (якобы Иона не хотел покаяния и прощения ассирийцев — врагов Израиля). Осуждается идея, будто Иона решил бежать в Испанию, полагая, что власть Яхве ограничена территорией Палестины; читатели вряд ли уловили бы такой подтекст. Автор статьи также не разделяет мысли о том, что образ Ионы в книге представлен как «карикатурный» (Ibid. P. 6).

(р. 8–9). Наконец, говоря о месте Книги Ионы среди библейской литературы, Д. Пэйн предлагает рассматривать её как «антиапокалиптическое» произведение<sup>51</sup>, то есть труд, написанный в период развития апокалиптики<sup>52</sup> и содержащий скептические мысли по тем аспектам, которые были присущи иудейским апокалипсисам. С апокалипсисами книгу роднит выбор древнего пророка в качестве главного героя, предсказание катастрофы, образ «большой рыбы» (как аналог чудовищ апокалипсисов); однако автор показывает проблемы проведения чёткой границы между «белым и чёрным», добром и злом. Гибель Ниневии, предсказанная Ионой, по факту отсрочена; это означает неизвестность точного времени падения противников Израиля, да и сомнения в том, случится ли их гибель вообще (р. 11).

Далее рассмотрим публикацию канадской исследовательницы Э. Бельфонтейн (Elizabeth Bellefontaine) «Втор. 21, 18–21: пересматривая дело непокорного сына»<sup>53</sup>. Отмечается, что в указанном отрывке Второзакония фактически совмещены два обычая из уголовного судопроизводства Древнего Израиля. Во-первых, речь идёт о смертном наказании *буйного и непокорного* сына. Автор доказывает, что такая крайняя мера связана не с отдельными нарушениями им заповеди о почитании родителей<sup>54</sup> и даже не с рукоприкладством или оскорблением родителей (см. Исх. 21, 15.17), за которые полагалась высшая мера наказания (поскольку текст не указывает на конкретные преступления, а это обязательное условие для вынесения судом смертного приговора). Выражение: «*буйный и непокорный*» — часто применяется к неверному Израилю и обозначает крайнюю степень нечестия; значит, и в рассматриваемом отрывке речь идёт о полном отвержении сыном статуса родителей<sup>55</sup>. Он открыто заявляет им: вы мне больше не мать и не отец — и своей жизнью подтверждает такую позицию, отвергая их авторитет и семейные узы (р. 17–20). Во-вторых, указание на то, что сын — *мот и пьяница*, предполагает

51 Термин «антиапокалиптическое произведение» в статье Д. Пэйна не встречается, но, кажется, он лучше всего отражает идеи автора статьи.

52 Очевидно, автор придерживается достаточно поздней датировки Книги Ионы, хотя явно об этом не говорится.

53 Bellefontaine E. Deuteronomy 21, 18–21: Reviewing the Case of the Rebellious. P. 13–31.

54 Отдельным интересным фрагментом статьи является анализ пятой заповеди, в котором указаны различные обязанности, связанные с почитанием родителей (Ibid. P. 15).

55 Автор замечает: родители имели полномочия наказывать своего сына, но смертный приговор могли вынести только старейшины. Тот факт, что родители предают своего сына на суд, зная заранее о высшей мере наказания, говорит о том, что в попытках исправить своего сына они исчерпали все ресурсы (Ibid. P. 14).

разгульный и соблазнительный образ жизни. Причём в этом аспекте уже имела место реальная опасность для всего народа: такой человек мог не только совращать других, но и навлечь гнев Божий на всё общество, если оно будет терпеть в своей среде подобного субъекта (р. 21)<sup>56</sup>. В итоге, осуждая этого человека на казнь, семья избавлялась от неисправимого члена, а общество удаляло из своей среды социально опасный элемент (р. 23). Заключительный фрагмент: «...и так истреби зло из среды себя, и все Израильтяне услышат и убоятся» (Втор. 21, 21б) — рассматривается как добавление Девтерономиста к древнему закону, которое содержит обращённое ко всему народу требование верности Яхве. Как родители должны своего упорного в беззаконии сына предать на суд, так и Господь (который является Отцом Израиля) будет вынужден жестоко расправиться с мятежным и грешным народом<sup>57</sup>. Исторически же разница проявилась в том, что Яхве в итоге не истребил полностью Свой народ, но очистил его и обновил с ним отношения Завета (р. 25–26).

Теперь перейдём к теме-доминанте выпуска — анализу Быт. 6, 1–4. Первой публикацией является статья британского учёного Д. Клайна (David J. A. Clines) «Значение эпизода “сынов Божиих” (Быт. 6, 1–4) в контексте “первобытной истории” (Быт. 1–11)»<sup>58</sup>. Автор сначала разбирает три стандартные идентификации *сынов Божиих* и *дочерей человеческих*: 1) сифиты и каинитки: эта версия признаётся маловероятной; 2) небесные существа и земные женщины: эта точка зрения поддерживается «большинством учёных», при этом указан главный аргумент против неё: непонятно, почему люди наказаны за то, в чём они не виноваты, ибо небесные существа по факту брали земных женщин силой; 3) правители (цари) и женщины, страдавшие от их произвола. Именно в пользу последней версии склоняется автор статьи; при этом признаёт, что в первоначальном варианте мифа под сынами Божиими могли подразумеваться небесные существа, но, по его мнению, библейский автор уже понимал их как царей (р. 33–35). Далее автор рассуждает о мотивах этого эпизода, в котором видит нарушение

56 Почему же именно родители должны инициировать наказание для такого человека? Закон предполагает социальную ответственность родителей, которые должны были принять превентивные меры к удалению опасности, угрожающей обществу (*Bellefontaine E. Deuteronomy 21, 18–21 P. 22*).

57 Пророки, обличавшие Израиль в мятежном упорстве, как и их аудитория, естественно знали, что подобное поведение сына в отношении родителей наказывается смертной казнью (*Ibid. 19*).

58 *Clines D. The Significance of the «Sons of God» Episode (Genesis 6, 1–4) in the Context of the «Primeval History» (Genesis 1–11). P. 33–46.*

границ между божественным и человеческим мирами, искажение посредством насилия идеи божественного присутствия на земле, стремление царей к возвеличению своего имени (אֱמֹלֵי יְהוָה = букв. «люди имени», см. Быт. 6, 4) — все эти мотивы проявляются и в других рассказах Быт. 1–11 (р. 36–37). В завершающей части отмечаются связи отрывка с предыдущими главами Бытия (в Быт. 5 говорится об умножении людей на земле, что как раз подразумевается в данном эпизоде) и с последующим рассказом о потопе. Подробно анализируется значение 120-летнего периода в Быт. 6, 3; в итоге принимается идея, что 120 лет — период между определением Божиим и началом потопа (р. 41–42).

Далее следует публикация Д. Петерсена (David L. Petersen) «Быт. 6, 1–4: Яхве и формирование космоса»<sup>59</sup>. Статья написана в весьма либеральном ключе, вот основные тезисы: 1) Быт. 6, 1–4 является законченным и самостоятельным отрывком, в котором присутствует явная ирония<sup>60</sup>; 2) этот эпизод считается израильским мифом; рассматриваются попытки других учёных найти параллели в мифах других народов, показывает неубедительность подобных построений (р. 50–54); 3) Быт. 6, 1–4 раскрывает идею организации мира Богом, демонстрирует формирование в праисторический период тех принципов, по которым живёт человечество; здесь утверждаются две реальности: смертность человека<sup>61</sup> и ограничение продолжительности жизни (120 лет — максимальный возраст для подавляющего большинства людей); 4) Яхве, «несправедливо» наказывая людей и лишая их возможности бессмертия, действует по Своему произволу; в этом состоит принципиальное отличие Бога от человека<sup>62</sup>.

59 *Petersen D. Genesis 6, 1–4, Yahweh and the Organization of the Cosmos. P. 47–64.*

60 Важный момент: Д. Петерсен подчёркивает, что фрагмент Быт. 6, 1–4 никак не связан с потопом; весь сюжет ограничен четырьмя стихами. Ирония же выражается в следующем: есть преступление (совокупления богов с женщинами), есть последствия (рождение исполинов — полубогов), есть наказание — ограничение жизни человека до 120 лет. В правильном построении сюжета эти элементы должны идти в указанном порядке. Однако в Быт. 6, 1–4 порядок обратный: нарушение, наказание, последствия нарушения. Ещё важный элемент иронии в том, что читатель ожидает наказания богов, тогда как на деле наказаны люди, которые совсем не виноваты в произошедшем (*ibid.* P. 48–49).

61 Автор утверждает: Быт. 6, 1–4 в этом смысле как бы продолжает мотив, выраженный в Быт. 3, 22–24. Яхве стремится оставить человека смертным. Когда человек съел плод и имел возможность стать бессмертным, Бог выгнал его из рая и поставил ограду. Теперь же небесные существа совокупились с женщинами и человечество вновь получило возможность бессмертия. Однако Бог в ответ на это своевольно ограничивает продолжительность жизни человека, назначая ему максимум 120 лет (*ibid.* P. 56–57).

62 Если говорить простыми словами: Бог может делать, что хочет, тогда как человек (даже царь) не может делать всё, что хочет.

Мы видим, что для православного читателя многие идеи и высказывания автора статьи неприемлемы<sup>63</sup>; единственно ценным материалом может быть признан критический анализ мнений библеистов, пытавшихся найти параллели между языческой мифологией и фрагментом Быт. 6, 1–4.

Завершает тему выпуска работа канадской исследовательницы Л. Эслингер (Lyle Eslinger) «Контекстуальная идентификация *bənê-hāʔēlōhîm* и *bənôṭ hāʔādām* в Быт. 6, 1–4»<sup>64</sup>. В статье дана оригинальная трактовка понятий «сыны Божии» и «дочери человеческие», представленная как результат «внимательного чтения контекста». Сначала автор резонно доказывает, что обе группы, особенно сыны Божии, — это люди (ибо Божии наказания в 6, 3 направлены против людей). Далее подробно рассматриваются два эпизода: грехопадение и история Каина. В обеих историях подчёркивается роль Евы, которая в большей степени стремилась к «божественности», тогда как Адам был изначально «согласен» со своей человечностью. Именно Ева первая съела плод и дала Адаму, который послушно принял плод из рук жены. Затем, когда Ева родила Каина, она вновь почувствовала себя «богиней»: *Приобрела я человека от Господа* (Быт. 4, 1). Каин — сын мятежной Евы, убивая Авеля, фактически действует подобно своей матери. В итоге Каин и его сыновья — потомки Евы *от Господа*. Сифиты, напротив, изображены как подлинные люди — потомки Адама (в родословии Сифа в главе 5 Ева даже не упоминается). Кроме того, только в родословии по линии Сифа регулярно говорится о рождении дочерей (девять раз в главе 5). Отсюда делается вывод: сыны Божии — потомки Каина, дочери человеческие — потомки Сифа. Подобно тому, как желающая стать богом Ева стала инициатором падения Адама, так и сыны Божии провоцируют дочерей человеческих, причём без сопротивления со стороны последних. Однако есть и существенное различие между Евой и сынами Божиими, свидетельствующее о деградации последних: Ева съела плод, ибо хотела «высокой» цели — стать богом; в то же время сыны Божии не способны ни на что другое, как только на блуд (р. 71). Подводя итог, можно сказать, что в статье Л. Эслингер представлена довольно неожиданная интерпретация понятий «сыны Божии» и «дочери человеческие»,

63 Возникает вопрос: как автор статьи представлял себе мировоззрение Яхвиста — предполагаемого автора Быт. 6, 1–4? Судя по тому, что автор приписывает Яхвисту критику действий Яхве и иронию по отношению к Богу, он, вероятно, считал Яхвиста атеистом и богоборцем или, как минимум, либеральным мыслителем и скептиком!

64 *Eslinger L. A Contextual Identification of the bene ha'elohim and benoth ha'adam in Genesis 6, 1–4. P. 65–73.*

противоположная традиционной (вспомним, что по традиционному святоотеческому пониманию сыны Божии — потомки Сифа, дочери человеческие — каинитки).

В конце выпуска помещена рецензия Р. Коггинза (R. J. Coggins) на книгу Ж. Вермайлена (J. Vermeylen) «От пророка Исаии до Апокалипсиса. Библейские этюды»<sup>65</sup>. Большая часть этого двухтомника посвящена Книге пророка Исаии, причём в первом томе рассматривается Ис. 1–35, второй том начинается с анализа Ис. 56–66, также рассматриваются вопросы формирования книг Амоса и Михея. К Книге Исаии автор подходит в духе истории редакций: самому пророку усваивается небольшой объём текста (гораздо меньше, чем предполагается большинством учёных<sup>66</sup>), далее проживаются шесть этапов формирования книги, причём четыре последних этапа относятся к послевоенному периоду. Рецензент отмечает: в книге много ценной информации и сносок на работы других учёных, однако непонятно, почему автор игнорирует Ис. 40–55 и, самое главное, есть большие сомнения относительно возможности проследить столь детально этапы формирования книги при таком ничтожно малом количестве фактов (р. 75).

#### **JSOT. Vol. 4. № 14. (Октябрь 1979). 75 р.**

Выпуск 14-й содержит четыре статьи и две рецензии. Начальная статья «Закат пророчества или рассвет апокалиптики?» написана Р. Кэрролом (Robert P. Carroll)<sup>67</sup> и по существу является довольно пространной рецензией на книгу П. Хэнсона «Рассвет апокалиптики»<sup>68</sup>, в которой обсуждаются истоки апокалиптического движения. В противовес популярному мнению о влиянии «декадентских культур» П. Хэнсон доказывает, что иудейская апокалиптика восходит к израильской пророческой традиции (р. 3). Эта идея была отражена в трудах некоторых учёных, оригинальность П. Хэнсона состоит в ранней датировке этого процесса: кон. VI — V в. до Р. Х. Автор основывает свои суждения во многом на подробном анализе Ис. 56–66 и Зах. 9–14, рисуя следующую картину. После плена происходит столкновение двух социальных групп:

65 Coggins R. J. Review of: Vermeylen J. *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Études bibliques.* 2 vol. Paris: Gabalda, 1977–1978. P. 74–75.

66 Отмечено, что позднейшей считается даже Ис. 5, то есть песнь о винограднике (Ibid. P. 74).

67 Carroll R. *Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?* P. 3–35.

68 Hanson P. D. *The Dawn of Apocalyptic.* Philadelphia: Fortress Press, 1975.

иерократов и визионеров. Иерократы — высшее священство храма, визионеры — последователи Второиисаи. Часть пророков (Аггей и Захария) поддержали иерократов в их деятельности по восстановлению храма и организации жизни общины; в итоге визионеры оказались в оппозиции. Не видя потенциала для реализации идей Второиисаи в условиях реальной истории, визионеры переключились на темы конца времён и решительного вмешательства Яхве в мировой порядок. Как результат формируются начала апокалиптической эсхатологии, принципиальное отличие которой от пророчества в том, что пророков заботит действие Промысла Божия здесь и сейчас, в рамках конкретного народа и государства, тогда как апокалиптики скептически рассматривают текущую ситуацию и говорят о радикальном изменении космоса в неопределённом будущем, раздвигая национальные и исторические рамки (р. 5). Подтверждение своих идей П. Хэнсон доказывает оригинальным комментарием Ис. 56–66, в котором выявляет различные аспекты полемики визионеров против иерократов. Изложив эти идеи П. Хэнсона, автор статьи Р. Кэррол во второй её части указывает на некоторые слабости построения П. Хэнсона. В частности, П. Хэнсон заявляет, что взгляды визионеров и иерократов на культ принципиально отличались; однако эта идея сомнительна и автор, видимо, преувеличивает значение тем полемических выпадов против культа, которые есть в Ис. 56–66 (р. 22–23). В целом, по мнению Р. Кэррола, П. Хэнсон часто утрирует расхождения между визионерами и иерократами: скорее всего, эти группы были близки по мировоззрению, однако незначительные разногласия между ними привели к ожесточённым спорам, в итоге эти группы стали казаться радикально отличными по взглядам и убеждениям (р. 24). В конце статьи Р. Кэррол говорит, что обличительные фрагменты Ис. 56–66 и Зах. 9–14 существенно отличаются от позднейших обширных апокалипсисов, поэтому эпоху VI–V вв. до Р. Х. лучше назвать не «рассветом апокалиптики», а «закатом пророчества» (р. 31).

Следующей опубликована статья известного текстолога Э. Това «Текстуальная принадлежность 4QSam<sup>a</sup>»<sup>69</sup>, которая, как и первая статья выпуска, является подробной рецензией. Э. Тов анализирует книгу Ю. Ульриха «Кумранский текст Книги Самуила и Иосиф»<sup>70</sup>, в которой представлено сравнение текста 4QSam<sup>a</sup> с другими свидетелями: Септуагинтой (гл. 2 и 4 книги), с текстом Лукиановой рецензии (гл. 3),

69 *Tov E.* The Textual Affiliations of 4QSam<sup>a</sup>. P. 37–53.

70 *Ulrich E.* The Qumran Text of Samuel and Josephus. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1978. (Harvard Semitic Monographs; vol. 19).

с масоретским текстом Книги Паралипоменон (в той части, где она совпадает с текстом 1 и 2 Царств) (гл. 5) и с трудами Иосифа Флавия (гл. 6–8). Основные выводы Ю. Ульриха таковы: 1) текст 4QSam<sup>a</sup> во многом совпадает с Септуагинтой против МТ; 2) в версии Лукиана следует различать более древнюю часть и позднюю «кайге» редакцию, которая затронула 2 Цар. 10 — 3 Цар. 2, 11. В древней части версия Лукиана демонстрирует особенное сходство с 4QSam<sup>a</sup>, что позволяет сделать вывод: еврейским оригиналом версии Лукиана был текст, близкий к 4QSam<sup>a</sup>; 3) МТ Книги Паралипоменон в большей степени соответствует кумранскому и греческому тексту 1 и 2 Царств, нежели МТ 1 и 2 Царств; 4) библейский текст Иосифа Флавия основан на греческом тексте (а не на еврейском) книг Царств, который близок к 4QSam<sup>a</sup> и Септуагинте. Сам Э. Тов в конце статьи, высоко оценивая работу Ю. Ульриха, сомневается в том, что автор методически верно обсуждает отношения между свидетелями текста. Ю. Ульрих основывает свои суждения на количественной статистике, при этом при рассмотрении совпадений между 4QSam<sup>a</sup> и LXX в одинаковой степени учитываются и существенные, и незначительные фрагменты, тогда как при оценке расхождений между этими же свидетелями учитываются только значимые разночтения, а второстепенные опускаются. В связи с этим создаётся эффект близости 4QSam<sup>a</sup> и LXX. Если же объективно учитывать все различия между этими свидетелями, то следует говорить не о двух (МТ и 4QSam<sup>a</sup>/LXX), а о трёх независимых источниках: МТ, 4QSam<sup>a</sup> и LXX (p. 50–51).

Теперь рассмотрим статью К. Хаука (Cornelius V. Houk) «Слоги и псалмы: статистический лингвистический анализ»<sup>71</sup>, которая является продолжением его же статьи в выпуске 6 и реакцией на работы Р. Би (по факту идёт дальнейшая дискуссия между двумя учёными о методах статистического анализа библейской поэзии). К. Хаук настаивает на справедливости своего принципа подсчёта всех слогов (а Р. Би полагает, что нужно учитывать только полные слоги, см. его статью в выпуске 10) и свой метод иллюстрирует в статье обращением к другим псалмам: Пс. 41–42, 65, 101, 129 и 143<sup>72</sup>. Для всех указанных псалмов методом сканирования подтверждаются те данные относительно их состава, которые выводятся посредством научно-критического анализа<sup>73</sup>. В заключение статьи

71 Houk C. Syllables and Psalms: A Statistical Linguistic Analysis. P. 55–62.

72 Нумерация псалмов даётся по русской Библии.

73 Пс. 42 является продолжением Пс. 41, что подтверждается статистическим анализом: средняя длина слова (далее будем обозначать **S**) в Пс. 41 равна 2,45, в Пс. 42 — 2,51 (т. е. показатели примерно равны). Пс. 65 разделяется на две части: Пс. 65, 1–12 (**S** = 2,67)

К. Хаук утверждает, что его метод анализа и метод Р. Би применительно к Пс. 131 (существенная разница есть только в отношении стихов 6–9) дают примерно сходные результаты; вопрос о том, следует ли учитывать подвижное и составное «шва», является дискуссионным (р. 59–60).

Последней из статей является краткое эссе Ф. Скафеллы (Frank Scafella) «Чтение Иова»<sup>74</sup>. Предложены размышления автора над текстом Книги Иова, широко употребляется философская терминология. Автор часто называет Иова трансценденталистом, говорит, что каждое его слово — отражение внутреннего субъективного знания и соответствует его жизни — «непорочной и праведной» (см. Иов 1, 1), в то время как суждения друзей не проникнуты опытом, они — теологи и основываются на традиции (р. 65–66). В статье много говорится о мыслях и чувствах, которые возникают у читателя при чтении Книги Иова.

И в завершение две рецензии. С. Крофт (Steven J. L. Croft) в рецензии на книгу Х. Уильямсона (H. G. M. Williamson) «Израиль в Книгах Паралипоменон»<sup>75</sup> подробно излагает критику автором аргументов в пользу единого писателя книг Паралипоменон и Ездры–Неемии, но считает его критику неубедительной<sup>76</sup> и сам приводит ещё два аргумента в пользу единого автора этих книг. В заключительной части рецензии отмечен демократичный взгляд в Книге Паралипоменон на состав истинного Израиля: в него входят не только иудеи, но все потомки Иакова, лояльные к иерусалимскому культу (р. 72).

А. Хаузер (Alan J. Hauser), рецензируя книгу Г. Корнфельда (Gaal Yah Cornfeld) «Археология Библии: книга за книгой»<sup>77</sup>, отмечает сле-

является хвалой общины, тогда как Пс. 65, 13–20 (S = 2,32) — индивидуальное благодарение; различие по содержанию подтверждается статистическим анализом. Пс. 101 состоит из трёх фрагментов: Пс. 101, 1–13 (S = 2,48); 101, 14–25 (S = 2,29); 101, 26–29 (S = 3,04); начальный фрагмент (стихи 1–13) считается оригинальной индивидуальной молитвой, другие два отрывка — поздние дополнения. В псалме 129 выделяется заключительное добавление: стихи 1–6 (S = 2,80) отличаются по стилю от стихов 7–8 (S = 2,12). Наконец, Пс. 144 также состоит из двух частей: стихи 1–11 (S = 2,52) и стихи 12–15 (S = 2,84); вторая часть имеет языковые отличия (использованы поздние еврейские и арамейские слова).

74 Scafella F. A Reading of Job. P. 63–67.

75 Croft S. Review of: Williamson H. G. M. Israel in the Books of the Chronicles. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. P. 68–72.

76 Рецензент отмечает, что недостаточно только критики аргументов в пользу единого автора, нужно предложить оформленную законченную гипотезу в пользу разных авторов книг Паралипоменон и Ездры–Неемии, чего в рецензируемой книге нет (Croft S. Review of: Williamson H. G. M. Israel in the Books of the Chronicles. P. 69).

77 Hauser A. Review of: Cornfeld G. (with D. N. Freedman, Consulting Editor). Archaeology of the Bible: Book by Book. London: Adam & Charles Black, 1977. P. 73–75.

дующее: автор представил амбициозный проект, пытаясь для каждой книги Библии указать относящиеся к ней археологические находки. Однако иногда представленный материал лишь косвенно относится к определённой книге (например, для Песни песней представлены данные раскопок Фирцы и Эйн Геди). В книге много материала, качественные фотографии, однако непонятна аудитория книги: для среднестатистического читателя она будет сложна из-за обилия специальных археологических терминов, а для учёного в книге недостаточно информации и почти нет ссылок (р. 73–74).

*Продолжение следует*