

БИБЛЕИСТИКА

КОНЦЕПЦИЯ ПОЗНАНИЯ В ПЯТИКНИЖИИ И КНИГАХ ПРОРОКОВ

ЧАСТЬ 2: ЗНАНИЕ КАК ТРАДИЦИЯ

Юрий Николаевич Аржанов

кандидат философских наук
научный сотрудник Австрийской академии наук
Dr. Ignaz Seipel Platz 2, 1010 Vienna, Austria
yury.arzhanov@oeaw.ac.at

Для цитирования: Аржанов Ю. Н. Концепция познания в Пятикнижии и книгах Пророков. Часть 2: Знание как традиция // Библия и христианская древность. 2022. № 1 (13). С. 88–132. DOI: 10.31802/BCA.2022.13.1.004

Аннотация

УДК 26-24

Данная статья продолжает серию публикаций, посвящённых феномену знания в двух первых частях ветхозаветного канона, в Пятикнижии и Пророках. В центре внимания исследования — процесс передачи знания как традиции. В первой части статьи рассматривается история формирования канона Танаха и основные общественные группы древнего Израиля, которые играли ключевую роль в формировании, передаче и трансформации традиции, а также доступные нам сведения о формах обучения в древнем Израиле. Вторая часть посвящена «закону» как центральному понятию Танаха, его основным значениям во Второзаконии и в книгах так называемой священнической традиции. Особое место уделяется соотношению понятий «закон» и «знание Бога» в Книге пророка Осии.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Пятикнижие, книги Пророков, знание, обучение, традиция, Закон, Книга Второзаконие, Книга пророка Осии.

The Concept of «Knowledge» in the Pentateuch and the Books of the Prophets

Part 2: Knowledge as Tradition

Yury N. Arzhanov

Doctor habilitatus

Researcher of the Austrian Academy of Sciences

Dr. Ignaz Seipel-Platz 2, 1010 Vienna, Austria

yury.arzhanov@oeaw.ac.at

For citation: Arzhanov, Yury N. "The Concept of 'Knowledge' in the Pentateuch and the Books of the Prophets. Part 2: Knowledge as Tradition". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (13), 2022, pp. 88–132 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.13.1.004

Abstract. The article continues the series of publications on the phenomenon of knowledge in the first two parts of the Old Testament canon, the Pentateuch and the Prophets. It focuses on the process of the transmission knowledge in the form of tradition. The first part of the article deals with the history of development of the canon of the Hebrew Bible and with the major social groups in ancient Israel that played a key role in the creation, transmission, and transformation of the tradition. It also sums up the available data on the forms of learning in ancient Israel. The second part of the article is devoted to the concept of Law, its main characteristics in the Deuteronomy and in the so-called «priestly» tradition. One of the sections deals with the relationship between «law» and «the knowledge of God» in Hosea.

Keywords: Hebrew Bible, Pentateuch, Prophets, knowledge, acquisition of knowledge, learning, tradition, Law, Deuteronomy, book of Hoshiah.

1. Передача традиции

Материал данного исследования указывает на значение традиции в формировании знания и, что также важно отметить, особенностей его содержания. Само существование Еврейской Библии как собранного в канон¹ свода текстов, а не как сборника отдельных книг говорит о том, что эти тексты прошли длительную историю систематизации и обработки, которая начинается со времени их первой письменной фиксации² (наиболее древние отрывки датируются примерно XII в. до н. э.)³ и продолжается примерно до I в. н. э.⁴, когда завершается складывание третьей части канона Танаха. Таким образом, его формирование происходит не просто через нарастание массы текстов, но через процесс передачи и обработки традиции, которая находит окончательное выражение в каноническом тексте Танаха.

- 1 Само понятие канона (греч. κανών — «измерительная трость») появляется в христианском контексте примерно во II в. и заимствуется зарождающимся раввинистическим иудаизмом, где оно переносится на предшествующую историю формирования канона Танаха (в Мишне говорится о книгах, которые «делают руки нечистыми», ср.: Мишна Килаим 15, 6; Йадаим 3, 5 и др.). Иосиф Флавий (*Flavius Josephus. Contra Apionem* I, 8 // *Josephus. The Life. Against Apion* / ed. and trans. by H. Thackeray. London, 1926. P. 178–179) пишет о 22-х книгах, имеющих священный статус и происходящих из периода пророков (от Моисея до Артаксеркса); та же цифра появляется у некоторых ранних отцов Церкви (Мелитона Сардского, Оригена и Иеронима); в 4 Езд. 14, 44–47 говорится о 24-х книгах. См.: *Wanke G. Bibel I* // *Theologische Realenzyklopädie* / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York, 1980. Bd. 6. S. 1–8. С. С. Аверинцев полагает, что сама идея канона вырастает именно в иудаизме из культа письменного слова (*Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб., 2004. С. 195, 206; ср. также: *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*. New York, 1998. P. 221–222).
- 2 Древнейшими свидетельствами о существовании письменности на иврите служат надписи на черепках, которые были обнаружены на территории Самарии (наиболее древние относят к XI в. до н. э.) и так называемый «Календарь земледельца» из Гезера, написанный финикийским шрифтом и датируемый X в. до н. э. (*Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков*. М., ²1998. С. 25). Наличие этих надписей предполагает достаточно длительную предшествующую историю обучения и практики письма. Письменность (в виде иероглифов и клинописи) на территории Двуречья, в Египте и Эламе возникает в IV тыс. до н. э. (см.: *Емельянов В. В. Древний Шумер*. СПб., 2003. С. 158–159).
- 3 Этим временем исследователи датируют песнь Деборы (Суд. 5) (*Дьяконов И. М. Языки Древней Передней Азии*. М., 1967. С. 360; *Вейнберг Й. Введение в Танах*. Ч. I: Пространство и время Танаха. Ч. II: Пятикнижие — через испытание к свершению. М.; Иерусалим, 2002. С. 28).
- 4 Наиболее поздние тексты в составе Танаха (Книга пророка Даниила и некоторые псалмы) учёные относят к середине II в. до н. э. (см.: *Вейнберг Й. Введение в Танах*. С. 28; *Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков*. С. 27).

Процесс канонизации текста Еврейской Библии и последовавшая затем его полная унификация благодаря труду масоретов⁵ привели к тому, что он стал восприниматься как неизменный и статичный по своему характеру. Однако эта статичность стала результатом очень динамичного процесса изменения и обработки текста в ходе истории древнего Израиля.

1.1. Формирование канона Танаха

Наши представления о сложении канонического свода книг Еврейской Библии тесно связаны с современными знаниями об истории древнего Израиля и истории создания отдельных книг. Учёные предложили несколько теорий о начальном периоде существования ветхозаветного текста⁶, и все они так или иначе говорят о том, что первоначально на территории Палестины бытовало (преимущественно в устной форме) значительное число традиций, часть которых получила письменное оформление⁷, и что ко времени примерно VIII–VII вв. до н. э. на территории Палестины складывается ряд письменных текстов, которые в основной массе создавались и переписывались в Иерусалиме.

- 5 Название происходит от аппарата *масоры*, добавленного к консонантной основе текста в VII–XI вв. Основную роль играла семья Бен-Ашеро́в из Тивериа́ды (*Würthwein E. Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart, 1998. S. 13–14; Тов Э. Тексто́логия Ветхого Завета. М., 2001. С. 20*).
- 6 Их можно условно объединить в три основных: 1) о существовании одного базового текста, который впоследствии расширился; 2) о существовании нескольких исходных текстов (источников), которые затем были дополнены и объединены; 3) представление о группах рассказов, которые затем объединялись в собрания, а впоследствии составили единый текст. В немецкой библейской науке центральное положение длительное время занимала вторая теория, которая получила название теории источников (*Urkundenhypothese*) и в которой выделились теория фрагментов и теория дополнений (см.: *Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. 4. Auflage. Stuttgart, 2001. S. 103–118; Smend R. Die Entstehung des Alten Testaments. 3. Auflage. Stuttgart, 1978. S. 35–38; Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 52–71*). Современные исследователи склонны соединять теорию источников с представлением об этапе групп рассказов (*Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 119–122*).
- 7 Указание на *запись* текстов мы находим уже в Пятикнижии (Декалог был *записан* самим Богом: Исх. 31, 18; 32, 15–16; Втор. 5, 22; законы, записанные Моисеем: Исх. 34, 27–28; царь должен делать *список* Закона: Втор. 17, 18) и в книгах Пророков (реформа Иосии начинается с нахождения *книги* Закона: 4 Цар. 23, 2; пророк Иеремия записывает свои пророчества в свиток: Иер. 36, 2). Кроме того, в ходе археологических раскопок были обнаружены надписи в Иерусалиме, Лахише, Самарии и Араде, которые датируются примерно этим временем (*Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 37*).

Развитие письменности на территории Палестины и письменная фиксация определённых текстов были связаны с тем, что к IX–VIII вв. в ходе укрепления израильского государства в Иерусалиме развивается административный аппарат, в котором составлялись административные документы, а также утверждается центр религиозной жизни страны⁸.

Хотя в этот период тексты ещё не проходят последовательную обработку, О. Х. Штек полагает, что именно в это время складываются два первых «богословских течения» (*theologische Strömungen*) — традиция «премудрости» и представление о центральном культовом положении Иерусалима⁹, которые придают определённое единообразие текстам, появляющимся под их влиянием, а также, возможно, начинают процесс дополнения текстов¹⁰.

В период разделённого царства эти два направления продолжают развиваться, и к ним добавляется ещё одно крупное течение — традиции *пророков*. Если первые пророки (появлявшиеся в основном в Северном царстве Израиль) не оставляют после себя самостоятельных текстов, то, начиная с пророка Амоса, возникают так называемые письменные пророки¹¹, стимулом к чему становится падение Северного царства в 722 г. до н. э. После этого события высказывания пророков начинают передаваться и оформляться в Иудее. К этому же времени Иерусалим окончательно утверждается как центр книжности древнего Израиля, где переписывание и сохранение книг (в виде свитков) оказывается связанным с царским двором (аппаратом писцов) и Храмом (священством и левитами). Возможно, что писцы и левиты создавали в ходе работы «образцовые» свитки, с которых затем происходило копирование, и это впоследствии сыграло немалую роль в оформлении нормативного канонического текста¹².

Примерно в VIII в. складывается традиция, которая находит выражение в Книге Второзаконие, а позднее оказывает влияние на значительное

8 Стимулом к этому могла послужить необходимость фиксации текстов, в первую очередь юридического и культового характера, которые требовали большей точности в воспроизведении (Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 37; Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 29).

9 Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive // Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (Festschrift W. Pannenberg) / hrsg. von J. Rohls und G. Wenz. Göttingen, 1988. S. 231–252.

10 Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. S. 234.

11 Ibid. S. 306–307.

12 Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 39; Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 221.

число текстов. Во Второзаконии впервые начинают звучать мотивы *неизменности* священного текста (ср.: Втор. 4, 2; 13, 1–3).

Ключевое значение для формирования Еврейской Библии имели события 587/586 гг., когда были разрушены Иерусалим и Храм, а основная масса еврейского населения была переселена в Вавилон. В результате этой катастрофы открылась возможность полной утраты евреями своей национальной и духовной идентичности, и эта опасность стала стимулом к дальнейшему развитию уже существовавших духовных направлений («премудрости», пророческой литературы, традиции Второзакония), а также к появлению новых. Центральную роль среди них играло движение, которое исследователи связывают с кругом авторов Книги Второзаконие и потому называют второзаконническим¹³ (ему приписывают корпус книг, получивший название второзаконнической истории)¹⁴.

В период вавилонского плена проявляет себя ещё одно течение в рамках еврейского общества, которое исследователи условно определяют как священническое¹⁵. В его русле формируется (или оформляется) так называемый священнический источник текста Пятикнижия. В рамках этого направления в Вавилонии центральное положение занимали пророк Иезекииль и автор 40–55 глав Книги Исаии (т. н. Второисайя).

Работа по собиранию и редактированию текстов предшествующей традиции привела к тому, что ко времени возвращения евреев

- 13 Появление этого движения может быть связано с событиями 722 г., после которых возникают первые размышления о месте Иудеи как государства по сравнению с северным Израилем (*Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. S. 307*). Исследователи расходятся в вопросе о том, можно ли считать это движение полноценной школой (см., например: *Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 202–203; Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2. Auflage. Göttingen, 1997. Teil 2. S. 397*). Ян Ассман говорит о существовании движения, которое он называет «движение „Только ЙХВХ“» (*Jahwe-allein-Bewegung*) и которое, как он полагает, возникло под влиянием событий 722 г. как противовес окружающему многобожию.
- 14 Нем. *deuteronomisches Geschichtswerk*, сокращенно **DtrG**. Термин «второзаконнический» появляется в XIX в. в немецкой библейской науке как обозначение тех текстов и книг, которые обнаруживали связь с языком и содержанием Книги Второзаконие (*Lohfink N. Deuteronomistisch // Neues Bibellexikon. Zürich [etc.], 1991. Bd. 1. Sp. 413–414*). М. Нот ввёл название «второзаконнической истории» для обозначения книг Втор. — 4 Цар., которые, как он полагал, возникли или были оформлены как единый комплекс с рядом ключевых идей (см.: *Smend R. Die Entstehung des Alten Testaments. S. 111*).
- 15 Нем. *priesterlich*. В дальнейшем в работе будет использоваться сокращение **Р**. См.: *Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. S. 310*.

из вавилонского плена в V в. до н. э. в иудаизме складывается Пятикнижие как корпус книг, имеющий характер закона, что оказывается первым шагом на пути к появлению канона Еврейской Библии¹⁶.

Отделение Пятикнижия от связанного с ним комплекса книг и приобретение им канонического статуса относят примерно к V–IV вв. Дальнейшее формирование библийского канона¹⁷ происходит, по всей видимости, в рамках священнических кругов в Иудее периода Второго Храма¹⁸. В этих кругах происходит собирание и объединение корпуса книг пророков (куда входят также книги так называемых первых пророков, имеющие в большей мере историческое содержание: Нав. — 2 Цар.). Этот процесс завершается примерно к III в. до н. э., на что указывают характерные выражения в прологе к Книге Иисуса сына Сирахова (Бен Сиры), который относят к 190 г., а также выражения, которыми он восхваляет отцов в 44–49 главах. В прологе автор говорит о «законе, пророках и других книгах отцов», указывая тем самым на отделение первых двух категорий от массы текстов последней категории. Похожее выражение встречается во фрагменте Лк. 24, 44. Эти свидетельства, однако, не дают нам прочного основания для того, чтобы заключить, когда именно Пророки становятся завершённой частью канона¹⁹.

В последующий период еврейское общество сталкивается с эллинистической культурой, которая, с одной стороны, заставляет его консолидировать собственное наследие, а с другой — оказывает влияние на формирование новых книг. В рамках еврейского общества возникает несколько групп, своеобразие которых находит выражение в отношении к канону Еврейской Библии²⁰. Саддукеи, имевшие особенно

16 Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. S. 235–236. Видимо, стимулом к этому послужила политика персидских властей, которые требовали от находящихся в их подчинении народов иметь самостоятельное право (см.: Blum E. Studien zur Komposition der Pentateuch. Berlin, 1990. S. 345; Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. S. 207–210).

17 Ядром канона при этом становится Тора, которая ставится и в центр всего еврейского общества. Большую роль в утверждении её в этом положении приписывают книжнику Ездры, который приезжает в Палестину из Вавилонии в середине V в. (458 г.) и совершает публичное чтение Торы перед большим собранием еврейского народа (Неем. 7–8). Ряд учёных видит ключевую роль Ездры в канонизации Торы (см.: Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. S. 497).

18 Wanke G. Bibel I. S. 3.

19 Некоторые исследователи полагают, что ещё в новозаветный период эта часть канона продолжала оставаться открытой. Ср.: Barton J. The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Pt. 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen, 1996. P. 67–83.

20 Ср.: Тантлевский И. П. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994. С. 47.

сильные позиции в Иерусалимском Храме, признавали каноничность только Торы (Пятикнижия). Апокалиптические группы, в частности ессеи, напротив, не только признавали пророческие книги в качестве священных, но и считали возможным создавать новые тексты, которые в их общине приобретали священный статус²¹. Промежуточное положение занимала партия фарисеев, признававших канонический статус Торы и ограниченного числа пророческих книг, к которым добавлялся ряд текстов («другие книги», ср. пролог Сир. и Лк. 24, 44)²².

Утвердилась последняя точка зрения, и к концу I в. н. э. происходит окончательное оформление третьей части канона Писаний, на что указывают свидетельство Иосифа Флавия в работе «Против Апиона»²³ и окончание 3 книги Ездры. Толчком к завершению канона, по всей видимости, послужило, во-первых, разрушение Иерусалима и Храма в 70 г., которое дало импульс к «созданию ограда вокруг Торы» (Пирке Авот 1, 1)²⁴, поскольку в создавшихся условиях Тора и письменное наследие в целом приобретало новое качество текста, консолидирующего еврейский народ, и, во-вторых, завершению канона способствовало появление христианства²⁵.

Приведённый краткий очерк оформления канона Еврейской Библии позволяет сделать вывод о том, что библейский текст, служащий материалом исследования в данной работе, необходимо рассматривать как продукт оформления определённой традиции в рамках древнего Израиля. Эта традиция складывается вначале из нескольких интеллектуальных течений периода Первого Храма, после чего в период возвращения евреев из вавилонского плена формируется в достаточной степени единая традиция, в центре которой пребывает Тора, приобретающая

- 21 *Maier J.* Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1. P. 108–129.
- 22 *Шифман Л.* От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / пер. с англ. А. М. Сиверцева. М.; Иерусалим, 2000. С. 102–120.
- 23 *Flavius Josephus.* Contra Apionem I, 8 // Op. cit. P. 178–179.
- 24 См.: Пирке Авот / пер. П. Криксунова. М., 1990. С. 15.
- 25 См.: *Smend R.* Die Entstehung des Alten Testaments. S. 17; *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности / пер. с англ. Г. Казимовой. М.; Иерусалим, 2002. С. 9. Как полагают современные исследователи, окончание процесса складывания канона Танаха не следует связывать с решением (отражённым в Мишне: Йадаим 3, 5) 72 мудрецов в Явне, что книги Песнь Песней, Екклесиаст и Есфирь «делают руки нечистыми», т. е. могут считаться священными. В данном отрывке ничего не говорится о каноне в целом, как не содержится и прямого указания на особый «синод», который был бы посвящён обсуждению состава канона (см.: *Wanke G.* Bibel I. S. 6–7).

статус канонического (то есть неизменного и обязательного для всех²⁶) текста. И наконец, после многообразия религиозных движений интертестamentального периода утверждается единообразие, которое находит выражение в завершении канона. Эта схема, как и все схемы, чрезвычайно упрощает сложный процесс кристаллизации текста Танаха, однако она указывает на то, что при анализе этого текста необходимо учитывать его форму, возникшую в результате истории передачи и отбора традиции²⁷.

1.2. Носители традиции

В каких кругах израильского общества происходило оформление и передача традиции в рамках религии древнего Израиля? Первые шаги в этом направлении, видимо, были сделаны в X в., когда царь Давид начал процесс объединения государства, завершённый его сыном Соломоном. В этот период в Иерусалиме образуется царский двор, при котором идёт административная работа. Расширение границ, усиление армии, установление системы налогообложения — всё это требует значительного административного аппарата, а следовательно, является толчком к формированию слоя образованных людей, которые могли составлять документы и производить расчеты.

Эти люди получили наименование писцов (евр. סֹפֵר). В их обязанности²⁸ входило составление документов и их переписывание в царской канцелярии²⁹. Для работы писца требовалась специальная подготовка, которую могли позволить себе только дети достаточно богатых

26 См.: Barton J. The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible. P. 67–83.

27 См.: Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1. P. 33–48.

28 В Еврейской Библии содержатся только отрывочные указания на роль писцов в израильском обществе. Однако из египетских и месопотамских источников известно о положении писцов в Египте и Месопотамии, что позволяет отчасти проецировать эти представления и на древний Израиль (см.: Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 22, 40; Saldarini A. J. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. Edinburg, 1989. P. 242–243; Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis. P. 33–48).

29 Среди писцов особенный вес имел тот, кто занимал положение секретаря при царе («царский писец», евр. סֹפֵר הַמֶּלֶךְ: Vaux R., de. Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Michigan, 1997. P. 131–132). В частности, в 2 Цар. 8, 17 и 3 Цар. 4, 3 говорится, что при царях Давиде и Соломоне были особого рода писцы, которые называются по имени, что, скорее всего, указывает на их положение секретарей при царе. Другие писцы занимали менее высокое, однако, несомненно, также почётное положение в обществе (ср.: 4 Цар. 22, 3; Иер. 36, 12.20.21).

родителей, что привело к тому, что положение писцов со временем могло стать в большой степени наследственным³⁰.

Места, где проходило обучение писцов, можно рассматривать как первые школы древнего Израиля, в которых передавалось и развивалось предыдущее (устное и письменное) наследие. В связи с этим писцы занимали положение мыслящей элиты израильского общества, не только исполнявшей техническую работу по переписыванию текстов, но и участвовавшей в формировании духовной традиции³¹.

В царской канцелярии в Иерусалиме как центре письменности, очевидно, происходило также копирование и передача разного рода письменных источников, которые позднее вошли в состав Еврейской Библии. Вокруг царского двора, как полагают многие исследователи³², развивалась и традиция так называемой литературы премудрости. А. Салдарини полагает, что эта литература в период монархии переписывалась в школах, где учили писцов в ходе общего курса обучения³³.

Сложно говорить, насколько писцы, работавшие в царской канцелярии в Иерусалиме, могли быть оригинальными авторами каких-либо традиций, однако очевидно, что они принимали непосредственное участие в передаче и оформлении тех традиций, которые уже существовали. В ходе этого процесса в текст, несомненно, вносились отдельные исправления и комментарии, вошедшие затем в Еврейскую Библию³⁴. Таким образом, писцы в начале оформления религиозной традиции древнего Израиля играли роль как распространителей, так и творческих

30 Автор «Книги Ахикара» (§ 5–10) говорит о том, что он передал свою должность советника царя своему племяннику (см.: Ahikar / trans. and intr. by J. M. Lindenberger // *The Old Testament Pseudepigrapha* / ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1985. Vol. 2. P. 494). Сам Ахикар называет себя писцом (строка 1), а в аккадском тексте, где появляется его имя, он определяется как учёный (*умману*).

31 В качестве писца выступает Ездра (ср. Езд. 7, 6), который приезжает в Палестину в середине V в. вместе со свитком Закона и выступает как знаток религиозных установлений (Езд. 7, 25–26). При этом Ездра происходил из священнического рода, а это показывает, что в после пленный период функции писцов и священников во многом совпадали (ср.: *Saldarini A. J. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 246), хотя в допленный период в ведении писцов, вероятно, находились прежде всего документы административного характера.

32 См.: *Rad G., von. Weisheit in Israel*. Neukirchen, 1970. S. 28; *Steck O. H. Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel / Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament: Gesammelte Studien*. München, 1982. S. 291–317; *Saldarini A. J. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 244.

33 См.: *Saldarini A. J. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 244.

34 См.: *Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis*.

интерпретаторов существующего материала. Затем на всем протяжении истории древнего Израиля, вплоть до начала раввинистического периода, класс писцов копировал и передавал складывающуюся традицию, в частности тексты религиозных законов и пророческие книги³⁵.

Вторым центром собирания и обработки устных и письменных традиций в период монархии в Иерусалиме становится Иерусалимский Храм. В 3 Цар. 5 — 8 повествуется о том, как царь Соломон строит Храм Богу ЙХВХ в Иерусалиме и тем самым утверждает его как богослужебный центр объединённого царства. С этого времени роль священства, находившегося при храме, начинает усиливаться³⁶.

Очевидно, что храмовая служба требовала знания обрядов, жертвоприношений, правил чистоты и так далее, которые должны были передаваться либо (и по большей части) в устной, либо (в меньшей степени) в письменной форме³⁷. Толчком к собиранию традиции и её первому оформлению в кругах левитов становится падение Самарии в 722 г., после чего «северные» традиции (в частности, пророчества Осии и царские архивы) переносятся в Иудею, где они были соответствующим образом оформлены и переработаны. Это происходило не только в храмовых кругах, но и через группы писцов. Однако именно левиты, по всей видимости, становятся основными авторами богословских идей, появляющихся в этот период (ср. указание на роль левитов в Неем. 8 и 2 Пар. 35, 3)³⁸.

35 *Fishbane M.* Inner-Biblical Exegesis. P. 35–36.

36 *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1. S. 193; *Vaux R., de.* Ancient Israel. P. 372. В Еврейской Библии мы находим несколько традиций, указывающих на происхождение и положение священников (см. подробнее ниже). В период объединённого царства мы можем говорить о едином слое священников (евр. כהן) и левитов (евр. לוי) (т. е. священников из колена Леви), который группировался вокруг храма в Иерусалиме.

37 Эти традиции в составе Пятикнижия выделяются исследователями в пласт так называемого священнического источника, или кодекса.

38 Мы не обладаем достаточными знаниями об этом времени, чтобы всерьёз говорить о проводимой левитами реформе культа и религиозности (ср.: *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage. München, 1992. Bd. 1. S. 84–85). Однако сам текст Второзакония с его характерным наставительным стилем указывает на то, что левиты занимались проповедью и толкованием законов при храме. Г. фон Рад полагает, что именно проповедь левитов положила начало оформлению традиции в древнем Израиле. «Сама традиция уже находится в распоряжении этой проповеди, и они [левиты] видят свою задачу иначе; они стремятся не дополнить традицию, но прежде всего разъяснить её. Таким образом, с них в Израиле начинается эпоха интерпретации» (*Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 85–86).

Деятельность левитов во многом стала толчком к реформам царя Иосии (ок. 622 г.)³⁹, которые завершили утверждение монолатрии в Израиле, а в связи с этим и укрепление духовного авторитета храмовых кругов. С Иерусалимским Храмом оказываются связанными и священники-левиты, и некоторые пророки, выступавшие в поддержку реформы Иосии.

Пророки, в особенности так называемые письменные пророки⁴⁰, оказываются третьим духовно-интеллектуальным течением в допленный период, которое играет ведущую роль в развитии религии древнего Израиля⁴¹. Мы не имеем точных сведений о том, были ли у письменных пророков ученики. Однако некоторые намёки на это присутствуют уже у первых пророков (ср.: Ис. 8, 16–18; 30, 8–17), и мы знаем, что у Иеремии, жившего в период начала вавилонского плена, был своего рода секретарь — писец Варух, фиксировавший устную речь пророка (ср. Иер. 36). Однако прежде всего сами книги письменных пророков указывают на процесс их оформления и доработки⁴². В период вавилонского плена наследие пророков перерабатывается в кругах священников, переселённых в Вавилон, или же в группах, связанных с этими кругами⁴³.

39 См.: *Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1. S. 307.*

40 Судя по ряду свидетельств библейского текста (ср.: Ис. 28, 7; Иер. 2, 8.26), а также по нашим представлениям о положении пророков у соседних с Израилем народов (см.: *Huffman H. B. Prophecy (Ancient Near Eastern) // Anchor Bible Dictionary / ed. by D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. 5. Col. 477–482*), первоначально пророки были связаны со святилищами, а позднее с Иерусалимским Храмом. Однако для дальнейшей истории традиции основное значение имели не «культовые» пророки и не экстатические пророческие группы, а те, которые занимали оппозиционное положение по отношению к власти. Их высказывания на ранней стадии, очевидно, передавались в устной форме (*Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. S. 41*), затем письменно оформлялись их последователями и учениками, что положило начало явлению письменных пророков, уникальному для древнего Востока.

41 Не до конца ясным остаётся вопрос о том, записывали ли первые пророки сами некоторые свои высказывания, которые затем претерпевали изменения, или же речи учителя записывали уже их ученики (ср.: *Ringgren H. Israelitische Religion. 2. Auflage. Stuttgart, 1982. S. 229; Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. S. 47*).

42 Если в Книге Исаяи содержатся намёки на круг учеников, которые должны были сохранить высказывания учителя, то об обработке Книги пророка Осии говорит анализ самого текста, указывающий на то, что этот текст, первоначально возникший в Северном царстве, был отредактирован в Иудее в контексте более позднего времени (*Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. S. 51*).

43 Два крупнейших еврейских пророка эпохи вавилонского плена Иеремия и Иезекииль были связаны со священническими кругами (Иеремия происходил из рода священников, Иезекииль сам был священником).

На начало этого процесса собирания и переписывания пророческих книг указывает уже деятельность писца Варуха по оформлению наследия Иеремии (Иер. 36 — 37)⁴⁴. Если оставить в стороне вопрос о самом феномене пророчества, то можно сказать, что в отношении его передачи в письменной форме пророческая традиция со времени вавилонского плена соединяется с рядом других традиций, причём основными её носителями становятся священники.

В период вавилонского плена группы, поддерживавшие преобразования царя Иосии, образовали духовное течение, которое исследователи условно называют второзаконническим⁴⁵. Оно включало в себя образованных писцов и священников⁴⁶.

Таким образом, до времени Второго Храма мы можем говорить о трёх основных группах носителей традиции в древнем Израиле: писцы, священники-левиты и носители пророческих традиций. После эпохи вавилонского плена они объединяются в одну духовно-интеллектуальную элиту еврейского общества, которая влияет на оформление культуры и религии общества периода Второго Храма.

1.3. Обучение в древнем Израиле

Передача и сохранение предшествующих традиций предполагает наличие институциональных форм, в которых происходит процесс передачи преданий и текстов от одного поколения к следующему. Об образовании полноценных школ мы можем говорить с достаточной степенью уверенности только в эллинистическую эпоху⁴⁷. Однако очевидно, что, хотя

44 Сп.: *Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2. S. 387–390.*

45 Условность названия второзаконнического движения необходимо учитывать — очевидно, что всё многообразие интеллектуальной жизни периода вавилонского плена не может быть сведено к одной общественной группе (сп.: *Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2. S. 391*). Однако можно сказать, что в период вавилонского плена складывается единая группа носителей традиции в рамках религии древнего Израиля, которая объединяет и оформляет правовые и культовые традиции, а также книги пророков (в число которых входят и книги исторического содержания, **DtrG**, которые получают название «первые пророки»).

46 Из него, видимо, происходил Ездра, который приехал в Иерусалим к вернувшимся из плена евреям и как *писец* (Ездр. 7, 6.11), и как *знаток Закона* (7, 6), и как *священник* (7, 12).

47 Указание на бесплатную школу для детей (греч. *οἶκος παιδείας*, евр. *בית מדרש*), а также на существовавшую практику платного образования мы находим во фрагменте Книги Иисуса сына Сирахова 51, 23–30 (конец III в. до н. э.). Раввинистическая традиция приписывает инициативу создания школ Симеону бен Шетаху (I в. до н. э.) (Иерусалимский Талмуд. Кетубот 8, 11.32в). В Мишне мы находим указание на уже сложившуюся практику

в предшествующий период могло и не существовать оформившихся школ как полноценных институтов обучения, какие-то формы передачи знания, несомненно, существовали.

В домонархический период, когда израильское общество имело клановую структуру, основную роль в обучении детей играл глава семьи или клана, который пересказывал основные предания, бытовавшие в израильских племенах (циклы преданий об исходе из Египта, о праотцах и так далее). Отдельные кланы могли специализироваться в качестве писцов (ср. 2 Пар. 2, 55). Формирующуюся в этот период религиозную традицию направляли преимущественно пророки и священники. Ситуация коренным образом изменилась с образованием объединённого царства Израиль, что вызвало также появление первых институтов обучения.

Наши сведения об образовании в этот период ограничены из-за недостатка источников. Отдельные намёки в библейском тексте обрывочны и не дают ясного представления о том, в каком виде и по какой программе происходило обучение, так что эти сведения выводятся исследователями из косвенных свидетельств⁴⁸. Аллегорические комментарии Филона Александрийского⁴⁹ дают достаточно подробное описание системы образования в еврейской диаспоре Александрии конца I в. до н. э., на которую сильное влияние оказала греческая система воспитания. На основе раввинистических трудов мы можем сказать, что со II в. н. э. в Палестине и Вавилонии существовали начальные школы, где мальчиков учили читать еврейский текст, а также школы, которые ещё не приняли формы больших гаонических академий Вавилонии, а представляли собой группы учеников, собиравшихся вокруг отдельных учителей⁵⁰. Эти сведения с определёнными оговорками могут быть спроецированы также на ситуацию с образованием в древнем Израиле⁵¹.

религиозного обучения детей (Авот 5, 22), которая была распространена на все еврейские города Йехошуа бен Гамалой во II в., так что начальное обучение могли получать все мальчики, начиная с шести лет (ср.: Вавилонский Талмуд. Бава Батра 21а).

48 Demsky A. Education (Jewish) // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971. Vol. 6. Col. 381–398, здесь 383.

49 Прежде всего трактат «О соитии ради предварительного обучения» (Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / пер. и комм. А. В. Вдовиченко и др. М., 2000. С. 355–382), где об этом говорится наиболее подробно, а также другие трактаты.

50 Stemmerger G. Introduction to the Talmud and Midrash / trans. and ed. by M. Bockmuehl. Edinburgh, 1996. P. 8–12.

51 Несомненно, они отражают значительно более позднее состояние, которое в случае с раввинистической системой школ во многом определялось новой для еврейского

Косвенные свидетельства о системе образования в древнем Израиле содержатся и в литературе окружающих народов, прежде всего в египетской и месопотамской. Школы в Шумере возникают в начале III тысячелетия до н. э. одновременно с началом активного использования клинописи⁵². Обнаруженные в результате раскопок шумерские и аккадские памятники⁵³ показывают, что месопотамские писцы занимались составлением и копированием преимущественно документов экономического и юридического содержания, однако они также сохраняли и копировали религиозные тексты⁵⁴.

Работа писцов в Месопотамии не была так тесно связана с храмами и культом, как это было характерно для древнего Египта. Письменность всегда имела (более или менее ясно выраженный) религиозный смысл, поскольку запечатлённый письменно текст подчёркивает непреходящее, вечное значение сказанного⁵⁵, что налагает особенную ответственность на переписчиков, поскольку они должны были строго следить за точностью воспроизведения текста⁵⁶. Но кроме сакрального значения письменности в целом, связь египетских писцов с храмами заключалась ещё и в том, что первые школы письменности создаются в Египте при храмах, а первые тексты имели, по всей видимости, религиозное содержание. Хотя очевидно, что царская администрация также нуждалась в образованных писцах, которые могли бы составлять документы

народа исторической ситуацией: евреи оказались лишены Иерусалимского Храма, а знание религиозных законов и функция обучения им перешли от священников к рабби (хотя и раньше, несомненно, не все учителя имели отношение к храму).

52 См.: *Crenshaw J. L.* Education in Ancient Israel. P. 15; *Емельянов В. В.* Древний Шумер. С. 13, 157–158. Клинописная система фиксации текстов требовала определённых навыков, с одной стороны, и общих знаний, с другой, что выделяло людей, умеющих наносить клинописные значки на глиняные таблички, в особый слой общества. В основном, заниматься с учителем могли позволить себе только дети богатых родителей, почти исключительно мальчики (хотя в месопотамских текстах есть указание и на образованных женщин, прежде всего знатного происхождения).

53 История Древнего Востока / под ред. В. И. Кузищина. М., 32002. С. 101–105.

54 В частности, аккадские писцы перевели и отчасти дополнили шумерский эпос о Гильгамеше и поэму о сотворении мира (Энума Элиш. «Когда вверху...»). Сохранились также примеры текстов филологического характера (шумеро-аккадские словари и грамматические комментарии) и собрания философских высказываний (притчей, пословиц). Кроме того, до нас дошли некоторые тексты, которые представляют собой диалоги об отдельных темах.

55 Ср.: *Crenshaw J. L.* Education in Ancient Israel. P. 32; *Емельянов В. В.* Древний Шумер. С. 158.

56 Нередко точность записанного текста должен был подтверждать жрец (ср.: *Шифман И. Ш.* Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М., 1987. С. 59).

экономического и юридического характера. Один из египетских текстов говорит об особенном положении писцов в египетском обществе⁵⁷.

Обучение в древнем Израиле во многом имело те же особенности, что у окружающих его народов. В Еврейской Библии мы практически не находим сообщений о школах⁵⁸, однако существенным аргументом в пользу их существования служит, с одной стороны, сама длительная история передачи традиции в рамках определённых слоёв еврейского общества, а во-вторых, найденные в ходе раскопок надписи на стенах зданий, острака (надписи на черепках) и другие письменные свидетельства⁵⁹, которые предполагают сложившуюся примерно к X–IX вв. до н. э. практику обучения письму.

Само наличие письменных памятников служит, конечно, только косвенным свидетельством в пользу существования школ. Однако на территории Палестины были также найдены надписи, содержащиеся повторение отдельных букв еврейского алфавита, что говорило о (необходимом) процессе обучения письму⁶⁰. Таким образом, мы можем говорить, что в Израиле, как у большинства окружающих его народов, существовала определенная форма школьного обучения для писцов. Хотя еврейский алфавит (развившийся начиная с IX в. на основе

57 Ср.: *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel*. P. 22–23. Дошедшие до нас египетские тексты содержат обрывочную информацию о школах для священников и более подробно освещают процесс обучения административных служащих. Обучение письму требовало длительного времени в связи со сложным характером египетского письма, которое вначале развивалось в виде системы иероглифов, после чего утвердилось так называемое иератическое письмо, однако обучение ему так или иначе требовало длительного времени. В связи с этим положение писцов было во многом наследственным, и знания передавались внутри отдельных кланов. См.: История Древнего Востока. С. 81–83; *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel*. P. 24.

58 Это породило противоречивые выводы учёных: для одних это было свидетельством самоочевидности школьной системы для библейских авторов, которые не считали необходимым специально говорить на эту тему, другие исследователи видят здесь указание на отсутствие школ. См. обзор основных работ по данной тематике и распределение мнений в издании: *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel*. P. 4–5, 86–90.

59 На территории Палестины было найдено более пяти тысяч эпиграфических памятников. Преимущественно это тексты хозяйственного и юридического содержания. Среди них большую группу составляют надписи на печатях и надгробные надписи. Почти полностью отсутствуют тексты исторического содержания, за исключением некоторых остраконов из Лахиша, в которых говорится о событиях периода вторжения вавилонян в 587 г. (*Вейнберг Й. Введение в Танах*. С. 169–203, особенно 198 и далее). Издание основной массы обнаруженных надписей было осуществлено в первой части «*Kanaanäische und Aramäische Inschriften*» (KAI).

60 *Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel*. P. 100–102 (см. также возражения: P. 104–108).

финикийского шрифта)⁶¹ был более прост в обращении, чем достаточно сложные системы клинописи в Месопотамии и иероглифики в Египте, обучение ему также требовало длительного времени⁶².

Ни Библия, ни эпиграфические свидетельства не дают ясного представления о том, в какой форме проходило обучение писцов. Возможное указание на начальное обучение детей письму содержится в Ис. 28, 9–13, где пьяные священники и пророки говорят об Исае:

Кого он учит знанию (יִרְדֵּךְ דָּעָה) и кого наставляет проповедью (יְבִין שְׁמוּעָה)?

Отнятых от [грудного] молока, отнятых от [материнской] груди.

Ибо правило на правило, правило на правило (קֹר לְקֹר קֹר לְקֹר), заповедь на заповедь, заповедь на заповедь (צֹו לְצֹו צֹו לְצֹו). Тут немного, там немного.

За это лепечущими устами и на чужом языке будет говорить к этому народу.

Он говорил им: «Вот покой, пусть успокоится уставший.

И вот отдых». Но они не хотели слушать.

[А теперь] будет им слово ЙХВХ:

«Правило на правило, правило на правило, заповедь на заповедь, заповедь на заповедь (קֹר לְקֹר קֹר לְקֹר, צֹו לְצֹו צֹו לְצֹו). Тут немного, там немного».

Так что они пойдут, и упадут навзничь, и разобьются, попадут в сеть и будут пойманы.

Этот отрывок в целом достаточно труден для истолкования. Но если оставить в стороне другие связанные с ним проблемы, то основной интерес для нас представляет фраза, в которой пророк использует повторение слов קֹר и צֹו (ст. 10 и 13). Многократное повторение этих односложных слов может служить элементом образа пьяных наставников народа, которые говорят бессмысленные вещи (ср. Ис. 28, 7). Однако упоминание маленьких детей и указание на обучение привело некоторых исследователей⁶³ к выводу, что здесь содержится намёк на обучение алфавиту. Основное значение слов קֹר и צֹו соответственно «правило» и «заповедь»⁶⁴, однако в Ис. 28 они могут использоваться в качестве

61 Würthwein E. Der Text des Alten Testaments. S. 4–5.

62 Для тех писцов, которые занимались не только переписыванием и составлением текстов на еврейском языке, но и работали в царской канцелярии с документами из соседних государств, необходимы были (хотя бы минимальные) знания и навыки письма других языков, что требовало более основательной подготовки. А с распространением арамейского языка в качестве основного в официальной международной переписке, владение им для служащих царской администрации стало необходимым условием их работы.

63 Blenkinsopp J. Isaiah 1–39. New York, 2000. (The Anchor Bible Commentary; vol. 19). P. 389; Ringgren H. Israelitische Religion. S. 233.

64 Ср. Пс. 19, 5 [18, 4] и Ос. 5, 11, хотя в обоих случаях текст не вполне ясен.

древних названий букв **ק** (коф) и **צ** (цадэ), так что их повторение служит отражением их последовательного написания⁶⁵ или устного повторения одного и того же согласного с различными гласными звуками. В таком случае процесс заучивания детьми букв, который для постороннего звучит как бессмысленный бред, сравнивается пьяными священниками с бессмысленностью проповеди пророка.

Ещё один намёк на обучение содержится в Книге Исайи, хотя относится к его более поздней части, возникшей в период вавилонского плена (и возможно, отражающий ситуацию в еврейской диаспоре Вавилонии). В Ис. 50, 4 **раб ЙХВХ** говорит о себе:

Господь мой ЙХВХ дал мне язык учёных (לְשׁוֹן לְמוּדִים), чтобы я знал (לָדַעַת), как словом укрепить ослабшего. Каждое утро Он пробуждает — Он пробуждает каждое утро мне ухо, чтобы слушать, подобно учащимся (כְּלִמְדָּם).

И в первой, и во второй фразах используется слово **לָמַד** по форме представляющее собой пассивное причастие от глагола **לָמַד**, которое через субстантивацию приобрело самостоятельное значение «учащийся» или «обученный, учёный». По всей видимости, в приведённом отрывке из Книги Исайи используется вначале второе, а затем первое из этих значений. И хотя мы не можем уверенно говорить, что речь в нём идёт о получении знаний в школе, важно отметить, что процесс обучения представляется здесь совершающимся прежде всего через устную передачу знаний и восприятие сказанного на слух.

Неизвестно, практиковалась ли такая форма обучения в школах писцов⁶⁶. Основной акцент при обучении делался, видимо, на тренировке навыков письма, при которой первоначальный этап изучения алфавита сменялся написанием коротких текстов⁶⁷. После этого учащийся мог практиковаться в составлении официальных документов и писем, на чём для некоторых писцов образование и завершалось⁶⁸.

65 В Лахише была обнаружена надпись, возможно сделанная ребёнком, на ступенях одного из домов. Она содержала несколько раз повторенные первые пять букв еврейского алфавита (*Demsky A. Education (Jewish)*. P. 392).

66 Видимо, школа писцов в Иерусалиме стала также местом возникновения и собирания литературы премудрости, что говорит и об особенностях образовательной программы, которая могла включать в себя элементы устного наставления, похожего по содержанию на максимы Книги Притч.

67 А.Демский предполагает, что одним из таких учебных текстов мог быть календарь из Гезера (*Demsky A. Education (Jewish)*. P. 392). Обнаруженная надпись датируется X в.

68 В таком случае они занимались оформлением списков старейшин городов (ср. Суд. 8, 14), документов о продаже земли (ср. Иер. 32, 10 и след.), разводных писем (ср. Втор. 34, 1 и след.) и т. п.

Те же юноши, которые оставались при царском дворе в Иерусалиме, получали более основательное и разностороннее образование⁶⁹, включавшее в себя, помимо иностранных языков⁷⁰, на которых они должны были уметь составлять письма и дипломатические договоры, также математику (ср.: Ис. 10, 19; 4 Цар. 20, 9–10), астрономию⁷¹ и другие науки⁷².

Из рассказа в Книге Притчей о царях Соломоне, Езекии и Лемуиле следует, что со времени утверждения монархии в Израиле существовала система образования царских детей (а также, видимо, детей знати). Первым учителем молодых принцев могла быть их мать (ср. Притч. 31, 1–2), которая сохраняла авторитет и после их совершеннолетия (ср. 3 Цар. 1, 11 и следующие). Царских отпрысков окружали люди, которые служили советниками их отца и принимали участие в воспитании детей последнего (ср. 3 Цар. 12, 8–10). Для царских детей могли приглашаться специальные наставники или же дети сами отправлялись к ним (ср. 4 Цар. 10, 1 и следующие). Несомненно, в воспитании и обучении собственных детей принимал участие и сам царь. Находясь при смерти, он передавал наследующему его сыну последние наставления, касающиеся религии и дипломатии (3 Цар. 1, 1–9; ср.: Быт. 48–49; Втор. 32–33)⁷³.

Одной из важных обязанностей царя было осуществление суда (ср. 1 Цар. 8, 5), что указывает на необходимость предварительного изучения им законов и элементов права. Авторы Книги Второзакония говорят о том, что царь должен в начале правления сделать «копию закона» (евр. מִצְוַת הַתּוֹרָה) и всё время своего правления изучать закон (Втор. 17, 18–20; ср. Нав. 8, 32). Видимо, царь при исследовании судебных дел опирался на положения гражданского права, содержащиеся в Торе (ср.: 1 Цар. 15, 1–6; 4 Цар. 14, 5–6), однако должен был знать всю Тору, включая её религиозные правила.

69 Ср. рассказ об обучении еврейских юношей при дворе вавилонского царя в Книге Даниила: Дан. 1, 3–4.17–18 (окончательное оформление Книги Дан. относят ко II в. до н. э.).

70 Прежде всего арамейского, lingua franca на территории Палестины (ср.: 4 Цар. 18, 26; Дан. 1, 4).

71 О чём специально не упоминается в Еврейской Библии, однако становится очевидным из решений царской администрации, касающихся календаря (ср. 2 Пар. 30, 2).

72 См.: Demsky A. Education (Jewish). P. 393–95. Программа образования при царском дворе в Иерусалиме, очевидно, также включала в себя элементы придворного этикета, отражение которого содержится в Книге Притч. Указание на особенные правила поведения придворных и обучение им мы находим в отрывке Притч. 22, 17–24, 22 (см. 22, 29 о «стоящем перед царями»).

73 См.: Vaux R., de. Ancient Israel. P. 119–120; Demsky A. Education (Jewish). P. 389–390.

Последние находились преимущественно в ведении священников и левитов⁷⁴, об обучении которых не говорится в Еврейской Библии специально, однако очерченный в ней круг их обязанностей предполагает достаточно основательную предварительную подготовку⁷⁵. Она должна была включать в себя прежде всего умение читать и изучение Закона⁷⁶. Кроме того, священнослужители должны были обследовать больных людей для определения, может ли тот считаться «чистым» или нет, — это подразумевает определённые знания человеческой физиологии. Однако эти знания, как, впрочем, и многие другие, могли приобретаться не через формальное обучение, а через практические наставления более опытных коллег, которые передавали свои навыки, применяя их на практике на глазах у учеников.

Такая форма обучения была, очевидно, ещё более распространена среди пророков. Не у всех из них были ученики, некоторые имели только одного (Моисей и Иисус Навин, Элияху и Элиша, Иеремия и Варух), однако в библейском тексте мы также находим указания на своеобразные группы пророков, которые называются *сынами пророков* (евр. בְּנֵי הַנְּבִיאִים, ср.: 3 Цар. 20, 35; 4 Цар. 2, 3.5.7.15 и другие). Принадлежность к такого рода группе, очевидно, предполагала не столько формальное обучение, сколько совместное проживание с учителем и обучение каким-то навыкам через подражание ему⁷⁷. На то, что наставление имело очень наглядный практический характер, указывают также многочисленные примеры символических действий пророков (ср.: Иер. 26, 17–18; Иез. 4, 1–4; 5, 1)⁷⁸.

74 Ср. 2 Пар. 19, где царь проводит разделение между гражданскими делами и религиозными вопросами, *делом ЙХВХ* и *делом царя* (ст. 11), хотя видно, что такое деление не было чётким (ср. ст. 6 и 8, где об обязанностях простых судей и левитов говорится в тех же терминах).

75 В Чис. 4, 3 говорится, что священники могли участвовать в богослужении после того, как им исполнилось 30 лет, а левиты могли приступать к работе начиная с 25 лет (Чис. 8, 24). Очевидно, что до достижения этого возраста священники и левиты должны были проходить курс обучения.

76 Во Втор. 31, 25–26 Моисей передаёт *книгу закона* священникам, а в 4 Цар. 22 *книга закона* также была обнаружена в Храме. Священники были призваны следить за точностью при копировании книги (ср. Втор. 17, 18) и выступали учителями и толкователями закона для народа (ср.: Втор. 31, 10–13; 4 Цар. 17, 28).

77 О такой форме обучения говорит и раввинистическая литература в связи с обучением у рабби (см.: *Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash*. P. 13).

78 Однако в книгах пророков также содержатся явные указания на знакомство их авторов с трудами предшественников (Исайе была знакома книга Амоса, Софонии — книга Исайи, Второисайе — книга Исайи и Софонии; см.: *Demsky A. Education (Jewish)*.

В связи с писцами, царским двором и семьёй царя, священниками и пророками мы можем говорить об определённых институтах обучения или пытаться реконструировать их формы по косвенным признакам. Однако очевидно, что в древности общее образование в целом не рассматривалось как самостоятельный общественный институт (включающий в себя систему начальных и высших школ), как об этом можно говорить позднее. Основную роль в образовании играла *семья*, в которой происходило начальное воспитание и обучение ребёнка⁷⁹.

В Еврейской Библии не раз говорится об обязанности чтить родителей (ср.: Исх. 20, 12; Лев. 12, 3). В первые годы после рождения ребёнка основной уход за ним осуществляла мать (по-видимому, до трёхлетнего возраста, ср. Исх. 2, 3–9). После этого девочки оставались на попечении матери, а воспитанием мальчиков начинал заниматься отец (ср. 3 Цар. 1, 6), хотя влияние матери (особенно в царской семье, ср. 3 Цар. 1, 11 и следующие), несомненно, сохранялось. Отец обучал ребёнка не только основам нравственности, но и той профессии, которой сам занимался⁸⁰.

Семья, прежде всего отец семейства, должна была заботиться также и о религиозном обучении детей. Оно включало в себя, во-первых, рассказ об истории⁸¹ израильского народа, во-вторых, обучение законам и нравственным нормам⁸². Уже поколению пустыни Моисей завещает:

Берегись и остерегайся, чтобы тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои, и чтобы они не вышли из твоего сердца во все дни твоей жизни. Сообщай о них (הוֹדִי) детям твоим и детям детей твоих (Втор. 4, 9).

Р. 396–397), что говорит о том, что пророки были достаточно образованными людьми. Некоторые из них (прежде всего Исайя и Софония) могли преподавать в придворной школе в Иерусалиме.

79 См.: Wolff H. W. *Antropologie des Alten Testaments*. 6. Auflage. Gütersloh, 1994. S. 261–264; Vaux R., de. *Ancient Israel*. P. 48–49; Demsky A. *Education (Jewish)*. P. 387.

80 В Быт. 4, 20–21 говорится о сыновьях Ламеха, один из которых стал *отцом всех играющих на лире и свирели*, что, по-видимому, указывает на то, что это умение передавалось в его семье (хотя может также просто указывать на его первенство в историческом ряду).

81 В Суд. 6, 13 Гедеон говорит, что *отцы* рассказывали им о том, как Бог вывел израильский народ из Египта. А в Пс. 78/77, 3 и след. (ср. Пс. 44/43) говорится о том, *что мы слышали и узнали, что отцы наши рассказали нам* (אֲשֶׁר שָׁמְעוּ וַיֵּדְעוּ אֲבוֹתֵינוּ כִּפְרִילָנוּ), и предметом рассказа отцов служат события исхода из Египта, странствий по пустыне и вхождения в обещанную землю, а также последующее падение Израильского царства и вавилонский плен. В последнем примере слово «отцы» может служить просто собирательным обозначением предшествующих поколений.

82 Второзаконие говорит о том, что отец должен учить своего сына религиозным законам (Втор. 6, 7). Текст законов также следовало прикрепить к косякам дома и носить на себе (6, 8–9) в качестве видимых знаков, которые могли стимулировать вопросы у детей (6, 20).

Характерно что процесс обучения при этом осуществляется прежде всего через восприятие на слух⁸³. Хотя мы находим примеры вопросов, которые дети обращают к своим родителям (ср.: Исх. 12, 24–26; Втор. 6, 20; Нав. 4, 21), эти вопрошания служат скорее проявлением любопытства, а не реакцией на речь родителя, так что мы не можем говорить об ученике (ребёнке) как об активном участнике процесса обучения⁸⁴.

Традиционным поводом к тому, чтобы сообщить детям о событиях прошлого и в связи с ними о каких-то нормах закона, служили праздники. Празднование Пасхи в кругу семьи должно было сопровождаться рассказом о событиях в Египте (ср. Исх. 12, 21–27, особенно ст. 26–27). Дети также могли сопровождать родителей, когда те отправлялись в Иерусалим на праздники и для принесения жертв в Храме (ср. 1 Цар. 1, 3.21).

В Иерусалиме во время больших праздников и при большом стечении народа с проповедью могли обращаться священники и левиты. Такие наставления были обращены не только к детям, но и ко всем взрослым членам израильского общества и имели характер популярного изложения законов. Более поздний пример такого наставления мы находим в Неем. 8, где говорится о том, как прибывший из Вавилона книжник Ездра, стоя на возвышении перед собравшимся народом, читал текст книги Учения (Торы), а стоящие рядом с ним левиты разъясняли прочитанный текст. Эти события, очевидно, стали исполнением следующих слов Второзакония (31, 10–13):

В праздник кущей, когда весь Израиль придёт явиться перед лицом ЙХВХ, Бога твоего, на место, которое [Он] изберёт, прочитай это Учение (הַתּוֹרָה לְפָנֶיךָ) перед всем Израилем в их уши. Собери народ, мужчин, и женщин, и детей, и твоих пришельцев, которые в твоих городах, чтобы они слушали, чтобы учились и боялись (וַיִּירְאוּ) ЙХВХ, Бога вашего, чтобы старались исполнять все слова этого Учения. И сыновья их, которые не знали (וְלֹא יָדְעוּ), услышат и научатся бояться ЙХВХ, Бога вашего, во все дни, пока вы будете жить на земле, куда вы переходите через Иордан, чтобы овладеть ею.

Авторы Книги Второзаконие, говоря об этом учении, по всей видимости, имеют в виду саму книгу (в том виде, в котором она тогда существовала) и описывают здесь регулярные собрания, которые

83 Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 209.

84 Д. Креншоу полагает, что во всей учительной литературе древнего Востока просто «отсутствует голос» ученика несмотря на то, что диалог как литературный жанр достаточно употребим (Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 55–56, 187–203).

предположительно происходили в период монархии в Иерусалиме («место, которое изберёт» Бог) и во время которых священники и левиты (ср. ст. 9) должны были читать текст книги и «учить» ему, то есть присоединять к прочитанному тексту толкование и пояснения (ср. Неем. 8, 8). Содержанием учения, как можно судить по Второзаконию и отдельным библейским свидетельствам, служили, с одной стороны, основные законы, а с другой — сведения об истории израильского народа. Эти две главные области составляли традицию древнего Израйля.

2. Закон

В центре канона Еврейской Библии стоит, несомненно, его первая часть — Тора, которая включает в себя не только исторические предания, но и законоположения, регулировавшие жизнь еврейского общества в древности и сохраняющие своё значение до настоящего времени. Можно сказать, что исторические рассказы и юридические постановления распределяются внутри текста Пятикнижия равномерно, и в центре этого комплекса стоит рассказ об откровении Бога израильскому народу на горе Синай (Исх. 20 — Чис. 10), где Моисей (и в его лице весь израильский народ) получает от Бога свод законов⁸⁵.

Особое положение законов, переданных Богом Моисею, и самой фигуры Моисея подчёркивается в заключительных словах Второзакония (ср. Втор. 34, 10–11) и вновь отмечается во фрагменте Нав. 1, 6–7, где Бог призывает Иисуса, преемника Моисея, *исполнять* (נִשְׁמַר) закон, данный последнему, что задаёт своеобразный вектор всей второй части канона, в конце которой пророк Малахия призывает: *Помните Закон Моисея* (זָכוּר תּוֹרַת מֹשֶׁה) (Мал. 3, 22 (4, 4_{Син.})). В начале Писаний звучит похвала человеку, который *размышляет* (הִגֵּד) *день и ночь* над Законом. Завершается же эта часть канона эдиктом царя Кира, приглашающим евреев вернуться на родину, чтобы жить согласно своему Закону (ср. 2 Пар. 36, 22–23). Эти связующие нити между частями канона Еврейской Библии⁸⁶ указывают на положение, которое занимает его первая часть — Тора, рассматриваемая одновременно и как *свод законов*.

85 О распределении в тексте Пятикнижия исторических и юридических отрывков см.: Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 78–79.

86 О них пишет Эрих Ценгер: Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 25–27. Ср. также его размышления о «герменевтическом замысле» христианского канона Ветхого Завета на S. 27 и след.

Понятие «закон» в этих и других текстах выражается преимущественно словом *ḥōr*, однако используются и другие термины⁸⁷, значения которых не всегда могут быть отделены друг от друга и которые часто выступают как синонимы, создавая плеоназм при перечислении⁸⁸.

2.1. Законодательные традиции в Еврейской Библии

Хотя, начиная с периода Второго Храма, Тора рассматривается в иудаизме как единый свод законов, а само слово *ḥōr* используется в значении «Закон», очевидно, что в её состав вошло несколько законодательных традиций⁸⁹. Одним из древнейших юридических текстов считается текст Декалога — десяти заповедей (ср.: Исх. 20, 2–17; Втор. 5, 6–21⁹⁰), который служит своего рода кредо⁹¹ или собранием максим.

Древнейшим сводом законов в собственном смысле считается текст Исх. 20, 22 — 23, 33, который получил название Книги Завета (евр. סֵפֶר הַבְּרִית), поскольку это выражение используется в Исх. 24, 7, а собрание законов непосредственно предшествует ритуалу заключения завета (договора) в 24, 8. И. Ш. Шифман связывает Книгу Завета с реформой, проведённой царём Иодаем во второй половине IX в. до н. э. (ср.: 4 Цар. 11, 17–18; 2 Пар. 23, 16–21), в ходе которой были уничтожены места поклонения Ба‘алу⁹².

Примерно на одно столетие позже возникает другой крупный свод законов, который становится ядром Второзакония⁹³. Его первое оформление и утверждение в качестве государственного закона связывают с начавшимися столетие спустя (621 г. до н. э.) реформами,

87 Декалог получает обозначение עשרה הדברים, «десять слов», Книга Завета — המשפטים (см. Исх. 21, 1) «постановления». Используются также понятия רָפ, «законоположение», и מִצְוָה, «заповедь» (ср.: Zimmerli W. Grundriss der alttestamentlichen Theologie. 2. Auflage. Stuttgart, 1975. S. 95–96).

88 Вейнберг Й. Введение в Танах. С. 263–264.

89 См.: Koch K. Gesetz I // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York, 1993. Bd. 13. S. 40–52; Вейнберг Й. Введение в Танах. С. 260 сл.

90 См.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 210, примеч. 118.

91 Г. фон Рад полагает, что Декалог торжественно произносился во время храмовой службы как её составная часть: Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 205–206.

92 Учение: Пятикнижие Моисеево / пер., введ. и комм. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 44. Книга завета связывается исследователями (см.: Smend R. Die Entstehung des Alten Testaments. S. 94) с источниками Пятикнижия, которые получили названия Яхвист и Элохист, однако эта связь не может быть надёжно установлена. Так или иначе, можно сказать, что этот текст развивался независимо от двух других важнейших сводов законов: Кодекса Святости и Книги Второзаконие.

93 Шифман относит его также к IX в. (Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 44).

проведёнными молодым царём Иосией. В этот период оформляются главы 5–28⁹⁴. Позднее к этому ядру были добавлены вводная и заключительная части (гл. 1–4 и 29–34), которые ввели его в повествовательную схему Пятикнижия, однако Второзаконие выделяется на фоне остальных книг специфическим дидактическим стилем.

С традицией Второзакония, по-видимому, следует связывать появление самого представления о Законе, хотя, возможно, оно имело предшественников. Несомненно, что на развитие нравственных представлений еврейского общества в этот период достаточно большое влияние оказывает пророческое движение. Парадоксальным образом так называемые классические пророки VIII–VII вв. (Осия, Исайя, Амос) очень мало говорят собственно о «законах» или о соблюдении каких-то религиозных предписаний (ср.: Ос. 4, 2; Иер. 7, 9). Однако в центре их проповеди и книг стоит разговор о *справедливости* и *праведности* (הַצְדָּקָה וְיִשְׁרָיוּת), то есть о соблюдении нравственных законов (ср.: Ам. 5, 7.24; Ис. 32, 16 и другие)⁹⁵. Пророки (ср. особенно Книгу Амоса) резко критикуют тех, кто призван следить за соблюдением законов и наставлять народ⁹⁶, и говорят о Законе как о явлении, которое должно распространиться от Израиля ко всем людям (ср.: Ис. 2, 2–5; Мих. 4, 1–5).

При этом основными хранителями и толкователям закона были на протяжении всей истории древнего Израиля священники. Сами законы в значительной мере имели отношение к исполнению культа или соблюдению законов чистоты. Правила, которые регулировали принесение жертв, храмовое богослужение и так далее, выделяются исследователями в свод текстов, получивший название священнического кодекса⁹⁷. Этот комплекс, послуживший одним из источников Пятикнижия,

94 См.: Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. 132–133; Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 321 и след.

95 Практически полное отсутствие указаний на юридические предписания в ранних пророческих текстах заставило некоторых исследователей сделать вывод, что собрания законов были первым пророкам неизвестны (см. обзор в: Koch K. Gesetz I. S. 45–46). Однако более вероятным представляется другое объяснение: сами пророки оказывали своими речами, а позднее и текстами, воздействие на формирование юридических представлений, хотя очень мало пользовались юридической лексикой сами. Впервые эта лексика появляется в Книге пророка Иезекииля, который говорит о необходимости ходить по законам (см. Иез. 18) и исполнять те постановления, которые были даны Богом Израилю в пустыне (ср. 20, 10 и след.).

96 Пророк Михей обращается к *главам Иакова и начальникам дома Израиля*, которые *должны знать справедливость*, однако они *ненавидят доброе и любят злое* (Мих. 3, 1–2).

97 Его ядро составляют законы о жертвоприношениях и о чистоте в Книге Левит (Вейнберг Й. Введение в Танах. С. 272 и след.). Среди этих правил особенное место занимают 17–26 главы Книги Левит, которые выделяются исследователями в отдельный свод законов,

по мнению многих исследователей, начиная с Ю. Велльгаузена, складывается позже текста Второзакония и относится ко времени возвращения евреев из вавилонского плена⁹⁸.

Если до вавилонского плена мы можем говорить о существовании нескольких законодательных традиций, вошедших в состав Пятикнижия, и о различных сферах применения законов (судебной, в которой основную роль играл царь, и культовой, где толкованием законов занимались священники), то после возвращения евреев из вавилонского плена складывается представление о едином законе, который регулирует жизнь общества. О торжественном чтении *книги закона Моисея* (סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה) перед собранием народа книжником Ездрой говорится в Неем. 8, причём для автора текста это словосочетание является уже чем-то самоочевидным и не требующим пояснений (ср. Ездр. 7, 6.10 и 12: הָאֵלֶּה דִּי־אֲרָם, араб. «закон Бога»). Толкование Закона, помимо самого Ездры, осуществляют левиты (ср. Неем. 8, 7), которые становятся основными хранителями законов в израильском обществе после вавилонского плена.

Среди перечисленных законодательных традиций, видимо, наиболее древней служит «Книга Завета». Она представляет собой собрание законов, которое Бог даёт израильскому народу на горе Синай во время заключения *договора* с ним (Исх. 24, 8)⁹⁹. И разговор об исполнении законов в Еврейской Библии оказывается прочно связан с представлением о *договоре* как об особых отношениях Бога и Израиля¹⁰⁰. Это представление служит центральной темой пророческих книг. Среди них особое место занимает Книга пророка Осии.

получивший название Кодекса святости в связи с встречающейся в нем фразой: *Будьте святы, ибо свят Я, ИХВХ, Бог ваш* (Лев. 19, 2).

- 98 См.: Zenger E. *Einleitung in das Alte Testament*. S. 153. Современные еврейские учёные предпочитают говорить о различных пластах в этом источнике, наиболее древние из которых относятся к допленному периоду и датируются достаточно рано (аргументы Й. Кауфманна и Н. Кноэла приводит *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. С. 227–232).
- 99 Первые договоры Бог заключает с праотцами израильского народа, среди которых, несомненно, особое положение занимает Авраам (до этого Бог вступает в договор с Ноем, ср. Быт. 9, 8–17). Отношения Бога с израильским народом представляются как реализация обещаний, данных Богом Аврааму и скреплённых договором (ср.: Быт. 12, 1–3.14–18; 15, 8; 17, 1–22; Исх. 6, 2–5).
- 100 См.: Rad G., von. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I. S. 207. Структуре договора отвечает Второзаконие. Дошедшие до нас вавилонские (прежде всего законы Хаммурапи, конец 2 тыс. до н. э.) и хеттские тексты (VIII–VII вв. до н. э.) законов указывают на характерную для древнего Ближнего Востока форму такого рода документов, которую в несколько изменённом виде исследователи находят во Второзаконии: гл. 1–4 исторический пролог; 5–11 указание на главную заповедь; 12–26 отдельные установления; 27–28 благословения и проклятия. См.: Koch K. *Gesetz I*. S. 40.

2.2. «Знание Бога» в Книге пророка Осии

Книга пророка Осии является одним из самых ранних пророческих текстов, который в первоначальном виде был составлен в середине VIII в. до н. э. в Северном царстве Израиль, откуда перенесён в Иудею после захвата Самарии в 722 г. до н. э. И характерно, что в этой книге *знание* выступает одним из ключевых мотивов. При этом в первых главах книги и во втором разделе, начиная с 4-й главы, оно представлено несколько различным образом.

В начальных главах (1–3) отношения Бога и Израиля показаны в образе брака между мужчиной и женщиной, оказавшейся неверной женой, которой Бог обещает восстановить их брачные отношения и дать познать Себя (ср. Ос. 2, 22 [20_{син.}]). Этот образ повторяется в 11 главе (ср. особенно Ос. 11, 4), а о «незнании» Бога как о блюде также говорится в Ос. 5, 4.

Однако, начиная с 4-й главы, в Книге Осии о знании говорится в несколько иных терминах. Четвёртая глава начинается с провозглашения обвинительного приговора¹⁰¹ израильскому народу: *Нет истины (לֹא אֱמֻנָה) нет милости (לֹא רַחֲמִים) и нет знания Бога (לֹא יְדָעָה לַיהוָה) на земле* (Ос. 4, 1). Последнее выражение появляется в книге ещё один раз во фрагменте Ос. 6, 6, где Бог провозглашает: *Ибо милость (רַחֲמִים) приятна мне, а не жертва, и знание Бога (יְדָעָה לַיהוָה), а не всесожжение.*

Кроме того, в тексте один раз используется существительное «знание» с определённым артиклем (הַיְדָעָה) в Ос. 4, 6, а поскольку это выражение находится в непосредственной близости к приведённому примеру из Ос. 4, 1, есть основания полагать, что «знание», о котором здесь идёт речь, это הַיְדָעָה לַיהוָה из 1-го стиха: *Мой народ погибнет за недостаток знания (מִבְּלִי הַיְדָעָה). Ибо ты отверг знание (הַיְדָעָה), а Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною*¹⁰². О *знании Бога* говорится также в Ос. 13, 4¹⁰³, а в 6, 3 и 8, 2 приводится плач народа, в котором он взывает к Богу с просьбой *знать* Его.

101 Бог объявляет суд (דָּן); Ос. 4, 1, ср. также Ос. 2, 4 [2, 1]).

102 Отсутствие знания Бога, а в Ос. 4, 6 просто знания, выступает в этих примерах *последним* и решающим обвинением против народа, которое отягощает и обобщает все остальные (Wolff H. W. «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie // Evangelische Theologie. 1952–1953. Bd. 12. S. 533–554).

103 Выражение может быть переведено и как индикатив: «[Других] богов, кроме Меня, ты не знаешь», — и как императив: «...ты не должен знать» (לֹא תֵדָע). Первый вариант предлагает Вольф (Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 534), второй Бауман и Боттервек (Baumann E. ידָע und seine Derivate // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1908. Bd. 28.

Приведённые примеры¹⁰⁴ указывают на то, что *знание Бога* служит лейтмотивом всей книги¹⁰⁵. О чём же так настойчиво говорит пророк? Что составляет для него основное содержание этого выражения? Э. Бауман полагает, что для определения его значения необходимо обратиться к первым главам книги, в которых знание служит синонимом отношений любви и заботы в браке¹⁰⁶. В этих примерах глагол *יָדַע*, по мысли Э. Баумана, выражает не когнитивную, а скорее волевою составляющую¹⁰⁷. Знать другого человека в брачных отношениях означает жить вместе с ним, проявляя к нему заботу и внимание. То же содержание приписывает Э. Бауман выражению «знание Бога» в Ос. 4, 1 и 6, 6. Иными словами, пророк говорит здесь не о знании как информации, недостающей народу, но о недостаточном внимании народа к Богу. Это проявляется, по мысли Э. Баумана, в нравственной деградации общества¹⁰⁸.

С Э. Бауманом в такой оценке текста пророка Осии согласились два других исследователя — В. Райс и Й. Боттервек¹⁰⁹. Однако с её критикой выступил Ханс-Вальтер Вольф, чья статья 1955 г. «“Знание о Боге” у Осии как прообраз теологии» («“Wissen um Gott” bei Hosea als Urform von Theologie») привлекла широкое внимание¹¹⁰. Анализируя текст

S. 22–41, 110–143; Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn, 1951. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 2). S. 60–61).

- 104 Заключительный стих (Ос. 14, 10) несколько выделяется на общем фоне. Он, по всей видимости, был включён под влиянием литературы премудрости. Текст Септуагинты также предполагает в нескольких местах текста различные формы глагола *יָדַע*, в частности в Ос. 9, 2; 10, 12 и 12, 1 (ср.: Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 534. Anm. 2, 5).
- 105 Нигде с существительным «знание» Бог не выступает столь часто в качестве объекта, как в Книге Осии. Выражение *יָדַעַתְּ לַעֲלֹמִים* появляется, помимо приведённых примеров, только в Притч. 2, 5 как синоним выражения «страх ЙХВХ». В Книге Притч дважды (9, 10; 30, 3) говорится о *знании святых [предметов]* (*יָדַעַתְּ קְדָשִׁים*), что также может быть связано со *знанием Бога*. В Чис. 24, 4 применительно к пророку Валааму используется сочетание «знание Всевышнего» (*יָדַעַתְּ לַעֲלֹמִים*). Кроме того, в Иер. 22, 6 Бог говорит о *знании* Себя (*יָדַעַתְּ אֶתְּךָ*).
- 106 Baumann E. *ידע* und seine Derivate. S. 111.
- 107 Baumann E. «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie? Eine Antwort // Evangelische Theologie. 1955. Bd. 15. S. 416–425.
- 108 Baumann E. *ידע* und seine Derivate. S. 112.
- 109 См.: Reiss W. «Gott nicht kennen» im Alten Testament // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1940–1941. Bd. 58. S. 70–94; Botterweck G. J. «Gott erkennen». S. 61. Ср.: Bultmann R. *γινώσκω* // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. von G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. Bd. 1. Sp. 688–719, здесь 697.
- 110 С ответом на неё выступил Э. Бауман (Baumann E. «Wissen um Gott»), который попытался опровергнуть выводы Вольфа. На это, в свою очередь, откликнулся коротким отзывом

пророка Осии, Х.-В. Вольф приходит к заключению, что значение глагола *יָדַע* следует искать не в брачных отношениях, как это делает Э. Бауман, но в иной «области жизни» (*Lebensraum*)¹¹¹. Намёк на эту область он находит в обвинительной речи пророка в Ос. 4, 6, где, в частности, говорится: *Ты забыл Закон Бога твоего (תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ), потому и Я забуду детей твоих.*

Пророк говорит о священниках как носителях знания, а само понятие «знание» ставит в параллельные отношения с понятием «закон» (*תּוֹרַה*). Иными словами, как полагает Х.-В. Вольф, знание, за недостаток которого осуждается народ, в действительности является знанием закона, которое находится в ведении священников и должно было передаваться ими народу через наставление и проповеди¹¹². Подтверждением тому служит и стих Ос. 6, 6, где знание противопоставляется жертвоприношениям, за исполнением которых, несомненно, следили священники. Однако Х.-В. Вольф полагает (полемизируя с Й. Бегрихом), что речь здесь идёт отнюдь не о «профессиональных» знаниях священников (об отличии чистого от нечистого и так далее), но о законах и исторических преданиях, носителями которых было священство.

При этом Х.-В. Вольф проводит различие между теми случаями, когда объектом глагола *יָדַע* служит слово *אֱלֹהִים*, «Бог» (Ос. 4, 1; 6, 6; 8, 2 и имплицитно 4, 6), и теми, когда в качестве объекта выступает имя *יהוה* (Ос. 2, 1; 5, 4; 6, 3)¹¹³. Он утверждает, что глагол *יָדַע* в сочетании с *יהוה*

Вольф (*Wolff H. W. Erkenntnis Gottes im Alten Testament // Evangelische Theologie. 1955. Bd. 15. S. 426–451*). Полемика двух учёных, к сожалению, закончилась безрезультатно, ибо заставила их слишком резко обозначить свои позиции, противопоставив их, хотя они скорее дополняют выводы другой стороны (ср.: *Zimmerli W. Grundriss der alttestamentlichen Theologie. S. 127*).

111 *Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 537.*

112 *Ibid. S. 537–538.* Вольф при этом опирался на статью Й. Бегриха «Тора священников» (*Begriff J. Die priesterliche Tora // Werden und Wesen des Alten Testaments / hrsg. J. Hempel et al. Berlin, 1936. S. 63–88*). Бегрих склонен видеть в *דַּעַת אֱלֹהִים* и *תּוֹרַה* профессиональные знания священников, о которых в этой работе пойдёт речь ниже.

113 Такое разделение предлагает уже Э. Бауман (*Baumann E. יָדַע und seine Derivate. S. 113–119*), который рассматривал последнее выражение как указание на более личные отношения к Богу ЙХВХ, противоположностью которым служат образы прелюбодеяния и служение другим богам (ср.: Ос. 5, 4; 6, 3), в то время как случаи использования глагола *יָדַע* с объектом *אֱלֹהִים* в большей мере связаны с нравственными запретами, о нарушении которых говорится в 4, 1–2 (ср.: *McKenzie J. L. Knowledge of God in Hosea // Journal of Biblical Literature. 1955. Vol. 74. P. 22–27; Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. S. 61*). Однако Бауман полагал, что это разделение, во многом, условно, и оба выражения в конечном итоге говорят об одном — о знании

выступает обозначением поклонения Богу ЙХВХ в отличие от других богов, а в сочетании с לְלֹאֲלֵךְ служит выражением «знания, обусловленного культом»¹¹⁴.

Следует отметить, что в обоих случаях рядом с существительным לֵב употребляется ряд общих понятий. Одним из них является בְּרִית , «договор». Во 2 главе Бог говорит о том, что когда Он вновь приведёт Израиль в пустыню, *как в дни юности* его, Он заключит договор со зверями и с птицами, а Израиль, как неверную жену, вновь *обручит* с Собой (Ос. 2, 20–21а [18–19а_{Син.}]). Здесь синайский *договор* с израильским народом представлен прежде всего как союз в любви. Об этом же говорится в Ос. 11, 1–4. Так что нарушение этого союза становится нарушением брачных отношений (ср. Ос. 2, 5 и следующие).

Таким образом, знание ЙХВХ представлено в Ос. 2, 21–22 [19–20_{Син.}] не только как личные отношения (вопреки тому, что говорит Э. Бауман), но поставлено в контекст странствий израильского народа в пустыне и событий на горе Синай (которая нигде не названа прямо, ключевым образом служит пустыня). Следует также добавить, что глагол וַיִּשְׁמַע используется для обеих сторон этого договора. В 13, 4–5 говорится: *Я ЙХВХ, Бог твой от земли Египетской. И богов чужих ты не должен знать* (לֹא תֵדָע), *и [у тебя] нет другого спасителя, кроме Меня. Я познал тебя* (יָדַעְתִּיךָ) *в пустыне, в земле сухой...*¹¹⁵

Разрушенный «брачный союз» Бог обещает восстановить в будущем, и в его характеристике пророк говорит, с одной стороны, о том, что он будет сопровождаться особого рода знанием, а во-вторых (ср. Ос. 2, 21 [19_{Син.}]), *будет заключён в праведности, и справедливости, и в милости, и милосердии* ($\text{בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחַסְדִּים וּבְרַחֲמִים}$), *и в истине* (בְּאֱמֻנָה). Эти характеристики повторяются автором с отрицательным знаком в Ос. 4, 1: *Нет истины* (אֵין אֱמֻנָה), *нет милости* (אֵין חַסְדִּים), — и как последняя точка в этом приговоре: *...и нет знания Бога* ($\text{אֵין יְדָעַת אֱלֹהִים}$) *на земле*.

В следующем стихе приводится перечень преступлений израильского народа: *Клятвопреступление, обман, убийство, воровство, прелюбодеяние, кровосмешение, кровосмешение. Кровь следует за кровью* (Ос. 4, 2). Здесь пророк

Бога как личных отношениях с Ним (Baumann E. וַיִּדַּע und seine Derivate. S. 113). Вольф не соглашается с таким выводом и полагает, что различие между двумя выражениями более ощутимо.

114 Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 538. Ср.: Holt E. K. $\text{וַיִּדַּע אֱלֹהִים וַיִּתֵּן}$ im Buche Hosea // Scandinavian Journal of the Old Testament. 1987. Vol. 1. P. 87–103.

115 Глагол וַיִּדַּע в последнем случае принято рассматривать в значении «избирать» (ср.: Ам. 3, 2; Иер. 1, 5).

указывает на нарушение некоторых заповедей Декалога: не произносить ложного свидетельства (ср.: Исх. 20, 16; Втор. 5, 20), не убивать (ср.: Исх. 20, 13; Втор. 5, 17), не красть (ср.: Исх. 20, 15; Втор. 5, 19), не прелюбодействовать (ср.: Исх. 20, 14; Втор. 5, 18) — причём, перечисленные заповеди относятся не к первой группе из пяти предписаний, в которых говорится об отношениях человека с Богом¹¹⁶, а ко второй, где речь идёт об отношениях между людьми (прямо не указана последняя десятая заповедь, однако она косвенно затронута в упомянутых).

Таким образом, выражение דַּעַת אֱלֹהִים стоит в одном ряду с теми понятиями, которые для пророка несут в себе смысл договора (בְּרִית) между Богом и израильским народом (заключённым в пустыне) и служит своего рода обобщающим выражением этих понятий¹¹⁷. Договор, в свою очередь, связывается в тексте Осии не только с брачными отношениями (о которых он говорит прежде всего во 2-ой главе), но и с законом (ср. Ос. 8, 1), который в представлении пророка имеет форму, близкую к Десяти заповедям¹¹⁸. Недостаток или отсутствие знания, за которые осуждается израильский народ (דַּעַת אֱלֹהִים в Ос. 4, 1 и לֹדַעַת в 4, 6), служат синонимом нарушения закона.

Э. Бауман предположил, что в этих случаях речь идёт об общем отношении израильского народа к Богу, которое может быть выражено понятием «религия»¹¹⁹. Тем не менее Х.-В. Вольф предложил обратить внимание на то, какие глаголы служат противоположностью глаголу יָדַע у Осии. В одном случае в этом качестве выступает глагол נָהַג , «блудить» (5, 4), однако в остальных — глагол נָשַׁח , «забывать»¹²⁰. В Ос. 2, 15 [13_{Син.}] Бог говорит об израильском народе, который представлен в образе неверной жены, что он *забыл* о своём муже (затем следует обещание восстановить утраченный союз, который откроет возможность *знать* יְהוָה , ср. 2, 22 [20_{Син.}]). То же обвинение в «забывчивости» звучит в стихе

116 Первая группа заповедей также просматривается в тексте (см. Ос. 10, 2 и особенно 13, 4; ср.: *Baumann E.* «Wissen um Gott». S. 416–425).

117 *Andersen F. I., Freedman D. N.* Hosea. New York, 1980. (The Anchor Bible Commentary; vol. 24). P. 336; *Holt E. K.* דַּעַת אֱלֹהִים und חָסַד im Buche Hosea. S. 88).

118 *Wolff H. W.* «Wissen um Gott». S. 544.

119 «Выражения דַּעַת אֱלֹהִים и יָדַעַת у Осии служат обозначением не знания Бога, а отношения к Богу (Gottesbezogenheit), общения с Ним (Gottesverkehr)» (*Baumann E.* יָדַעַת und seine Derivate. S. 124).

120 Примечательно, что В. Райс, соглашаясь скорее с выводами Баумана, чем Вольфа, ставит глагол נָשַׁח на первое место в ряду понятий, отражающих смысл выражения «не знать» у Осии, и только затем говорит о נָהַג (см.: *Reiss W.* «Gott nicht kennen» im Alten Testament. S. 78–80).

Ос. 4, 6, который приводился выше и где мы находим слова: *Ты забыл Закон Бога твоего* (וְהִשְׁכַּח תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ), *потому и Я забуду детей твоих*. Третий пример мы находим в 13, 4–6, где после слов Бога о том, что Он *познал/избрал* Израиль в пустыне, и после запрета *знать* других богов следует (ст. 6): *Я пас их, и они были сыты. Насытились, и превознеслось их сердце. Поэтому они забыли Меня...* Похожее обвинение звучит в Ос. 8, 14: *Забыл Израиль Создателя своего и построил дворцы, Иуда увеличил количество укрепленных городов...* В последних примерах забывчивость связана с событиями истории.

В Ос. 4, 6 об отсутствии знания говорится как о забвении הָזִכָּר — слово, которое, учитывая приведённые соображения, точнее будет перевести не как «закон» (свод законов), но как «учение, наставление» или «предание». О содержании этого учения мы можем судить на основе косвенных свидетельств, приведённых выше¹²¹. Оно представляло собой, с одной стороны, положения права, составляющие ядро Декалога, а с другой стороны, исторические предания¹²².

Каким образом эти предания должны были передаваться и жить в народе? Х.-В. Вольф на основе Ос. 4, 6 считает возможным заключить, что носителями предания, или учения, были священники¹²³. Действительно, в книге несколько раз говорится о священниках как об учителях (ср.: Ос. 4, 4.6.9; 5, 1). В других книгах мы также находим указание на это (ср.: Иер. 18, 18; Агг. 2, 11 и другие). И хотя Осия тоже говорит о пророках (Ос. 6, 5) и царях (5, 1) как о тех, кто ответственен за наставление народа, очевидно, что основная ответственность за это лежит именно на священниках¹²⁴.

121 Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 543.

122 В число последних входит повествование о патриархах (Ос. 12, 3.12 об Иакове/Израиле), рассказ о спасении из египетского плена (11, 1; 13, 4) как моменте рождения Израиля как народа (11, 3), о странствованиях по пустыне (9, 10; 13, 5), даровании Богом законов (8, 12), вхождении народа в обещанную Богом землю и начале мирной жизни в её городах (8, 14), а также о постепенном отпадении народа через служение другим богам (4, 11–13 и др.). Подробнее об этом см. следующий раздел работы, посвящённый истории.

123 Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 539.

124 О форме этого обучения мы не можем судить на основании только текста Осии, однако уже в Книге Второзаконие мы находим указание на то, что обучение народа закону (Торе) должно было происходить во время больших религиозных праздников, которые были связаны с воспоминанием отдельных событий истории (см. Втор. 31). Как полагает Д. Даниэлс, пророку Осии были знакомы такого рода собрания, и именно их он имеет в виду, говоря о необходимости обучения всего народа (*Daniels D. R. Hosea and Salvation History. Berlin; New York, 1990. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 191). P. 112–114*).

Знание, которое в 4, 1 передано сочетанием לְדַעַתְכֶם , X.-В. Вольф рассматривает как своего рода прообраз богословия и ядро обучения в Израиле. Эти знания не представлены в Книге пророка Осии в систематическом или даже минимально оформленном виде: скорее, мы находим объём сведений, который может рассматриваться как некое не получившее пока оформления учение (הִלְכוֹת). Его оформление мы находим в другой традиции, ядро которой складывается немногим позднее периода написания Книги Осии, — в традиции Второзакония, которая обнаруживает много перекличек с ключевыми понятиями Книги Осии и во многом продолжает развивать её представления.

2.3. «Закон» в Книге Второзаконие

Книга Второзаконие, как отмечалось выше, складывается в своём основном ядре в эпоху ранней монархии как текст, несущий в себе существенный элемент программности, то есть не в результате фиксации бытовавших длительное время преданий и традиций¹²⁵, а как текст, который должен был оказывать влияние на жизнь общества и служить основой для изменений в нём¹²⁶. Очень рано (уже некоторые учителя Церкви) стали отождествлять Книгу Второзаконие в её первоначальном виде с «Книгой закона», найденной в начале правления иудейского царя Иосии (4 Цар. 22), что послужило толчком к реформам молодого царя при поддержке священников-левитов и некоторых пророков. И если до реформ Иосии мы можем говорить только о том, что тексты брались за основу проводимых изменений, то с этого момента можно говорить

125 В число её источников входят Книга завета и Декалог. Очевидно также знакомство с Книгой Осии. Переклички между Ос. и Втор. позволяют Х. В. Вольфу заключить, что Осия принадлежал к тому движению в Северном царстве, которое сформировало книгу Втор. в её первоначальном виде, перенесённую затем в Иудею вместе с текстами пророчеств Осии (см.: Wolff H. W. «Wissen um Gott». S. 542). О перенесении Втор. из Северного царства говорит и отец Александр Мень (*Светлов Э. [свят. А. Мень]. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв.). Брюссель, 1987. С. 476–477; ср.: Мень А., прот. Исагогика: Ветхий Завет. М., 2000. С. 235).*

126 Содержание книги Втор. обнаруживает переклички с преобразованиями некоторых иудейских царей. И. Ш. Шифман связывает текст Втор. с временем царствования в Иудее Иосафата (IX в.; см. 2 Пар. 17–20), когда были произведены изменения, отвечающие содержанию Втор. (ср. 2 Пар. 17, 6) и когда группа старейшин и левитов ходила по городам и учила «Книге закона ЙХВХ» (2 Пар. 17, 7–9) (см.: Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 44). О религиозной реформе говорится в связи с царствованием царя Езекии (725–697 гг.; 4 Цар. 18–20). См.: Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 132.

о том, что содержание этих изменений начинает влиять на оформление самой книги¹²⁷, определяя её стилистические особенности.

Среди повествовательных книг Танаха Второзаконие выделяется характерным стилем, в котором повторяющиеся фразы, обилие языковых клише и достаточно простой словарь приближают его к стилю устного наставления, которое, как предполагают исследователи, могло происходить во время больших праздников в Иерусалимском Храме¹²⁸.

Представление об обучении стоит и в центре содержания книги. В сюжетном отношении она построена как собрание прощальных речей Моисея перед входом Израиля в обещанную Богом страну. Однако Моисей не просто напоминает народу законы, которые тот уже имел возможность услышать, но выступает как своеобразный толкователь ранее услышанного и как первый *учитель* народа¹²⁹. Народ обращается к Моисею с просьбой быть посредником между ними и Богом и говорит, что будет *слушать* (שמע) ¹³⁰ то, что он им скажет.

В центральном для всей книги исповедании Бога ЙХВХ Моисей также говорит о необходимости обучения:

*Слушай (שמע), Израиль! ЙХВХ — наш Бог, ЙХВХ единственный!*¹³¹ *И возлюбил ЙХВХ, Бога твоего, всем сердцем и всей душой, и всей силой твоей. И да будут слова (דברים — синоним «законов») эти, которые я заповедую тебе сегодня, на сердце твоём. Внушай их детям твоим и говори о них, когда ты сидишь в доме твоём и когда идёшь дорогой, и когда ложишься, и когда встаёшь. И навяжи их как знак на руку твою, и пусть они будут символом между глаз твоих. И напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих* (Втор. 6, 4–9).

127 В связи с чем некоторые исследователи связывают само написание текста с этим периодом, см. обзор точек зрения в: Светлов Э. [свщ. А. Мень]. Вестники Царства Божия. С. 475–77; Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 330–331, однако очевидно, что ему предшествовала определённая история формирования

128 Ср.: Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 233–34.

129 В 5 главе события на горе Хорев (аналог горы Синай во Втор.) представлены как обращение к народу *только* Декалога (ср. Втор. 5, 22–27), в то время как остальные законы Бог сообщил Моисею. Народ просит Моисея в ст. 27: «Приблизься ты [Моисей] и слушай всё, что скажет ЙХВХ, Бог наш. И ты говори [т. е. *пересказывай*] нам всё, что скажет тебе ЙХВХ, Бог наш, а мы будем слушать и исполнять». Сам Бог соглашается с обоснованностью просьбы народа (ст. 28–29) и приглашает Моисея узнать новые законы, которым тот должен будет научить народ (ст. 31).

130 Для Втор. глагол שמע является одним из ключевых в представлении об обучении.

131 За основу взят перевод И. Ш. Шифмана (Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 237), который подчёркивает в этом тексте не столько момент единства Бога ЙХВХ (ср. Синодальный перевод), сколько Его единственности, т. е. необходимости поклоняться только одному Богу ЙХВХ (на фоне ситуации многобожия). Ср.: Braulik G. Deuteronomium 1–16, 17. Würzburg, 1986. (Neue Echter Bibel). S. 56.

Моисей обращается к народу как их первый учитель, который должен сообщить им своеобразный эталон учения, которое слушатели, в свою очередь, должны передавать последующим поколениям (отцы — сыновьям, ср. ст. 7)¹³². В качестве метода обучения слушателям предлагается прежде всего самим заучивать предложенные формулы законов, которые они должны постоянно повторять в разных жизненных обстоятельствах¹³³. От этого зависит благополучие¹³⁴ не только самих слушателей, но и их детей, так что последующие поколения, не слышавшие Моисея, нуждаются в том, чтобы их приобщили к тому наставлению, которое обратил к народу Моисей. Обучение детей, таким образом, призвано быть прежде всего повтором, своего рода актуализацией проповеди Моисея, стоящей в начале цепочки традиции¹³⁵. Последняя в принципе рассматривается как нечто неизменное, но постоянно актуализируемое для каждого нового поколения. Её продолжением выступает и сам текст Второзакония.

Весь комплекс традиции, которому должны обучаться члены израильского общества, Второзаконие объединяет в слове *תּוֹרָה*. В Втор. 4, 44 (ср. 31, 9.11–12) весь набор постановлений, «пересказанных» Моисеем народу, получает название *לִפְנֵי הַתּוֹרָה*, «эта Тора» (ср. Втор. 28, 61: *קִרְאֵהָ הַתּוֹרָה*, «свиток этой Торы»; ср.: 17, 18; 30, 10). Слово *תּוֹרָה* в данных словосочетаниях будет недостаточно перевести как просто «закон»¹³⁶. Второзаконие приводит общую картину традиции израильского народа, в которую входят предания о действиях Бога в истории¹³⁷ и юридические

132 Похожий способ «устной публикации» авторитетных текстов (термин С. Либермана), когда текст прочитывался (возможно, несколько раз) вслух, а слушатели должны были запомнить (ср. глагол «внушать» в 7 ст.) отдельные отрывки, возможно, практиковался в раввинистическом иудаизме, ср.: *Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash*. P. 41 (на основе Вавилонского Талмуда: Эрув 54б).

133 Ср.: *Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis*. S. 218–219. Использованные здесь символы стали позднее пониматься буквально, что привело к традиции прибивать мезузу к косякам дома и повязывать на голову и правую руку коробочки со стихами из Торы.

134 Во Втор. 11, 13–21 исполнение закона связывается с тем, будет ли плодородной почва, на которой будет жить еврейский народ. И как условие этого вновь повторяется необходимость обучения детей и окружения себя своего рода знаками, постоянно напоминающими о законах (см. ст. 18–21; ср. также о необходимости обучать детей законам: Втор. 4, 9.40; 6, 20 и след.; 11, 2). Во Втор. мы встречаем также достаточно подробное описание обучения всего народа во время больших праздников в Иерусалимском Храме (Втор. 31, 10–13, текст приводился выше в конце первого раздела этой главы).

135 Несколько отличную, но, по сути, ту же картину непрерывной традиции мы встречаем в начале трактата Мишны Авот (1, 1).

136 *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1. S. 235.

137 Подробнее о них будет сказано в следующем разделе, посвящённом истории.

постановления, которые также исходят от Бога и были переданы Им Моисею в контексте определённых исторических событий¹³⁸.

Целостность этой традиции, заключённой в Книге Второзаконие, подчёркивает уже сочетание слова *סֵפֶר* со словом *סֵפֶר*, «свиток, книга»: традиция представляется как завершённый и законченный *текст*, который изложен в самой Книге Второзаконие. Во Втор. 13, 1 [12, 32_{Син.}] Моисей говорит: «Всё, что я заповедую вам, старайтесь исполнять — не прибавляя к этому и не убавляя от этого (לֹא תִסְרֹף וְלֹא תִבְרֹךְ מִמֶּנּוּ)» (ср. Втор. 4, 2)¹³⁹. Моисей как наставник, который получил особенное откровение от Бога и должен передать его народу, говорит о необходимости сохранить сказанные им слова и в точности передавать их из поколения в поколение. Таким образом, *סֵפֶר*, которая представляет собой совокупность традиции, имеет в тексте Второзакония двойственный характер: с одной стороны, это живое предание, которому следует учить (прежде всего устно) народ (а это неминуемо предполагает определённую долю изменчивости и свободы толкования и пояснения), а с другой стороны, Моисей говорит о переданном им учении, что оно должно сохраняться в неизменном виде.

Кроме того, текст Втор. 13, 1 указывает на ещё одну особенность знания и обучения, к которой оказывается особенно чувствительной Книга Второзаконие, поскольку в ней много места посвящено рассмотрению процесса обучения. Ограничение текста предания служит ещё и указанием на ограниченность человеческих способностей понимания¹⁴⁰. Тексту ставится предел, который должен соответствовать пределу человека.

138 Те же составляющие можно увидеть в Книге пророка Осии (см. выше), однако они рас-
сеяны по тексту книги и не переданы систематически.

139 В этой формуле заложено зерно, которое позднее вырастет в представление о *каноне*
и о неизменности текста (всего Пятикнижия). В нём также проявляется общее для всего
древнего Ближнего Востока представление о сакральном характере *записанного* слова,
ср.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 193. Похожее на Втор. 13, 1
требование встречается в ряде хеттских текстов, говорящих о необходимости соблюде-
ния заключённого договора, ср. текст стелы KUB XXXI, где автор утверждает: «К этой та-
блице я не прибавил ни одного слова и не убавил ни одного» (цит. по: Assmann J. Das kul-
turelle Gedächtnis. S. 236).

140 Создатели Второзакония, очевидно осуществлявшие на практике тот идеал обучения, ко-
торый мы находим в книге, и зная о том, что человеческая способность к восприятию
не безгранична и нуждается в помощи, предлагают в качестве такого рода помощи сти-
листику самой книги, содержащую целую систему приёмов, призванных облегчить запо-
минание содержания (простота языка, повторы и т. д.), которую Ян Ассман и другие опре-
деляют как особого рода мнемотехнику (ср.: Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. S. 212).

В тексте Второзакония мы встречаем слова: *Сокрытое — для ЙХВХ, Бога нашего, а открытое — для нас и наших сыновей навечно, чтобы мы исполняли все слова этого закона* (הַחֵסֵן) (Втор. 29, 28 [29_{Син.}]). הַחֵסֵן (в данном контексте можно перевести как «закон») представляется здесь не просто набором отвлечённых правил, которые были изобретены главами общества для удобства управления народом, но своего рода граница, очерчивающая жизнь человека и дающая ему ясные ориентиры.

Можно сказать, что для Книги Второзаконие закон представляет собой основу человеческого существования, человеческой жизни в границах, поставленных Богом. Вот почему Моисей столь часто призывает евреев исполнять заповеди и постановления, которые он им сообщает, чтобы они *были живы* и жили благополучно. Первая речь Моисея, касающаяся значения тех законов, которые он собирается провозгласить, начинается словами: *Ныне, Израиль, слушай законы и постановления, которые я [Моисей] учу вас исполнять, чтобы вы были живы и вошли и обрели землю, которую ЙХВХ, Бог отцов ваших, даёт вам* (ср. также Втор. 4, 5–8).

Книга Второзаконие одновременно представляет систематическое изложение основ религии (Тора как предание) древнего Израиля и утверждает их основанием жизни каждого члена общества (Тора как закон жизни).

Нить от этих представлений тянется к литературе премудрости, где основанием всего мироздания провозглашается Мудрость (ср.: Иов 28, Притч. 8), которая в ряде текстов (с особенной силой в Книге Иисуса сына Сирахова¹⁴¹) отождествляется с Торой. В Пс. 18 совершенно органично соединяются две темы: прославление красоты мироздания (возможно, первоначально гимн солнцу; ст. 2–7) и прославление Торы и её постановлений (ст. 8–13). Соединение этих двух текстов, связанных множеством языковых переключек, представляет Тору совершенным основанием природы, которое придаёт последней порядок и красоту. В раввинистической литературе Тора становится принципом, на котором основано всё творение¹⁴².

141 Ср. также апокрифическую Книгу Варуха 3, 12–4, 4, которую относят ко времени эллинизма.

142 Хотя некоторые еврейские толкователи раввинистического периода были склонны разделять в этом псалме природу как «немое» откровение Бога и Тору как откровение «озвученное» (см.: Cooper A. Creation, Philosophy and Spirituality: Aspects of Jewish Interpretation of Psalm 19 // Pursuing the Text: Studies in Honor of B. Z. Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday. Sheffield, 1994. P. P. 15–33).

2.4. Священники как толкователи Закона

И в Книге пророка Осии, и во Второзаконии основными знатоками Закона (Торы) выступают священники. В Ос. 4, 6 знание (לֵדַע) стоит в параллельных отношениях с законом (תּוֹרָה) и обязанностями священника (глагол כָּהֵן, Piʕʕēl). Во Втор. 31, 9 говорится, что *Моисей написал Закон этот (הַתּוֹרָה הַזֶּה) и отдал его священникам, сынам Леви (הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי)*. Последние, очевидно, должны были выступать учителями во время чтения Закона в праздник Суккот, о котором идёт речь в следующих стихах (ср. Втор. 31, 10–13) и которое описывается в Книге Неемии (ср. Неем. 8). В Иер. 18, 18, где враги пророка говорят о наставниках народа, областью знаний священников (כֹּהֲנִים) называется закон (תּוֹרָה)¹⁴³. Во 2 главе Книги Иеремии приводится образ, очень похожий на 2 главу Осии: Иеремия говорит об отношениях Бога и израильского народа как о своего рода помолвке (народ выступает в образе невесты, ст. 2) и взаимной любви, однако невеста не сохранила верности, и в лице своих начальников народ отпал от Бога:

Вы вошли и осквернили землю Мою и наследственный удел Мой сделали мерзостью. Священники (הַכֹּהֲנִים) не говорили: «Где ЙХВХ?» — и держащие Тору (שְׂמֹרְתֵי תוֹרָה) не знали Меня (לֹא יָדְעֻנִי), пастыри восстали против Меня... (Иер. 2, 7–8).

Обвинения Иеремии, которые относятся к началу VI в. до н. э., почти дословно повторяют обвинения, произнесённые Осией за два века до того (ср. Ос. 4, 1.6). Оба пророка говорят о недостатке знания среди глав народа и связывают это знание с понятием תּוֹרָה. Обоих пророков исследователи связывают с традицией Второзакония: один был её предшественником и, возможно, вдохновителем, а другой, очевидно, тем, кто активно способствовал проповеди этих идей. Традиция же Второзакония раскрывает понятие תּוֹרָה в его прямой этимологической зависимости — как «учение» (от слова יָרָ, «учить»), которое, во-первых, *передает* сложившуюся традицию, а во-вторых, *истолковывает* её для новых исторических условий¹⁴⁴. Это учение складывается из исторических и юридических преданий, сообщённых Моисеем на равнинах

143 Объединение понятий «священник» и תּוֹרָה мы находим также и в других текстах Танаха, см.: Иез. 7, 26/27; Мал. 2, 5–7. Характерно, что в отрывке из Мал. своего рода «органом» знания священника называются уста и губы: знание священника есть по своей природе знание, звучащее из его уст, т. е. *наставление*.

144 Ср.: Koch K. Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie II: Altes Testament // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York, 1984. Bd. 12. S. 565–569.

Моава и передающихся из поколения в поколение с помощью устного наставления, которое должны осуществлять священники-левиты. Последние представляются своеобразными интерпретаторами Закона¹⁴⁵. Специфика традиции Второзакония состоит в распространении идеала учения на весь народ, так что носители традиций становятся учителями главным образом в том смысле, что они воспроизводят, рецитируют эти традиции, донося их до каждого члена израильского общества.

Несколько иное понимание понятия *קֹהֵן* и положения священников мы находим в корпусе традиции, которая получила название священнической (сокращено **Р**)¹⁴⁶. Само её название указывает на значительный интерес к вопросам культа и роли священников. Основное место в ней занимает Книга Левит, посвящённая главным образом жертвоприношениям, исполнению ритуалов очищения и обращению с болезнями. Все эти вопросы связаны так или иначе с дихотомией святости-нечистоты, которая определяет собой дихотомичность всего стиля **Р**¹⁴⁷.

Р ставит понятие о святости (*קֹדֶשׁ*) в центр представлений о социальной жизни Израиля как её идеал и как реальность¹⁴⁸. Отпадение от святости ведёт к нечистоте, которую необходимо устранить. Жизнь отдельного человека и всего общества в целом разделяется на две сферы: святого и нечистого¹⁴⁹. «По всей жизни Израиля, включая повседневную,

145 Ср.: *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 86.*

146 Так называемый священнический пласт (или кодекс) выделяется как один из источников текста Пятикнижия. Его датируют и ранним (прежде всего израильские учёные, среди которых основное место занимают Й. Кауфман, А. Хурвиц и И. Кноэл, ср.: *Вейнберг Й. Введение в Танах. С. 361*), и пленным (основная масса немецких библеистов, ср.: *Smend R. Die Entstehung des Alten Testaments. S. 57–59*), и после пленным периодом (*Sellin E., Fohrer G. Einleitung in das Alte Testament. 11. Auflage. Heidelberg, 1969. S. 201*). В его составе необходимо выделять несколько пластов, из которых наиболее ранние могут восходить к периоду монархии.

147 Ср.: *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 285.*

148 *Свята* земля, где живёт народ (Иез. 4, 12), свят Иерусалим как культовый центр (ср. Ис. 52, 2) и Скиния как место присутствия Бога (ср. Чис. 1, 51). Святым должен быть народ, как свят Сам Бог (ср. Лев. 19, 2).

149 К нечистому относятся болезни человека (ср. Лев. 13–14), выделения из его тела (в частности, месячные выделения у женщин; ср. Лев. 12, 15), а также всё, что относится к смерти: мёртвое тело и всё, что входит с ним в соприкосновение. Смерть выступает своего рода квинтэссенцией нечистоты (ср.: *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 389*), от которой нечистота распространяется на всё остальное. Поэтому к нечистому принадлежит и общение с духами мёртвых (ср.: Лев. 19, 31; 20, 6), являвшееся не просто нежелательным культом, с которым боролись священники: в нём человек подвергался опасности приобщения самому мощному источнику нечистоты, который мог его самого привести к смерти.

проходило важнейшее разделение между чистым и нечистым как между жизнью и смертью, поскольку любая нечистота служила в той или иной мере ответвлением радикальной Нечистоты — смерти...»¹⁵⁰.

Разделение всей человеческой жизни на священное и нечистое в **Р** придаёт учению (תורה) чрезвычайно конкретный смысл — смысл, который имеют правила и законы, то есть предписания, регулирующие жизнь человека. Эта регулирующая функция законов выражает себя в определении ясных границ между двумя полярностями: священного и несвященного, чистого и нечистого, жизни и смерти. В Лев. 10, 8–11 Бог говорит Моисею, что священники, вступающие в Скинию, не должны пить вина, и это для них будет законом вечным, *дабы отделять* (לְהַבְדִּיל) *священное от несвященного и нечистое от чистого и дабы учить* (לְהוֹרֹת) *сынов Израиля всем законам, которые сказал им ИХВХ через Моисея* (Лев. 10, 10–11). Пророк Иезекииль, который сам происходил из священнического рода и книга которого близка по стилистике к **Р**, произносит обвинение против земли (Израиля): *Её священники нарушают Мой Закон (תורתִי) и оскверняют Мои святыни. Священного от несвященного не отделяют и [отличие] чистого от нечистого не объясняют* (לֹא הוֹדִיעוּ) (Иез. 22, 26). Это обвинение трансформируется в Иез. 44, 23 в положительное представление о священниках из рода Цадока (то есть истинных священниках), которые *будут учить* (יִרְוּ) *народ Мой [отличать] святое от профанного и разъяснять им* (יְדַעוּ) *[отличие] чистого от нечистого*.

Примечательно, что это почти дословное повторение выражения из Лев. 10, 10–11 дважды встречается в Книге Иезекииля: оно показывает значение данной формулы в представлении авторов этих текстов о роли священников. Эта роль реализует себя прежде всего в умении разделять две сферы жизни человека, священное и несвященное, проводить ясную границу между ними¹⁵¹. Как вся вселенная устроена Богом в равновесии ясно отделённых друг от друга противоположностей (свет и тьма, небо и земля, вода верхнего океана и вода нижнего океана)¹⁵², так и сфера человеческих знаний должна быть устроена

150 Ср.: Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. S. 290.

151 Проведение границ, разделения характерно для священнического кодекса, который в целом тяготеет к точности, внимательно относится к цифрам, пространственным и временным характеристикам и т. п. (ср.: Zenger E. Einleitung in das Alte Testament. S. 144; Бейнберг Й. Введение в Танах. С. 359).

152 Картина творения Богом мира (ср. Быт. 1, 1 – 2, 4а) предстаёт в **Р** как череда отделений различных стихий: *И отделил* (וַיַּבְדֵּל) *Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днём, а тьму назвал ночью* (Быт. 1, 4–5).

по принципу ясного отделения того, что даёт человеку жизнь («священного»), от вредного и смертоносного («нечистого»)¹⁵³.

В обязанности священников в приведённых примерах из книг Левита и Иезекииля входит также и необходимость учить народ, то есть быть носителями и толкователями *הוראה* как учения. Пример обучения как различия священного и нечистого мы находим в Книге пророка Аггея (ср. Агг. 2, 11–13), которая относится ко времени возвращения евреев из вавилонского плена и строительства Второго Храма. Бог говорит пророку:

Спроси священников о решении [или «о постановлении», «о законе»: הוראה без прямого артикля] и скажи: «Если возьмёт человек священное мясо в полу своей одежды и коснётся полой хлеба, или варёного, или вина, или масла, или какой-либо пищи, то сделается ли это священным?» И отвечали священники и сказали: «Нет». Тогда сказал Аггей: «А если человек, нечистый [от прикосновения к] мертвецу, коснётся этого, то станет ли всё это нечистым?» И отвечали священники и сказали: «Станет нечистым».

Целью обучения в этом отрывке становится не приобщение опыту предшествующих поколений, как это характерно для традиции Второзакония, а скорее прояснение границ двух сфер жизни человека, которые определяются понятиями «священное» и «нечистое».

Два значения понятия *הוראה* — закон и учение, — которые мы находим в традиции Второзакония и священническом кодексе, не следует противопоставлять одно другому. Хотя ряд исследователей пытается представить **Р** и Второзаконие как возникающие в различные периоды тексты (один относится к допленному времени, второй — ближе к послевоенному), едва ли мы можем так чётко разделять их во временном отношении. Скорее, традиции **Р** и Второзакония представляют параллельно существующими и отражающими различные аспекты в представлении о Законе и обучении ему: **Р** в большей мере озабочен специальными знаниями священников, а Второзаконие — проблемами общего образования. Хотя это не отменяет и отличий между ними.

С течением времени в израильском обществе появляется новая фигура, которая также отчасти принимает на себя функции толкователя

153 Возможно также, что отражением такого представления о человеческих знаниях служит указание на созревание ребёнка и на формирование его мировоззрения как на приобретение им способности понимать отличие между добром и злом, т. е. отделять их друг от друга (ср.: Ис. 7, 15; Втор. 1, 39; 1 Цар. 3, 9). Эти примеры (подробнее они будут рассмотрены в следующей главе) не обнаруживают прямой связи с **Р**, однако проявляют очевидную общность представления.

Закона и учителя — фигура мудреца (חָכָם), которая занимает центральное положение в литературе премудрости¹⁵⁴. Наиболее отчётливо этот образ проступает в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова (бен Сира), которая относится к началу периода эллинизма (ср. Сир. 39, 1–14). В Пс. 1 мы встречаемся с фигурой мудреца, который не просто чтит Закон, но посвящает всего себя его изучению и наставлению других. Наиболее ярким примером при этом служит сама Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова (а также вся остальная литература премудрости), где в качестве мудреца-учителя выступает автор.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Josephus*. The Life. Against Apion / ed. and trans. by H. Thackeray. London: Loeb, 1926.
- The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2 / ed. by J. H. Charlesworth, trans. and intr. by J. M. Lindenberger. New York: Doubleday, 1985.
- Пирке Авот / пер. П. Криксунова. М.: Внешторгиздат, 1990.
- Учение: Пятикнижие Моисеево / пер., введ. и комм. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета / пер. и комм. А. В. Вдовиченко и др. М.: ГЛК Ю. А. Шичалина, 2000.

Литература

- Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Вейнберг Й.* Введение в Танах. Ч. I: Пространство и время Танаха. Ч. II: Пятикнижие — через испытание к свершению. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002.
- Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности / пер. с англ. Г. Казимовой. М.; Иерусалим: Гешарим, 2002.
- Гранде Б. М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. М.: Восточная литература, ²1998.
- Дьяконов И. М.* Языки Древней Передней Азии. М.: Наука, 1967.

154 За пределами литературы премудрости эпитет «мудрый» используется преимущественно по отношению к царю и высоким сановникам, мудрость которых имеет прежде всего политический смысл (ср.: *Rad G., von*. Weisheit in Israel. S. 36; *Zimmerli W.* Grundriss der alttestamentlichen Theologie. S. 92). Ср.: Иер. 18, 18; 8, 7 и след., где *мудрые* стоят параллельно с *писцами*, а в Иез. 7, 26 — со *старейшинами* (две другие названные категории — пророки и священники). Очевидно, что речь идёт во всех случаях о советниках.

- Емельянов В. В. Древний Шумер. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
- История Древнего Востока / под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, ³2002.
- Мень А., прот. Исагогика: Ветхий Завет. М.: Фонд имени Александра Меня, 2000.
- Светлов Э. [свящ. А. Мень]. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Рестаурации (VIII–IV вв.). Брюссель: Жизнь с Богом, 1987.
- Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб: Петербургское востоковедение, 1994.
- Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001.
- Шифман И. III. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М.: Наука, 1987.
- Шифман Л. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / пер. с англ. А. М. Сиверцева. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2000.
- Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2. Teile. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Andersen F. I., Freedman D. N. Hosea. New York: Doubleday, 1980. (The Anchor Bible Commentary; vol. 24).
- Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 1992.
- Barton J. The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Pt. 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 67–83.
- Baumann E. «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie? Eine Antwort // Evangelische Theologie. 1955. Bd. 15. S. 416–425.
- Baumann E. עַד וְשֵׁנוּ וְשֵׁנוּ und seine Derivate // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1908. Bd. 28. S. 22–41, 110–143.
- Begrich J. Die priesterliche Tora // Werden und Wesen des Alten Testaments / hrsg. J. Hempel et al. Berlin: A. Töpelmann, 1936. S. 63–88.
- Blenkinsopp J. Isaiah 1–39. New York: Doubleday, 2000. (The Anchor Bible Commentary; vol. 19).
- Blum E. Studien zur Komposition der Pentateuch. Berlin: W. de Gruyter, 1990.
- Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn: Hanstein, 1951. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 2).
- Braulik G. Deuteronomium 1–16, 17. Würzburg: Echter, 1986. (Neue Echter Bibel).
- Bultmann R. ἰνὸς κω // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. von G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. Bd. 1. Sp. 688–719.
- Cooper A. Creation, Philosophy and Spirituality: Aspects of Jewish Interpretation of Psalm 19 // Pursuing the Text: Studies in Honor of B. Z. Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. P. 15–33.
- Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence. New York: Doubleday, 1998.

- Daniels D. R.* Hosea and Salvation History. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 191).
- Demsky A.* Education (Jewish) // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971. Vol. 6. Col. 381–398.
- Fishbane M.* Inner-Biblical Exegesis // *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Pt. 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 33–48.
- Holt E. K.* דעת אלהים und חסד im Buche Hosea // *Scandinavian Journal of the Old Testament*. 1987. Vol. 1. P. 87–103.
- Huffman H. B.* Prophecy (Ancient Near Eastern) // *Anchor Bible Dictionary* / ed. by D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. 5. Col. 477–482.
- Koch K.* Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie II: Altes Testament // *Theologische Realenzyklopädie* / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1984. Bd. 12. S. 565–569.
- Koch K.* Gesetz I // *Theologische Realenzyklopädie* / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1993. Bd. 13. S. 40–52.
- Lohfink N.* Deuteronomistisch // *Neues Bibellexikon*. Zürich [etc.]: Benziger, 1991. Bd. 1. Sp. 413–414.
- Maier J.* Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature // *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Pt. 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 108–129.
- McKenzie J. L.* Knowledge of God in Hosea // *Journal of Biblical Literature*. 1955. Vol. 74. P. 22–27.
- Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage. München: Keiser, 1992–1993. 2. Bde.
- Rad G., von.* Weisheit in Israel. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn, 1970.
- Reiss W.* «Gott nicht kennen» im Alten Testament // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1940–1941. Bd. 58. S. 70–94.
- Ringgren H.* Israelitische Religion. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- Saldarini A. J.* Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. Edinburg: Clark, 1989.
- Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. 11. Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969.
- Smend R.* Die Entstehung des Alten Testaments. 3. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 1978.
- Steck O. H.* Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive // *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (Festschrift W. Pannenberg)* / hrsg. von J. Rohls und G. Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. S. 231–252.
- Steck O. H.* Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel // *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament: Gesammelte Studien*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1982. S. 291–317.
- Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash / trans. and ed. by M. Bockmuehl. Edinburg: Clark, 1996.
- Vaux R., de.* Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Michigan: Eerdmans, 1997.

- Wanke G.* Bibel I // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. von G. Krause und G. Müller. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980. Bd. 6. S. 1–8.
- Wolff H. W.* «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie // Evangelische Theologie. 1952–1953. Bd. 12. S. 533–554.
- Wolff H. W.* Anthropologie des Alten Testaments. 6. Auflage. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag, 1994.
- Wolff H. W.* Erkenntnis Gottes im Alten Testament // Evangelische Theologie. 1955. Bd. 15. S. 426–451.
- Würthwein E.* Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.
- Zenger E.* Einleitung in das Alte Testament. 4. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Zimmerli W.* Grundriss der alttestamentlichen Theologie. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 1975.