

ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 2: 1977–1978 гг.

Алексей Сергеевич Кашкин

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

Для цитирования: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 241–281. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.009

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

«Журнал для исследования Ветхого Завета» — один из ведущих научных журналов по библеистике. В этом библиографическом обзоре мы рассмотрим все публикации журнала, содержащиеся в № 4–9. Особенно следует отметить интересные статьи, посвящённые следующим темам: взаимоотношения Израиля и Эдома (№ 4), апокалиптика и историография, Книга Руфь (№ 5), царь Саул и аэндорская волшебница (№ 6), теория социальной крестьянской революции (№ 7), исследования Книги пророка Михея, сравнение 4 Цар. 22, 3 — 23, 24 и Иер. 36 (№ 8), этика Ветхого Завета (№ 9).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, изучение, библиография, Эдом и Израиль, Книга Руфь, 1 Цар. 28, царь Саул, псалом 131, теория крестьянской революции, Vorlage LXX, Книга пророка Михея, этика Ветхого Завета.

Настоящая публикация посвящена обзору шести выпусков британского журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT); № 4 вышел в конце 1977 г., все остальные выпуски — в 1978 г.

JSOT. Vol. 2. № 4. (Октябрь 1977). 76 р.

Четвёртый номер журнала (он же — третий за 1977 г.) содержит всего семь публикаций: пять статей и две краткие рецензии. Начальная статья «Эдом — брат»¹ — самая пространная, её автор — ирландский библист Дж. Бартлет (J. R. Bartlett). В статье автор рассматривает фрагменты Ветхого Завета, где Эдом описывается как брат Израиля, и пытается проследить формирование этой идеи. В качестве исходного посыла принимается тезис о том, что Эдом как этнос генетически не связан с Исавом, братом Иакова, эта ассоциация вторична. Обзор фрагментов проводится «от конца к началу»: в Книге пророка Малахии (V в.) и в более ранних Книге порока Авдия и параллельном ей пассаже Иер. 49, 7–11 отождествление Эдома с Исавом уже твёрдо засвидетельствовано — значит, сама идея возникла раньше (р. 3–4). Далее рассматривается Втор. 23, 7, где сказано: *Не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой*. При этом идумеи противопоставляются моавитянам и аммонитянам, про которых чуть раньше сказано, что они не могут войти в общество Господне. Отмечается, что идея братства Эдома известна; высказывается мысль, что во Второзаконии понятие «брат» обозначает всех членов народа Завета и деветерономист рассматривает идумеев как братьев израильтян с точки зрения культа: идумейский бог Кос был близок израильскому Яхве и выгодно отличался от Кемоша и Молоха (обсуждение этой идеи будет и в следующих статьях), так что идумеи были в какой-то степени единоверцами израильтян² (р. 7). Таким образом, поиски истоков идеи приводят автора к ранним векам периода монархии, и Дж. Бартлет на основе документальной гипотезы выстраивает следующую схему. Древняя традиция ассоциировала Иакова с югом Палестины, а его брата Исава — с горой Сеир, где впоследствии и образовалось государство Эдома. Царь Давид в X в. завоевал Эдом, и важно, что сам Давид называл своё государство Израилем. При дворе Давида (или в ранние

1 Bartlett J. R. The Brotherhood of Edom. P. 2–27.

2 В подтверждение этой идеи приводятся библейские ссылки на примеры Доика Идумеянина, который адаптировался в Израиле, и царя Амасию, который поклонялся богу Эдома.

годы Соломона) придворный историк написал историческое сочинение, которое составило древнейший источник Пятикнижия — Яхвист. В этом труде он представил завоевание Давидом Эдома как исполнение пророчества, данного Ревекке (см. Быт. 23, 25). Получается, что именно этот историк первым «заявил» о происхождении эдомлян от Исава; эта идея стала «продавидической пропагандой» (р. 18). Спустя столетие, при Иораме Иудейском, Эдом обрёл независимость (см. 4 Цар. 8, 20); это событие нашло отображение в добавлении Элогиста, который вкладывает в уста Исаака пророчество: *...и ты будешь жить мечом твоим, и будешь служить брату твоему; будет же время, когда воспротивишься и свергнешь его с выи твоей* (Быт. 27, 40). Далее идея Эдома-брата (а также косвенное упоминание о восстании Эдома против Израиля) нашла выражение в Книге пророка Амоса, который обвиняет Эдом в том, что он преследовал брата своего мечом, подавил чувства родства (Ам. 1, 11). По мнению Дж. Бартлета и других библеистов, это отражает реалии середины IX в. до Р. Х.³ Впоследствии в VII в. автор Второзакония переводит идею братского статуса Эдома из политической плоскости в религиозную, предписывая «не гнушаться идумеянином» и рассматривая эдомлян как близкий по вере народ (о чём уже было сказано). После событий 586 г., когда эдомляне повели себя предательски по отношению к иудеям, пророки (Авдий и Малахия) уже только обличают Эдом в нарушении братских уз. Интересен вывод автора: некогда благодаря Яхвисту Эдом «несправедливо» получил «ярлык» брата, и этот ярлык прижился; сначала эта идея была использована для подавления независимости Эдома, а впоследствии стала основанием для тяжких обвинений Эдома в предательстве. Только девтерономист пытался найти иной фундамент для «братских» отношений, но его идеи не нашли отклика (р. 21)⁴.

3 Игум. Арсений (Соколов) в своём комментарии на Книгу пророка Амоса приводит другие версии объяснения пророчества Амоса: или пророк имел в виду описанное в Числ. 20, 20 враждебное отношение Эдома к Израилю, когда тот во главе с Моисеем проходил мимо владений идумеев, или же описанную в Пар. 20 войну заиорданских государств против Иосафата (Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 2012. С. 122–123).

4 Хотя в своём обзоре мы стараемся воздерживаться от оценок авторских суждений, предпочитая излагать только суть рассматриваемых статей, здесь невозможно удержаться от реплики: удивительно, к каким искусственным построениям может привести увлечение историко-критическим методом, насколько в результате таких «исследований» (внешне логичных и даже интересных) можно прийти к полностью противоположной картине, чем та, которая возникает при непредвзятом чтении Библии.

Далее следует статья швейцарского библеиста М. Розе (M. Rose) «Яхве в Израиле — Кос в Эдоме?»⁵. Автор этой статьи был знаком с только что рассмотренной публикацией Дж. Бартлетта и предлагает несколько иные выводы. Основная тема его исследования — обоснование тезиса, что в древнем Эдоме основным Богом был Яхве. Проблема в том, что Библия нигде чётко не называет имя бога Эдома. Многие библеисты считают, что идумеи в монархический период истории Израиля поклонялись Косу, однако М. Розе доказывает, что Кос — арабский термин и он обозначает божество, которому поклонялись набатеи. Самые ранние упоминания Коса относятся к VIII–VII вв., когда набатеи уже начали проникать на территорию Эдома; культ Коса доминирует в послевоенный период, и характерно, что собственное имя Баркос («сын Коса») встречается в Книгах Ездры и Неемии (1 Езд. 2, 53 = Неем. 7, 55) (р. 29–30). Однако в ранний монархический период идумеи поклонялись другому богу, и М. Розе полагает, что этим Богом был Яхве⁶. При этом он подчёркивает, что нельзя представлять идумеев строгими монотеистами: в их государстве параллельно с поклонением Яхве были распространены и другие культы (подобное явление имело место и в Израиле). Впоследствии политическая вражда, усиления напряжения в отношениях между Израилем и Эдомом привели к тому, что древняя традиция общего культа была забыта и Яхве стал пониматься как Бог исключительно Израиля.

Сразу рассмотрим отзыв Дж. Бартлетта⁷ (уже «знакомому» нам по статье «Эдом — брат») на эту статью, напечатанный в следующем пятом выпуске. Дж. Бартлетт не может согласиться с идеей, что культ Коса в Эдоме появился так поздно (VIII–VII вв.), как об этом пишет М. Розе. Отсутствие доказательств связано с низким уровнем культурного развития Эдома: своя литература в Эдоме появилась поздно, а основные сведения приходится черпать из письменных источников, возникших

5 Rose M. Yahweh in Israel — Qaus in Edom? P. 28–34.

6 Доказательства этой идеи могут быть только косвенными: 1) Библия нигде не упоминает о «богах Эдома» (фрагмент 2 Пар. 25, 14.20 считается вторичным); 2) среди наложниц Соломона были идумеянки, однако нигде далее в перечнях чужеземных богов бог Эдома не указан; 3) в песни Деворы сказано, что Яхве *выходил из Сеура* (Суд. 5, 4), — это главное свидетельство о связи Яхве с Эдомом; 4) во Втор. 2, 5 сказано: *...гору Сеур Я дал во владение Исаву*, что аналогично дарованию Палестины Израилю; 5) в отличие от той реконструкции, которую предлагает Дж. Бартлетт, происхождение идеи Эдома как брата Израиля логичнее объяснить общим культом Яхве в древности (Rose M. Yahweh in Israel — Qaus in Edom? P. 30–31).

7 Bartlett J. R. Yahweh and Qaus: A Response to Martin Rose // JSOT. 1978. Vol. 3. № 5. P. 29–38.

в среде главного врага Эдома (то есть Иудеи). Однако в ассирийских анналах VIII–VII вв. упоминаются четыре царя Эдома, из которых двое имеют имена, включающие имя Кос; наличие этого теофорного компонента в имени царей исключает вариант, что имя Кос стало только что известно в Эдоме (р. 30). Также набатеи начали угрожать Эдому в VIII–VII вв., когда культ Коса уже процветал в Эдоме: маловероятно, что эдомляне, когда ещё не были полностью завоёваны арабами (последнее произошло только в VI в.), приняли бы в качестве своего бога то божество, которому поклонялись их враги. И хотя нет оснований для точной датировки, можно полагать, что культ Коса установился в ранний период монархии Эдома (р. 32). Далее Дж. Бартлет возвращается к утверждению о сходстве между Яхве и Косом, повторяет аргументы о Доике Идумеянине, который адаптировался при дворе Саула, о том, что Библия, критикуя культы Кемоша и Молоха, не осуждает Коса (р. 33). В конце отзыва он соглашается с тем, что среди идумеев могли быть отдельные почитатели Яхве, что сама область Эдома могла считаться территорией Яхве, и признаёт обоснованной идею о том, что восприятие Эдома как брата могло уходить корнями в общую древнюю религиозную традицию (р. 34).

После статьи М. Розе в четвертом выпуске напечатана статья американского библеиста Дж. Т. Люка (John Tracy Luke) «Авраам и железный век: размышления о новых исследованиях, посвящённых патриархам»⁸. Здесь автор полемизирует с Т. Томпсоном и Дж. ван Сетерсом, которые незадолго до этого независимо друг от друга опубликовали свои монографии⁹, в которых отвергали историчность повествований о патриархах. Эти авторы инициировали «полномасштабный методологический диспут» (р. 35), отвергая ценность сравнительно-археологического исторического метода¹⁰ (одним из родоначальников которого считается У. Олбрайт) и утверждая приоритет литературного анализа. Подход Т. Томпсона и Дж. ван Сетерса характеризуется следующими тенденциями: 1) поздняя датировка текстов; 2) анахронизмы объясняются как литературный приём; 3) разные по форме документы нельзя

8 Luke J. T. *Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 35–47.

9 Thompson T. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974; Seters J., van. *Abraham in History and Tradition*. New Haven; London: Yale University Press, 1975.

10 При этом важно, что отвергается археологический и сравнительно-исторический подход не потому, что нуждается в коррекции (например, сравнения должны проводиться более тщательно), а по причине предполагаемой несостоятельности такого подхода в принципе (Luke J. T. *Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 39).

сопоставлять друг с другом (например, нельзя сравнивать рассказы в Бытии и корпусы законов¹¹) (р. 39). Далее приводятся критические суждения Т. Томпсона относительно поведения Авраама в историях с Агарью, на которые автор статьи отвечает интересным контраргументом¹². Внушительный фрагмент статьи посвящён анализу Быт. 14; Дж. Люк утверждает, что методология Томпсона — Ван Сетерса не даёт удовлетворительного объяснения содержанию этой главы, особенно использования имени Эль Эльйон. В то же время сравнительный исторический подход (особенно данные, приведённые У. Олбрайтом и Ф. Кроссом) позволяет утверждать, что во 2-м тыс. до Р. Х. в южном Ханаане существовал сильный культ Эла и имя Эль Эльйон засвидетельствовано многими памятниками (р. 44). В заключение автор резюмирует: ссылки на почитание Эла в повествованиях о патриархах хотя и не доказывают в полной мере историчности этих рассказов, но позволяют признавать в них отражение архаических и исторических реалий. И хотя сами повествования созданы «богословами железного века», авторы повествований не считали патриархов продуктами своего воображения; сама сила обетований требовала признания их историчности (р. 44–45).

Далее опубликована статья датского библеиста Н. П. Лемхе¹³ (N. P. Lemche) «Греческая “Амфикифия” — могла ли она быть прототипом израильского общества эпохи Судей?»¹⁴. Цель исследования — анализ тезиса М. Нота о связи между устройством Израиля в период Судей и греческой

11 Имеется в виду, что рассказы можно сопоставлять с рассказами, а корпусы законов — с другими юридическими документами. Этот тезис отрицает важные идейные параллели, которые имеются в повествованиях о патриархах и в кодексах законов II тыс. до Р. Х. (законы Хаммурапи, тексты из Нузи).

12 Дж. Люк интересным образом опровергает рассуждения Т. Томпсона о неправомерности смешения форм: он говорит о невозможности при таком подходе понять известную притчу пророка Нафана. Ведь получается, что пророк Нафан совершает принципиальную ошибку, рассказывая царю притчу, вместо того чтобы процитировать Декалог (*Luke J. T. Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 41)!

В этой связи вспоминается известный фрагмент из фильма «Карнавальная ночь», в котором критика легкомысленного отношения к браку, первоначально представленная в виде сценки, в конечной редакции из-за вмешательства «товарища Огурцова» выражается просто в форме декларации.

13 Достаточно известный датский библеист, представитель теории минимализма, отрицающий достоверность библейских повествований. Вероятно, его критика концепции М. Нота имеет целью также отвержение историчности картины, представленной в Книге Судей, хотя прямо в статье об этом не говорится.

14 *Lemche N. P. The Greek «Amphictyony» — Could it Be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges?* P. 48–59.

амфикиционной. М. Нот исходил из того, что регулярные упоминания в Пятикнижии о группах из двенадцати или шести племён (см. Быт. 22, 20–24; 25, 13–16; 36, 10–14) не могут быть случайными — за ними стоит определённый принцип организации. Таким прототипом могла быть греческая амфикимония — федеративное образование из двенадцати или шести племён, имевших общий религиозный центр, в котором они регулярно собирались на праздники и который должны были защищать совместными силами. Израиль эпохи Судей был организован именно по такому принципу (сначала как союз шести колен (сыновья Лии), который потом был расширен до двенадцати колен); этот вывод даёт возможность привлекать наши знания о греческих амфикимониях для изучения древнего Израиля (р. 49–50). В основной части статьи Н. Лемхе подробно рассматривает известную информацию о дельфийской амфикимонии и более поздних аналогичных греческих и римских образованиях, отмечает частичные параллели с устройством Израиля. Но в конце делает вывод о слабости концепции Нота, поскольку самая ранняя по времени греческая (дельфийская) амфикимония возникла только VIII в. (через несколько сотен лет после окончания эпохи Судей), в IV в. применительно к ней появился термин ἀμφικτιονία, только в период Римской империи этот термин распространился на аналогичные образования. Также П. Лемхе отмечает неустойчивое количество членов в греческой амфикимонии, которое обязательно было равно шести или двенадцати (р. 58–59).

Последняя из статей номера написана американским исследователем Ф. Э. Спиной (Frank Anthony Spina) — «Рассказ о Дане, исторически реконструированный»¹⁵. Автор, принимая теорию социальной крестьянской революции, говорит о том, что в результате восстания в Палестине образовалась федерация из израильских племён и колено Дана поселилось на юго-западе Ханаана. Дальнейшие рассуждения строятся на подробном анализе двух терминов: глагола *רָצַח* в Суд. 1, 34 и сопряжённого сочетания *רָצַח יָרֵךְ* в Суд. 18, 25. Делается вывод, что в Суд. 1, 34 говорится о притеснении и угнетении аморреями колена Дана, в результате чего люди вынуждены были спасаться бегством, искать себе новую территорию. Эта трагедия сделала их раздражёнными и озлобленными (именно такое значение имеет выражение *רָצַח יָרֵךְ*, которое буквально можно перевести как «горькие душой»). В конце концов они нашли беззащитный город Лаиш, завоевали его и сделали административным центром своего племени.

В конце выпуска опубликованы две рецензии: В. Ватсона¹⁶ (Wilfred Watson) на книгу П. Крейги «Исследования по Угариту 1972–1976»¹⁷ и британского исследователя Дж. Дакворта (J. R. Duckworth) на книгу П. Мури (P. Moorey) «Библейские земли»¹⁸. Известный канадский библеист П. Крейги (1938–1985 гг.) был главным редактором «Бюллетеня по исследованиям Угарита», который начал выходить в 1972 г. Он регулярно издавал сборники выпусков этого журнала в отдельных томах; всего до своей кончины в 1985 г. П. Крейги опубликовал три таких сборника¹⁹. В представленной рецензии В. Ватсон рассматривает первую из таких публикаций (в которую вошли первые десять выпусков) и, по просьбе П. Крейги, вносит свои предложения по улучшению «Бюллетеня». Вторая рецензируемая книга — «Библейские земли» — представляет собой изложение древнейшей истории стран сиро-палестинского региона. Автор начинает с рассмотрения истории Ханаана, затем говорит про Угарит, Финикию, после чего переходит к истории Израиля, которую завершает персидским периодом. Рецензент в целом хвалит рассматриваемую книгу, особо отмечает, что автору удалось достичь баланса между библеистикой и археологией, представить материал в доступном виде, сохранив научную форму изложения (р. 76).

JSOT. Vol. 3. № 5. (Февраль 1978). 76 p.

Пятый выпуск журнала содержит десять публикаций: пять статей и пять рецензий (из которых три — краткие рецензии на книги, а две — отзывы на уже опубликованные в JSOT статьи). Доминирующей темой выпуска является экзегеза Книги Руфь; этой теме посвящены четыре публикации.

Открывается выпуск экзегетическим эссе американского библеиста Брюса Найдофа (Bruce D. Naidoff) «Человек для работы на земле: новая

16 Вилфрид Ватсон — известный немецкий библеист, гебраист и специалист по древнему Угариту. Один из издателей сборника «Handbook of Ugaritic Studies» (ed. by W. Watson, N. Wyatt. Leiden: Brill, 1999–).

17 Watson W. Review of: Ugaritic Studies I, 1972–1976 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1976. P. 72–74

18 Duckworth J. R. Review of: Moorey P. R. S. Biblical Lands. Elsevier-Phaidon; Oxford, 1975. P. 74–76.

19 Ugaritic Studies I, 1972–1976 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1976; Ugaritic Studies II, 1976–1979 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1980; Ugaritic Studies III, 1980–1983 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1983.

интерпретация Быт. 2–3»²⁰. В этой статье представлено альтернативное толкование всем известного отрывка. Исходный тезис: в Быт. 2–3 нет ни одного термина, обозначающего грех, потому рассмотрение этого фрагмента как повествования о грехопадении — только одно из возможных толкований, но не основное (р. 3), и, по мнению экзегета, это — не тот смысл, который вкладывал в текст его автор. Б. Найдорф предлагает буквальное прочтение текста, и вот что у него получается. На протяжении всего рассказа в центре внимания находится человек: им процесс творения начинается (Адам) и им же заканчивается (Ева). Бог создал человека из земли и привязанным к земле; человек обязан есть все плоды в саду, делается акцент на употребление абсолютного инфинитива в Быт. 2, 16²¹ (р. 5). В человеке, наряду с физической природой, развивается разум (назрелость имени животным) и личностные качества (создание женщины, обретение полноты бытия в браке). При этом назначение человека — обрабатывать землю и жить в тесном единстве с ней. Змей, соблазняя жену, действительно преследует свои цели: он хочет, чтобы люди стали «богами», тогда он сам сможет занять место человека, стать господином творения (р. 8). Съев плод (который имеет таинственное воздействие), человек начинается стыдиться своей грубой плоти: земное тело больше не годится для существа с разумом бога (р. 9). Он прячется от Бога, стыдясь своей наготы, переживает внутренний кризис. Проклятия, адресованные людям, — не наказания, а средства для исправления ситуации, для возвращения человека к осуществлению первоначального замысла (обрабатывать землю). Если бы человек стал божественным и бессмертным, некому было бы возделывать землю, поэтому Господь удаляет человека из рая и напоминает ему о связи с землёй (р. 10)²².

20 *Naidoff B. A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2–3. P. 2–14.*

21 Действительно, еврейское *אכל* (Быт. 2, 16) буквально означает «ты обязательно ешь», то есть это заповедь, **повеление** есть плоды всех деревьев. Однако во всех переводах это выражение рассматривается лишь как **позволение** есть плоды деревьев (например, в переводе РБО: «Ты можешь есть плоды любого дерева в этом саду»). По нашему мнению, это единственное ценное наблюдение, сделанное автором рассматриваемого экзегетического очерка.

22 Вряд ли есть необходимость давать оценку представленному толкованию; несмотря на привязанность к букве текста, оно порождает гораздо больше вопросов, нежели даёт ответов. Зачем Бог сотворил дерево познания? Как понимать волшебное действие плода? Получается, что счастье человека заключалось в наивном незнании своей материальной ограниченности; съев плод, он узнал правду и потому стал страдать? Данное толкование лишний раз показывает, к чему приводит «свободный» поиск оригинальных интерпретаций в отрыве от традиции.

Далее опубликована статья Г. Девиса (G. I. Davies) «Апокалиптика и историография»²³. Своей целью автор видит критику стереотипа, будто авторы иудейских апокалипсисов интересовались только будущим, и доказательство утверждения, что в апокалиптической литературе²⁴ важное место занимает описание исторических событий (последний тезис в разных вариантах повторяется на протяжении статьи). Сначала он показывает, что историк Иосиф Флавий разделял эсхатологические чаяния фарисеев и нередко цитировал пророчества еврейской Библии, то есть в его определённо исторических трудах присутствовал эсхатологический аспект (р. 16–19). Затем приводится мысль, которую разделяют многие библеисты: авторы апокалипсисов описывали события прошлого в форме пророчеств для того, чтобы придать больший авторитет своим произведениям (р. 21). Не оспаривая этого тезиса, Г. Девис подчёркивает, что описание событий истории имело литературные цели: 1) продемонстрировать действие Промысла Божия; 2) показать, что язык символов, посредством которого описываются события, актуален и для эпохи самого автора; 3) обсуждение проблемы теодицеи. Отдельно отмечается, что Книга Юбилеев содержит преимущественно описание истории при минимуме эсхатологических идей (р. 21). Далее говорится об актуальности историографических фрагментов для авторов и их современников, ибо в них выражаются следующие идеи: 1) концепция последовательной смены исторических эпох, назначенных Богом для каждой империи (Дан. 2 и 7); 2) формирование законов и норм, действующих в настоящее время; 3) характерные для мидрашей учительные функции исторических рассказов (р. 22–23)²⁵. Очень интересен ещё один тезис Г. Девиса: апокалипсисы тем и отличаются от пророческих текстов, содержащих эсхатологические фрагменты

23 Davies G. I. *Apocalyptic and Historiography*. P. 15–28.

24 Автор уточняет, под «апокалиптической литературой» он понимает следующие произведения: Книга Даниила, 1 Книга Еноха, 3 Книга Ездры, 2 Книга Варуха (последняя также известна как «Сирийский апокалипсис Варуха»).

25 Автор далее обращает внимание на то, что все эти три идеи уже обнаруживаются в более ранних библейских книгах. Так, периодизация человеческой истории характерна для Пятикнижия (завет с Ноем, завет с Авраамом, Синайский завет). Священнический кодекс описывает организацию культа и формирование в прошлом законов, актуальных для иудеев после плена. Летописец использует события прошлого для дидактических целей. Особенно же близкой параллелью является повествование об Иосифе, в котором отражено характерное для апокалипсисов богословие истории: как и в рассказе об Иосифе, в Книге Даниила (например) проводится мысль, что Господь заботится о спасении Своих людей (Davies G. I. *Apocalyptic and Historiography*. P. 23–24).

(см.: Зах. 9–14, Иоиль, Ис. 24–27), что в апокалипсисах существенное внимание уделяется истории, тогда как в пророческих книгах этот аспект отсутствует. В конце ещё раз повторяется главная мысль: в иудейских апокалипсисах эсхатологические фрагменты перемежаются с материалами различного характера, а авторы этих текстов отличались энциклопедической образованностью (р. 24–25).

После уже рассмотренного нами (вместе с материалами предыдущего выпуска) отзыва Дж. Бартлета на статью М. Розе публикуются четыре работы по Книге Руфь; фактически в этих работах содержится дискуссия между двумя библеистами: ирландцем Д. Битти (D. R. G. Beattie) и американцем Дж. Сассоном (J. M. Sasson). Открывается эта группа статьёй Д. Битти «Руфь 3 глава»²⁶. В ней получает развитие особая интерпретация Книги Руфь, начатки которой были предложены этим же автором в более ранних его статьях²⁷. Сначала автор отмечает, что Книга Руфь является повестью или новеллой, и выделяет три характерные особенности, которые должна иметь повесть: повествование должно быть связным и понятным, вызывать доверие у читателя и быть самодостаточным (для его понимания не нужно привлекать иную информацию, смысл читателю должен быть ясен на основании самого рассказа) (р. 39–40). В более ранних статьях Д. Битти утверждал, что Вооз после сцены на гумне принял решение жениться на Руфи, в чём ему никто не мог помешать; в сцене у ворот (Руф. 4) он просто объявляет о своём решении и в умело построенной публичной беседе с близким родственником добивается того, чтобы тот отказался от приоритетного права покупки поля Ноемини. В этом его интерпретация отличается

26 Beattie D. Ruth III. P. 39–48

27 Beattie D. Kethibh and Qere in Ruth IV, 5 // *Vetus Testamentum*. 1971. Vol. 21. P. 490–494; Beattie D. The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice // *Vetus Testamentum*. 1974. Vol. 24. P. 251–267.

В первой статье Д. Битти доказывает, что «кетив» в Руф. 4, 5 קֵתִיב предпочтительнее чтения «кере» קֵרֵב, так как получается более логичный смысл: Вооз заявляет, что сам женится на Руфи (тогда как «кере» предполагает смысл «ты должен взять в жёны Руфь»), а неназванный более близкий родственник потому и отказывается от покупки поля, что понимает: когда у Вооза от Руфи родится сын, поле всё равно придётся вернуть Воозу. Во второй статье рассматриваются принципы древней израильской юридической практики, отражённые в Книге Руфь: 1) вдовы при наследовании имущества мужей имели приоритет над родственниками мужа по боковой линии; 2) выкуп поля не был окончательным действием, семья при определённых условиях могла поле вернуть; 3) обязанность левирата была ограничена братьями мужа и не распространялась на других его родственников.

от доминирующего толкования²⁸; в настоящей статье Д. Битти свою точку зрения развивает, разъясняя эпизод на гумне из Руф. 3. Основное внимание обращено на объяснение 3, 9б: *...простри крыло твоё на рабу твою, ибо ты родственник* (цитировано по Синодальному переводу, объяснение двух выделенных слов — ключ к интерпретации фразы). Слово קַנָּן буквально означает «крыло» и может обозначать как полу одежды, так и защиту в метафорическом смысле. Большинство комментаторов предпочитают переносный смысл, но Д. Битти предлагает понимать буквально как указание на одежду, которую спящий Вооз использовал в качестве одеяла. Термин אֲבִיבִי, «искупитель» обозначает благодетеля или покровителя (того, кто оказывает материальную поддержку). Вооз, когда помогал Руфи, уже фактически выступил в роли её благодетеля, потому Руфь как бы предлагает себя Воозу в качестве благодарности за помощь (фраза «простри край одежды» синонимична современному предложению вместе лечь в постель). Конечно, поступая так, она намекает на возможность последующего брака между ними, однако, во-первых, Вооз не был обязан это делать, во-вторых, если бы он захотел жениться на Руфи, никто (в том числе другой родственник) не могли бы ему помешать (р. 41–45).

Сразу же напечатан краткий отзыв²⁹ на эту статью Дж. Сассона, в котором автор говорит, что независимо от Д. Битти сам пришёл к выводу о предпочтительности «кетива» в Руф. 4, 5. Упрекает Д. Битти в методике «толкования наоборот»: стих 4, 5 привлекается для толкования главы 3, а 3, 9 — для объяснения главы 2 (р. 50). Заявляет, что не согласен с тем пониманием ключевого термина אֲבִיבִי, который предлагает Д. Битти, а также говорит, что события, описанные в главе 4, не были предопределены произошедшим на гумне. Все эти идеи будут подробно разъяснены в его собственной статье, к обзору которой мы и переходим.

Далее публикуется уже отдельная статья Дж. Сассона «Проблема *gəʔüllāh* в Книге Руфь»³⁰ (еврейский термин אֲבִיבִי означает «искупление»).

28 Большинство комментаторов поддерживает такое понимание: Руфь ночью просит Вооза взять её замуж (при этом вся сцена на гумне воспринимается в целомудренных тонах), Вооз говорит, что право на это имеет некий более близкий родственник, затем в беседе у ворот сначала сообщает этому родственнику, что тот вместе с покупкой поля должен исполнить нравственную обязанность жениться на Руфи, после отказа сам говорит о намерении жениться на Руфи. См. например: *Болдуин Дж.* Книга Руфь // Новый библийский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2000. С. 395–396; *Прокопенко А. В.* Под сенью крыл: Комментарий на Книгу Руфь. Тверь: Тверской полиграфический комбинат, 2014. С. 250–254, 268–272.

29 *Sasson J.* Ruth III: A Response. P. 49–51.

30 *Sasson J.* The Issue of *gəʔüllāh* in Ruth. P. 52–64.

Здесь сказано, что любой исследователь Книги Руфь должен решить вопрос о взаимосвязи между тремя вещами: вторым браком Руфи, идеей искупления и концепцией левиратного брака. Отдельные учёные (в том числе Д. Битти) уже доказали, что в Книге Руфь нет речи о левиратном браке; Дж. Сассон видит цель своего труда в уточнении понятия «искупление» и в обосновании идеи того, что брак Руфи не связан с искуплением. По мнению автора, искупление — чисто юридический термин, означающий выкуп поля ближайшим родственником с той целью, чтобы поле осталось в собственности рода. Эта практика связывается с предписаниями Лев. 25 о юбилейном годе и, как считает Дж. Сассон, покупка поля родственником способствовала тому, что в юбилейный год поле с меньшими проблемами можно было вернуть потомкам первоначального хозяина (р. 60–61). К искуплению имела отношение только Ноеминь: она в любом случае должна была продать своё поле «искупителю». Автор ставит вопрос: почему же тогда Ноеминь не сделала этого сразу по пришествии в Вифлеем — и отвечает: их поле использовалось другими, была уборка урожая, поэтому раньше, чем поле освободится, не было смысла говорить о продаже. Далее высказывается мысль: если бы не своевременное вмешательство Руфи, неназванный другой родственник через 2–3 недели выкупил бы поле у Ноемини и этим бы история закончилась! (р. 61–62) Именно по этой причине Руфь в 3, 9 ставит перед Воозом два разных вопроса: о своём браке и об искуплении Ноемини (Руфь думала, что Вооз и есть ближайший родственник). Вооз, говоря ей, что её последнее дело лучше первого (3, 10) имеет в виду, что забота о Ноемини более похвальна, чем желание устроить брак с Воозом. Далее Вооз говорит, что он женится на Руфи и отныне она не будет ни в чём нуждаться (заключительную часть 3, 10, которая у нас читается *ты не пошла искать молодых людей, ни бедных, ни богатых*, по мнению Дж. Сассона следует перевести так: *отныне тебе не будут нужны другие люди, ни бедные, ни богатые*). Что же касается выкупа поля, то здесь Вооз обещает, что если другой родственник откажется это сделать, то он сам выступит в роли искупителя и будет заботиться об обеих женщинах; как мы знаем, благодаря мастерски проведенному обсуждению, ему удалось сделать это (р. 59, 63).

Завершает блок статей по Книге Руфь отзыв³¹ Д. Битти на предыдущую статью Дж. Сассона. Д. Битти согласен с основными тезисами Дж. Сассона: 1) Руфь в словах: *«простри крыло твоё»* — предлагает Воозу

31 Beattie D. Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson. P. 65–68.

жениться на ней³²; 2) на брак Руфи закон о левирате не распространялся. Однако он не соглашается с мыслью, что понятие «искупление» относится только к Ноемини: после смерти Елимелеха поле перешло его сыну, а уже от сына — к Руфи; так что владелицей поля была Руфь, упоминание же Ноемини в речи Вооза следует рассматривать как уловку (чтобы раньше времени не упоминать о Руфи). Также Д. Битти справедливо недоумевает: в какой мере выкуп поля родственником облегчил бы возвращение этого поля в юбилейный год, в чём здесь большая выгода для первоначального хозяина (р. 67)? Относительно же предположения Дж. Сассона о том, как использовалось поле Ноемини во время её отсутствия и почему близкий родственник сразу не выкупил его, Д. Битти говорит, что поиск ответов на эти вопросы может привести к созданию агады (р. 68).

В заключительной части выпуска напечатаны три краткие рецензии: Х. Ягерсмы (H. Jagersma) на 4-й том книги Й. Кауфманна «История религии Израиля»³³, Дж. Креншоу (James Crenshaw) на книгу И. Мейера «Иеремия и лжепророки»³⁴ и Д. Моргана (Donn F. Morgan) на книгу Х. В. Вольфа «Антропология в Ветхом Завете»³⁵. Относительно книги выдающегося еврейского библеиста XX в. Й. Кауфманна рецензент замечает, что перевод 4-го тома на английский вышел через 20 лет после публикации оригинала на иврите, что, с одной стороны, недостаток, с другой стороны — радость, ибо это — качественная работа выдающегося учёного. Дается обзор содержания книги (она охватывает период от начала плена до конца персидского периода), отмечаются некоторые спорные датировки библейских книг (Книгу пророка Авдия автор датирует после пленным периодом, а Дан. 1–6 — временем вскоре после окончания плена).

В рецензии на книгу И. Мейера отмечен резко критический подход автора к единству Книги пророка Иеремии: пророку приписывается лишь минимальное количество высказываний, тогда как большая

32 Д. Битти, цитируя слова Дж. Сассона, что Руфь в разговоре с Воозом ведёт себя как незамужняя и полностью свободная женщина, говорит, что он «попал в самую точку» (*Beattie D. Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson. P. 68*).

33 *Jagersma H. Review of: Kaufmann Y. History of the Religion of Israel. New York: Ktav Publishing House, 1977. Vol. 4. P. 69–70.*

34 *Crenshaw J. Review of: Meyer I. Jeremia und die falschen Propheten. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. (Orbis biblicus et orientalis; Bd. 13). P. 71–73.*

35 *Morgan D. Review of: Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1974. P. 74–76.*

часть — гипотетическим редакторам периода плена, причём автор на протяжении всей книги выносит суждения о подлинности того или иного пророчества, но не формулирует чётких критериев для таких решений (р. 72). Сильной стороной исследования считается подробное внимание к вопросу о противостоянии истинных и ложных пророков накануне плена, трудности их различения. Также определённую ценность имеют статистические выкладки автора об использовании в Книге пророка Иеремии некоторых глаголов (р. 72–73).

Книга Х. Вольфа «Антропология Ветхого Завета» получает множество похвал со стороны рецензента. Книга состоит из трёх частей: «Природа человека» (анализ терминов «душа», «плоть», «дух», «сердце»), «Время человека» (события жизни: рождение, смерть, сон, болезни и другое), «Мир человека» (отношения мужчины — женщина, родители — дети и другое). В каждой части исследуемые понятия и вопросы анализируются на основании только текстов Ветхого Завета и с богословских позиций. Отмечается, что в подаче материала Х. Вольф как бы вступает в диалог со светскими учёными и пытается доказать, что библейское мировоззрение должно быть основой мировоззрения современного. В конце рецензент замечает: Х. Вольф не представил нам нового материала или богословских доктрин, которых мы не знаем, но его мастерство, пылкая и (хочется верить) заразительная вера в библейское мировоззрение даёт нам твёрдый фундамент для диалога (р. 76)³⁶.

JSOT. Vol. 3. № 6. (Апрель 1978). 76 р.

Выпуск № 6 открывается краткой издательской заметкой, в которой представлен своего рода отчёт редакции перед читателями: отмечено, что журнал выписывают уже в двадцати пяти странах, он вышел на один уровень с другими библейскими журналами, между подачей рукописи и её публикацией проходит в среднем полгода, редакция готова к сотрудничеству и предложениям³⁷.

Шестой выпуск содержит десять публикаций: пять статей, один отзыв и один авторский ответ, три краткие рецензии на книги. В начале

36 Заметим, что книга Х. Вольфа действительно является замечательной библейско-богословской монографией и может быть полезна для современного православного богослова, в том числе может использоваться как пособие преподавателями и студентами при написании работ по библеистике.

37 Editorial. P. 2.

выпуска напечатана статья голландского католического библеиста В. Бёкена (W. A. M. Beuken) с любопытным названием: «1 Самуила 28: Пророк как “Молот ведьм”»³⁸. В этом очерке представлено авторское толкование одного из знаменитых фрагментов Библии о посещении царём Саулом аэндорской волшебницы. Перечислим, на наш взгляд, наиболее интересные мысли автора. Вопрос о том, кто явился Саулу, решается просто на основании принципа *Scriptura Scripturae interpres* («Писание — толкователь Писания»): поскольку в Сир. 46, 23 чётко сказано, что Самуил *пророчествовал и по смерти своей, и предсказал царю смерть его*, следовательно, Саулу явился именно пророк Самуил (р. 3). Далее анализируется текст пророчества Самуила (1 Цар. 28, 16–19): отмечается продуманная структура, семикратное использование имени Яхве, принимается версия о том, что стихи 16 и 19 составляют оригинальное пророчество, тогда как ст. 17–18 — вставка девертеронимического редактора, который, в том числе, добавил упоминание о Давиде (р. 4–6). На основании буквы стиха 21 подмечается интересный нюанс (на который многие толкователи не обращают внимания): волшебница «вошла» (וַיָּבֹא) к Саулу — значит, видение имело место в особой комнате (пещере), которая использовалась для спиритических сеансов (р. 7). При объяснении 1 Цар. 28, 12 сказано, что громкий крик волшебницы свидетельствует о внезапном явлении Самуила прежде, чем она начала совершать обряд: Самуил «приходит как пророк того Живого Бога, которого Саул только что призвал как свидетеля своей клятвы» (р. 8). В том обстоятельстве, что волшебница сразу после явления Самуила опознала Саула, автор видит проявление пророческого дара Самуила, который невербально сообщает об этом медиуму, разоблачая таким образом царя (р. 9). Даётся подробное и интересное символическое объяснение эпизода с трапезой, которую волшебница приготовила Саулу: Саул был обречён на смерть, его падение без сил — предвестие близкого конца. Волшебница, предлагая обильное угощение, как бы хочет отменить смертный приговор царю, определённый Богом. Саул пытается отказаться, причём не из вежливости, но выражая тем самым покорность воле Божией о нём. Волшебница же говорит: *...теперь проси, послушайся и ты голоса рабы твоей* (1 Цар. 28, 22); Саул, приняв её предложение, в итоге подчиняется богопротивной силе. В этом факте в очередной раз проявляется его непоследовательность, которую

38 Beuken W. I Samuel 28: The Prophet as «Hammer of Witches». P. 3–17. Формула «Молот ведьм» в заголовке статьи — название знаменитого средневекового трактата, написанного в XV в.

он неоднократно демонстрировал (р. 11–13). В заключение отмечается ещё одна идея: библейский рассказ не рассматривает вопрос, были ли действия волшебницы шарлатанством или она реально могла общаться с духами умерших (возможно, древние израильтяне верили в реальность вызывания мёртвых), но главная мысль такова: Израиль должен обращаться к Богу и пророкам и только от них получать истинные откровения (р. 14–15).

Следом идёт ещё одна статья, посвящённая 1 Книге Царств: работа У. Ли Хамфриса (W. Lee Humphreys) «Трагедия царя Саула: изучение структуры 1 Цар. 9–31»³⁹. Это первая из трёх статей данного библеиста, посвящённая образу царя Саула и опубликованная в JSOT⁴⁰. Обычно экзегеты делят 1 Книгу Царств на три части: Илий и Самуил (главы 1–7), Самуил и Саул (8–15), Саул и Давид (16–31). Автор же этой статьи предлагает рассматривать книгу «саулоцентрично» — и в этом новизна его подхода⁴¹. Он делит 1 Цар. 9–31 на три части, каждая из которых построена по общему шаблону: Самуил объявляет Саулу ближайшую перспективу (особенно отмечается, что все три части объединяет появление в начале фигуры Самуила (р. 19)), затем описан конструктивный период деятельности Саула, после — деструктивная фаза⁴². Автор обращает

39 Humphreys W. L. The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9–31. P. 18–27.

40 Две другие статьи: Humphreys W. L. The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel // JSOT. 1980. № 18. P. 74–90; Humphreys W. L. From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel // JSOT. 1982. № 22. P. 95–117. Надеемся, сможем их рассмотреть в «свое» время. Кстати, автор монографии по Первой книге Царств на русском языке свящ. А. Выдрин статьи У. Хамфриса не использует (Выдрин А., иер. Возникновение монархии в Древнем Израиле. Комментарий на Первую книгу Царств. Сергиев Посад: МДА, 2020).

41 Как указывает Д. Эдельман (Diana Vikander Edelman), работа У. Хамфриса — первое и единственное (до 1990-х гг.) обсуждение литературной структуры «Саулова корпуса»: Edelman D. V. King Saul in the Historiography of Judah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series; vol. 121). P. 28.

42 План 1 Цар. 9–31 в схеме У. Хамфриса выглядит так: 1) Саул — царь Израиля: Самуил объявляет Саулу о царстве (9–10, 16), первые успехи (10, 17–11, 15), первая деструктивная фаза (13–14); 2) кризис царства Саула: отвержение Богом (15–16, 13), конструктивная фаза — успехи Давида под руководством Саула (16, 14–19, 10), деструктивная фаза (19, 11–28, 2); 3) последние дни Саула: пророчество о поражении и смерти (28, 3–25), слияние деструктивной и конструктивной фазы в событиях смерти и погребения Саула (29–31) (Humphreys W. L. The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9–31. P. 18–19).

Как отмечает Д. Эдельман, эта схема хоть и привлекательна, но имеет недостатки: рассматривая 1 Цар. 16, 14–19, 10 как вторую конструктивную фазу деятельности Саула,

внимание, что уже во введении к истории Саула закладывается некоторая двойственность: Саул — человек с потенциалом героя (сын богатого и знатного отца, высокий и красивый), однако не сказано, что с ним был Господь; в этом видится близость Саула Авессалому и радикальное отличие от образов Иосифа и Давида (р. 20). Далее в содержании статьи эта двойственность постоянно отмечается, так что даже в успешные моменты своего правления он не может достичь максимального результата (так, после войны с филистимлянами, описанной в 1 Цар. 13–14, сказано, что победа Саула не была полной, филистимляне вернулись в свой лагерь (14, 46)). Смерть же Саула показательным образом подтверждает эту идею: с одной стороны, он погибает, оставленный всеми и даже вынужденный покончить с собой, с другой стороны, те почести, которые ему посмертно оказывают жители Иависа Галаадского, — самый прекрасный момент его биографии, признание его величия (р. 24). В заключительной части автор ставит вопрос: на какой стадии возникло отмеченное структурное единство 1 Цар. 9–31? В результате первоначального объединения разрозненных материалов или уже после редакторской обработки? Ответы на эти вопросы могут быть предложены в дальнейших исследованиях (р. 25).

Далее напечатана работа американского библеиста П. Мискола (Peter D. Miscall) «Истории Иакова и Иосифа как аналогии»⁴³. Вслед за своим современником Робертом Альтером (Robert Alter) автор развивает тему повествовательных аналогий в Ветхом Завете. По определению Р. Альтера, два или несколько самостоятельных фрагментов могут считаться аналогичными, если в них есть сходства в композиции, темах, образах. Ценность привлечения аналогичных эпизодов в том, что такой метод помогает расширить содержание толкуемого фрагмента, обратить внимание на те аспекты, которые иначе могут быть недооценены или пропущены, обогатить толкование текста, обозначить дополнительные акценты, другие точки зрения на данную проблему⁴⁴ (р. 29). В статье сначала в качестве примера рассматривается, как можно объяснить фрагмент из 1 Цар. 14 посредством привлечения других эпизодов, где

У. Хамфрис не учитывает, что в самом начале этого фрагмента сказано, что *от Саула отступил Дух Господень*. С другой стороны, фрагмент 1 Цар. 13–14 рассматривается как первая деструктивная фаза, что противоречит одобрительной оценке правления Саула, данной в 14, 47–48: *Edelman D. V. King Saul in the Historiography of Judah*. P. 28–29.

43 *Miscall P. The Jacob and Joseph Stories as Analogies*. P. 28–40.

44 Метод сравнительного анализа действительно кажется продуктивным и для библейских исследований, его с успехом применяют в гуманитарных дисциплинах. Например, достаточно популярная тема работ по литературе — сравнение образов Чацкого и Онегина.

главный герой даёт торжественную клятву: 1 Цар. 11, Суд. 11, 1 Цар. 25 (р. 30). Далее автор переходит к основной теме и рассматривает параллели между крупными блоками — историями Иакова и Иосифа⁴⁵. В этих блоках прослеживаются следующие аналогии: во-первых, сначала говорится об обмане отца, предательском поведении по отношению к брату, есть угроза убийства младшего брата: во-вторых, речь идет о 20-летнем периоде разлуки, когда младший брат находится в чужой земле, а о жизни старших братьев в это время не сообщается. В-третьих, в конце говорится о примирении и воссоединении братьев (р. 32). Тему примирения и воссоединения братьев автор рассматривает особенно подробно, отмечает сходства (осознание братьями вины, объятия и поцелуи при встрече) и различия (Исав и Иаков вскоре после примирения разделились (Быт. 36, 6–8), тогда как Иосиф обещал братьям заботиться о них (50, 15–21)). Особенно выделяется мысль, что о прощении и забвении прошлых обид не говорится; примирение между братьями происходит ради устройства совместного настоящего и будущего (р. 36–38). Также затрагивается тема Промысла Божия: обе истории завершаются в соответствии с Божиими планами, однако Бог не всегда вмешивается, предоставляя иногда людям действовать самостоятельно⁴⁶.

Три следующие публикации представляют собой дискуссию, посвященную псалму 131 (по западным изданиям, ориентированным на Еврейскую Библию, — псалму 132): начальная статья американского библеиста К. Хаука (Cornelius B. Houk) «Псалом 132, литературная целостность и структура слогов и слов»⁴⁷, затем отзыв⁴⁸ на неё британского учёного Р. Би (R. E. Bee), после — ответ⁴⁹ К. Хаука. В первой статье К. Хаук приводит мнение Ф. Кросса о двух редакциях 131-го псалма: ранняя версия псалма (стихи 1–5, 11–12 и утраченная заключительная строфа) была составлена при Давиде и отражала идею завета Яхве с Давидом; другие части — стихи 6–10 и 13–18 — были добавлены при Соломоне

45 Вспомним, что в современной библейской критике истории Иакова и Иосифа рассматриваются как отдельные крупные повествовательные единицы.

46 Примером такого исключительно человеческого фактора автор считает те испытания, которые Иосиф устроил своим братьям: конечная цель — переселение Израиля в Египет и спасение от голода — могла осуществиться уже после первого прихода братьев в Египет, если бы Иосиф сразу открылся им; он же, устраивая им испытания, смысл которых, по мнению П. Мискола, непонятен, действует как настоящий восточный деспот (*Miscall P. The Jacob and Joseph Stories as Analogies*. P. 33–34).

47 Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures. P. 41–48.

48 Bee R. The Textual Analysis of Psalm 132: A Response to Cornelius B. Houk. P. 49–53.

49 Houk C. Psalm 132: Further Discussion. P. 54–57.

(р. 44)⁵⁰. Данные литературно-критического анализа подкрепляются особым методом статистического подсчёта, в основу которого положено определение средней длины слов⁵¹. Автор статьи, в целом соглашаясь с Ф. Кроссом, с помощью того же метода предлагает своё видение истории формирования 131-го псалма⁵². В завершение статьи говорится о том, что метод подсчёта средней длины слов может стать ценным инструментом для исследования вопросов авторства ветхозаветных текстов (р. 46).

Р. Би в своём отзыве графически представляет те данные, которые приведены в статье К. Хаука, также предлагает альтернативные способы исследования текста: подсчёт количества слогов в каждой строке и вычисление отношения количества глаголов к количеству слов. В итоге он предлагает иное деление псалма на части: стихи 1–5, 6–9, 10–13, 14–18 и говорит, что такое разделение псалма 131 не даёт возможности его использовать для обоснования теории Ф. Кросса о предполагаемых изменениях в идеологии времён Соломона в сравнении с периодом Давида (р. 51–53). В своём ответном очерке К. Хаук говорит о том, что предлагаемые Р. Би методы свидетельствуют скорее об использовании различных стилей в рамках одного произведения. Но эти отличия не всегда связаны с деятельностью различных редакторов, ибо автор может менять стиль, а редактор — имитировать стиль предыдущего автора. По этой причине К. Хаук настаивает на надёжности используемого им метода подсчёта средней длины слов, утверждая, что такой

50 Рассуждения Ф. Кросса о составе Пс. 131 см.: *Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1997. P. 94–97, 232–235.

51 Суть метода в следующем: считаются все гласные звуки (в том числе выражаемые подвижным «шва» и «шва» составным), полученное количество делится на количество слов в анализируемом стихе (отрывке). В итоге получается: в стихах 1–5 средняя длина слов равна 2,26, стихи 11–12 — 2,31, но в стихах 6–10 — 3,03, стихи 15–16 — 3,08 (*Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures*. P. 42). В итоге получается, что в двух фрагментах (стихи 6–10 и 15–16) средняя длина слов ощутимо превышает аналогичные показатели в других фрагментах псалма, что позволяет рассматривать их как добавления редактора.

52 Отмечено, что в стихах 17–18 средняя длина слов равна 2,31, то есть их нужно считать частью исходного текста псалма, а не редакторским добавлением. Также важно, что в стихах 13–14 данный показатель отличается в меньшую сторону и равен 1,93. В итоге постулируются три фазы становления псалма: изначально он возник в объёме стихов 1–5, 11–12, 17–18, после были добавлены стихи 13–14 и, наконец, после третьей редакции появился псалом в его нынешнем виде (*Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures*. P. 45).

показатель является следствием бессознательного выбора автора и потому с большей степенью уверенности может использоваться для выяснения вопросов о происхождении поэтического текста (р. 55–57).

С тематикой предыдущей дискуссии частично пересекается, частично стоит особняком следующая статья Р. Би — «Метод композиции и статистического сканирования»⁵³. Здесь автор излагает принципы статистического сканирования, при котором учитываются следующие характеристики поэтического текста: количество слов, количество слогов, количество ударений (причём отдельно считаются ударения без учёта знака «маккеф» и отдельно с учётом этого знака). Также демонстрирует семь примеров из пророческих книг Ветхого Завета и псалмов⁵⁴.

Закрывают выпуск, как обычно, рецензии. Интересно, что все рецензируемые исследования посвящены историческим книгам Ветхого Завета. Сначала напечатана рецензия Н. П. Лемхе на книгу Карла Яроша «Сихем. Археологическое и религиозно-историческое исследование Нав. 24»⁵⁵, Р. Клементса на книгу Т. Меттингера «Царь и Мессия. Гражданская и сакральная легитимация израильских царей»⁵⁶, А. Хаузера на книгу Дж. Комея «Еврейские цари»⁵⁷. К. Ярош представил подробное исследование, посвящённое Сихему: в первой части книги даётся подробное описание раскопок Сихема, далее рассматриваются библейские и исторические свидетельства об этом городе. Как отмечает рецензент, К. Ярош не представил ничего нового, его книга — обзор тезисов, предложенных другими учёными. Автор не использует ни одного из методов библейской критики, свои рассуждения аргументирует историко-религиозными данными. Как считает Н. Лемхе (вспомним, что сам он — минималист и достаточно либеральный теолог), это недостаток книги и «теперь» подобные аргументы неубедительны.

Книга Т. Меттингера представляет собой подробное исследование идеи монархии в древнем Израиле. В первой части выделяются

53 Bee R. E. The Mode of Composition and Statistical Scansion. P. 58–68.

54 Статья слишком специфическая и сложная с точки зрения содержания, поэтому подробно описывать её не будем.

55 Lemche N. Review of: Jaroš K. Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos. 24. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. (Orbis biblicus et orientalis; Bd. 11). P. 69–70.

56 Clements R. Review of: Mettinger T. N. D. King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings. Lund: CWK Gleerup, 1976. (Coniectanea biblica. Old Testament Series; vol. 8). P. 71–73.

57 Hauser A. Review of: Comay J. The Hebrew Kings. London: Weidenfeld and Nicolson, 1976. P. 74–76.

и рассматриваются библейские источники, повествующие об установлении монархии, во второй части исследуются вопросы гражданской легитимации царя, анализируются термины מֶלֶךְ и מִשְׁחָה (отмечено, что автор рассматривает помазание как атрибут легитимации в первую очередь, который уже потом стал пониматься как сообщение царю особой божественной харизмы). В третьей части говорится о сакральной легитимации и рассматривается именование царя «сыном Божиим» в 2 Цар. 7, 14 и Пс. 2, 7. Рецензент называет книгу Т. Меттингера одной из лучших диссертаций, одним из особенно тщательных исследований данной темы, говорит, что над её содержанием нужно ещё долго работать и размышлять (р. 71, 73).

Третья из рецензируемых книг — «Еврейские цари» — имеет научно-популярный характер и написана для широкого круга; в ней рассмотрены все цари от Саула до Седекии. По мнению рецензента, автор в доступной и интересной форме излагает идеи, популярные в современной науке, умело привлекает данные археологии, использует образные сравнения для привлечения интереса читателя (например, называет Голиафа «человек-танк»), живо и интересно описывает библейские образы (например, Мелхолу). При большом количестве положительных сторон есть и недостатки: отсутствие библиографии, частое опущение библейских ссылок (вдруг читатель сам захочет посмотреть, как Библия описывает то или иное событие); также иногда автор не сообщает информацию, которая способствовала бы более точному пониманию библейской истории⁵⁸.

JSOT. Vol. 3. № 7. (Июнь 1978). 76 p.

Седьмой выпуск содержит девять публикаций: одна статья и четыре отзыва на неё в рамках дискуссии по теме-доминанте выпуска (проблематика поселения Израиля в земле Обетованной; объём посвящённых этой теме публикаций в общей сложности составляет почти три

58 В частности, по мнению рецензента, при описании отношений Давида с Ависагой следовало бы сказать, что сексуальная потенция была одним из признаков царской власти, поэтому бессилие Давида побудило Адонию готовиться к принятию царства; также при пересказе событий из 3 Цар. 18 следовало заметить, что гора Кармил в ханаанской мифологии считалась резиденцией Ваала. Описание инцидента с Урией было бы более интересным, если бы автор отметил иронию: израильтянин Давид призывает Урию нарушить принципы священной войны, тогда как хеттеянин Урия остаётся верен принципам Закона (Hauser A. Review of: Comay J. The Hebrew Kings. P. 75–76).

четверти выпуска), отдельная статья по текстологии и три краткие рецензии на книги.

Открывается журнал статьёй американского библеиста А. Хаузера (Alan J. Hauser) «Завоевание Израилем Палестины: крестьянское восстание?»⁵⁹. В статье содержится критический анализ гипотезы о поселении Израиля в Ханаане, которую в середине XX в. предложил американский учёный Джордж Менденхолл (George E. Mendenhall) и впоследствии поддержал Норман Готвальд (Norman K. Gottwald)⁶⁰; в русскоязычной богословской литературе эта гипотеза преимущественно называется теорией социальной крестьянской революции⁶¹. А. Хаузер критикует эту точку зрения в том виде, в котором она изложена в трудах Дж. Менденхолла⁶². Он предлагает десять аргументов против этой версии: 1) она основана на циклической модели истории (через каждые десять поколений происходят социальные потрясения), которая сомнительна с точки зрения историографии; 2) основная предпосылка — влияние материальных условий на ход человеческой истории, чем игнорируется религиозная жизнь; 3) сущность израильской религии сводится к этике; 4) пренебрегая библейской традицией, Дж. Менденхолл, чтобы заполнить своеобразный вакуум, проецирует современные взгляды на историю древнего Израиля (р. 9)⁶³; 5) в библейской традиции нет даже косвенных свидетельств о том, что Израиль — древние ханаанские

59 Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 2–19.

60 Как отметил Д. Мейнор, «хотя оба учёных считают, что их работы имеют много общего, большинство признаёт, что между ними существует значительно больше сходств, чем различий» (Мейнор Д. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет / под ред. М. Мангано. М.: Духовная академия ап. Павла, 2007. С. 156).

61 Мейнор Д. Книга Иисуса Навина. С. 156; Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету. М.: Триада, 2003. С. 92–93.

62 Очень коротко суть этой теории можно представить так: в XIII–XII вв. до Р. Х. обострились противоречия между крестьянами Ханаана и правящей аристократией. В это время на востоке Иордана поселилась небольшая группа людей, пришедших из Египта и исповедовавших религию Яхве. Крестьян Ханаана привлекло это религиозное учение, в котором провозглашается равенство всех перед Божественным законом и обещается освобождение от рабства, наделение землёй простых людей. В результате они сначала примкнули к представителям этой группы, потом подняли восстание против своих правителей, основали своё государство и приняли название Израиль.

63 Многие исследователи отмечают влияние марксистской идеологии на суждения Дж. Менденхолла (хотя сам этот автор отвергает подобные параллели), также А. Хаузер сравнивает представления Дж. Менденхолла о древнем Израиле с известным движением в Америке XIX–XX вв., получившим название «социальное Евангелие» (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 7–8).

крестьяне⁶⁴; 6) израильтяне (по книгам Иисуса Навина и Судей) оккупировали периферийные и малозаселённые области, в которых не было крупных городов-государств (в случае восстания они заняли бы лучшие территории); 7) древний текст Суд. 1 повествует о продолжительной борьбе Израиля против городов Ханаана, причём отмечается слабость Израиля в войне против крупных городов; 8) единство Израиля как народа, которое предполагается теорией Дж. Менденхолла, не подтверждается Книгой Судей⁶⁵; 9) Дж. Менденхолл недооценивает силу ханаанских царей⁶⁶; 10) отождествление израильтян с хапиру⁶⁷, которое принимает Дж. Менденхолл, необоснованно.

Сразу вслед за статьёй публикуется отклик на неё Т. Томпсона (Thomas L. Thompson) «Исторические заметки по “Завоеванию Израилем Палестины: крестьянское восстание?”»⁶⁸. Этот автор отмечает: если А. Хаузер критикует теорию социальной крестьянской революции с точки зрения библейской традиции, то он будет оценивать её с позиции

64 Теоретически можно предположить, что в официальной версии истории Израиля, которая была составлена в период монархии, было бы действительно неуместным описание процесса происхождения Израиля в результате восстания против правящей верхушки. Однако в книгах Ветхого Завета должны были бы остаться хотя бы косвенные намёки на это (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 10).

65 Если бы Израиль в эпоху Судей был единым народом и имел бы место «диктат» Закона, то непонятно, как были бы возможны противозаконные поступки Гедеона и его отца (Суд. 6, 25–32; 8, 24–27), а также Иеффая (Суд. 11, 30–40) (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 12).

66 Как неорганизованные палестинские крестьяне с их плохим оружием (а может и без оружия), без опыта войны могли бы победить хорошо вооружённые армии правящих классов? Предполагаемая Дж. Менденхоллом слабость ханаанских царей противоречит тексту Библии, в том числе тому настроению, которое передаёт песнь Деворы, эйфория которой по случаю победы над хананеями говорит о том, как на самом деле сложно было израильтянам бороться против «ханаанских колесниц» (Ibid.).

67 В документах из Амарны упоминается о некоей группе людей, именуемых хапиру. Эти люди жили вдали от крупных городов, были изгоями и занимались частично сельским хозяйством, частично разбоями. «Высказанное ещё в начале XX в. предположение о том, что под термином *хапиру* скрывается первоначальная форма этнического обозначения *ибри* (“еврей”), вызвало длительную и горячую дискуссию. Хотя и теперь имеются отдельные сторонники гипотезы отождествления *хапиру* и *ибри*, однако после опубликования в 1954 г. материалов международной конференции, на которой всесторонне обсуждалась эта проблема, большинство исследователей решительно отказались от такой идентификации, не имеющей ни лингвистической, ни исторической опоры» (Снигурёв Р., *прот.* Библейская археология. М.: Изд. Московского подворья ТСЛ, 2007. С. 169).

68 Thompson T. Historical Notes on «Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?». P. 20–27.

археологии⁶⁹. И здесь он отмечает три недостатка данной гипотезы. 1) Теория социальной крестьянской революции появилась как антитезис к господствовавшей ранее теории мирного проникновения⁷⁰. Однако, по мнению Т. Томпсона, Дж. Менденхолл и Н. Готвальд не предложили полноценной критики этой теории, особенно интерпретации тех данных, которые свидетельствуют в пользу этой версии (р. 21). 2) Дж. Менденхолл и Н. Готвальд в рамках своей концепции говорят о том, что крестьяне Палестины занимались отгонным скотоводством и ссылаются на подобную практику в тестах Мари. Однако такой аргумент несерьёзен, так как тексты Мари отстоят от времени поселения Израиля в Ханаане на полтысячелетия, да и в Междуречье совсем другие условия для сельского хозяйства (р. 23). 3) Социальное расслоение, которое предполагается в рамках рассматриваемой гипотезы, сильно преувеличено, поскольку, по мнению Т. Томпсона, города Палестины в XIII–XII вв. были похожи на большие деревни, обнесённые стенами. Влияние крупных городов не распространялось на центр и гористые местности, а именно там возникли первые израильские поселения. Напротив, крупные города не были заняты израильянами (р. 25).

Далее напечатана статья Дж. Менденхолла «Между богословием и археологией»⁷¹. Формально статья рассматривается как ответ на критику А. Хаузера и Т. Томпсона, однако по факту автор отказывается вступать в дискуссию, говоря о «пропасти между богословием и археологией», о принципиальном отличии его подхода (метод исторической критики) от подходов А. Хаузера (теология) и Т. Томпсона (полевая археология)⁷². Говорит, что все десять пунктов А. Хаузера — результат его

69 Т. Томпсон очень кратко говорит о том, что современные библеисты не считают библейские повествования надёжными источниками по истории древнего Израиля (*Thompson T. Historical Notes on Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?*. P. 20); в своих ответах Дж. Менденхолл и Н. Готвальд будут ссылаться на этот тезис, говоря, что Т. Томпсон уже сам частично опровергает критику А. Хаузера.

70 Теория мирного проникновения — концепция, разработанная в 20-е — 30-е годы XX в. А. Альтом и М. Нотом. Суть её в следующем: «Израильяне переселялись в этот регион постепенно и мирно, заселяясь на свободных землях между существовавшими ханаанскими городами. В конце концов, они смешались с коренным ханаанским населением и объединились под знаменем Яхвизма, что превратило их в единый народ» (*Мейнор Д. Книга Иисуса Навина*. С. 155).

71 *Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 28–34.

72 Впрочем, сам отмечает, что на большинство критических замечаний уже прямо или косвенно дан ответ в его статье, напечатанной в 1976 г. в журнале «Библейский археолог»: *Mendenhall G. «Change and Decay in All Around I See»: Conquest, Covenant, and The Tenth Generation // Biblical Archaeologist*. 1976. Vol. 39. № 4. P. 152–157.

непонимания, а иногда и просто ложь (р. 29)⁷³. Заявляет, что мы недооцениваем роль религии в возможности создания нового общества, говорит, что процессы, происходившие в Израиле в начале XII в. до Р. Х., сравнимы с событиями на Аравийском полуострове в VII в. по Р. Х.; с его точки зрения, нет альтернативной теории, которая позволила бы объяснить разницу между библейскими и археологическими свидетельствами (р. 31). Дж. Менденхолл отмечает, что критики неверно понимают структуру деревенских поселений: Израиль с его деревенским населением и культурой резко отличался, с одной стороны, от «города» (причём с точки зрения идеологии и этики), с другой стороны, от «степи», то есть от кочевых групп (р. 33). В заключительной части говорит о фактической возможности некоего синтеза теорий мирного проникновения и социальной революции⁷⁴.

После этого публикуется очень краткий ответ⁷⁵ А. Хаузера на предыдущие рецензии. В этом ответе автор прежде всего откликается на резкие высказывания Дж. Менденхолла и отмечает: общепризнанные нормы требуют или опровержения доводов критиков, или принятия их замечаний, а поскольку Дж. Менденхолл не делает ни того, ни другого, то А. Хаузер не видит смысла в дальнейшем диалоге с ним (р. 35). Далее А. Хаузер отвечает Т. Томпсону, рассуждая об авторитете библейских повествований⁷⁶ и отвергая причисление себя к сторонникам концепции мирного проникновения (которое присутствует в работах его оппонентов).

Затем напечатана подробная рецензия Н. Готвальда «Гипотеза революционного происхождения Древнего Израиля: ответ Хаузеру и Томпсону»⁷⁷, в которой он сначала рассматривает статью А. Хаузера,

73 Дж. Менденхолл отвергает всякие параллели между его концепцией и социально-экономическими теориями нового времени (марксизм, «социальное Евангелие»), с сарказмом «удивляется», что его обсуждение инцидента в Ваал-Фегоре избежало ассоциаций с фрейдизмом (*Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 29–30).

74 Отмечается, что отдельные небольшие группы мигрантов могли проникать в Палестину из Сирии на протяжении долгого времени и своего пика этот процесс достиг в ранний железный век. Однако «эти мигранты были “Израилем” не в большей мере, чем переселенцы в Новый свет в XVIII и XIX вв. были “американцами”» (*Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 34).

75 *Hauser A. Response*. P. 35–36.

76 А. Хаузер соглашается, что библейские повествования в том виде, в котором мы их имеем, не являются историческими документами, однако это единственный прямой и легко идентифицируемый источник, который у нас есть (*Hauser A. Response*. P. 35–36).

77 *Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson*. P. 37–52.

затем заметку Т. Томпсона⁷⁸. По сути, Н. Готвальд делает то, что в идеале должен был сделать Дж. Менденхолл: он рассматривает и комментирует все десять доводов А. Хаузера против теории социальной крестьянской революции. Выборочно перечислим наиболее интересные мысли. Он отмечает, что гипотеза ещё находится в стадии становления, потому его ответы следует рассматривать в ключе уточнения и развития формулировок. Сразу предлагается идея: на протяжении истории революции часто приводили к образованию новых обществ, а так как существующие гипотезы, объясняющие появление Израиля, неудовлетворительны, то необходимо рассмотреть эту версию как вариант (р. 37–38). Насчёт методологии, признание связи между социально-экономическим устройством Израиля и его религией — единственный выход из тупика в попытках понять истоки израильтян (р. 40, 47). Главная корректирующая мысль: крестьянскую революцию нужно рассматривать не как кратковременное событие, а как борьбу, которая продолжалась на протяжении столетий (и закончилась только во времена Давида)⁷⁹. Восставшие хананеи действительно сначала обосновались в центральных и горных областях, основав Израиль, и только после этого медленно и постепенно расширяли сферу своего влияния (ответ на возражения 6, 7 и 9, см. выше)⁸⁰. В ответ на возражение 5 Н. Готвальд приводит библейские свидетельства, подтверждающие пополнение Израиля за счёт новообращённых хананеев⁸¹.

Отвечая Т. Томпсону, Н. Готвальд отмечает неправомерность представлений последнего о малых размерах городов древней Палестины и их сильной зависимости от сельского хозяйства. Самое важное в том,

78 Многие тезисы, отмеченные в данной статье, впоследствии были представлены в монографии Н. Готвальда «Народы Яхве: социология религии освобождённого Израиля, 1250–1050 гг. до н. э.» (*Gottwald N. Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE. New York: Orbis Books, 1979*). На русский язык данная книга не переводилась.

79 Ещё одно важное уточнение: Дж. Менденхолл предполагает резкую поляризацию населения на две враждующие группы, тогда как наверняка были нейтральные силы, которые лишь постепенно делали выбор в пользу одной из сторон (*Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson. P. 42*).

80 Н. Готвальд рассуждает: революция побеждает в первую очередь в регионах, где легче преодолеть сопротивление правящих классов, распространяясь со временем на более укрепленные области. Как правило, база крестьянского восстания создаётся в местности, недоступной для военного и административного контроля (*Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson. P. 43–44*).

81 Раав и её родственники (Нав. 6), перебежчик и его семья в Вефиле (Суд. 1, 22–26), одоламитяне и другие группы в Иудее (Быт. 38), жители Гаваона, кенеи, рехавиты.

что социально-экономические противоречия связаны не с размерами городов и их удалённостью от сильных центров, а с несправедливым распоряжением прибылью. Кроме того, израильтяне могли сначала блокировать крупные города при сохранении их автономии (как это произошло с Иерусалимом) (р. 49–50).

В завершение темы рассмотрим ответ⁸² А. Хаузера на рецензию Н. Готвальда, который напечатан уже в следующем восьмом выпуске. Выразив благодарность за подробную рецензию, А. Хаузер резонно замечает: как можно религию древнего Израиля рассматривать лишь как функцию политики и экономики? Разве величайшие религии не предполагают выхода из повседневности и стремления к горнему (также приводится пример М. Лютера и говорится о невозможности свести Реформацию к социально-экономической борьбе) (р. 47)? Далее А. Хаузер настаивает на методологической необходимости положить в основу изучение текста Библии, а не данные археологии и социологии (р. 48). Наконец, отмечает, что библейские тексты, приводимые Н. Готвальдом в обоснование его теории, открыты для других интерпретаций и рассматривать их как иллюстрации можно только, если априори принять теорию социальной революции (р. 49).

Подводя итог нашему обзору публикаций, посвящённых теории социальной крестьянской революции, отметим, что в рассмотренных статьях JSOT представлен достаточно полный анализ этой гипотезы, причём особенно ценно участие в дискуссии основоположников этой точки зрения — Дж. Менденхолла и Н. Готвальда.

Теперь рассмотрим отдельную статью седьмого выпуска, которую написал известнейший израильский библеист-текстолог Э. Тов (думается, он в подробном представлении не нуждается) на раннем этапе своей научной деятельности. Название статьи — «Природа еврейского текста, лежащего в основе LXX: обзор проблем»⁸³. Вводное замечание автора: говоря о реконструкции еврейского Vorlage LXX, необходимо учитывать, что переводы отдельных книг были сделаны разными людьми, в разное время, в различных местах и что они отражают различные этапы становления еврейской Библии (р. 53). В статье рассматриваются вопросы географического происхождения Vorlage Септуагинты, а также отношения между оригиналом Септуагинты и другими свидетелями (рукописи Мёртвого моря, Самарянское Пятикнижие). И по всем

82 Hauser A. The Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Gottwald // JSOT. 1978. Vol. 3. № 8. P. 46–49.

83 Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems. P. 53–68.

вопросам, как отмечено в конце статьи, результаты исследования в основном отрицательные (р. 61). Относительно места происхождения еврейского оригинала LXX отмечается, что предложенная У. Олбрайтом и разработанная Ф. Кроссом «теория локальных текстов» (сформулированная по аналогии с текстологической концепцией для греческого текста Нового Завета), согласно которой оригинал Септуагинты считается египетским вариантом еврейского текста, Самарянское Пятикнижие — палестинским, масоретский текст — вавилонским, не имеет убедительных доказательств (р. 54–55). Нет никаких специфических «египетских» признаков Vorlage LXX, напротив, есть основания считать этот текст палестинским⁸⁴. Отношения LXX с рукописями из Кумрана: некоторые свитки совпадают в отдельных деталях либо с основным текстом LXX, либо с текстом его определённой группы. Однако оценка этой взаимосвязи осложняется рядом факторов⁸⁵. Далее автор более подробно рассуждает о соответствиях между отдельными рукописями и LXX, утверждая, что три рукописи (4QJerb и 4QSama,b) точно принадлежат традиции, близкой к Vorlage LXX (р. 58–59). Относительно сравнения Самарянского Пятикнижия и LXX, принято считать, что Самарянское Пятикнижие имеет 6000 отличий от MT⁸⁶, при этом в части этих случаев (1600 или 1900) Самарянское Пятикнижие совпадает с LXX. Но далеко не все эти совпадения связаны с Vorlage LXX; они могут отражать общую экзегезу редакторов этих текстов (р. 60), поэтому говорить об особых отношениях между Самарянским Пятикнижием и Vorlage LXX преждевременно.

84 В «Письме Аристее» сказано, что переводчики использовали рукопись, привезённую из Иерусалима; переводы книг Есфири и Екклесиаста точно были сделаны в Палестине; есть очевидные связи между Vorlage LXX и еврейскими текстами Палестины (Самарянское Пятикнижие, рукописи Мёртвого моря) (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 55).

85 Во-первых, не всегда вариантное чтение LXX отражает именно чтение еврейского Vorlage LXX (оно может быть следствием определённой интерпретации); во-вторых, общие чтения у LXX и определённой рукописи могут быть ближе оригиналу, чем чтение масоретского текста, но могут быть и вторичными (последние случаи более интересны для исследователя, так как позволяют говорить об общности между этими свидетелями). В-третьих, если какая-то рукопись опубликована частично, то оценивать ее отношения к тексту LXX преждевременно, нужно дождаться публикации полного текста рукописи. В-четвёртых, нужно изучать не только соответствия, но и различия между свидетелями (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 57–58).

86 В примечании уточняется, что число 6000 берётся из «списка Уолтона», опубликованного в XVII в.; далее Э. Тов отмечает, что данный список должен быть пересмотрен на основе новейших критических изданий текста (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 60, 66).

В конце седьмого выпуска напечатаны три рецензии: Г. Хазеля на книгу Э. Отто «Праздник опресноков в Галгале»⁸⁷, А. Милларда на книгу Г. Драйвера «Семитское письмо от пиктограммы к алфавиту»⁸⁸; также почему-то повторно напечатана рецензия Р. Клементса на книгу Т. Меттингера «Царь и Мессия. Гражданская и сакральная легитимация израильских царей» (которая уже была в предыдущем выпуске). В книге Э. Отто описан ритуал в Галгале, который предположительно совершался в период между завоеванием земли и восстановлением Иерихона. В первой части труда говорится о семидневном празднике опресноков как характерной особенности этого ритуала, во второй части предлагается реконструкция источника V, который содержал описание завоевания и завета в Галгале. Проблемными сторонами исследования названы постулирование источника V, а также предположение о существовании особого ковчега в Галгале, отличного от ковчега в Силоме (р. 73). В книге Г. Драйвера рассматривается история клинописи, а также переход от слогового письма к алфавитному; в частности, подробно анализируются вопросы об истоках греческого алфавита, а также о происхождении названий букв. По мнению рецензента, книга является самым полным исследованием вопроса на английском языке, поэтому с ней должен ознакомиться каждый, кто изучает Ветхий Завет (р. 74). В то же время в книге Г. Драйвера есть ряд недостатков, из-за чего вскоре потребуется новое исследование по данной теме (р. 76).

JSOT. Vol. 3. № 8. (Август 1978). 74 p.

Восьмой выпуск содержит, кроме издательского предисловия, шесть публикаций: две статьи, один авторский ответ на рецензию (уже рассмотренный нами ответ А. Хаузера на статью Н. Готвальда), один анонс, один библиографический обзор и одну краткую рецензию. Во вводной заметке редакция выражает благодарность подписчикам, благодаря которым журнал жизнеспособен, анонсированы некоторые монографии, которые планировалось выпустить в серии «Прибавлений» к журналу. Сообщается о том, что не все планируемые цели достигнуты, однако

87 Hasel G. Review of: Otto E. Das Mazzotfest in Gilgal. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 107. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer, 1975. P. 72–73.

88 Millard A. Review of: Driver G. R. Semitic Writing from Pictograph to Alphabet. The Schweich Lectures of the British Academy, 1944 / ed. S. A. Hopkins. 3rd ed. London: Oxford University Press, 1976. P. 74–76.

большим плюсом является тот факт, что множество учёных приняли участие в дискуссиях и публикациях (р. 2).

Открывается выпуск весьма обширной статьёй датского библеиста К. Йеппесена (Knud Jeppesen) «Новые аспекты в изучении Книги Михея»⁸⁹. Эта публикация представляет собой подробный обзор шести монографий по Книге пророка Михея⁹⁰, изданных в 1975–1977 гг. Автор делит рассматриваемые труды на две группы: в одних самому Михею атрибутируется меньшая часть книги (в основном 1–3 главы), тогда как в других — большая часть. Сначала отмечено, что традиция приписывать Михею только главы 1–3 возникла после работ Б. Штаде в 1880-х годах и долгое время доминировала в научных исследованиях. В готовившемся (по состоянию на 1978 г.) комментарии на малых пророков Х. Вольф (H. Wolff) полностью поддержал эту точку зрения (р. 5). Далее рассматривается комментарий Дж. Мейса (James Mays), в котором утверждается, что Михей проповедовал около 701 г. до Р. Х., его подлинными пророчествами являются фрагменты глав 1–3, в которых говорится о суде над Иерусалимом; затем накануне вавилонского плена были составлены 6, 2 — 7, 6, в после пленный период добавлены остальные фрагменты (в основном, утешительного характера⁹¹) (р. 5–7). В обширной работе Б. Рено (B. Renaud) реализуется концепция периодического «перечитывания» пророческих книг: каждое «перечитывание» предполагает осмысление, развитие идей пророка, применение их к своей эпохе и редакцию (расширение) текста книги. Из этого учёный делает вывод о том, что процесс формирования книги включает в себя четыре этапа и охватывает период с VIII по II вв. до Р. Х.⁹² Далее

89 Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 3–32.

90 Причём из рассматриваемых монографий избирательно излагаются только взгляды на авторство и процесс происхождения Книги пророка Михея.

91 Впрочем, Дж. Мейс не делает акцента на противопоставлении пророчеств суда и прощения, считая их двумя аспектами деятельности Яхве среди народа (Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 8).

92 Б. Рено выделяет четыре этапа формирования Книги пророка Михея: ядро книги (1–3; 6, 9–15) восходит к самому Михею и его ученикам (между 711 и 701 гг.), причём Михей считается пророком суда (Б. Рено не видит возможность атрибутировать Михею пророчества о спасении, при этом обозначает две крайности: одни библеисты считают, что одному и тому же автору не могут принадлежать столь разные по тематике фрагменты, другие, напротив, считают, что каждый пророк должен был произносить и грозные, и утешительные пророчества). Затем во время плена появился 6, 2 — 7, 7 как ещё один фрагмент, содержащий обвинения и плачи. После, в персидский период (V–IV вв.), книга была «перечитана» священниками, которые добавили в духе Второиисаии утешительные пророчества. Наконец, в III–II вв. были добавлены отдельные небольшие фрагменты

рассматриваются труды второй группы, в которых большая часть книги приписывается пророку Михею⁹³. В. Рудольф, автор толкования на Книгу пророка Михея в комментарии на Ветхий Завет, вышедшем в 1975 г. на немецком языке, признавал авторство Михея в отношении почти всей книги⁹⁴, считая позднейшими дополнениями только 4, 1–4; 5, 6–8; 7, 8–20⁹⁵. Он отказывался считать Михея бедным крестьянином, храмовым пророком или учеником пророка Исаии (распространённые мнения о личности пророка), видя в нём представителя «народа земли» — деревенской элиты, человека, желавшего воссоединения двух Царств под скипетром Мессии — потомка Давида (р. 15–16). В комментарии Л. Аллена (Leslie Allen), вышедшем в 1976 г., дополнениями признаются 4, 1–4.6–8; 7, 8–20⁹⁶; при этом сам комментарий «сознательно консервативен» (р. 16), и автор делает акцент на том, что пророк Михей одновременно проповедовал суд и спасение, он хотел «огорчить спокойных» и «успокоить огорчённых»; и именно взвешенный баланс между судом и утешением в его проповеди способствовал покаянию народа во главе

(2, 12–13 отредактированы в духе Второзахии, а 1, 5 и 6, 16 отражают антисамарянские настроения II в.), так что только во II в. книга приняла нынешний вид (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 10–13*).

93 При переходе к обзору трудов, в которых большая часть книги признаётся подлинной, К. Йеппесен замечает: за последние 100 лет такая точка зрения иногда встречалась в работах известных библеистов, однако впервые сразу несколько учёных в одно и то же время выступили в поддержку тезиса, что Михею принадлежит большая часть текста его книги (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 13–14*).

94 Этот учёный основывал свой подход на утверждении: служение пророка Михея проходило в правление всех трёх царей (Иоафам, Ахаз, Езекия), которые указаны в Мих. 1, 1 (тогда как многие «минималисты», приписывающие Михею только материал 1–3 глав, ограничивают деятельность пророка несколькими годами правления Езекии).

95 Заключительная часть (7, 8–20), по мнению В. Рудольфа, является литургическим текстом после пленного периода, который был добавлен к уже существовавшей книге Михея до 445 г. (до восстановления стен Иерусалима) (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 15*).

96 От модели, предлагаемой В. Рудольфом, отличается только средний фрагмент. Кроме того, причины добавления указанных фрагментов — иные, чем у В. Рудольфа. Например, фрагмент 7, 8–20 рассматривается не как «дополнение», а как богословско-поэтическая композиция, завершающая книгу и придающая ей статус произведения искусства (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 19*).

Особенно отмечается, что Л. Аллен датирует фрагмент 2, 12–13 эпохой самого Михея (тогда как большинство других комментаторов относят его к вавилонскому плену) и применяет эти слова к тем беженцам-иудеям, которые накануне событий 701 г. пришли в Иерусалим из своих городов; им пророк предрекает возможность возвращения в свои поселения (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 18*).

с царём Езекией (р. 17, 18). Михей представляется религиозным комментатором политических и экономических событий своего времени, он обличает аристократию, которая во время расцвета первой половины VIII в. присвоила значительную власть, что привело к пренебрежению заповедями Яхве (р. 18). Наконец, последний рассматриваемый комментарий принадлежит А. Ван дер Вауде (A. S. Van der Woude) и написан на голландском языке⁹⁷. Этот автор относит всю книгу к VIII в. (в противовес большинству критиков), но считает, что главы 6–7 написаны другим автором — пророком североизраильского происхождения, который имел то же имя Михей⁹⁸. Обе изначально отдельные книги были соединены редактором (р. 20). В первой части (главы 1–5) А. Ван дер Вауде не отделяет друг от друга пророчества суда и спасения, а считает, что в этих фрагментах отражается дискуссия между людьми, которые придерживались диаметрально противоположных взглядов (р. 21). В заключение своей статьи К. Йеппесен задается вопросом, какие же из представленных концепций будут поддержаны будущими комментаторами Книги пророка Михея, тем более что сами авторы появившихся почти что в одно время монографий не имели возможности вступить в дискуссию друг с другом (р. 23).

После идёт чрезвычайно интересная (по нашему мнению) статья Ч. Избеля (Charles D. Isbell) «4 Цар. 22, 3 — 23, 24 и Иер. 36: стилистическое сравнение»⁹⁹. В этой статье предлагается сравнительный анализ двух указанных библейских фрагментов: чтение книги Закона перед царём Иосией и чтение свитка пророчеств Иеремии перед Иоакимом. Автор утверждает, что это — первый в научной библеистике подобный разбор двух обозначенных отрывков (р. 33). Во-первых, отмечаются следующие сходства двух фрагментов: 1) чтение ранее неизвестного свитка; 2) заявление об авторитете читаемого текста (причём здесь автор выделяет три аспекта: пророческое подтверждение авторитета свитка, обозначение содержания этого свитка термином *דְּבָרִים* («слова»), представление

97 Автор обзора сокрушается, что столь оригинальная работа доступна только на этом малоупотребительном языке и говорит, что она заслуживает публикации на одном из основных языков (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 20*).

98 Как отмечает К. Йеппесен, идея североизраильского происхождения Мих. 6–7 не нова, её самое раннее упоминание относится к 1777 г., затем в научный оборот её ввёл в начале XX в. А. ван Хунакер, после чего она была также представлена в статье Ф. К. Бёркитта, напечатанной в 1926 г. Те учёные, которые принимают эту концепцию, считают, что не названный город в Мих. 6–7 — это Самария (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 22*).

99 *Isbell Ch. 2 Kings 22, 3 — 23, 24 and Jeremiah 36: A Stylistic Comparison. P. 33–45.*

свитка как вести от Бога); 3) содержание вести также имеет три сходства: пророчество о «наведении зла» на жителей Иерусалима (4 Цар. 22, 16 || Иер. 36, 31), заявление о «великом гневе» Яхве (4 Цар. 22, 13 || Иер. 36, 7), надежда, что в случае реформ (перемен) зла можно избежать (р. 34–36). Во-вторых, в обоих фрагментах обнаруживаются сходные действия царей (обозначаемые одними и теми же терминами), но с разными результатами: 1) разрыв, раздираание (קָרַע): Иосия разодрал одежды, демонстрируя смирение и раскаяние, Иоаким отрезал части свитка, показывая презрение к его содержанию; 2) сжигание: Иосия сжигал атрибуты языческого культа (положительные действия, свидетельствующие о принятии прочитанного), Иоаким сжёг свиток (деструктивное действие, демонстративный отказ повиноваться пророческому слову), причём и в 4 Цар. 23, и в Иер. 36 глагол שָׂרַף используется в пяти различных стихах¹⁰⁰ (р. 37–38). В-третьих, заметны следующие контрасты в этих двух отрывках: 1) реакция царя: Иосия **услышал** содержание свитка и поступил в соответствие с его требованиями, тогда как Иоаким демонстративно **не слушал** ни слова пророка, ни просьбы своих подданных не сжигать свиток (Иер. 36, 25); 2) ответ Бога на действия царя: Иосии сказано, что Бог «услышал его» (4 Цар. 22, 19), Иоакиму же предрекаются проклятия (Иер. 22, 18–19); Иосия избежал наказания, уготованного народу, тогда как Иоаким погиб вместе с людьми (р. 38–40). В конце статьи обсуждается вопрос влияния 4 Цар. 22–23 на Иер. 36. Автор принимает концепцию девтеронимической истории в варианте Ф. Кросса и говорит, что 4 Цар. 22–23 относятся к первой редакции девтеронимической истории и датируются примерно 621 г. до Р. Х.¹⁰¹, тогда как Иер. 36 написан после 605 г. до Р. Х.; при этом составитель Иер. 36 явно имел перед собой 4 Цар. 22–23 и описал инцидент с Иоакимом, явно намереваясь подчеркнуть контраст между ним и праведным Иосией (р. 41–43).

Вслед за уже рассмотренным нами ответом А. Хаузера опубликовано описание замечательного проекта: американский учёный У. Хуппер (William G. Hupper) анонсирует «Указатель английской периодической литературы по Ветхому Завету»¹⁰². В данной публикации автор

100 Ч. Избель в статье пишет, что в каждом отрывке глагол «жечь» используется ровно пять раз, однако это неточность, поскольку в 4 Цар. 23 этот глагол встречается шесть раз из-за того, что в 4 Цар. 23, 15 он употребляется дважды.

101 Автор доказывает, что даже пророчество Олдамы 4 Цар. 22, 15–20 (которое сам Ф. Кросс считал добавлением редактора периода плена) является частью первой редакции, только его последний стих (20) признаётся добавлением позднего редактора (*Isbell Ch. 2 Kings 22, 3 – 23, 24 and Jeremiah 36: A Stylistic Comparison*. P. 42).

102 *Hupper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 50–60.

говорит о промежуточных результатах семилетней работы над проектом, обозначает свои цели¹⁰³, приводит некоторые рубрики будущей книги в качестве примеров. Примечательно, что первый том этого ставшего в итоге 9-томным¹⁰⁴ монументального труда вышел в печать только через девять лет (в 1987 г.) после публикации данного анонса! Итоговое название серии: «Указатель английской периодической литературы по Ветхому Завету и исследованиям древнего Ближнего Востока». Как отметил У. Хаппер уже в предисловии к первому тому, работа над проектом велась в течение 16 лет, были обработаны все выпуски более 600 периодических изданий с 1769 до 1969/1970 г. (статьи, появившиеся после указанного года, который стал временем начала работы над проектом, уже не вошли в «Указатель»). Характерно, что последние добавления в список были сделаны, когда том уже был готов к печати (потому не может быть абсолютной уверенности, что указаны все публикации)¹⁰⁵. В итоговом варианте с 1 по 8 том (изданы в 1987–1999 гг.) содержится систематический каталог всех статей по указанной тематике, тогда как дополнительный том 9, изданный в двух частях в 2010–2011 гг., содержит только списки авторов¹⁰⁶.

Публикуемый далее библиографический обзор¹⁰⁷ составлен британским учёным Б. Чилтоном (Bruce Chilton), который рассматривает пять

103 Всего три цели: 1) собрать все статьи по Ветхому Завету на английском языке (в том числе учесть публикации на английском языке в иноязычных журналах); 2) обработать малоизвестные журналы, особенно издания XIX в., которыми многие пренебрегают; 3) использовать схему систематизации, аналогичную той, которую Б. Мецгер применил в своём «Указателе периодической литературы о Христе и Евангелиях» (*Metzger B. M. Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*. Leiden: Brill, 1966. (New Testament Tools and Studies; vol. 6)). См.: *Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 51.

104 Примечательно, что в 1978 г. У. Хаппер ожидал, что весь проект будет ограничен 1–2 томами (*Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 51), тогда как на выходе получилось 9 томов (8 систематических и каталог авторов в двух частях)!

105 *Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament and Ancient Near Eastern Studies*. Metuchen (N. J.): The American Theological Library Association; London: The Scarecrow Press, 1987. (ATLA Bibliography Series; vol. 1, № 21). P. XIII, XV, XX.

106 Безусловно, было бы замечательно и нам иметь аналогичный каталог всех русскоязычных журнальных публикаций. Понятно, что частично подобные списки существуют (например, в библиотеках духовных академий есть ещё составленные в дореволюционный период каталоги журнальных публикаций), однако чего-либо близкого к труду У. Хаппера по масштабу и охвату у нас нет. Впрочем, в наше время подобный проект более перспективно выглядит в электронном виде, так как будет возможность его пополнения новыми публикациями по мере их появления.

107 *Chilton B. A Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars*. P. 61–70.

книг, изданных «Обществом библейской литературы» (SBL — Society of Biblical Literature) в 1976–1977 гг. Из этих пяти публикаций две посвящены таргумам и три — ветхозаветным апокрифам¹⁰⁸.

В конце выпуска напечатана рецензия А. Олда (A. Graeme Auld) на книгу шведского библеиста С. Тенгстрёма «Шестикнижие. Изучение литературной истории»¹⁰⁹. Как отмечает рецензент, книга С. Тенгстрёма появилась в одно время с монографией Р. Рендторфа «Проблема истории преданий Пятикнижия», однако здесь автор пошёл противоположным путём: он предложил новое разграничение «слоёв» Пятикнижия, причём самый древний и обширный слой он датирует домонархической эпохой. По мнению С. Тенгстрёма, этот древнейший источник был написан в Сихеме, одна из его магистральных концепций — идея двенадцати колен Израиля. По мнению рецензента, в книге немало спорных построений, главный недостаток — постулирование домонархического происхождения традиции 12-ти колен. С. Тенгстрём

108 *Aberbach M., Grossfeld B.* Targum Onqelos on Genesis 49: Translation and Analytic Commentary. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Aramaic Studies; vol. 1); *Lund S., Foster J.* Variant Versions of Targumic Traditions Within Codex Neofiti 1. Missoula: Scholars Press, 1977. (SBL Aramaic Studies; vol. 2); *Slingerland H. D.* The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical History of Research. Missoula: Scholars Press, 1977. (SBL Monograph Series; vol. 21); *Charlesworth J. H., Dykers P.* The Pseudepigrapha and Modern Research. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Septuagint and Cognate Studies; vol. 7); *Studies on the Testament of Abraham* / ed. G. W. E. Nickelsburg. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Septuagint and Cognate Studies; vol. 6).

Отметим наиболее важные суждения рецензента по каждой книге. В монографии М. Абербаха и Б. Гроссфельда подробно разбирается весь текст Быт. 49 в таргуме Онкелоса (тогда как другие учёные ограничивались анализом кратких отрывков); в то же время отмечается ряд недочётов (отсутствие полного арамейского текста таргума, цитирование отцов Церкви на английском языке) и главный методологический недостаток — не анализируется связь текста таргума Онкелоса с другими таргумами (*Chilton B.* A Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars Press. P. 63–64). Книга С. Лунд и Дж. Фостера содержит анализ вариантов текста в рукописях таргума Неофити; монография предназначена для узких специалистов, её главный изъян в том, что не обсуждаются вопросы о природе разночтений: являются ли они текстологическими или вызваны диалектными различиями (*Chilton B.* Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars Press. P. 66). Труд Х. Слингерленда содержит обзор всей научной литературы по «Завету двенадцати патриархов», в этом его ценность. Книга Дж. Чарльзворта представляет собой библиографический обзор работ по псевдоэпиграфам, опубликованных в 1960–1975 гг. Последняя рецензируемая книга — сборник статей по «Завещанию Авраама», ядро которого составили доклады, прочитанные на симпозиуме в 1972 г.

109 *Auld A. G.* Review of: *Tengström S.* Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie. Lund: CWK Gleerup, 1976. (Coniectanea biblica. Old Testament Series; vol. 7). P. 71–74.

не представляет критики аргументов тех учёных, которые доказывают, что система 12-ти колен является идеализированным выражением поздней реальности (р. 74).

JSOT. Vol. 3. № 9. (Октябрь 1978). 73 р.

Девятый выпуск содержит пять публикаций: две обширные статьи и три краткие рецензии. Начальная статья написана Т. Томпсоном и называется «Исторический фон патриархов: ответ Уильяму Деверу и Малкольму Кларку»¹¹⁰. Это самая обширная из всех уже рассмотренных нами публикаций журнала (считая все выпуски № 1 — № 9). При этом, несмотря на внушительный объём, статья достаточно скучная (на наш субъективный взгляд) и к библеистике имеющая весьма отдалённое отношение. С точки зрения содержания статья могла бы называться «Сельское хозяйство древней Палестины в ранний и средний Бронзовый век». В статье автор рассматривает (на основании климата, географии Палестины, а также имеющихся археологических данных) принципы организации сельского хозяйства в различных регионах древней Палестины¹¹¹. Т. Томпсон полемизирует с У. Девером, который привлекал рассказы о патриархах для реконструкции истории древней Палестины, и с М. Кларком, который использовал данные археологии для объяснения Книги Бытия. Оба указанных подхода признаются Т. Томпсоном некорректными. Так как в Библии сказано о переселении Авраама из Месопотамии в Палестину, Т. Томпсон уделяет внимание критике мнений тех учёных, которые проводили параллели между сельскохозяйственным бытом государства Мари и организацией экономики Палестины. Т. Томпсон заявляет, что данные о жизни семитов в Мари не имеют отношения ни к библейским, ни к палестинским исследованиям (р. 9–13).

Следующая статья «Понимание ветхозаветной этики»¹¹² посвящена обсуждению вопросов методологии. Автор критически оценивает идеи, представленные в работах двух немецких библеистов XX в. — Й. Хемпеля

110 *Thompson T.* The Background of the Patriarchs: A Reply To William Dever and Malcolm Clark. P. 2–43.

111 Основная идея заключается в том, что Палестина — конгломерат разнородных регионов, в каждом из которых были свои экономические особенности. В основной части статьи каждый регион рассматривается отдельно, в конце все регионы распределены на пять групп с точки зрения организации сельского хозяйства (*Thompson T.* The Background of the Patriarchs: A Reply To William Dever and Malcolm Clark. P. 30–35).

112 *Barton J.* Understanding Old Testament Ethics. P. 44–64.

(J. Hempel) и В. Эйхродта (W. Eichrodt)¹¹³. В этом смысле его статья имеет сходство с популярной в современной науке критикой концепции «библейского богословия»¹¹⁴ (р. 45). В работах Й. Хемпеля и В. Эйхродта предполагается наличие некоей единой системы ветхозаветных этических принципов, которая существовала в древнем Израиле и развивалась в процессе истории. Дж. Бартон (John Barton), автор статьи, отмечает следующие проблемы в таком подходе: 1) неясно, чью конкретно позицию отражает определённое этическое утверждение¹¹⁵; 2) не учитывается возможность плюралистических взглядов разных социальных групп израильского общества в одно и то же время¹¹⁶; 3) систематизация этических идей основана на текстах, относящихся к различным жанрам¹¹⁷; 4) недостаточно трактовать обоснование соблюдения моральных норм только как простое повиновение правилам, которые установил Бог, ибо в Ветхом Завете указаны и другие основания для нравственного поведения (р. 51).

113 С точки зрения основной идеи статья Дж. Бартон удивительно перекликается с публикацией М. Селезнёва (*Селезнёв М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28*), в которой также обсуждаются вопросы методологии.

114 В книге А. С. Десницкого «Сорок вопросов о Библии» есть глава, которая называется «Существует ли “библейское богословие”» и в которой автор критикует подход, предполагающий некое единое библейское богословие (*Десницкий А. С. Сорок вопросов о Библии. М.: Дарь, 2014. С. 142–151*).

115 Когда мы говорим: «Ветхий Завет утверждает Х», возможны три варианта: а) так считало большинство израильтян; б) так думали некоторые священные авторы; в) Ветхий Завет, взятый как канонический текст, подтверждает данную точку зрения. И не всегда можно однозначно определить, к какому варианту следует отнести данное утверждение (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 45*). Автор справедливо замечает, что определённое утверждение, встречающееся в Библии, может отражать как взгляды большинства израильтян, так и новаторскую идею, позицию меньшинства (*Ibid. P. 46*). Более того, если, к примеру, этические взгляды пророков VIII в. рассматривать как отражение общественных нормативов, то такой подход означает нивелирование оригинальности самих пророков (*Ibid. P. 48*).

116 «Трактовка ветхозаветной этики у Хемпеля и Эйхродта имеет тенденцию выделять диахроническую ось и игнорировать синхронность» (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 48*), то есть предполагается, что нравственные представления развивались во времени, но ведь возможен вариант, что в одно и то же время разным группам людей были свойственны различные точки зрения. Далее Дж. Бартон утверждает: представление, что существующие источники дают нам полностью репрезентативную картину этических представлений определённого периода, является ошибочным (*Ibid. P. 50, 53*).

117 Фактически, Й. Хемпель и В. Эйхродт формируют картину последовательного развития этических представлений Древнего Израиля на основе исторического сочинения Х в. (Яхвист), саги IX в. (истории Или и Елисея), пророческих писаний VIII в. (Амос и Осия) и Закона VII в. (Второзаконие) (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 49*).

Во второй части статьи автор сначала предлагает две методологические рекомендации. Во-первых, ставится акцент на том, что нам явно не хватает знаний по социологии Древнего Израиля, поэтому нет возможности реконструировать этические взгляды всех общественных групп для конкретного периода, так что прежде изучения библейской этики нужно более детально выяснить вопросы, связанные с общественным устройством Древнего Израиля (р. 53). Во-вторых, нужно определиться, какие именно библейские тексты можно использовать для изучения этических представлений. Основное сомнение высказывается относительно привлечения для этих целей повествовательного материала (так как в рассказе могут быть отражены этические принципы, актуальные для самого автора, которые при этом не разделяли сами персонажи)¹¹⁸. В заключительной части автор, во-первых, представляет пример возможного исследования этики Древнего Израиля. Он говорит, что, основываясь на Книге Амоса, можно сделать вывод о признании большинством израильтян середины VIII в. следующих этических принципов (иначе его весть была бы непонятна для аудитории): 1) народы должны соблюдать принципы гуманного ведения войн; 2) недопустимы преступления в социальной сфере: несправедливость к бедным, коррупция и другие (р. 58). Во-вторых, предлагает несколько оснований для нравственного поведения в Древнем Израиле: а) повиновение воле Бога; б) вера в то, что заповеди отражают «естественный закон»; в) идея подражания Богу (как Господь был милостив к беспомощным израильтянам в Египте, так и люди должны проявлять доброту к чужеземцам и людям, нуждающимся в помощи) (р. 59–61).

В конце выпуска № 9 напечатаны три рецензии: Б. Джексона на книгу А. Катша «Библейское наследие американской демократии»¹¹⁹, С. Вальтерса на монографию Б. Бёрча «Установление израильской монархии: рост и развитие 1 Царств 7–15»¹²⁰ и Д. Моргана на диссертацию Л. Пердью «Премудрость и культ»¹²¹. В книге А. Катша рассматривается влияние

118 Например, ставится вопрос: можно ли на основании «эпизодов жены-сестры», в которых патриарх сознательно обманывает иностранного царя, делать вывод, что в эпоху патриархов обман ради достижения благой цели был нормой (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics*. P. 56)?

119 *Jackson B. Review of: Katsch A. I. The Biblical Heritage of American Democracy*. New York: Ktav Publishing House, 1977. P. 65–66.

120 *Walters S. Review of: Birch B. C. The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7–15*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1976. (SBL Dissertation Series; vol. 27). P. 67–70.

121 *Morgan D. Review of: Perdue L. G. Wisdom and Cult*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1977. (SRL Dissertation Series; vol. 30). P. 71–73.

еврейской библейской и древнееврейской традиции в целом на различные аспекты американской цивилизации, в особенности на законодательство и литературу. Как отмечает рецензент, автор придерживается «некритического панбиблейзма», игнорируя иные источники влияния. В итоге делается весьма сомнительный вывод о масштабном влиянии еврейской Библии и иудейского духа на все сферы американской жизни (р. 65, 66). Несмотря на существенный методологический дефект, в книге обнаруживается много информации, которая может заинтересовать европейского читателя: история американских университетов, список употребительных фраз, основанных на тексте Библии, перечень библейских географических названий (р. 66).

Б. Бёрч в своей монографии по 1 Цар. 7–15 доказывает, что в этом фрагменте есть древняя основа (ок. 55%), текст которой в конце VIII в. был отредактирован в пророческих кругах Северного царства (29 % материала, исследованию этой редакции уделено основное внимание автора); на завершающем этапе около 16% добавил девтеронимический иудейский историк (р. 67). Рецензент отмечает, что представленные Б. Бёрчем аргументы в пользу такого разделения материала 1 Цар. 7–15 неубедительны, а в заключение утверждает, что детально восстановить картину формирования исследуемого фрагмента — за пределами возможностей библейской критики (р. 70).

В диссертации Л. Пердью «Премудрость и культ» представлен анализ египетской, месопотамской и израильской литературы Премудрости с точки зрения её связи с культом. Рецензент высоко оценивает содержание данной работы, говорит о том, что студенты будут благодарны Л. Пердью за его наблюдения и выводы (р. 73). Отдельно отмечается наличие аргументации в пользу допленного происхождения Притч. 1–9 (р. 72). Единственным существенным недостатком работы назван авторский тезис о том, что относящиеся к жанру Премудрости псалмы были составлены специально для богослужебного употребления (р. 73).

Продолжение следует

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 2: 1977–1978

Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and head of the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92, Michurina Street, Saratov 410028, Russia

a_kashkin@mail.ru

For citation: Kashkin, Aleksey S. "Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 2: 1977–1978". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 241–281 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.009

Abstract. «The Journal for the Study of the Old Testament» is one of the leading scientific journals in biblical studies. In this bibliographic review we will consider all the publications of the journal, contained in № 4 – № 9. Especially the interesting articles should be marked on the following topics: the relationship between Israel and Edom (№ 4), apocalyptic and historiography, the book of Ruth (№ 5), king Saul and the witch of Endor (№ 6), theory of peasants' revolution (№ 7), Micah research, comparison of 2 Kings. 22, 3 – 23, 24 and Jer. 36 (№ 8), ethics of the Old Testament (№ 9).

Keywords: Bible, Old Testament, research, bibliography, Edom and Israel, book of Ruth, 1 Sam. 28, king Saul, Psalm 132, theory of peasants' revolution, Vorlage LXX, Book of Micah, Old Testament ethics.